

*Григорий Палама*

*ПРЯДЫ В ЗАЩИТУ СВЯЩЕННО-БЕЗМОЛВСТВУЮЩИХ*  
*Всеблаженного архиепископа Фессалонитского Григория Слово в защиту*  
*священно-безмолвствующих*

**ТРИАДА ПЕРВАЯ, ЧАСТЬ ПЕРВАЯ**

*Вопрос первый* [\[1\]](#)

Услышав от некоторых людей, что внешней мудрости надо искать и монашествующим, так как без нее нельзя избавиться от незнания и ложных мнений, и, даже достигнув высшего бесстрастия, человек не придет к совершенству и святости, если не наберется знаний отовсюду, особенно из эллинской науки; что эта наука, подобно откровению пророков и апостолов, тоже есть Божий дар, от нее в душе возникает знание сущего, она оттачивает познавательную способность, якобы высшую силу души, и избавляет душу от всякого зла, поскольку любая страсть вырастает и укореняется тоже от незнания; что наука ведет человека даже к познанию Бога, поскольку де нельзя познать Бога иначе как через Его Творения, — услышав такое, я, правда, не очень-то поверил, ведь уже мой малый опыт монашеской жизни показал мне совсем противоположное, однако возразить им не смог, потому что говорят они как-то очень уж возвышенно: «Не просто любопытствуем мы о тайнах природы, измеряем круг небес, исследуем упорядоченные движения светил, их схождения, расхождения и восхождения, схватываем вытекающие отсюда последствия и тем гордимся, — нет, но поскольку законы сущего заключены в божественном, первом и творящем уме, образы же этих законов есть в нашей душе, мы стремимся достичь их познания, чтобы приемами различения, умозаключения и разложения избавиться от печати невежества и таким путем при жизни, как и после смерти, хранить в себе подобие Творцу» [\[2\]](#). Поскольку тогда я побоялся, что не смогу правильно ответить, и смолчал перед ними, прошу теперь тебя, отец, научить меня словам в защиту истины, чтобы мы были готовы, по апостолу, «дать отчет в нашем уповании» (1 Пет. 3, 15). [\[3\]](#)

## ТРИАДЫ I

### 1-я часть

**Для чего и до каких пор полезно заниматься словесными рассуждениями и науками.**

### Ответ первый

1. Брат! «Хорошо благодатью укреплять сердца», по апостолу (Евр. 13, 9), но как словом выразить Благо, которое выше слова? [4] Поэтому остается только благодарить Бога за то, что Он дает благодать, которая и на ум не придет людям, воображающим, что они все знают в своей великой мудрости. Если даже ты пока не можешь им возразить, хоть знаешь, что они не нашли истину, расстраиваться не надо: ты убежден делом, во всем всегда будешь тверд и непоколебим, неся в себе прочное утверждение истины, а полагающиеся на словесные доказательства обязательно будут опровергнуты, пусть и не сейчас, от твоих доводов; ведь «всякое слово борется со словом», то есть, значит, и с ним тоже борется другое слово, и невозможно изобрести слова, побеждающего окончательно и не знающего поражения, что последователи эллинов и те, кого они считают мудрецами, доказали, постоянно опровергая друг друга более сильными на взгляд словесными доказательствами и постоянно друг другом опровергаемые.

2. Сказав так людям, занимающимся этим всю жизнь, охотящимся за знанием с помощью внешней учености и столь непомерно восхваляющим ее, ты, думаю, достойно и уместно дашь им понять, что «вы, любезнейшие, добываете себе этим не больше знания, чем незнания»: ведь как искатели человеческой славы и все ради нее делающие получают скорее бесславие, чем славу, потому что всем не угодишь, так ищущие знания у внешних мудрецов по их же собственным словам [5] пожинают скорее незнание, чем знание. Ученые мнения друг от друга отличаются и друг другом исключаются, на каждое всегда приходится больше противных, чем согласных. Не слишком ли безрассудно надеяться, что в каком-то из них окажутся угаданы законы творящего ума? «Кто познал ум Господень?» — говорит апостол (Рим. 11, 34). Но если эти законы нельзя познать, то их образы в душе тоже нельзя постичь внешней мудростью, и лжезнанием будет улавливаемое ею познание божественного образа в

человеческой душе. Обладающая такой мудростью душа не только не уподобится через нее самоистине, но даже не приблизится к простой истине. Высокоумные напрасно хвалятся своим знанием. Пусть они послушают апостола Павла, называющего плотской внешней мудростью и надмевающим знанием — плотским умом (1 Кор. 1, 12; Кол. 2, 18; 1 Кор. 8, 1). Неужели плотская мудрость придаст душе богоподобие? «Посмотрите, — говорит Павел, — кто мы, призванные: не много мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных» (1 Кор. 1, 26) [6].<sup>1</sup> Как плотские благородство и сила душу не усилят и не облагородят, так и плотская мудрость не сделает мудрым разум. И подлинное начало мудрости — «познать мудрость» (Притч. 1, 7), чтобы научиться разделять и предпочитать мудрости пресмыкающейся, земной и бесплодной многополезную, небесную, духовную, идущую от Бога и к Богу и делающую богоподобными ее приобретателей.

3. Впрочем, если, как и они сами говорят, в нас есть образы законов творящего ума, то что совершенно исказило эти образы? Разве не грех и либо неведение должного, либо пренебрежение им? Почему мы не замечаем их без научения, если они запечатлены в нас? Не потому ли, что страстная часть души, восстав во зле, извратила их, смутила прозорливость души и далеко увела ее от красоты первообраза? Но тогда, желая соблудности богоподобие и обрести знание истины, надо больше всего заботиться о том чтобы оставить грех, на деле исполнять закон заповедей, держаться всех добродетелей и через молитву и истинное созерцание восходить к Богу. Потому что хоть изучи естественную философию от Адама до самого конца, без чистоты ты будешь с не меньшим, а то и с большим успехом глупцом, чем мудрецом; наоборот, даже без философии, очистившись и избавив душу от дурных нравов и учений, ты приобретешь победившую мир Божию мудрость и в веселии навеки приобщись к Единому Премудрому Богу (Рим. 1, 26–27). Пусть твоими учениями будут учения веры, а не знания о величине и движении неба и небесных тел и обо всем, что от них происходит, не знания о земле, спрятанных в ней металлах и самоцветах и о том, что случается в воздухе от сугубого испарения. Отдавать все силы и старания познанию подобных вещей есть эллинская ересь; недаром все стоики считают целью созерцания науку.

4. И вот теперь, говоришь ты, некоторые люди, сочтя маловажной стоящую перед христианами цель, обещанные нам в будущем веке несказанные блага, променяли богопознание на мирную мудрость и хотят ввести ее в собор философствующих во Христе. В самом деле, всех, кто не изучил наук, они объявляют

нечистыми и несовершенными; стало быть, всем надо решительно приняться за эллинские науки, презреть евангельские заповеди, — еще бы, ведь через них никак не избавишься от незнания того, что эти люди называют науками, — и с насмешкой уйти от сказавшего: «Будьте совершенны» и «Если кто во Христе совершен...» и «Мы проповедуем среди совершенных» [7], раз он совсем неискусен в мирских науках. Не от их незнания я имел в виду избавляться, когда назвал чистоту спасительной, потому что бывает и невинное незнание, и позорное знание, не от их, говорю, незнания избавившись, а от незнания Бога и божественных учений, насколько такое осуждается нашими богословами, улучшив весь свой обычай согласно с их наставлениями, наполнишься ты божественной мудростью, станешь подлинно образом и подобием Бога, достигая совершенного посвящения через одно соблюдение евангельских заповедей, как ясно сказал толкователь церковной иерархии Дионисий в книге о ней: «Уподобление Богу и единение с Ним, учит божественное Писание, достигается лишь любовью к достопоклоняемым заповедям и их святым исполнением» [8]. Если это не так и человек может найти и познать свое богоподобие с помощью внешней науки, якобы перестраивающей человека к лучшему и изгоняющей из души мрак незнания, то эллинские мудрецы окажутся более богоподобными и лучшими боговидцами, чем жившие до Закона отцы и после Закона пророки, большинство которых было призвано к божественному достоинству от самой простой жизни. Иоанн, венец пророчества, не от молодых ли ногтей до конца жизни провел в пустыне? А разве не ему как образцу должен подражать, насколько достанет сил, всякий, кто отрешается от мира? Конечно! Но где же в пустыне обучение суетной, а по словам этих людей, спасительной философии? Где толстые книги, где люди, всю жизнь корпящие над ними и склоняющие к тому других? А с другой стороны, где в этих книгах правила отшельнической и девственной жизни, где повесть о борениях и подвигах, которая побуждала бы читателей к подражанию?

5. Но если даже оставим этого «высшего среди рожденных женами» (Мф. 11, 11; Лк. 7, 28), который поднялся к такой высоте, насколько не заботясь о будто бы ведущей к Богу учености, потому что он не читал даже священных книг [9] если, говорю, даже оставим его, — почему Суций прежде всех век, Явившийся после Иоанна и ради того Пришедший в мир, чтобы свидетельствовать об истине, обновить божественный образ в человеке и возвести его к небесному прообразу, почему Он не показал путь восхождения через приемы и методы внешней философии? Почему Он не сказал «Если хочешь быть совершен, займись внешней философией, старайся об изучении наук,

накопи в себе знание сущего», а сказал: «Имение продай, раздай нищим, возьми крест, решишь следовать за Мной»? Почему это Он не разъяснил нам аналогии, фигуры, количества, непостоянные отстояния и схождения планет и не разрешил загадок природы, чтобы изгнать из наших душ мрак незнания всего этого? Что же Он и в ученики-то призвал рыбаков, неграмотных, простых поселян, а не мудрецов, да еще и для того «чтобы посрамить внешних мудрецов», как говорит Павел? Зачем это Он посрамляет тех, кто, если иных послушать, идет к Нему? Почему Он даже «их мудрость превратил в безумие»? Из-за чего „безумством проповеди соблаговолил спасти верующих”? Не из-за того ли, что „своей мудростью мир не познал Бога”? Так почему ученые, о которых ты рассказываешь, когда Слово Бога уже приходило во плоти, сделавшись для нас „премудростью от Бога” [\[10\]](#), когда возшел Свет, „просвещающий всякого человека, приходящего в мир”, когда, согласно главе апостолов, „воссиял день и возшла утренняя звезда в наших сердцах” (2 Пет. 1, 19), сердца верующих, — почему они и сами еще нуждаются в рукотворном свете, науке внешних философов, которая вела бы их к богопознанию, и других, решившихся в молчании через овладение помыслами очищать самих себя и через непрестанное моление прилепиться к Богу, склоняют к тому чтобы состариться напрасно, сидя перед чадным светильником? [\[11\]](#)

б. Неужели им никогда не приходило на ум, что, устремившись к древу знания и вкусив от него, мы отпали от божественного места сладости? Не пожелав по заповеди „возделывать и хранить его” (Быт 2, 15), мы уступили лукавому советчику, прокравшемуся обманом и прельстившему нас красотой познания добра и зла. Видно, он и сегодня тем, кто не хочет под водительством отцов возделывать и хранить свое сердце, сулит точное знание многоподвижных и взаимоуравновешенных небесных сфер с их свойствами — знание добра и зла, потому что добро не в самой по себе природе этого знания, а в человеческих намерениях, вместе с которыми и знание склоняется в любую сторону. По той же причине я назвал бы вместе добром и злом навыки и одаренность в многоязычных наречиях, силу красноречия, знание истории, открытие тайн природы, многосложные методы логических построений, многотрудные рассуждения счетной науки, многообразные измерения невещественных фигур — не только из-за того что все это колеблется в зависимости от мнений и легко изменяется, сообразуясь с целями людей, но и потому что хоть занятия эти хороши для упражнения остроты душевного ока, но упорствовать в них до старости дурно. Хорошо если, в меру поупражнявшись, человек направляет старания на величайшие и непреходящие предметы; тогда даже за пренебрежение к словесным занятиям и наукам ему бывает

немалое воздаяние от Бога. Второй богослов [12] говорит поэтому об Афанасии Великом, что от внешних словесных наук ему была лишь та выгода, что он понял, «чего не стоит понимать», а сам этот богослов, как он говорит, вкусил от них только для того чтобы презреть их и чтобы иметь чему предпочесть Христа [13].

7. Но лукавый, вечно стремясь лукаво отвлечь нас от добра, ткёт чары для наших душ и почти нерасторжимо связывает их путами, желанными для глупцов, внушает видеть в этом знании великую глубину и обширность, как иным кажется богатство или бесславную славу и плотские наслаждения, чтобы, потратив всю жизнь в погоне за ними, мы не смогли крепко прилепиться к очищающей душу науке, начало которой — страх Божий, рождающий непрестанную умиленную молитву к Богу и соблюдение евангельских заповедей, вслед за чем приходит примирение с Богом, когда страх преобразуется в любовь и мучительность молитвы, превратившись в сладость, возвращает цветок просвещения, от которого словно благоухание, разливающееся на несущего этот цветок, приходит познание Божиих тайн. Вот истинные наука и познание; и даже начала его, то есть страха Божия, не может вместить никто из страстных любителей суетной философии, опутанных и закруженных ее кружениями и умозрениями. Потому что как страх Божий сможет вообще войти в душу, а войдя пребывать в ней, раз она заранее уже занята, околдована и как бы сужена всевозможными и многообразными рассуждениями, если только, распрощавшись с ними всеми, она не посвятит себя Богу и не наполнится любовью к Нему по заповеди? Недаром начало Божией мудрости и созерцания есть страх Божий: не уживаясь с иными богами, избавив душу от всякой скверны и как бы разгладив ее молитвою, он делает ее словно дощечку для письма пригодной для запечатления дарований Духа.

8. Василий Великий, приведя слова фараона к Израилю, что-де «праздные вы, праздны; вот и говорите: Пойдем, принесем жертву Господу» (Исх. 5, 17), продолжает: «Это — благая праздность и полезная для празднующего, дурная же праздность — праздность афинян, которые не знали лучшего досуга, как слушать какие-нибудь новости (Деян. 17, 21); такой праздности, угодной лукавым демонам, и теперь иные подражают в занятиях всей своей жизни» [14]. Чтобы никто не говорил, будто Василий Великий имел здесь в виду только риторическое суесловие, прибавим то, что он же говорит в другом месте, разбирая Соломонов завет «познать премудрость и научение и понять слова разума». «Уже некоторые, — говорит он, — занимаясь изобретенной египтянами геометрией, или ценимой у халдеев астрологией, или вообще вращаясь среди фигур, символов и всяких выпретенных предметов, пренебрегли изучением

божественных писаний; и поскольку многие, вникая в эту пустоту, состарились в таких трудах, необходимо распознавание учений, чтобы избрать полезное и отбросить бессмысленное и вредное» [15]. Видишь? Пустой, вредной, бессмысленной называет он внешнюю ученость, математические науки и добываемое ими знание, — то самое, которое, ты говоришь, некоторые люди объявляют теперь конечной целью созерцания и корнем спасения! В письме к Евстафию Севастийскому Василий горюет о годах, которые сам провел в занятиях этими науками: «Долгие годы растратив на суету и почти всю юность сгубив в тщетных трудах, которые я предпринял, стараясь усвоить учения обесмысленной Богом мудрости, однажды, словно встав от глубокого сна, я увидел негодность мудрости «отмененных властей века сего» (1 Кор. 1, 22; 2, 6), пролил немало слез над своей несчастной жизнью и взмолился о даровании мне какого-нибудь руководства» [16]. Слышал, как называются наука и знание, возвеличить которые сейчас напрасно стараются те люди? Имена им — суета, тщетные труды, обесмысленная мудрость, отмененная мудрость, мудрость века сего и его властей, мудрость губительная для богоугодной жизни. Недаром любитель истинной премудрости так раскаивался, что потерял время в занятиях мирскими науками, не найдя в них никакого руководства к подлинному знанию.

9. Вот и теперь, как говоришь, есть люди, с невероятным бесстыдством объявляющие, что заниматься всю жизнь эллинской наукой вовсе не помеха для совершенства жизни, и не слышащие обращенных прямо к ним слов Господа: «Лицемеры! Замечать небесные знамения вы умеете, а время Царства Божия почему не замечаете?» Когда подошла пора вечного Царства и уже было пришествие дарующего его Бога, почему они, если действительно стремятся к обновлению ума, не идут к Нему с молитвой, чтобы принять изначальное достоинство свободы, а бегут к бессильным даже самих себя освободить, хотя брат Господень ясно возвестил: «Если у кого недостает мудрости, пусть просит у дарителя ее Бога, и получит» (Иак. 1, 5). И неужели знание, найденное внешней мудростью, изгонит все зло, порожденное в душе якобы незнанием, когда этого не может простое знание даже евангельских наставлений? Ведь Павел предупреждает, что «спасутся не знатоки закона, а исполнители его»; знающий же волю Бога и не исполняющий ее «бит будет много», говорит Господь, притом больше, чем не знающий ее (Рим. 2, 13; Лк. 12,47–48). Видишь, что нет никакой пользы от простого знания? Да что знание о наших обязанностях, о видимом мире или о мире невидимом! Даже знание сотворившего все это Бога не может само по себе никому принести пользы, потому что, говорит златоустый богослов Иоанн, «какая польза от



Писания там, где нет боголюбивой жизни, которую Господь пришел насадить на земле?» [17] Больше того, от простого знания не только нет пользы, но и величайший вред, и его жертвой стали как раз люди, от которых ты слышал переданные тобой речи. В самом деле: пришедший «не в величии слова», «чтобы не истощилась тайна креста», проповедующий «не в правдоподобных словах человеческой мудрости», знающий «одного лишь Господа Иисуса, распятого» (1 Кор. 1, 17; 2, 1–4), — что он пишет к коринфянам? «Знание надмевает». Видишь? Венец зла, главнейший дьявольский грех — гордость — возникает от знания! Как же тогда всякая злая страсть от незнания? И как это знание очищает душу? «Знание надмевает, а любовь созидает» (1 Кор. 8, 1). Вот! Бывает, значит, вовсе не очищающее, а обчищающее душу знание без любви, — любви, вершины, корня и середины всей добродетели. Как не созидающее никакого блага знание, — потому что созидает любовь, — как, говорю, такое знание претворит человека в образ Благого? Да еще этот вид знания, о котором апостол говорит, что он надмевает, относится не к природе, а к вере; если даже такое знание надмевает, тем более надмевает то, о котором у нас речь: ведь оно вообще природно [18] и присуще «ветхому человеку» (Еф. 4, 22; Кол. 3, 9). Именно этому знанию способствует внешняя ученость; а духовного знания так никогда и не будет, если благодаря вере знание не сочетается с любовью к Богу, а вернее — если оно не возродится через любовь и идущую за ней благодать и не станет совершенно иным, новым и боговидным, «чистым, мирным, смиренным, послушным, исполненным слов назидания и благих плодов». Это вот знание и называется «мудростью свыше» и «премудростью Божией» (Иак. 3,15–17); неким образом духовная, потому что подчиненная премудрости Духа, такая мудрость и распознает и приемлет духовные дарования. Другая же мудрость — «нижняя, душевная, демоническая», как говорит апостол и брат Господень, почему она и не принимает ничего духовного, по Писанию: «Душевный человек не вмещает того, что от Духа», но считает это глупостью, заблуждением и вымыслом (1 Кор. 2, 14), в большей части пытается полностью опровергнуть и в открытой борьбе извратить и оспорить как может, а кое-что и лукаво принимает, используя примерно так же, как отравитель — сладкие яства.

10. Итак, знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному, хотя некоторые, и сами, видно, заблудившись в погоне за ней и пытаясь смутить учеников, рассуждают здесь как бы об одном и том же знании, объявляя его целью созерцания. Приоткрою тебе чудовищную глубину лукавства внешних философов. Лукавый и те, кто научился от него лукаво



мудрствовать, украли одну нашу полезнейшую заповедь и выставляют ее как некую лукавую приманку благодаря сходству выражений «Внемли себе» и «Знай самого себя» [19]. Но если разберешь, каков для них смысл этой заповеди, обнаружишь пучину злоучения: исповедуя переселение душ, они считают, что человек достигнет самопознания и исполнит эту заповедь в том случае если узнает, с каким телом был связан прежде, где жил, что делал и чему учился; разузнает т же он это, покорно отдавшись коварным нашептываниям злого духа. И вот пока они учат таким вещам через «Знай самого себя», неспособные заметить обман люди думают, будто здесь говорится что-то согласное с нашими отцами! Не зря Павел и Варнава, которым были небезызвестны помыслы лукавого и его таинников, отнюдь не приняли женщину, говорившую о них: «Эти люди — рабы Бога Всевышнего» [20], хотя, казалось бы, что могло быть благочестивее этих слов? Но апостолы распознали «того, кто принимает вид ангела света» и служителей его, прикидывающихся «служителями правды» (2 Кор. 11, 14–15), и отвергли истинное слово как неуместное на лживых устах.

11. Так и мы, слыша благочестивые речи от эллинов, их самих ни благочестивыми не считаем, ни к учителям не причисляем, потому что хоть нам известно, что все это они взяли от нас — недаром кто-то из них сказал о Платоне: «Кто есть Платон, как не аттический Моисей?» [21], — хоть нам, говорю, известно, что если у них есть что-то хорошее, то они понаслышке подхватили это у нас, однако, присмотревшись, мы догадываемся, что они поняли все не в том же смысле. И даже если кто из отцов говорит то же, что внешние философы, совпадение только в словах, в смысле же разница велика: у одних, по Павлу, «ум Христов» (1 Кор. 2, 16), а другие вещают от человеческого рассудка, если не хуже. «Насколько небо далеко от земли, настолько мысль Моя далека от мыслей ваших», говорит Господь (Ис. 55, 9). Да если бы даже эти философы в чем-то и совпали с Моисеем, Соломоном и теми, кто им верен, то что бы выгадали? Кто из нас, имея здравый ум, скажет, что они научились этому от Бога, когда даже еретиков, соблазвившихся после Христа, никто не назовет учениками Бога за то, что они извратили не всю узнанную от Церкви истину? «Всякий дар, нисходящий свыше от Отца светов, совершенен», сказал ученик Света (Иак. 1, 17); и если святой принимает эти живые дары не уродливыми, то неужели сам сделает их такими? Впрочем, даже живой урод все-таки живой; а бог, творящий не из ничего, не существовавший прежде наших душ и прежде так называемой у них безобразной материи, или даже, вернее, материи, от своего внутреннего колыхания приобретающей образ, хотя и не упорядоченный, — какой он бог? [22]. Скажу, чуточку прибавив к

словам пророка: «Боги, которые не сотворили небо и землю из ничего, да сгинут» (Иер. 10, 11), а с ними и придумавшие их теологи. Что же сказать в отношении людей, которые уверяют, будто эти теологи единогласны с нашими богословами или даже учителя наших, и думают, что от них были переняты главные богословские выражения? Разве что просить у «Света, просвещающего всякого человека, приходящего в мир», их тоже избавить от страшного мрака незнания и просветить для понимания того, что от змей нам тоже есть польза, но только надо убить их, рассечь, приготовить из них снадобье и тогда уж применять с разумом против их собственных укусов. Так же вот и изобретения внешней мудрости полезны нам, чтобы пользоваться ими против них самих, повергая как бы его собственным мечом этого Голиафа, возмущившегося и восставшего против нас и «поносящего воинство Бога живого» (1 Цар. 17, 4–36), которое научилось божественному знанию от рыбаков и от неграмотных.

12. Поэтому мы не мешали бы обучаться внешней науке желающим из тех, кто не избрал монашеской жизни, но всю жизнь заниматься ею никоим образом не советуем никому, а ожидать от нее каких-либо точных познаний о божественных предметах и вовсе запрещаем, потому что от нее нельзя научиться ничему надежному о Боге [23]. Ведь «Бог обессмыслил ее», не Сам сделав такую — как свет может омрачить? — а обличив ее всегдашнюю глупость, и не в сравнении со Своей премудростью, ничуть — ведь если сказать такое, то, значит, и Моисеем данный закон упразднился и обессмыслился с явлением закона благодати. Но если закон Моисея не обессмыслился, потому что он от Бога, то, конечно, мудрость эллинов обессмыслилась постольку, поскольку она не от Бога: все, что не от Бога, не имеет бытия, поэтому мудрость эллинов ложно называется мудростью. Ее изобретатель ум, поскольку ум — от Бога, но саму ее, отпавшую от надлежащей цели богопознания, справедливее называть не мудростью, а падением мудрости или обессмысленной мудростью, то есть превращенной в глупость и безумие. Так что апостол назвал ее обессмысленной не в сопоставлении, а оттого что она ищет истин века сего, не зная и не желая знать предвечного Бога; ведь сказав: «Где искатель века сего?», апостол тут же и добавил, что «Бог обессмыслил мудрость сего мира» (1 Кор. 1, 20), то есть разоблачил, показав, что она отпала от истинного знания и не настоящая мудрость, а только так называется. Будь она мудростью, неужели превратилась бы в глупость, тем более — от Бога и Его Премудрости, явившейся на земле? По великому Дионисию «добро добру — большее меньшему — не противоположно» [24], а я сказал бы, что умопостигаемые вещи даже и

не затмевают друг друга, но наоборот, каждая возрастает в своей красоте, когда появляется другая, более высокая, тем более при явлении самой божественной силы, творящей всякую красоту! Никто не скажет, что вторые свету, имею в виду надмирные природы [25], блекнут в сиянии первого Света; даже много уступающий им, но все-таки свет, имею в виду наш рассудочный и умственный свет, не стал тьмой, когда воссиял Божий Свет, который ведь и пришел для того, чтобы «просветить всякого человека, приходящего в мир». И только Его противник, будь то ангел или человек, сам себя вольно лишив света, был оставлен Светом и оказался тьмой.

13. Так вот и внешняя мудрость, противопоставив себя мудрости Бога, стала глупостью. Служи она постижению и возвещению Божией мудрости, разлитой в творении, будь она выявлением неявного, оружием истины, истребителем незнания, стань по причастию тем, чем возвещаемое [т.е. Божия мудрость] является по своей сущности, — неужели она была бы обесмыслена, да еще и Тем, Кто Сам вложил эту мудрость в творение? Разве ущерб не был бы нанесен тогда самой Божией премудрости, которой пронизана вселенная? Разве не оказался бы тогда в явном противоречии с Собой Миротворец и Создатель согласия между целым и каждой отдельной вещью, через премудрость, внедренную Им в Свое творение, даруя мудрость людям, а через Свое собственное пришествие обесмысливая эту дарованную Им мудрость в лице воспринявших ее? Не обесмыслиться, а расцвести она была бы должна, как ветхий закон, о котором Павел восклицает: «Закон ли отменяем? Да не будет того! Нет, мы его утверждаем» (Рим. 3,31) и который Господь наставляет исследовать как сокровищницу вечной жизни, говоря еще, что «если бы вы верили Моисею, то верили бы и Мне» (Ин. 5, 39, 46). Видишь совершеннейшее согласие закона и благодати? Недаром закон стал еще прекраснее, когда явился истинный Свет, потому что обнаружилась его сокровенная красота, а эллинская мудрость не стала, но, пряча за неким изяществом, благозвучием и словесной убедительностью глупость, по разоблачении своего срама оказалась еще срамнее и справедливо заслужила прозвание безумия — не возвышенного, которое лишь кажется безумием от немыслимости и служит одним из имен несказанной Божьей премудрости (1 Кор. 2, 14), а ущербного в своем понимании истины и действительно безумного, потому что оно отступило от назначения человеческой мудрости, забрело в совершенно противоположную сторону, приняв ложь как истину, пытаюсь оболгать истину как ложь и восстанавливая тварь на Творца. Вот и теперь ее забота — восстановить писание Духа на дух, духовные дела и духовных мужей.

14. Нет, бессмысленная философия внешних мудрецов не служит постижению и возвещению божественной мудрости, да и как ей служить, раз через нее мир «не познал Бога» (1 Кор. 1, 21). Если в другом месте Павел и говорит, что «познав Бога, они не прославили Его как Бога», то не в войне с самим собой ученик мира и наследник единым Христом даруемого нам предвечного согласия, а он хочет сказать только, что хотя они и пришли к понятию о Боге, да не к такому, какое Богу подобает: они не восславили Его ни как Всесовершителя, ни как Всемогущего, ни как Всевидящего, ни как Единого Безначального и Несотворенного. Потому, будучи оставлены Богом с тех самых времен, которые у этих мудрецов считаются блаженными [26], они, как Павел же и показал, были «преданы превратному уму», «служба твари вместо Творца» и пресмыкаясь в грязи срамных и гнусных страстей; мало того, они устанавливали законы и писали книги — увы, какие бездны падения и обмана! — льстящие демонам и потакающие страстям (Рим. 1, 21–32). Не ясно ли, что философия мирских философов изначально и сама по себе несет в себе безумие, а не от сравнения предстает такой? Словом, Кто некогда низверг ее с небес как отпавшую от истины. Тот и теперь, придя на землю, справедливо обессмыслил ее как противницу простоты евангельской проповеди; и если кто опять прилепляется к ней умом, надеясь под ее водительством прийти к богопознанию или достичь душевной чистоты, то он подвергается той же участи и превращается в глупца, оставаясь мудрецом. Несомненный общий и первый признак такого падения — когда не принимают с верой преданий, которые мы в простоте усвоили от святых отцов, понимая, что они лучше и мудрее чем человеческие вопрошания и помышления и что они явлены делами, а не доказаны словами, о чем все могут свидетельствовать, потому что могут не только следовать им, но на деле получать от них пользу и на собственном опыте видеть, что «Божье глупое премудрее человеков» (1 Кор. 1, 25).

15. Однако это только первый и общий из явных признаков безумной мудрости. Второй и главный — когда силой пораженного глупостью и бессмысленного слова воюют против мужей, в простоте сердца принявших эти предания; когда по примеру тех, кто ими пренебрег и восстановил тварь на Творца, искажают духовное Писание и под его прикрытием нападают на таинственные энергии и действия Духа, сильнее слова и смысла действующие в живущих по Духу мужах [27]. Третий и несомненнейший признак — когда говорят, будто те безмудрые мудрецы мудрствовали от Бога подобно пророкам, хотя сам Платон, превознося тех, кто у них считается самым замечательным, во главу похвалы ставит доказательство их способности к неистовству;

«если кто», говорит он, «без внушения демонов приступит к поэтическим речам, то ни он, ни его поэзия не будут иметь успеха, и творения благоразумных затмятся творениями безумствующих» [28], да и сам Платон, собираясь в «Тимее» философствовать о природе мироздания, молится о том, чтобы не сказать ничего неугодного богам [29], а разве угодная демонам философия может быть Божией или от Бога данной? У Сократа был демон, который конечно уж посвятил его в свои тайны; видно, он же и свидетельствовал, что Сократ превосходит всех мудростью [30]. Гомер тоже призывает богиню воспеть через него человекоубийственный гнев Ахилла [31], давая этому демону пользоваться собой как орудием и возводя к той же богине источник своей мудрости и красноречия. А Гесиоду показалось мало, раз он сочиняет «Теогонию», быть одержимым только одним бесом, так он то из Пиерии, то с Геликона навлекает на себя сразу девяти, и не напрасно, потому что когда «пас он свиней под горою и ел геликонского лавра», он был дарованной ими «мудростью всякой исполнен» [32]. Другого еще кто-то из богов «напитал своею силою» [33]. Иной сам о себе свидетельствует: «Я научен всему богомудрою музой» [34]. А еще один призывает целый хор муз, увь! плясать в своей собственной душе, чтобы от семидорожной пиерийской Плеяды познать семь небесных поясов и семь блуждающих звезд с их свойствами, от зевесовой Урании — всю прочую астрологию, от остальных божеств, которые у них надзирают за нижним миром, — все земные дела [35].

16. Так что же? Неужели скажем, что люди, открыто говорящие о самих себе такие вещи, обладали божественной мудростью? никоим образом, пока мы в своем уме и служим истинной премудрости, которая не входит в злохудожную и угрожающую демонам душу, а если даже войдет, то отлетит при ее изменении к худшему. По Соломону, щедро наделенному Божией мудростью и написавшему о ней в своей книге, «Дух святого научения уклонится от неразумных умствований» (Прем. 1, 5). А что неразумнее гордящихся посвященностью в тайны демонов и их водительством над собственной мудростью? Мы ведь говорим сейчас не о всякой философии самой по себе, а только о философии подобных людей. Если, по Павлу, никто не может «пить чашу Господню и чашу бесовскую» (1 Кор. 10, 21), то как можно обладать мудростью Божией и вдохновляться демонами? Не бывает такого, не бывает. Так что когда Павел говорит, что «в мудрости Божией мир не познал Бога» (1 Кор. 1, 21), он называет здесь Божией мудростью не ту, которой владеют безумные мудрецы, ничуть! а ту, которую Творец внедрил в Свои творения. Кто познал ее как ангела, вестника Божия, тот познал возвещаемого ею Бога, имеет истинное знание сущего и, познавая Божью мудрость,

обладает божественной мудростью в другом смысле этого слова. «Истинные философы», говорит великий Дионисий, «обязательно должны были через познание сущего подняться к Виновнику сущего» [36].

17. Это значит, что если истинный философ восходит к Виновнику, то не восходящий — не истинен, обладает не мудростью, но каким-то обманчивым призраком истинной мудрости: не мудростью, но отрицанием мудрости, а разве можно называть божественной мудростью отрицание мудрости? Впрочем, даже ум демона, поскольку он ум, есть благо, но поскольку им пользуются дурно — зло [37], хоть он знает лучше нас законы космоса, круги схождения и положения движущихся тел, однако, пользуясь знанием не боголюбиво, он есть ум безумный и помраченный. Точно так же мирская мудрость, которая, забыв, что из ничего никогда ничего не может возникнуть, пытается доказать через внедренную в творение божественную премудрость, делающую гибель одной вещи возникновением другой, что Бог не Господь вселенной и не Творец мироздания [38]; которая отвергла таким образом почитание истинного Бога и согласно тому же великому Дионисию «нечестиво применила Божье против Божьего» [39], сделавшись на том бессмысленной, — какая она Божия мудрость? Поэтому апостол и говорит, показывая, что есть два вида мудрости: «В мудрости Божией, через свою мудрость мир не познал Бога». Видишь, что у него одна мудрость Божия, а другая — мудрость просто, причина незнания Бога? Вот та, которую изобрели эллины: она не одинакова с божественной, что выражается двояким значением слова «мудрость». В самом деле, что говорит богомудрый апостол немного спустя? «Но мы проповедуем мудрость Божию». Что, эллинские философы единокорны с апостолом или он с ними? Нисколько: недаром он, сам отрицая это, говорит: «Мудрость Божию мы проповедуем среди совершенных, но мудрость не века сего и не упраздненных властей века сего», мудрость, «которую не познал никто из властей сего века» (1 Кор. 2, 6–8). Эта-то мудрость есть у нас благодаря Иисусу Христу, «Который сделался для нас премудростью от Бога» (1 Кор. 1, 30).

18. У язычников ее не было, она была в исследуемом ими творении; изучая всю жизнь его законы, они приходили к какому-то представлению о Боге, поскольку природа и творение дают к тому немалые основания, демоны же с бесовским умыслом не препятствовали тому, — ведь разве их почитали бы богами, если бы в человеческую голову не проникло никакого представления о Боге? — словом, исследуя природу чувственно постигаемых вещей, они пришли к представлению о Боге, но недостойному Богу и не отвечающему Его блаженной природе, потому что «омрачилось

несмысленное их сердце» (Рим. 1, 21) от злокозненных внушений лукавых демонов, — ведь разве, с другой стороны, продолжали бы почитать этих демонов богами, разве верили бы в них, учителей многобожия, если бы в человеческой голове появилось достойное представление о Боге? Потому пленники бессмысленной и безумной мудрости и невежественного ведения оклеветали Бога и природу, ее возведя в положение господства. Его же, насколько от них зависело, из положения господства низведя и приписав демонам имя богов. Они оказались при этом так далеки от обретения столь важного и желанного им познания сущего, что называли неодушевленное одушевленным, да еще и получившим душу более высокую, чем наша, а неразумное — разумным, потому что способным вместить человеческую душу; они считали, что демоны выше нас и якобы — о нечестие! — наши творцы; что совечны Богу, несотворенны и безначальны не только материя, так называемая у них мировая душа и то в умопостигаемом, что не имеет телесного объема, но также и сами наши души [40]. Так что же? Неужели скажем, что люди, философствовавшие таким образом и о таких вещах, обладали Божьей мудростью? Или хотя бы просто человеческой мудростью? Да никто из нас не впадет в такое безрассудство. «Не может дерево доброе приносить плоды худые», по слову Господа, и я, рассуждая сам с собой, не считаю эту мудрость даже по-настоящему человеческой, раз она настолько противоречит себе, что одно и то же называет одушевленным и неодушевленным, разумным и неразумным и вещам, от природы не могущим чувствовать и вообще не имеющим органа для подобной способности, приписывает способность вмещать в себя наши души. И если апостол Павел иногда называет ее «человеческой мудростью» — «проповедь моя», говорит он, «не в правдоподобных словах человеческой мудрости» или еще: «возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами» (1 Кор. 2, 4, 13),— однако он же удостаивает обладателей такой мудрости названия «мудрых по плоти», «оглупевших мудрецов», «искателей века сего», а саму их мудрость — сходными именами, говоря, что эта мудрость обесмыслилась, что она «мудрость упраздненная», «пустое обольщение», «мудрость века сего» и «отмененных властей века сего».

19. Помню я изречение одного из отцов: «Увы телу, когда ему не приносят извне пищу, и увы душе, когда она не приемлет свыше благодать». Справедливо. Ибо тело тогда погибнет, перейдя в число неодушевленных предметов, а душа, совратившись с должного пути, будет увлечена бесовскими [демоническими] образами жизни и мысли. Если кто-то говорит, ссылаясь на естественность философии, что она дана Богом, он говорит истину, нам не противоречит и с дурных пользователей, принижающих ее до



служения противоестественным целям, вины не снимает: они тем более осуждены оттого что не пользовались боголюбиво тем, что от Бога. Как бесовский ум, будучи создан от Бога, тоже имеет природное разумение, но мы не говорим, что его действие [энергия] от Бога, хотя даже самую возможность действовать он берет от Бога и его разумение следовало бы по справедливости называть недоразумением [41], так вот и ум внешних философов тоже дар Божий и ему тоже врождена здравая мудрость, но, извращенный внушениями лукавого, он сделал свою мудрость, придумавшую подобные учения, вздорной, лукавой и поистине безумной. Если же кто опять-таки скажет, что даже стремление и знание не всегда у бесов [демонов] совершенное зло, поскольку они стремятся существовать, жить и мыслить [42], то, во-первых, с тем большим основанием мы ответим, что неосновательно досадовать, если мы вместе с братом Господним называем «бесовской» (Иак. 3, 15) принятую среди эллинов мудрость, кишашую противоречиями и вобравшую в себя почти всякое худое учение, как отдалившуюся от подлинной цели, богопознания: значит, она и так будет причастна благу в отдаленном и смутном отражении. А во-вторых, как полагаем, богослов имел в виду и то, что всякое зло есть зло не поскольку существует, а поскольку отпало от соответствующего и надлежащего действия и от цели этого действия.

20. Каковы же дело и цель исследователей вложенной в творения Божией мудрости? Разве не приобретение истины и не прославление Создателя? Несомненно. Но от того и другого отпала наука внешних философов. А есть ли в ней что-либо полезное для нас? Даже очень; ведь и в яде, извлекаемом из змеиных тел, много действенного и целебного, и знатоки врачебного искусства считают изготовленное из него снадобье лучшим и полезнейшим, равно как для приготовления тайных отрав берутся как раз сладчайшие из кушаний, способные скрыть добавленное снадобье; словом, в мирской мудрости есть полезное, и много, как в меде, смешанном с отравой, но много и опасности, что отделяющие из этой смеси мед не заметят почерпнутого вместе с ним смертоносного осадка. Если рассмотришь внимательно, увидишь, что все или большинство страшных ересей берут начало там же, откуда исходят и наши иконогносты [«познаватели образа Божия»], говорящие, что человек обретает Божий образ через знание и через знание же божественно преобразуется душа. Поистине, как было сказано Каину: «Если праведно принес, но праведно не разделил...» [43]. А понастоящему праведно разделять могут немногие и притом лишь отточившие чувства своей души для различения добра и зла. Зачем же напрасно подвергаться опасности, когда можно не только безопасно, но с великой пользой для души видеть мудрость Бога

в Его творениях? Жизнь, надеждой на Бога избавленная от тревоги, естественным путем подвигает душу к постижению Божьих творений; отдаваясь такому постижению и углубляясь в него, душа изумляется и непрестанно славит Творца, и это изумление ведет ее к чему-то более великому, потому что, по святому Исааку, она «находит сокровища, невыразимые языком» [44], и, пользуясь молитвой как неким ключом, проникает благодаря ей в тайны, которых «не видел глаз, не слышало ухо, которые не приходили на сердце человеку» (1 Кор. 2, 9), потому что, как говорит Павел, они являются достойным только через посредничество Духа.

21. Видишь кратчайший, многополезный и безопасный путь, ведущий к самим сверхприродным и небесным сокровищам? Во внешней же мудрости надо еще сначала убить змия, то есть уничтожить приходящую от нее надменность — как это нелегко! ведь, как говорится, «философское высокомерие не сродни смирению», — но, так или иначе, уничтожить; потом надо отсечь и отбросить как безусловное и крайнее зло голову и хвост змия, то есть явно ложное мнение об уме. Боге и первоначалах и басни о творении; а среднюю часть, то есть рассуждения о природе, ты должен при помощи испытующей и созерцательной способности души отделить от вредных умствований, как изготовители лечебных снадобий огнем и водой очищают змеиную плоть, вываривая ее. Впрочем, если все сделаешь и хорошо применишь хорошо отделенную часть — сколько для этого надо труда и сколько разборчивости! — все равно, говоря, даже если хорошо будешь пользоваться хорошо отделенной частью внешней мудрости, злом она, конечно, уже не будет, тем более что и от природы создана орудием для блага, но и тогда ее не назовешь Божиим и духовным даром в собственном смысле слова, коль скоро она природна и не ниспослана свыше. Недаром первый в божественной мудрости мудрец апостол Павел называет ее «плотской», говоря: «Посмотрите, кто мы, призванные: не много мудрых по плоти». Казалось бы, кто может пользоваться этой мудростью лучше мудрецов, названных у Павла внешними? Но тем не менее он именуется в отношении этой мудрости плотскими мудрецами; справедливо.

22. Как связанное с чадорождением удовольствие в законных браках никто не назовет божественным даром, потому что это дар плотский и природный, а не благодатный, хотя природу тоже сотворил Бог, так и познания внешней науки, даже применяемые для блага, суть дар не благодатный, а природный, всем сообща данный через природу от Бога и трудами увеличиваемый, и это — а именно что без труда и стараний он никогда ни у кого не прибывает — тоже явное свидетельство его

природности, а не духовности. В собственном смысле божественный, а не природный дар — наше богомудрие; нисходя свыше, оно даже рыбарей, по Григорию Богослову, делает сынами грома [45], чье слово разносится до крайних пределов вселенной, и даже мытарей — приобретателями человек, и даже кипящих яростью гонителей преобразует и превращает из Савлов в Павлов, возносящихся от земли до третьего неба и слышащих несказанное (2 Кор. 12, 2–6). Через это вот богомудрие возможно и нам стать и после смерти быть подобными Богу, а природной мудрости у Адама было тоже не меньше чем у любых людей после него, однако он же первый и не сберег богоподобия. Кроме того философия, служащая внешней мудрости, существовала и до пришествия Того, Кто восстановил Собою душу к ее первоначальной красоте; почему же мы не обновились через ту философию до Христа, а нуждались, и мудрецы и все вообще, не в учителе философии — искусства, преходящего вместе с веком сим, потому и называемого «искусством века сего», — а в Том, Кто снимает грех с мира и дает мудрость истинную и вечную, пусть для временных и обреченных мудрецов она глупость, мудрость не только не мнимую, но одним своим отсутствием превращающую в глупцов всех, кто не стремится к ней умом (1 Кор. 1, 18; 2, 6)? Не совершенно ли ясно, что не знания внешней науки спасают и очищают познавательную часть души, уподобляя ее божественному первообразу? Тогда приведу рассуждения о ней к надлежащему концу. Если кто-то вернется к соблюдению Моисеевых законов, надеясь очиститься через них, Христос ему не помощник, хотя эти законы были даны некогда несомненно от Бога; но изучение внешних наук ему тоже не поможет. Тем более если кто снова обратится к отвергнутой философии внешних мудрецов, надеясь через нее очистить душу, Христос никак ему не поможет. Павел, уста Христовы, говорит о первом и свидетельствует вместе с нами о втором.

23. Все это, брат, скажи тем, кто больше чем надо превозносит внешнюю мудрость. И кроме того покажи им через выписанные ниже изречения, какой суетной и презренной она считалась у наших святых отцов, особенно у познавших ее на опыте.

Григорий Нисский, из «Созерцания телесного устройства»: «Таков закон духовных овец: отнюдь не нуждаться в каком бы то ни было голосе извне Церкви и, как говорит Господь, чужого голоса не слушать (Ин. 10, 15)» [46].

Он же, из «Послания к Евпатрию»: «Твои старания о внешней мудрости доказали нам, что у тебя нет никакой заботы о божественных науках» [47].

Василий Великий, из Беседы на седьмой псалом: «Мы обнаружили два смысла, обозначаемых словом истина. Один — постижение того, что ведет к блаженной жизни,

другой — верное знание относительно чего бы то ни было из вещей этого мира. Истина, содействующая спасению, живет в чистом сердце совершенного мужа, который бесхитростно передает ее ближнему; а если мы не будем знать истину о земле к о море, о звездах и об их движении и скорости, то это ничуть не помешает нам получить обетованное блаженство» [48].

Дионисий Великий, из первой книги «Церковной иерархии»: «Уподобление Богу и единение с Ним, как учит божественное Писание, достигается лишь любовью к достопоклоняемым заповедям и их святым исполнением» [49].

Иоанн Златоуст, из «Толкования святого Евангелия по Матфею»: «Чего внешние мудрецы никогда не могли увидеть и во сне, то рыбаки и простецы объявляют нам с полной достоверностью; оставив землю, они говорят все о небесном, неся нам иную жизнь и иное существование, иную свободу, иное служение и иной мир и все вообще изменяя — не как Платон, или Зенон, или какой-нибудь еще составитель законов, потому что все такие прямо показали, что их души вдохновлялись злым духом, неким свирепым демоном, враждебным нашей природе. И эти рыбаки с верою философствуют о Боге такое, чего никогда никто из тех не смог и помыслить, поэтому философствование тех философов пропало и погибло, и по справедливости: ведь все это внушили демоны. Итак, оно исчезло и презирается как ничтожнейшая из паутин, скорее же как нечто смехотворное, бесчинное, таящее в себе великий мрак и непотребство; но не такова наша философия» [50].

Святой Григорий Богослов: «Первая мудрость — жизнь похвальная и очищенная Богом или очищаемая Им, Пречистым и Пресветлым, требующим от нас одной только жертвы очищения. Первая мудрость — презирать мудрость, которая в словесных рассуждениях, в извивах речи, в двусмысленных и излишних противопоставлениях. Ту мудрость я восхваляю и той жажду, которой рыбаки поймали сетями евангельскими вселенную, победив упраздненную мудрость своим совершенным и прямым словом» [51].

Святой Кирилл, из «Толкования на девятый псалом»: «Сторонники этой мирской, демонической и душевной мудрости надмеваются через нее и распаляют нищих разумом, то есть делают их сынами геенны, защищая ложь, прикрашивая обман гладкостью языка и многих вводя таким путем в блуждание: они улавливаются блудными умыслами, словно попавшись в силки: ведь что те замысляют, становится для менее изощренных петель и западней» (Еккл. 1, 18) [52].

Григорий Нисский, из «Толкования на Екклесиаста»: «Вот умозаключительное доказательство Екклесиаста: за многой мудростью следует многое знание, а прибавлению знания сопутствует как следствие прибавление скорбей (Еккл. 1, 16–17). Так что от изучения многих и бесполезных внешних наук, от человеческой мудрости и многознания, добываемого в бессоннице и трудах, у слишком заботящихся об этом не только не прибавляется ничего необходимого, полезного и ведущего к вечной жизни, но наоборот, увеличивается скорбь. Распростившись со всем подобным, надо бодрствовать в песнопениях, молитвах и молениях к нашему Создателю, Богу и Господу, в них упорствовать, ими заниматься, поднимать таким путем сердце и ум к непостижимой высоте величия Божия, глядеть на красоту Солнца Славы, просвещаться приобщением и участием в Небесном Царстве и по нашему внутреннему и по внешнему человеку, упиваться неизреченной славой в посильных наших созерцаниях и узрениях ее и наполняться поистине несказанной и божественной радостью, чтобы не подвергнуться немедленному осуждению за бесполезные занятия пустыми вещами» [\[53\]](#).

[\[1\]](#) Вначале у св. Григория Паламы еще не было в руках сочинений Варлаама, и он мог возражать пока только на его изустно передававшиеся мнения. Каждая из частей I Триады построена поэтому как ответ Паламы на вопрос молодого монаха, который слышал о нападках Варлаама на исихастов, а может быть что-то из его сочинений уже читал.

[\[2\]](#) Выражения этой, по-видимому обобщающей, цитаты напоминают некоторые места из 1-го и 3-го «Писем к Паламе» Варлаама: «философия есть дар Божий», «бесстрастие не избавляет душу от случайного незнания», «мудрость дана им (язычникам) от Бога» и др. Сочинения Варлаама против исихастов были сожжены по патриаршему указу в 1341; некоторые сохранившиеся письма помещены в издании: *Barlaam Calabro. Epistole greche. I primordi episodici a dottrinari delle lotte esicaste. Studio introduttivo e testi a cura di Giuseppe Schiro. Palermo, 1954* (ниже в сносках обозначается только именем издателя: Schiro, с указанием страницы).

[\[3\]](#) Указания на соответствующие места из Священного Писания отсутствуют у св. Григория Паламы, как и у всех писателей до XVI–XVII вв., когда текст Библии был для удобства цитации и параллельных ссылок размечен номерами глав и стихов: в Средние века предполагалось, что эти места всем известны. При цитировании святоотеческих творений также считали лишним упоминать раздел, главу, а иногда даже название.

Только современные издания обрастают справочным аппаратом, который использован и в настоящем переводе с добавлением новых указаний на цитаты, не опознанные ранее. Общеизвестные выражения и тексты оставляются и у нас без ссылок.

[4] *Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах I 1: PG 3, 587 В.* Поскольку уже окончательно доказано, что автором ареопагитических трактатов не мог быть афинянин Дионисий, современник и ученик апостола Павла, мы считаем возможным в контексте сочинений св. Григория Паламы употреблять имя «Дионисий Ареопагит» как полноправный псевдоним, т. е. без «псевдо-». Кому бы ни принадлежал в действительности этот псевдоним, за долгие века христианского богословия он оправдал себя, и отнесение Ареопагитик к прямому ученику апостола Павла получило не техническое и историографическое, а глубокое символическое значение, выражая действительно центральное место ареопагитического корпуса в богословской мысли.

[5] Возможно, имеется в виду утверждение Варлаама, что главное достижение греческой философии — тезис о непознаваемости Бога и ограниченности человеческого знания (3-е письмо к Паламе). Schiro, pp. 298–299.

[6] Отклонения от известного нам текста Священного Писания, нередкие у св. Григория Паламы (как и у других средневековых богословов), объясняются, возможно, не столько тем, что он пользовался какими-то другими его изводами, хотя это тоже не исключено, сколько невольным видоизменением приводимого обычно по памяти текста в его живом употреблении: в данном случае, например, у апостола Павла стоит «Посмотрите, кто вы...», а св. Григорий пишет уже «Посмотрите, кто мы...». Учитывая эти отклонения, а также стремясь передать цитаты из Священного Писания в том смысле, в каком они начинают звучать у Паламы, мы не «причесываем» их по тексту синодального перевода Библии на русский язык. По аналогичным причинам у нас заново переводятся также все цитаты и извлечения из святых отцов. Следует иметь в виду, что если в отношении Священного Писания св. Григорий Палама в огромном большинстве случаев сохраняет буквальную точность, то святоотеческие писания редко приводятся дословно. То, что в современных изданиях и в нашем переводе взято из них в кавычки (т. е. то, что в греческом оригинале сопровождается безударной частицей (φησι, «говорит», или другими словами и оборотами, употреблявшимися в значении теперешних кавычек), совсем не обязательно точная цитата: св. Григорий очень часто не только не сохраняет точные выражения и порядок слов, но просто дает только изложение смысла, пересказ («реферат») приводимого места. Еще свободнее Палама обращается с текстами нехристианских авторов и Варлаама (см. ниже II 2, 14 и 15).

[7] Т. е. от апостола Павла, которому принадлежат эти слова: 1 Кор. 14, 20; ср. Мф. 5, 48; Флп. 3, 14–15; Кол. 1, 28; 1 Кор. 2, 6.

[8] *Св. Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии II: PG 3, 392 А.

[9] Ср. ниже [II 1, 43](#) (назад можно вернуться [здесь](#)).

[10] Ко всему этому месту см. 1 Кор. 1, 20–30.

[11] Палама осуждал впоследствии известного византийского гуманиста Никифора Григору за то, что «сгноив себя, состарившись и износившись в заботе о внешней науке и посвятив свой век тщете бесплодной философии», тот лишился душевного устройства, необходимого для исследования богословских вопросов, и, что хуже всего, приобрел «высокомерный образ мысли» (Против Григоры возражение 1-е).

[12] Т. е. Григорий Назианзин, который вторым после евангелиста Иоанна получил почетное прозвание Богослова. Третьим получил его Симеон Новый Богослов. Оно не утвердилось за Григорием Синаитом и Григорием Паламой, хотя многие их так называли.

[13] *Св. Григорий Богослов*. Слово 21, 6: PG 35, 1088 В; К Немесию: PG 37, 1554.

[14] *Св. Василий Великий*. Беседа на псалом 45: PG 29, 429 А.

[15] *Св. Василий Великий*. Беседа 12, на Притч. 1, 6: PG 31, 397 ВС.

[16] *Св. Василий Великий*. Письмо 223: PG 32, 824 АВ. 16

[17] *Св. Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна IV 4: PG 59, 50.

[18] Игра слов: природное, φυσικη — надмевает, φυσιοι.

[19] Сходство изречения «Знай самого себя», начертанного на храме Аполлона в Дельфах, с заповедью из Моисеева «Второзакония» (Втор. 15, 9), которая в переводе 70-ти толковников звучит как «Внемли себе» (так и в славянском; в синодальном переводе этого места с древнееврейского — «берегись, чтобы не вошла в сердце твое беззаконная мысль»), наряду с многими другими параллелями (о них отчасти упоминает ниже и Палама) не раз привлекалось для доказательства родства или даже прямой взаимозависимости между греческой мудростью и Ветхим Заветом. Как западноевропейские, особенно эпохи Возрождения, так и византийские гуманисты были склонны видеть здесь прежде всего совпадения и тождества. Палама, наоборот, подчеркивает сушностную несовместимость двух традиций, греческой и иудейской, как то делали многие христианские богословы (см. напр. *св. Василий Великий*. Беседа на слова «Внемли себе»: PG 31, 197–217).



[20] Служанка сказала это о Павле и о бывших с ним Силе, Тимофее и, вероятно, Луке, а не о Павле и Варнаве (Деян. 16, 17). По-видимому, Палама цитирует по памяти и смешивает этот случай с эпизодом из Деян. 14, 11.

[21] Слова пифагорейца Нумения из Апамеи (их приводит Евсевий в «Евангельских приуготовлениях», гл. 96). Сходную мысль высказывает и христианский писатель Климент Александрийский (Педагог, 3, 11): «...Соревнователь Моисея, во всех отношениях превосходнейший Платон...»

[22] Григорий Палама приводит здесь одно из главных христианских возражений против античной теологии: Бог не может быть совершенным, если ему предстоит равнозначальная с ним материя для его творчества. По-видимому, из языческих «теологов» Палама здесь имеет в виду прежде всего Платона, который пишет в «Тимее» (52 e), что материя-гиле, вечная восприемница идей, вся беспорядочно колыхается, и это ведет к отсеиванию и расслоению элементов космоса. Правда, платонизм и неоплатонизм знали также и о Первоеди́нстве, которое абсолютно возвышается и над идеями и над материей, и потому христианский догмат о творении из ничего направлен острием не против платоников, а против стоиков, у которых природа мира действительно вырастает из своих собственных недр, как дерево из семени.

[23] В отклонении всего, что говорит о Боге сочувствующая, но неверующая мирская философия и наука, св. Григорий Палама согласуется с наиболее глубокими христианскими богословами. Например, св. Иоанн Златоуст выражал ту же мысль еще резче: «Безумцем для мира становится тот, кто не ценит внешней мудрости и знает, что она ничего не может дать для приобретения веры» (Беседа на 1 Кор. 10, 1: PG 61, 82).

[24] *Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах IV 19: PG 3, 717 A.*

[25] Ангелы назывались «вторыми сияниями» или «вторыми светами» у многих христианских писателей начиная с Григория Богослова (Беседы 38, 9; 40, 5; 44, 3: PG 34, 320 C, 364 B, 609, а также в других местах). В еретическом субординационистском понимании Троицы этот термин еще до Григория Богослова применялся для обозначения второй Ипостаси.

[26] Св. Григорий имеет в виду то обстоятельство, что для христиан обетованное время впереди, тогда как почти для всех античных мыслителей подлинный «золотой век», «век Кроноса», счастливая эпоха человечества были только в прошлом.

[27] Палама называет этот признак мирского мудрствования главным потому, что опаснее и огорчительнее всего в исихастских спорах было широкое применение

противниками исихастов как Священного Писания, так и святоотеческих творений. Установление смысла тех или иных выражений великих богословов — одна из главных забот в Триадах.

[28] Это опять неточная и приведенная, возможно, по памяти цитата из диалога Платона «Федр» (245 а): «А кто без мусического неистовства приступает к вратам поэзии, надеясь, что станет хорошим поэтом благодаря технике, у того не будет успеха и его благоразумные творения затмятся творениями неистовствующих». В «Апологии Сократа» (22 с) тоже сказано о поэтах, что «не благодаря мудрости могут они творить то, что творят, но благодаря некоей природной способности, как бы в исступлении, подобно гадателям и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят».

[29] В начале платоновского диалога «Тимей» (27 с) пифагореец Тимей говорит: «Все имеющие хоть немного благоразумия при любом малом и великом деле непременно призывают Бога; и мы, собираясь неким образом описывать вселенную, как она возникла или даже существует невозникшей, если только не совсем заблуждаемся, должны, призвав богов и богинь, молиться о том, чтобы сказать все как можно согласнее с их умом, но и не противореча себе».

[30] Принимая смертный приговор, Сократ признался друзьям, что с самого детства «привычный мне вещий голос моего гения (демона) во все предыдущее время был всегда очень настойчив и резко противился мне при малейшей моей попытке сделать что-нибудь неправильное» (а в продолжение всего суда, когда независимыми речами Сократ усугубил ненависть обвинителей, демон-гений не сдерживал его; «Апология Сократа» 31 d, 40 ab). О демоне Сократа говорится еще в «Теэтете» (151 а), «Эвтидеме» (272 е), «Алкивиаде первом» (103 ab), а также у Ксенофонта в «Воспоминаниях» (I 1, 4). «Мудрейшим из всех» Сократа назвала дельфийская прорицательница («Апология Сократа» 21 а).

[31] Гомер начинает «Илиаду» словами: «Гнев, о богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына».

[32] В начале «Трудов и дней» Гесиод призывает муз из македонской Пиерии близ Олимпа, родины муз, а в начале «Теогонии» — с Геликона, их священной горы в Беотии. В «Трудах и днях» он рассказывает, что когда он «овец под священным пас Геликоном», олимпийские музы, «вырезав посох чудесный из пышно-зеленого лавра, мне его дали и дар мне божественный песен вдохнули» (перевод Вересаева). Палама, возможно, сознательно пародирует: вместо овец у него выступают свиньи, а устаревая

форма прошедшего времени от глагола «давать» εδωv, «дали», понимается как εδωv, т. е. «еда», вследствие чего Гесиод будто бы ест лавр.

[33] Из сочинения «О бессоннице» Синесия, неоплатонического и христианского философа и поэта конца IV–начала V вв. (PG 66, 1289 A).

[34] «Ты научен всему, о богомудрый Мусей» — так начинается в передаче византийского филолога XII в. Иоанна Цеца (Хилиады 12, 149) одно из обращений легендарного певца Орфея к своему учителю. Палама снова нарочито небрежен.

[35] Об этих пожеланиях языческих поэтов Палама, по-видимому, также читал у Иоанна Цеца в «Схолиях» к гесиодовским «Делам и дням» (§§ 23–24).

[36] *Св. Дионисий Ареопагит*. Послание 7: PG 3, 1080 B.

[37] *Св. Дионисий Ареопагит*. О божественных именах IV 23: PG 3, 725 AB.

[38] Св. Григорий Палама говорит здесь об атеистах, которые объясняют возникновение мира цепью последовательных превращений и при этом не замечают, что в каждом превращении действует искусство Творца.

[39] *Св. Дионисий Ареопагит*. Послание 7: PG 3, 1080 B. 29

[40] Палама перечисляет здесь обычные и распространенные античные философемы или теологумены (поскольку в античности рассуждения о Божественном начале также назывались теологий): звезды и планеты — одушевленные живые существа (ср. напр. *Платон*. Тимей 38 e); душа мира или мировая душа, выше и полнее индивидуальных душ (ср. особ. *Плотин*. Эннеады IV 3, 4; 6); в перипетиях метемпсихоза бывшая человеческая душа может вселиться в животное и даже в растение.

[41] *Св. Дионисий Ареопагит*. О божественных именах VII 2: PG 3, 868 C.

[42] *Св. Дионисий Ареопагит*. О божественных именах IV 23: PG 3, 725 B: демоны «не совершенно лишены блага, поскольку существуют, живут, мыслят и поскольку в них есть вообще некое движение желания».

[43] Быт 4, 7. В переводе 70-ти: «Если праведно принес, но праведно не разделил [т. е. не отделил того, что человечески превратно, от Божьего], то не согрешил ли ты?»

[44] *Прп. Исаак Сирий*. Слово 72: изд. Σπλετισιερη (Αθηναί, 1882), с. 314; изд. Θεοτοκίς (Leipzig, 1770), с. 463.

[45] *Св. Григорий Богослов*. Слово 41, 14: PG 36, 448 с. См. ниже [II 1, 12](#) (назад можно вернуться [здесь](#)).

[46] *Св. Григорий Нисский*. Об устройении человека 35: PG 44, 2400 (слова «Церкви» в тексте Григория Нисского нет).

[47] *Св. Григорий Нисский*. Письмо II: PG 46, 1041 C.

[48] *Св. Василий Великий*. Беседа на 14-й псалом 3: PG 29, 256 BC (а не на 7-й псалом).

[49] См. выше [I 1, 4](#) (назад можно вернуться [здесь](#)). Эти слова находятся во 2-й, а не в 1-й книге «Церковной иерархии».

[50] *Св. Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Матфея 1, 4–5: PG 57, 17–19.

[51] *Св. Григорий Богослов*. Слово 16, 12: PG 35, 936 BC.

[52] *Св. Кирилл Александрийский*. Толкования на псалмы 9, 23: PG 69, 780 A.

[53] Этот отрывок взят не из св. Григория Нисского, а из Григория Агригентского (Толкование на Екклесиаста 118: PG 98, 796 CD).

## ТРИАДА ПЕРВАЯ, ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### *Вопрос второй*

Ты хорошо сделал, отец, что привел заодно и слова святых о моей заботе. Видя, как ты разрешаешь мои сомнения, я и изумлялся очевидности истины и немного опасался, что если, как ты сам говоришь, всякое слово борется со словом [\[1\]](#), то не будет ли твоим словам тоже какого-нибудь опровержения; но я перестал бояться этого, когда услышал, что только свидетельство добрых дел непоколебимо, и понял, что святые говорят одно с тобой, а как может рассчитывать на доверие не доверяющий им? Разве такой не отвергает Бога святых, Который сказал апостолам, а апостолы через них — последующим святым, что «отвергающий «вас Меня отвергает» (Лк. 10, 16), отвергает саму Истину? Разве могут искатели истины согласиться с ее противником? Тогда прошу тебя, отец, выслушай перечисление других вещей, которые я слышал от тех, кто всю жизнь занимается эллинской наукой; скажи, что сам думаешь обо всем этом, и снова прибавь суждения святых. Так вот, эти люди говорят, что мы плохо делаем, стараясь вводить свой ум вовнутрь тела; если их послушать, то надо, наоборот, всеми силами изгонять его за пределы всего телесного. Поэтому они издеваются над некоторыми нашими монахами, осуждая их за то, что они-де велят начинающим смотреть на самих себя, вздохами посылать вовнутрь себя собственный ум и считать при этом, что ум не отделен от души; если же ум не отделен от души, а связан с ней, то, говорят эти насмешники, как можно еще раз ввести его вовнутрь? Они уверяют еще, что у нас учат вселять в себя Божию благодать через ноздри [\[2\]](#). Впрочем, зная точно, что здесь-то они клеветают, потому что я такого от наших никогда не слышал, догадываюсь, что во всем остальном у них тоже коварство и обман: ведь кто измышляет чего нет, тот будет и извращать что есть. Только объясни мне, отец, почему

мы стараемся всеми силами вводить ум вовнутрь и не считаем дурным заключать его в теле.

## **2-я часть ТРИАДЫ I**

### **О том, что, стремясь в исихии внимать самому себе, не бесполезно держать ум внутри тела**

#### ***Ответ второй***

1. Разве не помнишь, брат, слов апостола, что «наши тела — храм живущего в нас святого Духа» и что «мы — дом Бога», как и Господь говорит, что «вселюсь и буду ходить в них и буду их Богом» (1 Кор. 6, 19; Евр. 3, 6; 2 Кор. 6, 16)? А в то, что по природе способно делаться Божиим домом, разве погнушается вселить свой ум всякий, ум имеющий? И зачем Бог изначально вселил ум в это тело? Уж не сделал ли плохо и он? Подобные вещи пристало говорить еретикам, которые называют тело злом и изваянием лукавого, а мы злом считаем только пребывание ума в телесных помыслах, в теле же — никак не злом, раз само тело не зло. Недаром каждый посвятивший жизнь Богу возглашает к Богу вместе с Давидом: «Возжаждала Тебя душа моя, сколь же больше плоть моя» и «Сердце мое и плоть моя возрадовались о Боге живом» (Пс. 62, 2; 82, 3) — и вместе с Исаией: «Чрево мое возгласит как гусли, и внутренность моя — как стена медная, которую Ты обновил», и: «Страха ради Твоего, Господи, во чреве зачали Духа спасения Твоего» (Ис. 16, 11; 26, 18), дерзая в коем, не падем, но падут говорящие от земли и ложно перетолковывающие небесные речения и образы жизни в земные. Если апостол и называет тело смертью, — «кто», говорит он, «избавит меня от сего тела смерти?» — то он понимает тело как приземленное и телесное помышление, совершающееся только в телесных образах, почему, сравнивая с духовным и божественным, он и называет его по справедливости «телом», причем не просто «телом», но «смертью тела». Немного выше он еще яснее показывает, что осуждается не плоть, а привходящее от преступления греховное желание: «Я», говорит он, «продан греху», но ведь проданный не по естеству раб; и еще: «Знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе». Видишь? Он называет злом не плоть, а живущее в ней. То, что не ум [дух], а «сущий в наших членах и противоборствующий закону ума закон» живет в нашем теле (Рим. 7, 14–24), это вот зло.

2. Поэтому мы, противостоя «закону греха» (Рим. 8, 2), изгоняем его из тела, вселяем ум управителем в телесный дом и устанавливаем с его помощью должный

закон для каждой способности души и для каждого телесного органа: чувствам велит, что и насколько им воспринимать, действие этого закона называется «воздержанием»; страстной части души придаем наилучшее состояние, которое носит имя «любовь»; рассуждающую способность души мы тоже совершенствуем, выгоняя все, что мешает мысли стремиться к Богу, и этот раздел умного закона именуем «трезвением». Кто воздержанием очистит свое тело, силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей [3], а ум в просветленной молитве отдаст Богу, тот получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем, кто чист сердцем. Тогда он сможет сказать вместе с апостолом Павлом: «Бог, велевший из тьмы воссиять свету, воссиял в наших сердцах, чтобы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа». «Это сокровище», говорит апостол, «мы носим в скудельных сосудах» (2 Кор. 4, 6–7). Если даже свет Отчий в лице Иисуса Христа мы носим, для познания славы Святого Духа, как в скудельных сосудах, в телах, то неужели поступим недостойно благородству ума, если свой собственный ум будем сдерживать внутри тела? Да кто такое скажет, не говоря уже из духовных, но хотя бы обладающих пусть лишенным Божией благодати, однако все же человеческим умом?

3. Если наша душа — это единая многоспособная сила, которая пользуется получающим от нее жизнь телом как орудием, то пользуясь какими частями тела как орудиями действует та ее способность, которую мы называем умом? Конечно, никто никогда не представлял себе вместилищем мысли ни ногти, ни ресницы, ни ноздри, ни губы, все считают ее помещенной внутри нас, но богословы разошлись в вопросе, каким из внутренних органов мысль пользуется прежде всего, потому что одни помещают ее, как в некоем акрополе, в мозгу, а другие отводят ей вместилищем глубочайшее средоточие сердца, очищенное от душевного духа. Если сами мы определенно знаем, что наша способность мысли расположена и не внутри нас как в некоем сосуде, поскольку она бестелесна, и не вне нас, поскольку она сопряжена с нами, а находится в сердце как своем орудии, то мы узнали это не от людей, а от самого Творца людей, который после слов «Не входящее в уста, а выходящее через них оскверняет человека» говорит: «Из сердца исходят помыслы» (Мф. 15, 11, 19). Вот почему у Макария Великого сказано: «Сердце правит всем составом человека, и если благодать овладеет пажитями сердца, она царит над всеми помыслами и телесными членами; ведь и все помыслы ДУШИ — в сердце» [4] : так что сердце — сокровищница разумной способности души и главное телесное орудие рассуждения. Стараясь в строгом трезвении соблюдать и направлять эту свою способность, что же мы должны

делать как не то, чтобы, собрав рассеянный по внешним ощущениям ум, приводить его к внутреннему средоточию, к сердцу, хранилищу помыслов? Недаром достоименный Макарий [5] сразу за только что приведенными словами прибавляет: «Итак, здесь надо смотреть, начертаны ли благодатью законы Духа» [6]. Где «здесь»? В главном телесном органе, на престоле благодати, где ум и все душевные помыслы: в сердце. Видишь, что тем, кто решился внимать себе в исихии, обязательно нужно возвращать и заключать ум в тело, и особенно в то внутреннейшее тело тела, которое мы называем сердцем?

4. Если и по псалмопевцу «вся слава дщери Царя внутри» (Пс. 44, 14), то зачем мы будем искать ее где-то вовне? Если и по апостолу «Бог даровал Духа Своего, вопиющего в сердцах наших «Авва, Отче»» (Гал. 4, 6), то разве не в наших сердцах мы должны молиться вместе с Духом? Если и согласно Господу пророков и апостолов «Царство небесное внутри нас» (Лк. 17, 21), то разве не останется вне Царства небесного тот, кто изо всех сил пытается вывести собственный ум изнутри самого себя? «Сердце правое», говорит Соломон, «ищет чувства» (Притч. 27,21), которое он в другом месте назвал умным и Божьим [7] и побуждая к которому всех отцы говорят, что «умный дух всегда облачается в умное чувство, и будь оно в нас или вне нас, пусть мы никогда не перестанем его искать» [8]. Не ясно ли, что если человек захочет противоборствовать греху, приобрести добродетель и получить награду победителя в добродетельном борении, вернее, залог награды за добродетель, умное чувство, то ему нужно ввести вовнутрь тела и ум? А выводить ум не из телесного помышления, а из самого тела, за пределами которого он якобы улучшает умные созерцания, есть злейшее эллинское обольщение, корень и источник всякого злоучения, бесовское изобретение, наука, порождающая безумие и порожденная недоумием [9]. Не случайно вещающие по внушению демонов бывают в исступлении из самих себя, сами не понимая того, что говорят [10]. Мы, наоборот, вводим ум не только внутрь тела и сердца, но даже еще и внутрь его самого [11].

5. Пусть судачат эти люди, что-де как можно еще ввести внутрь ум, который и так не отделен от души, а связан с ней. Видно, они не знают, что одно дело сущность ума, а другое — его энергия; или, пожалуй, знают, но намеренно встают в позу запутавшихся, софистически прикрываясь одноименностью разных понятий [12]: ведь «кто не принимает простоты духовного учения, изошряясь в диалектических противоречиях», тот, по слову Василия Великого, «правдоподобием софизмов извращает силу истины, пользуясь антитезами ложного знания» [13]. Иначе и не могут те, кто сам не духовен, но считает себя достойным судить и учить о духовном. Не



могут же они не помнить, что ум не как зрение, которое видит все прочие видимые вещи, а себя не видит. Он и во всем прочем действует, рассматривая, что ему необходимо — Дионисий Ареопагит называет это прямым движением ума, — и к себе самому возвращается и действует на себя самого, самого себя созерцая, что Дионисий называет круговым движением ума [14]. Второе-то и есть лучшее и наиболее свойственное уму действие [энергия], через которое он превосходит иногда сам себя, соединяясь с Богом. Василий Великий говорит, что «ум, не рассеивающийся по внешнему...» — стало быть, он может выходить вовне! а выходя, нуждается, конечно, в возвращении, почему Василий и продолжает: «...возвращается к самому себе, а через самого себя к Богу восходит» [15] \* как бы неким надежным путем. Ведь круговому движению ума, говорит незаблуждающийся созерцатель умопостигаемого неба Дионисий, невозможно впасть в какое бы то ни было блуждание [16].

6. И вот отец заблуждения, всегда старающийся совратить человека с Божьего пути и обратить на путь блужданий, до сих пор, насколько мы знаем, не находил себе помощника, который старался бы завлечь на такой путь благими словами, но теперь, видно, он нашел себе пособников, если действительно, как ты говоришь, есть люди, которые начинают убеждать толпу и книги уже сочиняют, учащие, что молящийся — даже тот, кто с веселием принял жизнь возвышенно-отрешенную и безмолвную, — должен удерживать свой ум вне тела. Эти люди не признают определительного суждения Иоанна, строителя ведущей на небеса словесной лестницы, что «исихаст есть старающийся заключить в своем теле бестелесное» [17]. Так нас учили и наши духовные отцы. И справедливо: ведь если не заключать внутри тела, то как еще иначе вместить в себя ум, который облачается в тело и, уподобляя себе природный вид тела, размещается по всей его оформленной материи? Внешность и раздельность этой материи не могут вместить сущности ума, если эта материя не будет жить, причем таким образом жизни, который соответствует слиянию ума и тела [18].

7. Замечаешь, брат, что даже если не духовно, а просто по-человечески разобрать дело, все равно выходит, что для желающих принадлежать самим себе и сделаться подлинно «монахами» [«едиными»] по внутреннему человеку, обязательно нужно вводить ум внутрь тела и сдерживать его там? Особенно уместно учить смотреть в самих себя и посредством дыхания вводить собственный ум вовнутрь начинающих. Поэтому ни один разумный человек не отсоветует какими-нибудь приемами сосредоточивать ум в себе монаху, который еще не умеет видеть самого себя. Именно, поскольку у только что приступивших к борению даже сосредоточенный ум постоянно

скачет и им постоянно приходится снова его возвращать, но он ускользает от неопытных, которые еще не знают, что нет ничего более трудноуловимого и летучего, чем их собственный ум, то некоторые советуют внимательно следить за вдохом и выдохом и немного сдерживать дыхание [19], в наблюдении за ним как бы задерживая дыханием и ум, пока, достигнув с Богом высших ступеней и сделав свой ум неблуждающим и несмешанным, трезвенники не научатся строго сосредоточивать его в «единовидной свернутости» [20]. Можно видеть, что так и само собой получается при напряжении внимания: при всяком сосредоточенном обдумывании, особенно у людей спокойных телом и разумом, дыхание исходит и входит тихо. Субботствуя духовно и в меру возможности унимая собственные действия тела, исихасты прекращают всю сопоставительную, перечислительную и разную другую познавательную работу душевных сил, всякое чувственное восприятие и вообще всякое произвольное телесное действие, а всякое не вполне произвольное, как например дыхание, они ограничивают в той мере, в какой это зависит от нас.

8. У продвинувшихся в исихии все такие вещи получаются без труда и стараний: при совершенном сосредоточении души в себе остальное постепенно приходит само и без усилий. Наоборот, ты никогда не увидишь, чтобы то, о чем мы говорим, получалось без усилий у начинающих. Терпение бывает от любви, потому что «любовь все выносит» (1 Кор. 13, 7), однако мы ведь все-таки учимся усилием достигать терпения, чтобы с его помощью прийти к любви; так вот и у них. Да зачем о том много говорить? Все имеющие духовный опыт только смеются над людьми, которые не из опыта, а из своего разума выводят противоположные правила; ведь в таких делах учитель не разум, а труд и добытый трудом опыт, который приносит полезный плод, делая пустыми и бесплодными рассуждения всевозможных спорщиков и обличителей. И если, как говорит один из великих учителей, после падения внутреннему человеку свойственно уподобляться внешним формам [21], то неужели монаху, который старается вернуть свой ум вовнутрь себя и хочет, чтобы он двигался не прямым, а круговым и неблуждающим движением, не пригодится привычка не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке? [22] Свертываясь внешне по мере возможности как бы в круг, то есть уподобляясь желаемому внутреннему движению ума, он и силу ума, изливающуюся из глаз, благодаря такой форме тела тоже введет внутрь сердца. А потом, если сила мысленного зверя на пуповине живота, потому что здесь закон греха имеет свою власть и питает зверя, то почему нам не утвердить тут противоборствующий ему закон

вооруженного молитвой ума (Рим. 7, 23), чтобы изгнанный баней возрождения (Тит. 3,5) злой дух, вернувшись с семью другими и злейшими духами, не вселился вновь и последнее не стало хуже первого (Лк. 11, 26)?

9. „Внемли себе”, говорит Моисей, то есть всему в себе, а не чему-то да чему-то нет. Посредством чего? Разумеется посредством ума, потому что ничем другим внимать всему себе невозможно. Этого вот стража и приставь к душе и телу; с ним ты легко избавишься от дурных телесных и душевных страстей. Подчиняй самого себя, повелевай самому себе, проверяй сам себя, вернее же — подчиняйся, повинуйся и все испытывай; так ты подчинишь необузданную плоть духу и „в сердце твоём никогда не будет тайного слова” (Втор. 15, 9). „Если дух начальствующего” — то есть, надо понимать, дух лукавства и страстей — „найдет на тебя”, говорит Екклесиаст, „места своего не покидай” (Еккл. 10, 4), то есть не оставляй без надзора ни одной части души, ни одного телесного члена; так ты и над грозящими снизу духами поднимешься и перед „испытующим сердца и утробы” смело предстанешь, не подлежа испытанию, раз сам все уже подверг испытанию, — ведь „если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы”, говорит Павел (1 Кор. 11, 31). Пережив блаженное Давидово чувство [\[23\]](#), ты тоже скажешь Богу, что «тьма не затмит от Тебя, и ночь воссияет мне как день, ибо Ты завладел внутренностями моими» (Пс. 138, 12–13). Ты не только, говорит здесь пророк, присвоил Себе всю способность желания в моей душе, но и всякая искра этого желания в теле, возвратившись к своему источнику, поднялась через него к Тебе, соединилась с Тобой и прилепилась к Тебе. Потому что как у одержимых чувственными, гибнущими наслаждениями сила душевного желания вся целиком опустошается в плоть, из-за чего они полностью становятся плотью, и Божий Дух, по Писанию, не может жить в них (Быт 6, 4), так у восходящего к Богу и привязавшихся душой к Божией любви даже плоть, преобразившись, тоже возвышается и тоже вкушает общение с Богом, сама делаясь Божиим владением и местожительством и не имея уже ни затаенной вражды к Богу, ни противного Его Духу желания.

10. И потом, какое место удобнее для нападающего на нас снизу злого духа, плоть или ум? Разве не плоть, о которой и апостол говорил, что до вселения закона жизни в ней не живет никакого добра (Рим. 7, 18)? Значит, ее тем более никогда нельзя оставлять без внимания. Как она подчинится нам, как нам ее не растерять, как отразить подступающего к ней духа злобы, особенно когда мы еще не умеем духовно отражать духовные силы зла, если не научимся быть внимательными и к своей внешней форме? Что говорить о начинающих, если даже совершенные мужи не только после Христа, но

и прежде Его пришествия к нам придавали телу такую форму во время молитвы и были услышаны Богом. Совершеннейший боговидец Илия разрешил молитвой многолетнюю засуху, прислонив голову к коленям и таким образом прилежно введя свой ум вовнутрь его самого и в Бога (3 Цар. 18, 42). А люди, от которых ты слышался, брат, болеют, наверное, фарисейской болезнью, почему и не хотят соблюдать и очищать внутренность чаши, то есть свое сердце. Не следуя отеческому преданию, они спешат сесть над всеми как новые законоучители; вот они и отвергают телесную форму молитвы мытаря, оправданного Господом, и других молящихся тоже подбивают ее не держаться. Потому что как говорит Господь в Евангелиях? «Мытарь не смел даже поднять глаз на небо» (Лк. 18, 13). К этой внешней форме и стремятся те, кто при молитве направляет взор на самого себя.

11. Люди, назвавшие их омфалопсихами с явной целью оклеветать обвиняемых — потому что разве кто-нибудь из молитвенников когда-либо говорил, что душа в пупке? — не только разоблачили клеветническое намерение своих нападков, но и показали сами о себе, что они оскверняют добродетельных, а не исправляют заблудших, и пишут не ради исихии и истины, а из суесловия, и не для поощрения трезвения, а чтобы от трезвения отвлечь [\[24\]](#). И самое это делание и мужей, усердно принявшихся за него, они всячески стараются унизить уже за одно отвечающее ему внешнее действие. Такие и сказавшего, что «закон Твой посреди чрева моего» (Пс. 39, 9), и прорекшего к Богу, что «чрево мое как гусли возгласит, и внутренность моя — словно стена медная, которую Ты обновил» (Ис. 16, 11), легко могут назвать килиопсихами (κοιλιοψυχους, «чреводушными») да и вообще извратить всех, кто в телесных символах запечатлевает, именует и разыскивает умные, божественные и духовные вещи [\[25\]](#). Разумеется, этим они не нанесут святым никакого вреда, наоборот, станут для них поводом новых благословений и еще большего приумножения небесных венцов, а сами останутся вне священных завес, не будучи в силах взглянуть даже на тени истины [\[26\]](#). И велика опасность, что люди, которые не только отошли от святых, но и пошли против них в своих речах, поплатятся за это вечным наказанием.

12. Ты ведь читал «Житие» Симеона Нового Богослова [\[27\]](#), почти вся жизнь которого, прославленная от Бога сверхъестественными знаменами, была чудом, так что если бы кто назвал его творения рукописаниями благодати, не погрешил бы против правды; ты знаешь и Никифора, святого человека, который, проведя многие годы в одиночестве и исихии, а потом поселившись в пустынейшем месте Святой горы и углубившись в занятия, передал нам извлеченный из всех писаний святых отцов опыт

трезвения [\[28\]](#). Они ясно советуют начинающим как раз то, против чего, как ты говоришь, кое-кто возражает. Да только ли старые святые? Мужички, свидетельствовавшие незадолго до нас и отличившиеся силой Святого Духа, передали нам то же самое из собственных уст. Я говорю о богослове — воистину богослове и достовернейшем созерцателе истины Божиих тайн, — о прославившемся при нас достоименном [\[29\]](#) Феолипте, предстоятеле Филадельфийской Церкви, вернее светильнике, озарявшем из нее вселенную; об Афанасии, который много лет украшал патриарший престол и мощи которого почтил Господь; о Ниле, приехавшем к нам из Италии, соревнователе великого святого Нила; о не уступающих ему ни в чем Селиоте и Илии; об удостоившихся пророческого дарования Гаврииле и другом Афанасии [\[30\]](#). Ты знаешь, что все они и многие другие их предшественники, современники и последователи одобряют это предание и увещевают держаться его, тогда как новоявленные учителя исихии, и тени исихии не видевшие, назидаящие не от опыта, а от велеречивости, пытаются опровергнуть, извратить и унижить как раз это предание, что совсем не на пользу тем, кто их слушает. С некоторыми из перечисленных святых мужей мы и лично общались, слушая их поучения. Так нежели пренебрегая ими, богатыми и опытом и благодатью, мы предпочтем других, пустившихся учить от надменности и страсти к словопрениям? Не будет того, не будет. И ты поэтому отвернись от таких людей, разумно сказав самому себе вместо с Давидом: «Благослови, душа моя. Господа, и вся внутренность моя святое имя Его» — и, вверяя себя отцам, слушай, как они увещевают всегда вводить ум вовнутрь [\[31\]](#).

[\[1\]](#) См. выше [I 1, 1](#) .

[\[2\]](#) Эта критика есть в 4-м и 5-м письмах Варлаама Калабрийского к исихасту Игнатию (Schiro. 315; 323). Варлаам утверждает здесь, что ум, в исихастской молитве привязанный к телу, «смешивается с телесной бессмысленностью и грубостью»; он высмеивает «некие чудодейственные расцепления, а также сцепления ума с душой» в области сердца, «некие совершающиеся вместе с дыханием умные исхождения и вхождения духа через ноздри», о чем якобы учили известные ему исихасты. Он повторяет платоническое определение ума как отражения чистого единства, которое равно только самому себе и в этом смысле не зависит от тела и телесного ощущения, издеваясь над кажущейся непоследовательностью исихастов, которые хотят соединиться умом с Богом и в то же время стараются «заключить ум в теле».

[\[3\]](#) О воле и желании см. ниже [II 2, 19](#) .

[4] *Св. Макарий Великий*. Беседы 15, 20: PG 24, 589 В. 43

[5] Т. е. поистине достойный своего имени (Макарий значит «блаженный»).

[6] В действительности сходное выражение идет у Макария Великого не после приведенного выше места, а до него.

[7] Об умном чувстве см. ниже [I 3, 20](#).

[8] *Св. Иоанн Синаит*. Лествица 26: PG 88, 1020 А; см. также примечание анонимного схоласта к этому месту (1040 D): «Умное чувство в нас, поскольку оно связано с умом в каждом человеке; а не в нас оно поскольку, будучи у страстно одержимых скрыто страстями, оно бездеятельно и неузнаваемо».

[9] Св. Григорий Палама, конечно, осуждает здесь не экстаз вообще, а только губительную пустоту такого экстаза, когда человек бежит от самого себя.

[10] См. выше [I 1, 15](#).

[11] Видно, что сердце понимается у св. Григория не биологически. Введение ума в сердце — это глубокий и сосредоточенный телесный жест, «телесный символ», знаменующий нечто еще более глубокое, а именно сосредоточенность ума в самом себе. О том, что молитвенная «форма» понимается как жест и символ, см. ниже [I 2, 8, 11](#).

[12] Одним и тем же словом «ум» называется дух, разум вообще и его действие в нас, как (если воспользоваться сравнением св. Григория) одним словом «солнце» называется небесное светило и тепло, на котором мы греемся.

[13] Беседа 12, на Притч. 7: PG 31, 401 А. Ср. 1 Тим 6, 20.

[14] О божественных именах IV 9: PG 3, 705 АВ.

[15] Письмо 2-е к св. Григорию Богослову 2: PG 32, 228 А.

[16] О божественных именах, там же.

[17] Лествица 27: PG 88, 1097 В: «Исихаст есть тот, кто изо всех сил стремится ввести бестелесное в телесный дом, — невероятность! В своей охоте он стережет мышь, мышь умопостигаемую, мысль исихаста. Пусть тебе не покажется презренным это сравнение; а если покажется, значит, ты еще не знал исихии».

[18] Иными словами, поскольку ум, т. е. сотворенный дух, соединен с телом не случайно и бессмысленно, а с божественной мудростью и это соединение не дано всегда само собой, а может быть разным и даже прекращаться в смерти, то человек, возможно, никогда не поймет, как совершается связь духа с телом, но он тем более должен в таком случае всегда хранить и укреплять ее в себе, по мере сил ведя образ жизни, не разрывающий ум и тело.

[19] Об этом говорится в сочинении «Способ священной молитвы и внимания к себе», автором которого считался Симеон Новый Богослов. Существует издание этого произведения, сделанное И. Хаусхерром: *Orientalia Christiana* IX 2, 1927 (см. в нем с. 164). При повторении в примечаниях это и подобные издания обозначаются одним именем издателя: Hausherr, с указанием страницы.

[20] *Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах* IV 9: PG 3, 705 A.

[21] *Св. Макарий Великий. Беседа* 16, 7: PG 34, 617 D; св. Иоанн Синаит. *Лествица* 25; 28: PG 88, 1133 B; 1000 D — 1001 A.

[22] *Псевдо-Симеон. Способ священной молитвы и внимания к себе*: Hausherr, 164.

[23] Феофан Затворник в примечании к этому месту (*Добротолюбие*, т. 5, М., 1900, с. 297) указывает, что имеется в виду свойственное пророку Давиду чувство вездеприсутствия Божия.

[24] По-видимому, Палама имеет здесь в виду то рассуждение Варлаама (*Против Игнатия*: Schiro, 318, 76–77), что трезвение приемлемо, если ведет к умерщвлению страстей, но если оно лишает душу мудрости и наполняет мудрствованием, надо искать другой вид воздержания.

[25] О символах и их различии см. ниже [III 1, 12–22](#).

[26] В одном из своих писем Варлаам иронически говорит (Schiro, 229, 5), что Палама видит уже невидимый истинный свет, «минуя его образы и тени»; сам Варлаам считал возможным для природного человека видеть только эти последние.

[27] По-видимому, речь идет о сочинении этого названия, принадлежащем Никите Стифату (см. в издании И. Хаусхерра: *Orientalia Christiana* XII 45, 1928).

[28] Это небольшое сочинение монаха-исихаста и исповедника Никифора «О хранении сердца». Оно завершается кратким поучением, которое — наряду с еще более кратким трактатом «Способ священной молитвы и внимания к себе», приписываемым Симеону Новому Богослову, но написанным, возможно, тоже монахом Никифором, — служит главным и чуть ли не единственным свидетельством о применении на Афоне «телесных» приемов молитвы. Мнение Паламы об этом сочинении. Никифора см. ниже [II 2, 3](#) и [30](#).

[29] Феолитт значит «объятый Богом».

[30] Феолитт, ученик исихаста Никифора, самоотверженный противник лионской унии 1274, пострадавший за это от императора Михаила VIII, богослов, первый учитель монашеской жизни Григория Паламы (см. «Похвальное слово» Филофея: PG 151, 561), и константинопольский патриарх с 1289 по 1293 и с 1303 по 1309 Афанасий, тоже



противник лионской унии, — это славнейшие иерархи византийской Церкви конца XIII — начала XIV в. Нил, Илия и другой Афанасий (а также, возможно, Селиот и Гавриил) — были монахами монастырей на горе св. Авксентия около Константинополя. См. о них еще ниже [II 2, 3](#).

[\[31\]](#) Далее, по-видимому, предполагалось поместить собрание извлечений из святых отцов о молитве.

## ТРИАДА ПЕРВАЯ, ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

### *Вопрос третий*

Теперь, отец, я совершенно ясно вижу, что обвинители исихастов не только лишены понимания, приходящего от добрых дел, и не имеют твердой и неопровержимой опоры жизненного опыта, но и совершенно глухи к учению отцов. Суетно надмеваясь, по апостолу, и вторгаясь плотским умом во что не видели (Кол. 2, 18), они так отклонились от прямого пути, что, явно клеветая на молитвенников, во всем противоречат даже самим себе. Недаром, пускаясь говорить о просвещении, они отвергают как обман всякое чувственно воспринимаемое просвещение — и тут же утверждают, что Божие просвещение воспринимаемо чувствами: ведь они называют символическими озарения, бывшие у иудеев и их пророков в Ветхом законе до пришествия Христа, но несомненно чувственным — фаворский свет Преображения Спасителя, свет при нисхождении Святого Духа и всякий свет этого рода. Сверхчувственным просвещением они считают только познание, отчего и ставят его выше света как цель всякого созерцания. А что они якобы от кого-то слышали, я тебе сейчас коротко скажу. Прошу поверить мне, что, никогда ничего подобного не слышав от исихастов, я не могу заставить себя предположить, что такое можно было услышать от кого-либо из наших монахов. Но наши обвинители тем не менее говорят, что притворились обучающимися, однако малоспособными и поэтому настояли и выпросили разрешение записать то, что им говорили наставники [\[1\]](#). И вот они пишут, что наставники велели им забросить все Священное Писание как негодное и заниматься только молитвой, ею изгонять злых духов, якобы принадлежащих к сущности человека, чувственно распалать самих себя, скакать, наслаждаться не дожидаясь обращения души и созерцать видимые в таком состоянии чувственные светы, считая признаком Божиих светов блестящую белизну, а нечистых — как бы пламенность и желтизну. Они пишут, что все это говорили им наставники лично и что сами они считают это бесовщиной; а

стоит возразить на что-нибудь из сказанного ими, они сразу усматривают в этом признак страстной одержимости, последнюю же опять-таки считают свидетельством оболыщения. Вообще на многих примерах можно убедиться, что они перевирают своих обвиняемых и превосходно подражают в своих писаниях змеиным извивам и змеиному коварству, изворачиваясь во всевозможных вывертах и сплетая разные хитросплетения, каждый раз толкуя иначе и в обратном смысле свои собственные слова. Не имея твердого основания и простоты истины, они с легкостью кидаются в противоположности и, стыдясь укоров собственной совести, наподобие ветхого Адама пытаются прятаться за пестротой, загадочностью и двусмысленностью, пользуясь различием словесных значений. Тебя, отец, прошу разъяснить отношение нашего учения к тому, что говорят эти люди.

### **ТРИАДЫ I, часть 3-я**

#### **О свете, Божием просвещении, священном блаженстве и совершенстве во Христе**

##### *Ответ третий*

1. Поистине не только пороки льнут к добродетелям, но и нечестивые рассуждения оказываются так близки к благочестивым, что от малейшего добавления или изъятия легко превращаются одно в другое и смысл слов изменяется на обратный; оттого любое лжеучение носит личину истины для людей неспособных заметить это небольшое изъятие или прибавление. Здесь — хитрая уловка лукавого с его великим искусством обмана. Ведь ложь, недалеко отстоящая от истины, создает двойное заблуждение: поскольку крошечное различие ускользает от большинства, либо ложь принимают за истину, либо истину, по ее близкому соседству с ложью, — за ложь, в обоих случаях совершенно отпадая от истины. Посвященные в это искусство сторонники Ария выставили свой символ веры в городе Нике против Никейского, подрывая «прямое слово истины» [2]. Применив сходный обман, сам Арий еще немного и стал бы приобщаться и служить литургию вместе с теми, кто обличил его перед Церковью, если бы константинопольский архиепископ Александр, который сумел заметить уловку, хотя и не мог ясно опровергнуть ее, не обратился к Господу с молитвой и ее силой не предал этого нечестивца и поистине бесноватого бесчестной смерти [3].

2. По-моему, этим же, брат, постоянно пользуются люди, о которых ты рассказываешь. Действительно, оставлять многочтение и посвящать себя односложной

молитве до приобретения способности непрестанно держать ее в уме, хотя бы тело и было занято чем-то другим, начинающим упражняться в исихии советуют и святой Диадок, и великий молитвенник Филимон, и многоопытный в Божиих делах Нил, и Иоанн Лествичник, и многие из ныне живущих отцов [4], — но только они советуют оставлять его не потому что оно бесполезно или негодно: добавив «негодно», клеветники представили негодными добрые заповеди. Опять-таки мы знаем, что почти все святые показывали делом и учили словом, что молитва изгоняет злых духов и дурные страсти, всякий право мыслящий думает то же и учит тому же, но что они будто бы принадлежат к нашей сущности, не думает и не учит никто; прибавляющий это от себя предлагает не гнать лукавого, а бежать от него [5]. Что сердце скачет, как бы прыгая от восторга любви к добру, сказал Василий Великий [6], и Афанасий Великий [7] тоже считает это признаком благодати; что человек выходит из молитвы как бы воспламененным, если обратится к Богу несуетным умом и на деле, ясно учит Лествичник [8], называя молитву без этого, без явления света и без наступления мира в душе, телесной, или иудейской; что на лице молящегося возникает выражение наслаждения и от молитвы и от разумного псалмопения, об этом прямо пишут многие другие, в том числе святой Исаак [9]. Но только начало всему — усовершенствование разумной души; отбросив его, клеветники, о которых ты рассказываешь, сделали похвальное предосудительным: отделяя от священного и Божьего просвещения все остальное, что служит его неложными признаками, и прибавляя от себя что-то малое, но дающее повод для обвинений, они пытаются внушить неопытным, что увы! божественное бывает бесовским. Главное же, они уверены, что «соблюдаемый узами вечного мрака» (2 Пет. 2, 4; 17; Иуд. 1, 6 и 13) светит, хотя бы обманчиво, а пресветлое Начало света. Бог, наполняющий умным светом всякую разумную природу, расположенную для посильного принятия света, умно светить, по их мнению, не может.

3. А по мне то знание, в котором одном, как говоришь, они только и признают умопостигаемое просвещение, само называется светом лишь потому что дается небесным светом, как о нем говорит Павел: «Бог, велевший из тьмы воссиять свету, воссиял в наших сердцах, просвещая нас знанием Божией славы» (2 Кор. 4, 6). Согласно с этим и великий богослов Дионисий говорит, что «присутствие умопостигаемого света единит все освещаемое им, собирая в цельное и истинное знание» [10]. Видишь? Свет познания, то есть то, что избавляет нас от разрозненности незнания, дается присутствием света благодати. Дионисий называет этот свет

умопостигаемым; Макарий Великий, обращаясь как бы прямо к тем, кто представляет себе благодатный свет в виде познания, именует его умным: «По его действиям», говорит он, «ты узнаешь озаривший твою душу умный свет, от Бога ли он идет или от сатаны» [11]. В другом месте, назвав славу на лице Моисея бессмертием, хотя она воссияла тогда на смертном лице, и показав, что совершенный свет открывается теперь в душах людей, истинно возлюбивших Бога, он говорит: «Как глаза чувственного зрения видят чувственное солнце, так праведники глазами души видят умный свет, который, просиявши и разлившись в миг воскресения на их тела, и тела тоже явит в красоте вечного света» [12]. Свет знания, конечно, никто не назовет умным и духовным [13], а божественный свет является и умным, когда действует, и умопостигаемым, когда созерцается нашим умом через умное чувство; и он же, входя в разумные души, освобождает их от случайного незнания [14], приводя их от многих правдоподобий к единому и цельному знанию. Недаром певец Божиих имен, желая воспеть светоименное название Благого, находит нужным сказать, что «Благий именуется умопостигаемым светом, потому что Он наполняет умопостигаемым светом весь небесный ум и гонит всякое незнание и заблуждение из любой души, в какую бы они ни проникли» [15]. Стало быть, одно дело — знание, которое приходит, когда изгоняется незнание, и другое — умопостигаемый свет, которым дается знание; потому и сказано, что умопостигаемый свет наполняет «небесный» ум, то есть ум, превзошедший самого себя. Как же не понимать, что Дионисий называет небесный и сверхумный свет знанием только в переносном смысле? А очищение от случайного незнания, которое великий богослов назвал незнанием и заблуждением, может совершаться только в разумной душе.

4. Но сам себя превосходит не только ангельский, а и человеческий ум, когда становится подобен ангелам бесстрашием [16]; значит, он тоже может прикоснуться к Божьему свету и удостоиться сверхприродного богоявления, сущности Божией конечно не видя, но Бога в Его божественном проявлении, соразмерном человеческой способности видеть, — видя. И не отрицательно [апофатически], потому что ведь видит же, а сверх отрицания, потому что Бог выше не только знания, но и непознаваемости [17], как и Его проявление поистине тоже сокровенно. Божественнейшее есть в то же время и необычайшее. Божественные проявления, даже если они символические, недостижимо непознаваемы: они открываются каким-то иным порядком, другим и по отношению к божественной, и по отношению к человеческой природе, — если можно так сказать, в нас выше нас, — так что имени, способного их точно выразить, нет. Это

показывают слова ангела, на вопрос Маноя «Как тебе имя?» ответившего: «И оно чудно» (Суд. 13, 13–18); то есть как бы и его виденье тоже чудно, будучи не только непостижимым, но и безымянным. Впрочем, если виденье выше отрицания, то слово, толкующее это виденье, остается ниже отрицательного восхождения, двигаясь путем сравнений и аналогий, и не случайно имена и названия часто сопровождаются здесь частицей «как», передающей значение уподобления, поскольку виденье невыразимо и именуемо.

5. Когда святые мужи видят в самих себе этот божественный свет — а они его видят, когда при неизреченном посещении усовершенствующих озарений получают боготворящее общение Духа, — они видят одежды своего обожения, потому что благодать Слова наполняет их ум славой и сиянием высшей красоты, как на Фаворе Божество Слова прославило божественным светом единое с Ним тело [18]. Ведь «славу, которую Отец дал Ему», Он дал послушным, по евангельскому слову, и «пожелал, чтобы они были с Ним и видели Его славу» (Ин. 17, 22–24). А разве это может произойти телесно, если после Его восхождения на небеса Он уже не пребывает телесно? Ясно, что теперь возможно только умное озарение. Оно совершается тогда, когда ум, сделавшись небесным и взяв как бы в спутники Того, Кто взошел ради нас на небеса, явно и таинственно соединяется там с Богом и получает сверхприродные и несказанные созерцания, полноту невещественного знания, наполняясь высшим светом, — не как зритель чувственных священных символов и не как познаватель пестрого разнообразия Священного Писания, а как украшаемый изначальной творящей красотой и озаряемый Божиим сиянием [19]. Таким же образом и высшие чины надмирных умов сообразно своему достоинству, как говорит изъяснитель небес и толкователь царящего в них священноначалия, наполняются не только первоначальным знанием и наукой, но — поскольку берут священное начало от высшего начала всякого освящения, Святой Троицы — также и первым светом, становясь причастниками и созерцателями не только Троичной славы, но и Иисусова светоявления, открывшегося некогда ученикам на Фаворе [20]. Удостоенные этого созерцания посвящаются в боготворящий свет Христа, поистине приближаясь к Нему и непосредственно приобщаясь к Его обоживающим светам, почему достоименный Макарий и называет свет благодати пищей небесных жителей [21], а другой богослов говорит: «Весь умный неосызаемо питаемый порядок надмирных существ представляет очевиднейшее свидетельство человеколюбия Слова» [22]. И апостол Павел перед тем как получить незримые и небесные созерцания был восхищен на небо (2 Кор. 12, 2) без того чтобы его ум должен

был пространственно восходить при этом на небо, хотя восхищение несомненно выдает какую-то иную тайну, которая известна лишь испытавшим и говорить о которой то, чему нас научили познавшие это на опыте отцы, сейчас не надо, чтобы не сделать и это тоже добычей лукавства. Даже из уже сказанного мы без всякого труда докажем любому, кто еще не убежден, что существует умное просвещение, видимое чистыми сердцами, совершенно отличное от знания и являющееся его источником.

6. Эти люди уверяют, как ты говоришь, что просвещения древнего закона — символические. Но ведь этим они как раз и доказывают, что существует святое просвещение, символами которого были ветхозаветные. Что большинство ветхозаветных символов были символами такого просвещения, мы слышим и от св. Нила: «Когда ум», говорит он, «сняв с себя ветхого человека, оденется в человека, сотворенного из благодати, тогда он во время молитвы увидит свое осиянное сапфирным, или небесным цветом устройство, которое в Писании и называется местом Бога (Исх. 24, 2), виденным старейшинами под горой Синаем» [23]. То же самое говорит и святой Исаак: «Во время молитвы посещенный благодатью ум видит свою собственную чистоту, подобную небесному цвету; она была названа старейшинами Израилевыми местом Бога, когда была явлена им на горе» [24]. Видишь? Ветхозаветные символы — это символы таинств, совершающихся теперь в чистых сердцах. Иоанн, золотой и языком и разумом, разъясняя апостольское слово о том, что «Бог, велевший из тьмы воссиять свету, воссиял в наших сердцах» (2 Кор. 4, 6), говорит: „Оно показывает, что слава Моисеева сияет с приращением в нас: как некогда лицо Моисея, так теперь она озарила наши сердца», а немного спустя: „В начале творения Бог сказал, и стал свет; теперь же не сказал, а Сам стал для нас светом” [25]. Так вот, если бы свет в начале Творения или на лице Моисея был каким-то умеренным знанием, то сияние в наших сердцах должно было бы быть высшим знанием, раз оно возросло. Поскольку то было не знание, а явившееся на лице сияние, то и озарение в нас — не знание, а свет души, являющийся чистому уму. Сияние, воспринимаемое чувственными глазами, пришлось бы называть чувственным, как теперешнее — умопостигаемым, раз оно воспринимается глазами ума и действует внутри нас.

7. Но то сияние не было просто чувственным, хоть проявилось зримо на лице пророка, коль скоро славу света Моисеева лица святые, по святому Макарию, принимают теперь в душе [26]. Ту же славу Макарий называет и «славой Христа», и хотя она явилась чувственно, считает ее сверхчувственной, приводя с небольшими прибавлениями апостольские слова: „Мы же все открытым лицом рассматриваем

славу Господню» — то есть Его умный свет, — «в тот же образ преображаясь от славы к славе», — то есть, надо понимать, благодаря изобилию сияния в нас, все ярче изливаемого Божьим светом» [27]. А что говорит святой Диадок? „Не следует сомневаться, что когда ум начинает испытывать непрестанное действие Божьего света, он становится весь как бы прозрачным, так что сам явственно видит свой свет: ведь он весь становится светом, когда сила души овладеет страстями» [28]. А святой Максим? „Человеческий ум не смог бы подняться настолько, чтобы воспринять Божие озарение, если бы Сам Бог не увлекал его, освещая Своими лучами» [29]. Что, наконец, вместе с Василием Великим говорит многославный Нил? „Столп истины, Василий Каппадокийский пишет, что человеческое знание достигается трудами и упражнением, а знание, идущее от Божией благодати, — праведностью и умилением; и первое знание могут приобрести даже люди, погруженные в страсти, тогда как второе доступно только бесстрастным, которые во время молитвы видят, как их озаряет собственное сияние их ума» [30]. Ты понял, брат, что избавившийся от страстей ум видит при молитве самого себя как бы светом и Божьим светом озаряется?» А теперь снова внимательным ухом послушай поистине блаженного Макария, которого богосудный Нил назвал сосудом избранным [31]. Как он говорит в переложенных Метафрастом главах, „Совершенное духовное озарение есть не просто какое-то откровение помыслов, а надежное и постоянное воссияние в душах ипостасного света; слова „Велевший из тьмы воссиять свету озарил наши сердца” и „Просвети очи мои, чтобы я не уснул в смерть” (Пс. 12, 4) и „Пошли свет Твой и истину Твою, пусть они ведут меня на святую гору Твою” (Пс. 42, 3) и „Запечатлелся на нас свет лица Твоего” (Пс. 4, 7) и все другие подобные слова доказывают одно и то же” [32]. Называя свет ипостасным, Макарий как бы заранее опровергает людей, которые считают просвещением только знание и запутывают многих, а прежде всего самих себя, перетолковывая в знание все, что бы ни говорилось о Божием свете. Наоборот, я, как сказал выше, уверен, что даже само название света знание получило уже вторично от того первого света.

8. Не случайно ведь никто никогда не называл светом осведомленность, идущую от ощущений, хоть в некотором смысле она тоже знание, даже достовернейшее. Светом называют только знание, идущее от ума и разумное. И мы не знаем ничего осмысленно разумного, что не было бы светом. В самом деле, ангелы, этот как бы невещественный и нетелесный огонь, — что они такое, как не умный свет? Ум, видящий сам себя, видит как бы свет — что же и ум такое, если не умный свет, самого себя созерцающий? Сам запредельный всякому умному свету и сверхъестественно превосходящий всякую



сущность Бог, Которого святые богословы называют огнем, с одной стороны сообразно огню, этому своему слабому подобию в чувственном мире, в Себе сокровенен и незрим, когда нет вещества, способного вместить Божие явление, — но когда Он охватывает достойное Его и неогражденное вещество, а такова всякая очистившаяся умная природа, не носящая на себе покрывала греха, тогда Он тоже видится как умный свет [33], что мы уже и показали и еще покажем с помощью испытавших и видевших сияние Божие святых.

9. Как огонь, прикрытый непрозрачным веществом, нагреть его может, а просветить нет, так и ум, когда на нем лежит глухое покрывало злых страстей, может произвести знание, но никак не свет. Поскольку ум есть не только умосозерцаемый свет и даже не только высший из видимых таким образом светов, но также и созерцающий свет, как бы глаз души — «сращенный с душой ум есть ее зрение» по Василию Великому [34], — то как чувственное зрение не может действовать без светящего ему извне света, так и ум в качестве обладателя умного чувства не смог бы видеть и действовать сам в себе, если бы его не освещал Божий свет. И вот как зрение, начиная действовать, и само становится светом и возникает одновременно со светом и видит прежде всего тоже этот самый свет, разлитый по всем видимым вещам, точно так же ум, когда достигает полноты умного чувства, и сам есть целиком как бы свет и возникает одновременно со светом и с помощью света отчетливо видит свет же, возвышаясь не только над телесными чувствами, но и над всем познаваемым и вообще над всем сущим. Чистые сердцем видят Бога, согласно неложной заповеди блаженств, данной от Господа, Который, будучи светом, по слову богомудрого Иоанна, сына грома (1 Ин. 1, 5), вселяется в нас и являет Сам Себя любящим Его и возлюбленным Им, как обещал (Ин. 14, 21, 23). Он являет Себя очистившемуся уму как бы в зеркале, сам по себе оставаясь невидимым, потому что таково свойство зеркального образа: он и очевиден и его не видеть, потому что никак невозможно одновременно глядеть в зеркало и видеть то, что отбрасывает в него свой образ.

10. Так очистившиеся любовью к Богу видят Его теперь, а в Царстве Божием они его видят «лицом к лицу» (1 Кор. 13, 12). Люди, которые, не испытав Бога и не видев Его, никак не верят, что Его можно созерцать как некий пресветлый свет, и думают, что Он доступен только рассудочному умозрению, подобны слепым, которые, ощущая только солнечное тепло, не верят зрячим, что солнце еще и сияет. Если слепые начнут разуберять зрячих, говоря, что солнце, светлейшее из всех чувственных вещей, не есть свет, они станут посмешищем для чувственно зрячих. А о людях, которые так же ведут

себя в отношении водруженного над вселенной Солнца правды (Мал. 4,2), должны плакать не только умно зрячие, но и просто верящие им, и не только потому что, не понимая, как в изобилии Своей милости к нам Бог выходит Своей неотчуждаемой сверхъестественной силой из запредельности, непостижимости и таинственности, делаясь причастным уму и невидимо зримым, такие люди остаются безлюбивыми перед этой всевидящей и всепонимающей любовью, но и потому что, не пожелав следовать святым, из человеколюбия составившим словесные руководства к этому свету, они и сами несутся на край пропасти и пытаются тащить за собой доверчивых слушателей, — наверное для того чтобы иметь сообщников, когда им по Григорию Богослову «огнем предстанет Тот, Кого они не признали светом» [\[35\]](#) и в Кого не поверили. Опять же взять этот огонь: он полон мрака, а вернее, тождествен объявшему свет мраку; такое по слову Господа уготовано дьяволу и его ангелам (Мф. 25, 41). Выходит, адский мрак не просто чувственный, раз приготовлен непричастным чувством злым ангелам; а с другой стороны, он не просто незнание, потому что те, кто теперь доверился наследникам мрака, тогда будут знать Бога не только не хуже, но даже лучше, ведь всякая плоть будет исповедовать, что Иисус Христос есть Господь во славу Бога Отца (Флп. 2, 11), аминь. В таком случае Божий свет тоже и не в собственном смысле чувственный и не в собственном смысле знание, раз его противоположность, мрак, не есть ни чувственный мрак, ни незнание. Но если Божий свет никак не есть знание, а нечто большее, источник сокровенного и несказанного знания Божиих таинств, то и залог этого света (2 Кор. 1, 22; 5, 5; Еф. 1, 14), ныне видимый чистыми сердцами, тоже не просто знание, а податель сообразного ему знания, — сам умопостигаемый и умный, вернее духовный свет, неосвязаемо приходящий и видимый, недостижимо вознесенный над всяким знанием и всякой добродетелью, единственный податель небесного совершенства христианам, возникающий не от подражания или разумения, а в откровении и благодати Духа.

11. Недаром великий Макарий, которому сосвидетельствует и вторит своей сладостной речью истолкователь Симеон, говорит: «Божий апостол Павел самым точным и ясным образом показал, что для всякой души совершенное таинство христианства — воссияние небесного света в откровении и силе Духа, чтобы никто не подумал, будто просвещение Духа заключено лишь в знании помышлений, и не подвергся из-за неведения и нерадения опасности пройти мимо совершенного таинства благодати. Для этого Павел и предложил всем известный пример духовной славы, сияющей вокруг лица Моисея: «Если преходящее славно», говорит он, «тем более

славно пребывающее». О преходящем он говорит потому, что слава облекла тогда смертное тело Моисея, но здесь же он показывает, что бессмертная слава духовного откровения теперь непреходящим светом озаряет у достойных бессмертное лицо внутреннего человека. В самом деле, он говорит: «Мы все» — то есть все в совершенной вере рожденные от Духа — «открытым лицом созерцаем славу Господа, преображаясь в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа». «Открытым лицом» — то есть лицом души, потому что когда обратится кто к Господу, «покрывало снимается»; а Господь «есть дух» (2 Кор. 3, 7–18). Апостол ясно показал здесь, что на душу легло покрывало мрака, которому от преступления Адама попущено проникать в человечество, и что теперь от озарения Духа покрывало снимается с верных и истинно достойных душ, ради чего и пришествие Христово было» [36].

12. Видишь, брат, что чувственные просвещения Ветхого Завета предзнаменовали духовное просвещение, происходящее в душах верующих во Христа на деле и по истине? Тем, кто называет их чувственными и символическими, следовало бы прийти через них к вере в это просвещение и к исканию его, а они, наоборот, всеми силами стараются склонить к неверию в него даже верующих, и больше того, по возможности даже тех, кто явно наделен благодатью и имеет незабвенное благодатное знание. Они начинают дерзко и неразумно переучивать мужей, от Бога и через Его таинственное явление и действие научившихся несказанным таинствам, и их не убеждает даже святой апостол Павел, говорящий, что «духовный судит о всем, о нем же судить никто не может, потому что он имеет ум Христов; а кто познал ум Господень, кто исчислит его?» (1 Кор. 2, 5–6), — то есть кто, измерив своей мыслью, овладеет духовными вещами? Ведь кто доверяется собственным размышлениям и рассудочным соображениям, надеясь путем различений, умозаключений и расчленений отыскать всю истину, тот вообще не может ни понять духовного человека, ни поверить ему, — такой душевен, а «душевный», говорит апостол, «не вмещает того, что от Духа» (1 Кор. 2, 14), и вместить не может, — но если сам не знает и не верит, то как, даже все исчислив, заставит понять и поверить других? Кто без исихии, то есть без умного трезвения и без достигаемого в нем опыта духовных и таинственных совершений, учит о трезвении, следуя собственным размышлениям и стараясь рассудочно вывести сверхразумное благо, тот явно впал в крайнее безумие и его мудрость поистине стала глупостью (Рим. 1, 22; 1 Кор. 1, 20), потому что он безрассудно задумал природным знанием усмотреть сверхприродное, природным рассудком и приемами плотской философии исследовать и измерить «глубины Божий, познаваемые лишь Духом», и

дарования духовные, познаваемые лишь «духовными и имеющими ум Христов» (1 Кор. 2, 10; 16). Вдобавок к безумию он будет еще и богоборцем, принимая за Велиарово, увы! действие и благодать доброго Духа и борясь против «принявших Дух от Бога, чтобы через Него узнать нам от Бога дарованное» (1 Кор. 2, 12). Но лишь наследником горя станет он за нанесенный доверчивым слушателям вред; потому что, как говорит пророк, «горе тебе, поящему своего брата мутным развращением» (Авв. 2,15).

13. Когда способным исследовать все, то есть духовным — потому что «духовный судит о всем», по апостолу, — когда, говорю, им должны были бы подчинить себя не понимающие их, чтобы с помощью их разума безошибочно познать и себя самих, они на гибель и свою и легковеров пытаются судить и поправлять тех, кто не судим, — потому что «о духовном», по тому же апостолу, «судить никто не может» (1 Кор. 2,15). Они говорят, что никому нельзя приобщиться к совершенству и святости, не открыв истинных мнений о сущем, а открыть их будто бы невозможно без различений, умозаключений и расчленений. Они думают таким образом, что хотящий достичь совершенства и святости обязательно должен узнать от внешней науки эти приемы различения, умозаключения и расчленения к в совершенстве овладеть ими; такими доводами они пытаются снова доказать действительность упраздненной мудрости. Но если бы, смиренно придя к могущим судить о всем, они захотели научиться истине от них, то услышали бы, что это эллинское убеждение, учение [ересь] стоиков или пифагорейцев, которые целью созерцания считают как раз знание, приобретаемое через усвоение наук; наоборот, мы называем истинным воззрением не знание добываемое рассуждениями и умозаключениями, а знание являемое делами и жизнью, единственное не просто истинное, но прочное и непоколебимое: ведь, как говорится, всякое слово борется со словом [\[37\]](#), но какое — с жизнью? И уж конечно мы не думаем, что приемами различения, умозаключения и расчленения человек способен познать самого себя, если трудным покаянием и напряженным борением не изгонит прежде из собственного ума гордость и лукавство. Потому что кто не приведет своего ума таким путем и к такому устройению, тот не увидит даже своего незнания, а только с этого начинается успешное познание самого себя.

14. Мало того: благоразумный человек не всякое незнание станет осуждать, как и не всякое знание мы благословляем. Неужели во всей нашей практике мы должны смотреть на знание как на последнюю цель? Видов истины, говорит Василий Великий, два: одну истину крайне необходимо и самому иметь и другим сообщать как помогающую спасению; а если не узнаем доподлинной истины о земле и океане, о небе

и небесных телах, от этого не будет никакой помехи для обетованного блаженства [38]. Стоящая перед нами последняя цель это обещанные Богом будущие блага, богосыновство, обожение, откровение небесных сокровищ, их приобретение и наслаждение ими; а знания внешней науки, как мы знаем, привязаны к веку сему. «Если бы чувственные рассуждения представляли истину вещей в будущем веке, то Мудрецы века сего стали бы наследниками Небесного Царства; но если ее видит чистая душа, мирские мудрецы окажутся далеки от познания Бога», по слову истинного любителя мудрости Максима [39]. Для чего же нам знание, не приближающее к Богу? И как можно говорить, что без такого знания нельзя достичь совершенства и святости?

15. Не говоря о других ошибках людей, много думающих о себе, но заблудившихся до того, что, перетолковывая писание Духа, они применяют его против духовных дел и духовных мужей, я приведу то, что относится к существу нашего разговора. Они говорят, что Бог невидим и немислим, — ведь «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын Божий, Суций в лоне Отца, Он явил» (Ин. 1, 18). Так неужели, спрашивают они, не будет явным заблуждением пытаться увидеть Бога в самих себе? Если им возразить словами Единородного Божия Сына о том, что «чистые сердцем Бога узрят» и что «Я явлюсь им Сам, вселившись в них вместе с Отцом» (Ин. 14, 21–23), они тут же называют это узрение знанием, не замечая, что противоречат себе: ведь как Бог невидим, так он и немислим. Раз уж они из-за невидимости Бога считают умное созерцание Бога в свете ложным призраком и бесовским наваждением, то из-за Его немислимости им надо бы и знание унизить таким же порядком. При всем том в отношении знания мы как раз нисколько не собираемся им возражать: они говорят здесь согласно с нами, хоть сами не понимают, что говорят: потому что, конечно, есть и знание о Боге, знание учений о Нем и умозрение, которое мы называем богословием, а сообразное природе применение и движение душевных сил и телесных членов восстанавливает в человеке его разумный первообраз. Но только не здесь совершенная красота посылаемого нам свыше превосходства, не в этом сверхприродное единение с пресветлым светом, откуда лишь и приходит как достоверность богословствования, так и сообразность природе в порядке и движениях наших душевных и телесных сил. Кто отвергает это единение, отвергает заодно всю добродетель и истину.

16. По поводу того что боговидение, как они говорят, якобы не выше и не таинственнее знания и что вообще нет никакого боговидения из-за невидимости Бога, мы спросим, наученные теми, кто имел опыт истинного созерцания: как вам кажется,

Святой Дух тоже не видит Бога? Нет, как же: он «проникает и глубины Божий» (1 Кор. 2, 10). Так вот, если бы кто сказал, что Его беспримесный свет можно видеть помимо Святого Духа, вы правильно возразили бы: «Как можно видеть Невидимого?» Но если кто, отложив дух мира сего — который отцы называют умственным мраком, лежащим на не очистившихся сердцах, — если кто, говорю, отложив дух мира, очистившись от всякого своеволия, отступив от всякого человеческого учения, которое по Василию Великому [40] даже под благовидной оболочкой в малейшей примеси уже ослабляет должное ревнование, собрав по возможности все душевные силы и поставив трезвение надзирать над мыслью, сначала будет проводить жизнь в естественных угодных Богу размышлениях ума, а потом, превзойдя самого себя, примет в себя «Духа от Бога», который «знает Божие, как дух человеческий знает, что в человеке», и получит тем самым, как провозглашает великий апостол Павел, способность «знать таинственно дарованное ему Богом», чего «не видел глаз и не слышало ухо и что не приходило на человеческое сердце» (1 Кор. 2, 9–12), — то разве через посредство Духа он не увидит Божий невидимый свет? И разве этот свет, даже увиденный, не останется все равно и незримым и неслышным и немислимым? Ведь глядящие созерцают, «чего не видел глаз и не слышало ухо и что не приходило на сердце человеку»! Они получают духовные глаза и «именуют ум Христов» (1 Кор. 2, 16), благодаря чему видят незримое и понимают немислимое: ведь Бог невидим не Сам в Себе, а только для тех, кто мыслит и смотрит сотворенными и природными глазами и помыслами; но тем, в кого Бог вложил самого Себя как водителя и главу, неужели Он не даст явственно видеть Свою благодать?

17. И неужели Он не удостоит их того, о чем говорится в богословии «Песни песней», — Он, хвалящий там духовную силу, которой наполнились их глаза, словами «О, ты прекрасна, глаза твои — голуби», на что и они, сами тоже ощущая этими глазами красоту умопостигаемого Жениха, воздают Ему обильное слово хвалений? От посвященных не скрыто, кто этот голубь, имея которого во взоре, невеста и сама впервые открыто глядит на красоту Бога, своего Жениха, и может подробнее рассказать окружающим ее верным слушателям о Его щедрой и творящей красоте [41]. Как светлый луч глаза, соединившись с солнечными лучами, становится совершенным светом и таким образом начинает видеть чувственные вещи, так и ум, став «единым духом с Господом» (1 Кор. 6, 17), ясно видит благодаря этому духовные вещи. Конечно, и здесь — только каким-то иным образом, не так, как в своих ползучих рассуждениях представляют себе люди, пытающиеся противостать духовным мужам,

— Господь все равно остается невидим, потому что никто никогда не созерцал все величие Его красоты. По слову Григория Нисского, «никакой глаз не может видеть Его вполне, хотя бы смотрел вечно» [42]; ведь он видит не в полную меру Божьей красоты, а только в ту меру, в какую сам сделал себя способным воспринять силу Божия Духа. Помимо этой непостижимости, даже тем постижением, которое есть у видящих, они обладают непостижимым образом (και ην εχουσι καταληψιν ακαταληπτως εχουσι), что всего божественней и необычайнее (καινοτατον): по непостижимости дающего виденье Духа созерцатели не знают, чем они все это видят, чем слышат, через что посвящаются в познание небывалого или в понимание вечно сущего, потому что, как говорит великий богослов Дионисий, «единение обоживаемого с вышним светом начинается при успокоении всякой деятельности ума» [43], оно совершается не по какой-то причине или аналогии [44], коль скоро подобное относится к деятельности ума, а через оставление всего сущего, само, однако, не будучи просто оставлением: ведь если бы здесь было простое оставление, то от нас зависело бы — а это есть учение мессалиан — «по желанию восходить к сокровенным Божиим тайнам», как говорит о мессалианах святой Исаак [45]. Так что виденье есть не просто оставление и отрицание, но и единение и обожение, таинственно и невыразимо совершающееся в благодати Божией после оставления всего, что запечатлевает ум снизу, вернее же — после успокоения, которое выше оставления, потому что оставление сущего есть только отдаленное подобие успокоения ума. Недаром отделить Бога от Его бесчисленных творений должен всякий верующий, а успокоение всей деятельности ума и потом единение с вышним светом, будучи совершенным состоянием и полнотой богодействия, дано только тем, чье сердце очистилось и наполнилось благодатью. Впрочем, что я говорю — единение, когда и краткое созерцание потребовало некогда избранных учеников Христовых, которые достигли исступления из всякого умственного и чувственного восприятия, через полный отказ от видения приняли в себя подлинное видение, а через претерпение незнания [46] вместили в себя чувство сверхприродных вещей? По мере того как наше рассуждение будет с Богом продвигаться вперед, мы покажем, однако, что они все-таки видели, и видели не чувством или умом в собственном смысле слова.

18. Так понимаешь ли ты теперь, что боговидцы причастны непостижимому Духу, который им заменяет и ум, и глаза, и уши и благодаря которому они и видят и слышат и понимают? Ведь раз у них успокаивается всякое действие ума, то чем ангелы и равные ангелам люди (Лк. 20, 36) видят Бога, как не силой Духа? Их видение не есть



ощущение, поскольку они воспринимают свет не через органы ощущения, и оно не есть мышление, поскольку они находят его не путем рассуждений и рассудочного знания, а через оставление всякого умственного действия; следовательно, оно никоим образом не мечтательный образ, не мысль, не представление и не вывод из умозаключения. И ум получает его не в простом апофатическом восхождении. Конечно, всякая Божья заповедь и всякий священный закон по слову отцов имеют предел до чистоты сердца; всякий способ и вид моления завершается на чистой молитве; всякое рассуждение, восходящее снизу к вознесшемуся над вселенной и отрешенному от всего Богу, останавливается на оставлении сущего. Но это не значит, что за Божьими заповедями нет ничего другого, кроме чистоты сердца, — есть, и что-то очень великое: даруемый в этом веке залог обетованных благ и сокровища будущего века, через этот залог видимые и вкушаемые; точно так же за молитвой — неизреченное созерцание и исступление в том созерцании и сокровенные таинства; и за оставлением сущего, вернее за успокоением ума, совершающимся в нас не только словом, но и делом, — и за ним если даже незнание, то выше знания, и если мрак, то ослепительный, а в том ослепительном мраке, по великому Дионисию, даются Божьи дары святым [47]. Так что совершеннейшее созерцание Бога и всего Божьего не просто оставление, но за оставлением — общение с Богом и скорее дарение и принятие дара [48], чем оставление и отрицание. Те принятия и дары несказанны, недаром хоть и говорят о них, однако на примерах и уподобительно, — не потому что и видят их тоже на примерах и в подобиях, а потому что иначе показать увиденное невозможно. И вот люди, слышащие примерный и уподобительный рассказ о таких вещах без благочестивого понимания их несказанности, начинают считать безумием премудрое знание и, поправ поношениями этот умный жемчуг (Мф. 7, 6), терзают словопрениями тех, кто в меру возможного им его показал.

19. Из человеколюбия и в меру возможности, как я сказал, те все-таки говорят о сокровенном, преодолевая заблуждения непосвященных, которым кажется, что после оставления сущего наступает полная бездейственность, а не такая бездейственность, которая выше всякого действия [энергий]. Но опять же сокровенное продолжает оставаться в своей природе. Поэтому великий Дионисий говорит, что за оставлением сущего не слово, а бессловность и что «после наивысшего восхождения мы соединимся с невыразимым» [49], но эта невыразимость не означает, что ум прикоснется к тому, что выше ума, через одно только отрицание; конечно, отрицательное восхождение тоже есть некое понимание того, что не есть Бог, и оно тоже несет в себе образ [икону]

невообразимого видения и созерцательной полноты ума, но только не в нем суть виденья. Через оставление всего в мире воспевают небесный свет те, кто ангелоподобно слился с ним, потому что таинственное единение научило их, что свет этот сверхъестественно возносится над всем в мире. Все, кто удостоился благодарным верным слухом принять от них это таинство, тоже могут сами через оставление всего в мире славить Божий немислимый свет, но соединиться с ним и видеть его не могут, пока, очистившись соблюдением заповедей и подготовив ум беспримесной и невещественной молитвой, не вместят в себя сверхприродную силу виденья.

20. Как же мы должны называть его, зная, что оно и не чувство и не мысль? Конечно так же, как его назвал Соломон, превзошедший мудростью всех живших до него людей: Божьим и умным чувством [50]. Сочетанием этих двух слов он заставляет не считать виденье Божьего света ни тем ни другим, ни ощущением ни умопостижением: ведь ни умопостижение никогда не бывает ощущением, ни ощущение — умопостижением, и значит умное чувство есть что-то отличное и от того и от другого. Виденье, стало быть, надо называть или так или, как великий богослов Дионисий, «единением», только не «знанием». «Надо понимать», говорит Дионисий, «что нашему уму дана как сила понимания, благодаря которой он рассматривает умопостигаемые вещи, так и превышающее природу ума единение, благодаря которому он сливается с запредельным» [51], и еще: «Излишни вместе с ощущениями и умственные силы, когда душа, став благодаря непостижимому единению богоподобной, в беззаветном порыве окунается в лучи неприступного света» [52]. В этом единении, согласно богомудрому Максиму, «видя свет сокровенной и несказанной славы, святые вместе с высшими силами и сами становятся способны вмещать ту благословенную чистоту» [53].

21. И пусть никто не думает, что великие богословы говорят здесь об апофатическом восхождении: оно доступно всем желающим и не преображает души в ангельское достоинство, оно освобождает понятие Бога от всего прочего, но само по себе не может принести единения с запредельным. Только чистота страстной части души, через бесстрастие действительно отделяя ум от всего в мире, через молитву единит его с духовной благодатью, в которой он начинает вкушать Божий озарения, делаясь от них ангелоподобным и богоподобным. Недаром позднее Дионисия отцы называли единение духовным чувством [54], что тоже отвечает таинственному и неизреченному созерцанию, в каком-то смысле даже еще лучше его выражая: поистине человек видит тогда духом, а не умом и не телом; каким-то сверхприродным знанием он точно знает,

что видит свет, который выше света, но чем его видит, он тогда не знает, да и дознаться до природы своего видения не может по неисследимости духа, которым видит. О том и говорил Павел, когда слышал неизреченное и видел невидимое: «В теле ли видел — не знаю, вне ли тела — не знаю» (2 Кор. 12, 2), то есть он не знал, ум ли его или тело были видящим органом. Апостол видит, видит не чувством, но с такой же ясностью, с какой чувство ощущает чувственное, и даже яснее. Он видит и самого себя, пребывающего в исступлении от несказанной сладости зрелища, восхищенного не только выше всякой вещи и всякого вещественного представления, но и выше самого себя. В этом исступлении он позабывает даже моление к Богу, о чем говорил святой Исаак, имея сосвидетелем великого и божественного Григория: «Молитвой будет и чистота ума, которая одна наступает вместе с изумлением от света Святой Троицы», и еще: «Над чистотой ума во время молитвы вспыхивает свет Святой Троицы и ум поднимается тогда выше молитвы: такое надо называть уже не молитвой, а рождением чистой молитвы, посылаемой Духом, и ум молится тогда не молитвой, но в исступлении переносится в непостижимую действительность, где незнание, которое выше знания» [55]. То сладостное зрелище, которое восхитило ум, заставило исступиться из всего и целиком обратило к себе, святой видит как свет, посылающий откровение, но не откровение чувственно ощущаемых тел, и не ограниченный ни вверх, ни вниз, ни в ширину; он вообще не видит пределов видимого им и озаряющего его света, но как если бы было некое солнце, бесконечно более яркое и громадное, чем все в мире, а в середине стоял бы он сам, весь сделавшись зрением, — вот на что это похоже.

22. Недаром Макарий Великий называет духовный свет бесконечным и небесным [56]. Другой из совершеннейших святых мужей [57] видел, что все сущее в мире как бы объято одним лучом этого умопостигаемого солнца, хоть он тоже видел его не во всем существе и величии, а в той мере, в какой сделал себя способным к его восприятию, узнавая из этого виденья и превышающего ум единения со светом не то, что он есть по своей природе, но что он воистину есть [58], что он сверхприродный и сверхсущностный и отличается от всего сущего в мире, — просто *бытие* в собственном смысле, таинственно вобравшее в себя всякое бытие. Всегда видеть эту бесконечность не дано ни одному человеку, ни всем людям вместе. Но не видя ее человек понимает, что это он сам бессилён видеть, потому что не пришел в полное согласие с Духом через совершенную чистоту, а не то что виденное им прекратилось. А когда виденье приходит, по разливающейся в нем бесстрастной радости, умному покою и новому пламени любви к Богу видящий точно знает, что это и есть божественный свет, даже

если неясно его видит. Всегда стремясь вперед и испытывая все более светлое виденье по мере богоугодного делания, воздержания от всего внешнего, молитвенного усилия и подъема души к Богу, он все равно только еще яснее понимает бесконечность видимого, что она — бесконечность, и не видит пределов ее сиянию, а скудость своей собственной пригодности к принятию света видит все лучше.

23. Но он вовсе не считает то, чего удостоился видеть, прямо природой Бога. Как от души рождается жизнь в одушевленном теле и мы называем эту жизнь тоже душой [59], хотя знаем, что живущая в нас и дающая жизнь душа есть что-то отличное от жизни тела, так в богоносной душе рождается свет от вселившегося в нее Бога, хотя единение всемогущего Бога с достойными все-таки выше этого света, потому что в своей сверхъестественной силе Бог одновременно и целиком пребывает в Себе и целиком живет в нас, передавая нам таким образом не Свою природу, а Свою славу и сияние. Это божественный свет, и святые справедливо называют его божественностью: ведь он обоживает; а если так, то он еще и не просто божественность, а обожение само по себе [60], то есть начало божественности. Это кажется разделением и усложнением единого Бога [61], но ведь Бог — с равным успехом и Первобог [62], и Сверхбог [63], и Сверхзначальный [64]; Он един в Своем едином Божестве, а Первобог, и Сверхбог, и Сверхзначальный Он потому, что в Нем основание этой божественности обожения, как согласно великому Ареопагиту Дионисию определили учителя Церкви, называющие божественностью исходящий от Бога боготворящий дар. Сам Дионисий, отвечая в письме Гаию на вопрос, как понимать, что Бог выше начала божественности, говорит: «Если будешь понимать божественность как тот боготворящий дар, благодаря которому мы обоживаемся, и если этот дар становится началом обожения, то Бог, Который выше всякого начала, будет за пределами так понимаемой божественности» [65]. Таким образом, отцы обожествляют Божию благодать сверхчувственного света, но это не прямо Бог в своей природе, Который может не только просвещать и обоживать ум, но и создавать из ничего всякую умную сущность.

24. Теперь ты понимаешь, что даже видя святые почитают Бога более невидимым, чем получается у знатоков внешней мудрости. В самом деле, поднявшиеся до этой высоты виденья знают, что видят умным чувством свет и что этот свет есть Бог, в единении сокровенно озаряющий благодатью Своих избранников; но если спросишь их, как можно видеть Невидимого, они ответят тебе — «не наученными словами человеческой мудрости, а словами Духа Святого» (1 Кор. 2, 13), потому что они не нищенствуют и в человеческой мудрости не нуждаются, имея учение Духа и вместе с

апостолом хвалясь тем, «что в простоте и искренности Божией благодати, а не в плотской мудрости обращались в мире» (2 Кор. 1,12), — они, говорю, смиренно ответят тебе, что Божьих сил, человеке, не охватить нашим знанием и многое неизвестное нам имеет божественные причины; но сравнивая по тому же апостолу духовное с духовным (1 Кор. 2,13), мы через Ветхий Завет утвердимся в благодати Нового, — а апостол потому и назвал доказательство от Ветхого Завета сравнением, что дары благодати не только подтверждаются через Ветхий Завет, но и оказываются больше даров закона, — итак, живущие и видящие в Духе скажут на вопрос о том, как можно видеть невидимый свет: так же как видел боговидец Илия; ведь что он видел не чувственно, показывает накинутая на лицо милоть; а что, прикрыв чувственные глаза милотью, он видел Бога, тому свидетельство и правдивое известие — его общепризнанное прозвание: боговидцем и даже высшим боговидцем его зовут все [\[66\]](#).

25. Опять же если кто скажет таким мужам: «О чем это вы говорите, что молитва таинственно отзывается в ваших внутренностях, и что вместе с молитвой волнует ваше сердце?» — то они представят землетрясение того же Илии, которое было началом умного богоявления (3 Цар. 19, 12), и возглашающую внутренность Исаии (Ис. 16, 11). Если кто потом спросит: «А что такое возникающий от молитвы жар?», они укажут на огонь, который опять же Илия считает знаменем Бога, пока Он не явился, а должен еще преобразиться в тихое веяние, раз этот огонь, принявший в себя Божий луч, призван показать глядящему на него незримого Бога (3 Цар. 19, 12); они вспомнят и то, как сам Илия был и казался огнем, телесно восходя на огненную колесницу (4 Цар. 2, 11); укажут и на то, как другой пророк горит сердцем как бы от огня (Иер. 20, 9), причем словно огонь стало в нем как раз слово Божие. И если станешь разузнавать, что еще сокровенно действует в них, они, сравнивая с подобными духовными вещами, как мы уже говорили, укажут тебе на прообразы умного созерцания из Ветхого Завета и на все вместе ответят: разве ты не знаешь, что хлеб ангельский ел человек (Пс. 77, 25)? Разве не слышал слов Господа, что Он даст Духа Святого тем, кто просит его днем и ночью (Лк. 11, 13; 18, 7)? Что же такое этот ангельский хлеб? Разве не Божий и небесный свет, с которым или в наитии, или в принятии единятся умы, по великому Дионисию? [\[67\]](#) Сорок лет посылая манну свыше. Бог дал прообраз воссияния этого света в человеке, а Христос осуществил его в полноте, послав крепко верующим в Него и показавшим свою веру на деле просвещение Духа, предложив в пищу Свое светозарное тело; и это залог будущего таинственного общения с Иисусом. Если в Ветхом Завете есть прообразы других вещей, тоже дарованных нам Христом, в этом

нет ничего удивительного. Но не ясно ли по крайней мере, что те символические просвещения говорят о каком-то умном просвещении и о других таинствах, отличных от простого знания?

26. Поскольку, как ты сказал, люди, отвергающие Божий свет благодати, называют явленный на Фаворе свет чувственным, мы спросим их сначала, считают ли они этот свет, осиявший тогда на Фаворе избранных учеников, чем-то божественным. Если они его не считают божественным, их опровергнет Петр, который бодрствовал на той горе, по евангелисту Марку, и видел Христову славу (Мк. 9, 2–8), а во Втором своем послании написал, что был очевидцем Его величия, когда был с Ним на святой горе (2 Пет. 1, 16 и 18). Их прекрасно опровергнет тот, кто золотым языком разъясняет евангельскую проповедь: «В небывалом блеске», говорит он, «открылся Господь, причем Его тело оставалось в том же образе, но Божество явило свои лучи» [68]. Их заставит совершенно умолкнуть великий Дионисий, буквально именуя фаворский свет богоявлением и богооткровением [69]; за ним — Григорий Богослов, называющий светом „Божество, показавшее Себя ученикам на горе” [70]; и, со многими другими, Симеон, прекрасным языком украсивший жития почти всех святых и пишущий, что особенно любимый Христом богослов видел, как на горе „обнажилось само Божество Слова” [71]. А если согласно с истиной и толкователями истины противники исихастов назовут виденный там свет божественным и Божьим светом, то обязательно будут должны признать, что совершеннейшее виденье Бога открывается как свет; недаром и Моисей так Его видел и чуть ли не все пророки, особенно те, которые видели Его наяву, а не во сне. Впрочем будь даже все эти их священные виденья символическими и вообще такими, какими только захотят наши обвинители, все-таки зрелище, открывшееся апостолам на Фаворе, не было символическим светом, который возникает и исчезает: ведь этот свет несет в себе достоинство будущего второго пришествия Христа и именно он будет непрестанно озарять достойных в бесконечные веки, как говорит божественный Дионисий [72]. Потому Василий Великий и назвал его предвосхищением второго пришествия [73], а Господь называет его в Евангелиях Царством Божиим [74].

27. Зачем же упрекать говорящих, что святые видят Бога как неизреченный свет, если Его виденье есть свет не только теперь, но и в будущем веке? Может быть за то, что они называют этот свет не чувственным, а умным, как называет Святого Духа и Соломон (Прем. 7, 22)? Впрочем сами клеветники обвиняют их в созерцании при молитве чувственного света, осуждая при этом всех называющих что-либо из Божиих

дарований чувственным; можно ли настолько забыть, чтобы тех же самых мужей осудить теперь еще и за то, что они не признают Божьего света чувственным? Видишь шаткость и путаницу лжесвидетелей? Наверное они очень искусны в злоречии, а не в том чтобы понять что-нибудь прекрасное и истинное. Так или иначе, пусть эти дотошные исследователи светоявлений в Ветхом и Новом Завете скажут: если бы тогда на горе оказалось какое-нибудь бессловесное живое существо, ощутило бы оно то сияние, более яркое чем солнце? Не думаю; ведь когда Господня слава при рождении Христа осияла пастухов. Писание тоже не говорит, что ее почувствовали стада. Как же может быть чувственным свет, который остался невидим для чувственного зрения бессловесных существ, хотя просиял перед их открытыми глазами? Стало быть, если его видели чувственные человеческие глаза, они видели его в силу того, чем они отличаются от зрения бессловесных существ. А что это такое? Что же еще как не то, что через человеческое зрение смотрит, ум! Но если свет был увиден не чувствующей силой, поскольку тогда, конечно, его видели бы и бессловесные существа, а воспринимающей через ощущение умной силой, вернее даже не ею, потому что тогда всякий глаз, особенно у находящихся вблизи, увидел бы свет воссиявший ярче солнца, — если, говорю, апостолы видели этот свет даже и не разумной силой самой по себе, то, значит, он не был чувственным в собственном смысле. Да и, кроме того, ничто чувственное не вечно, а фаворский свет, который часто называют Божией славой, и предвечен и бесконечен; стало быть, он не чувственный.

28. Если же не чувственный, то это значит, что хоть апостолы удостоились воспринять его глазами, однако какой-то другой, не чувственной силой. Не случайно все богословы называют сияние лица Иисуса и невыразимым и непрístupным и невременным как нечто таинственно неизреченное, а не собственно чувственное, — как и свет, который становится местом святых после ухода их из мира согласно их доле в небесах; а там свет, который еще на земле дается как залог святым и предвосхищением которого было фаворское сияние. Хотя все это именуется светом и кажется, что поддается чувственному восприятию, но подобные вещи превосходят ум и названия их не достигают истины. Как же можно говорить, что они чувственные в собственном смысле слова? И еще: творя святые молитвы за усопших, мы усердно поем к Богоначальной благодати: «Посели их души в месте светло». Так вот, какая нужда душам в чувственном свете? И какая им скорбь от противоположного, от столь же чувственного мрака? Не ясно ли, что и то и другое чувственно не в собственном смысле? А что созерцание света не есть просто незнание или просто знание, мы



показывали выше, когда упоминали о приготовленном бесовскому племени мрачном огне [75]. Значит, надо было и о несказанном Иисусовом святоявлении на Фаворе выражать не шаткие человеческие суждения и обманчивые догадки, а начать с доверия к отеческим словам и в чистоте сердца ждать точного знания, которое дается опытом. Опыт священного единения с Божиим светом тайно учит получивших его, что этот свет не есть ничто из сущего, потому что он выше всего в мире. Разве чувственно то, что выше всего сущего? И что из чувственного может быть несотворенным? А как может быть сотворенным сияние Бога? Стало быть, оно не чувственное в собственном смысле.

29. «Когда душа», говорит Макарий Великий, «со страхом, любовью и стыдом, как блудный сын, обратится к своему Владыке и Отцу Богу — Он принимает ее не перечисляя ее падений и дает ей одежду славы (Сир. 45, 7; 51, 11), света Христова» [76]. Какие же еще слава и свет Христовы, как не те, что увидел бодрствующий Петр, «будучи с Ним на святой горе»? Разве свет мог бы стать одеждой души, будь он чувственным? В другом месте тот же богослов называет этот свет небесным [77], а что из чувственного может быть небесным? Еще в другом месте он говорит: «Состав человеческой природы, принятый Господом, воссел одесную величия на небесах (Евр. 1, 3), исполнившись славой уже не одним лицом, как Моисей, но всем телом» [78]. Неужели эта слава сияет там зря, потому что никто не воспринимает ее света? А ведь зря, если свет — чувственный. Не есть ли она поистине пища духов, ангелов и праведников? Недаром ведь, молясь за усопших, мы просим Христа «поселить души их там, где посещает свет лица Его». Как будут вкушать души свет, сияющий чувственно, как вообще они смогут вселиться в него? Василий Великий говорит, что при телесном явлении Господа чистые сердцем непрерывно будут видеть силу, сияющую из поклоняемого Тела. А разве чувствен свет, видимый благодаря чистоте сердца? «Христос пришел на горе в безмерном сиянии вида», говорит Божий песнопевец Косьма [79]. Как — в безмерном, если чувственном?

30. Стефан, первый после Христа мученик за Христа, взглянув, увидел открытые небеса и в них славу Божию и Христа, стоящего по правую руку Бога (Деян. 7, 55–56). Разве могла бы чувственная сила зрения достичь до пренебесных? Снизу от земли Стефан увидел, главное, не только Христа, но и Его Отца, потому что как он мог видеть, что Сын по правую руку, если не видел Отца тоже? Не ясно ли, что чистые сердцем видят невидимое, но не чувственно, не умопостигаемо, не путем отрицания и оставления сущего, а какой-то таинственной силой? Ведь недостижимая высота и слава

Отца никак не допускает чувственного восприятия. Символическим здесь было только взаимное положение, а не само виденье: хотя это положение по правую руку есть символ крепости, неизменности и вечной утвержденности Божией природы. Стефан таинственно увидел также и то, что это положение есть само по себе и непосредственно: ведь единородный Сын не изобразил Свое положение по правую руку, чтобы указать им на что-то другое, но, вечно стоя одесную Отца, Он пожелал открыть Свою славу человеку еще существу во плоти и отдающему душу за Его славу. Отрицательно, через оставление сущего невозможно ничего увидеть или помыслить, а Стефан видел славу Божию. Если его виденье было мысленным, выведенным из причин и аналогий, то и мы, если на то пошло, тоже видим не хуже его, потому что мы тоже аналогически выводим, что положение величия и престол вочеловечившегося Бога на небесах — по правую руку Отца. Да и почему бы ученику Евангелия не думать так прежде и всегда, а подумать это вдруг только в тот миг? «Вот», говорит он, «вижу открытые небеса и Сына Человеческого, стоящего по правую руку Бога». Зачем, наконец, ему было бы нужно глядеть на небо, а небесам открываться, если бы его виденье было просто знанием, возникшим в уме? Ясно, что первомученик видел и не умом и не чувством и не через отрицание и не через причинное и аналогическое умозаключение о Боге. Тогда каким же образом? Смело скажу тебе: духовно, то есть как и те мужи, которые, я говорил, в откровении видят беспримесный свет. Так и многие из отцов говорили. Так нас научил сам Божий апостол Лука, который сказал: «Полный веры в Духа Святого, Стефан взглянул на небеса и увидел славу Божию». И ты тоже, если будешь полон веры в Святого Духа, духовно увидишь вещи, невидимые и уму; а если совершенно пуст и лишен веры, то не поверишь даже тем, кто свидетельствует о подлинно виденном. Потому что, имея хоть малую веру, ты будешь почтительно слушать мужей, рассказывающих из своего опыта в меру возможного о сокровенном, не сводя его ни на ощущение, ни на знание, хоть эти названия и применяются здесь по одноименности, не борясь таким образом против истины как против заблуждения и не отвергая дарованную нам тайную Божию благодать.

31. Такая вот тайна—и виденье, называемое отцами «исключительно истинным», и сердечное действие молитвы, и приходящие от нее духовное тепло и сладость, и благодатные радостные слезы. Суть всего этого постигается собственно умным чувством. Говорю «чувством» по причине явности, очевидности, совершенной надежности и немечтательности постижения, а кроме того потому, что тело тоже как-то приобщается к умному действию благодати, перестраивается в согласии с ней, само

наполняется каким-то сочувствием сокровенных таинств души и дает даже глядящим извне как-то ощутить, что в это время действует в получивших благодать. Так лицо Моисея сияло, когда внутренний свет ума перелился на тело, и настолько сияло, что чувственно смотревшие на него не могли вынести небывалого блеска (Исх. 34, 29–35). Так чувственное лицо Стефана казалось лицом ангела (Деян. 6, 15), потому что и его ум, ангелоподражательно и ангелоподобно наитием или принятием соединяясь в таинственном приобщении с надмирным Светом, тоже стал подобен ангелу. Так Мария Египетская, а вернее небесная, во время молитвы осязаемо и пространственно поднялась и телом, потому что вместе с возвышением ума тело тоже возвысилось и, отстав от земли, казалось воздушным.

32. Так, когда душа неистовствует и как бы сотрясается неудержимой любовью к единому Желанному, вместе с ней волнуется и сердце, духовной пляской выдавая общение с благодатью и словно порываясь отсюда к обетованной телесной встрече с Господом на облаках (Мф. 24, 30; Мк. 13, 26; Лк. 21, 27; 1 Фес. 4, 17). Так в напряженной молитве, когда разгорается нечувственный огонь, зажигается умопостигаемая лампада и томление ума вспыхивает воздушным пламенем духовного виденья, тело тоже странно легчает и разогревается до того, что, по слову изобразителя духовных восхождений [80], при взгляде на него кажется словно вышедшим из жара чувственной печи. Для меня один пот Христа во время Его молитвы (Лк. 22, 44) уже говорит о том, что от упорного моления к Богу в теле возникает ощутимый жар. Что на это скажут уверяющие, будто жар от молитвы — бесовский? Неужели все равно будут учить молитве без борения, без напряжения, лишь бы только тело как-нибудь не обнаружило, соразмерно происходящей в душе борьбе, осуждаемого ими жара? Но тогда они станут учителями молитвы, не ведущей ни к Богу, ни к богоподражанию и не перестраивающей человека к лучшему. Нет, мы знаем, что, отвергнув в добровольной скорби воздержания чувственное наслаждение, к которому, увы! мы пристрастились, против заповеди, в молитве умным чувством мы ощутим божественное и нетронутое скорбью наслаждение. Кто испытал, как тело тоже чудесно перестраивается в том наслаждении, наполняясь чистой Божьей любовью, тот возглашает к Богу: «Сладки гортани моей слова Твои, слаще меда моим устам» и «Туком и жиром насыщается моя душа, и мои уста восхвалят Тебя языком радости» (Пс. 118, 103; 62, 6); и полагаемые им в своем сердце восхождения [81] радостно приобщаются к «Божьему блаженству и светлой ангельской страсти по мере боготворящих посещений Божьих светов», как сказал Дионисий Великий [82].

33. Если очистительное раскаяние перед Богом не ограничивается только мучимой душой, а переходит от нее на тело и телесное чувство, наглядным свидетельством чего становятся горькие слезы у скорбящих о своих грехах, то разве не благочестивым будет допустить, что и знаки духовной божественной сладости тоже запечатляются в телесных чувствах людей, способных ее вместить? Разве Господь не потому называет плачущих блаженными, что они утешаются, то есть плодом Духа в них будет радость? А ведь такому утешению и тело многообразно причастно. О чем-то здесь знают только испытавшие, но другое явно и глядящим извне: ласковый нрав, сладостные слезы, любезное внимание к собеседникам по слову «Песни песней»: «Сотовый мед течет из уст твоих, невеста» (Песн. 4, 11). Залог будущих благ получает не только душа, но и тело, вместе с ней стремящееся к ним по евангельскому пути. Отрицающий это отвергает и воскресение тела в будущем веке. Но раз тогда тело тоже приобщится к неизреченному божественному добру, то конечно и теперь оно должно в доступной ему мере приобщаться к даруемой уму Божьей благодати. Оттого мы говорим, что Божьи дары постижимы чувством, хотя добавляем — «умным», поскольку они выше природного чувства, поскольку воспринимает их прежде всего ум и поскольку наш ум устремляется к Первому Уму, божественно приобщаясь к которому в меру своих дарований, он сам, а через него и связанное с ним тело приближаются к Богу, показывая и предвосхищая поглощение плоти духом в будущем веке. Не телесные глаза, а глаза души воспринимают силу Духа, видящую Божьи дары; потому мы называем ее умной, хотя она выше ума.

34. При этом мы удержали бы тех, кто нас слушает, от понимания духовных и таинственных действий [энергий] в виде вещественных и телесных. Этим как раз страдают люди, которые грубым, нечистым ухом и разумом, не умеющим верить и следовать отеческим словам, нечестиво поняли откровения благочестивых мужей, потоптали их и растерзали словопрениями повествователей, не веря Макарию Великому, а может и не зная, что он сказал: «Не имевшие опыта не прикасались к духовному; общение Святого Духа постигается чистой и верной душой, и небесные умные сокровища являются только принявшему их на опыте, непосвященному же совершенно невозможно даже помыслить их» [83]. Поистине благочестиво говорит о небесном благе святой; слушай его, пока сам за веру не удостоишься благодати, и тогда на действительном опыте глазами души увидишь, к каким сокровищам и тайнам уже и здесь могут приобщаться христианские души. Не думай только, когда тебе говорят, что небесные сокровища познаются на опыте глазами души, будто все совершается в одной

мысли. Мысль одинаково превращает собой в рассудочность и все чувственное, и все умное. Но как, рассуждая о городе, которого не видел, ты через это рассуждение еще не увидишь его на опыте, так Бога и божественные вещи ты тоже не увидишь на опыте через одно рассуждение и богословствование. И как не приобретаешь золота чувственно, не держа его осязаемо в руках и не ощущая глазами, хоть тысячу раз представишь его мысленно, все равно ты его не имеешь, не видишь и не приобрел, так если даже тысячекратно подумаешь о Божьих сокровищах, а Божьего присутствия не испытаешь и не увидишь его умным и превосходящим рассудок зрением, ты не видишь, не имеешь и не приобрел по-настоящему никаких Божьих даров. Я сказал «умным зрением», поскольку в него вселяется сила Духа, дающая видеть те дары, хотя всесвятое созерцание Божьего и пресветлого света превышает даже умное зрение [84].

35. Недаром Господь призвал для совершившегося на Фаворе невыразимого и для чувственной способности невидимого духовного созерцания не всех, а только избранных учеников. Потому что хотя Дионисий Великий из Ареопага и говорит, что в будущем веке нас «как учеников при Преображении» озарит «видимое Христово богоявление, и бесстрастным и неземным умом мы приобщимся к умопостигаемому дару света, а в божественном подражании достигнем сверхразумного единения с небесными умами» [85], однако сверкающее от поклоняемого Тела сияние мы воспринимаем чувственно не в том смысле, что будут действовать только телесные чувства, не поддержанные силой разумной души: ведь только она способна вмещать Дух, которым мы видим свет благодати. Но то, что ощущается не через телесные чувства, уже нельзя называть чувственным в собственном смысле слова. Святой богослов сам показал это всякому имеющему ум в тех же самых только что приведенных словах — потому что, говорит он, Божий свет будет озарять нас «в будущем веке», то есть когда уже нет надобности ни в солнечном свете, ни в воздухе, ни в какой другой из вещей этого мира. То же самое мы узнаем из боговдохновенных писаний: «Тогда Бог будет все во всем» по апостолу (1 Кор. 15, 28), и значит мы не будем нуждаться и в чувственном свете, ведь если Бог будет для нас всем, Божьим будет и свет; стало быть, он будет чувственным не в прямом смысле слова. Да кроме того, слова «в божественном подражании ангелам», которые можно понимать всеми тремя способами, показывают, что ангелы тоже воспринимают небесный свет; а как это возможно, если он чувственный? Опять же если он чувственный, его нужно будет видеть через воздух, и значит каждый будет видеть его ярче или смутнее не в меру своей добродетели и своей чистоты, а в меру чистоты воздуха, и поскольку

«праведники воссияют как солнце» (Мф. 13, 43), то соответственно каждый из них тоже будет казаться более ярким или темным не по своим добрым делам, а по чистоте окружающего воздуха! Опять-таки чувственными глазами и теперь и впредь окажутся воспринимаемы сокровища будущего века, чего не только «не видел глаз и не слышало ухо», но что даже «не приходило на сердце человеку», вторгающемуся в непостижимое путями своих помышлений. Почему, наконец, грешники не смогут видеть этого света, если он чувственный? Или, может быть, в будущем веке тоже все еще останутся преграды, тени, конусы, затмевающие схождения и многообразные круговращения светил, так что для блаженной жизни в бесконечные веки снова потребуется многотрудная суета астрологов?

36. Но как телесное чувство воспримет свет не чувственный в собственном смысле этого слова? Через ту всемогущую силу духа, посредством которого избранные апостолы увидели его на Фаворе, когда он просиял не только от плоти, несущей в себе Сына, но и от облака, несущего в себе Отца Христова. Да впрочем и тело ведь будет тогда духовным, а не душевным по апостолу: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 44); если же оно будет духовное, то зрячий ум воспримет Божий блеск тоже духовным зрением. Как теперь трудно увидеть, что у нас есть умная душа, способная существовать сама по себе, из-за этой плотной, смертной и неподатливой плоти, которая омрачает и тяготит душу, а главное заставляет воображать ее в виде тела или в других мечтательных образах, почему мы и не знаем духовного чувства, так в блаженной жизни будущего века у «сынов воскресения», по Евангелию Христову преобразенных в ангельское достоинство (Мф. 22, 30; Мк. 12, 25; Лк. 20, 36), наоборот, тело как бы скрадется: оно истончится так, что вообще уже больше не будет казаться веществом и не будет противиться умным энергиям, потому что ум возьмет верх. Праведники поэтому и телесными чувствами тоже будут вкушать там Божий свет.

37. Да что я говорю о сродстве будущего тела с умной природой? Ведь душа по святому Максиму «через причастие Божией благодати сама делается Богом, прекращая в себе всякую мысль и ощущение и одновременно прекращая природные действия тела, которое обоживается вместе с ней в меру доступного ему приобщения к Божеству, так что и душа и тело являют тогда одного только Бога и изобилие славы пересиливает их природные свойства» [\[86\]](#). Итак если, как я сказал вначале, Бог невидим творению, Самому же Себе не невидим, причем в будущем веке Он Сам будет глядящим не только через нашу душу, но и — о чудо! — через наше тело, то мы будем тогда ясно видеть Божий неприступный свет также и через телесные чувства. Залог и начало этого

ожидающего нас великого дара Божия Христос и показал таинственно апостолам на Фаворе. Луч Божества, превосходящий всякое слово и всякое видение, — как он может быть чувственным? Понимаешь, что свет, осиявший апостолов на Фаворе, был чувственным не в собственном смысле слова?

38. Впрочем если Божий и превосходящий всякое чувство свет был все же видим чувственными глазами — как он, конечно, и был видим, и противники духовных мужей здесь правы и единогласны и с ними и с нами, — если, говорю. Божий свет был увиден телесными глазами, почему бы его не могли видеть и глаза ума? Неужели душа это что-то дурное, несовместимое с благом и нечувствительное к нему, чего самые дерзкие злоучители никогда не говорили? Или может быть она хороша, но тело лучше? В самом деле, разве душа не оказывается хуже тела, раз тело способно приобщаться к Божьему свету и воспринимать его, а душа нет? И разве не оказывается вещественное и смертное тело сроднее, преданнее и ближе Богу чем душа, если душа через тело смотрит на свет Божества, а не тело — через нее? Если Господне Преображение на Фаворе — предвосхищение будущего зримого Божия явления в славе, причем апостолы удостоились воспринять его телесными очами, то почему чистые сердцем не могут уже теперь воспринять глазами души это предвосхищение, этот залог Его умного богоявления? И если Сын Божий не только соединил с нашей природой — о безмерность человеколюбия! — Свою Божественную сущность и, приняв одушевленное тело и разумную душу, «явился на земле и обращался среди людей» (Вар. 3, 38), но — о изобилие чуда! — смешивая Себя через причастие Своего святого тела с каждым из верующих, Он соединяется и с самими человеческими существованиями, становясь одним телом с нами и делая нас храмом всего Божества — потому что в теле Христове «телесно живет вся полнота Божества» (Кол. 2,9),—то неужели Он не просветит и не озарит души достойных причастников божественным блеском Своего тела в нас, как Он осветил тела учеников на Фаворе? Тогда Господне тело, еще не смешавшееся с нашими телами и носившее в себе источник благодатного света, внешне освещало окружавших его достойных учеников и внедряло в их душу просвещение через чувственные глаза; теперь, смешавшись с нами и живя в нас, оно тем более должно озарять душу изнутри.

39. Что же? Разве не лицом к лицу, по Писанию (1 Кор. 13, 12), мы увидим в будущем веке невидимое? Но если так, то значит и теперь, принимая его залог и предвосхищение, чистые сердцем видят его умный и невидимый чувству образ в самих себе. Ведь ум, эта невещественная природа и свет, родственный, можно сказать, тому



первому высшему свету, от которого все и который над всем, всецело устремившись к тому бытийному свету, в невещественной неотступной и искренней молитве безоглядно порываясь к Богу, преображаемый в этом порыве даже и до ангельского достоинства и подобно ангелу озаряемый Первым Светом [87], являет собой по причастию то, что его первообраз есть по сути [88], обнаруживает самим собой сияние, лучезарный и непреступный блеск той сокровенной красоты, ощущая которую в себе умным чувством, Божий певец Давид в ликовании вещал верным об этом великом и таинственном деле: «Сияние Бога нашего на нас» (Пс. 89, 17). А не испытав и не видев в самом себе Божьего сияния, все еще разыскивая его разделениями, умозаключениями и расчленениями, в простоте же сердца отцам не веря, кто захочет слушать, что на ком-то из людей сияла слава Божия? Прекрасную истину открыл нам Иоанн в «Откровении»: «На белом камне, который примет от Бога победитель, прочесть не может никто, кроме принявшего» (Апок. 2,17): не то что не имеющий камня не может и прочесть его, но если человек не прислушается с верой к посвященным, он вообще ничего не увидит в этой надписи и истинное созерцательное бытие будет считать слепотой не в том смысле, что оно превосходит чувство и знание как некий священный мрак, а в том смысле, что оно совершенно лишено всякого бытия. А когда вдобавок к невежеству и неверию такой человек еще очень искусен в пакостях, переполнен суетливыми мыслями, готов на все и непочтителен к самому святому, то он не только отвергает его как не существующее в действительности, но и, увы! признает божественное слияние за бесовское воображение. Этим вот, брат, и страдают сейчас люди, о которых ты рассказал.

40. Их последний довод в том, что Бог невидим, а ангелом света притворяется бес (2 Кор. 11, 14). Они даже не могут сообразить, что истина прежде притворства, и если бес, живо изображая сущую истину, притворяется ангелом света, то значит подлинно существует ангел света, добрый ангел; а о чьем свете возвещает ангел света, как не о свете Бога, чей ангел [вестник] он и есть? Бог, ангелом чьего света является Божий ангел, есть поэтому тоже свет; ведь апостол сказал не «притворяется светлым ангелом», но — «ангелом света». Вот если бы ангел зла притворялся только знанием или добродетелью, можно было бы заключить, что и входящее в нас от Бога просвещение тоже дает нам лишь науку и добродетель; но поскольку бес показывает мечтательный свет, который отличается от добродетели и знания, то, стало быть, умный подлинно божественный свет тоже отличается от науки и добродетели. Как мечтательный воображаемый свет есть самый лукавый, который, будучи мраком,

притворяется светом, так освещающий истину свет ангелов и ангелоподобных людей есть Сам Бог, Который, будучи поистине таинственным светом, и видим как свет и преображает в свет чистые сердца, почему называется светом не только как гонитель тьмы незнания, но и как сияние душ, по святому Максиму [\[89\]](#) и Григорию Богослову [\[90\]](#). Что это сияние не просто знание или добродетель, но запредельно всякой человеческой добродетели и знанию, ты узнаешь от св. Нила: «Ум», говорит он, «сосредоточиваясь в самом себе, видит уже не что-то чувственное или рассудочное, но обнаженные умные смыслы и божественные воссияния, льющиеся миром и радостью» [\[91\]](#). Видишь, что созерцание возвышается над всяким действием, образом жизни и размышлением? Слышишь, как святой отец, сказавший ранее [\[92\]](#), что «ум созерцает самого себя, осиянного небесным цветом», теперь ясно показывает тебе, что ум озаряется при этом лучом Божества? Поверь и его наставлению о пути, ведущем к этому благословенному состоянию созерцания: «Молитва, стремящаяся внимать себе», говорит он, «найдет способ молитвы, в котором надо трезвенно упорствовать» [\[93\]](#), — потому что истинно молившийся, чей ум слился с Божьей молитвой, просвещается божественным сиянием. Хочешь спросить еще и божественного Максима? «Достигший чистоты сердца», говорит он, «не только может познать существо вещей низших и зависимых от Бога, но и Самого Бога созерцает» [\[94\]](#).

41. Что на это скажут люди, проповедующие познание сущего и восхождение к Богу через внешнюю и обезумевшую мудрость? «Посетив чистое сердце», говорит Максим, «Бог удостаивает посредством Духа начертать в нем Свои письма как на Моисеевых скрижалях» [\[95\]](#). Что на это скажут люди, считающие наше внутреннее сердце неспособным принять Бога, — и это когда Павел говорит, что закон благодати запечатляется прежде всего «не на каменных скрижалях, а на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор. 3, 3), согласно чему и великий Макарий свидетельствует, что «сердце правит всем составом человека, и если благодать овладеет пажитями сердца, она царит над всеми помыслами и телесными членами; ведь ум и все помыслы души в сердце, и здесь надо смотреть, начертаны ли благодатью законы Духа» [\[96\]](#). Снова послушаем и Максима, благодаря сердечной чистоте просвещенного в знании и выше знания: «Чистое сердце», говорит он, «предоставляет Богу неотягченный вещественными образами ум, готовый ознаменоваться внутри себя лишь образами, через которые Ему свойственно зримо являться» [\[97\]](#). Что на это скажут люди уверяющие, что Бог познается только через познание сущего, а явлений Бога, которые бывают при единении с Ним, не ведающие и не признающие? Между тем Бог через одного из

богоносцев говорит: «Учитесь не от человека, не от рукописания, а от совершающегося в нас самих воссияния и озарения» [98]. Неужели не отягощенный вещественными образами ум, знаменующийся внутри себя Божьими образами, бессилен подниматься над познанием сущего?

42. Но ведь даже восхождение рассудка к Богу путем отрицания намного ниже запечатления ума Божьими таинственными образами, и богословствование так же уступает этому видению Бога в свете и так же далеко от общения с Богом, как знание отличается от обладания [99]. Говорить о Боге и встретиться с Богом не одно и то же. Для первого нужно ведь и слово, причем, конечно, произносимое, а также словесное искусство, если хотим не просто хранить знание, но и пользоваться им и преподавать его; нужна затем разнообразная материя рассуждений, доказательные основания и сравнения на примере мирских вещей; все это или большую часть этого можно постепенно накопить наблюдая и слушая, все это вполне доступно людям вращающимся в этом мире и, конечно, постигается мудрецами века сего, даже нечистыми жизнью и душой. Наоборот, обрести в себе Бога, в чистоте прилепиться к Нему и слиться с Его неслиянным светом, насколько доступно человеческой природе, невозможно, если помимо очищения через добродетель мы не станем вовне, а вернее выше самих себя, оставив заодно с ощущением все чувственное, поднявшись над помыслами, рассуждениями и рассудочным знанием, целиком отдавшись в молитве невещественным духовным действиям [энергиям], получив незнание, которое выше знания, и наполнившись в нем пресветлым сиянием Духа, так что невидимо увидим награды вечного мира. Понимаешь, насколько ниже этого все что относится к многошумной словесной философии, начало которой — чувственное постижение, а последняя цель во всех разновидностях — знание не в чистоте добытое и не очищающее от страстей? Начало духовного созерцания — добро, купленное чистотой жизни, и познание сущего, истинное и подлинно верное для имеющих его, потому что открыто не изучением, а чистотой сердца, и одно способно различить, что на самом деле прекрасно и полезно и что не таково; а его последняя цель — залог будущего века, незнание, которое выше знания, и знание, которое выше понимания, сокровенная причастность к сокровенному и невыразимое видение, тайное и неизреченное созерцание и вкушение вечного света.

43. Разумно слушая ты поймешь, что это свет будущего века и что тот самый свет, который осиял учеников при Преображении Христовом, теперь тоже озаряет ум, очищенный добродетелью и молитвой. В самом деле, у Дионисия Ареопагита ясно

сказано, что явленный на Фаворе свет Христов украшает и озаряет тела святых в будущем веке [100]. А Макарий Великий говорит, что «душа, соединившаяся со светом небесного образа, уже и теперь в своей ипостаси [в своем существе] посвящается в знание тайн, в великий же день Воскресения и тело ее озарится тем же небесным образом славы» [101] — «в ипостаси», добавляет он, чтобы никто не подумал, что озарение ограничивается знанием и рассуждением; особенно это касается духовного человека, состоящего по ипостаси из трех частей: благодати небесного духа, разумной души и земного тела. Снова послушай его же: «Боговидный духовный образ, как бы запечатленный теперь внутри, и внешнее тело сделает тогда боговидным и небесным» [102]; и еще: «Примирившийся с человечеством Бог восстанавливает истинно верующую душу, когда она еще во плоти, для вкушения небесных светов и снова через Божий свет благодати делает зрячими ее умные чувства, а потом и само ее тело оденет в славу» [103]; и еще: «С какими сокровищами и тайнами могут соединяться здесь христианские души, становится ясно только тому, кто на опыте видит это духовными глазами; но в Воскресении и самому телу будет дано получать их, видеть их и как бы овладевать ими, поскольку и оно станет духом» [104]. Не ясно ли, что одно и то же — Божий свет, виденный апостолами на Фаворе и видимый теперь чистыми душами, и ипостась будущих вечных благ? Недаром великий богослов Василий назвал свет, воссиявший на Фаворе при Преображении Господнем, предвосхищением славы второго пришествия Христа [105], а в другом месте ясно сказал, что тогда «как бы некий божественный свет просветил через прозрачные преграды, то есть через человеческую плоть Господа — его божественная сила, озаряющая тех, у кого чисты глаза сердца» [106]. Разве не этот свет, с таким блеском вспыхнувший на Фаворе, что его восприняли даже телесные глаза, как Он пожелал, — разве не его видели тогда все чистые сердцем, когда он страшно сиял от поклоняемого тела как от солнца, озаряя их сердца? «О если бы и мы были среди них, открытым лицом взирая на Господню славу!» (2 Кор. 3, 18). Хорошо нам, верующим, и самим молиться вместе с великим святым, который молится об этом.

44. Но тогда чистые видели явление великого Света, явившегося к нам во плоти, в этой плоти; как они видят его теперь и как можно нам его увидеть, — узнаешь, если захочешь, от зрячих. Учась у них, и я, по слову Давида, «уверовал, потому и заговорил» (Пс. 115, 1), к чему еще и из апостола надо прибавить: «И мы веруем, потому и говорим» (2 Кор. 4, 13). Человек, который ради евангельской жизни отказался от приобретения богатств, людской славы и телесных удовольствий и подкрепил этот свой

отказ через подчинение тем, кто «пришел в меру возраста Христова» (Еф. 4, 13), видит, как в нем все сильнее разгорается бесстрастная, святая божественная любовь и он в чудном порыве влечется к Богу и к надмирному единению с Ним. Захватив все существо, эта любовь понуждает его разбирать и рассматривать все телесные- действия и душевные силы, нет ли среди них чего-то такого, что поможет общению с Богом. И вот он обнаруживает или узнает, расспрашивая опытных, что многое из этого совершенно чуждо разуму, некоторые действия хоть разумны, но мало поднялись над чувственностью, а мнение и размышление, будучи разумными способ. ностями, все-таки сопряжены, как он догадывается, с хранилищем чувств, то есть с воображением, и, кроме того, совершаются органом душевного духа, о котором апостол говорил, что «душевный человек не принимает того, что от Духа» (1 Кор. 2, 14). Тогда он ищет возвышающуюся над всем этим умную и не смешанную с низшими способностями жизнь, помня слова мудрого богослова Нила; «Даже если ум возвысился над телесным созерцанием, он еще не совершенно увидел место Божие; ведь он все еще может заниматься при этом познанием своих помышлений и оставаться при их текучей пестроты» [107], и еще: «Занимающийся пустыми размышлениями ум далек от Бога» [108].

45. А зная от великого Дионисия и славного Максима, что нашему уму дана с одной стороны сила мышления, благодаря которой он рассматривает умопостигаемые вещи, а с другой — превосходящее природу мысли единение, благодаря которому ум сочетается с запредельным [109], он и ищет это высшее из всего в нас, единственное совершенное, цельное и не раздробленное бытие; как бы образ образов ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma\ \tau\omega\nu\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omega\nu$ ), оно очерчивает и собирает воедино свивающееся и развевающееся — совершенно подобно ползучим животным — движение нашей мысли, на чем стоит всякое прочное знание. Хотя ум спускается к помышлениям и через них к сложному многообразию жизни, распространяя на все свои действия [энергии], но у него есть, конечно, и какая-то другая, высшая энергия, когда он действует сам по себе, поскольку способен ведь и сам по себе существовать, отлепляясь от пестроты и разнообразия земного образа жизни, — точно как всадник обладает некой несравненно высшей энергией, чем действие управления лошадью, и обладает не только когда спешится, но и на лошади и в колеснице может действовать этой энергией самой по себе, если по собственной воле сам не посвятит всего себя заботе управления. Если бы ум не обращался целиком и всегда к низшему, он тоже мог бы подняться к присущему ему самому действию и утвердиться в нем, хотя конечно и с гораздо большим трудом чем

всадник, потому что он от природы связан с телом и смешан с телесными восприятиями и разнообразными идущими от земной жизни крайне привязчивыми состояниями тела. Но достигнув этого свойственного ему самому действия — а это есть обращение к самому себе и соблюдение себя — и превзойдя в нем самого себя, ум может и с Богом сочетаться.

46. Поэтому кто стремится в любви к соединению с Богом, тот избегает всякой зависимой жизни, избирает монашеское и одинокое жительство и, удалившись от всякой привязанности, старается без суеты и заботы пребывать в неприступном святилище исихии. Там он, как только возможно избавив душу от всяких вещественных оков, связывает свой ум с непрестанной молитвой к Богу, а вернув через нее себя целиком самому себе, находит новый и таинственный путь к небесам, как бы неосязаемый мрак посвятительного таинственного молчания, и неотрывно прилепляясь к нему умом, с невыразимым наслаждением в простейшем, всесовершенном и сладостном покое и поистине в исихии, то есть безмолвии, взлетает выше всего сотворенного [110]. Весь исступив так из самого себя и весь принадлежа Богу, он видит Божью славу и созерцает Божий свет, совершенно недоступный чувственному восприятию как таковому, — благодатный и святой дар незапятнанных душ и умов, без которого ум, хоть он обладает умным чувством, не смог бы видеть Бога и соединиться с тем, что выше его, как телесный глаз ничего не видел бы без чувственного света.

47. Если наш ум выходит за свои пределы и таким путем соединяется с Богом, но только поднявшись над самим собой, то и Бог тоже исступает вовне Самого Себя, соединяясь с нашим умом, но только опустившись в нисхождении, «как бы замороженный влечением и любовью и от избытка доброты нераздельно исступивший из Самого Себя и своей неприступной высоты» [111]. Он соединяется с нами в превышающем разум единении [112]. Что Бог единится с нами и с небесными ангелами в нисхождении, нас учит опять же и святой Макарий, который говорит, что «благодаря Своей безграничной доброте великий и Пресущественный умяляет Себя, чтобы соединиться со Своими умными творениями, то есть с душами святых и с ангелами, так чтобы и они могли приобщиться через Его божественность к бессмертной жизни» [113]. Так неужели Он, снисшедший до плоти, до тела смерти (Рим. 7, 24), и смерти крестной (Флп. 2, 8), не снизойдет настолько, чтобы снять упавшее на душу после Адамова преступления покрывало мрака (2 Кор. 3, 13–16) и уделить ей Своего света, как тот же святой говорил в упоминавшейся при начале главе?

48. Так что дрожите, неверующие и других толкающие к неверию, слепые и слепых водить берущиеся, далеко отпавшие от Бога и других уводящие от Него, не видящие Его и потому внушающие, что Бог не есть свет, — вы, которые не только сами отводите глаза от света и тянетесь к тьме, но и называете свет тьмой, делая бесплодным Божие нисхождение, когда оно хочет достичь вас. Вы не опустили бы так, если бы верили отеческим словам, потому что кто слушает святых, тот начинает с сердечным благочестием относиться не говорю уже к самим сверхъестественным дарованиям, но даже к тому, что в них спорно, потому что, как говорит святой Марк, «есть неведомая младенцам благодать, которую нельзя ни анафематствовать ради ее возможной истины, ни принимать ради ее возможной ошибки» [\[114\]](#). Видишь? Есть истинная благодать, отличающаяся от истины догматов, потому что в истине догматов разве есть что-то спорное? Явно есть действующая выше знания благодать, ради которой не благочестиво называть заблуждением то, что еще не испытано; недаром божественный Нил советует просить у Бога разъяснения подобных вещей: «В такое время», говорит он, «неотступно молись, чтобы Бог тебя просветил, если видение от Него, а если нет, то чтобы он скорее изгнал от тебя заблуждение». Отцы не скрывали от нас и того, какие признаки у заблуждения и истины. «Заблуждение, хоть оно притворно изображает личину добра, хоть одевается в светлые видения, не может произвести никакого доброго действия: ни ненависти к миру, ни презрения к мирской славе, ни влечения к небесному, ни устроения помыслов, ни духовного покоя, ни радости, ни мира, ни смирения, ни прекращения наслаждений и страстей, ни благородного душевного расположения; потому что все это — действия благодати, которым противоположны плоды заблуждения». Некоторые исходя из своего долгого опыта перечислили уже и признаки умного созерцания для удостоверения в нем по его действиям — как сказано: «Из его действий ты распознаешь воссиявший в твоей душе умный свет. Божий он или сатанинский» [\[115\]](#), — чтобы ни гонителя заблуждений не считать обманщиком, ни заблуждение истиной.

49. Но и неизменная благодать надежного света не дается в этом веке; «кто говорит такое», сказал один святой, «тот из числа волков». Пусть же рассмотрят, как далеко от истины блуждают те, кто из-за некоторых человеческих несовершенств называет заблудшими благодатных мужей, забыв слова Лествичника, что не человеку, а только ангелу дано не впадать в грех [\[116\]](#), и еще что «некоторые от своих пороков смиряют себя, собственные падения делая причиной приближения благодати». У людей поэтому надо искать не ангельского, а человеческого бесстрастия, «присутствие



которого без обмана узнаешь в себе», согласно тому же святому, «по полноте таинственного света и несказанному влечению к молитве», и еще: «Совершенно избавившись от чувственной зависимости душа только и может видеть Божий свет, а знание божественных Писаний — у какого множества людей оно сочетается с чувственностью!», и еще: «Немощные души узнают от других, что Бог их посещает, совершенные — от присутствия Духа», и еще: «У начинающих подтверждением того, что они идут за Господом, служит возрастание смирения, у прошедших полпути — удаление от споров, у совершенных — возрастание и изобилие божественного света» [\[117\]](#).

50. Между прочим если свет этот — не духовный и дающий знание, как то говорят отцы, а просто знание, изобилие же его, как мы только что слышали, есть признак богоугодного совершенства, то жизнь Соломона будет совершеннее и богоугоднее, чем у всех святых от начала мира; то же придется сказать и об эллинах, удивлявших мир изобилием своей мудрости. Но желая показать, что небесный свет и некоторым начинающим светит, хоть туманно, а возрастание смирения бывает и у совершенных, хотя другого вида, чем у начинающих, Лествичник добавляет: «Малое у совершенных не мало, а великое у малых не совсем совершенно» [\[118\]](#). Что малым, однако, тоже человеколюбиво является Божия благодать, ты узнаешь, послушав удивительного Диодоха: «Обычно в начале», говорит он, «благодать очень ощутительно озаряет душу своим светом; но в середине борений она по большей части действует незнано» [\[119\]](#). «Святой Дух», согласно говорящему в полноте духа Нилу, «сострадавая нашему бессилию, посещает нас даже нечистых и если найдет хотя бы только ум правдолюбиво молящимся Ему, входит в него и разгоняет все окружающее его воинство помышлений и умствований» [\[120\]](#). А святой Макарий говорит: «Бог, Который добр, в крайнем Своем человеколюбии подает просящим просимое; и вот, кто трудится в молитве, даже если не показывает сходного усердия в других добродетелях, того иногда посещает Божья благодать и в меру его богоискания дает ему дар радостной молитвы, хоть он остается лишен всех других благ; их, конечно, не надо от этого принижать, но опытом и упражнением надо делать непокорное сердце послушным и податливым для Бога, стараясь приобрести всю добродетель, потому что тогда возрастет и данная от Бога благодать, неся с собой в свою очередь истинное смирение, неложную любовь и все семейство добродетелей, которое человек пытался найти» [\[121\]](#).

51. Не ясен ли смысл отеческих наставлений? Святой продолжает домостроительство, он не взрывает основания из-за того что еще не поставлены стены и не разрушает стены из-за того что на них еще не положена крыша. Ведь он знает, поняв на опыте, что Царство Небесное сеется в нас как горчичное зерно, которое меньше всех семян, но напоследок так вырастает, что превосходит все силы души и становится излюбленным жилищем небесных птиц (Мф. 13, 31–32). А те, о ком ты рассказываешь, пускаясь судить от безрассудства, отвергают по неопытности то, что есть у братьев способного принести пользу, от бесстыдства присваивая себе право Божьего суда и одного, кто им покажется, объявляя достойным благодати, другого нет, — когда только Господу судить, кого удостоить Своей благодати, и если Он принял человека, то «кто ты, судящий чужого раба?» говорит апостол (Рим. 14, 4).

Однако, вернувшись к тому, с чего начали, и прибавив еще немного к сказанному, мы прервем наше очень затянувшееся слово.

52. Кто в это великое таинство новой благодати не верит и обожения с надеждой не ожидает, тот не может презирать плотские наслаждения, деньги, имущество и человеческую славу, а если и сможет, то его сразу охватывает гордость как бы уже достигшего совершенства, и он скатывается в толпу нечистых. Наоборот, кто ожидает благодати, тот даже достигнув всякой добродетели имеет перед глазами все совершенное и недоступное совершенство, считает себя совсем еще ничего не достигшим (Флп. 3, 13) и тем прибавляет себе смирения. Думая то о превосходстве прежних святых, то об изобилии Божьего человеколюбия, он горюет и плачет словами Исаии: «Горе мне! Я, человек нечистый и с нечистым языком, собственными глазами видел Господа Саваофа» (Ис. 6, 5). Но само это горе увеличивает чистоту души и Господь благодати щедро посылает ей утешение и свет, почему Иоанн, учащий на собственном опыте, и говорит: «Бездна горя увидела утешение, а сердечная чистота приняла свет» [122]. Да, принять этот свет может только сердечная чистота; а все, что люди говорят и узнают о Боге, вместит и нечистое сердце. Ясно, что такой свет выше слова и знания, и если даже кто назовет его знанием и пониманием, поскольку Дух дает его умной способности души, то здесь подразумевается другой вид понимания, духовный и недоступный даже для верующих сердец, если они еще не очистились делами. Недаром Тот, Кто и дает видеть и Сам видим, — Свет чистого сердца. Бог, — говорит: «Блаженны чистые сердцем, потому что они увидят Бога». Какое им было бы особое блаженство, если бы видение было знанием, которое есть и у нас, нечистых? Прекрасно определил святой, озаренный Божиим светом, что Его свет есть не знание, а

«несказанное действие, видимое незримо», потому что не чувственно, и «мыслимое непознаваемо», потому что не рассудочно [\[123\]](#).

Можно было бы добавить еще многое; боюсь только, что даже это я приписал зря. По тому же святому «кто хочет словом разъяснить чувство и действие Божьего света людям не видевшим его, подобен человеку, который захотел бы словами передать сладость меда тем, кто его не ел». Впрочем, мы все это говорили тебе, чтобы «ты в точности узнал правду о нашей верности отеческим изречениям, остаток которых читай ниже [\[124\]](#).

[\[1\]](#) Ср. ниже [II 1, 1](#) (назад можно вернуться [здесь](#)). Варлаам излагает то, как он понял наставления исихастов, в Письме 5-м к Игнатию: Schir6, 323–324.

[\[2\]](#) 10 октября 359 ариане правдами и неправдами склонили группу епископов, участников собора в Аримине, подписать в г. Нике (Фракия) вероопределение, отступающее от Символа веры, принятого в 325 в Никее.

[\[3\]](#) См. об этом: *Сократ Схоластик*. Церковная история I 38: PG 67.

[\[4\]](#) Односложная, или единомысленная (*μονολογιστος*) молитва, которую иногда неточно называют «монологической» или «однословной», заключается в том, чтобы решительным движением ума и воли преодолеть в своей душе беспорядочное блуждание помыслов. Обычно такая молитва творилась вместе с Иисусовой молитвой, произносимой частично или полностью, но могла совершаться и без слов единым порывом сердца. Иоанн Лествичник говорит, что односложная молитва нередко способна собирать ум, рассеявшийся в подробном молитвословии, и что она кладет начало всякому настоящему молитвенному деланию (Лествица 28: PG 88, 1132 B-D; ср. Лествица 9, 15 и 27: PG 88, 841, 889 D и 1116 CD). Исихии Синаит писал, что единомысленная молитва истребляет и сжигает бесовский обман (О воздержании и добродетели, 2, 72: PG 93, 1536 B; ср. также его сочинение «О посте» во 2-м томе греческого «Добротолубия»). В одном сочинении, которое приписывается Максиму Исповеднику, блуждание мыслью приравнивается к стоянию перед закрытой завесой: внутрь святилища проникает лишь тот, кто успешно совершит единомысленную молитву (Главы иные, 102: PG 90, 1424 A). У Диодоха Фотикийского об односложной молитве говорится в его Главах (Главы 59: Diadochus Photicensis, Capitula, ed. des Places, Paris, 1955, p. 119 — в дальнейшем эта книга будет обозначаться у нас только именем издателя: des Places с указанием страницы), у Нила Анкирского — в Письмах

(Письмо 3, 238: PG 79, 493 D). Об авве Филимоне см. греческое «Добротолубие», т. 2 (Диалог об авве Филимоне).

[5] У св. Григория Паламы эта мысль выражена здесь с яркостью афоризма: φεύκτων ελοήσαν το δίκτων. Если зло свойственно человеческому существу, человек не может бороться с ним, потому что злом наполнится тогда сама его борьба и останется только бежать одновременно от зла и от самого себя.

[6] Правила пространно изложенные 2: PG 31, 909 BC.

[7] Св. Иоанн Синаит. Лествица 28: PG 88, 1137 C. Иначе и не может быть в подлинной молитве, продолжает Лествичник: «Если в теле от соприкосновения с другим телом происходит действенная перемена, то неужели останется без перемены тот, кто чистыми руками прикоснулся к Божию телу?» (схолия к этому месту: «Говорит об освещениях»).

[9] Св. Исаак Сирий неоднократно говорит о преобразении человека во время молитвы, в том числе о внешнем преобразении. См. например. Слова 31 и 32: Ελετισίερη, 34 слл.; Слово 85: Θεοτοκίς, 498. Сходные мысли у Диадокха Фотикийского (Главы 68: des Places, 128).

[10] О божественных именах IV 6: PG 23, 701 B.

[11] О терпении и рассудительности 13: PG 34, 876 D

[12] Хотя в точности эти слова не найдены в известных творениях св. Макария Великого, он во многих местах говорит о бессмертном свете, его сиянии на лице Моисея и его явлении достойным христианам, — например в начале 1-й Беседы, особенно в 5-й Беседе (гл. 17–21) и в переложениях Симеона Метафраста (О свободе ума 2,2; О терпении и рассудительности 4; О возвышении ума 1; 2). Полнее всего с приводимыми Паламой словами Макария Великого совпадают два места из недавно найденной беседы «О воскресении мертвых» (Беседа 2 в собрании: Neue Homilien des Makarius/Symeon, herausgegeben von E. Klostermann und H. Beithold, Berlin, 1967 — в дальнейшем мы обозначаем это издание только именем издателя: Klostermann, с указанием страницы): «Как глаза чувственного зрения видят чувственное солнце, так глаза души видят умный свет солнца правды» (гл. 4) и «Скрываемая их [праведных] душой Божия красота в воскресении внезапно и изобильно раскроется и осияет внешнее тело вечным светом» (гл. 1). См. *Макарий Египетский. Новые духовные беседы*. Пер. В. Вениаминова. М.: Интербук, 1990, с. 22, 25 и др.

[13] От знания отличается озарение, в котором это знание приходит: озарение дается духовно (умно), знание лишь рассудочно и постепенно усваивает то, что открылось в мгновенном озарении, см. об этом ниже [13, 4–5](#) (назад можно вернуться [здесь](#)).

[14] Случайное, или акцидентальное, незнание (букв. «незнание по расположению») называется так в отличие от существенного, неустранимого человеческого незнания о таких вещах, как смерть, будущее и др.

[15] О божественных именах IV 5: PG 3, 700 D.

[16] Там же I 5: PG 3, 593 B; *Евагрий Понтийский*. О молитве: PG, 79, 1192 D.

[17] *Св. Дионисий Ареопагит*. О таинственном богословии I, 1: PG 3, 997 A; О божественных именах 14; 15; II 4: PG 3, 592 B; 593 B; 640 D. Сверхнепознаваемость Бога, о которой здесь говорит Дионисий Ареопагит, иногда понимают просто как полную непознаваемость. Но Палама толкует это выражение Ареопагита в неожиданном утвердительном смысле: Бог выше непознаваемости и, значит, Он перестает быть даже непознаваемым, хотя сама открывающаяся таким образом познаваемость Его таинственна.

[18] *Св. Нил Анкирский*. Письмо 2: PG 79, 233 A.

[19] Это выражения св. Дионисия Ареопагита, см. О церковной иерархии I 4: PG 3, 376 B.

[20] *Св. Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии, I 3: PG 3, 124 A; VII 2: PG 3, 208 BC и сл.; О божественных именах I 4; PG 3, 592 BC.

[21] Беседа 12, 14; PG 34, 565 B.

[22] *Св. Андрей Критский*. Беседа 7, на Преображение: PG 3 97, 933 C.

[23] *Св. Нил Анкирский*. О дурных помыслах 18: PG 79, 1221 B. Существует предположение, что это сочинение в действительности принадлежит Евагрию — ср. *Евагрий*. Главы практические к Анатолию 1, 70: PG 40, 1244 A.

[24] *Св. Исаак Сирин*. Беседы 23: Σπῆτσιερη, 140 = Θεοτοκίς, 206.

[25] *Св. Иоанн Златоуст*. Беседы на 2-е Послание к коринфянам 8, 3: PG 61, 457.

[26] Беседа 5, II: PG 34, 516 C; О терпении и рассудительности 4: PG 34, 868 CD.

[27] Беседа 5, 10: PG 34, 516 AC; О возвышении ума I: PG 34, 889 C; О свободе ума 21: PG 34, 956 BC.

[28] Главы 40: des Places, 108.

[29] *Св. Максим Исповедник*. Главы богословские и икономические 1, 31: PG 90, 1096 A (ср. Творения преп. Максима Исповедника, кн. 1, М.: Мартис, 1993, с. 220).

[30] См. отрывок из сочинения Евагрия «Гностик», приведенный у Сократа (Церковная история IV 23: PG 67, 520 В).

[31] Ср. *Евагрий*. Главы практические к Анатолию 1, 93: PG 40, 1249 В. Как и отрывки из «Гностика» Евагрия, это сочинение тоже приписывалось во времена Паламы св. Нилу Анкирскому.

[32] *Св. Макарий Великий*. О свободе ума 22: PC 34, 956 D — 957 А.

[33] *Св. Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии XV 2: PG 3, 329 АС.

[34] Из приписываемого св. Василию Великому сочинения «Аскетические установления» II 1: PG 31, 1340 А.

[35] *Св. Григорий Богослов*. Слово 21, 2: PG 35, 1084 D. 70

[36] *Св. Макарий Великий*. О свободе ума 21: PG 34, 956.

[37] *Св. Василий Великий*. Беседа на псалом 14, 3: К молодым людям о чтении языческих книг 2: PG 31, 565–566.

[39] «Главы практические» Евагрия, откуда заимствована с некоторыми изменениями эта мысль, долгое время приписывались Максиму Исповеднику. Они есть по-гречески в книге: *С. Л. Епифанович*. Материалы к изучению жизни и творений преподобного Максима Исповедника. Киев, 1917, с. 58.

[40] Уже Ориген толковал сравнение глаз возлюбленной в «Песне песней» (1, 14) с голубями (по-гречески это слово имеет женский род) как образ присутствия Святого Духа: «А что ее глаза сравниваются с голубями, то это потому, что она понимает Священное Писание уже не буквально, но духовно... ведь голубь есть указание на Святого Духа» (*Ориген*. Толкование на Песню песней 3: PG 13, 145 D; ср. Беседа 2-я на Песню песней: *Sources chretiennes*, 37. Paris, 1953, p. 87 — в дальнейшем эта серия будет обозначаться заглавными буквами: SC с указанием тома и страницы). «Глаза твои — голуби», — пишет в комментарии на Песню песней Феодорит Киррский (I 15; II 10), — «это значит духовные, потому что Дух посетил невесту и вселился в нее в облике голубя» (PG 81,28 слл.).

[42] См. Беседы на Екклесиаста 4: PG 44, 684; Беседы на Песню песней 4; 7: PG 34, 833 CD; 920 BC.

[43] О божественных именах I 5; PG 3, 593 С.

[44] *Прп. Исаак Сириянин*. Письмо 4-е: Θεωτοκίς, 576 = Σλέτσιερη, 393.

[46] «Претерпение незнания», или «непознающее состояние» (το πασχεῖν ἀγνώστως) — это терпеливое воздержание от работы рассудка, превращение ума в открытую готовность встретить Бога, перенесение «недоумения» (амехании).

[47] Письмо 5: PG 3, 1073 A.

[48] Ср. «наития» и «принятия» света у св. Дионисия Ареопагита, о которых ниже [I 3, 25](#) (назад можно вернуться [здесь](#)).

[49] О таинственном богословии 3: PG 3, 1033 B.

[50] Ориген, переводя в сочинении «Против Келса» (I 48: PG II, 749 AB) некоторые выражения из книг Соломона (Притч. 2, 5: ср. 5, 2: Прем. 7, 22–25), ввел понятие «Божие чувство» (у 70-ти толковников — «познание Божие», «чувство устен», «дух разума»). Ориген говорил о восхождении от чувственных вещей к «Божиим чувствам» (Комментарий на Евангелие от Иоанна 10, 40; PG 14, 385 C): «Как у тела есть различные чувства, так среди чувств, которые Соломон называет Божиими, одно есть видящая и созерцающая сила души, другое — способность вкушать и воспринимать свойства умопостигаемой пищи» (там же, 20, 43; PG 14, 676 B; ср. Против Келса 7, 39: PG II, 1476 C). Понятие «Божие чувство», соединяющее несовместимые вещи, — непосредственное ощущение, которое во всей философии считалось земным и плотским делом, и непостижимую запредельность Бога, — есть у св. Григория Нисского (Беседа 9 на Песню песней: PG 44, 951 C), у св. Максима Исповедника (Недоуменные вопросы: PG 91, 1248 B). Сочетание «умное чувство», а также «духовное чувство», близкое к «Божьему чувству», употреблял Диадокх Фотикийский, говоря о любви, которая «умным чувством исследует невидимое» (О духовном совершенстве 1: ed. I. E. Weis — Liebersdorf, Leipzig, 1912, p. 65; см. также Главы 15: des Places, 92).

[51] О божественных именах VII 1: PG 3, 865 C.

[52] О божественных именах IV II: PG 3, 708 D.

[53] Ср. *Максим Исповедник*. Главы богословские и икономические II 70 и 76; PG 90, 1156 и 1160 (ср. Творения..., с. 248–250).

[54] См. прим. 134. !!!!! (это — 138)

[55] Слово 32: Σλετιστερη, 140 = Θεοτοκис, 206. Прп. Исаак Сирин цитирует здесь, возможно, св. Григория Нисского.

[56] Беседа 2,4–5: PG 34, 465 сл.; О свободе ума 21: PG 34, 956.

[57] По-видимому, это святой Венедикт Нурсийский, «Житие» которого, переведенное на греческий язык папой Захарием (741–752), было хорошо известно византийским монахам. Соответствующий текст см. в PL 66, 197 B.

[58] Ср. св. *Василий Великий*. Против Евномия 1, 12: PG 29, 540 A: разум «подсказывает нам, что Бог есть, а не то, что Он есть»; св. *Иоанн Златоуст*. О непостижимости



природы Бога, или против аномеев 1, 5: PG 48, 706: «Что Бог есть, человек знает, что же Он есть по Своей сущности — не знает».

[59] В этом смысле слово «душа» употребляется, например, евангелистом Марком (Мк. 8, 35).

[60] *Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах IX 6: PG 3, 953 В–956 А.*

[61] Ср. там же, 2, 11 и 5, 8: PG 3, 649 С и 824 А.

[62] Там же, 2, 11.

[63] Там же, 2, 3: PG 3, 640 В.

[64] *Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии I 2: PG 3, 121 А.*

[65] *Св. Дионисий Ареопагит. Письмо 2: PG 3, 1068–1069 А.*

[66] Чтение из 3-й книги Царств (3 Цар. 19, 13) входит в службу праздника Преображения Господня 6 августа. Пророк Илия всегда считался, вместе с Иоанном Крестителем (см. ниже II, 1, 43), прообразом монашества и молитвенничества. !!!!!

[67] О божественных именах IV 4; 5: PG 3, 592 С; 593 ВС.

[68] См. *св. Иоанн Златоуст. Письмо 1-е к Феодору II: PG 47, 292.*

[69] О божественных именах I 4: PG 3, 592 С; Письмо 8, 1: PG 3, 1084 и в других местах.

[70] Беседа 40, 6: PG 36, 365 А.

[71] *Симеон Метафраст. Житие евангелиста Иоанна I: PG 116, 685 D.*

[72] О божественных именах I 4: PG 3, 592 С.

[73] Беседа на псалом 44: PG 29, 400 CD.

[74] В евангелиях от Матфея (Мф. 16, 28), от Марка (Мк. 9, 1) и от Луки (Лк. 9, 27) слова о Царстве Божиим стоят прямо перед рассказом о Преображении; связывая свет Преображения с Царством Божиим, Палама следует за св. Иоанном Златоустом (Беседа на евангелие от Матфея 56, 1: PG 58, 549), св. Андреем Критским (Беседа 7-я на Преображение: PG 97, 937 А) и многими другими богословами.

[75] См. I 3, 10. !!!!!

[76] В известных произведениях Макария Великого это место в точности не обнаружено, хотя те же мысли есть, например, в «Беседе о распятии Господнем и о терпении» (Беседа 3: *Макарий Египетский. Новые духовные беседы...*, с. 27–31) и в «беседе о том, как душа, помалу воспитуемая благодатью, приходит к совершенству», где есть слова (Беседа 16, 8: Там же, с. 102): «Дай мне одежду света спасения, да прикрою стыд души моей». Приведенное св. Григорием Паламой место напоминает, среди прочего, описание одежды царского сына в гимне души так называемых «Деяний

Фомы», а также ексапостиларий Страстной седмицы: «Чертог Твой вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду в оны; просвети одеяние души моя, Светодавче, и спаси мя».

[77] *Св. Макарий Великий*. О свободе ума 21: PG 34, 956 A.

[78] Эти слова тоже не найдены в точности у св. Макария Великого, но сходные мысли есть в «Слове о терпении и рассудительности» (Слово 4, 4: PG 34, 868 CD), в «Беседе о вере в Бога и любви к Нему» (Беседа 20, 1: *Макарий Египетский*. Новые духовные беседы..., с. 113–117) и в «Беседе о том, что то, чего ищут христиане, ни с чем в этом мире не сравнимо», где есть слова (Беседа 26, 6: Там же, с. 153–154): «Ее [души] образ положен Им в вышних, в небесном граде святых Иерусалиме (Евр. 8, 1; 12, 22), и собственный образ неизреченного света Божества Своего положил Он в теле ее».

[79] Акrostих первого канона Косьмы Маюмского на Преображение.

[80] *Св. Иоанн Синаит*. Лестница 28: PG 88, 1137 C. 94

[81] Ср. псалом 83, 6 в славянском переводе: «Блажен муж, емуже есть заступление его у Тебе: восхождения в сердце своем положи». Согласно толкованию Евсевия Кесарийского, восхождения, означающие добрые помыслы, совершаются, когда Бог «подхватывает человека» (Толкования на псалмы 83, 6: PG 23, 1009 B-D; ср. *Григорий Богослов*. Беседа 31, 26: PG 36, 161 — D.) По Кириллу Александрийскому, такие восхождения вселяют в нас мысль о небесном граде и надежду достичь его (Объяснение псалмов 83, 6: PG 69, 1208 D !!!!!).

[82] О небесной иерархии XV 9: PG 3, 340 A.

[83] См. Беседы 18, 1–3: PG 34, 633–636; О любви 24–27: PG 34, 928–929; и особенно «Беседа о том, как душа, помалу воспитуемая благодатью, приходит в совершенство» (Беседа 16,3: Новые духовные беседы, с. 93): «Ибо таинственно духовное и не может быть высказано человеческим словом, разве что сам Дух на опыте и на деле научит достойную и верующую душу».

[84] О различении богословия и боговидения см. также I 3, 48 !!!!! и Письмо 2-е к Варлааму 52.

[85] О божественных именах I 4: PG 3, 592 C.

[86] *Св. Максим Исповедник*. Главы богословские и икономические II 88: PG 90, 1168 A.

[87] *Св. Григорий Богослов*. Беседа 40, 5: PG 36, 364 B.

[88] *Св. Дионисий Ареопагит*. О божественных именах II 6: PG 3, 644 BC; *Максим Исповедник*. Письмо 6, 5: PG 92, 429 AB.

[89] *Ср. Максим Исповедник. Тайноводство 23: PG 91, 701 С; Комментарий к Дионисию Ареопагиту. О божественных именах XIII; PG 4, 97 А (как почти везде у Паламы, цитирование вольное).*

[90] *Беседа 40, 5: PG 36, 364 В.*

[91] *Этот текст приписывался Нилу Анкирскому, но принадлежит Евагрию. См. Илия Истец (Пресвитер, Екдик). Главы гностические 4: PG 127, 1149.*

[92] *См. выше I 3, 6. !!!!!*

[93] *См. Евагрий. О молитве 149: PG 79, 1200 А; эти же слова есть в виде примечания к Лествице 28: PG 88, Ц48 А.*

[94] *Св. Максим Исповедник. Главы богословские и икономические II 80: PG 90, 1161 D (Творения..., с. 251).*

[95] *Там же.*

[96] *См. выше I 2,3 и прим. 57. !!!!!*

[97] *Св. Максим Исповедник. Главы богословские и икономические II 82: PG 90, 1164 А. Здесь Максим буквально приводит слова из Марка Пустынника, Главы о трезвении 24: PG 65,1064 В.*

[98] *Св. Иоанн Синаит. Лествица, 25: PG 88, 989 А.*

[99] *См. выше I 3, 34. !!!!!*

[100] *О божественных именах I 4: PG 3, 592 ВС.*

[101] *О свободе ума 23–24: PG 34, 957 В.*

[102] *Там же, 25: PG 34, 957 CD.*

[103] *Там же, 26: PG 34, 960 А.*

[104] *Св. Макарий Великий. Беседа 5, 10: PG 34, 516 АВ; О возвышении ума 1: PG 34, 889; особ. «Беседа о том, что то, чего ищут христиане, ни с чем в этом мире несравнимо» (Беседа 26, 8: Новые духовные беседы, с. 156).*

[105] *Св. Василий Великий. Беседа на псалом 29: PG 29, 400 CD.*

[106] *Место не найдено.*

[107] *Евагрий. О молитве 57: PG 79, 1180 А.*

[108] *Там же, 56: PG 79, 1179 D —1180 А.*

[109] *Св. Дионисий Ареопагит. О божественных именах VII 1: PG 3, 856 С; св. Максим Исповедник. Комментарии: PG 4, 444 А.*

[110] *Св. Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии 1, 1: PG 3, 997; О божественных именах IV 13: PG 3, 712 АВ.*

[111] *О божественных именах IV 13: PG 3, 712 АВ.*

[112] О божественных именах IV 3: PG 3, 712 AB; ср. *Максим Исповедник*. Недоуменные вопросы: PG 91, 1413 AB.

[113] *Св. Макарий Великий*. О возвышении ума 6: PG 34, 893 C. Ср. выше I 3, 3. !!!!!

[114] *Марк Пустынник*. Малые сочинения II 26: PG 65, 933 D.

[115] *Св. Макарий Великий*. О терпении 13: PG 34, 876 B — D.

[116] *Св. Иоанн Синаит*. Лестница 4: PG 88, 696 D.

[117] См. сходные выражения там же, гл. 1, 26 и 29: PG 88, 640 A, 1013 A, 1033 A — D и 1488 C.

[118] Лестница 26: PG 88, 1033 B.

[119] *Св. Диадх Фотикийский*. Главы, 69: des Places, 129.

[120] *Евагрий*. О молитве 62: PG 79, 1180 C.

[121] См. Беседа 19, 6–8: PG 34, 648 BD; О свободе ума 18–19: PG 34, 949 D — 953 A.

[122] Лестница 7: PG 88, 813 B.

[123] Там же.

[124] Здесь, как и в конце предыдущих частей, снова ожидается подборка святоотеческих изречений, но в сохранившихся списках ее нет.

## ТРИАДА ВТОРАЯ, ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

### 1-я часть ТРИАДЫ II

Разбор и опровержение сочинений философа Варлаама против священно-безмолвствующих. В чем истинно спасительное знание, к которому должны стремиться истинные монахи, или против думающих, что подлинно спасительно знание внешних наук

1. Нет ничего страшнее лжи, нет ничего тяжелее бремени лжесвидательства — но только для клеветников, не для страдающих от клеветы; эти часто делают от нее еще совершеннее, получая за терпение небесные награды, а «всех говорящих ложь Господь погубит» (Пс. 5, 7). Однако когда грабитель кричит словно ограбленный, а клеветник словно оклеветанный плачет и жалуется на пострадавшего и ни в чем не повинного, то мыслимо ли дальше зайти в зло и какого осуждения он не достоин? Если даже оно постигнет его не сейчас, все равно он «сам на себя копит ярость в день праведного суда и откровения Бога» (Рим. 2, 5). Вот я и печалюсь, думая о приезде из Сицилии философа, проповедника внешних наук. Увидев его в монашеском одеянии, я было обрадовался, думая себе, что он поступит мудро, сблизившись до прохождения

божественной науки с нашими лучшими монахами, которые, распрощавшись со всем остальным, посвящают в исихии свою жизнь Богу: он станет для нас, рассуждал я, тем книжником, который подобен сокровищу, являющему по Господню слову старое и новое. Но все вышло наоборот, и о ком я радовался в доброй надежде, о том теперь душевно горюю [1]. Он сошелся с некоторыми из наших монахов, притом самыми простыми, притворяясь учеником, а потом отшатнулся от них, заявив свое осуждение, и стал писать против них сочинения, где пространно и несдержанно их ругал. С этими сочинениями он взял на себя смелость выступить не перед ними самими, а перед слушающими его и шумящими вокруг его юнцами, переубеждая тех, кто готов отказаться от отеческого образа мыслей, и монахов, не имевших опыта безмолвной жизни. Начал разноситься слух, что-де исихасты держатся нетерпимых убеждений; он им дал самое низменное имя, назвав омфалопсихами, а их так называемую ересь — омфалопсихией [2]. Не выделив поименно никого из осуждаемых и в то же время утверждая, что встречался с сильнейшими из нас, он этим дал понять, что ставит под сомнение всех.

2. Тогда я стал и сам искать эти его писания. Но он так старался, чтобы они не попались на глаза никому из наших, что не давал их тем, кто хоть немного общался с нами и хоть однажды был у нас, не взяв сначала клятвенного обещания не показывать их никому из исихастов. Все же в конце концов его слово, блуждавшее во мраке и бежавшее от света откровенности, не миновало наших рук. Получив эти писания, я отчасти их просмотрел и увидел, что в них нет ни единого верного слова, но все ложь и изощренная клевета. В самом деле, он говорил там, что осуждаемые им исихасты учили его о совершенной бесполезности божественного писания, о том, что познание сущего — зло. Божья сущность чувственно видима и к этому видению ведут еще какие-то чувственные наблюдения, действия и занятия. Почему-то назвав все это омфалопсихией, объявив, как ему пришло в голову, бесовщиной и учредив самого себя единственным верным наставником, он распространялся затем об умной молитве и священном свете, устанавливал ступени духовного восхождения и мерило созерцания и богопознания и утверждал, что совершенство здесь приходит большей частью от внешней науки и занятий ею, потому что она дар Божий, подобный дарованиям пророков и апостолов.

3. Таковы были его сочинения и он задумывал и готовил намного худшие, когда, узнав о наших возражениях [3] вдруг перепугался настолько, что согласился перед Церковью не распространять свои писания, забросить и совершенно уничтожить их как

причину соблазна. Но поскольку за свои речи он подлежал справедливому осуждению, а некоторые из наших книг с возражениями против него он прочел и заметил, что увернуться от наших опровержений невозможно, то, не стерпев стыда и снова усевшись за стол, он кое-что в своих сочинениях вычеркивает, кое-что изменяет, название омфалопсихов совершенно выбрасывает, — пустое разоблаченное имя, лишенное содержания и не применимое ни к какому предмету, наподобие «козлооленья», «конечеловека» и подобных вымыслов, — а то, что прежде объявлял бесовским, теперь называет природным, опять неизвестно почему. В наших сочинениях он кое-что, с чем не смеет спорить, пропускает, словно совсем не читал, а против другого, клеветнически исказив мысль, выступает, жалуясь при этом сам как якобы оклеветанный. Теперь он уже доверяет свои сочинения даже из собственных друзей не всем, а только немногим ближайшим. Один из них счел должным передать эти сочинения мне, заметив обман и попросив, чтобы я вступился, возразил по порядку на все твердыни лжи и в меру своих сил восстановил сияние истины, которую не могут затмить лжеучения. Рассудив, что надо повиноваться благочестивой просьбе и еще раз посвятить все свои силы защите правды, начну и теперь, как раньше, с рассуждения философа о науке и словесной учености.

4. Исходит он вот из чего. «Как со здоровьем, так обстоит дело и с философией: она в равной мере и дается непосредственно от Бога и достигается нашими трудами. И как здоровье, которое дается от Бога, не какое-то другое, а то же самое, какое бывает от лечения, так и мудрость: дал ее Господь пророкам и апостолам — дал Он и нам Писание боговдохновенных мужей и философские науки, с помощью которых мы в свою очередь ищем эту мудрость и находим. ее». Здесь еще ничего особенно страшного нет, хоть он уравнивает вещи как нельзя более различные: ведь Бог исцеляет даже неисцелимое, Он и мертвых поднимает из гроба, а премудрость, дарованная пророкам и апостолам, есть самое Отчее Слово, предвечная София, как говорит апостол Павел: «Он сделался для нас Премудростью от Бога» (1 Кор. 1, 30); мудрость внешних наук, как и оздоравливающее искусство врачей, не меньше отличается от нее чем пророки отличаются от эллинов, а от Галенов и Гиппократов — ученики Христа или, если хочешь, сам Христос, принявший ради нас название Иисуса. По-моему, приравнивать подобные вещи — все равно что называть светлячка похожим на солнце, раз они оба светятся в воздухе.

5. Нет, говорит он, «боговдохновенное писание с его премудростью и философия внешних наук направлены на одну цель и достигают одного: обнаружения

истины, ведь истина одна во всем, как непосредственно данная изначально от Бога апостолам, так и в трудах добываемая нами; к истине, данной от Бога апостолам, ведут и философские науки, помогая безошибочно возводить величайшие священные символы к их невещественным первообразам». Какой здравомыслящий человек, знающий всю меру различия между этими вещами, не возмутится, услышав, что боготворящая премудрость Духа вполне совместима с философией внешних наук, — притом услышав от людей, которые по видимости держатся одних убеждений с нами и упрекают нас за то, что наши возражения направлены будто бы против единомышленников? Разве не верны слова истолкователя божественных тайн Григория Нисского, что одна истина «бедна и бесплодна», не дает после долгих родовых мук никаких плодов, не ведет к свету богопознания, тогда как духовная изобильна и многоплодна, производит детей не по два и по три, как у самых многоплодных живых существ, но разом возрождает целые тысячи, из страшного мрака приводя их к чудному Божьему свету, как узнаем из апостольских деяний (Деян. 4, 4)? [\[4\]](#) . Разве истина внешней науки не сомнительна и не смешана с ложью, почему всегда рано или поздно опровергается, что должны признать сами ее сторонники, тогда как другой истине по божественному слову Евангелия (Лк. 21, 15) никто не может противостоять, потому что она провозглашает очевиднейшую истину, ни в чем не смешанную с неправдой? Разве истина мудрости божественного Писания не обязательна, полезна и спасительна для нас, тогда как истина внешней мудрости и не обязательна, и не спасительна? Так или иначе оказывается, что видов истины два: одна истина есть цель боговдохновенного учения, другую, не обязательную и не спасительную, ищет и никогда не находит внешняя философия. Как же можно говорить, что этими двумя разными путями мы приходим к одной и той же истине?

6. Перенеся приемы исследования, принятые в философии внешних наук, на искание жизненно необходимых вещей и в чем-то воспользовавшись философским учением при истолковании слова Божия, мы быстро собьемся с верного пути, если потеряем единственный ключ к священным книгам, благодать Духа, и не будем руководствоваться самим этим боговдохновенным словом. Ведь совершенно ясно, что только оно впервые и превращает и преобразует философское знание в полезное. Духовная премудрость сама по себе ни в чем не нуждается, а ее истинное благо делает добрым и благо неистинное; отдаленное подобие тому — природа огня и света, которая делает все окружающее огневидным и световидным. Как же можно говорить, что святое учение веры и эллинские науки вселяют в нас мудрость одинакового вида, да



еще совпадающую с апостольской премудростью, которая некогда кратко воссияв, охватила крайние пределы вселенной, обличив немудрость внешних мудрецов, простецам оставив их простоту и приведя тех и других от безбожного блуждания к благочестию? Неужели истина едина и там и здесь? Всякий явственно увидит нелепость таких суждений, если, определив внешние науки согласно святым отцам, попробует потом сравнить их с учением Духа и причислить к Божьим духовным дарам: даровал-де нам Бог боговдохновенное учение и многотрудную суету, чтобы через них мы приобрели пророческую и апостольскую мудрость. Что общего у боговдохновенного учения с суетой? Какое дело боготворческой премудрости до всей истины о звездах? А ведь философ поставил рядом с духовными и подлинно Божьими дарами даже не эту истину, а философские науки, то есть, так сказать, бесполезную крайнюю плоть лукавых учений.

7. Конечно не будет совершенно ложным говорить, что внешняя философия сама по себе ведет к познанию сущего; в каком-то смысле она истинна. Но только это не то знание сущего и не та премудрость, которую Бог непосредственно дал пророкам и апостолам: та есть Дух Святой, а о причастности Святому Духу египтян, халдеев и эллинов мы что-то пока еще не слышали. «Святой Дух учения» далек от греховных дел и помыслов, «в лукавую душу», по писанию, «не войдет и не будет обитать в теле, поработанном греху» (Прем. 1, 4–5). Философской учености лучше всех достигла душа Аристотеля, которого богословы называли лукавым [5] в самом деле, какую черту хотя бы только одной телесной чистоты можно у него отыскать? Знание философских наук поселяется даже в теле Плотина, который сожительствовал с одной матерью и ее двумя дочерьми [6]. Если кто-то трудами и усердием изучил пророческие и апостольские писания, он еще так же далек от обладания апостольской премудростью, как глаз, уловивший лучи солнца и луны, еще далек от того чтобы самому стать солнцем или луной; изучив пророков, мы сами еще никак не становимся пророками. Апостольская премудрость через немногих достигших ее мужей в краткое время уловила вселенную евангельскими сетями и вознесла ее к небу; а если бы даже все мудрецы сколько их есть, собравшись вместе, приложили все силы и все упорство, они и тогда не смогли бы вырвать из бездны нечестия даже малую часть мира.

8. Но даже знание получаемое нами из Писания, хотя ему бесконечно далеко до премудрости писавших, никак не тождественно знанию добываемому внешними науками. Недаром мы расходимся с внешней мудростью в суждениях о происхождении и составе, распаде и превращении вещей, о свойственном каждому существу достоинстве

и за малым исключением вообще обо всем прочем. Божья премудрость прежде всего стремится знать, в чем Божья воля, «благая, совершенная и угодная» (Рим. 12, 2), а искать этого так же чуждо внешним философским наукам, как вечно уткнувшись в землю свиньям — рассматривать прекрасный порядок небесных светил. Стремящийся исследовать волю Божию, познавший о каждой вещи, ради чего она произведена Творцом вселенной, и обращающийся с ней согласно этой Божьей воле — вот кто знает причины и основания сущего, вот у кого знание всего в мире, вот кто истинный философ и совершенный человек по Соломонову слову: «Бойся Бога и соблюдай Его заповеди, потому что в этом весь человек» (Еккл. 12, 13). Такой имеет уж не сомнительную мудрость, потому что о его разуме свидетельствует его жизнь, которую нельзя опровергнуть и которая сама в себе несет свидетельство совести (2 Кор. 1, 12); а кроме того за него подан голос и свыше в таинственном пришествии и явлении Духа.

9. Наоборот, кто набирается убеждений от внешней мудрости, хоть и причастен какой-то истине, однако представляя свои доказательства только словом и всегда против другого слова, потому что слово всегда против чего-то борется, он делается знатоком шаткой мудрости. Он иногда противоречит себе, мало того, гордится и возносится, когда удается доказать противоположное об одной и той же вещи; таким образом он и сам имеет и другим дает знание неустойчивое и изменчивое, до того сбивающее с толку подвижную и расчленяющую способность мыслящей души, что обладателя подобной мудрости становится нельзя уже в точном смысле назвать даже разумным, не говоря уже духовным. Неужели человек, опираясь на такую мудрость, увидит невещественные первообразы божественных символов Церкви Христовой, как предлагает этот рыцарь эллинских наук? А исследующий и исполняющий Божью волю истинный философ, у которого мысль действительна, а действие осмысленно, через сами дела показывает основательность подвижной способности своей мысли и, достигнув полноты разума, может уже от расчлененности священных символов восходить к единой цельности первообразов, возводя эти символы до их священной полноты и сам ими освящаемый. Тогда через духовную молитву он иногда получает все совершенное видение и восхождение.

10. Можно ли все еще говорить, что через внешние науки мы добываем то самое знание сущего, которое Бог Сам прямо даровал пророкам и апостолам? Если лучшее в нас — знание сущего, а ведут к нему философия и ее науки, и если Священное Писание предлагает только символы этого знания, а к их невещественным первообразам нас возводят, как считает философ, опять-таки философские учения, то они и будут в нас

высшим знанием, которое настолько же выше божественного Писания, насколько истина первообразов выше истины символов, если же не выше Писания, то во всяком случае не ниже, коль скоро лучшее в нас это истина, а что может слово сделать большего, чем вести и возводить к ней? Следовательно, боговдохновенное Писание должно давать нам нечто такое, что несравненно выше познания сущего и из-за чего его богодейственное слово несравненно выше той философии, потому что философские науки сами собой к благу, которое выше знания, не приближают и не возводят. И как можно говорить, что врачебное искусство и Бог дают одно и то же здоровье [7], разве что в отдаленнейшем смысле? Философ не сумел даже заметить, что божественное исцеление, то есть премудрость, по большей части затрагивает душу, тогда как человеческие изобретения, оказав ничтожную помощь телу, становятся бесполезными, когда смерть разрушает ту самую материю, которую лечил врач.

11. Но заявив, что он знает здесь истину, философ продолжает: «Есть люди, противоречащие нам; одни говорят, что чтение Писания только смущает, а другие вообще не считают, что философские науки и словесные занятия даны от Бога». Вот как раскрывается вкрадчивая клевета; ведь первое он говорит против исихастов, а второе — против наших сочинений [8]. Нет, среди наших исихастов мы не припомним ни одного, кто выучившись грамоте не читал бы прилежно священных книг, а иные из неграмотных, словно живые книги, тоже бегло прочитывают наизусть большую часть Писания [9]. Поскольку это несомненно так, философ, надо думать, метит в святых отцов; ведь один из них говорит: «Труды, а не письма» [10], другой: «У погружающегося в пустое чтение опустошается сердце», третий: «Монах, читающий ради познания, а не ради сердечного сокрушения, приобретает мнительность». Впрочем, против исихастов, против святых ли — слова философа явная клевета, ибо подобные вещи говорятся совсем не в принижение священного Писания; зная, что спасают дела, а не знание, и участь словам апостола, что спасутся не знатоки закона, а его исполнители (Рим. 2, 13), отцы такими же словами наставляют учеников.

12. Хорошо помнится, после слов о том, что надо «отсечь и отбросить» все баснословное и злоучительное во внешней мудрости, я продолжал, что знание, добываемое внешними науками, «никак нельзя поэтому называть духовным даром, а только природным, который через природу дается нам от Бога и от трудов возрастает, и это — то есть что без стараний он никому вообще не дается — есть очевидное свидетельство природности, а не духовности этого дара; но божественный в подлинном смысле дар, дарованный Духом Святым, а не природой, есть наше богомудрие,

которое, нисходя свыше, даже рыбаей делает сынами грома» [11]. В самом деле, как «Господня — земля и все живущие на ней» (Пс. 23,1), но мало Божьих людей, хоть все Божьи создания, так и знание дается человеку Богом, но мало кто приобрел духовную мудрость, хоть все от Него по природе разумны и способны к усвоению наук. Так разве не явно клеветает тот, кто говорящему о природности дара приписывает утверждение, что это совсем не Божий дар? Чей же дар природа? Разве не Божий? Как же мы не считаем данным от Бога то, что по нашим же словам дано от Бога через природу?

13. Нет, он пытается потом еще доказать, а вернее голословно уверяет, что сам-то он единокорен со святым Дионисием, а мы нет. И тут опять клевета, доказывающая за него то, что он своими силами никак не мог доказать: «Ты потому», говорит, «несогласен с божественным Дионисием, что утверждаешь, будто философия появилась от бесов и к бесовству ведет». Следом за этим, как бы забывшись, он пишет: «Об этой философии, которую мы проповедуем, ты сказал те же слова, что и мы». Как еще яснее обнаружить противоречие самому себе? Впрочем, где ты взял, будто я утверждаю, что философия появилась от бесов и к бесовству ведет? «Там, где ты приводишь знаменитейших эллинов, явно называющих источником своего знания внушение демонов [бесов]» [12]. Ну и что из этого следует? Если хочешь, приведем опять наши слова: «Неужели скажем, что Божьей мудростью обладают люди, говорящие подобное о самих себе? Никоим образом, пока мы в своем уме и служим истинной Мудрости, которая не входит в злохудожную и угождающую демонам душу, а если даже войдет, то отлетит при изменении этой души к худшему. По Соломону, наделенному божественной мудростью и написавшему о ней в своей книге, «дух святого научения уклонится от неразумных умствований» (Прем. 1, 5), а что неразумнее гордящихся посвященностью в тайны демонов и их начальством над своей собственной мудростью? Все это говорим сейчас не о всякой философии самой по себе, но лишь о философии подобных людей. В самом деле, коль скоро, по Павлу, никто не может «пить чашу Господню и чашу бесовскую» (1 Кор. 10, 21), то как можно обладать божьей мудростью и вдохновляться демонами?» [13]. О чем же мы здесь говорим? Ведущих свою мудрость от демонов мы за это самое называем «бесовскими» мудрецами. Осуждение, которое они вынесли сами себе, ты приписываешь нам. Боюсь, твоим языком, клеветца, тоже ворочает какой-нибудь коварный бес. Конечно мы называем бесовской мудростью нечестивых за содержащиеся в ней злоключения, но и Григорий, подлинно Богослов, назвал злоучителей созданиями лукавого [14], — так

значит, он считал, что само происхождение их от лукавого? Ничуть; таким названием он клеймит только их лукавое учение. Так же ясно, даже еще яснее, что мы отклоняем только дурное применение философии, а не ее саму.

14. К этому он приплетает другую клевету, будто я называю астрономическую науку бесовской, раз по одним причинам за одно и то же осуждаю философов и астрономов. Всячески расхвалив астрономию, он потом с тяжелой обидой встречает название иконогноста [15], словно сам не был первым, кто верхней частью Церкви, как еретиков, оклеветал неслыханным и чудовищным прозвищем [16]. Но за малым дело стало, и вот, переменявшись, он уже говорит, что как ученику Христа, помнящему заповедь не платить равным за обиду, ему не пристало сердиться на такое оскорбление, — это ему-то, многословно отвечающему на любой упрек и безудержно клеветующему на нас! Между тем первая часть написанного нами [17] направлена совсем не против него, а против носившихся повсюду слухов, и я выступаю там словом против слова, а не против говорящего, в полную противоположность ему настолько удерживаясь от искажающего толкования его слов, что даже пропускаю злейшее из сказанного им. Главное, я пишу не за себя, а за более простых обиженных братьев, взявшись нести их бремя по апостольской заповеди (Гал. 6, 2); он, наоборот, пишет за самого себя, метит прямо в меня и, осуждая некоторые из моих слов, обнаруживает большую страсть к извращению и большую враждебность. Самое дурное то, что, затеяв оскорбление и мстя за справедливые упреки, он еще оправдывает себя, как якобы ничего не затевавшего и не мстившего никому ученика Христа, Который, «будучи злословим, не злословил взаимно, страдая не угрожал, но предавал то праведному Судье» (1 Пет. 2, 23).

15. Как бы опускаясь по ступенькам зла, философ доходит в конце концов до самого худшего и выступает против святых, то сам бесстыдно возражая им, то упрекая их в противоречии самим себе и друг другу, а иногда и прямо искажая и тем отвергая их речения. Мудрый богослов Григорий Нисский говорит, что в будущем веке жителю прошедшего всю добродетель, с одной стороны, и совсем еще не причастного земной жизни, с другой, не будет одинаковым, поскольку младенец переходит туда, до срока вырванный из земной жизни: «Один в полноте сознания и разнообразного научения познал Бога и угодил Ему, другой ушел из жизни не упражнив и не употребив свой разум» 1 [18]. Наш мудрец решил, что эта мысль о пользе обучения и науки попала ему как богатая находка против Василия Великого и против меня. В самом деле, я призываю в свидетели Василия Великого, говорящего о

суетности геометрии и геометрических занятий, изобретенных египтянами, а также схем, чертежей и наблюдений небесных тел, ценившихся халдеями [19], — и вот философ противопоставляет ему брата [20] как якобы держащегося других убеждений и противоречащего как святому Василию, так и мне. Можно было бы возразить ему: Любезнейший! Кто прошел через всю добродетель, тот извлек пользу и из суетного, как Григорий Богослов говорит, что в Афинах получил пользу от зрелища суеверного почитания демонов, потому что «посмеялся над демонами там, где демоны в чести» [21]. Стало быть, если кто назовет суеверное почитание демонов вредным, ты скажешь, что он противоречит великому святому? Никак ты этого не сделаешь, разве что захочешь стать поклонником демонов. Так же вот точно и называть геометрию и прочие науки суетными и вредными еще не значит отрицать, что от них может быть польза для достигшего всей добродетели. Даже зло способствует добру при доброте воли, как плоть змеи становится целебной пищей, но только после ее умерщвления и приготовления приемами многоискусной врачебной науки [22]. И египтяне, изобретатели геометрии, и халдеи, почитатели астрономии, изобретали и почитали их не для цели богопознания; нет, они воздвигали в них как бы чудовищную стену между Богом и людьми; гордясь своими науками, они направляли на звезды почитание, которым люди обязаны Богу, и, урвав у Бога, звездам приписывали причину всего сущего и возникающего.

16. Не ясно ли, что умственным змием обернулись для них эти науки, обманувшие человека и отдалившие его от Бога? Если человек достигший полноты добродетели, даже от них получает пользу — о чем я пишу и чего ты умышленно не хочешь заметить, — то только сначала опровергнув и разъяв, а потом восстановив заново и разумно ими пользуясь, а кроме того не проводя всю жизнь до старости в суетных разысканиях, но понимая, подобно Афанасию Великому, чем надо пренебречь [23], избрав «полезную науку» и отрешившись от «бессмысленной и вредной», как говорит великий Василий [24] — Василий, который на благо себе приобрел в юности «египетское богатство», то есть внешнюю ученость, а потом по достижении возраста отрекся и писал, что ему стыдно называться ее учеником, то есть сыном бесплодной жены [25], в согласии с тем, что его брат сказал о Моисее: «Если», пишет он, «бесплодная и бездетная дочь фараона, в собственном смысле означающая, по-моему, внешнюю философию, присвоив себе младенца, устроила так чтобы называться его матерью, то разум позволяет до тех пор не отвергать родство этой лжеименной матери, пока еще видишь в себе несовершенство возраста; но кто достиг вершин, как мы это

знаем о Моисее, тот считает постыдным называться сыном бесплодной, — потому что поистине бесплодна внешняя ученость, всегда мучающаяся в родах и никогда не родящая на деле. Какой плод долгих мук принесла философия? Разве не все ее исчадия худосочны, недоношенны, преждевременно рождаются и гибнут, не придя к свету богопознания? А могли бы, наверное, возмужать, если бы не все время прятались в лоне бесплодной мудрости» [26]. Увлекаться ею надо поэтому лишь настолько, чтобы не оказаться обделенным тем, что в ней есть важного.

17. Так что святые держатся одинаковых убеждений, и мы уверенно идем за ними. Неужели возьмем их толкователем тебя, когда ты явным образом искажаешь отеческие слова? Григорий Нисский не устаивает эллинских философов даже имени мужей, сомневаясь, что они могли когда-нибудь возрасти, и все за то, что они всю жизнь занимаются этой философией; он говорит, что вполне приобщившийся к здешней земной жизни «познал, изучил, усвоил геометрию, астрономию и всякую науку, а прежде всего — философию боговдохновенного Писания, дающую душе совершенное очищение» [27], употреблением единственного числа подтверждая, что совершенная чистота дается только боговдохновенным Писанием. И вот философ, отделив это предложение от предшествующих, изменив единственное число на множественное, то есть вместо «дающую» написав «дают», прибавив от себя «все они» и с умыслом переводя предыдущие винительные падежи в именительные, выставляет святого отца якобы сторонником того, что геометрическое и астрономическое знание есть совершенная чистота души: «Послушай, — говорит он, — еще и что говорит о науках божественный Григорий Нисский: „Геометрия, астрономия и постижение посредством числа, а прежде всего философия боговдохновенного Писания, все они дают душе совершенное очищение“». Какая наглость и руки, и языка, и мысли! Когда богослов только философию божественного Писания назвал боговдохновенной, желая показать, что все остальное относит к чувственной области и ее пользе для благочестия и что Священное Писание настолько же отличается от мирских наук, насколько божественное отличается от человеческого, наш обвинитель не только не смог, а вернее не захотел в простоте понять этого, но то самое, что сам сделал в начале своих рассуждений, когда коварно соединил эллинские науки с божественным Писанием и объявил их целью общей, он теперь обманно приписывает святому, несмотря на то что Григорий называет здесь очищением не познание сущего, а — через познание сущего — постижение того, что по своей превознесенности над миром уже не может считаться просто сущим.



18. Если кто, не сгноив себя среди книг и не состарившись в их изучении, познал Бога настолько, чтобы, оставив все, в чистоте стремиться к Нему, то насколько он будет чище человека, который разбирает все по родам, воображает, что ему все понятно, но продолжает волочиться за этим миром, истощает на него всю или почти всю привязанность души и не любит всевышнего Бога всей душой и сердцем! Впрочем, конечно, если эллины и язычники нашли истину сущего, то и ты прекрасно делаешь, утверждая вслед за ними, что найдешь эту истину с помощью их наук; однако поскольку они, начав возводить против Бога высокие строения знания, разделились на языки еще больше тех, кто строил башню в Халне [28], так что уже не просто разноречат, но и противоречат друг другу, то кому из противоречащих ты поручишь домостроительство истины, чтобы следуя именно ему через эту его истину мы смогли найти источник всеобщей истины? Мы знаем, что возвещает истину только говорящий от Бога, только тот, кто имеет «ум Христов» (1 Кор. 2, 16) и проповедует «мудрость Божию» (1 Кор. 2, 7). Когда мы с должной верой идем за ним и за его последователями, они ведут нас к приобретению Божьей спасительной премудрости; а Господь как раз не счел нужным объявить нам законы сотворенного мира, обучить и обогатить нас приемами различений, расчленений, умозаключений и определений. Почему? Потому что «если не будем знать истины о тварных вещах, это ничуть не помешает нам прийти к обетованному блаженству», согласно великому Василию [29], с которым ты открыто споришь, называя темнотой, нечистотой и несовершенством незнание истины во всех этих вещах, причем не хочешь раскаяться, отступить и замолчать, но стоишь за ложь и защищаешь зло, уверяя, что Божьи заповеди без внешних наук не могут сделать человека чистым и совершенным. А по мне, если бы даже эллинская ученость несомненным образом познала точную истину, все равно она не заслуживала бы еще особо тщательного изучения, раз истинное блаженство достижимо и без обладания этой частью истины. Поскольку, однако, даже и эта частица истины в эллинской науке всегда под вопросом, то как мы можем согласиться с тобой, что мирская мудрость ведет к той же истине и той же цели, что и богоданная премудрость, подлинно истинная, подлинно спасительная, не распадающаяся вместе с веком сим?

19. Высокомерно обличив нас за то, что мы противоречим этим предварительно искаженным высказываниям святых отцов, он поднимает голос против самих словесных небес, то есть против апостолов. В самом деле, хотя брат Божий ясно говорит, что есть две мудрости, одна свыше, другая снизу, первая чистая и добрая, вторая душевная и бесовская (Иак. 3, 13–17), и о двух тоже видах мудрости заставляет

догадываться Павел в своих словах о том, что в «Божией мудрости мир своей мудростью не познал Бога» (1 Кор. 1, 21), наш обвинитель открыто нападает на всякое мнение о том, что мудростей две и более, и объясняет причину: никто-де никогда не определял мудрость как знание такого-то и такого-то отдельного человека. Нет, философ, брат Божий как раз назвал знание человека, являющего на деле доброту своей жизни, мудростью чистой, небесной, а знание того, кто живет недоброй жизнью, мудростью душевной, бесовской и земной, и справедливо: меняясь вместе с образом жизни приобретающих его, знание откладывает в разных душах мудрость противоположного вида [30]. А кроме того, если философия, ты говоришь, не есть наука никакого отдельного человека, то нигде никаких философов нет, и ты сам, философ или уж не знаю как теперь тебя называть, погубил себя собственными словами, раз философия не привязана ни к одной отдельной душе и ее именем нельзя назвать вообще никого из людей.

20. А когда богослов пишет, что «первая мудрость — презреть мудрость, заключающуюся в словах и в обманчивых и излишних противоположениях», когда он воспекает эту первую мудрость и приветствует ее, потому что она «победила упраздненную мудрость»? [31] Разве он не показывает тут, что мудрость бывает разная? Одну — первую и победившую — надо, говорит он, восхвалять и приветствовать, а другая, упраздненная и побежденная, он считает, заслуживает презрения, потому что ее антитезы излишни и тем самым обманчивы. Называть такую Божьей мудростью мы никак не находим возможным, а если она еще склоняется к злоучениям, мы не постесняемся назвать ее и дурной; такова Платонова мудрость, которая помимо несотворенности материи, самостоятельности идей и сотворения мира подчиненными демонами внушает еще и торжество добра и недобра, святого и несвятого, вообще в своем излишестве сама себе суетно противоречит и, начиная говорить обо всем на свете, так и не приходит ни к чему разумному — в точности как почитаемые язычниками демоны, которые, по святому от младенчества Самуилу, «не достигнут ничего» (1 Цар. 12, 21). И если ты, задумав бороться против мужей, мирно живущих и отбросивших излишние противоположения, «предлагаешь предлоги для греха» (Пс. 140, 4), сочиняя новые догматы и определения, служащие твоей любви к вражде и раздору, то неужели мы послушно пойдем за тобой, забросив впитанные с детства общепринятые мнения и положения? Не будет того, не будет. Потому что кто вообще из людей, теперешних и прежних, будь они живы, захотел бы слушать, как ты доказываешь, что совершенный, мудрый и чистый человек — это все познавший, и

хочешь отсюда вывести, что надо старательно учиться у всякого знатока любых наук, будь он благочестив или нет, и что несовершенен и нечист всякий, кто не выучился геометрии у Евклида, арифметике у кого-нибудь другого, логике у тебя, музыке и астрономии — познакомившись с Птолемеем через сочинения о нем, а диалектике и учению о бытии — изучив аристотелевские рассуждения? [32] Кто из теперешних или прежде живших людей, имея разум, не знает, что все это знает один только Бог?

21. Оставив пока в стороне прочие новоявленные учения и возвращаясь к ходу разговора, спрошу: кто не знает, что одна философия теоретическая, другая практическая, в каждой есть еще много разнообразных подразделений и везде обнаруживается мудрость безумная и нет, плотская и духовная, опровергаемая и неопровержимая, временная и вечная, причем одна совершенно отличается от другой? «Нет», говорит он, «я имею в виду прежде всего саму по себе мудрость, идею истинного знания, которое едино». Но, добрейший, если саму по себе первую премудрость наверное можно назвать единой, то просто мудрость или философию единой назвать никак нельзя. Когда, начиная свое слово в защиту философии, ты говорил, что «нам дано от Бога Писание боговдохновенных мужей и философские науки», ты ведь сам ни в коем случае не подчинял Писание этой философии; ты даже сказать так не смог бы, если бы не отделял философию от слова Божия. Так вот, что ты назвал там философией, — философию эллинов или идею истинного знания, о которой говоришь здесь? Если философию эллинов, то значит ее ты и воспеваешь; правда, при этом ты противоречишь себе, тут же говоря обратное: «Мы, назвавшиеся философами, воспеваем под именем философии не то, о чем думал, писал или учил такой-то и такой-то, и не это для нас философия, но сама идея знания», — противоречишь, между прочим, еще и потому, что утверждаешь единственность философии, ее идеи и вдруг сразу же заводишь речь о другой философии, эллинской. Если же ты назвал там философией не эллинскую мудрость, а идею знания, то есть нечто охватывающее все знание вообще, то боговдохновенное Писание, явно отделяемое в твоей фразе от такого знания, тем самым остается вне всякого знания, оказывается непричастно какому-либо знанию и, будучи тобой совершенно разведено со знанием, упомянуто рядом с философией, видно, только ради отвода глаз: в самом деле, какая в нем обязательная необходимость, если философские науки сами и ведут и возводят к знанию сущего, которое, как ты не раз говоришь в дальнейшем, есть цель «всего священноначалия», то есть всего Божьего домостроительства и действия [энергии]? Наконец если мудрость

отдельных людей не есть сама по себе мудрость, то почему ты сердишься на нас, когда мы вместе с Павлом называем эллинскую мудрость упраздненной и обезумевшей?

22. Посмотрим только все же, какую это ты проповедуешь здесь мудрость саму по себе. Уж не ту ли, которая имеет свое существование у так называемых философов в их сочинениях? Впрочем ты сам говоришь, что не будут и не называются философией ни знания философов, ни сочинения такого-то и такого-то философа, а только кое-что у них, да и это не философия, а ее плоды. Ты был вынужден это сказать чтобы подтвердить, что твоя «идея знания» едина и множество философий не существует. Если ничто у отдельных философов не есть философия, значит не у них имеет свое существование и то, что ты называешь мудростью самой по себе; в самом деле, тем, в ком она существует, следовало бы тогда называться ее именем, как все мы называемся людьми по общему виду, имеющему в нас свое существование. Но если, стало быть, эта твоя «мудрость сама по себе» не здесь, то где же она существует? В Боге? Опять же, однако, ты сам дальше говоришь, что избранная тобой философия есть безумие у Бога, и значит так называемая «мудрость сама по себе» не есть неизреченно существующая в Нем премудрость; с другой стороны, она не есть и премудрость внедренная в Его создания, потому что такая никак не называлась бы философией, а ты говоришь как раз о философии. Получается, что раз твоя мудрость существует и не в Боге и не в человеках, а все равно существует как «идея знания», то она существует на своем собственном основании — и так среди нас сразу возрождается Платон вместе со всей своей злоучительной болтовней.

23. Просто и кратко правду о философии внешних наук надо бы выразить так: философское содержание, имеющееся в сочинениях или рассуждениях отдельных философов, можно назвать частной философией; то, что соблюдается всеми философами — общей; философию, отпавшую от должной цели всякой мудрости, богопознания, — обезумевшей. Философия, с которой этого не случилось, не превращена в безумие; да и с чего бы ей обезуметь, если она достигает своей природной цели, то есть обращается к дарителю природы Богу? Такова мудрость наших праведных и избранных мужей, поистине мужественно отбросившая вредное, отобравшая полезное, поддержавшая Божью Церковь и пришедшая в прекрасное согласие с духовной премудростью. По-моему, правда здесь. Но защитник внешней и обезумевшей философии, не зная слова Павла о превращении Богом в безумие мудрости этого мира, все-таки уверяет, что «она превращается в безумие лишь в сравнении с божественной премудростью, как любая человеческая добродетель и

разумность»; а когда, не соглашаясь с этим, я подробно и ясно доказываю истину, он, ничего не имея возразить, впадает в софистику. Пусть тогда ответом ему остается то, что я говорю в своем первом слове о полезной философии [\[33\]](#), раз ничто из написанного там еще не пошатнулось и не опровергнуто.

24. Я вот спросил бы этого человека, считающего, что проповедуемая им мудрость превращается в безумие лишь в сравнении: почему нигде не написано, что Бог превратил в скверну всякую человеческую добродетель и в безумие всякое разумение, как Он это сделал с мудростью мира сего? Где из апостольских слов видно, что речь идет о сравнении? Ведь как выражения «ожесточил Бог сердца иудеев» (Ин. 12, 40) и «ожесточил сердце фараона» (Исх. 7, 3) и «предал эллинских мудрецов негодности ума» (Рим. 1, 28) говорят не о сравнении, а о богооставленности, так же и это «превратил в безумие», — если только вообще имеют какой-то смысл и слова «устыдил Бог мудрецов», «упразднил», «отверг» (1 Кор. 1, 27–28) и само это «предал их негодности ума». Неужели здесь апостол тоже все говорит сравнительно? Да какой здравомыслящий человек с этим согласится? Тем более кто из умеющих следовать апостольским словам перестанет понимать их безотносительно, как и учил апостол, и поверит твоим сравнениям? «Бог избрал безумие мира, чтоб посрамить мудрецов» (1 Кор. 1, 27). Что же получается: в сравнении с Божьей мудростью человеческая мудрость превращается в срам и безумие, а безумие, наоборот, дерзает и мудреет? Или ты как тебе вздумается одно берешь в сравнительном смысле, а другое, когда видишь, что это не поможет твоим построениям, оставляешь как безотносительное? Кто тебя будет слушать, кроме введенных тобой в заблуждение и ожидающих спасения от внешней науки?

25. Поскольку то, что он говорит сразу вслед за этим, содержит в себе опровержение своей собственной ложности, я это пропущу. Но, словно решив, что ложных утверждений мало и надо оболгать других, он опять скатывается до клеветы, и когда я говорю, что из даров Бога одни природны и даны всем вообще до закона, в законе и после закона, а другие сверхприродны, духовны и отличительным образом таинственны, причем ставлю последнее выше первых, то есть избранных духовной премудрости поднимаю выше всей эллинской толпы, в числе же природных даров Бога называю философию и изобретенные человеческим разумом науки, он передает мои слова так: «Данным от Бога надо считать только то, что неисследимо для человеческой мысли, а все остальное недостойно такой чести». Ни о том, ни о другом у меня нет речи. Я знаю, что для человеческой мысли неисследимо и многое в природе, что же все

по достоинству: одно дело духовные дарования, сверхъестественные и прямо посылаемые Духом только тем, кто отличился добродетелью; другое — естественные, которым далеко до духовной благодати и которые даются от Бога всем вообще через природу.

26. Подперев свои доводы этой клеветой, он рисуется, растекается, бранит тех, кто не считает эллинскую мудрость Божьим духовным даром и приводит много высказываний божественного Василия о том, что всякое искусство даровано человеку от Бога [34], с чем никто не спорит. Потом долгими путями он подходит к собственному воззрению, строит умозаключение, делает вывод и объявляет его так: «И начала наук и пророчество и всякое откровение обладают тем общим свойством, что пока не дарованы, превосходят человеческую мысль, а когда дарованы, душа получает способность их понимания», — так что или уж ничто, или вообще все в равной мере есть Божий дар, нечто богоданное. Тут можно его спросить: стало быть и ты, считающий себя за свои знания исключительным избранником эллинской благодати, так же благодатен у Бога как святой, получивший изобилие откровений, а первые изобретатели наук египтяне равночестны пророкам и апостолам? Ведь как же не равночестны, если приобшились к одинаково даруемым и одинаково познаваемым дарам?

27. «Создав душу», говорит он, «Бог наполнил ее общими представлениями и способностями определения, различения и умозаключения, на которых строятся науки; следовательно, науки — Божий дар». Но какое отсюда оправдание тем, кто пользуется науками неправильно или злостно и по науке хочет усовершенствовать Христово Евангелие? С развратных и невоздержных не снимается вина из-за того, что, создав и одушевив некогда тело, Бог вложил в него способность порождать и питаться. От этого мы и предостерегаем в наших сочинениях: от неправильного и злого применения наук и от неумеренного почитания их; и если захочешь разумно вслушаться, то поймешь, согласишься и, поверив нам и Василию Великому, раздумаешь состариться в занятиях внешними науками, не назовешь их спасительными, посвятительными, очищающими и просвещающими глубину души.

28. И потом: если то, о чем ты говоришь, изначально дано душе от Бога, врождено всем людям вообще и природно передается от праотцов к потомству, то зачем нужно было что-то еще давать сверхъестественным путем через Духа Божия только праведникам, да и из праведников только совершенным и избранным? Ведь «к душе», говоришь, «все находится в одинаковом отношении, потому что духовное тоже

не превосходит человеческий разум, коль скоро оно уже даровано». Поистине ты явно обнаружил здесь отсутствие всякого опыта духовных дарований и сам себя обличил, сделав очевидным, что — это еще хуже бездуховности — не веришь рассказам святых о духовном опыте и что — это уже самое дурное — упражняешься против них в красноречии, оставаясь, видать, совсем еще душевным. «Мы», говорит избранный сосуд духовных дарований апостол Павел, «приняли не дух мира, но Духа от Бога, чтобы увидеть дарованное нам от Бога, что и возвещаем не словами, преподанными человеческой мудростью, а словами, преподанными Святым Духом, сопоставляя духовное с духовным; душевный же человек не принимает того, что от Духа: это ему безумие, и он не может познать» (1 Кор. 2, 12–14), пока вторгается в непостижимое путями своего рассудка и надеется найти и изучить всю истину с помощью различений, умозаключений и расчленений. Не размышлениями, а присутствием Его Духа в нас мы познаём «дарованное нам от Бога», чего «не видел глаз, не слышало ухо и что не приходило на сердце человеку, а нам Бог открыл через Дух Свой, потому что Дух проникает и глубины Божий» (1 Кор. 2, 9–10).

29. Мерилом истины говоримого может служить и твоя, философ, противоречивость. В самом деле, слыша и постоянно слыша, как в писаниях, книгах, свидетельствах, наставлениях тебе из опыта рассказывают о превышающем не только ощущение, но и всякое разумение света, к которому ум прикасается и которым ум становится, исступив из себя к высшему началу, превзойдя себя и соединившись с Богом, ты, не сумев отделаться от вещественных представлений, то принижаешь этих свидетелей как якобы ведущих речь о чувственном свете, то вдруг от отрицания переходишь не к середине и истине, а к преувеличению и заблуждению и бросаешься с другого обрыва, утверждая, будто они считают этот свет, сущностью Бога и Божью сущность — видимой. Ты стал бы меньше противоречить себе, если бы признал непостижимость Божества человеческими рассуждениями, благочестиво принял веру как единственную возможность воспринять Бога и стал деятельно искать более совершенного знания, то есть надстроил бы над верой опыт, эту крышу благодати и кров Божьей любви, живущей в истинном созерцании; тогда бы ты понимал, что духовные дары и после того как они дарованы превышают человеческую мысль. Ведь вот науки ты, как сам наверное скажешь, постиг до тонкости почти без всякого обучения, но духовные действия [энергемы] даже после обучения едва поймешь, и иначе не может быть: недаром «истинное Господне слово, пребывающее во веки веков» (Пс. 18, 9), открыло Иоанну, что праведнику дается «белый камень», которого никто не



может понять, кроме получившего» (Апок. 2, 17); а что может получивший, мы узнали от Павла.

30. Уравняв сверхприродные дары с природными, философ многословно принимается за апостольскую заповедь о молитве, уверяя, что невозможно «непрестанно молиться» (1 Фес. 5, 17), если понимать это не так, как он сам толкует; а он это толкует в том смысле, что апостол говорит здесь будто бы не о делании молитвы, но о молитвенном состоянии, «молитвенное же состояние есть невозможность что бы то ни было делать, думать и совершать без Божьей воли; находящийся в этом состоянии и есть непрестанно молящийся». Если такова непрестанная молитва, философ может не поднимать головы от эллинских книг и непрестанно молиться. Что можно сказать такому непрестанно молящемуся и никогда не молящемуся философу? То, что говорится в другом месте у апостола: «Молитесь духом во всякое время, и об этом старайтесь» (Еф. 6, 18). Что, и здесь говорится о «состоянии», как ты его толкуешь, или все-таки о делании? А ведь «непрестанно» и «во всякое время» — одно и то же. Поскольку апостол увещевает быть старательным при молитве, совершенно ясно, что он предписывает непрестанность делания. И Господь, по евангелисту Луке, тоже говорил притчу ученикам «к тому, что надо всегда молиться и не унывать» (Лк. 18, 1). Может быть, и Он здесь побуждал к «состоянию»? Нет, сама притча говорит не о «состоянии», а о настойчивости прошения; да и слова, что не нужно унывать, то есть по малодушию ослаблять настойчивость, показывают, что нам советуют не пребывание в «состоянии», тем более таком, о котором учит философ, а само делание молитвы, то есть моление, и это ясно также из заключительных слов Господа в притче: «Бог даст Духа Святого просящим у Него день и ночь» (Лк. 18, 7; 11, 13), то есть тем, кто непрестанно молится. Нуждаемся мы в этом непрестанном молении не для того чтобы убедить Бога, ведь Он подает утешение по Своей воле, и не для того чтобы привлечь Его, ведь Он везде, а для того чтобы своим зовом самих себя возвести и обратиться к Нему в стремлении приобщиться к Его благодатным дарам. Потому что, по великому Дионисию, «мы с Богом тогда, когда взываем к Нему в чистых молитвах и несуетным умом» [35]. Мы взываем к нему непрестанно для того чтобы самим непрестанно быть с Ним.

31. А той непрестанной молитвы в виде состояния, которую впервые измыслил теперь философ, наверное не чужд и дьявол, хоть он никогда не молится: в самом деле, ведь он тоже знал, что если не позволит Господь всего сущего, он бессилен против свиней (Лк. 8, 32–33), к Петру не сможет и приступить (Лк. 22, 31–32), а еще до них

никакими ухищрениями не сможет ничего добиться против Иова (Иов. 1, 12). Вот как далеко от уверенности, что Господь есть Бог всего, до молитвы не то что непрестанной, но даже временной! Все бестелесные разумные существа знают Господа, хотя не все молятся, потому что противник Бога будет и противником молитвы и кто бежит от Его красоты, бежит и от молитвы к Богу. Наоборот, телесные существа Бога вселенной знают не все, но все молятся сообразно своему представлению о Боге. У знающих единого и истинного Бога это представление включает и невозможность что бы то ни было сделать без Него; а кого из так верующих Божия любовь подняла к подлинному единению с Господом вселенной, те, пребывая в молитве без пищи и дыхания, по отеческому наставлению, сводят свой ум вовнутрь и через эту настроенность к божественному единению удостоиваются таинственного, несказанного духовного дара молитвы, который непрестанно с ними и пребывает, то сам собой увлекая ум своего избранника к сокровеннейшему единению и источая святую радость, то таинственно отзываясь и вторя молитве устремленного к Богу ума, словно музыка для певца, слагающего по ней свое песнопение [36]. У тех, кто сделался таким путем причастен вечноподвижной и неистощимой благодати, молитва укореняется и неослабно действует в душе по слову Писания: «Я сплю, а сердце мое бодрствует» (Песн. 5, 2). Кто хочет получить этот дар истинной и подлинно непрестанной молитвы от — скажем вместе с пророчицей — «Дающего молитву молящемуся» (1 Цар. 2, 9), следуй божественному Нилу [37] и Григорию Богослову, чтобы «жить не привязываясь ни к чему из человеческого, кроме совершенно необходимого», а среди человеческих потребностей по мере сил не отступать от памяти Божией и стараться, по Василию Великому [38], носить в душе мысль о Боге как нестираемую печать. Во всю меру наших сил надо творить непрестанную молитву и делом, и словом, и помышлениями, пока не получим этого дара, потому что, говорит богослов, «если ты еще не принял благословенного молитвенного дара, упорствуй и примешь». Мы поклоняемся и молимся посредством духа, а «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 24).

32. После поучений о молитве и молитвенном состоянии, уже зная приведенные мною раньше слова Григория Богослова, где он говорит, что вся польза от словесных наук свелась для него к тому, что он забросил их ради Христа и таким образом имел чему предпочесть Господа [39], философ противопоставляет этому другие слова того же богослова: «Я оставил все, по заповеди; только о слове моя забота и никогда, насколько от меня зависит, я не буду к нему небрежен» [40]. Таким путем он

доказывает полную непоследовательность святого. Что нам сказать в защиту мудрого богослова? Да что еще как не то, что под словесными науками, заброшенными ради Христа, он понимал эллинскую мудрость, а под словом, о котором вся его забота, — нечто далекое от этой мудрости и связанное со священными и божественными науками? Так, неумеренный спорщик, толкуем мы. К этому меня приводит уже описание плодов такого слова: «Оно», говорит святой Григорий, «заставляет меня изнемогать вместе с немощным и радоваться вместе с сильным» — это буквально апостольский завет! — «оно разделяет для меня миры и от одного уводит, а к другому привязывает» — где ты найдешь такое в эллинской науке? — «оно и правым оружием праведности все устраивает и слева мудро сопутствует, придавая непостыжаемую надежду и возвышая настоящее к будущему» [41]. Здесь даже дословно все следует апостольским выражениям [42]. Если кто не согласен с таким пониманием, объясни по-другому, почему слова Богослова находятся в согласии друг с другом; но никогда не поверю, чтобы он противоречил сам себе.

33. По поводу этого, как кажется философу, разноречия назвав нас «невеждами и неучами» [43], он без стеснения приравнивает меня к Юлиану и называет достойным справедливой ненависти, «потому что я лишая словесной науки монахов, как тот лишал ее христиан, живущих в миру» [44]. Это как если кто, услышав слова псалмопевца «Сказал безумец несть Бог» (Пс. 13, 1), сочтет необходимым приравнять к этому безумцу богослова Ареопагита, говорящего о Боге, что Он не был, не есть и не будет» [45], — и сам окажется безумнейшим безумцем, не замечающим непомерности различия, поскольку святой знает и исповедует Бога, Который выше сущего, а сердце безумца не признает и ни во что не ставит Единого истинно сущего. Вот и мы точно так же знаем, что монашеское гражданствование выше научных занятий. Отступник же запретил для христианства научные занятия потому, что считал его бессмысленным. Не умея понять этого, всеведущий в собственных глазах философ подвергает одинаковому осуждению и тех, кто ставит христианское благо выше всякой чести, и тех, кто больше всех его бесчестит, считая справедливым ненавидеть благочестивейших наравне с нечестивейшими за то, что они объявляют главной целью всех забот молитвенное приближение к Богу!

34. «Если Господь», говорит философ, «не велел в Евангелиях заниматься науками, то он и не запретил этого». Но тогда зачем Он говорит: «Будьте мудры как змии и просты как голуби»? Разве Господь не отличает и не отбирает здесь во внешней мудрости полезное и не сочетает его с евангельской простотой, как мы говорили в

своем первом слове [\[46\]](#), за что ты нас теперь оскорбляешь? Опять-таки зачем Он говорит: «Я дам вам слово и премудрость, которой никто не сможет противостоять» (Лк. 21, 15)? Разве не объявляет здесь Господь о мудрости более божественной чем та, которую всегда возможно опровергнуть и которую ты, ее защитник, до невозможности превозносишь? Что делали любящие Божию мудрость прежде чем в чистоте достигали ее? Может быть, они бродили по свету, ища, не преподает ли кто каких наук, будь он эллин, египтянин или халдей, чтобы поучиться от него, набираясь мнений отовсюду, что ты нам и советуешь буквально в следующих словах: «Не от соблюдения заповедей, не от одного только бесстрастия приходит знание сущего» и: «Невозможно быть святым, не приобретя знание сущего и не очистившись от незнания»? Так спрашиваю, они странствовали, набираясь повсюду ума по твоему совету или по писанию «постоянно были в святилище, упорствуя в молитве и молении» (Деян. 1, 14), давая тем и прообраз и практическое святое начертание поистине превосходной и всесвятой монашеской жизни? В ней согласно нашим обетам мы поднимаемся над средним священническим образом жизни, отходим от всякого разделения в жизни и воображении, путем дарующих единение заповедей подлинно монахами [едиными] восходим к единому богомудрию, которое выше всякой философии, и священнодейственно посвящаемся в наисвятую Единицу. Поистине мы превращаемся в единое через всевышнюю и совершенно единую, немислимо триипостасную Единицу по молитве за нас (Ин. 17, 23) через неизреченное явление и содействие нам Того, Кто ради нас сочетался с нашей двоичностью, таинственно оставшись в Своей неотъемлемой единичности сообразно Своей сверхъестественной неотъемлемой силе [\[47\]](#).

35. Скажи, несравненный любитель наук, что нелепого мы говорим, если в согласии с этими обетами стремление к единовидному свертыванию ума [\[48\]](#) и оставление заботы о многообразных науках ставим выше всегда частичных и изменчивых научных представлений, чувственных сопоставлений и знаний, корень которых в чувственном ощущении? Разве внешний человек может сделаться монахом и соответствовать высшей единящей жизни, если не поднимется над тварным миром и всеми человеческими мнениями, в монашеской единичности сильно устремившись к единому Богу, на что способным понять символически указывает и само острижение красоты волос [\[49\]](#) на голове? По-видимому, правило восходить к Божьему жертвеннику не по ступеням и строить его только из необтесанных камней, не обработанных никакими орудиями (Исх. 20, 25–26), тоже было намеком на то, что

домом молитвы должна быть обнаженная природа ума, не тронутая никакими ухищрениями человеческих наук. Господь не запретил явным образом научных занятий? Но Он не запретил и брака, и мясоедения, и проживания в семейных домах [50]. Стало быть, если мы потребуем от монахов избегать всего этого, нас осудят, сказав вслед за тобой, извивающимся всеми словесными извивами, что с равным правом можно и держаться этого, поскольку это не запрещено, и воздерживаться от этого, поскольку это не предписано? Никто так не скажет, если сам не хочет справедливого осуждения: многое, что невозбранно делается среди христианского люда, никак не позволено монахам из-за особенности их жительства. Некоторые отцы запрещают даже лечиться баней и не советуют больным пользоваться помощью врачей, целиком полагаясь на Бога, полностью завися от Него и непоколебимо ожидая от Него желанной помощи. Конечно, хотя Бог неоднократно и необычайными чудесами подкрепил правоту отеческих мнений, людей не достигших еще такой степени веры святые тоже не отвергают, по-отечески снисходят к нашей слабости; так и о науке они иногда тоже и заботятся, и говорят. Как же ты, монах и философ, осмелился приравнять к извергу и отступнику того, кто и заботится и говорит о том же, что и отцы? Отступник пытался лишить христиан науки как недостойных ее, я же не стараюсь лишить ее монахов — ведь до поступления в монастырь проходит довольно времени для хорошего усвоения наук всеми, кто не ленив, — я, говорю, не лишаю монахов словесного научного знания, а зову их к превышающему слово благу, потому что они дали обет к нему стремиться. Не от ущербности, а от избытка благословенное послушничество оставляет занятия словесной наукой, потому что неотступная молитва к Богу бесконечно выше научных упражнений.

36. Да, мы говорим, что ты противоречишь отцам и всей Божией Церкви, потому что как в подобных вещах умолчать об истине? Твои убеждения противоположны отеческим — не потому что ты отобрал с умыслом изречения святых отцов, а потому что по-твоему евангельские заповеди недостаточны для очищения верной души, бесстрашие не дает посвятительного и спасительного знания бесстрастному, освободиться от незнания и ложных мнений невозможно без наук и научных занятий, совершенство и святость немислимы без такого освобождения, эллинская ученость — Божий дар наравне с благодатью, дарованной через откровение пророкам и апостолам, откровение и после его дарования так же постигается человеческой мыслью, как и научное знание, а всезнание, которое мы приписываем одному Богу, есть цель, стоящая перед совершенным человеком. И хотя, примешивая к своим сочинениям Священное

Писание, ты выставляешь себя его великим поборником, ты его тоже считаешь неспособным принести душе совершенное очищение, потому что иначе ты не написал бы, что ищущий чистоты должен искать знаний у каждого учителя, хотя бы и неблагочестивого. Видно, в своей защите внешних наук ты говоришь о Писании из хитрости, ради обмана простецов. Поскольку ты явно споришь с утверждающими, что божественные заповеди надо соблюдать для достижения бесстрастия и спасительного очищения, а в числе заповедей стоит и исследование Писания, то требовать соблюдения заповедей с необходимостью значит требовать постоянного чтения Писания, тогда как ты считаешь, что и оно тоже не дает душе очищения. Соединять вместе божественное Писание и философские науки — обман, но говорить, что занятия и тем и другим ведут к одной цели — уже не просто обман, но прямое противоречие священному и божественному Писанию. В долгих родовых муках философия не произвела никакого плода, ее исчадия худосочны и недоношенны, света богопознания не достигают [\[51\]](#), хотя действительно изгоняют светом науки тот мрак души, который ты считаешь злейшим, а именно случайное незнание [\[52\]](#). Почему, как должно бы следовать из твоих слов, не помрачены и не несовершенны святые — все те, кто вообще не имел образования, а из знавших эллинские науки — те, что простирают космос как шатер, небо утверждают наподобие свода, солнце возводят от северных частей земли, небосвод считают полым для принятия вод и, сами полные всем этим случайным незнанием, то есть, как ты говоришь, худшим мраком души, еще и стараются внушить его другим? [\[53\]](#)

37. Чтобы никто не подумал, что мы здесь даем свое толкование учений этого человека, приведем его собственные слова, а рядом — слова одного или двух святых, которым он явно противоречит. Правомыслящим небезызвестно, что все святые — одни уста, движимые одним духом; так или иначе, мы приведем изречения, которые найдут очевидное подтверждение у остальных. Итак, этот монах и философ говорит буквально следующее: «Через соблюдение заповедей едва можно достичь хорошо если только бесстрастия; но одного очищения от страстей недостаточно для усмотрения истины, потому что бесстрастие не избавляет душу от случайного незнания. Для усмотрения умопостигаемых вещей бесстрастие вряд ли пригодится душе, если при ней остается это случайное незнание, представляющее собой величайшую душевную темноту; так что философу надо всю свою жизнь стараться очистить свою душу как от страстей, так и от ложных мнений, причем, призывая помощь свыше для достижения обоих очищений, делать и самому все ведущее к этой цели. Тогда он захочет в течение

всей своей жизни учиться и общаться со всеми, кто учит каким-нибудь наукам; ему будет неважно, кто наставник, лишь бы он помогал приобрести знания, потому что подобающего человеку совершенства достигает тот, чей ум в прочном единении пришел в согласие с всеобщей истиной». Это и еще худшее то и дело находишь в сочинениях философа о человеческом совершенстве и приобретении мудрости.

38. Итак, мы нуждаемся, он говорит, в двояком очищении души — от страстей и от случайного незнания, причем соблюдением Божьих заповедей дается только очищение от страстей, да и то, по его словам, «едва», а очищение от незнания, если ему верить, дается «наукой», причем, как видно, не наукой божественного Писания, ведь ее изучение входит в соблюдение заповедей. Бели бы философ имел в виду под «наукой» изучение Писания, ничего плохого бы не случилось. Максим Исповедник сходным образом обособляет практику добродетели, отличая ее от изучения божественных догматов [54], да и мы тоже иногда говорим, что через божественные заповеди душа очищается от страстей, а в чистой молитве по изобилию озарения оставляет позади себя всякое знание: подобные вещи выделяются в преимущественном смысле из всего прочего примерно так же как ангел Воскресения говорил мироносицам: «Скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее» (Мк. 16, 7) — как Петр, хотя тоже относится к числу учеников, выделен из них, будучи назван преимущественно перед другими, так молитва и чтение Священного Писания относятся к Божиим заповедям, хотя в преимущественном смысле выделяются среди них. Этого, конечно, никак нельзя сказать об усвоении философских наук, тем более — какая нелепость! — в преимущественном смысле.

39. Однако он как раз имеет в виду, что совершенное очищение души дается изучением не божественного Писания, а эллинских наук, потому и добавляет, что желающий очиститься должен учиться у всякого наставника, будь он благочестив или нет. Чтобы показать, что эллинская наука и спасает и очищает и посвящает в тайны, он всякого человека, не обладающего знанием сущего, называет нечистым и несовершенным. Думаю, каждому здравомыслящему ясно, что говорить так значит мыслить противное отцам и Богу отцов; и пусть за всех перед нами встанет свидетелем богослов Дионисий из Ареопага, полным единодушием с которым постоянно хвалится этот переросший божественные заповеди философ. Так вот, в первой главе «Церковной иерархии» Дионисий говорит: «Уподобление Богу и единение с Ним, как учит божественное Писание, достигается лишь любовью к достопоклоняемым заповедям и их святым исполнением» [55] — а разве можно найти что-то совершеннее уподобления



Богу? Ничего такого нельзя даже высказать или помыслить; чтобы с нами согласился здесь этот всесовершенный мудрец, напомним ему начало его собственного сочинения «О совершенстве человека»: он говорит там, что «совершенный человек есть тот, который, насколько это возможно для человека, сделал свою душу богоподобной» .

40. Если таким образом совершенство есть уподобление Богу и достигается только святым любовным исполнением божественных заповедей, то где очищение и совершенство от знаний, наук, от желания всю жизнь учиться и стремления общаться со всеми наставниками любой учености, которые помогают росту твоего знания, будь они египтяне, скифы или эллины? Разве ищущий у них очищения не противоречит явным образом божественному Писанию и исповедавшим его отцам? Разве говорить, что соблюдением заповедей достигается, да и то «едва», только бесстрашие, не очищающее от незнания и не освещающее истины сущего, и что такое незнание есть величайший мрак души, от которого очищают не Божий заповеди, а только внешняя мудрость, — разве говорить такое не значит считать эллинов, египтян или вообще каких бы то ни было изобретателей словесных наук светочами и спасителями нашей души в той же, а то и в большей мере чем Иисуса?

Уже из немногих сказанных здесь о нем слов явственно обнаруживается болезнь, заразившая мыслящую способность души этого любителя знаний; а если его разум болен, нелишне подумать, что это у него такое и откуда идет. Попробуем поэтому понять и назвать причину болезни, а с Божьей помощью и лекарство составить, способное привести к выздоровлению, если философ согласится его принять. Потому что кто не будет страдать душой, думая о том, как прекрасный член Церкви отходит от нее? Я сам сначала был до того поражен и мне было до того тяжело писать, что и сказать нельзя; и я тогда говорил близким, что взялся за дело не столько для защиты братьев, посвятивших себя исихии, сколько ради того самого человека, с которым спорил [\[56\]](#). Если бы только во время наших личных встреч и бесед он как-нибудь согласился не настаивать на своих убеждениях и не нападать на самых простых из братии, длинные сочинения оказались бы излишни. Не знаю, чем все это теперь кончится, только молюсь Богу и уповаю на лучшее.

41. Излишне, по-моему, говорить о первоначальных и далеких причинах болезни, но самой непосредственной причиной, какая видна из рассуждений самого больного, явилось то, что сущность и имя превосходящей наш разум истины с невероятной силой приковывают к себе любознательного человека и рождают в душах, слишком жадных к знанию, неосуществимое стремление. Это то самое стремление,

которое вселило в первого Адама жажду сравняться с Богом. В самом деле, ведь и наш философ тоже стал считать единственным источником спасения и совершенства как раз приведение познающей способности души в согласие и прочное единение с истиной, охватывающей все Божий творения. Видя, что божественное Писание и заповеди не дают полностью достичь этого, он повернулся к эллинам, которые хотят казаться открывателями законов творения, и преклонился перед эллинскими науками как дающими душе совершенство посвящения; он не захотел подумать о том, что совершенное познание сущего бесполезно и для души в теперешнем веке недостижимо, потому что «как образования костей в чреве плодоносящей жены», говорит Соломон, «так не можешь ты познать всех произведений Бога, которые Он произведет» (Еккл. 11, 5). Может быть, ты не познаешь, что Он произведет, но зато хоть познаешь, что Он произвел? Нет, тот же Соломон говорит: «Не сможет человек постичь дело, произведенное под солнцем, сколько бы он ни трудился постичь его; и о чем бы мудрец ни сказал, что он знает, он не сможет постичь этого» (Еккл. 8,17). Недаром рассуждения внешних мудрецов о творении различны; некоторые из них даже и науку уже создали доказывающую, что все эти рассуждения неистинны, тогда как ни одна из наук не может доказать или даже вообще предположить, что истинно какое-то одно из различающихся мнений. Поэтому кто не признает, что недвойственная истина живет только в свидетельствах боговдохновенных мужей, говоривших для нашей пользы, кто не видит из слов Бога к Иову (Иов. 38–41), что тварная Божия премудрость непостижима, а надеется досконально разузнать истину всего в мире с помощью внешней мудрости, тот не замечает, что возводит строение своего знания на песке, вернее на волнующейся зыби, столь важное дело вверяя словесным плетениям наук, которые всегда можно опровергнуть другими плетениями. Безумцу уподобится такой мудрец, и приходится очень опасаться, как бы его не постигло великое падение по Господней притче (Мф. 7, 25–26). — Итак причиной заблуждения, если я угадал истину, послужила эта частица истины. Теперь остается приготовить очистительное питье.

42. Заботясь, однако, о том, чтобы оно не причинило больным страдания, мы готовы допустить те нелепости, о которых говорили выше. Мы стало быть готовы признать, что с помощью внешних наук действительно можно найти истинные законы сущего; будем также считать, что эти законы согласуются с истинами, открытыми нам в божественном Писании [\[57\]](#), и потребуем только одного — веры в единого врачевателя духов Христа, Бога духов (Чис. 16, 22), и в то, что уподобление Ему, то

есть здоровье души и совершенство, достигается только любовью к Нему и соблюдением Его заповедей. После того как мы согласились таким образом с противниками, уступив им даже больше чем следовало, а от них потребовав признать только то, чего они и так не могут ни в коем случае отрицать, посмотрим, куда нас привело такое соглашение. Да впрочем куда еще как не к признанию следующего: будь то в знании или в догматах, спасительное совершенство дается когда наши убеждения совпадают с тем, как мыслили пророки, апостолы, отцы, все вообще свидетели Святого Духа, возвестившего о Боге и Его творениях; а все, что Дух опустил и что изобрели другие, даже если истинно, бесполезно для спасения души, потому что учение Духа не может опустить ничего полезного. Не случайно мы как не порицаем разномыслия о малозначащих вопросах, так и не хвалим, если кто знает о них в чем-то больше других.

43. Ведя нас к совершенству спасительного знания, Христос говорил, что «если бы вы поверили Моисею, то поверили бы и Мне» (Ин. 5, 46), и Он заповедал нам исследовать Священное Писание, потому что мы найдем в нем жизнь вечную (Ин. 5, 39). Не требует это знание, совершенное и даром данное, ни постоянных трудов, ни многих мук! Потому, говорит златоустый богослов Иоанн, Господь и редко рассуждал о писаниях, что это дело не требует труда, а о жизни говорил часто, вернее всегда; ведь в том, говорит он, закон и пророки, чтобы чего хотим себе от других людей, то же и сами делали им [\[58\]](#). Поскольку есть и другое знание, практическое различие того, как надо поступать, нужное нам в жизни, и его тоже обязательно должен приобрести каждый богоподобный и совершенный человек, то Господь, ведя нас к этому знанию, заповедал: «Станьте мудрыми как змии и невинными как голуби» (Мф. 10, 16), требуя незлобивости и разумности нрава; Он назвал разумных дев достойными жениха за то, что они не отделили дело любви от воздержания (Мф. 25, 1–13). Но одно это знание без дел еще никого не спасет, ведь «доброе разумение — у тех, кто поступает по нему» (Притч. 1, 7), потому Господь и называет блаженным того раба, «которого, придя, найдет поступающим так», как Он ему приказал, а знающий и не делающий, говорит Он, «бит будет много» (Лк. 12, 42–48; Мф. 24, 45–51). Поистине Господь причисляет к разумным только того, кто знает и исполняет Его слова. Но кто знает и исполняет слово Господа, по обетованию, приобретает в самом себе Того, Кто его заповедал (Ин. 14, 23), а Он есть сама премудрость и средоточие всего истинного знания. Поэтому кто через соблюдение божественных заповедей приобрел Его в себе, тот уже не будет нуждаться даже в изучении писаний, он все их в точности знает и без того и подобно Иоанну и Антонию может стать надежным учителем для проходящих обучение [\[59\]](#).

44. Это истинное знание, которому мы учимся из божественных заповедей, подлинно ведет нас к совершенству, посвященности и спасению. Награду или залог награды в этом борении Павел назвал восхищением и небесным восхождением (2 Кор. 12, 2), а Христос — пришествием, пребыванием и явлением Его Самого и Отца (Ин. 14, 21, 23). От посвященных не скрыто, что хотя выражения здесь различны, они означают одно и то же: не из одного места в другое придет вездесущая сила и не где-то в определенном пространстве будет пребывать она, не ограниченная пространством, но это Его пришествие к нам и пребывание в нас есть наше восхождение к Нему через откровение. Что здесь не познание, а незнание от избытка света, мы покажем потом. А пока в дополнение к сказанному хочу привести свидетеля, говорящего о том, что для спасения и совершенной святости мы не нуждаемся в познании законов творения и научной истине о них: послушаем Василия Великого, который усердно занимался познанием сущего. Разбирая слова псалмопевца об истине, живущей в сердце совершенного мужа, святой говорит: «Мы обнаружили два смысла, обозначаемых словом «истина»: один — постижение того, что ведет к блаженной жизни, другой — верное знание относительно чего бы то ни было из вещей этого мира. Истина содействующая спасению живет в чистом сердце совершенного мужа, который бесхитростно передает ее ближнему; а если мы не будем знать истину о земле и море, о звездах и об их движении и скорости, это нисколько не помешает нам получить обетованное блаженство» [\[60\]](#).

[\[1\]](#) Об отношениях к Варлааму см. еще II 1, 40. !!!!!

[\[2\]](#) См. I 2, II; II 1, 2; II 1, 3. !!!!!

[\[3\]](#) Имеется в виду первая триада.

[\[4\]](#) *Св. Григорий Нисский*. О жизни Моисея 2: PG 44, 329 В.

[\[5\]](#) *Св. Григорий Нисский*. Против Евномия 1: PG 45, 265 В.

[\[6\]](#) Типичная ддя Паламы и вообще для поздневизантийской полемики передержка: вместо катфке^ «был жильцом в доме» (Жизнь Плотина 9), Палама читает р class="footnote">[\[7\]](#) См. выше II 1, 4. !!!!!

[\[8\]](#) Т. е. против первой книги первой триады или против 1-го и 2-го Писем к Варлааму.

[\[9\]](#) Такое знание, особенно Псалтири, было очень распространено среди неграмотного народа в Средние века; но и вплоть до наших дней на Святой Горе многие монахи наизусть знают все Писание или большую его часть, а также целые последования.

[\[10\]](#) *Св. Иоанн Синаит*. Лествица 27: PG 88, 1116 С.

[11] См. I 1, 21–22. !!!!!

[12] Ср. I 1,15. !!!!!

[13] Из I 1, 16. !!!!!

[14] *Св. Григорий Нисский*. Беседа 45, 26: PG 36, 657 D.

[15] См. I 1, 20. !!!!!

[16] См. I 2, 10. !!!!!

[17] Т. е. первая триада.

[18] *Св. Григорий Нисский*. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью: PG 35, 1088 B.

[19] См. I 1, 8.!!!!

[20] Т. е. св. Григория Нисского, младшего брата Василия Кесарийского.

[21] *Св. Григорий Богослов*. Беседа 43, 21: PG 36, 524 C. !!!!!

[22] См. I 1, 11; 20–21. !!!!!

[23] *Св. Григорий Богослов*. Беседа 21 (Слово похвальное Афанасию) 6: PG 35, 1088 B.

[24] *Св. Василий Великий*. Беседа 12 на Притч 1, 6: PG 31, 397 C.

[25] *Св. Василий Великий*. Письмо 223: PG 32, 824 A.

[26] *Св. Григорий Нисский*. О жизни Моисея 2: PG 44, 329 B = SC, I bis, Paris 1955, p. 34–35.

[27] *Св. Григорий Нисский*. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью: PG 46, 181 C.

[28] Св. Григорий Богослов (Беседы, 21, 22: PG 35, 1105 C) предпочитает употреблять название «Халне» вместо «Вавилон», вероятно по созвучию первого с греческим глаголом, означающим «рассыпаться».

[29] *Св. Василий Великий*. Беседа на 14-й псалом 3: PG 29, 256 C.

[30] Для Варлаама существует мудрость вообще, не зависящая от своего воплощения в индивидах. Св. Григорий Палама, наоборот, всегда и во всем видит сначала личную волю, добрую или злую, и уже во вторую очередь — создаваемые этой волей мудрость и знание. Как в богоподобии по его мнению человек выше небесных сил, так и в зле ему не могут положить предел никакие универсальные, общечеловеческие и общемировые законы и архетипы.

[31] *Св. Григорий Богослов*. Беседа 16, 2: PG 35, 936 C.

[32] В этом перечислении — намек на Варлаама, написавшего комментарий к «Гармонии» Птолемея, ко II книге «Начал» Евклида и другие сочинения по логике, арифметике и астрономии.

[33] 1-я часть первой триады.

[34] См. напр. К молодым людям о чтении языческих книг 5–6: PG 31, 576 CD.

[35] О божественных именах III 1: PO3, 680 B.

[36] Григорий Палама, бывший певчий, заимствует это сравнение из практики современных ему церковных песнопений, которые к XIII веку давно уже сочинялись исключительно путем подстановки текста в готовые мелодические образцы — ирмосы.

[37] *Евагрий*. О молитве 58: PO 79, 1180 A; *св. Григорий Богослов*. Беседа 4, 100: PG 35, 636 A.

[38] *Св. Василий Великий*. Письмо 2, 4: PG 32, 229 B.

[39] См. выше I 1, 6. !!!!!

[40] *Св. Григорий Богослов*. Беседа 6, 5: PG 35, 728 B. Ср. также Беседа 4, 100.

[41] *Св. Григорий Богослов*, Беседа 6, 6: PG 35, 728 D — 729 A.

[42] Ср. Рим. 5, 5; 15, 1–4; 2 Кор 6, 7.

[43] Это выражение св. Григория Богослова в отношении людей, отвергавших языческую науку (Беседа 43, II: PG 36, 509 A). Уже в 1-м письме к Паламе Варлаам называл его — по другому поводу — «неучем и необразованным» (Schiro, 243).

[44] Юлиан Отступник запретил христианам преподавание в школах.

[45] О божественных именах V 4: PG 3, 817 D.

[46] См. I 1, 11; 17; 19–21. !!!!!

[47] Монашеский идеал описан здесь по св. Дионисию Ареопагиту; см. О церковной иерархии VI 2–3: PG 3, 533 A — 536B.

[48] *Св. Дионисий Ареопагит*. О божественных именах IV 9: PG 3, 705 A.

[49] Красота или убранство, особенно волос, по-гречески выражается тем же словом «космос», что и мир, человеческая вселенная. (Ср. рус. *космы* — *В. Айрапетян*.)

[50] Византийское каноническое право запрещало монахам ночевать вне своего монастыря.

[51] См. II 1, 16. !!!!!

[52] Ср. I 3, 3. !!!!!

[53] Здесь названы принятые у христианских писателей доптолемеевские астрономические представления. Варлаам придерживался птолемеевской астрономии (см. примеч. к II 1, 20) !!!!!.

[54] *Св. Максим Исповедник*. Малые богословские и полемические сочинения. К Марину: PG 91, 12 A.

[55] См. I 1, 4; 23. !!!!!

[56] Отношение к Варлааму здесь пока еще мягче, чем в 1-м письме к Акиндину, написанном непосредственно перед ионьским Собором 1341 года. Однако в III 1, 4, говоря о близости Варлаама к «латиномыслию», св. Григорий Палама становится намного суровее.

[57] Т. е. св. Григорий Палама допускает на время, что научное умозрение и Откровение совпадают в своих последних выводах.

[58] Св. Иоанн Златоуст не раз повторял эту мысль, см. Беседа 23 на Евангелие от Матфея 5: PG 57 314; Беседа 4 на Евангелие от Иоанна 4: PG 59, 50–51.

[59] Иоанн Креститель, этот прообраз всего монашества, никогда не учился, как о нем писал Палама в I 1, 4 !!!!!. Св. Антоний мальчиком отказался учиться, но впоследствии мог опровергать греческих философов (св. *Афанасий Александрийский*. Житие Антония 1 и 72: PG 26, 841 А и 944 слл. !!!!!).

[60] См. выше I 1, 23. !!!!!

## ТРИАДА ВТОРАЯ, ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### О молитве

1. Когда людей, просто невысоко ценящих пользу внешних наук по сравнению с пользой, которую уже теперь имеют и которую, веря неложным обетованиям, надеются получить от Евангелия живущие по нему, философ так необузданно бранит, что изливает свою ругань в длинных сочинениях, то всякий скажет, что он одержим страстью к наукам и чрезмерной склонностью к познанию. Поскольку люди эти выше всего ценят только Христовы заповеди и только им зовут следовать как единственному, что ведет к святому богоподобию, усовершенствует и обоживает человеческую душу, рассуждения и словесную философию ставят не намного выше земных дел, называя все это вслед за Павлом плотской мудростью и мудростью сего века, а сторонников этой мудрости, которые обратили против Бога знания, полученные ими в школе Его творения, обличают как отверженных и безмудрых мудрецов, философ, видно, обиделся, что его науки не удостоились столь же высокой чести, тем более что сам тоже хотел ее удостоиться, ради чего и назвался философом, званием, которое осталось у него единственной явной наградой за труды всей жизни. Но каким надо быть, чтобы пойти против нашего разумного, а вернее духовного служения (Рим. 12,1), то есть против молитвы и против тех, кто, ценя ее выше всего, в безмолвии несуетно



посвящает ей всю жизнь и от своего опыта дает помощь начинающим это надмирное и ангельское служение? Кто возражает избравшим молчание? Кто завидует отвергающим любые почести? Кто словно победитель превозносится над сидящими вдали от ристалища? Причем в своей прежней битве за философию наш монах и философ хоть воинствовал открыто против монахов, однако против ныне живущих; а теперь, выводя в своих писаниях изречения отцов, несомненно взятых на небеса, он в каком-то ослеплении пошел на немалые труды, чтобы опровергнуть их.

2. Злее всего философ нападает на сочинение о молитве монаха святой жизни и исповедника Никифора [1] — Никифора, который исповедовал истинную веру и за свое исповедничество был осужден к изгнанию царствовавшим тогда первым Палеологом, державшимся латинских убеждений; Никифора, ведущего свой род из Италии, но осудившего тамошнее злоучение и пришедшего к нашей православной Церкви; Никифора, который вместе с отечественными заблуждениями отрекается и от отечества и начинает любить наше больше своего ради звучащего у нас «прямого слова истины» (2 Тим. 2, 15), а перебравшись к нам, избирает строжайшую, то есть монашескую жизнь и поселяется в месте, чье название одноименно со святостью, на границе мира и неба, — это Афон, очаг добродетели. Здесь, подчинившись избранным отцам, Никифор сначала показал, что умеет хорошо послушествовать, а дав им возможность в течение долгого времени испытать свое смирение, он сам перенимает от них опыт в искусстве искусств, исихии, и становится руководителем тех, кто в мысленном мире готовится к брани с духами злобы (Еф. 6, 12). Для этих своих учеников он и составил собрание отеческих советов, оснащающее подвижников для борьбы, определяющее способы борения, показывающее награды за победу и описывающее венцы победителей; кроме того увидев, что многим начинающим очень трудно справиться с нестойкостью собственного ума, он предложил способ, с помощью которого они могли бы немного умерить в нем многоподвижность воображения.

3. На него-то философ и напустил свое воображательное многоумие словно некий огонь, использующий препятствие себе в пищу. У него нет благоговения перед исповедничеством и последовавшим изгнанием, он не уважает мужей, общавшихся с Никифором в этом изгнании и учившихся от него божественным тайнам, мужей, которые в нашей Церкви явились как соль земли, свет мира (Мф. 5, 13–14) и всегда «держались слова жизни» (Флп. 2, 16) [2], — мы говорим о Феолите, просиявшем как свет в лампаде в городе Филадельфии; о Селиоте, наставнике монашествующих; об Илие, который всю совершенно жизнь провел в пустынничестве как Илия; о других,

чьими делами Бог украсил, утвердил и обновил Свою Церковь, — нет, пример этих мужей и их учеников, до сих пор держащихся того же образа жизни, не убедил философа оставить подозрения и нападки на Никифора или по крайней мере не обесчестить в пространных сочинениях этого мужа, которого он не сумел бы по достоинству восхвалить. То, что благочестивый муж написал свое сочинение может быть в простоте и безыскусно, подстегнуло философа на возражения и помогло найти к чему придраться. А ведь если сказать словами богослова, «не тот для нас мудр, кто на словах мудрец, и не тот, у кого хорошо подвешен язык, но душа космата, наподобие гробов, которые, снаружи украшенные, внутри скрывают великое зловоние мертвого гниения; тот мудр, кто жизнью показывает достоверность своих слов и делами украшает непритязательность речей» [3]. Впрочем, даже в тех простоватых речах этот мудрец не смог ни к чему прицепиться, пока не извратил их, как мы скоро покажем.

4. Но сейчас, поскольку философ и начинает и кончает своим собственным учением об умной молитве, мы тоже сначала вкратце рассмотрим это его учение. Красивостью языка оно способно обольстить многих неопытных, но никого из тех, кто хоть немного вкусил истинной молитвы. Мы проследим это учение ровно настолько, сколько надо, чтобы показать его несогласие с отцами. Причем начинает-то философ с единодушия отцам, но в конце концов уводит на совершенно противоположный путь. В самом деле, он говорит сперва, что приступающий к молитве должен предоставить покой своим чувствам и, обманув читателя этим видимым сходством с советами отцов, требует сделать отсюда вывод, что «надо совершенно умертвить страстную способность души, чтобы она не действовала ни одной из своих сил, а также прекратить всякое действие, общее для души и тела, потому что всякое такое действие становится помехой для молитвы, особенно в той мере, в какой оно связано с телесным усилием и влечет за собой наслаждение или скорбь, прежде всего в чувстве осязания, самом грубом и неосмысленном из всех» [4]. Стало быть, скажет кто-нибудь, услышав такой совет, приступая к умной молитве надо не поститься, не бодрствовать, не вставать на колени, не класть земных поклонов, не стоять подолгу, вообще ничего такого не делать, потому что все это производит болезненное действие на чувство осязания и, как говорит философ, доставляет душе тяготу в молитве, тогда как надо сделать душу со всех сторон неотягощенной. «Ведь было бы неестественно», добавляет он, «если бы зрением и слухом, самыми невещественными, бесстрастными и разумными чувствами, мы в молитве пренебрегали, а осязание, наиболее грубое и неосмысленное, допускали и соглашались участвовать в его действиях». Он даже не

замечает, хоть и философ, того различия между чувствами, что, будучи причастны, каждое в свою меру, внедренной в тело душевной силе, они потому подвижны не только тем, что затрагивает их извне. Чтобы объяснить, что происходит с материальными чувствами от нематериальной молитвы, нам было бы нужно и обладать совершенством молитвенного навыка и иметь возможность посвятить все наше рассуждение одному только этому предмету; но пусть «дающий молитву молящимся» даст и тем, кто вступает в их защиту, дар слова соразмерный нашей теперешней задаче.

5. Когда мы обращаемся к внутреннему, надо привести в покой все чувства в той мере, в какой они подвижны внешними воздействиями; но те, расположенность которых отвечает расположениям души, притом хорошим, — их-то зачем? Да и как возможно человеку, вошедшему вовнутрь себя, оставить такие чувства по собственной воле? Ради чего, наконец, надо обязательно избавляться от них, если они нисколько не препятствуют, а наоборот, как нельзя лучше содействуют верному расположению душ? Ведь это связанное с нами тело связано с нами, вернее подчинено нам Богом для содействия душе; стало быть распущенное тело мы должны отвергнуть, но действующее как должно — принять. Конечно, слух и зрение чище и осмысленнее осязания, но они вообще не воспринимают ничего и не скорбят сами по себе, если не встретят вовне какого-нибудь безобразного вида или неприятного звука; наоборот, тело скорбит в чувстве осязания всего больше, когда мы упражняемся в посте, не доставляя ему пищи извне. Поэтому кто замыкается во внутреннем от всего внешнего, тот прекращает деятельность чувств, действующих только от внешних впечатлений, — прекращает в той мере, в какой эта деятельность протекает вовне; но разве он будет добиваться прекращения действия чувств, не нуждающихся во внешних впечатлениях, тем более если они служат его цели? А что осязательная скорбь как нельзя лучше служит умной молитве, знают все хоть немного причастные к усилиям поста, бодрствования и трезвения. Им, узнавшим это на опыте, всего меньше нужны рассуждения, и тех, кто предается одним словесным разысканиям, они не одобряют, видя здесь надмевающее знание (1 Кор. 8, 1).

6. Если в истинно умном молении надо не впадать в страстные состояния и прекратить привязанность даже к безразличным вещам, потому что только так можно достичь неотягченной и чистой молитвы, а еще не достигшие этой ступени, но стремящиеся к ней должны сначала подняться над наслаждениями и совершенно избавиться от страстной одержимости, — потому что им надо, с одной стороны, умертвить склонность тела к греху, что и значит избавиться от страстной одержимости,

а с другой — поставить рассудок над лукавыми страстями, волнующимися в мысленном мире, что и значит подняться над наслаждениями, — если все это так, а это именно так, и если пока нами владеет страсть мы, как говорится, даже краешком губ не сможем испробовать умной молитвы, то, стремясь к молитве, мы непременно нуждаемся в осязательной скорби, которая идет от поста, бодрствования и тому подобного. Только так умерщвляется греховная склонность тела и становятся более умеренными и бессильными помыслы, возбуждающие животные страсти. Больше того, так кладется начало святому сокрушению, которое смывает старую грязь безверия, а главное, так приходит божественное умиление и необходимое для молитвы послушание. «Сердце сокрушенное Бог не уничижит», по Давиду; а по Григорию Богослову, «ничем нельзя послужить Богу как страданием» [5]. Недаром Господь в Евангелиях учит, что велика сила молитвы в сочетании с постом (Мк. 9, 29; Мф. 17, 21).

7. Убивает молитву бесчувствие, которое отцы называют окаменением [6], а вовсе не осязаемая скорбь, как впервые начал говорить в своих бесполезных сочинениях философ, выступая против знающих дело на опыте. Не зря некоторые отцы назвали пост как бы материей молитвы: «Голод», говорят они, «это пища молитвы» [7]. Другие назвали это «качеством» молитвы, зная, что молитва без скорбного уязвления не имеет никакого качества. И зачем-то ведь говорится, что «жажда и бессонница стеснили сердце, а теснимое сердце излилось слезами» [8]; и еще: «Молитва — мать, и она же дочь слез!» [9] Видишь, что осязаемая скорбь не только не мешает молитве, но даже необычайно содействует ей? А сами эти слезы, и дочь и мать которых оказывается молитва? Разве они не скорбны, не горьки, не мучительны по своей природе для только что вкусивших «блаженной печали» [10] и разве не превращаются в сладость и легкость для напитавшихся ею? Так почему не только не вредят молитве, но даже порождают ее и рождаются от нее телесные действия, ощущаемые и как наслаждение и как скорбь? [11] Почему, наконец, сам Бог их дарует, как говорит святой: «Если ты приобрел способность плакать в молитве, значит Бог коснулся твоих сердечных очей и ты прозрел умом»? [12]

8. Нет, говорит философ, «Павел, восхищенный до третьего неба, не знал, в теле он или вне тела, как бы забыв обо всем телесном; если, стало быть, в молитвенном порыве к Богу предстоит утратить ощущение всего телесного, то как можно называть Божиим даром то, что оставляется в порыве к Нему?» Но в порыве к божественному единению приходится оставить не только телесные действия, но и «действия ума, все

божественные светы и всякое восхождение на все святые вершины» по великому Дионисию [13]. Так неужели ничто из этого, ни даже восхождение на все святые вершины, не дар Божий, раз все это предстоит оставить в порыве к божественному единению? «Как можно говорить», продолжает философ, «что послано благодатью то, чего в умной молитве, соединяющей человека с Богом, он уже не будет ощущать? Такая благодать была бы послана напрасно, а от Бега ничего не бывает напрасно». Упиваясь напрасными рассуждениями и нас пытаюсь в них затянуть, неужели ты считаешь божественное единение таким ничтожным, что оно поднимается только над напрасным, а не над великим и необходимым тоже? Неужели считаешь напрасным все, что оставляется в совершенном единении? Впрочем ты явно должен так думать, раз сам не встал над суетой; потому что если бы ты поднялся над ней, то знал бы, как высоко единение с Богом возносится даже над нужным и полезным.

9. Но ты с таким восторгом предаешься напрасной тщете, совершенно ничего не зная о молитве, так разливаешься в пустословии, что духовную благодать сердца называешь, увы! «воображением, несущим в себе призрак сердца». Удостоившиеся этой благодати знают, что она не призрачный образ, не зависит от нас, не такова, что то существует, то не существует, но есть некая непрестанная энергия [действие], благодатно поселяющаяся, живущая и укореняющаяся в душе, порождающая источник святой радости, которая притягивает к себе ум, уводит его от разнообразных вещественных представлений и настраивает так, что ему не сладки никакие телесные наслаждения, — а телесным я называю то, что проникает от наслаждений тела в помыслы, под видом приятного примешивается к ним и тянет их вниз, тогда как наоборот все, что от духовной радости души переходит на тело, хотя и действует в теле, остается духовным. Потому что как наслаждение, идущее от тела к уму, делает весь ум телесным, нисколько не освящаясь от слияния с высшим, а наоборот, передавая уму свою изменчивость, от чего и весь человек становится «плотью», как сказано о людях, потопленных Божьим гневом: «Да не пребудет Мой Дух на этих людях, ибо они плоть» (Быт. 6, 3), — так и духовная сладость, переходящая от ума на тело, и сама нисколько не ухудшается от общения с телом и тело преобразует, делая его духовным, так что оно отбрасывает злые плотские стремления и уже не тянет душу вниз, а поднимается вместе с ней, от чего и весь человек становится тогда «духом», как написано: «Рожденный от Духа есть дух» (Ин. 3, 6, 8). Впрочем все проясняется на опыте.

10. И этому любителю рассуждений и споров достаточно было бы сказать, что ни мы, ни Церковь Божия не имеем обычая (1 Кор. 11, 16) заниматься бесплодными рассуждениями, ценим жизненное слово и верную слову жизнь. Но поскольку он еще и записал свои рассуждения, мы показываем истину и обличаем ложь тоже в письменном виде, чтобы он не смог обольстить кого-нибудь из простых, не показался им серьезным и не ввел в заблуждение. Мы пишем вкратце для этого, подробнее — с более важной целью [14] и постоянно приводим отцов, противоположных новоявленному учителю бездеятельности, который, отвергая телесные добродетели как слишком обременительные, понятным образом не признает и запечатления духовных состояний в теле, хотя этим полно все Священное и боговдохновенное Писание: «Сердце мое и плоть моя возрадовались Богу живому» (Пс. 83, 3) и «На Него уповал я, и получила помощь и процвела плоть моя» (Пс. 27, 7) и еще: «Как сладки гортани моей слова Твои, лучше меда устам моим» (Пс. 118, 103), — а что говорится здесь именно о чувственных устах, ясно показывает и святой Исаак, называя признаком совершенствования сладость слов молитвы на устах молящегося [15]. У святого Диадоба читаем: «Что есть единое чувство души, нам показывает сама вошедшая в душу энергия Святого Духа», которую «не может знать никто кроме тех, кто отказался от благ земной жизни ради надежды на будущее добро. Оставив заботу о земле и неудержимо стремясь к нему, ум и сам таинственно ощущает Божью красоту и в меру своего успеха передает свою красоту телу», о чем слова Давида: «На Него надеялось сердце мое, и получила помощь и процвела плоть моя» (Пс. 27, 7). Возникающая тогда в душе и теле радость «есть неложное напоминание о нетленной жизни» [16].

11. Однако философ говорит, что этот залог будущего века, напоминание о нетлении, действие всеятого Духа, не может идти от божественной причины, тем более — возникать в умной молитве. По его мнению есть целых четыре основания для того, чтобы не считать изменения, производимые в теле энергией Духа, божественными. Прежде всего, пишет он, «дары Бога всесовершенны; но для души подняться в молитве над ощущениями лучше, чем действовать какими бы то ни было чувствами; поскольку, таким образом, чувственные энергии не совершенны, раз есть что-то лучше их, они не от Бога». Так значит если, по апостолу (1 Кор. 14, 5), пророчествовать лучше, чем вещать языками, дар языков не Божий дар? И если любовь — совершеннейшее из дарований (1 Кор. 13), то значит только она Божий подарок и ничто другое, ни само это пророчество, ни чудеса, ни помощи, ни управления, ни дары исцелений, ни духовное слово мудрости и знания, ни различение духов (1 Кор. 12)?

Потом, и среди пророчествующих и среди исцеляющих и среди различающих и вообще среди всех получивших дарования от Божьего Духа тоже есть в меру каждого этого дарования большие и меньшие, почему Павел и благодарит Бога за то, что лучше всех вещает языками (1 Кор. 14, 18), но даже наименьший дар все равно есть Божий дар. «Ревнуйте», говорит тот же апостол, «о дарах больших» (1 Кор. 12, 31): стало быть есть и меньшие, и хоть «звезда от звезды отличается славой» (1 Кор. 15, 41), то есть избытком света, все-таки ни одна не лишена света совершенно. Потому неверно основание, на каком философ осуждает исихастов, то есть что божественны только совершеннейшие дары. Недаром апостол Иаков, брат Божий, говорит, что «всякий дар совершенный свыше» (Иак. 1, 17), а не «совершеннейший». Осмелившись от себя прибавить к Писанию, философ, естественно, выступает и против живущих по нему. Я только спрошу его: разве святые в будущем веке не бесконечно будут идти к совершенству боговидения? Нет сомнения, что бесконечно, потому что ведь и ангелы, как учит изъяснитель небесного мира Дионисий, тоже всегда совершенствуются в боговидении, от уже полученного озарения идя дальше ко все более яркому [\[17\]](#). На земле во все веки мы тоже не знаем и не слышали ни об одном человеке, кто, приобщившись к такому озарению, не стремился бы уже к более совершенным. Если, стало быть, стремление боговидцев не прекращается, но ранее полученная благодать только увеличивает в них способность ее нового восприятия, а Дарящий Сам Себя бесконечен и одаривает щедро и без зависти, то как еще можно говорить, что сыны будущего века будут возрастать не бесконечно, получая благодать от благодати и неустанно продвигаясь радостным путем восхождения? Всякий дар совершенный свыше, а не совершеннейший, потому что совершеннейшее возрастать не может.

12. Так обстоит дело с первым доводом философа. Второй еще лучше: «Любовь к действиям [энергиям], общим для страстной способности души и тела, пригвождает душу к телу и наполняет ее мраком». Да какая скорбь, какое наслаждение, какое движение в теле — не общее действие души и тела? Видать, и этот свой приговор философ вынес неосмотрительно, высказавшись вообще о частном. Ведь есть и блаженные страсти и такие общие действия души и тела, которые не приковывают дух к плоти, а поднимают плоть к духовному достоинству, увлекая с собой ввысь и ее. Какие эти действия? Духовные, идущие не от тела к уму, как мы сказали выше, а переходящие от ума к телу, которое через эти энергии и страсти преобразуется к лучшему и обоживается: как едина для тела и души божественность вочеловечившегося Божия Слова, которая через посредство души обожила плоть и ею



совершались божественные дела, так у духовных мужей духовная благодать, перейдя через посредство души на тело, дает ему тоже переживать божественные страсти и благословенно сострадать божественно страдающей душе. Раз страдание такой души божественно, у нее, разумеется, есть благословенная и божественная страстная способность, или вернее, — поскольку страстная способность в нас едина, — единая страстная способность может стать благословенной и божественной. Достигнув этой блаженной полноты, она обоживает и тело, и тогда не телесными и земными страстями волнуется, хотя так может показаться неопытным, а наоборот, сама поворачивает к себе тело, уводя его от склонности к злу и вдыхая в него святость и неотъемлемое обожение, чему явное свидетельство — чудотворные мощи святых. У первомученика Стефана, еще живого, лицо стало «как бы лицом ангела» (Деян. 6, 15). Так разве не было здесь в телесном страдании чего-то божественного? Значит божественное страдание и соответствующее ему действие — общие для души и тела! И это их совместное страдание не пригвозждает душу к земным и телесным мыслям и не наполняет душу мраком, как пишет философ, а становится некой таинственной связью и единением с Богом, чудесно поднимая над дурными и земными страстями даже тело, — потому что «сильные Божий», по слову пророка, «высоко поднялись над землей» (Пс. 46, 10). Вот каковы те невыразимые действия [энергии], о которых мы говорим, что они совершаются в телах священных безмолвников, посвятивших всю жизнь исихии. То, что в этих действиях кажется неосмысленным, превышает смысл и ускользает от понимания человека, вникающего в них рассуждением, а не делом и практическим опытом; и если философ не призовет веру, которая только и может вместить невыразимую истину, то, понимая святую, увы! без святости, он нечестиво надругается над благочестием.

13. В самом деле, как я уже сказал, он приводит нам потом слова апостола, что во все время своего сверхъестественного восхищения он не знал, «был он в теле или вне тела» (2 Кор. 12,2), в том смысле, что Дух наводит забвение обо всем телесном; «а поскольку», говорит философ, в это «все» входит и та получающаяся у исихастов таинственная сладость и теплота, о которой нам рассказывают, то пришествие Святого Духа и ее заставит забыть, а никак не вызовет: в самом деле, если происходящее с ними — это Божий дарования, то слова апостола о забвении всего в истинной молитве были бы неверны, ведь нельзя забывать ничего, что дано от Бога во благо; а если обо всем этом действительно предстоит забыть, то разве не нелепость — настойчиво просить у Бога как раз то, отсутствие и прекращение чего лучше для молитвы? Что большинство

даров Духа, да вообще все они посылаются достойным во время молитвы, это прекрасно знает всякий истинно верующий, — «просите», говорит Господь, «и дастся вам» (Мф. 7, 7) не только восхищение, причем до третьего неба, но любой из даров Духа. А что некоторые из них действуют и через тело тоже, ясно показывают «разнообразные языки» и «их истолкования», которые Павел заповедует получать через молитву, — «говорящий на языках молись и о даре истолкования», — и не только это, но и «слово поучения» и «дар исцелений» и «чудодействования» и те наложения рук Павла, которыми он передавал Духа Святого (1 Кор. 12, 14). Так вот благодать проповеди, благодать языков и дар их истолкования хоть возникают благодаря молитве, продолжают действовать и в душе, отошедшей от молитвы. Исцеления и чудеса тоже никогда не достигают действительности, если в душе действующего нет упорной умной молитвы, причем иногда ей вторит и тело. А передача Духа и вообще обязательно совершается не только с молитвой в душе, — молитвой, которая таинственно соединяет молящегося с неистощимым источником этого великого дара, — не только, говорю, с деланием умной молитвы (раз об апостолах не рассказывается, что они говорили при этом что-то вслух), — итак, передача Духа совершается не только с умной молитвой души, но и с действием тела через прикосновение рук, передающих Дух тому, на кого они наложены. Так что же, неужели эти дарования — не дары Духа, и неужели они даются просящим и молящимся не на добро, раз восхищенным до третьего неба предстоит забыть обо всем телесном?

14. Но лучше просто еще раз приведем тут для сравнения слова философа [\[18\]](#) : «Если происходящее с ними во время молитвы, то есть эти чудеса и дарования, — Божий дары, то слова апостола о неизбежном забвении всего в умной молитве неверны, ведь не может забыться ничто данное Богом во благо; а если в молитвенном восхождении надо забыть обо всем этом, то разве не нелепость — настойчиво просить у Бога как раз то, отсутствие и прекращение чего лучше для молитвы?» Нет, любезнейший, иногда Бог дает искренно молящимся исступление, поднимая их над самими собой и таинственно похищая их на небеса, а иногда действует в них, остающихся в себе, сверхприродными и несказанными энергиями, непостижимыми для мудрецов века сего. Когда апостолы были в храме, упорствуя в молитве и молении, Святой Дух придя тоже ведь не заставил их исступиться из себя и не восхитил на небеса, а дал им в уста огненные языки [\[19\]](#) и через них возвестил то, о чем исступившим из себя, конечно, пришлось бы забыть, раз им пришлось бы забыть самих себя. А молчащему Моисею Бог говорит: «Что ты вопиешь ко Мне?» (Исх. 14, 15) и эти слова

показывают, что Моисей молился, а раз молился молча, то, конечно, молился умно; но разве он не был тогда в полном сознании, не ощущал народ, его крики, нависшую опасность и разве не чувствовал, что в его руке осязаемый жезл? Почему же Бог его тогда не восхитил и не лишил ощущения, — ведь ты достаиваешь молящихся только этого Божьего дара, — а наоборот, навел его на этот чувственный жезл и вложил огромную силу не только в его душу, но и в тело и руку, хотя умной молитве полагалось бы быть в забвении всего этого? А когда Моисей молча ударил своим жезлом море, сначала чтобы разделить воды, а потом чтобы снова соединить их после перехода? Разве у него не было в душе твердой памяти о Боге и разве он не поднялся в умной молитве к Единому, Кто мог сделать через него такие вещи, в то же время вполне ощущая телом эти божественные действия?

15. Поскольку философ привел свидетельства также из писаний [святых отцов], посмотрим, не противоречат ли и они его взглядам на молитву. Прежде всех он упоминает великого Дионисия, который, как ему кажется, должен подкрепить его мнения словами письма к священнослужителю Тимофею: «Настойчиво отдаваясь таинственным созерцаниям, оставь и чувства и умные энергии, вообще все осязаемое и умопостигаемое и всей силой стремись к единению с Тем, Кто выше всякого бытия и знания» [20]. Но только совет божественного Дионисия Тимофею, взятый нашим мудрецом в свидетельство исключительной правильности своих рассуждений об умной молитве, на деле, как покажет дальнейшее, в нем самом обличает человека, который совершенно отменяет умную молитву, — чем он, впрочем, без усталости занимался и вообще во всех своих прежних писаниях: еще бы, ведь кто осуждает начальную ступень молитвы, то есть стояние в страхе, мучении, стоне и сердечной тоске, из-за отсутствия дерзновения к Богу долго совершаемое умственно, молча, а потом слезное и сокрушенное моление с осязаемой скорбью от поста и бессонницы [21] и постепенное введение рассеянного ума начинающих во все более полную и согласную молитву, — кто, говорю, отбрасывает все это, тот соответственно и завершение молитвы и всю ее вообще сочтет злом и постарается совершенно ее изничтожить. Скажи мне сначала вот что, философ: если в молитвенном порыве к божественному единению умные действия надо оставить, значит ли это, что они даны не от Бога и что молитва не обнаруживает их в наибольшей чистоте? Нет, не значит: ведь молитва, как сказано, «мать премудрой мысли» [22]. Подумай еще и о том, что молитва совершенных есть как раз прежде всего умное действие: не обращенный к телу и окружающим тело вещам, не действуя чувством и его спутником воображением, не прилепляясь рассудочно и умозрительно к

устройству сущего, сосредоточиваясь на одной молитве, ум с необходимостью будет в молитве действовать обязательно сам по себе, не так ли? Но вот Дионисий советует Тимофею оставить даже умные действия; значит, и молитву! Ты утверждаешь, что все в молитвах, оставляемое и забываемое в высшем исступлении, не добро и не от Бога; стало быть, по-твоему, молитва и не добро и не от Бога, «дающего молитву молящемуся» [23].

16. Снова приведу для сравнения твои собственные слова, применив их к умной молитве [24] : «Все признают, что в порыве к божественному единению человеку приходится оставить ощущение чего бы то ни было и забыть самого себя, причем Бог Сам помогает ему оставить все это, восхищая его из мира; но если молящийся нисколько не ощущает свою молитву, то разве может быть от Бога эта не ощущаемая им молитва? Ведь она была бы тогда напрасна, а от Бога нет ничего напрасного. Если же молящийся еще ощущает свою молитву, то не Бог посылает эту молитву; ведь, как все говорят, при обращении к Богу ее надо оставить, раз Божие озарение дарует человеку забвение всего, в том числе и умных действий». Видишь, что твое рассуждение о молитве совершенно отменяет всякую молитву? Зовя божественного Тимофея «расположить в своем сердце восхождения» [25], святой ведет его от высоких ступеней к высшим и, подняв через них, приводит к самой крайней вершине боговидения. А ты, всезнающий мудрец, думаешь, что земные люди неведомо как прямо касаются небесной высоты. Ты приводишь в свидетельство слова божественного Максима: «Когда в любовном стремлении ум уносится к Богу, тогда он совершенно не чувствует ни самого себя, ни вещей мира» [26]; значит, заключает новоявленный толкователь, ум не чувствует и так называемых страстей и состояний, возникающих в теле под действием молитвы; отсюда с необходимостью выходит, что они напрасны. Напрасна тогда, сказали бы мы, и сама молитва, раз ум не будет ее ощущать; напрасно тогда и молиться, если верить таким рассуждениям! Нет, поистине напрасны и вредны только подобные выводы. Ведь о чем, позволительно спросить, говорит здесь Максим, премудрый певец и любовник божественной любви? «Когда ум уносится к Богу, тогда он не чувствует ни самого себя, ни сущего», — «тогда», сказано здесь; а когда он умно молится в самом себе, он ощущает и себя и совершающиеся от действия святой молитвы в нем самом и в связанном с ним теле благословенные страсти и состояния.

17. Философ прибавляет себе еще третье свидетельство: «Высшее молитвенное состояние в том, что ум встает вне плоти и мира и пребывает совершенно невещественным и безвидным» [27], стало быть, заключает он, в таком состоянии он

будет вне всех этих телесных страстей. Но в таком состоянии, насколько нам известно, непрерывно не бывает никто из существ облеченных телом, кроме разве этого нового учителя крайней молитвы; очень редки даже редко в нем бывающие. Поэтому обычно все молятся оставаясь во плоти и одновременно ощущая все свои страсти, тем более — чистые и рожденные святой молитвой страсти, которые и совершенствуют и поднимают и делают духовными тех, в ком действуют, а ничуть не тащат к земле, не опустошают, не губят. Потому что есть и род добрых страстей, не только священных, но и природных. Это мы можем понять даже на примере наших ощущений, которые становятся более совершенными находясь в страдательном состоянии под действием внешних впечатлений: здесь как бы образ даруемого Духом свыше богодейственного совершенства. Его начало — страх Божий, от которого страстная способность души не умерщвляется в своем свойстве, как подумал и как стал учить философ, а поднимаясь до действия божественной любви, рождает спасительное уязвление и благословенную скорбь, за которой идет баня отпущения грехов, новое рождение в Боге, то есть слезы покаяния. Эти полные любви к Богу очистительные слезы, «окрыляющие молитву» [28] по отеческому слову, в сочетании с молитвой просвещающие глаза души, берегущие благодать, когда она дается через эту божественную баню по Григорию Богослову [29], а после ее ухода снова призывающие, становящиеся поэтому «баней святого возрождения» (Тит. 3, 5) и, как говорит Григорий, вторым божественным крещением, которое труднее, но ничуть не ниже, а даже выше первого по ясному слову одного из отцов: «Выше крещения открывающийся после крещения источник слез» [30], — эти, говорю я, слезы, очищающие плачущего, отрывающие его от земли, поднимающие к небу, сочетающие с благодатью рождения в Боге, а через нее обоживающие, разве они не общее действие тела и страстной силы души?

18. Как же мы можем согласиться, что любовь души к действиям общим для ее страстной способности и тела, наполняет ее мраком и заставляет тяготеть книзу [31], потому что все общие душе и телу действия чем сильнее воспринимаются душой, тем больше будто бы ослепляют ее, так что когда эти общие душе и телу движения возникают, «мы считаем», говорит он, «что они возникли во зло и во вред действию стремящегося к вершинам ума»! Разве в этих рассуждениях не обнаруживаются образ мысли и учение противоположное учению святых и больше того, Святого Духа? В самом деле, отцы говорят, что есть некая общая для тела и души энергия, поистине добрый и святой Божий дар, который доставляет душе божественное просвещение, избавляет ее от злых страстей и приводит на их место весь ряд добродетелей, потому

что «хотящий отрешиться от зла отрешается от него слезным плачем и хотящий приобрести добродетели тоже слезным плачем приобретает их» [32], — словом, отцы говорят, что есть общие энергии души и тела, неоценимо полезные душе, философ же уверяет, что не полезна ни одна: все, говорит он, заставляют душу тяготеть книзу, все движения общие душе и телу, возникают во зло и во вред для этой души! Философа не извиняет, что эта энергия [скорбных слез] не названа у него отдельно как вредная; причислив ее к дурным вместе с остальными, он заслужил справедливое осуждение, и тем большее, что с помощью своей уловки попытался обманом вкрасться в доверие слушателей. Бог говорит, что беззаконие осужденных в Иудее священников в том, что они «не отделили святое от нечистого» (Иез. 22, 26); вот и он вместе со многими другими общими душе и телу добрыми действиями не отделил от нечистых действий благословенную слезную скорбь.

19. «Нет», говорит философ [33], «я не считаю эту скорбь бесстрастной и блаженной; разве может быть бесстрастным то, что совершается действием страстной силы души? И разве может быть бесстрастным тот, кто дает действовать этой страстной силе, вместо того чтобы совершенно умертвить ее как свойство?» Но нас учили, философ, что бесстрастие — это не умерщвление страстной силы души, а ее направление от худшего к лучшему и ее действие в божественном состоянии, когда она полностью отворачивается от дурного и обращается к прекрасному; и бесстрастный для нас тот, кто избавился от дурных состояний и обогатился добрыми; для кого «так же привычны добродетели как для страстно одержимых — безобразные наслаждения» [34]; кто настолько же подчинил познающей, оценивающей и рассуждающей способности души волю и желание, вместе составляющие страстную силу души [35], насколько одержимые страстью подчинили этой страстной силе — рассуждающую. Злоупотребление силами души плодит отвратительные страсти, как злоупотребление познанием сущего превращает мудрость в безумие; но если человек будет употреблять их хорошо, то через познание сущего придет к богопознанию, а через страстную способность души, стремящуюся к той цели, для которой она создана Богом, добудет добродетели: силу желания превратит в любовь, а благодаря воле приобретет терпение. Этого достигнет, говорю, не тот, кто их умертвит, потому что он окажется тогда равнодушным и неподвижным для божественных свойств и состояний, а тот, кто подчинит себе страстную силу так чтобы, подчиняясь уму, своему природному главе, и послушно идя к Богу, она благодаря непрестанной памяти Божией закрепила себе божественное расположение и поднялась до высшего состояния, то есть до любви к

Богу, в которой по Писанию человек исполняет заповеди Любимого (1 Ин. 4, 19; 5, 1–2), а через них познает, исполняет и приобретает чистую и совершенную любовь к ближнему. И бесстрашие без всего этого — совершенная невозможность.

20. Этот путь к совершенной любви через бесстрашие особенный; как путь восхождения он всего более удобен для ушедших из мира. Посвящая себя Богу и незамутненным умом неотступно общаясь с Ним, они благодаря этой близости легко стряхивают с себя ворох дурных страстей и собирают сами для себя сокровище любви. Но и живущие в миру должны принуждать себя делать мирские дела по Божьим заповедям; поэтому страстная часть души, вместе со всеми другими подвергаясь принуждению, тоже должна действовать по ним. Принуждение, укоренившись со временем в привычку, производит устойчивую склонность к исполнению заповедей и превращает эту склонность в постоянное свойство; то в свою очередь дарит душе прочную ненависть к дурным свойствам и состояниям, а такая ненависть к злу приносит плод бесстрастия, от которого рождается любовь к единому Доброму. Так или иначе, страстную силу души надо представить Богу живой и действенной, чтобы она была живой жертвой, как сказал апостол о нашем теле: «Призываю вас ради милосердия Божия представить ваши тела в жертву живую, святую. Богу угодную» (Рим. 12,1). Как принести наше живое тело в угодную Богу жертву? Когда наши глаза смотрят кротко, по слову Писания: «Смотрящий кротко помилован будет» (Притч. 12, 13), и тем привлекают и приносят нам милость свыше; когда уши внимательны к божественным поучениям, так чтобы не просто слышать их, а по слову Давида «запоминать заповеди Божий для исполнения их» (Пс. 102, 18), и не забывчиво, а по слову апостола и брата Божия «вникая в совершенный закон свободы и пребывания в нем и достигая благословения в его исполнении» (Иак. 1, 25); когда язык, ноги и руки служат Божьей воле. Так что же? Разве это делание Божьих заповедей — не общее действие души и тела? Как же можно говорить, что «все энергии, общие душе и телу, наполняют душу мраком и ослепляют ее»?

21. «Кто бессилен, а я не бессилен? — говорит апостол, — кто соблазняется, а я не горю в огне?» (2 Кор. 11, 29). Что, разве это не общее действие тела и страстной силы души? Стало быть решим, что оно «во зло и во вред душе»? А ведь здесь у апостола — точнейший признак любви к ближнему как к самому себе, то есть вторая заповедь Господня, которая согласно богооткровенному Писанию равна первой и величайшей заповеди (Мф. 22, 36)! Тот же апостол в Послании к римлянам говорит: «Великая у меня печаль и непрестанное мучение в сердце моем за братьев моих,



родных мне по плоти» (Рим. 9, 2–3). Видишь? У этой бесстрастной и богоподобной души страстная способность жива и действенна. Опять если апостол непрестанно молился в душе и непрестанно скорбел (1 Фес. 1, 3; 2, 13; 5, 17; Рим. 9, 2), то значит молитве в нем сопутствовала душевная скорбь; а что эта скорбь не только сопутствовала, но и содействовала молитве, он показывает через смысл своих слов там же: «Я готов молиться о том, чтобы самому быть отлученным от Христа за братьев моих» (Рим. 9, 3) и в другом месте: «Желание моего сердца и моление — к Богу об Израиле во спасение» (Рим. 10, 1), то есть, надо понимать, огромная боль за них и непрестанная душевная мука усиливают желание. Так неужели мы должны считать бесстрастие умерщвлением страстной силы как свойства души?

22. Хоть философ что-то слышал и что-то навообразил о бесстрастии, он, видно, не слышал о том, что бесчувствие есть зло и что оно осуждается нашими духовными отцами. Есть и хорошая скорбь, противоположная бесчувствию, как есть общие действия души и тела, помогающие душе, больше того, дающие ей совершенство посвящения, если только верно, что это совершенство даруется соблюдением божественных заповедей; и если такие действия совершаются в теле, то насколько больше — в страстной части души, которая прямо связана с умом, тогда как связь тела с умом может быть только через посредство души. Философ поступает примерно так, как если бы кто, услышав Божие повеление: «Остановитесь и узнайте, что Я Бог» (Пс. 45, 11), и видя, что остановившиеся на божественном тем не менее заняты божественным и духовным деланием, стал бы ругать их: «Бог сказал "остановитесь", а вы, спеша действовать, заблуждаетесь». В самом деле, «умертвите», говорит апостол, «ваши земные члены, блуд, нечистоту, злую страсть и жадность» (Кол. 3, 5). Слышишь, какие телесные действия надо умертвить? Блуд, нечистоту, вообще все низменные. А какую страсть? Злую, а вовсе не совершаемые через тело действия духа, не божественные и благословенные страсти и не служащие им силы души. Как сказано: «Пусть все твое желание направится к Богу, пусть твой гнев проявляется только против змия» [\[36\]](#). Что, разве умерщвляются здесь силы души? Или наоборот, какие-то из них должны волноваться в молитвенном порыве к Богу и возмущаться против гадких нападений змия?

23. Где же основательность в словах философа? «Неужели», говорит он, «мы отвергнем в молитве чувство и воображение, а страстной способности души дадим действовать какой-то из своих сил? Не следует ли, наоборот, ее тоже отвергнуть, потому что ее действия больше всего ослепляют и затемняют божественное око?» Как

же так, разве ненависть к злу и любовь к Богу и ближнему затемняют божественное око? А ведь это действия страстной части души: именно ее силой мы любим и ненавидим, привязываемся и отчуждаемся. Как действием рассуждающей способности души мы хвалим и осуждаем, согласно мудрому Синесию [37], и отдаваться божественным созерцаниям, воссылать Богу славу и хвалу и прилепиться к Нему неослабной памятью не значит умерщвлять разумную силу, а наоборот, как раз в этом настоящая жизнь и истинная энергия ума, точно так же любовники Прекрасного не умерщвляют страстную способность и не запирают ее в себе бездейственной и неподвижной, потому что им тогда будет нечем любить добро и ненавидеть зло, нечем отчуждаться от порока и привязываться к Богу. Они уничтожают только расположенность этой силы к злу, полностью превращая ее в любовь к Богу, по первой и великой заповеди: «Люби Господа Бога твоего всей крепостью твоей», то есть всей силой. Какой всей силой? Ясно, что страстной; ведь она и есть то в душе, что способно любить. Придя в такое состояние, она поднимает над землей и устремляет к Богу и другие душевные силы; придя в такое состояние, она придает молитве чистоту и не только не затемняет ум, но и помогает ему благодаря памяти о Боге вечно хранить Его в себе; придя в такое состояние, она дает страдающим за истинно Желанного пренебрегать плотью и легче переносить телесную скорбь, потому что когда их страстной силой безраздельно овладевает волшебство божественной любви, они как бы выступают из плоти в молитвенном и любовном общении с Божиим Духом и ощущают все плотские страсти лишь насколько это нужно для их распознавания.

24. Да что еще писать об этом? Всем понятно, если даже не прояснилось этому мудрецу, что нам заповедано «распятть плоть со страстями и вожделениями» (Гал. 5, 24) не для того чтобы мы расправились сами с собой, убив все действия тела и всякую силу души, а чтобы мы воздерживались от пакостных желаний и действий, навсегда отвернулись от них и стали, по Даниилу, «мужами духовных желаний» (Дан. 9, 23; 10, 11, 19), живя и волнуясь ими в согласии с совершенной верой и всегда мужественно идя вперед, как при выходе из Содома Лот все время двигался вперед и не волновался об остающемся позади, чем сохранил себя живым, тогда как повернувшаяся назад жена его была умерщвлена [38].

Что бесстрастные не умерщвляют страстную силу души, но она в них жива и действует во благо, думаю, доказано ясно.

25. Теперь посмотрим, в каком смысле философу, хоть он и напустил все свое многоумие на поучения почтенного Никифора о началах молитвы, все равно не удалось

ничего кроме клеветы, извращения и обмана [39], так что он опозорил не этого мужа святой жизни, а себя и собственные сочинения. Для начала он говорит ложь, будто Никифор впервые стал советовать то, что философ издевательски называет «вдохами»: очень задолго до него другие духовные мужи советовали то же совершенно в тех же словах и понятиях, и в сочинениях всех отцов можно найти много свидетельствующих об этом изречений — например изречение святого, словесно воздвигшего для нас духовную лестницу: «Пусть память об Иисусе прилепится к твоему дыханию, и тогда ты узнаешь пользу исихии» [40]. Кроме того, когда благочестивый муж пишет: «Принуждай свой ум вместе с вдыхаемым духом входить в сердце» [41], то есть как раз прилепляться к нему и смотреть в сердце, по слову Макария Великого: «Сердце правит всем составом, и если благодать овладеет пажитями сердца, она царит над всеми помыслами и телесными членами; итак здесь надо смотреть, начертаны ли благодатью законы духа» [42], — когда, говорю, Никифор пишет в полном согласии с великими святыми, философ опять оскорбляет его клеветой, отделяет слово «принуждай» от «ума», относит его к «вдыхаемому духу» и, исказив таким образом вместе со словами и смысл, надувается сам и долго обличает полную нелепость «принудительных вдохов». Опять же хотя «умом» Никифор называет действие ума, говоря, что в молитвенном упражнении надо возвращать его из рассеяния по внешним чувствам и стараться ввести внутрь, философ клеветнически приписывает ему здесь понимание ума в смысле сущности ума. Так он придумывает много поводов для нападок на благочестивого мужа.

26. Когда мы в свое время разобрались в истине, философ, не умея возразить, сказал: «Пусть тогда наши слова учат тех, кто споткнулся на видимой нелепице». Можно сказать такому учителю: а ты, учащий чему не знаешь, споткнулся или нет? Потому что если споткнулся, то как можешь быть здесь учителем, раз тебе самому надо еще учиться, и истину ты узнал от нас; а если не споткнулся, то зачем из-за этой, сам говоришь, видимости оскорблять не как за дурно высказанное, а как за дурно помысленное? Ведь если бы оба были дурны, неужели ты, судья, прошел бы мимо смысла и напал только на видимость? Значит, если ты сам остерегся от ошибочности словесного выражения и предупреждаешь других тоже остерегаться, надо было похвалить самый смысл и создателя этого смысла, выступив не судьей, а толкователем его слов. Если кто-то под предлогом борьбы против видимости назовет заповедь об умерщвлении плоти проповедью самоубийства, разве ты не осудишь его как безбожника, коли он не исправится? И когда Василий Великий — возьму для примера

истину из числа осуждаемых тобой, — когда Василий Великий говорит, что ум «растекается вовне» и снова «возвращается» [43], то неужели мы осудим его за учение о растекании сущности ума, зная, что она не перемещается в пространстве, и о ее возвращении, зная, что она никогда себя не оставляла, — или все-таки догадаемся, что «умом» святой называет здесь его подвижные действия, каковы бы они ни были?

27. Когда мы своими опровержениями помешали философу судить по видимости и он решил выступить против самого смысла, пойдя войной уже на сочинения, написанные нами в защиту благочестивого мужа, он и здесь не забыл своего клеветнического искусства — вернее, не мог забыть, потому что иначе как ему возражать на вещи неопровержимые благодаря содержащейся в них истине и как навязывать правым обвинение в неправоте, если прежде клеветнически не исказить их слова? Поэтому когда мы по Макарию Великому, чьи выражения там приводим [44], называем сердце первым плотским разумным органом, философ вычеркивает «плотским», вспоминает божественного Григория Нисского, согласно которому «умная сущность сочетается с тонкой и светловидной силой нашей чувственной природы» [45], обоснованно прибавляет, что святой видит в этой силе «первый орган» ума, и необоснованно нападает на мои выражения, находя в них противоречие словам святого, раз мы называем первым разумным органом сердце, а не световидную силу. Если бы ты, многоумный софист, прибавил «плотским», как у нас и написано, мнимая противоположность совершенно исчезла бы и ты бы увидел, что и святые согласны друг с другом и мы, у них учившиеся, с ними: ведь световидная сила человеческого чувства не есть плоть.

28. Но он придумал еще одну нашу противоположность Нисскому: называя сердце органом органов в теле и говоря, что ум через сердце пользуется телом как своим органом, мы якобы изображаем единение ума с телом как нечто познаваемое, тогда как святой считает его непостижимым [46]. Только почему же тогда святой говорит, что чувственная сила по природе близка к растительной [вегетативной], занимая среднее положение между разумной сущностью и более материальной сущностью, да еще что ум сливается с тончайшей силой ощущения, пользуясь ею как первым органом и через нее управляя телом? [47] Разве не яснее и даже не намного яснее нашего он очертил здесь способ соединения ума с телом? А можно ли после этого говорить, что святой считает его немислимым и невыразимым? Не кажется ли твоей мудрости, что он противоречит себе? Да и как же нет, в твоих глазах, коль скоро самого себя ты знаешь за последовательного! А по мне — употреблением тела духом и

смешением с ним мы называем здесь соприкосновение, но что такое это соприкосновение и как оно совершается между умной природой и телесной или телом, помыслить и выразить никому вообще из людей невозможно. Так что и отцы согласны друг с другом и мы с ними. А тебе, любителю противоречий, видно нравится, когда святые кажутся противоречивыми; не потому ли ты и с нами борешься, что мы показываем их взаимное согласие?

29. В самом деле, если Макарий Великий, наученный действием благодати, нас тоже учит, что ум и все помыслы души заключены в сердце как в своем органе, а Нисский — что ум, поскольку он бестелесен, не внутри тела, то мы, приводя к единству это кажущееся различие и показывая отсутствие противоречия, говорим, что хотя ум, в согласии с Григорием Нисским, находится не внутри тела в том смысле, что он бестелесен, но одновременно, в согласии со святым Макарием, он в теле, а не вне тела в том смысле, что связан с телом и непостижимо управляет первым плотским органом, сердцем. Поскольку один святой помещает его вне тела не в том смысле, в каком второй — внутри тела, никакого расхождения между ними нет: ведь и говорящий, что божественное не пространственно, поскольку бестелесно, не противоречит говорящему, что Слово Божие некогда вошло вовнутрь девственного и всенепорочного чрева, по неизреченному человеколюбию немислимо соединившись в нем с нашим телесным составом.

30. Опять-таки пока мы стараемся доказать, что между святыми нет разногласия, ты стараешься доказать, что есть разногласие между нами и ими. Хотя ведь о том, как соприкасается ум с телом, о том, где размещены воображательная и мнительная части души, какое место получила память, какая часть нашего существа самая подвижная и как бы ведущая за собой остальные, где зарождается кровь беспримесны ли влажные телесные составы и какой из внутренних органов служит им сосудом, — обо всем этом каждому можно говорить что кому нравится, потому что все люди держатся здесь вероятия, как и в отношении неподвижности созвездий и подвижности планет, величины и природы небесных тел и вообще всего того, чего не открыл нам с очевидностью Дух, он один знает в точности истину о вселенной [48]. Так что если даже тебе удалось выследить, что мы противоречим тут божественному и премудрому Григорию Нисскому, ты не должен был нападать на нас за это: вспомни, как часто считают небо шаром или сферами, числом равными числу блуждающих планет, хотя Василий Великий говорит иначе; как часто считают его вечно движущимся, хотя некоторые — покоящимся; как многим кажется, что солнце движется по кругу, хотя

святой Исаак думает не так. Ты, наверное, всех их был бы рад обвинить в противоречии отцам [49], как обвинил нас. Но этим ты только разоблачил бы сам себя как не знающего той единой истины, в которой мы должны им следовать. Мне кажется, ты даже никогда не задумывался о ней и не пытался отличить ее от неважного; и не случайно, противореча святым в вещах существенных для святой жизни, ты требуешь от других строгого исповедания в вещах для святости бесполезных.

Тогда, пренебрегая клеветой на нас, которая у него идет сразу вслед за тем, о чем мы сейчас говорим, перейдем к более важным вещам.

[1] О Никифоре и упоминаемых ниже Феолিপте, Селиоте и Илии см. выше I 2, 12. !!!!!

[2] Имеется в виду стойкость Феолипта и, по-видимому, других перечисляемых (о них подробнее почти ничего не известно) в противодействии Лионской унии (см. выше I 2, 12 и прим.). !!!!!

[3] *Св. Григорий Богослов*. Слово 16, 2: PG 35, 936 D–937 A.

[4] *Варлаам*. 1-е письмо к Игнатию: Schiro, 315.

[5] *Св. Григорий Богослов*. Слово 24, 11: PG 35, 1181 B.

[6] *Св. Иоанн Синаит*. Лестница 6; 18: PG 88, 796 B; 932 B. К 18-й главе («О бесчувствии, или умерщвлении души и о смерти ума прежде смерти тела») есть старое анонимное примечание: «Бесчувственный есть тот, кто сделал чувства бездейственными и воспрепятствовал природным состояниям своих ощущений, и то же самое в отношении мыслей».

[7] Там же 14: 865 D (но в других выражениях: «Ум постящегося молится трезвенно»).

[8] Там же 6; 796 B.

[9] Там же 28: 1129 A.

[10] Там же, 7: 804 A.

[11] Ср. выше II 2, 4 формулировку Варлаама. !!!!!

[12] *Св. Марк Пустынник*. О духовном законе 12: PG 65, 908.

[13] О таинственном богословии 1, 3: PG 3, 1000 C.

[14] Ср. ниже II 2, 30. !!!!!

[15] *Св. Исаак Сирин*. Беседа 31: Σπეტσιερη, 134 = Θεοτοκίς, 197.

[16] *Св. Диадокх Фотикийский*. Главы, 25: des Places, 97.

[17] О небесной иерархии IV 2: PG 3, 180 A.

[18] В текст Варлаама, уже цитировавшийся в предыдущем параграфе, Палама подставляет теперь выражение, развертывающее, какие именно энергии действуют в

исихастах во время молитвы («...то есть эти чудеса и дарования...»), и смысл текста оказывается явно нелепым: выходит, что в истинной молитве надо избегать благодатных дарований. Подобный эксперимент со словами Варлаама производился выше в II 1, 7, а также, возможно, в других местах, хотя обо всех случаях пародирующего цитирования трудно судить, поскольку сожженные сочинения Варлаама не дошли до нас. Общие замечания об эксперименте с текстом в Средние века см. в книге: *А. В. Ахутин. История принципов физического эксперимента от античности до XVII в. М., 1976, с. 106–123. !!!!!*

[19] Деян. 2, 1–4 в смещении с 1, 14.

[20] О таинственном богословии 1, 1: PG 3, 997 В.

[21] *Св. Диадах Фотикийский. Главы, 16: des Places, 92–93.*

[22] См. там же, 70: 190.

[23] См. выше II 1, 31. !!!!!

[24] Св. Григорий Палама снова доводит до абсурда мысль Варлаама, перестроив весь его текст (см. II 2, 8) так, чтобы он относился к умной молитве в только что изложенном смысле. !!!!!

[25] См. выше I 3, 32. !!!!!

[26] *Св. Максим Исповедник. Главы о любви I 10: PG 90, 964 А, ср. II 6: PG 90, 985 В.*

[27] Там же II 61: PG 90, 1004 D (Творения..., с. 116).

[28] *Св. Иоанн Синаит. Лестница, 28: PG 88, 1132 С. О скорби вообще см. там же ступень 7 («О скорби, создающей радость»): 801 D–815 D.*

[29] *Св. Григорий Богослов. Слово 40, 31: PG 36 401 D–404 А.*

[30] *Св. Иоанн Синаит. Лестница, 7: PG 88, 804 АВ. «Выше крещения — открывающийся после крещения источник слез, пусть это немного смело сказано; потому что крещение есть очищение наших прежних пороков, а слезы — теперешних, и крещение, принятое в младенчестве, мы все запятнали, а через слезы мы и его восстанавливаем в первой чистоте, и если бы Бог не подарил их человеколюбиво людям, поистине редкими были бы спасенные и трудно было бы их найти».*

[31] См. об этом мнении Варлаама выше II 2, 12. !!!!!

[32] *Св. Исаак Сирий. Слово 85: Σλέτσειρη, 342 = Θεοτοκίς, 503–504.*

[33] Это тоже не цитата из Варлаама, а развитие и доведение до абсурда его взглядов на бессмертие души. В третьей триаде св. Григория Паламы этот способ обличения неправоты противника становится основным.

[34] *Св. Иоанн Синаит. Лестница 29: PG 88, 1149 А.*



[35] Воля ( $\theta\upsilon\mu\varsigma$  в смысле настойчивого упрямства) и желание ( $\epsilon\lambda\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ ) начиная с Оригена и Климента Александрийского рассматриваются у христианских писателей как ходящая в одном ярме пара активных нерассудительных сил человеческой души. Порывы слишком упрямой воли сдерживаются разнимающей силой желания и наоборот, растекающееся желание одергивается волей (см. *Феодорит Киррский*. Толкование Послания апостола Павла к римлянам 7, 17). Разум заставляет эту упряжку служить добродетели и строго правит ею, но когда природный закон подчинится вполне закону духа и в человеке откроется в цельности и чистоте образ безначального Царя, разум дает полную свободу и воле и желанию: воле — для чистого наслаждения божественной любовью, желанию — для «духовного кипения» (св. *Максим Исповедник*. Вопросы к Фалассию о Писании 55: PG 90, 548 CD). Поэтому «воля и желание... не прямо дурны по своей природе» (св. *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах IV 25: PG 3, 728): высшая иррациональная сила, природная воля непосредственно соприкасается с низшей духовной добродетелью, мужеством (О церковной иерархии XV 8: PG 3, 337 B). По Евагрию (Главы практические I 15: PG 40, 1225 B), природная склонность воли — бороться против всевозможных демонов, отстаивая переживаемые человеком наслаждения; зная это. Божии ангелы показывают человеку красоту духовных наслаждений, которую воля и начинает защищать против демонов. Неиспорченная воля — «копьеносец духа», на ней строится добродетель терпения; извращенная воля — гневливость. Доброе желание — любовь, извращенное — похоть.

[36] Св. *Иоанн Синаит*. Лестница 26: PG 88, 1068 CD: «Некоторые ошибались, говоря, что в душе есть какие-то природные страсти, и не понимая, что мы сами превратили в страсти простые природные свойства: скажем, по природе в нас семя для чадорождения, но мы превратили эту способность в блуд; по природе в нас гнев против змия, но мы направили его против ближнего; в нас есть ревность, чтобы ревновать о добродетелях, но мы ревнуем о зле, от природы в душе есть желание славы, но возвышенной; по природе высокомерие, но против бесов».

[37] Сходная мысль есть у Немесия, О человеческой природе 31: PG 40, 725 A.

[38] Быт. 19, 26. Применяя здесь то же слово «умерщвлена», что и в отношении страстей, Григорий Палама придает этому эпизоду тот смысл, что жена Лота, не будучи грешницей, погибла из-за подавления в себе деятельных сил и что для Лота ее гибель означала умерщвление всего, что не захвачено деятельным порывом вперед.

[39] Следует иметь в виду, что «ложью» называется просто неверное, ошибочное и вообще неистинное утверждение (как понятие «ложь» используется в современной формальной логике), а «клеветой» — злостное перетолкование мысли или умышленное искажение выражений противника.

[40] *Св. Иоанн Синаит*. Лествица 27: PG 88, 1112 С.

[41] *Никифор*. О хранении сердца: PG 147, 963 В-964 А.

[42] См. выше I 2, 3. !!!!!

[43] Письмо 2-е к св. Григорию Назианзину: PG 32, 228 А.

[44] См. выше I 2, 3 и I 3, 41. !!!!!

[45] Об устройении человека 8: PG 44, 145 С.

[46] Там же, 15: PG 44, 177 В.

[47] В толковании св. Григория Нисского Палама на минуту встает здесь на точку зрения Варлаама, чтобы тотчас разоблачить ее.

[48] *Св. Василий Великий*. Беседа на 14 псалом 3: PG 29. 256 ВС.

[49] Ядовитость этого замечания в том, что Варлаам как астроном придерживался как раз сферической картины неба.

## **ТРИАДА ВТОРАЯ, ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ**

### **О священном свете**

1. Наш изъяснитель умной молитвы, противник тех, кто держится ее всю жизнь, снисходит и о священном свете учить зрячих, будучи слеп, чего сам не может отрицать. Они, уверяет он, ошибаются, называя светом то, чего он, слепой, не видит; причем уличает в заблуждении относительно этого света не одного или другого из нынешних монахов или подвижников, в недавнее от нас время прославившихся чистотой жизни и высотой боговидения, но даже великих издревле покланяемых святых, как обнаружится по ходу дела. А когда люди, услышавшие эти его рассуждения, поразившись, надо думать, их неслыханной дерзости и не сумев молчаливо снести столь явную хулу на святых отцов, да и за себя опасаясь прикосновения к этой грязи, — что и нас прежде всего заставило теперь писать, — когда, говорю, люди спросили его: «Непосвященный и прямой слепец в этих вещах, что тебя подмывает разглагольствовать о таинственно священном созерцаниях, которым тебе было бы трудно научиться, даже учась у имевших опыт?», — он, не умея отрицать свои всем

очевидные невежество и неопытность, говорит, что-де «нет ничего удивительного, если кто-нибудь, сам слепой, возьмется рукою за зрячего и благодаря этому станет неложным водителем других держащихся за него слепцов»; философ воображает, будто в силу своего изобильного красноречия и правдоподобия диалектических софизмов нашел способ обойти евангельское слово, в котором ясно говорится противоположное: «Если слепой поведет слепого, то оба упадут в яму» (Мф. 15, 14). Я, говорит этот слепец, влекущий за собой других слепцов вместо их вожатого, умею следовать за зрячими. Да какой слепец этого не умеет? Человек увечный на обе руки и обе ноги и расслабленный телом не станет ни держаться за тебя, ни тебе следовать и вообще не нуждается в вожаке, прикованный к постели; но здоровый руками и ногами чего ради, о величайший из слепцов, пошел бы держась за тебя, а не за кого-нибудь зрячего? Видно, ты хитря загораживаешься слабостью своего зора, а сам не чувствуешь своей слепоты в этих вопросах, хоть говоришь так, не имея чем возразить видящим твою слепоту; иначе как бы ты счел себя водителем других слепцов? Подумай, что если ты как тот евангельский слепец, который по недостатку веры еще не мог видеть вполне и говорил, что видит «человеков ходящих как деревья» (Мк. 8, 24), — если, говорю, ты таков зрением, а не совершенно слеп, то разве, взглядевшись в солнечный диск с целью описать его другим, ты не скажешь им, что великое светило, цельноблистательный круг, око дня, есть в себе прямой мрак? В самом деле, если солнце, непомерное для самого чистого зрения, даже неповрежденному зору кажется изливающим в своих лучах некую примесь мрака, то как сможет пытающийся рассмотреть его тусклым взором не увидеть в нем уже сплошной мрак, без примеси света? Поэтому не то что нелепо, но смехотворно, когда слепой начинает учить о свете.

2. Однако раскроем глубину мысли философа, которую он, заслонив своим примером, не столько скрыл, сколько явил. А именно, философ называет слепыми, то есть неразумными, всех вообще нас и тех святых, которым он в дальнейшем явно противоречит; а себя он отличает от слепцов, то бишь неразумных, тем, что он философ, а потому один в состоянии усмотреть законы сущего и смысл Писания, следовать им и держащихся за него вести. Нет, философ, такой человек уже не будет слепцом; раз он последовал за ведущими к прозрению, то есть, как ты говоришь, к истинному знанию, то значит прозрел; а если не прозрел, за ними последовав, то как может обещать, что другие прозреют, пойдя за ним? Так что ты сам себе не следуешь, называя себя одновременно и слепым и зрячим. В самом деле, если одно только знание, по-твоему, есть умный свет, ради которого ты и пошел на такую борьбу, и у тебя, как о

себе свидетельствуешь, есть знание Писаний, то какой же ты слепец и непросвещенный? Если же невозможно иное просвещение чем то, каким просвещен и просвещаешь ты, по твоим же неоднократным словам, и если великий Дионисий, которому ты якобы умеешь следовать, таким же образом просвещен и просвещает, то есть так же как и ты умеет только следовать знающим, которые в свою очередь тоже такие, подобные тебе, — то что это за вереница слепцов, которую ты здесь нанизываешь нам в своих рассуждениях, слепцов, которые ведут друг друга к прозрению, а сами остаются незрячими? Этак найдешь и множество других, уверяющих, будто они следуют Священному Писанию. Изобличенные собственными словами и Писанием, они опровержены теми, кто следует за Писанием к истине.

3. Захотел бы кто разобрать, как ты следуешь святым, то назвал бы тебя не только слепым, но еще и глухим. В самом деле, когда великий Дионисий, как мы излагали в рассуждении о спасительном знании, определенно говорит, что «уподобление Богу и единение с Ним достигается только через божественные заповеди» [1], ты рядом с той же определенностью говоришь: «не только»; ведь ты допускаешь, что соблюдающий заповеди очистится разве наполовину, да и то «едва» [2]. Таково-то твое следование! Когда Григорий Нисский учит, что внешняя мудрость бесплодна и несовершенна, и считает, что мы только до тех пор должны оставаться в общении с этой лжеименной матерью, пока видим в себе несовершенство возраста, а после «должны считать постыдным называться детьми этой бесплодной» [3], ты поучаешь нас, как полезно и необходимо заниматься ею всю жизнь, велишь ею хвалиться и не затрудняешься искажением других речений святого, лишь бы, прикрываясь его именем, доказать, будто науки доставляют совершенную и спасительную чистоту [4]. Так-то один лучше всех ты твердо держишься отцов! И когда Василий Великий ясно говорит, что для обетованного блаженства нисколько не препятствие не знать истины о небе, земле и стихиях [5], ты называешь спасительным и необходимым для достижения совершенства согласование ума с истиной всех вещей. Да еще хорошо, если бы только с этой истиной, хоть придется тогда молиться о недостижимом, потому что лишь у Бога знание всего, как говорит Господь Иову: «Возвести мне, если разумеешь смысл, где укреплены опоры земли, и где крепы моря, и какова ширина поднебесной» (Иов. 38, 4, 6, 16, 18); нет, ты ведь не с этой истиной стараясь привести в гармонию свой ум, мнишь себя единственно знающим и достигшим совершенства, а с Аристотелем и Платоном, с Евклидом и Птолемеем и их последователями, потому и полагаешь астрологов и природоведов боговидцами в

большей мере чем иных, якобы их разум здраво обегает истину сущего, по близости к коей ты даже достаиваешь их равноангельского ума, — и, говоря такое, воображаешь спасительно и твердо следовать богослову Дионисию и дерзаешь объявлять себя за то нашим надежным вожатым!

4. Но пусть не хвалится горбатый словно статный: зрячих он не убедит и не обманет, даже если себя обманул; пусть не лжет на правомыслящих мужей, твердо следующих за божественными богословами, да еще в вещах, в которых никого на земле, даже среди отвергающих Евангелие благодати, теперь уже нельзя уличить в совершенном заблуждении. В самом деле, кто сейчас не то что из носителей имени Христа, но даже будь он скиф, перс или индус, не знает, что Бог не есть ничто из сотворенного и чувственно постигаемого? Ибо как при будущем пришествии Христа благодать Воскресения и бессмертия не ограничится лишь верующими в Него, но по Писанию все сообща воскреснут, хоть не все сообща сподобятся обетованных после Воскресения даров, так и теперь, по Его первом пришествии на землю хоть и не все послушались Евангелия Христова, но все сообща, неприметно изменившись от изобилия явившейся благодати, исповедуют единого нетварного Бога, Творца всех вещей; и если спросишь парфянина, перса, сармата, сразу услышишь от него Авраамово слово, что «я чту Бога небес» (Ион.1,9), чего ни Птолемей не сказал бы, ни Гиппарх, ни Марин Тирский, по-твоему мудрецы, приведшие свой ум в согласие с истиной небесных кругов, эпициклов и сфер [6] а все равно называющие небо и божеством, и всепричиной, ни Аристотели и Платоны, считающие звезды божественными телами [7], ни те, что говорят о скачках божественных коней по всему простору винноцветного моря, насколько видит глаз с высокого утеса [8].

5. И вот, когда теперь все благодаря воссиявшему во тьме свету (Ин. 1, 5) лучше, чем от некогда прославленных мудрецов, познали сверхчувственность Бога, так что уже нигде не принято выводить Его образ из сущего, как ты евангельским ученикам, в слух своих ушей принявшим преподанное Богом слово, посвященным через полученный от огненных языков Духа дар языков, наученным не от ангела, не от человека, но от Самого Господа через Его достопоклоняемые уста (Ис. 63,9), — ибо «единородный Сын, сущий в лоне Отца, Он изъяснил» (Ин. 1, 18), — как им, из всех народов избранным, святому народу (1 Пет. 2, 9), Церкви Божией ты осмелился бросить упрек, будто они считают сущность Бога осязаемой, имеющей образ, величину и качество и сливающейся наподобие видимого света с воздухом, якобы восприимчиком небесного истечения, пространственно и чувственно его

охватывающим? Не пришло тебе среди таких домыслов на ум, что-де почему это люди, имея подобное мнение о Боге, не называют богом солнце? Почему думают, что божество ускользает от ощущения других людей, если считают его чувственным? И ради чего пренебрегают чувственными удовольствиями, которых больше всего и сторонятся как раз те, на кого ты клеветешь? У рабов живота, по Павлу, их чувственный бог — чрево (Флп. 3, 19), сребролюбцы и стяжатели вводят новое идолопоклонство (Еф. 5,5) и, по евангельскому слову, приемлющие славу от человеков, славы же от единого Бога не ищущие (Ин. 5,44) веровать во Христа не могут; но мужи все это презревшие, притом ради всевышнего Бога, разве не показывают своими делами, что поистине чтут Бога, запредельного миру? Неужели за то, что они и другим советуют отринуть мирские вещи, лишаящие славы, которая от единого Бога, надо мало что не верить им, но и клеветать на них, якобы не имеющих истинных мнений о Божестве?

6. Потому что последние слова твоих многоречивых нападок на этих мужей ясно обнаруживают умысленность твоей клеветы на них. «Теперь», говоришь ты, «мы, не высказывавшие прежде своего мнения, скажем об их так называемом ипостасном свете, что этот якобы созерцаемый ими умопостигаемый и нематериальный, пребывающий в собственной ипостаси свет...» [9] — но только уже и здесь философ вплетает ложь: и великий Макарий [10] и великий богослов Максим [11] и все согласные с ними [12] говорят, что свет созерцается в ипостаси, но «в собственной» — нет. Впрочем, даже этого не сумев преподнести без клеветы, философ все же признает, что мужи те называют свет «умопостигаемым и невещественным», а умопостигаемое и невещественное не чувственно и не символично, как символичны чувственные вещи. Тогда зачем он показывал вначале, будто они называют сущность Бога чувственным светом, сливающимся с воздухом, воздухом объятым и имеющим форму, качество и объем, присущие только чувственному свету? А ведь даже «умопостигаемым» они свет благодати называли не в собственном смысле, потому что знают, что он выше ума и возникает в уме только силою духа в меру успокоения всякого движения ума; причем все равно даже такой свет никто из них не назвал сущностью или истечением Бога, как это представляет себе философ, и если кто извратит в этом роде какое-либо образное уподобительное выражение святых, то пусть сам и отвечает, не они. Так что говорить о мужах, ставящих свет благодати выше не только чувства, но и ума, а божественную сущность выше и этого света, будто они считают божественную сущность чувственным и видимым светом, — разве это не переходит пределы всякой клеветы?

7. Однако что этот клеветник на просвещаемых превыше разума говорит дальше? «Если они полагают свой так называемый умопостигаемый и невещественный свет самим сверхсущным Богом, сохраняя за Ним невидимость и неосязаемость для всякого чувства, то говоря, что видят его, они считают его либо ангелом, либо самой сущностью ума, когда, очистившись от страстей и от незнания, он видит сам себя и в себе как в собственном подобии Бога; и если то, о чем они говорят, есть одно из этих двух, то нужно, конечно, признать их мыслящими право и согласно с христианским преданием; но если они не называют свет ни сверхсущной сущностью, ни ангельской, ни самим умом и при этом говорят, что ум видит его как другую ипостась, то я не знаю, что такое этот свет, зато знаю, что его нет». Да кто из людей, о ты, витийствующий против настоящих людей, назовет сущим в собственной ипостаси умный свет, который ни Бог, ни ангел, ни человеческий ум? Никто и в мечте не смог бы вообразить какой-то неведомый свет, находящийся вне этих трех в какой-то собственной ипостаси. Но допустим такую невозможность, допустим то есть, что кто-то из исихастов сказал такое твоему мудрейшеству, — уж не знаю кто, да ты и сам не можешь указать, хоть говоришь, что он не из ученых [\[13\]](#). Так вот, если он не умел хорошо изъясниться, как оно скорее всего и было, а то и не смог хорошо распознать дело, пусть будет и так, потому что не всем дано знание, то разве не следовало тебе сперва расспросить имеющих дар различения и узнать как подобает что такое великое видение света, а не сразу осуждать боговидцев как одержимых, явно впадая в заблуждение, о котором говорил божественный Павел? «Если», говорит он коринфянам, «кто-нибудь войдет к вам простец и неверующий, не выслушав обладающих способностью различения, то скажет, что вы беснуетесь» (1 Кор. 14, 23). Увы, ошибке простецов и неверующих и ты поддался, монах и философ! Пусть даже не один и не некоторые, а многие и все мы так бы говорили, это еще не дает тебе права сказать, что ты сказал после долгих и сложных рассуждений: «Знаю об этом свете, что его нет!» Всякий согласится с тобой, что свет в собственной ипостаси, который не есть ни Бог, ни ангел, ни человек, вообще не существует; но и всякий же сразу поймет, что если кто-то говорит о видении умопостигаемого света в его собственной ипостаси, подразумевается виденье чего-либо из этих трех. Говорящего так ты сам же назвал правомыслящим; так против кого проклятия, брань и клевета в твоих многочисленных сочинениях? Разве не против тех, чье правомыслие ты в конце концов признаешь даже еще до всякого опровержения твоей клеветы?



8. Я не говорю, что они мыслят или богословствуют о свете согласно с тобой; нет, они выше тебя: они стоят высоко над твоей клеветой и поношениями. Ты говоришь о них: если они называют Бога умным светом, сохраняя за Ним невидимость и неосязаемость для всякого чувства, то они правы; а они знают, что божественная сущность превыше даже того, что недостижимо ни для какого чувства, потому что Сущий над всем сущим есть не только Бог, но и Сверхбог; и не только над всяким полаганием, но и над всяким отрицанием возвышается величие Запредельного, превосходя всякое величие, мыслимое умом [14]. Что святые духовно видят свет, как сами говорят, ипостасный, а не символический, не наподобие воображений, сплетающихся от сочетания случайных обстоятельств, и что этот свет есть невещественное божественное воссияние и благодать, видимые невидимо и понимаемые непостижимо, — они знают на опыте; но что такое этот свет, они, как сами говорят, не знают.

9. Но ты, употребив свои определительные, расчленительные и различительные приемы, узнай и нас, неученых, не погнушайся научить! Свет не Божия сущность, ибо та неосятима и недоступна; свет не ангел, ибо несет в себе черты власть имущего и иногда заставляет исступить из тела или не без тела поднимает к таинственной высоте; а иногда тело тоже преобразив и сообщив ему свое сияние, как некогда осиянными явились пребывавший в исихастском борении Арсений [15] и побиваемый камнями Стефан (Деян. 6, 15) и сходящий с горы Моисей (Исх. 34, 35), — иногда, говорю, обоготворив тело, делается, о чудо! видим телесными глазами; временами же явственно беседует с ясновидцем несказанными, если можно так выразиться, глаголами, как с божественным Павлом (2 Кор. 12, 4), «нисходя со своей высоты, чтобы его хоть немного вместила тварная природа», по Богослову Григорию [16], хотя в собственной природе пребывает из века в век для всех незрими́ми невместимым. Потом, возвращаясь в самого себя, удостоившийся оно́го света постоянно́ думает в своем уме о том именовании, которое сыны Израилевы дали нисходящему свыше хлебу в пустыне, назвав его «манной» (Исх. 16, 14–35). Что она такое? Вот каково у них имя несказанного света; попробуй поведать о нем больше, если способен. Но пойдем дальше.

10. Ты говоришь, что исихасты правы и в том случае, если считают свет ангелом. Но ангелом они его никогда не назовут: наученные словами святых отцов, они знают, что явление ангела происходит разнообразно и соответственно созерцателям, — или в плотной сущности, и тогда воспринимается чувствами и не вполне невидимо

даже для одержимых страстями и непосвященных, или в тонкой сущности, когда и душа немного видит его, или в истинном созерцании, которого удостоиваются только чистые и духовно зрячие, — хотя ты, не посвященный в различие этих способов, явно считаешь ангелов невидимыми даже друг для друга, потому что, говоришь, они невидимы не по своей бестелесности, а по своей сущности; так, слово за слово, ты помещаешь боговидцев рядом с валаамовой ослицей, поскольку написано, что и она видела ангела (Чис. 22, 25–34).

11. Опять же ты думаешь, будто ум, если он видит не «какую-то другую ипостась, а сам себя и в самом себе как в собственном подобии видит Бога, когда очистится и от страстей и от незнания», становится боговидцем; и будто не расходится с таинственнейшим христианским преданием говорить, что сама сущность ума видима в таком случае как свет. Но исихасты знают, что очистившийся, просвещенный и явно приобщившийся божественной благодати ум получает и другие таинственные сверхприродные созерцания, как мы только что показывали, и даже видя самого себя он видит себя как другое хотя смотрит и не на что-то другое, и не просто на собственный образ [\[17\]](#), а на сияние, запечатленное Божией благодатью в его собственном образе, и это сияние восстанавливает способность ума превосходить самого себя и совершает сверхумное единение ума с высшим, через которое ум лучше чем то возможно по человечеству видит в духе Бога. Если ты этого и не знаешь, ничего удивительного тут нет, потому что если бы не допуская ничего выше знания ты знал все, что доступно знать духовным мужам, не заслуживали бы удивления они. Потому ты и говоришь, что ум становится боговидцем, когда очистится не только от страстей, но и от незнания; а они, ничего не говоря об этом твоём «очищении от незнания», но очистившись от дурных страстей и силою упорной и невещественной молитвы превзойдя всякое знание, достигают боговидения, — потому что не обманываясь рассуждениями вроде твоих, не переставая внимать себе и не стремясь в странствиях по свету ради очищения от незнания набираться разума и учености от всех, кто только преподаёт какое-либо знание, будь то скиф, перс или египтянин [\[18\]](#), они доподлинно знают, что такое незнание нисколько не мешает созерцанию Бога. Ведь если даже, как ты сам признаешь, соблюдением заповедей дается только очищение от страстей, при том что в одном лишь соблюдении заповедей по Божию обетованию совершается и Его пришествие и обитель и явление, — то разве не явным заблуждением будет добавлять сюда еще и это твоё очищение, которое ты называешь очищением от незнания?

Впрочем, мы в предыдущих словах уже подробно показали, что очищение от этого незнания обчищает душу, лишая ее настоящего знания [\[19\]](#).

12. Теперь, однако, надо перейти к тому, что у философа дальше говорится против исихастов; хоть мы и обнаружили его клевету на них и стало ясно, что воинствует он против самого себя, нападая на измышления собственного ума и сам себя побивая и побеждая, но раз он, как ему кажется, что-то пишет против нас, посмотрим, что это такое. Прежде всего он называет причину, по коей осуждаемые им впадают в мнение, что сущность Бога или ее истечение есть чувственный свет; полагают они так, говорит философ, «по причине того наблюдения, что большая часть тайноведений и откровений, бывших святым в Писании, совершилась и явилась в свете и через свет»; а что они представляют Божию сущность именно такой и по такой причине, свидетельствует-де то, что «созерцательной добродетелью и созерцательным мужем они считают человека, всегда прикасающегося к этим светам и общающегося с ними». Почему же, любезнейший, полагать созерцателя именно таковым значит считать свет Божией сущностью? Никто из наших никогда не определял созерцательного мужа как такого, который видит сущность Божию; если же созерцатель не видит сущность Божию, а созерцательным исихасты, согласно тебе же, называют видящего какой-то свет, то ясно, что они не считают сущностью Бога такой свет, какой, утверждают они, видит называемый у них созерцательным муж. Так-то легко опровергнуть злоречие, разнообразно опровергающее само себя и как бы не пекущееся о себе, но постоянно себе вредящее своей сплошной непоследовательностью. Так состарившиеся во зле судьи невольно показали невинность Сусанны; правда, их было трое, и неудивительно, если, порознь испытанные богодвижимой мудростью Даниила, тогда еще отрока, они разноречили друг другу [\[20\]](#). Насколько превзошел их наш философ, не сумевший быть последовательным даже самому себе, одному-единственному, и это при том что он выставлял свою клевету по внимательном рассмотрении и письменно!

13. Впрочем, хотя свидетельство, которое философ выставил поначалу против исихастов, собираясь уличить их в величайшем злоучении, оказалось свидетельством правоты их учения, он все же сам в себе остался доволен тем, что удалось в слове сорвать накопившуюся душевную обиду: ему, видно, причинило невыносимую боль и заставило бесноваться против этих мужей то, что они не удостоили назвать созерцателем ни его, ни кого другого из тех, кто всю жизнь занимается эллинской наукой и не посвятил даже краткого времени ни молитве, ни псалмопению, ни

воздержанию от страстей, ни добродетелям. И вот, взъярившись таким образом и по такому поводу, он скрывает в тайниках сердца свое состояние, льстиво обхаживает тех, кто попроще [21], как некогда змий Еву, и прежде всего научается от них некоторым отеческим преданиям, которые потом злостно извращает; а когда ему не удастся даже их разуверить, потому что они подражают больше новому, чем ветхому Адаму, то он нападает сначала на них, а через них на всех, кто отдался исихии, не минуя обвинением ни живших прежде нас, ни мужей, почитаемых Церковью как святых [22], как раз на них нападая злее всего за то, что они в своих сочинениях свидетельствовали не о том высшем благе, какое мерещится ему. Чтобы придать клевете против этих мужей достоверность, он прежде чем, по его тогдашним словам, разорвать собственными руками преподанное ему как неистинное, показал свои записи людям, с которыми вначале общался как обучающийся и через которых напал на других. Тогда же он показал эти записи и нам. В них не было никаких толкований пророческих откровений или хотя бы упоминания о них, ни слова о божественной сущности, но было только, что близок к Богу не многоученый, а добродетелями очистившийся от страстей и в неотступной и чистой молитве прилепившийся к Богу, благодаря чему получивший полноту достоверности и вкусивший будущих благ; эта достоверность как таинственный залог почиталась божественнейшими по возможности именами. И вот ему показалось мало исказить все, — ибо он приписал молитвенникам мнение, будто не науки, а божественное Писание совершенно бесполезно, что познание сущего дурно, что страсти суть демоны соприсущие душе, и еще немало других таких же вещей [23], — нет, новоявленному судье этого показалось недостаточно, и он, увы! прибавил кое-что и о сущности Бога. А поскольку он сознавал, что это тоже плод его воображения, то поискав, как бы придать правдоподобие чудовищному клеветническому вымыслу, он привел пророческие откровения о свете, а рядом — их прямые противоположения, которые никто никогда не высказывал, кроме этого врага святых. Взял ли верх воюющий сам с собою философ или нет, говорить не будем; оставим его бить и поражать самого себя.

14. После трудного борения, вызванного собственной клеветой, философ пускается в новое, пытаясь доказать, что созерцаемый умом свет есть просто познание тварей; он надеется, что если докажет это, всякий не изучивший аристотелевской философии, платоновской теологии и птолемеевской астрологии предстанет помраченным и нечистым; ради этого он бранит и поносит низменными прозваниями тех, кто чтит не одно лишь мысленное просвещение, говоря дословно так: «По

занимающиеся вдохами уверяют, что есть два явленных от Бога святым мужам умопостигаемых света: один — свет знания, другой — ипостасный, особенно ясно светящий тем, кто далеко зашел во вдохах». Посмотрим однако, кого это он унижает такими прозвищами словно заблудших; ибо стоит указать их, как одновременно будет доказано и то, что существует свет много высший и божественнейший чем знание, открывающийся лишь духовно зрячим, не только ныне живущим, но и всем вообще святым от века. А что философ и из наших обвиняет не кого-то определенно, но прямо всех предавшихся святой и безмолвной жизни, ясно из того, что письменное предание, дошедшее до нас от отцов, одобренное, как мы знаем, недавно жившими среди нас божественными мужами высокой добродетели и на опыте показавшее свою пользу для начинающих монахов, он сперва софистически исказил и извратил, а потом придуманной для них кличкой стал называть всех, выставив причину для их общего оклеветания [24].

15. Поскольку большинству издревле поклоняемых у нас святых довелось на опыте изведать свет благодати и учить о нем, мы, отстаивая евангельские заповеди, уже приводили в свидетельство их изречения, содержащие указание на то, что Писание так учит, и дающие тем понять, что и другие, не приведенные нами суждения имеют тот же смысл [25]. Подобным же образом и здесь мы представимте отеческие слова, которые, как утверждают говорящие их, написаны в согласии со смыслом всех прочих отцов. Верный и надежный истолкователь божественных вещей Исаак [26] говорит, что «нам даны два душевных ока, согласно свидетельству отцов...» — слышал? все отцы это говорят! а говорят они, что «у нас есть два душевных ока, и неодинакова польза от видения ими: в самом деле, одним зрением мы видим скрытое в природных вещах, то есть Божию силу. Его премудрость и Его промысел о нас, постигаемый через величие Его водительства нами; другим же зрением видим славу Его святой природы, когда Бог благоволит ввести нас в таинства духовные». Поскольку то и другое — зрение, видимое ими есть свет; а поскольку неодинаковая польза от того и другого зренья, то в видении света предстает некая двусложность: каждым зрением виден иной свет, который другим зрением не виден. Каково каждое из них, божественный Исаак нам объяснил, назвав одно постижением Божией силы, премудрости и промысла и вообще извлекаемым из творений познанием их Творца, а другое — видением не Божией природы, чтобы клеветники снова не нашли повода для придинок, но «славы Его природы». Это вот видение Господь и дал Своим ученикам, а через них всем уверовавшим в Него и на деле показавшим свою веру; его-то Он и пожелал, чтобы они

имели: «Хочу», говорит Он Отцу, «чтобы сии видели Мою славу, которую Ты дал Мне, возлюбив Меня от создания мира» (Ин. 17, 24); и еще: «Прославь Меня Ты, Отче, у Себя той славой, которую Я имел у Тебя до того как быть миру» (Ин. 17, 5). Так что человеческой природе Он тоже дал славу божественности, но божественной природы не дал; стало быть, божественная природа одно дело, а ее слава другое, хоть они неотделимы друг от друга; и в то же время хотя слава отлична от Божией природы, ее нельзя причислять к вещам сущим во времени, потому что она превосходит существование и неизреченным образом присуща природе Бога [27]. Эту превосходящую все сущее славу Бог даровал не только ипостасно соединенному с Ним составу, но и ученикам: «Славу, которую Ты дал Мне, Отец», говорит Господь, «Я дал им, чтобы как Мы суть Одно, так они были бы одно, — Я в них и Ты во Мне, чтобы они были совершенными в едином» (Ин. 17, 22). Пожелал Он и чтобы ученики видели ее. Эта слава и есть то, благодаря чему мы приобретаем в самих себе Бога и в собственном смысле слова видим Его.

16. Но как мы приобретаем и видим эту славу Божией сущности? Неужто исследуя законы сущего и через них улавливая знание божественного чудотворства, премудрости и промысла? Нет, все подобное подлежит другому зрению души — тому, которым нельзя видеть божественный свет, «славу Его природы», согласно сказанному выше святым Исааком и всеми другими отцами; стало быть, божественный свет не то, что свет, одноименный знанию. Потому не во всякого, кто имеет знание сущего или видит посредством такого знания, вселяется Бог; у такого человека есть только знание творений, откуда он путем вероятных рассуждений догадывается о Боге. Наоборот, таинственный обладатель божественного света, видящий уже не исходя из вероятия, а в истинном и поднимающем над всякой тварью созерцании, познает и в себе имеет Бога, потому что Бог не отделен от Своей вечной славы. Надо только не смущаться и не терять надежду от непомерности этого благодеяния, а поверив Приобщившемуся к нашей природе и Передавшему ей славу Своей природы, искать, как приобретается дар этого видения. И как же? Соблюдением заповедей; соблюдающему их Господь обещал Свое божественное явление, которое Он потом и назвал «обителью Своею и Отца», сказав: «Если кто любит Меня, будет блюсти слово Мое, и Отец Мой возлюбит его, и придем к нему и обитель у него сотворим»; и: «Явлю ему Себя» (Ин. 14, 23). Что «словом» Он называет здесь Свои заповеди, ясно, потому что выше вместо сказанного здесь «слово» Он сказал «заповеди»: «Имеющий Мои заповеди и соблюдающий их», говорит Он, «тот есть любящий Меня» (Ин. 14, 21, 23).

17. Так что отсюда тоже видно, и как раз в прямом отношении к рассуждениям и учениям философа, что, как это ему ни неприятно, благодатное видение Бога ни в коем случае не есть знание сущего. Надо только помнить, что мы не называем такое видение знанием из-за его превосходства над знанием, как и Бога не называем сущим, ибо веруем, что он выше сущего. А как против воли философа из его рассуждений получается, что божественный свет не то же самое, что знание? Он говорит, что не соблюдением заповедей можно изгнать из души темноту незнания, на такое способны только наука и упорные занятия ею [28]. Что не изгоняет незнания, то никоим образом не может дать знания; но как раз то, что, по его словам, не дает знания, то по слову Господа ведет к боговидению; следовательно, это боговидение не есть знание. Его следует считать и называть не только не знанием или познаваемым, — разве что в нестрогом словоупотреблении и по одноименности или, пожалуй, в собственном смысле, но как нечто исключительное, — видение, говорю, надо считать мало что не знанием, но даже несравнимо превосходящим всякое знание и всякое познающее умозрение, если только верно, что нет ничего ни более высокого чем обитание и явление Бога в нас, ни равного, ни близкого к этому. Мы знаем, что исполнение Божиих заповедей доставляет и знание, и истинное знание, — ведь только таким путем приходит здравие, а откуда разумность у разумной души, если ее познавательная способность больна? Итак нам известно, что Божий заповеди доставляют и знание, но не только знание, а и обожение; и мы получаем его, в полноте приобрета и видя Духом в самих себе славу Божию всякий раз когда Бог благоволит ввести нас в Свои духовные таинства согласно вышеназванному святому [29].

18. Поскольку святой упомянул говорящих то же самое отцов, мы тоже, минуя всех живших после него, посмотрим, что до него говорили святые о славе Божией, которую таинственно и неизреченно видят только посвященные, и прежде всего очевидцы и апостолы единого Бога и Отца нашего Иисуса Христа [30], через Которого «именуется всякое отечество» в полноте Святой Церкви (Еф. 3, 15), а впереди апостолов — опять же их глава Петр, который говорит: «Не хитросплетенным басням следуя мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, но быв очевидцами Его величия» (2 Пет. 1, 16). А какой славы Господа Иисуса Христа он был свидетелем, пусть покажет нам другой апостол: «Пробудившись», говорит он, «Петр и иже с ним видели славу Христа» (Лк. 9, 32). Что же была за слава? Пусть предстанет еще один евангелист, сосвидетельствуя: «Воссиял лик его как солнце, и одежды Его стали белыми как свет» (Мф. 17, 2). Господь показал им, что Он есть Бог,



«облекающийся в свет как в одежды», по псалмопевцу (Пс. 103, 2); поэтому после слов о том, что он видел «на святой горе» славу Христову — свет озаряющий, чудно сказать, даже слух, ведь они видели там светящееся облако, звучащее словами, — после видения, стало быть, этой славы Христовой говорит: «Мы имеем вернейшее пророческое слово». Какое вернейшее пророческое слово вы приняли после созерцания света, боговидцы? Какое же, если не то, что Бог «облекается в свет как в одежды»! — «И вы хорошо делаете», говорит апостол, «держась этого пророческого слова как светильника, светящего в темном месте, пока не воссияет дневной свет» — какой дневной свет? Конечно же воссиявший на Фаворе! — «...и взойдет утренняя звезда» — какая утренняя звезда? Конечно же осиявшая там Петра с Иаковом и Иоанном. «...Пока не взойдет эта утренняя звезда» — где? «В сердцах наших» (2 Пет. 1, 18–19). Не ясно ли, что этот свет светит теперь в сердцах верных и совершенных? Не ясно ли, что он безмерно превосходит свет знания? И не только от знания добываемого эллинской наукой, потому что такое недостойно даже назваться знанием, будучи все ложным или смешанным с ложью и более близким мраку, чем свету, — не только, говорю, от этого знания, но и от знания божественных Писаний свет этого видения отличается настолько, что свет знания сравним со светильником, светящим в темном месте, а свет таинственного видения — с сияющей днем утренней звездой, то есть с солнцем.

19. «Но как», упорствует он, «можно сравнивать этот свет, если он божественный, с чувственным солнцем?» Ты, величайший созерцатель из всех, не знаешь этого и не можешь понять прообразно, а не сравнительно, что Бог сияет как солнце и ярче солнца? Подумай, что если бы днем сияло еще и второе светило равное первому, дневной свет стал бы двояким и каждое из солнц казалось бы в таком свете менее ярким. Поэтому Сияющий «как солнце и ярче солнца» сияет не как солнце, но выше солнца, так что даже будучи уподоблен солнцу никакого равенства с солнцем не имеет и даже прообразно сравниваемый с солнцем не имеет с ним никакого равночестного подобия. Впрочем что свет, воссиявший избранным ученикам на Фаворе, вообще не чувственный и не умопостигаемый, было показано в меру моих сил в слове о Божиим просвещении и священном блаженстве [\[31\]](#).

20. Воинствующие против подобного просвещения и света говорят, что все свету, явленные от Бога святым, суть символические призраки, намеки на некие невещественные и умопостигаемые вещи, изменчивые и воображаемые видения, зависящие от обстоятельств. Они клеветают на Дионисия Ареопагита, что тот якобы выражается согласно с ними, хотя святой ясно говорит [\[32\]](#), что свет, осиявший

учеников в божественном Преображении, «ярчайшим блеском» непрерывно и нескончаемо будет озарять в будущем веке нас как «всегда сущих с Господом», по обетованию (1 Фес. 4, 17). Разве вечносущий, в собственном смысле сущий, неизменно сущий, ярчайший и божественный свет не возвышается над всеми символами и намеками, которые видоизменяются от случайных обстоятельств, возникают и исчезают, то существуют, то не существуют, вернее иногда являются, а в собственном смысле слова совершенно никогда не существуют? Неужели Солнце, из всех чувственных вещей самое яркое, начавшееся от перемены и подверженное многим годичным переменам, заслоняемое многими телами и то затмеваемое, то скрывающееся, а иногда подчиняющееся святым повелениям, от которых оно прекращает свое движение, возвращается назад и останавливается (Нав. 10, 12; 4 Цар. 20, II), — неужели это Солнце и свет от него мы будем называть сущим и ипостасным, а свет, «в котором нет изменения и ни тени перемены» (Иак. 1,17), отблеск богоравной Плоти, изобильно дарящий славу Своего божества, свет, красоту будущего и непреходящего века, назовем символом и призраком, лишенным собственной ипостаси? Не бывать тому, пока мы в свет этот влюблены.

21. В самом деле, и Григорий Богослов и Иоанн златой устами и Василий Великий ясно именуют его Божеством. «Божество, явившееся на горе ученикам, есть свет»; и еще: «В небывалом блеске открылся Господь, когда Его Божество явило Свои лучи»; и опять же: «Просияв сквозь достопоклоняемое Тело как сквозь кристальную лампаду, эта сила явилась тем, кто чист сердцем» [33]. Стало быть, слава та была не просто славой тела, а славой Божией природы, которая, соединившись одной из Своих святых ипостасей с достопоклоняемым Телом, вложила в Него всю свою славу, то есть присущий Божеству блеск; недаром Макарий Великий назвал ее «славою Духа» [34]. Так неужели Божество, сияние и слава Его пресущественности, будет то существовать то не существовать, то возникать то гибнуть, то появляться то исчезать, не утаенное от недостойных, но обреченное исчезнуть подобно призракам, символам, намекам и другим вещам, перечисляемым дерзкими софистами, которые будто бы в подтверждение, на деле в опровержение самим себе привели божественного Дионисия и Максима, не заметив, что богомудрый Максим назвал свет Преображения Господня «символом богословия» [35] по аналогии, в возводящем, анагогическом смысле?

22. Поскольку в аналогическом и духовно возводящем, анагогическом богословии выступают и именуются символами по одноименности любые ипостасные вещи, Максим тоже именуется свет символ, почему и свои рассуждения он назвал

созерцанием [36], сделав его возводительно символом своего собственного созерцания, отчего, однако, символ этот не стал несуществующей мнимостью. Больше того, божественный Максим делает Моисея символом суда, а Илию — предведения [37]; так неужели они не существовали в действительности, а тоже символически вымышлены? И что же, разве для стремящегося к возводящему созерцанию богослова Петр не станет символом веры, Иаков — надежды, а Иоанн — любви? А сама гора, взойдя на которую Христос является всем могущим следовать за Ним, если сказать по тому же Максиму, в образе Бога, в котором Он предсуществовал до начала мира, — символом восхождения по всем ступеням добродетели? [38] Видишь, каков был свет, осиявший там учеников? В этом-то свете увидев преображенного Господа, избранные ученики «перешли из плоти в дух прежде чем сложить с себя жизнь во плоти», как он же говорит, «благодаря изменению чувственных энергий, произведенному в них энергией Духа» [39]. Видишь, что свет был невоспринимаем для чувства, не преображенного Духом? Потому он и не открылся находившимся поблизости пастухам, хотя воссиял ярче Солнца. Это Максим.

23. Великий же Дионисий называет свет Преображения простым, не имеющим образа, сверхприродным, сверхсущим, то есть сущим выше всего сущего. Как же такой может быть чувственным или символическим? Желая священнописать о свете как его неложный зритель, таинник и в него посвяtitель, Дионисий говорит: «Ныне боговдохновенные наши наставники преподали нам через чувственное — умопостижимое, и через сущее — сверхсущее, и пестротой отдельных символов — сверхприродную и безвидную простоту; но когда сделаемся нетленными и бессмертными и сподобимся хриstopодобного и блаженнейшего наследия, тогда по Писанию всегда будем с Господом, исполняясь во всеcвятейших созерцаниях Его зримого богоявления, и ослепительное сияние будет озарять нас, как учеников при божественнейшем Преображении» [40]. Видишь, насколько оный свет превышает не только чувство, но и все сущее, и созерцание его сверхприродно?

24. В самом деле, сейчас мы видим вечный свет чувством, через сущее и отдельные символы; тогда же, став выше этого, увидим непосредственно, без всякой промежуточной завесы, как явственно преподавал нам божественнейший священнопосвяtitель в такие таинства: «Теперь», говорит он, «мы видим через зеркало и в намеках, а тогда — лицом к лицу» (1 Кор. 13, 12). Это «теперь» он говорит, указывая на сильное и аналогическое, соразмерное нашей природе созерцание; сам же превзойдя его, поднявшись над чувством и умом, он видел незримое и слышал неслышанное (2 Кор. 12, 2–4), приняв в самого себя залог будущего возрождения и

соразмерного ему созерцания, отчего и сказал «знаю», ибо слышал и видел; вот, казалось бы, действие чувства; но Павел кроме того говорит, что «не знаю, ум ли ощущал или тело» (2 Кор. 12, 3); так что ощущение это над чувством и умом, ведь когда действуют они, то ощущается и мыслится, что они действуют. Потому апостол добавил: «Бог знает», — ибо Господь был тогда действитель. Поднявшись над человечеством в единении с Богом, апостол через невидимое увидел невидимое, не исступившее из своей сверхчувственности и не ставшее чувственно видимым.

25. И великий Дионисий не показал созерцание вечного света чувственным, когда назвал его «видимым», поскольку, как он говорит, видение открывается «хриstopодобным» [41]. Ты найдешь, что и в иных местах он ясно называет сверхчувственный свет видимым: «Если произвольное самовластие ума», пишет он, «начнет дерзновенно преступать умеренные пределы дарованного ему видения, то действие света ничуть не переменится, а самовластие лишит себя даже и своей умеренной доли его» [42]. И вот если созерцание умных вещей не отступает от своей сверхчувственности, хотя и видимо, то неужели созерцание достигших хриstopодобного удела не будет сверхчувственным из-за того, что видимо? Зримое то богоявление не только сверхчувственно, но и сверхразумно, как пояснил святой Максим, который говорит: «Через обожение дух дарует нам тогда успокоение от всех телесных и умственных природных действований, так что Бог явится через посредство и души, и тела» [43]. Свет стало быть будет воспринят и умом и чувством, каждым, конечно, соразмерно самому себе, но — сверх чувства и ума. А то, что Ареопагит называет «зримым богоявлением» и «единением превыше ума», не слишком отличается одно от другого; да и во всяком случае поскольку мы согласно боговидцам не будем там нуждаться в воздухе и пространстве [44], зачем станем нуждаться в чувственном свете?

26. Но опять же, разве апостол Павел, бывший в Боге и созерцавший в исступлении невидимое Божие, видел сущность Божию? Да кто скажет такое? Тем же образом очистившиеся через исихию удостоиваются невидимых созерцаний, а сущность Бога остается недостижимой, хотя удостоившиеся посвящаются в Его тайны и размышляют о виденном и так в бесстрастии и невещественности ума приобщаются умопостигаемого Божия светодарения, при всем том зная, что божественное выше всех созерцаний и всех созерцательных посвящений; таким образом они получают недоступную нам сверхразумную благодать, познавая невидимое не через невидимость, как те, кто богословствует путем отъятия свойств, но через самое видение познавая

превысшее видения и испытывая как бы некое отъятие, но не в рассуждении. И вот, как вмещение и видение божества — иное и высшее утвердительно-богословствования, так вмещение отрицания в духовном видении из-за непомерности видимого — иное и высшее богословствования отрицательного. В самом деле, если кто увидит в зеркале тень Солнца, которое в небе ярче, причем даже блеск тенеобразного отражения превысит силу взора смотрящего, то он, конечно, постигнет недосыгаемую невидимость прообраза, однако не через невидение, а через видение; и так же удостоившиеся блаженнейшего созерцания мужи не через отрицание, но через видение в Духе познают невидимую высоту его обоживающего действия, насколько же более — Действующего в нем. Научившиеся от них как-то приобщаются к умопостижаемому светодарению и могут подняться до отрицательного богословия; однако улучшить подобное созерцание и через него и в нем узреть незримость Бога — дело невозможное, если только они не сподобятся сверхприродного, духовного и сверхумного единения.

27. Ибо так и Стефан, по божественному Григорию из Ниссы, видит божественное не в человеческой природе и силе пребывая, но срастворившись с благодатью Святого Духа, «поскольку, свидетельствует Писание [\[45\]](#), подобное усматривается через подобное; и если бы слава Отца и Сына сделалась доступной для человеческой природы и силы, то лгал бы утверждающий неместимость боговидения для человека, но, с другой стороны, и он несомненно не лжет и история говорит правду» [\[46\]](#). Верно, стало быть, говорили мы выше, что в Преображении Христовом была слава Отца, раз у Отца и Сына слава одна; ибо и здесь сущий в Боге Стефан видел явственно не только Бога во славе, но и саму славу, которая есть слава Отца. «Так что же, было то достижением человеческой природы? Или кого из ангелов, возведшего низменную природу к такой высоте? Нет; ибо в Писании не сказано, что Стефан видел то, что видел, приобретя великую силу или исполнившись ангельской помощи, но сказано, что Стефан, исполнившись Духа Святого, увидел славу Божию и едиnorodного Сына Божия (Деян. 7, 55); ведь по слову Пророка (Пс. 35, 10) невозможно увидеть свет иначе, как видя в свете» [\[47\]](#). Но если силою духа мы видим в отеческом свете Сына как свет, значит для нас возможно некое непосредственное единение с Богом, а также такой дар света, которому мы причастны не через посредство ангелов, хотя бы наш философ то отрицал и мнил, будто угодно ему учит и великий Дионисий, по неумению в точности понять смысл богословия этого наставника в святых тайнах.

28. Открывая нам причину ангельских именовании, Дионисий говорит, что через ангелов нам открываются многие видения [48], но не говорит, что все самоявления или всякое единение или всякое воссияние бывают через них. Рассказывая о том, что многопетое славословие при рождении Христа было передано сущим на земле людям через множество небесного воинства и что ангел возвестил его пастухам как очистившимся в удалении от толпы и в безмолвии, исихии [49], саму по себе осиявшую их славу Божию он уже не называет посланной через ангелов. Но и откровение о спасении пастухи приняли не от осиявшей их славы: когда они устремились, — ибо непривычны были к подобным созерцаниям, — ангелы возвестили им, что означает явление света (Лк. 2, 9–10). И Деве-Матери ангел поведал, что она понесет во чреве Бога и родит Его во плоти [50]; однако единение с Нею Бога произошло не через ангела. Заметим и здесь, что не она сама посвятила себя в единении, а нуждалась в вестнике. И какая надобность распространяться, когда богослов ясно говорит, что в единении с верховным светом, которое «бывает лишь у ангелов, удостоенных выше чем ангельского звания, равным образом ангелопоподобно единятся боговидные умы по успокоении всякого умного действия» [51]; и еще: «Подобно тому как учителя говорят о наших таинственных посвящениях, что самоявленные исполнения божественных вещей совершеннее случившихся через причастие иному, таким же образом, полагаю, и среди ангельских чинов непосредственное причастие ангелов, первично восклоненных к Богу, более явственнее, чем совершающееся через посредников» [52]. Как наставляет нас великий Дионисий, Захария (Лк. 1, 11) видел одного из первых и ближайших к Богу ангелов, а Иезекииль (Иез. 10, 18) получает всесвятнейший закон от Самого воссевшего на херувимов всеславнейшего Божества [53].

29. Итак не только у ангелов, но и у нас боговидения совершаются не только опосредованно и через других, но и непосредственно и самоявленно, без передачи от первоначальных ко вторичным, ибо Господь господствующих не подлежит законам твари. Недаром согласно нашему святому преданию [54] первым и единственным в тайну неизреченного истощания Слова посвящен архангел Гавриил, хоть он не принадлежит к первому и водруженному в непосредственной близости Бога ангельскому чину. Началу новой твари подобало, мы видим здесь, быть новым. Истощивший Себя и сошедший к нам ради нас (Флп. 2, 7) все сделал новым (Апок. 21, 5; 2 Кор. 6, 17), а потому, вознесшись на небо, Он, как говорит святой Кирилл, низших по чину и более близких к миру ангелов делает просветителями и посвятителями для

более высокого чина, и нижние повелевают верховным и научают их поднять врата вечные (Пс. 23,7; 9), ибо взойдет и вознесется и воссядет выше всякого начала и власти (Еф. 1,21) Облечившийся во плоть ради Своего несказанного человеколюбия. Ибо Он Господь сил и Царь славы (Пс. 23, 10), могущий все, и последних поставить над первыми, когда пожелает. До явления же Бога во плоти мы ничего подобного не знали ни у ангелов, ни также у пророков кроме тех из них, кто предначертал будущую благодать; теперь, когда она явилась, не обязательно всему совершаться через посредство. То же и по великому Павлу: «Ныне через Церковь многообразная мудрость Божия стала известна началам и властям» (Еф. 3,10); и по предводителю апостольского лика Петру: «Через благовествовавших нам в Святом духе, ниспосланном свыше, ныне возведено нам то, на что ангелы жаждут взирать» (1 Пет. 1, 12). Но если меньшие через благодать посвящают больших, то тем самым чин благоустроения опять же соблюдается в нерушимом и чудном порядке.

30. Святой, объясняющий ангельское именование, прекраснейшим образом и как нельзя лучше поведал и явил и научил нас, для чего первоначально были введены и даны ангельские имена [55]. А божественным пророкам, ты прочтешь, было явлено, что ангел, непосредственно преподавший таинство сошествия к нам Слова, хотя и был архистратигом, не входил, однако, в число водруженных в непосредственной близости Бога; в самом деле, архангел Гавриил иногда находится при ком-то ином, начальственно отличном от него по своему достоинству, кому архангел повинует и от кого слышит повелительные слова: «Объясни ему это видение» (Дан. 8, 16). При всем том и здесь надо заметить, что сказано не «передай» ему это видение, но — «объясни», потому что дар знания большей частью посылается через то или иное посредство, а из богоявлений большинство самоявленные. Потому богословие говорит нам, что напечатление закона было сообщено Моисею через ангелов, однако лицезрение и боговидение — не через них; они лишь истолковали ему увиденное (Гал. 3, 19; Евр. 2, 2) [56]. Мистическими видениями могут раскрываться разные вещи: сущие, будущие, ощущаемые, умопостигаемые, материальные, нематериальные, сущностные, случайные, и каждый раз по-разному; причем все открывается различно соразмерно силе зрения и сообразно смыслу и назначению вещи. Явление Того, Кто за пределом всех вещей, «осиявало тайновидцев и пророков», говорит великий Дионисий, «в святых храмах и иных местах каждый раз по разной причине и в разную силу» [57]. Пусть же назвавшийся слепцом и без разбора прилепляющий ко всем одно и то же имя, а вернее сказать не прилепляющий его ни к кому, мнит, будто мы, должным образом чтущие



вечный свет, считаем равночестными свету будущего века видения колесниц, колес, мечей и прочих подобных вещей (Зах. 4,1–7; 4 Цар. 2, 11; Иез. 1, 15–21; 10, 9–19; Дан. 7, 9) [58]. Неужели и того не слышал он из богословия, что «божественная природа станет нам тогда вместо всех вещей» [59], чтобы хоть отсюда увериться в божественности таинственного света?

31. Конечно, Бога не видел и не узрит никто (Ин. 1, 18), ни человек ни ангел, — но постольку, поскольку ангел и человек видят чувственно или умственно. Став же духом и в Духе видя, как не узрит он подобное в подобном, согласно выражению богословов? [60] Впрочем, даже самому духовному взору всепревосходящий божественный свет является лишь в еще более совершенной мере сокровенным. Ибо какому тварному созданию под силу вместить все безмерное могущество Духа, чтобы его силою рассмотреть все и в Боге? А что я называю здесь той сокровенностью? Самый блеск оногo света, непостижимо пользующийся как веществом взором смотрящего, обостряющий через единение духовное око и делающий его все более способным к восприятию самого себя, никогда во всю вечность не перестанет осиявать его все более яркими лучами, наполнять его все более сокровенным светом и озарять собою то, что вначале было темным. Еще и в этом смысле богословы называют потому беспредельным свет, через который после успокоения всякой познавательной силы, в силе Духа Бог открывается зрению святых, единясь с ними как Бог с богами: превратившись в нечто лучшее благодаря причастности Лучшему и, по пророческому слову, «изменившись в силе» (Ис. 40, 31), они прекращают всякое действие души и тела, так что и являют собою и созерцают лишь сказанный свет, ибо преизобилием славы затмевается всякое природное ощущение, «чтобы Бог был всем во всем» по Апостолу (1 Кор. 15, 28). В самом деле, мы станем сынами Божиими, будучи «сынами Воскресения» и «уподобившись ангелам Божиим на небесах» (Лк. 20, 36; Мф. 22, 30), которые всегда «видят лицо Отца нашего небесного», по слову Господню (Мф. 18, 10).

32. Недаром великий богослов Дионисий, сказавший выше о том, что святые, достигшие хриstopодобного и блаженного удела, исполняются зримым богоявлением, добавил немного ниже: «в божественнейшем подражании пренебесным умам» [61]; а еще далее, упомянув об ангельских единениях с Богом, которые даруются только ангелам, удостоенным этих единений сверх ангельского знания (оно есть даяние или передача сверхсиятельного блага), то есть благим ангелам, прибавляет: «Богopodobные человеки, всецело ставшие умами, ангелоподражательно тоже единятся с этим светом и воспевают его через отрицание за ним всех вещественных свойств»; однако познают

они, что свет «сверхсущно исключен из всего», не благодаря этому отрицанию, а благодаря единению со светом [62]. Именно соединившись с этим исключительным из всего сущего светом, они познают, что он изъят из тварных вещей; и не через отрицание тварного достигают они единения, но наоборот, через единение научаются изъятости, причем и само единение исключается из всего тварного, будучи по превосхождению не-сущим. Ибо что не дано ангелам — кроме как удостоившимся сверхангельского знания, — то недоступно и непостижимо никакой силе ума, превосходя ее.

33. Но что превосходит ее как по природе ей недоступное, то выше всего сущего, и значит подобное единение выше всякого знания, хотя единение переносно именуется знанием; оно и не умопостигаемо, хотя таковым называется: как будет умопостигаемым то, что превосходит всякий разум? Да по своему всепревосхождению оно могло бы именоваться и незнанием, причем даже скорее чем знанием. Оно не будет ни частью знания, ни его видом, как и Сверхсущее не вид сущего; конечно, его нельзя объять всеобщим знанием, равно как всеобщее знание не имеет его в качестве подразделения, — в самом деле, скорее уж оно объемлется как родом незнанием, чем знанием, да и это неверно, потому что и незнание оно — по превосхождению, то есть выше незнания. Единение единственно, и как ни именовать его — единением ли, созерцанием, чувством, знанием, умопостижением или озарением, — оно либо есть все это не в собственном смысле, либо все это одному лишь ему в собственном смысле присуще.

34. Стало быть речи философа о единении выдают явное невежество? В самом деле, он там называет единение частью и видом всеобщего знания на том основании, что оно именуется знанием, и сравнивает одно с другим, не заметив, что если по причине своего именованья оно войдет в род знания, то войдет и в род незнания, коль скоро его называют и так, притом еще чаще. Тогда одно и то же войдет в разные роды, высшее станет низшим, а единственное и сверхизъятое из всякого множества подчинится множеству. Главная нелепица в том, что он не просто называет единение видом, частью и низшим, но и что он там именуется высшим знания, это самое он называет теперь худшим всеобщего знания как его вид, часть и подчиненное, — как если бы кто, назвав Единое Сверхсущее частью, видом и низшим сущности по одноименности, коль скоро Оно именуется сверхсущей сущностью, дерзнул бы после того подвести Его под общий род сущности. Да ведает сочетающий несочетаемое, подчиняющий знанию превысшее знания и называющий сверхмысленное частью

знания, что уже сравнение знания с тем, что выше знания, поставило их в один ряд, так что одно и то же бессмысленно сопоставлено с самим же собою. Еще: если знание, превысившее знания, по одноименности оказывается видом всеобщего знания, то ошибаются насчитывающие десять родов сущего, коль скоро у всего тогда один род — сущее, или бытие; тогда Сущий превыше всего Единый войдет в него и бытие окажется выше этого Единого, то есть зависимое от этого Единого творение составит другое сущее, высшее Единого [63]. И еще: поскольку есть ощущение выше ощущения, видение выше видения и вообще чувство выше чувства, ибо мышление по омонимии называется всеми этими именами, то коль скоро превышающее чувства оказывается видом чувства, чувство станет выше сверхчувственного, и так далее обо всем и каждом.

35. Но вернемся назад. Что же такое единение, не являющееся ничем из сущего по превосхождению? Может быть это апофатическое богословие? Но ведь единение есть единение, а не отрицание. Кроме того для такого богословия даже мы не нуждаемся в исступлении из себя, а в том единении исступают из себя даже ангелы; и еще: кто не богословствует путем отъятия, тот и не благочестив, а единение улучают лишь боговидные среди благочестивых. Затем, апофатическое богословие мы можем и помыслить и выразить, а единение великий Дионисий назвал неизреченным и недомыслимым для самих созерцателей [64]. Наконец, свет богословия есть некое знание и некий смысл, а свет созерцания созерцается ипостасно [65], умно действует и неизреченно духовно беседует с обоживаемым. И конечно, в отрицательном богословии ум размышляет о несвойственном Богу, то есть действует расчленяюще, а там — единение; вдобавок ум помимо всего изымает из Высшего и сам себя, а там — единение ума с Богом и то, о чем сказали Отцы: «Цель молитвы — восхищение к Господу» [66]. Недаром великий Дионисий говорит, что через нее мы единимся с Богом [67]. Ведь в молитве ум, мало-помалу отложив привязанности к сущему, сперва к безобразному, дурному и порочному, потом к занимающему среднее положение и оборачивающемуся добром или злом, смотря по намерению пользующегося, — такова, между прочим, всякая наука с ее знанием, отчего отцы и увещевают нас не принимать во время молитвы знания, предлагаемого врагом, чтобы у нас не было украдено высшее [68], — отложив, говорю, мало-помалу эти, да и более высокие привязанности, ум в чистой молитве совершенно исступает из всего сущего. Исступление это без сравнения выше отрицательного богословия: оно доступно только приобретшим бесстрашие; и единения еще нет, если Утешитель не озарит свыше молящегося, воссевшего в горнице на крайней доступной его природе высоте и ожидающего обетования Отца, и не

восхитит его через откровение к видению света. Причем у видения того есть начало и то, что следует за началом, отличаясь от первого как более блистательное от более смутного, но конца нет никакого: его восшествие — в беспредельность, подобно восхищению при откровении. Ибо одно дело озарение, другое — достаточное созерцание света и еще новое — видение вещей в свете, когда отдаленное встает перед очами и грядущее явствуется как настоящее.

36. Конечно не мне, смиренному, описывать и разъяснять такое, — как, впрочем, и затронутое выше; однако того требовало дело, и я вернусь к нему. Итак, созерцание света есть единение, хотя оно и нестойко у непосвященных; а что такое единение со светом, как не зрение? Поскольку же оно совершается после прекращения умных действий [69], то как оно может совершиться, если не Духом? В самом деле, свет видится в свете, и в подобном же свете — видящее; если нет никакого другого действия, то видящее, отойдя от всего прочего, само становится всецело светом и уподобляется видимому, вернее же сказать, без смешения единится с ним, будучи светом и видя свет посредством света: взглянет ли на себя — видит свет; на то ли, что видит, — все тот же свет; на то ли, через что видит, — свет и здесь; и единение в том, чтобы всему этому быть одним, так что видящему уже не распознать ни чем он видит, ни на что смотрит, ни что это все такое, кроме только того, что он стал светом и видит свет, отличный от всякой твари.

37. Потому великий Павел и говорит, что в необычайном своем восхищении он не знал о самом себе, что он такое (2 Кор. 12, 2). Стало быть видел себя; как? Чувством, рассудком, умом? Нет; восхищенный от них, он исступил из этих способностей, а значит видел себя через совершивший то восхищение Дух. А сам чем был, невосприимлемый ни для какой природной способности, вернее — отрешившийся от всякой природной способности? Конечно же тем, с чем соединился, через что сознавал себя и благодаря чему от всего отрешился. Ведь он имел такое единение со Светом, какого не могут улучшить даже ангелы, если не превзойдут сами себя силою единящей благодати, так что стал тогда и Светом и Духом, с которыми соединялся и от которых принял единение, исступив из всего сущего и став светом по благодати и не-сущим по превосхождению, то есть выше твари, как говорит божественный Максим: сущий в Боге оставил позади себя «все, что после Бога» [70]; и еще: «Все дела, имена и достоинства, стоящие после Бога, будут ниже тех, кто будет в Боге действием благодати» [71]. Но, став таким, божественный Павел еще никоим образом не причастился божественной сущности: сущность Бога выше и не-сущего,

превосходящего сущее, недаром Он «Сверхбог» [72]; есть не-сущее по превосхождению, духовно видимое умным чувством и, однако, являющееся ничуть не сущностью Бога [73], но славой и блеском, которые неотъемлемы от Его природы и через которые Он единится лишь с достойными, ангелами и людьми. Между прочим если равно и ангелы и люди таким образом видят Бога, единятся с Богом и воспевают Бога, то наверное и ангел, повествуя он о своем сверхприродном созерцании, точно как Павел сказал бы: «Знаю ангела видевшего; не знаю, был ли он даже ангелом, знает Бог». И вот, называть чувственными, воображательными, в качестве чувственных символическими и сравнивать с человеческим знанием эти созерцания святых мужей, ведомые лишь Богу и действующим в них, как говорит Григорий Богослов [74], — признак ли это мужа, понимающего беспредельность божественной высоты и величие, до которого Господь человеколюбиво привлек наше ничтожество?

38. Но вот перед нами прошли трое, по одному из трех частей христоименного воинства: из апостолов — предводитель их Петр, из иерархов — Дионисий, изяснитель всей божественной иерархии, из отшельников — Исаак, тайновидец и освятитель исихийного образа жизни [75]; и как в рассказе о пастухах, посвященных в рождение Христа, написано, что тотчас же вместе со словом ангела восстало, сосвидетельствуя ему, множество небесного воинства (Лк. 2, 3), так вместе со словом апостола восстало, сосвидетельствуя ему, апостольское множество, а множество святых мужей и иереев — сосвидетельствуя двум прочим. Все, единодушно возвысив голос, изрекли, что есть свет, являющийся святым, отличный от всякого знания сущего, настолько более святой, насколько он есть «слава божественной Природы» [76], созерцается лишь богоподобными и настолько не причастен воображательности, чувственным светам и вылепленным из них символам, насколько в нем — ипостась и красота будущего века; единый истинный, вечный, непоколебимый, невечерний, неизменный свет, через который становимся светом, порождением совершенного света и мы. Таких-то и столько-то мужей ты поносишь, философ, называя их «выдыхающими и вдыхающими» и утверждая, что они — боговидцы, богомудры, богоглашатаи — ошиблись относительно божественной сущности! Страшусь, как бы ты не отвергся сущего в свете наследия святых (Кол 1, 12); как бы, отверзши уста, не привлек духа (Пс. 118, 131), да только противного истине; как бы не стал догматизировать несуществование божественной сущности. К чему, в самом деле, клонится эта твоя борьба, в которой ты положил с величайшим тщанием доказать, что нет созерцания

выше умственного действования, когда только это созерцание, превосходящее все умственные действия, есть несомненнейшее, совершенно исключительное свидетельство и истинности бытия Божия и превознесенности Бога над всем сущим? Как не быть божественной сущности, если мужи, в чистой молитве превзошедшие все и чувственное и умопостигаемое, в самой этой молитве видят славу божественной сущности? Но и насколько же божественная сущность выше всего чувственного и умопостигаемого, если она выше даже такого созерцания, которое над всяким чувством и разумением?

39. А блага будущего века? Разве они не выше всех наших чувственных и умственных способностей? Ведь сказано: «Чего глаз не видел и ухо не слышало и на сердце человеку не приходило, то Бог уготовил любящим Его» (1 Кор. 2, 9), и однако же чистота сердечная увидит тогда все, по святому Максиму [77]. Как же тогда не быть созерцанию превыше всякого разумения? Пусть философ, уже не умея нам возразить, не высказывает лицемерного согласия с нами, софистически прикрываясь одноименностью; пусть, метафорически и по одноименности назвав знанием превысшее знания, коль скоро оно и выше всякого имени, не силится потом доказать, что-де знания оно не превосходит. Конечно, называя сверхразумное не сверхразумным на том основании, что оно иногда именуется знанием, он имеет некий предлог и повод в этой одноименности; однако, не поставив единение выше умственных действований, философ может уже не трудиться над своими софизмами, потому что умственной энергией единение все равно никто никогда не назовет. Нет, в блаженнейшей жизни нескончаемого века сыны Воскресения не будут нуждаться ни в чем, составляющем жизнь века нынешнего, «ни в воздухе, ни в свете, ни в пространстве и подобном, но вместо всего этого будет нам божественная природа», по Григорию Нисскому [78]; и по святому Максиму обожение души и тела дарует тогда прекращение всех умственных и чувственных природных действований, так что «Бог будет являться посредством души и тела, ибо все природные признаки пересилит изобилие Его славы» [79]. Что же есть этот свет, сверх всякого природного знания зримый телесными очами без воздуха и без чувствования? Разве не озаряющая и просветляющая слава Божия? И что действует в нас, давая нам созерцание сверх всякого чувства и ума? Разве не Дух Божий, делающий тогда не только наш ум, но и наше тело духовным? Как же после этого нет созерцания сверх разумения и другого света в сердце кроме знания?

40. А я и святую нашу веру полагал бы неким превосходящим любое чувство и любое разумение созерцанием нашего сердца, поскольку она превосходит все

умственные способности нашей души; верой называю не благочестивое вероисповедание, но непоколебимую уверенность в нем и в божественных обетованиях. Действительно, как мы видим его то, что обещано в будущем нескончаемом веке? Чувственно? Но вера есть «осуществление ожидаемого», чувством же увидеть будущее и ожидаемое нет никакой возможности, почему апостол прибавляет: «и доказательство вещей невидимых» (Евр. 11, 1). Тогда что же, умственная какая-то сила увидит то, на что надеемся? Но как увидеть то, «что никогда не приходило на сердце человеку»? Значит, мы вовсе не видим в вере обещанного нам от Бога, раз это превосходит все наши умственные и чувственные энергии? Нет, все от начала века взыскавшие на деле небесного Отечества, по божественному апостолу, хотя и умерли не получив обетований, но видели и обнимали их издалека. Есть, стало быть, и видение и понимание сердечные выше всех умственных действий. Что выше ума, то не разум разве что по превосхождению; неразумным по лишению назвать его нельзя.

41. Может быть коль скоро все, «о ком свидетельствовала их вера, не получили обещанного по особому к нам благоусмотрению Бога, чтобы они не усовершенлись помимо нас» (Евр. 11, 39–40), то, достигнув совершенства, они не увидят обетованного? Или увидят, но не выше всякого знания? Или пусть выше всякого знания, но так же, как и до достижения совершенства? Что за нелепица?! Стало быть увидят; и увидят сверх всякого знания; и не как видели раньше, а так, что видение будет вкушением обетованного. Есть значит видение выше всякого понимания и есть такое, что еще выше того, потому что вера уже выше разума, а вкушение того, во что верим, — это видение выше превышающего ум видения. Есть, конечно, и отвечающее ему созерцание и вкушаемое, и оно — не стоящая выше всего чувственного и умопостигаемого сущность Бога, потому что сущность Бога превосходяще возвышается и над этим. Таково осуществление будущих благ. Соображаешь, насколько ущемляют богодостойное величие те, кто не признает видения выше ума? И насколько лучше их величат Господа те, кто или благодаря чистоте сердца немножко вкусил этого видения, получив в себе залог будущего века, или принял его в вере, многообразно уготовляющей несказанные блага? Но философ, не вместив высоту этого смысла, и Бога не почтил и не прославил в Духе достойным образом, и тех, кто славит Бога в Духе Божиим, счел делающими что-то совершенно противоположное и смешал подлинно возвышенных и непоколеблющихся богословов с сонмом нечестивцев.



42. Однако задержимся еще на вере и отвечающем ей божественном и сладостном для христиан видении; на вере, носительнице евангельской силы, жизни апостольской, оправдании авраамовом; на вере, которую ныне начинается, которую заключается вся праведность и от которой «всякий праведник будет жить» (Рим. 1, 17), а отступник лишится божественного благоволения, ибо «без веры невозможно угодить Богу» (Евр. 11, 6); на вере, всегда избавляющей род наш от многообразного блуждания и водружающей истину в нас и нас в истине, в которой никто нас не поколеблет, даже если объявит нас безумцами (Деян. 26, 24) за то, что силою истинной веры мы пребываем в сверхразумном исступлении, делом и словом свидетельствуя, что мы не «гонимы ветром любого учения» (Еф. 4, 14), но держимся единственного христианского познания истины и чтим простейшее, божественнейшее и поистине неблуждающее созерцание. Оставив пока будущее, заметим на бывшем от начала, как верою дается видение выше ума. «В вере разумеем, что веки устроены словом Божиим, так что не из явного возникло то, что видим» (Евр. 11, 3). Какой ум вместит, что вселенная возникла из совершенного ничто, причем лишь силою божественного слова? Ведь для умственных действий постижимо только то, что их никоим образом не превосходит. Недаром эллинские мудрецы, заметив, что уничтожающиеся вещи никогда не переходят в небытие, равно как из небытия никогда не возникает ничто из возникающего, сочли мир невозникшим и не имеющим окончания. Однако вера вознеслась над соображениями, выведенными из наблюдения тварных вещей, соединила нас с верховным смыслом и неподстроенной простой истиной, и мы поняли вернее чем из доказательства, что вселенная создана не только из ничего, но и единственно словом Божиим. Что же такое эта вера? Природная или сверхприродная сила? Конечно сверхприродная; оттого и «не может никто прийти к Отцу кроме как через Сына» (Мф. 9, 27; Ин. 10, 9), Который поставил нас выше нас самих, даровал нам обоготворяющую простоту и возвратил к единству Отца, Собирателя. Вот почему Павел «принял благодать обращения в веру» (Рим. 1, 5); вот почему «если исповедуешь устами твоими Господа Иисуса и уверуешь в сердце твоём, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься» (Рим. 10, 9); вот почему видевших и уверовавших в Живущего после смерти и Водителя вечной жизни (Ин. 20,29) не видевшие и уверовавшие блаженнее, — ибо надмирными очами веры они увидели и почтили то, что непостижимо для разума, который, даже увидев такое воочию, не поверит сам себе.

43. «Вот победа, победившая мир, — наша вера» (1 Ин. 5, 4); она — пусть и странно сказать — сначала разными путями и в разное время восстановила падший

мир, а потом божественно преобразила его, вознесши его выше небес и сделав землю небесной. Что сберегло семена второго мира? Не вера ли Ноя? Что сделало Авраама Авраамом, отцом множества народов (Быт 17, 5), уподобляемых песку и сравниваемых со звездами (Евр. 11, 12)? Разве не его вера в обетования, в ту пору еще недоступные пониманию? В самом деле, перед ним лежал его единородный наследник, уготованный на заклание (Быт 22, 9), и — о чудо! — он продолжал непоколебимо верить в многочисленное потомство. Что, разве не показался бы тогда этот старец полоумным всякому взглянувшему на дело разумно? Но исход дела, уготованный благодатью Божией, показал, что вера не безумие, а знание, превосходящее всякое разумение. Опять же Ной ожидал исхождения водных бездн из выпуклой окружности небес (Быт 6, 18; 7, 11). Где же тут бред чтимой тобою философии? «Все тяжелое по природе стремится вниз и к середине, все легкое в меру своей легкости по природе удаляется от центра...» Где твое «разреженное» и «уплотненное» вещество, из коих одно «нестойко», а другое «пронизывающе»; и где вещество «не слишком разреженное» по природе? Где точные «выпуклости и вогнутости», где разнообразные и сверхскорые движения, через кои ты, разыскивая истину сущего, уводишь от нее сам себя и тебе поверивших, делаешь жертвами потопа, на горьком опыте учащимися тому, о чем на свою беду не узнали от знания? А вера еще до исхода прекрасно приведет через незнание к истине, совершенно избавит нас на опыте от опыта зла и подверженности ему и через сами вещи покажет безумие всей внешней философии, которая ни тогда не знала, ни теперь не ведает, что, как сказал великий Петр, «небеса издревле были из воды и состояли из воды, через что ветхий мир и погиб, затопленный водою; нынешние же небеса сберегаемы для огня и соблюдаемы до судного дня и гибели нечестивых» (2 Пет. 3, 5–7). Что же, от знания ли философии дарованное христианам богопознание или от веры, которая через незнание упраздняет философское знание? Но если от знания, то вера истощилась и упразднено обещание, гласящее: «Если уверуешь в сердце своем, что Иисус есть Господь, то спасешься» (Рим. 2, 14). Так что не тот, кто имеет в сердце знание сущего, имеет через то Бога, но наоборот, уверовавший в своем сердце, что Иисус есть Господь, имеет Бога, водруженного в нем несмятенной верой.

44. Оставим пока тех, кто за своим знанием не знает Бога, и забудем, что философское знание не все истинно. Допустим, все оно истинно; выставим вперед тех, кто познал Бога через самое знание Его творений. Их созерцание и познание недаром именуется природным законом (Рим. 2, 14); до патриархов, пророков и писаного закона оно направляло и обращало род человеческий к Богу, показывая Творца тем, кто не

отошел вслед за эллинскими мудрецами и от этого природного познания. В самом деле, кто из имеющих ум, видя столь великие и явные различия сущностей, противостояния невидимых сил, уравновешивающиеся порывы движений, равно как и покой, особым образом равновесный, непрерывные превращения друг в друга несовместимого и несмешивающегося взаимное тяготение непримиримо враждебного, соединение раздельного и неслиянность соединенного — умов, душ, тел; связующую такое множество гармонию, стойкость соотношений и расположений, существенность свойств и распорядков, нерасторжимость всеобщей связи, — кто, взяв все подобное в разум, не задумается о Том, Кто прекрасно водрузил каждую вещь в ней самой и чудно согласовал все вещи одну с другой, и не познает Бога из Его образа и произведения? Кто, познав таким путем Бога, сочтет Его чем-то из созданного или уподобляемого? Значит, здесь будет и отрицательное богопознание. Так что познание тварей до закона и пророков обратило род человеческий к богопознанию, обращает его и теперь; и почти вся совокупность вселенной, все народы, не следующие евангельскому слову, благодаря одному этому познанию тварного полагают сейчас Бога не чем иным как создателем этой вселенной [\[80\]](#).

45. Из одного лишь познания тварных вещей познают Бога те, кто «не умер через закон для закона, чтобы жить жизнью во Христе» (Гал. 2, 19), вернее же те, кто так никогда и не принял никакого Божьего закона. Но теперь-то, когда Бог «явился во плоти, утвердился в вере народов, провозглашен в мире» (1 Тим. 3, 16) и закон благодати возведен во всех пределах; теперь, когда мы «приняли Духа Божия, чтобы изведать дары Божией благодати в нас» (1 Кор. 2, 12); когда мы стали «выучениками Бога» (Ин. 6, 45) и воспитанниками Утешителя, по спасительному обетованию, ибо «Он», говорит Господь, «научит вас всей истине» (Ин. 16, 13), то есть, значит, сейчас пока еще совсем неизвестной; теперь, когда мы «имеем ум Христов» (1 Кор. 2, 16) и духовные очи, — ты снова поворачиваешь нас назад, человеке, и понуждаешь жить следуя учителям века сего? Что говоришь? По Господню обетованию мы ожидаем нового неба и новой земли (Апок. 21, 1) — и не будем через него постигать и славить надмирного Бога нового творения, а будем познавать Его лишь в ветхом и изменчивом? И не только изменчивом, но и тленном? Ведь назвав то новым, апостол определил теперешнее как ветхое, а всему ветшающему и стареющему — исчезнуть.

46. Откуда же узнали мы о новом мире и нестареющей жизни? Из рассмотрения тварей — или от «Сына Божия, явленного в силе, согласно Духу святости, через воскресение из мертвых, Иисуса Христа, Господа нашего» (Рим. 1, 4)? Разве не один у

нас наставник, Христос (Мф. 23, 8)? Где же он в речах Своих учит о природе сего тленного мира? Разве Сам Он не заповедал никого на земле не называть учителем? Так неужели мы зачистим к эллинам и египтянам, чтобы они учили нас чему-то спасительному? Богом наставником хвалится наше богопознание: не ангел, не человек, но Сам Бог нас научил и спас (Ис. 63, 9). Мы знаем Бога уже не из вероятности: таким было богопознание Через тварные вещи, теперь же «явилась жизнь, которая была у Отца, и явилась к нам (1 Ин. 1, 2) и возвестила нам, что «Бог есть свет, и тьмы в Нем нет никакой» (1 Ин. 1, 5), и уверовавших в Него сделала «сынами света» (Еф. 5, 8), и «еще не открылось, что мы будем», а «когда откроется, мы будем подобны Ему, потому что увидим Его, каков Он есть» (1 Ин. 3, 2). Снова имеешь повод для оклеветания: «увидим Его, каков Он есть»; но изрекший эти слова непоколебимо утвержден на положенном в Сионе камне и во всем ему подобен: «Тот, кто упадет на него, сокрушится, а на кого он упадет, того раздавит» (Мф. 21, 44).

47. Вглядимся все же, откуда философ извлекает, будто нет видения, превосходящего все умственные действия. Скажем прежде всего, что знаем о безымянности и сверхименности того, о чем у нас речь, так что если мы и называем это видением, но помним, что оно выше видения; и если кто-то пожелает назвать это пониманием, веруя или зная на опыте, что оно выше разумения, то будет здесь в согласии с нами. Поэтому оставим философу все нагромождаемые им утверждения и отрицания относительно разумений и умозрений как суету, бессмысленную для нас и постороннюю настоящему рассуждению. Он, конечно, и не подумал и не поверил, что существуют созерцания, превосходящие всякое разумение. Не подумавшего еще можно извинить, потому что мыслить сверхумное нашей природе не дано и не ее забота; не вполне уверовавшего мы тоже приняли бы его, помня по апостолу, что нужно принимать расслабленного верою (Рим. 14, 1). Но когда начинают совращать верующих, писать против них и против истины враждебные сочинения, всячески стараясь соблазнить не только малых, но и выдающихся добродетелью и благочестием, кто с намерением послужить истине молчаливо снесет это? Философ же и не знает и не верит, что есть созерцание и умозрение выше всякого созерцания и умозрения, сверхименное, всегда получающее недостаточные именованья, но кроме того считает речи богословов о превышающих ум вещах отрицательным богословием, а что оно не выше ума, и сам признает. «Отрицается известное, а не неизвестное», говорит он. Мы тоже знаем, что в отрицательном богословии все не приписываемое Богу так или иначе мыслится умом, так что и это богословие не выходит за действия ума.

48. Однако о сверхумном созерцании мы сказали бы, что не умеет наш ум превосходить сам себя, не было бы видения и понимания сверхумственных действий; поскольку же ум имеет и такую способность и лишь ею, собственно, единится с Богом, от Которого она вводится в действие в пору молитвы, постольку есть видение выше всех действий ума, каковое видение мы и называем превышающим понимание; кто-нибудь назвал бы его и невидением и незнанием по преизбытку. Что в равной мере и знание и незнание, может ли быть частью общего знания? Каким подразделениям общего знания оно будет соответствовать? Никакой мудрец никогда не делил ни сущность на тело, бестелесное и сверхсущее, ни чувство на пять чувств и сверхчувственное: как сверхсущее войдет в разряд сущностей, а сверхчувственное — чувств? Так и превысшее знания не вид знания. А что ум имеет силу превосходить сам себя и ею единиться с превысшим его, о том яснейше говорит великий Дионисий, и не просто так говорит, но ставит знание этой истины среди необходимейших: «Надо знать», наставляет он, «что наш ум, с одной стороны, обладает мыслительной способностью, в силу которой видит умопостигаемое, а с другой — единением, поднимающим природу ума и сочетающим его с запредельным» [81]. Поскольку поднимает природу ума, оно выше всех умственных действий и есть незнание по преизбытку; а поскольку оно связь ума с Богом, оно несравненно выше силы, связующей ум с творением, то есть знания.

49. Какими же ухищрениями доказывает наш противник, что нет видения выше всех умственных действий? Поскольку, говорит он, выше отрицательного богословия нет ничего. Но, превосходнейший, с богословием не сравнить видения, потому что не одно дело — говорить что-то о Боге и обрести и созерцать Бога; даже отрицательное богословие — все еще слова, созерцания же бывают и выше слов, и сказал это тот, кто открыл нам неизреченное (2 Кор. 12, 4). Отрицательное богословие, оставаясь словом, выше себя имеет созерцание, которое весомее слов, и за пределы ума выходят созерцатели того, что выше слова, — не словом выходят, но делом, истиной и благодатью Бога и всемогущего Духа, дарующего нам лицезреть то, чего око не видело и не слышало ухо (1 Кор. 2, 9).

50. Нет, не поняв этого даже отчасти, философ мнит иметь сосвидетелем великого Дионисия, говорящего: «Всякий удостоившийся понять и узреть Бога вступает в божественный мрак, становясь выше видения и знания через саму неспособность привычным образом видеть и познавать» [82]; и в другом месте: «Проникнуть в этот мрак, где воистину пребывает Запредельный всему, доступно лишь

шагнувшим за пределы всего, — и очищений и всякого восхождения на все святые высоты и все божественные светы» [83]. В этот мрак, толкует философ, входят через оставление всего сущего; вот оно, совершеннейшее созерцание, — безвидный мрак, единственно лишь отрицательное богословие, и нет ничего за пределами полного незнания; потому, чтобы подняться до отрицательного богословия и созерцания, вам надо оставить ваш божественный свет, как бы вы его ни именовали. А мы именуем его светом благодати, который, говорит сам великий Дионисий, всегда, вечно и неослабно осиявает святых в блаженнейшей жизни будущего века, как учеников при божественном Преображении [84]. Как можно то, что вечно осиявает и неослабно созерцается, и не только чувственно, но и умственно, а больше и выше всего духовно и божественно, что мы не раз уже подробно излагали, — как, говорю, можно, да и какая нужда оставлять то, что сильнее чем в наших силах единит нас с сильнейшим ума и дает видеть высшее нас? Как ум, неизреченно сочетаясь с чувством, видит чувственное и как чувство через сочетание с умом символически и чувственно представляет умопостигаемое, начиная воспринимать его, так оба они, сочетаясь с Духом, духовно увидят незримый свет, вернее соувековечатся в созерцаемом. Как поистине можно оставить свет, вечно осиявающий нас в будущем веке, чтобы усладиться твоим так называемым совершеннейшим созерцанием? А если мы способны оставить и превзойти духовный свет теперь, в будущем же веке не сможем, значит нынешний век нам лучше будущего и не зря пристрастились к нему враги вечного и истинного света.

51. Неужто великий Дионисий с ними согласен? Но как может согласиться с ними тот, кто восславил свет выше всего? В предыдущем рассуждении о свете и божественном просвещении [85] мы уже подробно показали, что блистательнейший светоч вселенной, богослов из Ареопага, выступает величайшим врагом врагов великого света. Тем не менее снова рассмотрим его слова, отмеченные его врагами. В послании богослужителю Дорофею он говорит: «Неприступный свет есть по преизбытку сверхсущего светолития божественный мрак; в него вступает всякий удостоившийся знать и видеть Бога, ставший выше видения и знания через само невидение и незнание, но знающий, что он за краем чувственного и умопостигаемого» [86]. Он таким образом называет одно и то же и мраком и светом, и видением и невидением, и знанием и незнанием. Почему свет одновременно и тьма? По преизбытку светолития, говорит Дионисий, так что в собственном смысле он свет, а по преизбытку его тьма, ибо невидим для тех, кто пытается приступить к нему и увидеть его через чувственные или умственные действия.

52. Если всякий удостоившийся знать и видеть Бога вступает в самую неприступность, то кто удостоится подойти к неприступному и увидеть невидимое? Разве всякий богочитатель? Нет; только Моисею и подобным дано быть в божественном мраке, тогда как отрицательное богословие — дело всякого богочитателя, а теперь, после пришествия Господа во плоти, — и всякого вообще человека, как показано выше. Другое стало быть этот в собственном смысле свет или божественный мрак, и несравненно высшее чем отрицательное богословие, — примерно как, скажем, Моисей боговидением выше толпы. В свете сущий, говорит Дионисий, видит — и не видит. Как видя не видит? Так, поясняет он, что видит выше видения и в собственном смысле познает и видит, не видит же по избытку, не каким-либо действием ума и чувства видя, а самим невидением и незнанием, то есть в исступлении из всякого подобного познавательного действия входя в то, что выше видения и знания, — стало быть лучше нас и видя и действуя, потому что стал лучше чем дано человеку, сделался уже Богом по благодати, единится с Богом и через Бога видит Бога.

53. Странники одного лишь отрицательного умозрения, дальше него не представляющие себе никакого действия или видения и подводящие все под один общий род познания без какого-либо созерцания, превысшего знания, явно думают, что достигнув, по ним, всесовершенного отрицательного умозрения, человек совершенно ничего не видит и не познает, лишенный знания и видения. Неужели они не заметили, что пустое незнание, незнание по лишению, ставят этим выше всякого знания и гордятся таким ущербным незнанием? Так, не веря в величайший свет, они отпадают и от света знания. И конечно, если отрицательное умозрение и божественный мрак одно, умозрение же это по своей сути лишает видения, согласно говорящим, что нет запредельного божественного созерцания, то и божественный мрак есть собственно тьма по лишенности света, якобы делающая неразумными погрузившихся в нее, — и поистине лишающая разума тех, кто высказывает о ней такое; кто, прежде чем отрешиться от египетской лжеименной и бесплодной матери, как отцы справедливо велят понимать внешнюю мудростью [\[87\]](#); прежде чем понять в чистоте ума, что мы проводим жизнь между двух враждующих сторон, и встать на сторону лучших; прежде чем вместе с ними налечь на злых, чтобы одних прогнать, убить и похоронить, других избежать, говорю о злых страстях, которые, имея природное сродство с нами, при наличии причин и пособников берут сперва над нами верх; прежде чем обличить дурной навек тех, кто неправо черпает божественную мудрость из кладезей творения,



то есть эллинских мудрецов; прежде чем прилепиться к тем, кто творит мир друг другу, взаимно не разнореча и не противореча, говорю о богомудрых мужах; прежде чем через отшельничество и исихию [88] соблюсти своих собственных овец, иначе сказать помышления; прежде чем востечь на гору, то есть на вершину нашей души; прежде чем издалека впериться в новый свет; прежде чем приблизиться к Богу, прежде чем услышать Его и отвязать сандалии с подножий в знак того, что невозможно коснуться святой земли (Исх. 3,5) через посредство мертвого и неистинно сущего; прежде чем переложить десницу на грудь (Исх. 4, 6), то есть вернуть ум в самого себя; прежде чем властно низвергнуть власть тирана всемогущим жезлом, то есть верой (Исх. 12, 11), и перейти неовлажненными стопами море жизни [89]; прежде чем молитвой и богоугодными делами превратить нашу огорченную и ожесточенную природу в источник сверхприродной радости; прежде чем вкусить притекающего свыше питания и уже не бежать более встречи с врагами, но и желать и быть в силах изгнать их всех; прежде чем благодаря всему этому приуготовлению совершенно воссубботствовать в неделании зла, услышать и превзойти многогласные трубы, увидеть и миновать многосиянные светы, то есть возвещаемую многовидными Божьими тварями славу Божию, пророческую, апостольскую и отеческую проповедь и все пространные научения в божественных вещах; прежде чем преуспеть сперва во всем этом и вместе с богопосвященными избранниками достичь вершины божественных восхождений и увидеть место Божие, а затем и непостижимо соединиться с Богом, — тех, кто, непричастный всему этому, дерзает говорить, будто вникает в сверхсветлый мрак путем отрицательного богословия. Мы же, подробно разобрав его в первых частях рассуждения о свете [90], обнаружили в нем лишь образ того безвидного созерцания и умной, превыше ума, созерцательной полноты в Духе Святом, а не саму эту полноту. Оттого все удостоившиеся приять с верою таинство могут восславлять Бога через отрицание, но ни единиться с Ним, ни видеть Его в свете не могут, пока за исполнение божественных заповедей не примут сверхприродной силы созерцания.

54. Нет, говорит, вступающим в таинственный мрак нужно-де, по Дионисию Ареопагиту, оставить и все божественные светы, и, значит, сам божественный свет — если то, чему вы поклоняетесь, вообще есть нечто — надо оставить позади. Этим он дает понять, что таинственный мрак есть полное невидение чего бы то ни было. — Говорите о нем *нечто!* и тем причисляете к тварному многообразию свет, вечно сопутствующий святым, славу божественной природы, красоту будущего и настоящего века, безначальное и неизменное царство Божие! А ведь именно так был назван свет

Самим Воссиявшим в нем на горе (Мф. 16, 28; Мк. 9, 1; Лк. 9, 27). А что сам божественный Дионисий? Разве не ясно говорит он в «Таинственном богословии», что «благая причина всего сверхсущно возлежит над всем, неприкровенно же является лишь прошедшим все посвящение и очищение»? [91] Если она им является, да притом неприкровенно, то откуда полная неявленность? Если же вся явленность ограничена отрицательным богословием, состоящим, как вы уверяете, из простого невосприятия чего бы то ни было, в чем упражняются и эллины, как вы опять же сами говорите, то выходит, они тоже превзошли и всю чистоту и сам божественный свет, осуществление будущих благ? Увы! Оказывается, знание обезумевших мудрецов (Рим. 1,22) не только объемлет, но и превосходит обетования будущих благ. Нет, изъяснитель Божией премудрости Дионисий никогда не сказал бы такого; в самом деле, божественные светлы, небесные голоса и вершины всех святых вещей, которые надлежит оставить, он непосредственно вслед за тем перечислил, — очищение Моисея перед восхождением на гору Хорив, встретившиеся ему при восхождении голоса и явившиеся созерцания светов, его отдаление от множества, после всего того видение не Бога, но места, на коем Он стоял, «означающего, что все зримое энергией чувства или ума представляет некие предположительные смыслы для догадок о Всевышнем, посредством чего поверх всякого разумения обнаруживается не только Он Сам, но также и Его присутствие» [92], так что даже это созерцание места Божия уже выше отрицательного богословия, — но только ли это показал Дионисий? Если бы восхождение Моисея кончилось видением места Божия, они, пожалуй, верно могли бы учить отсюда, что нет никакого умозрения выше отрицательного богословия. Но поскольку Моисей отрешается даже от видения места Божия и после того проникает в истинно таинственный мрак при оставлении, по превосхождению, всякого познавательного действия, единясь с непознаваемым, Высшим и сверхумно видя и познавая Его [93], — то как ограничим созерцание в божественном мраке одним лишь отрицательным богословием и умозрением? Оно ведь было открыто Моисею и до того как через место Бога он вступил в сверхсветлый мрак, так что единение и созерцание в мраке несравнимо выше такого богословия.

55. И что нужды еще словами учить, а не делами показывать надежную правду говоримого нами? Разве Моисей, отрешившись от всех видимых и всех видящих вещей и помышлений, поднявшись над видением места и проникнув во мрак, не увидел там ничего? Нет, он увидел там невещественную скинию, «которую через вещественное подражание показал нижестоящим» [94]. Скиния та была, по слову святых, Христос,

сила Божия и Божия ипостасная премудрость (1 Кор. 1, 24), невещественная и несотворенная по своей природе, но прообразовательно через Моисееву скинию обозначившая, что примет некогда устройство и придет к образу и сущности сверхсущее и невообразимое Слово, всепревосходящая, всеопережающая и всеобъемлющая скиния, в коей сотворено и воздвигнуто все видимое и невидимое, и, облачившись в тело, принесет его в жертву за нас, — предвечный первосвященник (Евр. 2, 17 сл.), в последние времена Сам Себя сделавший святым приношением за нас. Потому, вступив в божественный мрак, Моисей увидел и вещественно описал не только невещественную скинию, но и саму иерархию богочалия и все связанное с нею, что представил вещественно и пестро сообразно благочестию закона [95]. Скиния и все внутри скинии, благочестивое служение и все к нему относящееся суть вещественные символы, покрывала совершившихся во мраке созерцаний Моисея; самые же те созерцания символами не были, «потому что прошедшим все посвящение и очищение» и тонушим в таинственном мраке «это является неприкровенно». Как быть символами тому, что является, совлекшись всякой прикровенности? Недаром изъяснитель таинственного богословия молится, приступая к своему труду: «Троице сверхсущая, направь нас к высшей сути таинственных созерцаний, где в сверхсветлом мраке открываются простые отрешенные и непреложные тайны богословия» [96]. Кто еще может после этого говорить, будто в божественном мраке ничего не видно и что за пределом отрицательного богословия высшего созерцания никакого уже нет? Или — будто все видения святых суть символы, и символы такие, что они «иногда являются, никогда не суть»? [97] Ведь видел же Моисей то, что он видел, за сорок дней и столько же ночей, по Григорию Нисскому «приобщившись во мраке безвидной жизни» [98], так что созерцания его не имели вида? Какие же они символические? Однако и во мраке видел; а все в том мраке «просто, отрешенно и непреложно», тогда как в собственно символах, составных и чувственных, разве есть что-то не изменчивое, не сложенное из частей, не сопряженное с сущим, то есть тварным?

56. Раз видел, предстоявшее ему было видимым, а значит либо светом, либо чем-то иным в свете; но там все просто, значит все там свет. Поскольку же Моисей видел превзойдя самого себя и утонув в божественном мраке, его видение было и не чувственным и не умственным; стало быть свет тот самовидящий и от умов, не оставивших чувственного зрения, скрывается по преизбытку. В самом деле, как и каким действием ума рассмотреть самовидящее и самомыслящее? Когда, превзойдя всякую умственную энергию, ум становится незрячим по преизбытку

зрячести, он исполняется прекраснейшего блеска, благодатно укореняясь в Боге и через сверхумное единение неизреченно обретая и созерцая в нем самом и через него самого самовидящий свет. Что же? Разве после этого нельзя уже говорить о сокровенности божества? Да почему, если оно здесь не только не выступает из сокровенности, но и сообщает ее другим, сокрывая их под божественным мраком? Моисей, один войдя в облако (Исх. 24, 18), перестал уже быть видим для других, по Писанию; и еще больше того, превзойдя сам себя, неизреченно отрешившись от себя и поднявшись над всяким чувственным и умственным действованием, он сделал себя — о чудо! — сокровенным для самого себя, как и божественный Павел, так что, видя, оба не знали и недоумевали (2 Кор. 12, 2–3), что было собственно видящим. Опять же еще и за всякий предел странности, по преизбытку, выходит то, что даже в этом Своем неизреченном и сверхприродном явлении Тот остается сокровенным, даже для отрешившихся и сокрытых не только от всех других, но и от самих себя. Свидетельство этой сверхнепознаваемой сокровенности — воля, стремление и восхождение Моисея к более ясному видению, а также непрерывное на протяжении нескончаемых веков восшествие ангелов и святых к более откровенным созерцаниям [\[99\]](#), когда и видя, самим этим видением они познают превышающим видение оный свет, тем более — являющегося в нем Бога. Так наше око, вперившись в солнечный диск, и видит его и познает его недоступность для зрения.

57. И пусть опять же никто не придирается к этому примеру из-за неполноты соответствия. Смысл здесь лишь тот, что откровенно созерцающие божественный свет сознают преизбыток божественной сокровенности не только не меньше, но больше и даже несравненно больше, чем мы, пытающиеся в символах или в опирающихся на символы помыслах, или через отрицания узреть непостижимость божественной природы, что она непостижима. Ведь и слепой знает, услышав и поверив, что яркость солнца превосходит меру зрительного чувства, да не как зрячий; точно так же не только мы, здоровыми очами испытывавшие, но и иной из слепых, веря зрячему, может умом видеть, что дневное светило скрылось под землей. И не только это; лишенный зрения может понять даже, что блеск солнечного диска превышает силу зрения: только воспринять и вкусить свет ему невозможно. Так и Бога мысленно видеть и сверхразумно познавать через отрицание доступно даже тем, кто имел краткий опыт Его созерцания, хоть и не поднимал к Нему сверхразумного ока единения, а верит поднимавшим; но такое видение — не единение: и не верящий тем, кто сверхразумно видит через сверхразумное единение, тоже восславил бы Бога, но только сверх одних

лишь умственных своих способностей. Напротив, кто порвал всякую связь своей души с низким, отрешился от всего через соблюдение заповедей и достигаемое таким путем бесстрашие, возвысился над всяким познавательным действием через протяженную, чистую и невещественную молитву и в непознаваемом, по преизбытку, единении осиян непрístupным блеском, — только он, став светом, через свет, обожившись, видя свет в созерцании и вкушении этого света, истинно познает сверхприродность и немыслимость Бога, славя Его не только выше одной мыслящей силы ума, этой человеческой способности, ибо даже многое из тварного ее выше, но выше и того сверхприроднейшего единения, силою одного лишь которого ум в божественном подражании пренебесным умам [100] единится с Запредельным умопостигаемому.

58. Но довольно об этом; вернувшись же к тому, скажем, что если кто пожелает назвать сверхсозерцательное видение разумением, выше всякой разумной энергии, то ни в чем не разойдется с нами. Однако наш философ, решив, что мы именуем созерцание исключительно лишь видением, но никак не «сверхразумным разумением», взъярился против самого слова «видение»; и, ярясь нимало не похвальной яростью, уязвленный нашими сочинениями, он весьма много согрешил против пророческой благодати. Вкратце уличив его в трех-четыре его ошибках, оставим без внимания остальные. Усердствуя в доказательстве того, что видение намного хуже разумения, он говорит, что «все явленное пророкам суть созерцания, слабейшие разумений, ибо воображательные, описательные и сообразные чувственным представлениям». Но никто из хотя бы немного сведущих в их писаниях не усомнится, что большую часть своих видений большинство из них созерцало в исступлении. Так что же, они видели Бога в состоянии помрачающего исступления? Да кто скажет такое, сам не находясь в дурном исступлении? И что значит, когда Сам Бог говорит Моисею, что Он явился ему «явно, а не в гаданиях» (Чис. 12, 8)? Неужели и тогда Бог ввел его в дурное исступление? И что это было, когда целых сорок дней (Исх. 24, 18), исступив из себя и причастившись во мраке безвидной жизни, он видел и слышал Бога? Неужели в дурном исступлении? Поистине, пишуший подобное сам как нельзя дальше исступил из истины.

59. Философ, однако, грешит тут вдвойне, ибо опять лжесвидетельствует против великого Дионисия, якобы так же мыслящего и назвавшего все созерцания пророков низшими разумения; он ссылается на его слова, что «Бог получает Свои имена от неких божественных воображений, по разным причинам и с разной силой осиявающих

тайновидцев и пророков» [\[101\]](#). Но ведь Дионисий ясно и здесь говорит: «по разным причинам и с разной силой»; равно как и Господь говорит, что одному Он явился во сне, другому наяву и все же гадательно, Моисею же «видом, а не в гаданиях» (Чис. 12, 8). Как же тогда все пророки видели якобы лишь воображительной силой души? Кроме того божественное воображение весьма отлично от нашего человеческого воображения: первым запечатлено главенствующее и поистине бестелесное в нас, наше же человеческое воображение возникает в телесной части души; там напечатленное остается в главной и высшей части разумной души, у нас же — чуть ли не в низшей области душевных сил; и оно запечатляется тут движениями чувств, там же если хочешь узнать чем напечатляется главенствующее в душе пророков, услышь Василия Великого: пророки, говорит он, созерцали благодаря тому, что «главенствующее в них напечатлялось Духом» [\[102\]](#). Итак, Дух Святой — вот Кто восседает в уме пророков, пользуется как материей главенствующей частью их души и через нее Сам наперед возвещает им будущее, а через них — нам. Разве это просто воображение, соразмерное и равночестное нашему человеческому воображению? Как же это воображение хуже нашего разума? Вернее, как не увидеть и отсюда тоже, что этот свет, видимый умом, другой чем разумение, и эти созерцания, не чувственные и не воображаемые, совершенно другие чем рассудочное познание?

60. Философ приводит, однако, еще одно место из великого богослова, говорящее об «ангеле, изваявшем созерцание, чтобы посвятить богослова в божественность» [\[103\]](#), и толкует: «Словом "изваявшем" указано на воображительность; ибо ничто из того, что созерцает ум как таковой, не изваяно». Если поверить философу, придется допустить, что небесные начала и силы, испуская из ума, претерпевают изменение — о нелепость! — к худшему, что их созерцания телесны и воображительны и что не только созерцания, но и самые их ипостаси и сущностные пребывания сходны с воображением. Тот же святой говорит ведь в восьмой книге «Небесной иерархии», воспевая явленные именованья священных начал, что начальственность последних устремляется к истинному Первоначалу, «благообразно изваяя себя и последующее им по Его главенствующему сходству» [\[104\]](#). Итак, если ничто из созерцаемого умом как таковым не изваяно, а все изваянное воображительно или даже чувственно, а тем самым гораздо ниже нами мыслимого, то значит начала и небесные силы имеют сходство с Богом не умное, но телесное и воображительное, худшее человеческого разума, ибо изваянное! Если таково их сходство с Богом, то как у них будет умная природа?

61. То же самое философ выводит и из другого выражения великого Дионисия: услышав, что ангел, в меру возможного передающий богослову свое священнознание, запечатлевает его созерцание, «разве», говорит, «может напечатленное созерцание не быть воображительным?» Но мы снова опровергнем его из небесного хора: «Святые распорядки небесных существ, умно напечатляя сами себя в богоподобии и стремясь образовать свой умный вид по богоначальному подобию, подобающе причащаются изобильнейшему богообщению» [105]. Видишь — и напечатления умопостигаемые? Почему же из-за этих слов ты счел страдающими от дурного исступления пророков? Меня, наоборот, такие слова заставляют думать, что пророческие созерцания не хуже человеческого разума, но выше нашего ума, и понимать, что их созерцания равны ангельским. Очищением сделав себя достойными ангельского единения и сочетавшись с ангелами в порыве к Божеству, они и сами изваяются и напечатлеваются ими, как те — высшими по порядку ангелами, перестраивают свой умный облик в богоподобный вид и через это святое переустройство как бы внедряют в себя священнознание, нисходящее свыше. И что удивительного, если пророческая чистота улучшает равноангельские напечатления и образы, сослужа им в богословствовании, когда засвидетельствовано, что она может принимать напечатления и от самого Бога? «Ибо чистое сердце представляет Богу ум совершенно не имеющим собственного образа и готовым означиться Его напечатлениями, через которые Ему свойственно являть Себя» [106].

62. Захария же, сын Варахиин, учил, что самый дух наш вылеплен Богом, показывая, что от Бога либо восхождение нашего духа из ничто к бытию, либо переплавка его к лучшему и переделка к благу. «Держава Слова Господня на Израиле, говорит Господь, простерший небо и основавший землю и изваявший дух в человеке» (Зах. 12, 1). Что же? Неужто и живущий в нас дух — тело, раз он изваян, создан или переустроен? А молящийся о том, чтобы быть добрым ваятелем для желающих, и говорящий, что их общий воспитатель в Понте «изваял» его любимого друга еще в детском возрасте наилучшим и чистейшим изваянием, — неужели хвалит, считает желанным и молится об искусстве ваяния тел? И как понять, что «Бог проникает во все дела наши», по божественному Давиду, «изваяя сердце каждого из нас» (Пс. 32, 15), если под изваянным Им сердцем не разуметь внутреннего человека? Наконец, разве не божественные напечатления видел Моисей, проводя дни и ночи под покрывалом мрака в оной своей необразной жизни? Ибо Господь говорит ему: «Ты сделаешь все сообразно напечатлению, показанному тебе на горе» (Исх. 25, 40). Что же, и Моисей,



войдя в божественный мрак, исступил к низшему и видел воображательно, раз видел, сказано в Писании, «напечатление»?

63. Однако философ, не ведающий никакого различия между чувственными, воображаемыми, умными и божественными напечатлениями, слышит, что богослов научился тому-то и тому-то от ясновидцев, что посвящен через изваянное ангелом созерцание, возведен к умному знанию действительно сущего и увиденного и делает отсюда вывод, что знание выше созерцания, поскольку пророк, как сказано, восходил к нему, а не нисходил. Тогда, кто-нибудь скажет, и все рассудительно толкующие нам смысл божественного Писания возводят наш ум от низшего к высшему; и Господь, давший нам на земле прямое и краткое евангельское слово, дал нам низшее, а объяснители исступают из Евангелия и возводят нас к высоте своего якобы более совершенного разумения? Прочь зломыслие! Нет, они не отступают от Писания; напротив, учителя знания возводят знание от присущего человеку несовершенства к высоте, черпая из Писания как из истинного основания знания и источника вечнующего света. В подобных вещах исходное означает либо начальную точку движения, либо причины. И вот, когда Писание говорит, что пророк был посвящен через созерцание или что ангел возвел его от созерцания к тайновидению, смысл не тот, что ангел вывел его тогда из созерцания, а тот, что пророк познал из этой причины и водительницы знания что-то прежде ему неизвестное, и ангел, чище уразумев созерцание, поскольку ангел, истолковал его пророку и возвел его от неведения к разумению. И невежество, из которого пророк выведен, ниже знания, к которому он возведен; а дающее знание созерцание, богоподобно содержащее в себе знание в свернутом виде, разве не выше вытекающего из него знания? Впрочем посягнувший на отцов не мог оставить без оскорбления и пророков; ведь они первые отцы и отцы отцов в духе, так что должны были разделить с ними и обиду.

64. Между тем пресытившись уже борьбой против отцов и пророков, философ находит в смиренных исихастах предлог, чтобы взяться, так сказать, за все божественное, назначает себя толкователем таинственнейших евангельских речений и снисходит поучать, почему чистые сердцем видят Бога (Мф. 5, 8) и как с Отцом приходит Сын и сотворяет в них обитель (Ин. 14, 23). «Чистые сердцем», говорит он, «видят Бога не иначе как либо по аналогии, либо через причину, либо через отрицание; богозрительнее тот, кто познал большее число частей мира или главное в нем, а еще выше тот, у кого больше знания о знаемом им. Всех же богозрительнее тот, кто познал и явные части мира и его неявные силы, тяготение стихий к земле и прочему, равно как

их отталкивание друг от друга; различия, особенности, общности, действия, соприкасания, сопряжения, созвучия и вообще все скрытые и выраженные связи целого. Ибо кому удалось хорошо рассмотреть все это, тот в состоянии познать Бога как причину всего этого, так и по аналогии со всем этим. А потом, поставив Его над всем этим через отрицание, убедиться, что Он превыше всего. В самом деле, поскольку Бог познается лишь через сущее, мы познаем Его, конечно, не через то, чего не знаем, а лишь через то, что знаем; отсюда чем более человек знает, чем более значительные вещи он знает и чем точнее он их знает, тем больше по сравнению с другими он способен познавать Бога; и даже отрицательный способ богопознания, который кажется прежде всего познанием недостойности сущего перед лицом Бога, невозможен без познания совокупности сущего: мы можем познать как не являющееся Богом лишь то, что сначала уже знаем как существующее».

65. О, сколько оставил он тут слов против самого себя! Впрочем они вполне вяжутся с его прочими воззрениями: ведь где-то он уже определил человеческое совершенство и мудрость как всезнание [107]. Так вот, если, как он и здесь только что объявил, апофатически восходить к Богу можно, отрицая лишь то, что мы понимаем, то Богу придется быть — увы, нелепость! — Богом, познаваемым через отрицание всего. Тогда для познания Бога через отрицание всего человек либо пусть познает все и выступит перед нами вторым Богом, ибо лишь у Бога всезнание, либо он сочтет Богом то, чего он не знает, ибо, как изрек философ, невозможно отрицать божественность того, чего не знаешь. И опять же если он познает Бога как причину лишь того, что он познал, то не считает Его причиной того, что не поддается его познанию; значит, он приравняет божественную силу к миру! Ведь познать больше чем заключено в этой вселенной он не сможет. Мы, наоборот, убеждены, поднявшись выше знания, что Богу ничего не стоит произвести тысячи миров не только подобных, но и различных, и отрицаем божественность за всеми вещами вообще, даже из непознанного нами заключая о безграничном могуществе Творца. Так Павел, превознося божественное величие даже над неизвестным ему, говорит, что Христос воссел выше всякого имени, не только именуемого, то есть познанного в нынешнем веке, но и имеющего быть познанным в будущем веке (Еф. 1, 20–21); так в другом месте своих посланий, сказав, «Кто отлучит нас от любви Христовой?» и перечислив все чувственное и умственное, «настоящее и будущее», он добавляет: «И никакая другая тварь не сможет отлучить нас от любви Божией» (Рим. 8, 35–39), заключая тем самым от сущего к несуществующему и судя о нем словно о существующем. Через одно понимая тысячи, а через

ограниченную мощь — безграничную, неужели не познаем мы через части все Божие, как по когтям узнают льва и по краю одежды — ткань, неужели не признаем в Боге причину всех вещей, из всех них Его изыдем и прибавим через веру нечто такое, что выше богопознания от сущего, — изведение вселенной из не-сущего единым божественным Словом?

66. Обще всем вообще верующим во Христа сверхразумное знание; и цель истинной веры достигается путем исполнения заповедей, ведет к богопознанию, конечно, не через одно лишь сущее, познаваемое и непознаваемое, — ибо это сущее есть всегда нечто тварное, — но от нетварного света, который есть слава Божия, Господа Христа и всех, кто удостоился хриstopодобного удела: ибо Христос приидет в славе Отца, в славе же их Отца, Христа, и праведники воссияют как солнце (Мф. 13, 43) и будут светом и узрят свет, радостное и всесвятое, одному лишь чистому сердцу доступное зрелище, которое ныне по мере является как залог тем, кто превзошел все проклятое через бесстрашие и все чистое через беспримесную и невещественную молитву, но тогда — явственно обоготворит сынов Воскресения (Лк. 20, 36), соувековеченных и сопрославленных с Дарующим нашей природе божественную славу и сияние. Впрочем славу и сияние даже в тварной природе никогда не назовешь сущностью; как же тогда можно считать божественную славу сущностью Бога, — Бога, Который, будучи неприобщаем, невидим, неосязаем, по сверхсущей силе делается приобщаем, доступен, явлен и в созерцании становится един Дух (1 Кор. 6, 17) с чистыми сердцем по таинственнейшей и неизреченной молитве за нас нашего общего Отца к Его Отцу? «Дай им», говорит Он, «чтобы как Я, Отче, в Тебе и Ты во Мне, так и они были одно в Нас» (Ин. 17, 21), в истине. Но если таково видение Бога, которое узрят в нескончаемый век лишь удостоившиеся блаженного удела, которое и ныне вкусили избранные апостолы на Фаворе, побиваемый камнями Стефан и борющийся в исихии Антоний [108], вернее же все вообще святые, иначе сказать чистые сердцем, как всякий может при желании узнать из написанных ими самими сочинений и из их жизнеописаний, — а я бы сказал, что пророки и патриархи тоже не остались вне вкушения оногo света, вернее, за малым исключением все их созерцания, особенно божественнейшие, не были непричастны этому свету, ибо зачем стал бы подделывать некий иной свет Тот, у кого Свой вечный свет, зримый, пусть и неизреченно, для чистых сердцем, ныне и в будущем веке, как показывает и великий Дионисий, — если таково созерцание Бога, то как же не его Благословляющий чистых сердцем обещает нам в будущем веке, а лишь познание из творений, что бывает и у мудрецов века сего?

67. Что совершеннейшим боговидением философ считает познание из творений, он уже сообщил нам, поучая, что «изобилия этого знания не будет лишен ни один человек, познавший все явные части мира и его невидимые силы». Но, говорит божественный Григорий Нисский, «аналогическое заключение от действия к действующему и вывод от гармонии мира к верховной премудрости доступны и мудрецам века сего» [109]. А я бы сказал — и не мудрецам, даже и неверным, как мы сейчас видим, что и все варвары знают единого Бога, всеобщего Творца, за чем с необходимостью следует и отрицательное богословие, — ибо Творец всего не есть ничто из сотворенного. Что же, разве не обладают мудростью века сего и из нее догадкой о Боге даже многие нечестивцы? Неужто их благословляет Господь? А как с эллинскими философами, которые весьма отличались от нынешних христиан и философствовали из познания творений? Они стало быть тоже удостоились блаженной и вечной награды, ничуть не меньше, а то и больше чем «знающие лишь Господа Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор. 2, 2)? Как бы даже и не несравненно больше, если Бог познается только из творений, и лучшие боговидцы те, кто подробнее творения познал? Однако же все мы познали Сына со слов Отца, поучавших нас свыше (Мф. 3, 16–17). Сам Дух Святой и сам неизреченный свет показали нам свидетельство Отца о возлюбленном Сыне; Сам Сын открыл нам имя Своего Отца и, будучи взят на небеса, обещал ниспослать к нам Духа Святого, чтобы Он пребывал с нами вовеки (Ин. 14, 16); и сам Дух Святой, придя и обитая в нас, возвестил и преподал нам всю истину (Ин. 16, 13). Как же тогда мы познаем Бога через одно только тварное, притом известное, а не неизвестное нам? Выходит, кто не имел опыта супружества, тот не знает и как Бог сопрягается с Церковью, поскольку не умеет заключить по аналогии из своего опыта, и ты посоветуешь всем избегать девственности, чтобы найти это твое богопознание? Но тебя опровергнет Павел, который, будучи неженатым, первый провозгласил: тайна сия велика, но — в отношении Христа и Церкви (Еф. 5, 32).

68. Подошло уже время вспомнить боговдохновенные слова: благодарим Тебя, Отче, Господь неба и земли, что, соединив Себя с нами и явив нам Себя через Себя Самого, Ты скрыл это от мудрецов и разумников (Мф. 11, 25; Лк. 10, 21). Они разумны перед собою самими и учены в собственных глазах, почему, слыша речи Твоих святых, отвергают одних, перетолковывают смысл других, а иных дерзают и извращать, дабы всех ввести в обман. Когда Григорий Нисский объясняет, что есть открывающееся чистым сердцам боговидение, и, сказав, что «возможно и мудрецам века сего через гармонию мира умозаключить о Боге», добавляет: «Однако, по моему мнению, величие

блаженства предполагает нечто иное», — они откровенно настаивают на том, что противно его мнению. Великий Дионисий Ареопагит пишет, как мы познаем Бога, Который и не умопостигаем и не чувственен, и как бы в сомнении продолжает: «Не будет ли правильным сказать, что мы познаем Бога не через Его природу, а через порядок сущего» [110], после чего раскрывает перед нами божественнейшее познание, совершающееся в сверхприродном единении, превыше ума и знания, со сверхсветлым светом, — они же отбросили сверхумное познание как ничто, а сомневающиеся слова святого как якобы добавленные им напрасно не удостоили никакого разыскания и приводят их в отрыве от непосредственно предыдущего и последующего как будто бы утверждение, что Бог познается только через тварное. Философ не сумел даже понять, что у святого речь идет тут о человеческом знании, присущем каждому от природы, а не о знании, которое дается Святым Духом. В самом деле, говорит Дионисий, поскольку всякий человек обладает природными способностями чувственного и умственного познания, то как познаем ими Бога, не чувственного и не умопостигаемого? Конечно, не иначе как из чувственного и умопостигаемого сущего: как роды познания сущего и сущим ограниченные, через сущее они открывают божество. Но кто имеет не только чувственные и умственные способности, кто наделен духовной сверхприродной благодатью, будет познавать уже не через одно только сущее, а, поскольку Бог есть Дух, и духовно, выше чувства и ума, всецело делаясь Божьим и в Боге познавая Бога. Через нее и надо мыслить божественное, как увещевает нас святой, а не через нас самих, но всецело исступая из самих себя и всецело становясь Божьими. Ибо лучше принадлежать Богу, а не самим себе; так Божие будет даровано тем, кто с Богом.

69. Видишь, как святой богослов увлек нас здесь от познания Бога из сущего, открыв другое знание, сверхприродное, божественное и духовное, приходящее к нам по оставлении сущего в сверхразумном единении, и сказав, что божественное даруется при этом единении и что в нем, то есть духовно, надлежит понимать божественное, а не своими средствами, не чувством и умом наскребая из сущего знание Бога? Ибо несовершенно это знание и свойственно несовершенным умам. Однако что означает отброшенное философом прибавление «не будет ли», которое святой относит к богопознанию, приобретаемому нашими собственными силами через сущее? Поскольку божественный свет мы таинственно видели и чувственными очами, а голос Господень слышали и чувственным слухом, святой счел уместным не отрицать совершенно богопознание из одного лишь тварного, сообразно познавательной

человеческой способности. И кто способен вникнуть в точный смысл слов святого, ясно увидит, что он и здесь считает то знание, приходящее из познания сущего, лишь первоначальным знанием о Боге, почему и добавил: «От него мы по мере сил путем и чином восходим к запредельному».

70. Богопознание через сущее отвечало младенчеству живших до закона; и Авраам, как сказано, от него получил начало своего богопознания, но потом беседовал с Богом и познавал Его уже иначе [\[111\]](#). А Иов, который возопил, когда стал видеть яснее: «Вначале я слышал Тебя слухом моих ушей, ныне же око мое увидело Тебя» (Иов. 42, 6)? А Моисей, целых сорок дней видевший Бога во мраке, запредельном всему сущему (Исх. 24, 18)? Поистине ради несовершенных в знании надлежало, чтобы явное мира предшествовало невидимому Божию, как и символическое богословие закона было преподано погруженным в чувственность людям, сперва через чувственные знаки. Но опять же, как иные из совершеннейших благоудостоились истинного богопознания и помимо символической прикровенности, так есть узревшие и невидимое Бога (Рим. 1, 20), каковы Моисей, Павел и им подобные, хотя к пониманию Его и они ведут нас доступным для нас образом, от зримого.

71. Чего же ты добиваешься, философ, своими многообразными и извилистыми коварными софизмами о том, что-де «человек, знающий нечто единое, которое и существует и является началом и обладает силой, должен знать, что такое и существование и единое и начало и сила»? Ведь если бы кто стал доказывать, что через сущее Бог никоим образом не познается, твое перечисление этих категорий, присущих всякой разумной природе, было бы уместным; поскольку же мы ставим духовное познание духовных таинств выше познания, присущего всем вообще по природе, как поможет тебе в споре с нами то, что первоначальное познание Бога приобретает из наблюдения сущего? Так или иначе спор твой ведь об этом, раз ты оспариваешь и духовных мужей, утверждающих, что умопостигаемый свет существует. Разве ты не доказываешь пространно, что лишь знание, притом знание словесное, есть свет, и разве не полагаешь через него с перевесом победить в противоборстве? «Без этого первоначального знания», говоришь ты, «не будет ни разумного, ни восхождения разума к чему-то более совершенному чем разумное». Да ведь и мужу зрелым не бывать, если прежде он не был младенцем; однако, став мужем, он все оставляет позади, а если в зрелом возрасте сохраняет привычки младенческого ума, да еще и гордится этим, то разве не будет смешон? И разве не таков человек, называющий себя

христианином — и проходящий эллинские науки в надежде приобрести там богопознание?

72. Что из того, что «при болезни разумной части души она не станет осмысленной, сколько ни старайся»? Поистине больна разумная часть души у того, кто доверяет своему рассудку больше чем словам Духа Святого и не считает божественные заповеди великим и совершенным врачевством для души. Сначала он говорил, что они могут очистить наполовину [112], а теперь совершенно лишив их очистительной силы, передал всю ее знанию, утверждая, что начало, средоточие и совершенство богопознания, а также душевного здоровья и очищения достигается знанием многого, знанием все большего, наконец знанием всего и что никоим образом не надо миновать знания сложной множественности, чтобы потом путем обобщения дойти до универсального знания о сущем, то есть усвоить круг наукоучения [113], после чего мы удостоимся-де равноангельских помыслов, единовидных и неделимых, — как если бы кто сказал, что желающий рассмотреть неделимую точку должен прежде предположить ее состоящей из многих частей, поскольку единство-де может появиться лишь путем сочленения множества, а не путем отвлечения от него, хотя всякое сочлененное единство делимо, а здесь перед нами нечто единое и неделимое. Нет, наученный отцами, иных уже слышавший и им уверовавший, я знаю, что и вещественное множество и весь этот чувственный мир они созерцали не чувством, не рассудком, а свойственной боговидному уму силой и благодатью, которая и далекое ставит пред очами и будущее сверхприродно делает присутствующим. Впрочем ничего удивительного, если богоглаголивый Ареопагит воспевает Творца природы и через присущее нам по природе, ибо Он есть Единый славимый и через неодушевленное и через нечувствующее и через неразумное и через разумное, — но Ему же. Единому из всех, подобает и служение в Духе, каковое Сам Бог назвал единым истинным, единым достойным Бога поклонением (Ин. 4, 23–24).

73. Минуя еще многие другие речения Дионисия, которые философ привел не заметив, что свидетельствует против самого себя, я упомяну одно последнее. Именно, в первой книге «Церковной иерархии» Богослов говорит: «Общее для всякой иерархии увенчание — это постоянное, благочестивое и единящее святое делание любви к Богу и к божественному; предшествует же этому всесовершенное и неуклонное отвержение всего противного, познание сущего как оно есть, созерцание и познание святой истины, богоподобное приобщение к единовидному совершенству» [114]. Философ умозаключает отсюда так: «Иерархия есть высшее из дарованного нам от Бога; цель ее,



как явствует из этих слов, в познании сущего; следовательно, наиболее благородное в нас — это познание сущего, то есть философия» [115]. Поистине он слышит, похоже, только звук слов, а не их священный смысл, ибо святой говорит здесь то, что истинное познание сущего — это «неуклонное отвержение противного», то есть воздержание и неделание зла, предшествующее богодухновенному и единящему святому деланию. В самом деле, поскольку человек прельщаемый и соблазняемый лукавыми похотениями устремляется к тому, что кажется ему благом, обнаруживая своими поступками незнание истинного блага, будучи же одержим духом упрямства борется за кажущееся благо и кажущееся добро, равно как вообще всякий тяготеющий к низменной жизни усердствует в том, что ему мнится лучшим, а не в том, что поистине таково, и только человек оставивший низменное, отбросивший ложное мнение, считает подлинное дурное дурным и имеет истинное, сущее, а не кажущееся познание сущего, — то оставление дурного и есть «познание сущего как оно есть», предшествующее благочестивому и единящему святому деланию; святое же, единящее и божественное делание есть соблюдение заповедей Божиих, совершающееся в отвращении от зла и в постоянной и неослабной любви к Богу и к божественному. Именно это — ненависть к тому, что противно божественным заповедям, любовь к ним и к давшему их Богу и подобающая жизнь в любви к Нему, — святой и называет общим для всякой иерархии увенчанием. Вот «познание сущего как оно есть»; вот видение истины; вот причастие совершенству; вот пиршество духовного созерцания, открывающегося по обетованию и умно просвещающего, обоживающего и питающего всякого, кто умно, вернее же духовно пребывает в этой созерцании благодаря чистоте сердца.

74. Богослов и сам поясняет свои слова; несколько ниже он возвращается к прежде сказанному, став своим собственным толкователем ради тех, кто не желает понимать божественное божественно, а пытается извратить их сообразно своему лжеучению. «Итак», говорит он, «у нас сказано священным словом, что цель нашего священноначалия — наше в меру возможного уподобление Богу и единение с Ним; а этого, учит Божественное Писание, мы достигнем только любовью к божественным заповедям и святым деланием их — ибо сказано, что любящий Меня соблюдает слова Мои и Отец Мой возлюбит его и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» [116]. Видишь, какое познание сущего святой именует истинным? Делание добродетелей. Какова же его цель? Единение с Богом и уподобление Ему. А почему он назвал это уподобление любовью? Потому что любовь есть полнота добродетелей, а она, приближаясь к прообразу, сохраняет совершенное сходство с Богом. Под

благочестивым, единящим и святым деланием подразумевает соблюдение божественных заповедей, возникающее лишь через расположенность человека к Богу и к божественному, ибо добро не в добро, если совершается не ради одного лишь добра. Поэтому «неуклонное отвержение противного, познание сущего, созерцание и познание истины» пробуждает ненависть к дурным страстям, обличение греха и неуклонное избежание его. Под единовидным же совершенством, божественным причастием Единому и умно питающим и обоживающим созерцанием святой подразумевает обетованное Божие посещение и обитание Его в нас, уславшающее духовное око единением и питающее его созерцанием.

75. Но если истинное знание, единение с Богом и уподобление Ему достигается лишь через соблюдение заповедей, то так называемое у философа знание есть лжезнание. Недаром он сам вначале ясно сказал, что это знание не может прийти через соблюдение заповедей [\[117\]](#), а чуть выше, показав природный источник этого знания, говорит, что оно «проистекает от осведомленности о множестве вещей и о законах сущего, вернее же, от познания всего и старания все изучить, какое бы знание ни возвещалось кем бы то ни было, будь то эллин или египтянин, чтобы никто, упустив нечто из говоримого и известного о природе мира, не остался бы по этой причине в неведении о Боге», — коль скоро он думает познавать Бога только через сущее, делая нечто подобное тому как если бы кто, услышав, что тело питается и поддерживается только пищей, сказал бы, что если хочешь жить, нельзя упускать никакую пищу, но следует непрестанно, ежедневно и ежечасно насыщаться, и так склонял бы нас верить, будто негодная страсть к роскошным трапезам и жадное чревоугодие без всякого стремления к высшему крайне необходимы для человеческой жизни. Так и материей для разумеющей части души Бог предложил природные законы, но — постольку, поскольку они способны вести ее к более высокому знанию. И вот, восприняв от законов сущего сколько нам довольно, мы оставляем излишек тем, кто не может вместить более совершенную пищу; если же, став великовозрастными, они не хотят отказываться от пищи, свойственной младенцам, то мы, желая отвратить увлекающихся от неуместного питания, насылаем на эти вселенские сосцы какую-нибудь Скиллу, распространяясь в меру о том, что иногда они не совсем полезны. Однако наши противники, в деле зла уже не дети, а зрелые мужи, приступают к нам и грозят нас ниспровергнуть, вместо того чтобы самим востечь к подобающей ступени.

76. Потому они и говорят, что Сын, придя с Отцом, сотворит обитель в том, кто знает природные законы мира: такой-де знает истину, а Бог есть истина и Отец истины,

и значит, если всякий познающий утверждается и пребывает в познаваемом, то имеющий познание сущего будет непоколебимо водружен в Боге; поскольку же он имеет неизменное пребывание в Боге, то не будет несправедливым сказать, что именно к нему приходит Бог, чтобы сотворить обитель. Такой человек, говорит философ, и стяжал ум, полный божественного и умопостигаемого света. Это и есть у философа совершенное богопознание. Но я слышу Евангелие, говорящее, что диавол есть лжец и отец своей лжи (Ин. 8, 44). Известно мне и то, что противоположности подлежат одному и тому же чувству, знанию и науке; отсюда познавший истину знает, конечно, и ложь; и если по словам философа познающий утверждается и пребывает в познаваемом и потому-де обладающий знанием сущего покоится в Боге, а Бог в нем, то, значит, ложь и отец лжи тоже сотворяют в нем обитель? Выходит, сам такой человек стяжал душу, полную умственного мрака; и поистине великий мрак облекает душу, производящую подобные рассуждения. Ведь что, разве сказавший «Знаю Тебя, Кто Ты есть, Святой Божий» (Мк. 1, 24) имел в себе через свое знание Христа? И знающий, но не творящий волю Божию, — тоже имеет в себе непоколебимо водруженным Бога? Почему же тогда «бит будет много» (Лк. 12, 47)? Христос в Евангелиях говорит, что вселение Его и Отца совершается через соблюдение заповедей, а через это вселение — Богоявление (Ин. 14, 21, 23), — а этот противно Ему говорит, будто вселение совершается через то, что ему представляется богоявлением, и уже в явном противоречии с Ним — будто богоявление не от соблюдения заповедей, а от познания, и познания, объявленного им совершенно не зависящим от соблюдения заповедей. Такого-то света и истины полным устроил свой ум философ! Прежде он не только то говорил, что божественные заповеди неспособны доставить знание сущего как оно есть, но именовал это знание «философией», создаваемой философскими науками, и признавал ее «безумием у Бога» (1 Кор. 3, 19), — и вот, что он называл тогда безумием, он величает теперь Богом и Самим Единородным, со Отцем сущим, Словом Отца. — Полным такого-то света и истины устроил свой ум философ.

77. Но если противоположности подлежат одному и тому же чувству, то когда тебе, философ, жарко, — когда твое тело пребывает в соответствующем состоянии или когда оно охлаждено и ты познаешь жару по противоположности? Конечно ты чувствуешь в себе жар, когда в нем находишься. Так и Бога будешь истинно иметь в самом себе тогда, когда твоя душа придет в божественное расположение; истинно же божественное расположение есть любовь к Богу; и возникает она лишь через святое делание божественных заповедей: если любовь их начало, то она же середина и

увенчание, потому что. Бог есть любовь, и в одном этом Он возвестил и Свое пришествие и обитель и явление. И потому ты только тогда сможешь истинно братья за исправление других, когда будешь иметь от них любовное расположение; ныне же, лицемерно прикидываясь исправляющим, ты явно занят развращением и оклеветанием. Что, обещая исправить, ты развращаешь, яснейшим образом покажет наше дальнейшее рассуждение. А явным показанием того, что под видом исправления ты хочешь оклеветать, служат приложенные тобою величайшие старания не довести до нашего сведения эти твои якобы для нашего исправления и увещевания написанные книги [118]. Так какой-нибудь врач мог бы объявить, что им приготовлено весьма полезное для больного снадобье, но в пользовании им совершенно бы отказал. Отсюда же обнаружилось и то что ты с самого начала видел открывшуюся теперь вредоносную силу твоих так называемых снадобий и что твое коварство не останется незамеченным если дойдет до нас, ты тоже знал.

78. Твои сочинения, в конце которых ты говоришь, что «невозбранительно приняться за исправление неверных суждений одного из твоих друзей о богопознании», попали в наши руки тоже против твоего желания. Неверным же у этого друга ты называешь следующее суждение: «Очистившиеся сердцем через святое совершающееся в них светоявление знают, что Бог существует и что Он есть как бы свет, вернее же источник умного и невещественного света; а не поднявшиеся до такого созерцания узревают Бога как всеобщего Промыслителя через Его всеобъемлющее провидение, как Источник блага — через благодетельствуемое Им и как Всесодержашего и как Преводруженного над всем — вообще через все вещи» [119]. Вот то, что философ объявляет неверным. Впрочем, мне известно, что еще и раньше он был дурно расположен к тому же самому; не пожелав заметить прибавленного к «свету» уподобительного «как бы», он. приписал нам мнение, будто мы знаем, каковым светом является Бог. Тогда, указав на рядом стоящее «источник света» и связно прочитав: «Бог есть как бы источник света», мы спросили философа, что же в конце концов должно здесь означать это «как бы», и он должен был признать, что не заметил его, и испросил прощения; в самом деле, это «как бы» и нельзя было понять иначе чем в смысле «наподобие» [120]. Теперь он начал нападение по-другому. «Поскольку ясно», говорит он, «что даже величайшие созерцатели познают Бога лишь через сущее, то познание Бога через умное светоявление, которому здесь учат, не будучи познанием Бога через сущее, никак не может быть истинным». На это приходится, естественно, возразить, что если из подробных предыдущих рассуждений ясно, что БОГ познается не только

через сущее, но и через несущее по избытку, то есть нетварное, а также через вечный водруженный превыше всего сущего свет, который ныне в виде залога даруется достойным, а в бесконечном веке бесконечно осиявает их, то с необходимостью и оно созерцание истинно и всякий не признающий его истинности отпал от божественного познания. Правда, философ говорит, что «всякое познание Бога идет от того, что при Нем, а не от того, что в Нем». Однако где же в этом своем речении мы говорим, что богоявление не из числа того, что при Боге? Да, выше всего помимо него сущего мы богоявление ставим; но к этому никоим образом не прибавлено, будто оно из числа того, что в Самом Боге. И ты можешь убедиться, что богословы считают бесконечно высшим богопознания через сущее не только одно это, но и многие другие созерцания, однако именно это они выделяют даже среди всех прочих, преимущественно удостаивая его прозвания божественного как единственное обоживающее явление Бога. Впрочем теперь мы должны положить конец нашему уже весьма распространившемуся рассуждению, отложив на дальнейшее опровержение невежества философа в его сочинении «О познании». Из Златоуста «Похвального слова на первомученика Стефана» [\[121\]](#) Последуя своему Господу, мученик не опустил ничего ни в слове ни в деле, но явил как готовность души к перенесению зла, так и терпеливое мужество, ради чего и удостоился божественного созерцания; ибо, «устремив взор на небеса», сказано в Евангелии, «он увидел славу Божию и Иисуса стоящего одесную Бога» (Деян. 7, 85), — увидел стало быть не только славу и место вещей невидимых, но и Самого Вожделенного, на Кого даже ангельское воинство страшится взглянуть (1 Пет. 1, 12). Мученик устремляет свой взор туда, где херувимы закрывают свои лики (Ис. 6, 2); он видит вещи, на кои не смеют взглянуть серафимы. Он вознесся взором в безграничную высоту и оказался при этом над ангелами, выше властей, за пределами тронов. Увлеч же его Господень голос, предвозвещающий и глаголющий: «Где Я есмь, там и слугитель Мой будет» (Ин. 12, 26). Стефан был первым слугителем Спасителя, равно как и первым в мученическом борении; видев его многие стали мучениками. Потому он еще до Павла взывает самими своими делами: «Подражайте мне, как я подражаю Христу (1 Кор. 11, 1), ибо это возможно и полезно для желающих, и свидетелем тому я, первый мученик после Господа и первый увидевший в небесах сокровенное; ибо я видел, видел Сына стоящего одесную Отца и наблюдал, что сбылось реченное: "Сказал Господь Господу моему: воссядь одесную Меня, доколе не положу врагов Твоих к подножию Твоему"» (Пс. 109, 1; Мф. 22, 44; Мк. 12, 36; Лк. 20, 42–43; Деян. 2, 34–36; Евр. 1, 13).

[1] Эта цитата уже приводилась, см. выше I 1, 4, 23; II 1, 39. !!!!!

[2] См. выше II 1, 37, 40. !!!!!

[3] См. II 1, 16. !!!!!

[4] См. II 1, 17. !!!!!

[5] См. I 1, 23. !!!!!

[6] Ср. II 1, 37. !!!!!

[7] Ср. I 1, 18. !!!!!

[8] Пародия на Гомера.

[9] Палама прерывает на полуслове фразу Варлаама, продолжая ее в следующем параграфе.

[10] О свободе ума, 22 (PG 34, 956 A): «Духовное озарение есть не только откровение мыслей и благодатное... просвещение, но постоянная и непрерывная в душах светозарность ипостасного света».

[11] Преп. Максим Исповедник (К Фалассию 61, схолия 16: PG 90, 644 D) называет обожение «ипостасным озарением».

[12] В пятой книге «Против Евномия», приписываемой Василию Великому, благодать называется «ипостасной» (PG 29, 772 C).

[13] См. II 1, 1. !!!!!

[14] Снова, как выше I 3, 4, пересказывается «Таинственное богословие» Дионисия Ареопагита. !!!!!

[15] См. *Феодор Студит*. Похвальное слово Арсению 12: PG 99, 880 BC.

[16] Слово 45, II: PG 36, 637 B. !!!!!

[17] См. выше I 3, 5. !!!!!

[18] См. II 1, 37. !!!!!

[19] См. II, 9; II 1, 34, и другие места. !!!!!

[20] Дан. 13 (старцев было двое).

[21] Ср. II 1, 1. !!!!!

[22] Речь идет скорее всего о Симеоне Новом Богослове и Никифоре Исповеднике.

[23] Ср. I 3, 2. !!!!!

[24] См. II 1, 1. !!!!!

[25] См. в I 1, 23 слова Дионисия Ареопагита: «Уподобление Богу и единение с Ним, как учит божественное Писание...» !!!!!

[26] *Исаак Сирин*. Слово 72.

[27] Т. е. слава Божия так же трансцендентна всему сущему, как и Сам Бог, которого Дионисий Ареопагит называет «не существующим» по «превосхождению» Им всяческого существования (см. Таинственное богословие 5: PG 3, 1048 А).

[28] См. II 1, 34, 37. !!!!!

[29] См. выше II 3, 15. !!!!

[30] В апокрифических Деяниях апостолов в отношении второго Лица Троицы есть выражения: «Милостивый Отец, Спаситель Христос» (Деяния Фомы А 97, *Lipsius R. A., Bonnet M. Acta apostolorum ароссypha*, vol. 2. Leipzig, 1903, p. 210, 1. 8) и «Я семь Отец всех сих веков» (Деяния Матфея 3, *Ibid.*, p. 220, 1. 4). Отцом называет Христа также Мелитон Сардский (II в.) в «Беседе на Страсти Христовы», 9. Феодорит Киррский говорит о спасительном призвании Иисуса Христа, что Он — «Отец будущего века, потому что как Адам именуется отцом нынешнего века, так Он — Отцом будущего» («Толкования на книгу Исаии» 9, 6). Именование Христа Отцом встречается также в некоторых творениях, приписываемых св. Макарию Египетскому, и в аскетических и мистических творениях последующих веков, однако его нет у великих учителей Церкви. Обоснованием его в Св. Писании служит Ис. 9, 6: «Ибо младенец родился нам — Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий. Отец вечности» (в славянской Библии — «Отец будущего века»).

[31] См. I 3.!!!!

[32] О божественных именах 1 4: PG 3, 592 BG.

[33] Эти цитаты, третья из которых не идентифицирована исследователями, уже приводились (I 3, 26, 43). Заметим вольность цитирования. !!!!!

[34] *Макарий Египетский*. О любви 21: PG 34, 925 С.

[35] *Максим Исповедник*. Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1165 BC.

[36] См. «созерцания» Максима о Преображении в «Книге недоуменных вопросов» (PG 91, 1160–1168), подобно тому как Григорий, получивший свое прозвание от богословия, назвал «созерцанием» древо познания добра и зла Слово 43, 12: PG 36, 324 С. !!!!!См. также *Никита Стифат*. Об умопостигаемом рае 8 сл.

[37] Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1165 В–1168 С. Ниже (III 1, 13) Палама изложит мысль Максима точнее. !!!!!

[38] Там же: PG 91, 1128 АВ.

[39] Там же: PG 91, 1125 D–1128 А.

[40] О божественных именах 1, 4: PG 3, 592 BC.

[41] О церковной иерархии 7, 2: PG 3, 553 D.



- [42] Там же, 2, 3: PG 3, 397 D–400 A.
- [43] Богословские главы II 88: PG 90, 1168 A.
- [44] *Григорий Нисский*. О душе и воскресении: PG 46, 104 C.
- [45] Ср. Пс. 35, 10; Ин. 3, 2. Нет философского тезиса, хочет подчеркнуть Григорий Нисский, который не содержался бы в Библии.
- [46] *Григорий Нисский*. Похвальное слово Стефану 1: PG 46, 717 B.
- [47] Там же: PG 46, 716 D–717 A.
- [48] О небесной иерархии 4, 2: PG 3, 180 B.
- [49] О небесной иерархии 4, 4: PG 3, 181 B.
- [50] Там же.
- [51] О божественных именах I, 5: PG 3, 593 B.
- [52] О небесной иерархии 8, 2: PG 3, 240 C.
- [53] Там же: PG 3, 241 A.
- [54] См. 6-ю стихиру вечерни 25 марта (старый стиль), канун собора Архангела Гавриила.
- [55] *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии IV 2; VIII 2.
- [56] Там же IV 3.
- [57] *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах I 8.
- [58] Ср. *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии XV 9.
- [59] *Григорий Нисский*. О душе и воскресении: PG 46, 104 C.
- [60] *Климент Александрийский*. Строматы V 1; *Григорий Нисский*. Похвальное слово Стефану 1: PG 46, 717 B; *Василий Великий*. Беседа на Псалом 48: PG 29, 449 C.
- [61] О божественных именах I 4.
- [62] Там же I 5.
- [63] Аристотелевское учение о категориях привлекается здесь для напоминания о неоднородности бытия (сущего) и о непостижимой исключительности божественного присутствия.
- [64] О божественных именах I 5 и др.
- [65] Ср. выше I 3, 7; II 3, 6. !!!!
- [66] *Иоанн Синаит*. Лествица 28: PG 88, 1132 D. Как почти везде у Паламы, цитирование условно и переходит в истолкование.
- [67] О божественных именах III 1.
- [68] Лествица 28.
- [69] Здесь, как и нередко в других местах, вместо «энергии» мы переводим «действие».

[70] *Максим Исповедник*. Главы богословские и икономические I 54: PG 90, 1104 A; Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1200 B.

[71] Книга недоуменных вопросов: PG 91 1241 AC.

[72] *Дионисий Ареопагит*. Послания 2: PG 3, 1068 A и др.

[73] Ср. *Дионисий Ареопагит*. О таинственном богословии I 1 и V (Бог «сверхпознаваем»; Он «не есть ничто из не-сущего» и др.). Однако формула «не-сущее по превосхождению... не есть сущность Бога» принадлежит Паламе, подчеркивающему невозможность каким бы то ни было образом высказаться о божественной сущности.

[74] Беседы богословские 28, 19: PG 36, 52 B.

[75] Имеются в виду приведенные авторитеты: Первое послание Петра (II 3, 29), постоянно цитируемый Дионисий Ареопагит и Исаак Сирин (II 3, 15).

[76] См. II 3, 15.

[77] Иоанн Мейендорф берет фразу «чистота сердечная увидит тогда все» в кавычки. У Максима Исповедника: «Природные вещи, как они есть, либо видит чистый ум, либо явственно представляет духовный смысл... Более кроткий окажется в будущем веке выше менее кроткого... Если в будущем веке изображение вещей совершается чувственным словом, то, конечно, мудрецы века сего стяжают Царство небесное; но если видит чистота ума и ее соответственно обозначает слово, то далеко окажутся мудрецы от познания Бога... Надлежит со всем тщанием хранить сердце» (Главы практические 1–25. В кн.: *Епифанович С. Л.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917, с. 56–59). Как мы уже замечали, цитирования в современном строгом смысле у Паламы практически нет. Даже места из Евангелия могут приводиться с сокращениями и небольшими изменениями.

[78] О душе и воскресении: PG 44, 104 C.

[79] Главы богословские и икономические II 88: PG 90, 1168 A (Творения..., с. 253).

[80] Ср. выше II 3, 4.!!!!

[81] О божественных именах VII 1: PG 3, 865 C.

[82] Послания 5: PG 3, 1073 A.

[83] О таинственном богословии I 3: PG 3, 1000 C.

[84] О божественных именах I 4: PG 3, 592 C.

[85] Третья часть первой триады.

[86] Послания 5: PG 3, 1073 A.

[87] *Григорий Нисский*. О жизни Моисея 2, 10: PG 44, 329 B.

[88] Ср. там же: PG 44, 332 BC.

[89] Слова византийской литургии (ср. глас четвертый утрени недели, первый ирмос канона).

[90] См. I 3, 18, 19, 21, 42. !!!!!

[91] О таинственном богословии I 3: PG 3, 1000 С.

[92] Там же: 1000 С–1001 А.

[93] *Дионисий Ареопагит*. О таинственном богословии I 3: PG 1000 С–1001 А.

[94] *Григорий Нисский*. О жизни Моисея 2, 169: PG 44, 380 А.

[95] *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии V 2: PG 3, 501 С.

[96] *Дионисий Ареопагит*. О таинственном богословии I 1: PG 3, 997 АВ.

[97] Ср. *Платон*. Тимей 27 d; 28 а: возникшее, в отличие от вечной сущности, находится в постоянном становлении, никогда не есть.

[98] О жизни Моисея 1,58: PG 44, 321 А.

[99] *Григорий Нисский*. О жизни Моисея 2, 162–163: PG 44, 376 D–377 А.

[100] *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах I 4: PG 3, 592 С.

[101] О божественных именах I 8: PG 3, 597 А.

[102] *Василий Великий*. Толкование на Исаию, вступление: PG 30, 124 С.

[103] *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии XIII 3: PG 3, 300 С.

[104] Там же VIII 1: PG 3, 237 С.

[105] О небесной иерархии IV 2: PG 3, 180 А.

[106] *Максим Исповедник*. Главы богословские и икономические II 82: PG 90, 1164 А.

[107] См. II 1, 37.!!!!

[108] *Афанасий Александрийский*. Житие святого Антония 10: PG 26, 860 АВ. !!!!!

[109] *Григорий Нисский*. О человеческом блаженстве 6: PG 44, 1269 В.

[110] О божественных именах VII 3: PG 3, 869 CD.

[111] *Максим Исповедник*. Главы богословские и икономические II 26: PG 90, 1136 CD.

[112] См. II 1, 17. !!!!!

[113] *Εὐκκλὸς παιδεία*, «энциклопедическое образование» означало в Византии собрание наук, преподаваемых высшей школой.

[114] *Дионисий Ареопагит*. О церковной иерархии I 3: PG 3, 376 А.

[115] Ср. II 1, 21. !!!!!Разница между реальным текстом Варлаама (до нас не дошедшим) и его обличительным истолкованием в полемике не всегда строго соблюдается, а в накале страстей стирается вовсе.

[116] О церковной иерархии II 1: PG 3, 392 А.

[117] Ср. II 1, 34, 37; II 3, 17. !!!!!

[\[118\]](#) См. II 1, 2. !!!!!

[\[119\]](#) Друг, о котором идет речь, — сам Палама. Данный отрывок взят из его первого письма к Акиндину.

[\[120\]](#) О личной встрече Варлаама с Паламой см. II 3, 13. !!!!!

[\[121\]](#) Краткая гомилия, предположительно принадлежащая св. Иоанну Златоусту (PG 59, 701–702).

### **Триада третья, часть первая**

Обличение нелепостей, вытекающих из второго сочинения философа, или Об обожении

1. Нет, если его книга, как озаглавлено, написана против мессалиан [\[1\]](#), то в каком ослеплении вперемешку с их лжеучениями он приводит воззрения божественных наших отцов, а затем пространно разглагольствует против них, оставив их последователей? Если же он почел за должное пойти войной против прославившихся от начала века святых и против нас, обязавшихся быть им верными, то к чему здесь мессалиане, влахерниты и подобные нарицания? [\[2\]](#) Не ясно ли, что все — сцена и личина, все для обмана толпы и для великого и разнообразного, вернее всяческого оскорбления всех нас сообща, чтобы отцы, которых нет уже в сонме живых, вместе со всеми, кто обличил обман и не дал себя переубедить, были задеты тем, что причислены к еретикам, а затем оспорены и среди мнимых опровержений бесстыдно и чудовищно обижены, причем поддавшиеся убеждениям неизбежно пострадают от одного из двух: либо ошибутся ныне, либо окажутся в числе явно ошибавшихся прежде, ибо теперь им, очевидно, придется считать лжеучителями тех, кого прежде они почитали за святых, — словом, чтобы и всех нас и почти все почитаемые нами святыни представить потехой, позорищем и шутовством? Но если, шутя в нешуточном деле, он громоздит пустые, излишние и лукавые новшества, словопрения и противоположения, желая считаться славным и великим в софистическом искусстве, и безудержно поносит — увы! — вещи достойные трепета и благоговения, то почему мы не отвратимся от него или не отвратим с подобающей твердостью его самого от столь великого зла?

2. Впрочем он настолько остерегается дерзко объявить свои намерения, что в начале своих рассуждений обещает не только не измышлять никаких новшеств, но даже защищать Церковь Божию, изображая подобающую истинному философу

ревность против сторонников извращенных учений; так он внушил иным мнение, будто выступает хранителем истины, хотя на деле под видом борьбы против инославных борется с мужами благочестивой жизни. Поэтому никто не сможет по справедливости упрекнуть нас, если мы, оправдывая последних, в меру наших сил разберем и проверим, что говорит против них философ; ибо представляется, что в своих сочинениях он идет войной не просто против них, не в человеческих слабостях их обвиняет и не в отступлении от благостной жизни: нет, философ явно идет против самого исповедуемого ими благочестия, вернее же сказать, как показано выше, против самой божественной Церкви Господней, против ее догматов, против хранимых ею издревле преданий и писаний святых, за которые мы готовы отдать не одни лишь труды, на какие только окажемся способны, но при необходимости и самые наши души, не ища ни за эти наши речи, ни за эту нашу готовность награды ни от людей, потому что люди способны воздать нам разве ненужную нам похвалу, ни от Бога, потому что возвращающим долг мзда не причитается. Но настоятельность долга и заставляет нас поневоле писать. При этом, давно уж оставив честолюбивую заботу о словах, я буду только доволен, если напишу свою книгу совсем безыскусно, не сделав ее ни цветистым садом, ни лирой, ни трубою, чтобы тут восклицать благозвучно и громогласно, там в размеренном сопряжении и чередовании фигур разнообразить мелодические сочетания, устраивая единую слаженную гармонию и повсюду украшая свою речь. Аттические прелести, лепота и согласие имен наподобие цветов заставляют блистать словесный луг; если я не сумею воспользоваться ими, несмотря на естественное желание говорить красиво, то пусть и это покажет, что говорить нам велит нужда, а не желание показать себя. Да и у смысла, влагаемого в слова, первую красотою я назвал бы то же, что и у души, — посильное устремление взора к Богу и к Истине; ибо отсюда все прочие красоты, хотя есть нечто гораздо более важное.

3. Прежде чем перейти к отдельным его обличениям считаю нужным разъяснить, зачем философ положил столько стараний на то, чтобы представить обоготворяющую благодать Духа тварной, сделав именно это целью своих писаний, хоть и признавая против воли, что святые ее именуют божеством, самобожеством и богоначалием. Ради чего же он сам не верит, что следует называть духовную благодать нетварной, и верящих обличает в неблагочестии, ради чего камня на камне словесном не оставляет, силясь доказать всем ее тварность и утверждая, будто она есть «природное подражание», «состояние разумной природы», нечто определяемое и воспринимаемое чувством как таковым? Да ради посильного угождения своим

сродникам латинянам, не принуждением, так обманом склоняя нас к их образу мысли. В самом деле, когда мы услышим о «Духе, даруемом от Сына», «изливаемом на нас через Сына» [3], а потом найдем у Василия Великого, что «излил Бог на нас Духа изобильно через Сына Своего (Тит 3, 6), — излил, не создал; облагодатствовал, не сотворил; даровал, не сделал» [4], причем согласимся верить, что благодать тварна, то чем останется нам называть даруемое, посылаемое и изливаемое через Сына? Разве не Самим Производителем благодати [5], если лишь Его можно назвать безначальным, а всякую Его энергию тварной, как утверждает новоявленный богослов? И разве это не прямо то мнение латинян, за которое они были изгнаны из пределов нашей Церкви, — что не благодать, но Сам Дух Святой и посылается от Сына и изливается через Сына? [6] Видите глубокий и прикровенный умысел философа, коварство и злонамеренность его предприятия?

4. Да и отчего бы не постараться здесь всеми способами, отчего не пустить в ход все уловки и не пойти на крайнее коварство — раз нельзя действовать открыто — человеку, который, будучи в прошлом году послан нашим божественнейшим василевсом с поручением в Италию и заальпийскую Галлию, чтобы побудить послать армию против персов [7] с приближением весны, забыл о цели поручения, как позднее показало дело, и пришел к папе на поклон с описанием того, сколь спасительными оказались для него папские молитвы, кои ему довелось воссылать на пути к нему; простерся, как сам говорит, ниц перед ним, а затем прильнул к нему и, как видно, радостно и преданно поцеловав его в уста и колени, склонил голову под его ладони и в веселии принял от них благословение [8]. Ведь если радость его была не искренней, а лицемерной, всякий спросит: а как поверить, что он нелицемерен к нам в своих обнародованных сочинениях против латинян? Шаткость его души показывает уже предпосылаемая им молитва о благополучном завершении дела: «О Слове пребезначальный, предай подобные речи совершенному уничтожению, если и от Тебя исходит Твой Дух, несущий с Собою Тебя и Твоего Отца как единую причину и единое начало, — дабы мне не сделаться через свои речи виновником великого зла, и прежде кончины удали меня от подобного лжеучения» [9]. Ради какой причины и теперь, после своего возвращения от латинян, философ тотчас без всякой нужды составил сочинения, как оказывается, способствующие латинянам, притом будучи подвигнут писать «Против мессалиан» из Италии, как он признается в предисловии, если только его утверждение не окажется снова лицемерием.

5. Итак, всякое слово его — притворство, издевательство и насмешка над нашей верой; и когда мы читаем у него о священных и святых Церкви и Синоде, то кажется, он говорит о латинских. И что философ во всем склоняется больше к латинской церкви, тому свидетельством, что от нашей он не принял почти никакого очистительного таинства, дабы омыть латинскую нечистоту, и, минуя прочее, за все уже долгое проведенное им среди нас время никто не видел, как он причащается святейшей Евхаристии; что уж говорить о священной молитве или призвании или крестовидном напечатлении в волосах и о прочих символах монашеского усовершенания, без которых мы, послушные законоположениям святых отцов, не признаем монаха! Ведь он не испросил даже святой молитвы при введении в монашеское таинство, но явился самодельным, а отсюда недалеко уже сказать поддельным монахом. По плодам познается дерево (Мф. 12, 33). И пусть те, кто сам его слушал, скажут ему таинственные слова о грядущем наказании (Мф. 12, 32). Я же на основании разных причин подозреваю, что обоготворяющую благодать он именует тварной не по незнанию, но по злоумышлению. Если по незнанию, то поскольку он причисляет себя к знатокам, отягчая тем самым свое незнание безумием, на нем еще злейшая вина; ибо все самые страшные лжеучения проистекают из такого же источника, из какого ныне явился этот заступник многообразных и дурных ересей, как покажет дальнейшее рассуждение.

6. Как у нас изложено в обнародованных ранее сочинениях о божественном свете [\[10\]](#), богомудрый Максим Исповедник согласно с Макарием и всеми другими святыми называет залогом будущего обетования, благодатью усыновления, боготворящим даром Духа свет пренеизреченной славы, созерцаемый святыми, свет воипостасный, нетварный, вечно сущий от вечно Сущего и ныне отчасти, в будущем же веке более совершенно являющийся достойным и являющий им через себя Бога. Философ же, замечая, что чужд этому свету, поскольку не сделал ни малого шага на ведущем к нему пути, да и идти к нему совершенно негоден, не веру делом восполнил, дабы через оное достичь святого созерцания, но отвергнув веру и ради своего возвышения в глазах толпы уничив на словах всех, кто не отвергнув руководится ею, в ничто ставит благодать, богохульствует на Господа благодати и бесчестит всех сообща святых, кому на деле дано было испытать свет благодати и учиться о нем.

7. Поскольку же он счел за должное дерзнуть на такое не в Скифии живя и не среди агарян обращаясь, но в средоточии Церкви Христовой и притом ныне, когда она прямее, чем когда-либо правит слово Истины (2 Тим. 2, 15), то он много хитрит,



выставляет свои рассуждения против святых весьма затемненно и с величайшей скрытностью, под видом воителя за Христову Церковь и ее святое вероучение, на деле им извращаемое. Не называя по имени ни одного святого, он выставляет некоего Феодора из Трапезунта, предводителя влахернитов [\[11\]](#), уличенного в мессалианских пороках; и вот он приводит слова этого Феодора, который в свою защиту говорил, что признает зримой ныне не сверхсущую сокровенность Бога, как прежде, но Его славу, славой же называет божественный воипостасный невозникший свет, именуемый «божеством», «богоначалием» и вообще всеми именами, которые у святых даются боготворящему дару Духа.

8. В самом деле, Дионисий Ареопагит неоднократно в своих сочинениях называет этот дар богоначалием, благоначалием и, поскольку он начало обожения, божеством, «за пределами которого Бог как Сверхбог и Сверхначальный» [\[12\]](#). Божественный же Максим назвал это божество обожением, а обожение определил как «воипостасное озарение, не возникающее, но недомыслимо проявляющееся в достойных»; он же присовокупил и все прочие именованья, только что упомянутые нами [\[13\]](#). Василия Великого, говорящего, что изливаемые на нас через Сына дары нетварны, мы уже слышали [\[14\]](#). Златоустый Иоанн, совпадая с Василием в смысле слов, устыжает латинян и разрушает коварные измышления нашего суемудра, объясняя, что не Бог изливается, но благодать [\[15\]](#). А до Златогласного — пророк Иоиль, вернее же Бог через пророка сказал не «излию Дух Мой», но «излию от Духа Моего» (Иоиль 2, 28; Деян. 2, 17). Итак если Дух не дробится, то что есть изливаемый на нас Богом по Его обетованию дух от Духа Божия? Разве не благодать Духа, не Его энергия, действие сущности Духа? Но изливаемый на нас от Бога дух, согласно Василию Великому, нетварен. Следовательно, благодать нетварна; это вот и дается и посылается и даруется от Сынов ученикам, а не Сам Дух: обоживающий дар — энергия не только несотворенная, но и неотделимая от всесвятого Духа. Послушай еще раз Василия Великого: «Жизнь, которую Дух посылает в ипостась иного, не отделяется от Него» [\[16\]](#), и чтобы никому не показалось, что говорит он здесь о нашей природной жизни, даже сказав «послал», а не «сотворил», вернее же «посылает», что рядом с «нетварным» и «безначальным» еще более выразительно, — тем не менее, чтобы не показаться говорящим о чем-то природном, прибавляет: «И причастные Ему живут богодостойно, стяжав жизнь божественную и небесную».

9. Но такая божественная и небесная жизнь богодостойно живущих в причастии неотделимой жизни Духа — как и Павел по божественному Максиму «жил

божественной и вечной жизнью Вселившегося» [17], — такая жизнь существует вечно, будучи присуща по природе Духу, который от века боготворит и справедливо именуется у святых духом и божеством как боготворящий дар, нимало не отделяющийся от дарующего Духа; и она есть свет, открывающийся в таинственном озарении и ведомый лишь достойным, ипостасный, но не потому что у него собственная ипостась, а потому что Дух посылает эту жизнь «в ипостась иного», где она и созерцается. Таково и есть, в собственном смысле, воипостасное (enupostatōn) созерцаемое и не само по себе и не в сущности, но в ипостаси. Говорят ли святые об ипостасном еще в каком-то другом смысле, скажем ниже [18]. При всем том Святой Дух выше действующей в Нем и от Него богодействующей жизни как своей собственной природной энергии, которая сходна с ним, но не в точности. «Мы не видим», говорит Дионисий Ареопагит, «никакого обожения и никакой жизни, которые были бы в точности сходны с Причиной, возвышающейся над всем по своему совершенному преизобилию» [19]; стало быть сходство, но не в точности. И Святой Дух превосходит свои энергии не только потому что Он их причина, но и потому что принятое всегда оказывается лишь ничтожной долей Его дара; приемлющий не вмещает полноту божественной энергии. Таким образом Бог во многих отношениях выше сказанного света, нетварного озарения, жизни и подобного. Все это говорит Василий Великий.

10. А божественный пролагатель Симеон Метафраст, составивший по первой книге Макария Великого толковые главы о свете свыше и о славе, благолепно и вместе ясно излагает дело с большей подробностью. Всего лучше будет привести здесь по возможности в сжатом и сокращенном виде некоторые из его речений из-за их крайней уместности для предстоящего рассуждения и не меньшей пользы для читателя. Итак в шестьдесят второй главе святой говорит: «Блаженный Моисей в осиявшей его лицо духовной славе, на которую никто из людей не мог взирать, показал прообраз того как при воскресении праведников прославятся тела святых; эту славу уже ныне верные души святых удостоиваются иметь по внутреннему человеку, ибо, сказано в Евангелии, мы открытым лицом (2 Кор. 3,18), то есть во внутреннем человеке, созерцаем славу Господню, в тот же образ преображаясь от славы в славу» [20]. И в шестьдесят третьей главе: «Слава, которую, как сказано, богатеют уже ныне души святых, укроет и оденет нагие тела при Воскресении, приготовив их для вознесения на небеса, потому что они будут облачены в славу добрых дел и в духовную славу, которую, я говорил, души святых улучают уже отныне; и так осиянные славой божественного света, святые

всегда пребудут с Господом» [21]. Вот тот свет, который по великому Дионисию осиял на горе избранных апостолов: «Когда мы», говорит он, «станем нетленными и бессмертными и достигнем блаженнейшего христоподобного удела, мы всегда будем с Господом, по Писанию (I Фес. 4, 17), насыщаясь во всесвятых созерцаниях Его зримым богоявлением, которое ярчайшими зарницами будет осиявать нас, как оно осияло учеников при божественнейшем Преображении» [22]. Это и есть божественный свет, как Иоанн сказал в Откровении (Апок. 21, 23-24; 22, 5) и все святые единогласно. Григорий же, прозванный Богословом, говорит, что «Он придет телесно, как я полагаю, таким, каким Он явился или предстал ученикам на горе, когда божество победило плоть» [23].

11. Нет, говорит философ, свет тот чувственно ощущался и созерцался через воздух, возникнув тогда чтобы поразить учеников и сразу же исчезнув, а божеством он называется как символ божества. Неслыханные речи! Перед нами мимолетное божество, чувственное и тварное, ненадолго возникающее и в тот же день гибнущее наподобие насекомых, именуемых однодневками, а то и еще менее долговечное, которое тает на глазах едва родившись, вернее же сказать, «порой бывает, никогда не есть» [24]. Такое-то божество, вовсе не божественное, стало преобладать над достопоклоняемым богоравным телом? Больше того, возобладало над ним не однажды, а раз навсегда? Ведь святой говорит не *црeпникhsashz*, возобладало однократно, а *црeпникwshz*, стало преобладающим, и не только в настоящем, но и в будущем веке. Что говоришь? С таким-то божеством сочетается Господь, и оно возобладает на нескончаемые веки? И для нас по слову апостолов и отцов — Бог вместо всего (Кол. 3, 11), а у Христа вместо божества будет чувственный свет? И по тому же слову «мы не будем там нуждаться в воздухе, пространстве и подобном» [25], а Божество будем видеть через воздух? Неужели там будут опять старые символы, снова зеркала, снова загадки, снова одна надежда на лицезрение лицом к лицу? Нет, если и тогда такие же символы, зеркала и загадки, то увы, о хитрость и коварство! мы обмануты в надеждах, одурманены обманом, ожидаем по обетованию стяжать божество, а не допущены даже его лицезреть, вместо него видим чувственный свет — природу, удаленнейшую от божества. Как может и там быть опять символ? Будь он символом, разве назывался бы божеством? Ни нарисованный человек не человечество, ни явленный символ ангела не ангельская природа.

12. Кто из святых когда-либо называл божественный свет тварным символом? Григорий Богослов говорит, что «светом было проявившееся ученикам на горе

божество» [\[26\]](#). Ясно, что если бы свет был не истинным и не подлинно божеством, а лишь тварным символом, святому следовало бы сказать не «светом было проявившееся божество», а «свет, проявивший Божество», и даже не «проявивший», а «явивший», поскольку приставленное «про» явно выражает неявность явления самой сокровенной глубины Божества. Так говорит святой, получивший свое прозвание от богословия. А златоустый богослов говорит, что «Господь явился ярчайшим Самого Себя, когда Само Божество проявило Свои лучи». Заметь и здесь приставку «про», явственно указывающую на выражение сокровенного, и не пройди мимо употребления артикля, ибо святой сказал не *qeohtoz*, а *thz qeohtoz*, то есть того самого, истинного Божества. И каким образом у света, будь он иноприродным символом Божества, оказались бы божественные лучи? Василий же Великий, показав, что поклоняемый в трех ипостасях Бог есть единый свет, говорит: «Бог обитает в неприступном свете» (1 Тим. 6, 16) [\[27\]](#). Неприступный во всяком случае и истинный, а истинный — неприступный; недаром апостолы и пали ниц, не будучи в силах взирать на славу Сына, поскольку он был неприступным светом. И Дух тоже свет: Бог, сказано в Евангелии, «воссиял в наших сердцах через Духа Святого» (2 Кор. 4, 6). Итак если неприступное истинно, а свет был неприступным, то он не был поддельным изображением божества, но воистину светом истинного Божества, не только Божества Сына, но также Духа и Отца. Поэтому, совершая ежегодный праздник Преображения, мы все поем Господу: «В твоём явившемся днесь на Фаворе свете видели мы Отца яко свет и Духа яко свет», «ибо неявно проявил, обнажив, сияние Твоего Божества» [\[28\]](#). Здесь не только присовокупление приставки, но и самый смысл слов указывает на выражение сокровенного. И вот когда все святые величают оный свет истинным Божеством, что толкнуло тебя разлучить его с Божеством и назвать «тварным и чувственным символом божества», объявив, будто он несовершеннее нашего мышления?

13. Богомудрый Максим, обыкновенно называющий в аллегориях одно символом другого ввиду существующей между ними аналогии, не всегда делает меньшее символом большего, как мнится тебе, все-мудрому, но иногда и большее — символом меньшего. Так, говорит он. Господне тело поднятое на кресте делается символом нашего пригвожденного страстями тела; а Иосиф, что переводится как «приумноженный», — символом добродетели и веры: «Когда», говорит святой, «они приумножаются у тех, кто прежде был одержим страстями, то снимают их как Иосиф — Господа с креста». Таким же образом Максим аллегорически назвал свет Преображения символом утвердительного и отрицательного богословия как высшее —

низшего и как сокровищницу и источник богословского знания. Что же? Разве он не назвал Моисея символом промысла, а Илию — суда? [\[29\]](#) Неужели их стало быть не существовало в действительности, но все было воображением и подделкой? Да кто из людей посмел бы сказать такое кроме бесподобного Варлаама, который и свет Преображения объявил иноприродным Божеству, хотя почти весь хор боговдохновенных богословов остерегался называть благодатный этот свет просто символом ради того, чтобы никто, сбитый с толку двузначностью такого именованья, не счел божественный свет тварным и чуждым Божеству. Если его назвать символом божества, поняв разумно и здраво, то в этом не будет ни малейшего противоречия истине.

14. В самом деле, пусть, как ты сам настаиваешь, свет Преображения будет символом Божества. Ты и тогда не возьмешь нас и не лишишь — знай это — благостной надежды. Всякий символ либо одной природы с тем, чего он символ, либо принадлежит к совершенно иной природе. Например, при наступающем восходе солнца заря есть природный символ его света; и природным символом жгучей силы огня является тепло. Из неприродных же иногда делается символом для пользующихся им либо нечто существующее в природе само по себе, как например костер при нашествии врагов, либо нечто не существующее в своей природе, но становящееся как бы видением, которое служит промыслу и которое только в одном этом отношении является символом. Таковы символы, чувственно и образно являющиеся пророкам, например серп Захарии (Зах. 5,1-2), топоры Иезекииля (Иез. 9, 2) и если есть что подобное. И вот, единоприродный символ всегда сопутствует природе, от которой его бытие как природного, но совершенно невозможно чтобы символ другой, самостоятельно существующей природы всегда сопутствовал обозначаемому: чем бы он ни был сам по себе, ему ничто не мешает существовать прежде обозначаемого или после него. Наконец, символ не существующий самостоятельно не бывает ни прежде ни после обозначаемого, потому что для него это невозможно, но ненадолго появившись он сразу переходит в небытие и совершенно исчезает. Итак если Фаворский свет символ, он либо единоприроден, либо нет; и если он не единоприроден, то либо существует самостоятельно, либо является несуществующим призраком. Если он лишь несуществующий призрак, то Христос вовек не был, не есть и не будет таковым; но что Христос таким будет вовеки, несомненно утверждают, как показано немногим выше [\[30\]](#), и Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов и все ожидающие

Его пришествия с небес во славе; следовательно, свет не был просто не имеющим существования видением.

15. И конечно Христос не только останется таким в бесконечном будущем, но Он был таким и до восхождения на гору. Услышь мудрого в божественном Дамаскина: «Преображаясь, Христос не приобретает ничего сверх того, чем Он был, и не прменяется в то, чем Он не был, но являет Своим ученикам то, чем Он был, отверзая их очи и делая из слепцов зрячими; Сам оставаясь в точности таким как прежде, Он зримо обнаружил Себя ученикам, ибо Он Сам есть истинный свет, зримая красота славы» [31]. То же показывает и Василий Великий: «Как некий свет сквозь стеклянные пластины, то есть сквозь человеческое тело Господа, просияла Его божественная сила, озарив тех, у кого очищены сердечные очи». А ежегодно поемое в Церкви — «было сокрыто плотью ныне проявившееся» и «прообразная и пресветлая красота, ныне обнажившаяся» [32], — что иное утверждает как не предсуществование света? А преустройство нашего человеческого смешения и его боготворение и божественное преображение? Неужели оно совершилось не сразу же одновременно с вочеловечением? Нет, Христос был таким же и прежде, при Преображении же Он вложил божественную силу в очи апостолов и дал им воззреть и увидеть. Так что свет не был призраком; он пребудет вовек и был от начала.

16. Но если был и будет вовек, то, значит, таков и ныне. Верх нелепости — будто Он таков до божественного явления на Фаворе и бесконечно — в будущем веке, в промежуточное же время изменяется, слагая Свою славу. Что и ныне Он в таком же сиянии восседает одесную величия в вышних (Евр. 1, 3), должен верить каждый, следуя сказавшему: «Приидите, взойдем на гору святую, небесную, узрим божество невещественное Отца и Духа, воссиявающее в едиnorodном Сыне» [33]. Кто не считает нужным поверить одному святому, поверь двоим, вернее же всем святым; в самом деле, тот, кому Крит служил подножием, светоч разумный и святой, блаженный Андрей, воспевая воссиявший на Фаворе свет, говорит: «Таковой знак человеколюбия Слова к нам полагает умное невещественно торжествующее устройство мира» [34]. Почти то же говорит великий Дионисий, воспевая высшие чины надмирных умов: они становятся участниками и созерцателями не только троичной славы, но и светоявления Иисусова, ибо поскольку Он есть боготворящий свет, они, удостоившись созерцания, проходят посвящение «поистине приближаясь к Нему и достигая первого приобщения к познанию Его боготворящих светов» [35]. А Макарий Великий, языком которому служит мудрый Симеон, вернее же который говорит одним языком с Симеоном, чтобы

двумя языками яснее возвестить истину, поучает: «Смешение человеческий природы, принятое Господом, воссело одесную величия в небесах, исполнившись славы не только одним лицом, как Моисей, но и всем телом» [36]. Итак Христос неизменно обладает светом, вернее же Он всегда имел, всегда имеет и всегда будет иметь его с Собою. Если же свет, коим воссиял на горе Господь, был, есть и будет, то, значит, он не призрак и не просто непостасный символ.

17. Если же кто скажет, что это символ из существующих самостоятельно, отделенный от природы означаемого и ставший символом последнего по употреблению, то пусть покажет, где этот символ самостоятельно существует, каков он и почему оказался на деле неприступным, притом не только для зрения неприступным, ибо, как сказано, «ученики стремглав пали ни землю» [37], а ведь свет ослепительно просиял лишь от поклоняемого лица и тела и ниоткуда более. Кроме того если бы он был символом из числа самостоятельно существующих, а мы знаем, что он будет соприущ Христу непрестанно в грядущие веки, то Христос состоял бы тогда из трех природ и сущностей — человеческой, божественной и этого света. Так совершенно ясно и доказано, что свет Преображения и не существует самостоятельно и не разлучен с божеством. Однако теперь, в этом месте нашего рассуждения необходимо сказать, почему святые называют обоживающую благодать, то есть обоживающий свет воипостасным.

18. Что подобным наименованием они не выражают самостоятельности его ипостаси, ясно уже из того, что у них нигде не найдешь слов о его особой ипостаси, как мы и в другом месте раньше говорили и как еще яснее обнаружилось из только что изложенного разграничения. Поскольку безипостасным называют не только не-сущее, не только видимость, но и быстро разрушающееся и текучее, поддающееся тлению и тотчас исчезающее, какова природа молнии и грома, но также наши слово и мысль, святые назвали свет Преображения воипостасным справедливо, показывая тем его постоянство и устойчивость как длящегося и не мелькающего перед наблюдателем наподобие молнии, слова или мысли. Однако наш мудрейший, прежде чем узнать значение этого слова «воипостасный», за одно произнесение его осуждает как за нечестие; хотя оставь он прекрасные речения в покое и не перетолковывай их собственными измышлениями в противную сторону, соизволь сам не называть свет воипостасным, раз он не имеет собственной ипостаси, да даже и осуждай за такое словоупотребление, только не как еретиков, — никто из нас не счел бы нужным возражать ему. Но довольно об этом; а о том, что второе означаемое слова



«ипостасный» благочестиво и верно, мы уже говорили. Теперь пора перейти к следующей части нашего рассмотрения.

19. Если свет, воссиявший на горе от Спасителя, — природный символ, то он не может быть соприроден обеим Его природам, ведь свойства каждой из них различны. Причем человеческой природы быть ему невозможно: наша природа не свет, тем более такой, каким был Фаворский; кроме того Господь восшел тогда на гору, ведя туда избранников, уж конечно не чтобы показать им, что Он Человек, — Его уже три года видели живущим и гражданствующим вместе со всеми, а если сказать по Писанию, Он был в собрании вместе с ними (Деян.. 1,4),— но чтобы показать, как сказано в песнопении, что Он сияние Отца [\[38\]](#). Кроме того ни ты сам, ни даже явись кто дерзее тебя, не назовете свет Преображения символом человечества, но Божества. Если же это природный символ, причем не человеческой природы, то, стало быть, он природный символ Божества Единородного Сына, как ясно преподавал нам и божественный Иоанн из Дамаска. «Сын, безначально рожденный от Отца», говорит он, «обладает природным безначальным лучом Божества; а слава Божества становится и телесной славой» [\[39\]](#). Итак свет не возник, не начался и не прекратился, ибо природные символы всегда соприсущи той природе, символами которой они выступают: всегда будучи символами, они всегда сопутствуют этой природе, и недаром великий и божественный Максим называет безначальным и бесконечным все сущностно созерцаемое при Боге [\[40\]](#). Много, говорит он, есть вещей, сущностно созерцаемых при Боге, однако нимало не вредящих Его единосложной простоте; тем более не нанесет ей никакого ущерба световидный символ, будучи из числа этих вещей.

20. А что и свет в числе вещей, сущностно созерцаемых при Боге, узнаем и из многого прочего, но яснее всего из ежегодных церковных песнопений, из коих одного будет довольно для доказательства: «Сокрытое плотию сияние природного Твоего и божественного благолепия, Христе, на святой горе показал еси, Добротворче, просияв соприсутствующим ученикам» [\[41\]](#) . Впрочем и богомудрый Максим, сказав, что Христос «Сам стал символом Самого Себя из человеколюбия» [\[42\]](#), тем самым показал свет природным символом. В неприродном одно становится символом другого, а не что-то свое символом самого себя; мы говорим, что нечто делается символом самого себя тогда, когда символ природным образом исходит из того, символом чего выступает. Так жгучая сила огня, выставляя своим собственным символом доступное чувству тепло, делается, понятно, символом самой себя, всегда имея это тепло с собою, но все равно оставаясь единой и сама не претерпевая никакого раздвоения, природно

являя тепло как свой символ всегда, когда присутствует приемлющее. Так и свет готового взойти Солнца, выставя символом свечение зари, делается символом самого себя. Как символ мы знаем и солнечный свет, ведь он воспринимается тою же силою взора, какою мы различаем сумерки, хотя солнечный круг не позволяет даже взглянуть на себя и его блеск оказывается почти невидим. Равным образом осязание воспринимает тепло огня, но познания его жгучей силы, символом которой мы назвали тепло, осязание не имеет ни малейшего, разве что знает о ее существовании, но не о том, какова она и сколько ее; ведь если бы осязание попробовало испытать на самом себе, что есть жгучесть огня, производящая тепло, оно погубило бы, превратившись все в огонь и перестав быть осязанием, почему, едва дерзнув приблизиться к нему, оно тотчас отпрядывает и стремительно бежит, жестоко раскаявшись в своем любознательном порыве. Силе огня, то есть теплу, чувство осязания может приобщиться, но его жгучести — никогда [\[43\]](#).

21. Если в этих вещах дело обстоит таким образом, то кто скажет, будто преводруженное в сокровенном Божество познается, когда познан его природный символ? Что же? Будь утренний символ дневного света неприступен для взора, равно как и солнце, а то и неприступнее солнца, разве мог бы взор рассмотреть этот дневной свет или рассматривать в нем что-либо еще? И как смог бы тогда взор познать соразмерное этому дневному свету «солнце, какой оно свет? Тем более божественные предметы подобным же образом познаются лишь через приобщение к ним, сами же по себе, в своем основании и начале они совершенно никому не известны, ни даже высшим среди надмирных умов, а значит, они недоступны и всей мере нашего разумения.

22. Да, ученики Господа увидели этот символ не просто так, но прежде получив очи, каких раньше не имели, чтобы «из слепых сделаться зрячими», по божественному Иоанну Дамаскину, и увидеть несотворенный свет. Так что свет хотя и воспринимается очами, но такими, которые были лучше прежних очей и духовною силою воспринимали духовный свет. Выходит, и чувствен и сверхчувствен несказанный свет, неприступный, невещественный, нетварный, боготворящий, вечный, сияние божественной природы, слова божества, благолепие Царства Небесного. Такое-то представляется тебе чуждым божеству, чувственным и тварным символом, видимым через воздух? Но что свет не чужд, а соприроден божеству, услышь снова от божественного мудреца Дамаскина, который говорит: «Блеск божественной славы не привнесенный, каким он был у Моисея, но от природной божественной славы и сияния»; и еще: «В будущем веке мы

всегда будем с Господом (1 Фес. 4,17), видя Христа, сияющего божественным светом, который торжествует над всякой природой»; и еще: «Он приемлет свидетелями Своей славы и божественности главных апостолов и открывает им Свое божество» [44] , запредельное всему, единое и всесовершенное и сверхсовершенное. А что свет не через воздух виден, показывает великий Дионисий и все именующие его светом будущего века [45], когда, говорят они, воздух нам не будет нужен, и кроме них Василий Великий, говорящий, что свет видят сердечные очи. Наконец, что он не чувствами воспринимаем, ясно из того, что не нуждаясь для своего созерцания в воздухе, он, воссиявший на Фаворе ярче солнца, не был виден находившимся поблизости. Разве не ясно, что противостоя столь великим святым, столь громко воспевающим оный свет, ты открыто и намеренно богохульствуешь?

23. Не прекратишь ли, человек, изображать свет божественного и сущностного благолепия мало что чувственно-постигаемым и тварным, но и менее совершенным чем наше разумение? Ниже разумения — о земля и небо! — все созерцающие в самих себе свет Божия Царства, красоту будущего века, славу божественной природы! Притом свет, который согласно боговдохновенному Андрею Критскому апостолы увидели утратив в исступлении всякое чувственное и умное восприятие, «удостоившись истинного видения через совершенную неспособность видеть и приобретя сверхприродное чувство через претерпевание божественного»! [46] Что же? Разве исступление в подобных предметах, когда оно несовершенно разумения, не есть бесовщина? Стало быть таинники Господа — о неслыханнейшая нелепость! — претерпевали бесовское исступление? Нет, мы научены отцами сообща говорить ко Господу, что «невместимость Твоего светолития и неприступность Твоего божества узрев на горе, избранные апостолы в божественном исступлении пременились» [47] . И как не уличить тебя в приравнивании Бога к твари, когда ты объявляешь тварными Его сущностные энергии? Ведь никто из имеющих разум не скажет, что сущностная благодать и жизнь есть сама сверхсущая сущность Бога: содержит сущностное в себе, она не равна сущности, но, по великому Дионисию, «называя сверхсущую сокровенность Богом, жизнью или сущностью, мы мыслим не что иное как исходящие от неприобщаемого Бога промыслительные силы» [48]. Они — сущностные силы, но сверхсущие, и более того, «сверхсущие как само по себе сверхсущее» Начало, совокупно и цельно располагающее этими силами [49]; так вот сущностей и боготворящий свет, но он не сама сущность Бога.

24. Однако философ потом не только это, а всякую силу и энергию Бога объявляет тварной, хотя святые явно говорят, что у нетварной природы все природное, всякая сила и энергия нетварны, подобно тому как у тварной природы они тварны. «Каким образом», говорит он, «то, что вы называете сверхчувственным, сверхумным, подлинно сущим, вечно сущим, невещественным, неизменным и притом во ипостасным, нося Господни черты, находясь за пределами всякой видимой и умопостигаемой твари, не окажется сверхсущной божественной сущностью? Почему вы говорите, что божественная сущность запредельна такому свету?» Не в недоумении спрашивает он об этом, не разъяснения всего неясного или разрешения затруднений ожидая; нет, он, ему кажется, обличает нас, вернее же, наморившись обличать, потом взбесившись от собственного бессилия, он надмевается над нами, то утверждая, что мы жалким образом загубили критическую способность своей души, то говоря, что мы сравнивались с некогда жившими еретиками мессалианами и даже превзошли их, то называя нас суеверными и многобожными; впрочем неверными, безбожными и совершенно заблудшими он тоже не постеснялся нас назвать: «двоебожные», — вот, утверждает он письменно и изустно и извещает всех, больше других нам приставшее прозвище, хотя собственными же речами и снимает невольно с нас всякое обвинение; в самом деле, говоря, что мы считаем запредельное всему единым, а это единое сверхсущностью, он свидетельствует, что мы считаем Бога единым, свет же не сущностью, но энергией сущности, которую мы назвали и единой и запредельной всему как вседействующую. — Даже если мы назовем энергию неотделимой от божественной сущности, все равно Божия сверхсущность не станет составной; иначе не было бы вовсе никакой простой сущности, поскольку природной сущности без энергии ни одной не увидишь. Господних же черт как не иметь боготворящему свету, который ты сам, понуждаемый очевидностью дела, назвал символом божества? Когда святые именуют его воипостасным, не самоипостасным, откуда ты берешь какую-то вторую сущность саму по себе, откуда второго Бога, не имеющего собственного существования? А если ты в проницательных своих предположениях превращаешь во второго Бога эту энергию на том основании, что она безначальна, нетварна и непомыслима, то ты превратишь нам здесь во второго Бога и божественную волю, когда услышишь от святого Максима, что «как триипостасная божественная природа пребывает безначальной, нетварной, непомыслимой, простой и несоставной в своей целостности, так и ее воля» [50]. То же тебе придется сказать и обо всех ее природных действиях — энергиях.

25. Подражание Богу есть-де «боготворящий дар, состояние умной и осмысленной природы, начинающееся от первого устроения мира и завершающееся в последних пределах разумных порядков; недаром великий Дионисий учит» — в некотором перетолковании! — «что Бог возвышается над богоначалием, если божество помыслишь как суть боготворящего дара и неподражаемое подражание Сверхбогу и Сверхблагу» [51]. Но, превосходнейший, перед «подражанием» святой поставил на первое место «неподражаемое»; стало быть подражания здесь не больше чем неподражаемости; какой же ты хранитель отеческого слова, если держишься лишь половины сказанного? Затем, святой назвал две вещи, боготворящий дар и неподражаемое подражание, показывая нам, как мне кажется, что хотя человек не может обоживаться собственной силой, через подражание уподобляясь неподражаемому Богу, Однако подражать неподражаемому он должен; так он улучит боготворящий дар и сделается Богом «по состоянию» [52]. Две, стало быть, у великого святого причины обожения; ты же отбросил одну из них, не истолковал, но исказил, стер союз, вписал вместо него местоимение и рассудил, по всей видимости, читать сказанное нам так: «Если божество и благодать помыслишь как суть боготворящего дара, само неподражаемое подражание Сверхбогу и Сверхблагу...»

26. Мало того, благодать обожения ты считаешь еще и природным состоянием, а именно энтелехией, совершенством и обнаружением некоторой природной способности, отчего впадаешь, сам не ведая как, в мессалианское заблуждение: ведь если обоживание совершается действием природной способности и объемлется пределами естественной природы, то обоживаемый со всей необходимостью окажется Богом по природе. Не приписывай же собственное извращение тем, кто прочно утверждён в истине, и не пытайся навязать свой порок беспорочным в вере, сваливая на них свою вину перед истиной, вернее же сказать бесстыдно клеветца, будто они такие же как ты. Нет, сам научись от знающих и от тех, кто учился у них, что благодать обожения совершенно неудержима, «не имея в природном никакой способности для своего принятия» [53], иначе она не благодать вовсе, а проявление энергии природной способности, и если обоживание совершается действием природной способности, пригодной для его восприятия, в происходящем не будет ничего неожиданного; тогда обоживание явно будет делом природы, но не божественным даром, и испытавший его сможет и по природе становиться Богом и в прямом смысле называться таковым, потому что природная способность всего сущего как раз и состоит в непрестанном восхождении природы к действительности, энергии. И как обожение, если оно целиком

заклучено в природных пределах, заставляет исступитъ из самого себя, понять мне не дано.

27. Выше природы, выше добродетели и знания благодать обоженя, и «все подобное», по слову св. Максима, «бесконечно далеко от нее» [54]. всякая добродетель и всякое зависящее от нас подражанье Богу делают праведника удобным для божественнаго единения, благодать же совершает само несказанное единение, ибо через нее «всцелый Бог перемещается во всецелых достойных» [55], а всецелые святые всецело перемещаются во всецелого Бога, приняв взамен самих себя всецелого Бога и приобретаю словно бы в награду за свое восхождение к Нему Самого единого Бога, «Который как с Собственными членами срастается с ними образом срастания души с телом» [56] и удостоивает пребывать в Себе через ипостасное усыновление по дару и благодати Святого Духа. Поэтому когда услышишь, что Бог вселяется в нас за добродетели или что через память Божию мы носим Его в себе [57], считай тут обоживанием не просто приобретение добродетелей, но дарованные за добродетель божественные сияние и благодать, как и Василий Великий говорит: «Душа, приумножившая свои природные порывы собственным усилием и помощью Святого Духа, по праведному Божию суду удостоивается сияния, Божией благодатью даруемого святым». Что сияние, даруемое по благодати Божией, есть свет, узнай от говорящего, что «сияние свыше, даруемое очистившимся здесь на земле, есть свет; и как солнце воссияют им праведники (Мф. 13, 43), в средоточии коих, сущих богов и царей, стоит Бог (Пс. 81, 1), рассылая и распределяя достоинства вышнего блаженства» [58]. Наконец, никто не станет опровергать, что свет наднебесен и надмирен, а тем более говорящий, что «среди обетованных благ мы ожидаем пренебеснаго света», о чем и Соломон свидетельствует: «Праведникам всегда свет» (Притч. 13, 9), и апостол: «Благодаря Бога, удостоившаго нас в части наследия святых в свете» (Кол. 1, 12).

28. Впрочем даже когда мы говорим, что мудрость вселяется в человека благодаря труду и старанию, мы называем мудростью не сами по себе труд и старание, а то, что приходит благодаря им. Господь пребывает в людях различно и многообразно, смотря по достоинству и характеру ищущих Его: в деятельном не так, как в созерцательном, в провидце еще иначе, причем одним образом в них как стяжающих добродетель, другим — как уже обожившихся. Но и в боговидении большие различия: из пророков одному Бог явился во сне, другому наяву, но в загадках и зеркалах, Моисею же видимо, а не в гаданиях. И когда слышишь, что созерцание Бога совершается видимо, а не в загадках, вспомни сказавшаго: «Обожение есть

воипостасное видимое воссияние, не имеющее в достойных возникновение, но лишь непомыслимое проявление; превышающее ум и смысл, совершающееся в нетленном веке таинственное единение с Богом, когда, созерцая свет сокровенный и пренеизреченной славы, вместе с вышними силами святые и сами становятся восприемниками блаженнейшей чистоты; и призывание великого Бога и Отца, служащее символом ипостасного и действительного усыновления по дару и благодати Святого Духа, когда в посещении благодати святые полагаются сынами Божьими, каковыми все они и пребудут» [59].

29. Недаром великий Дионисий, в другом месте назвавший свет «первосветящим и боготворящим лучом» [60], а здесь — «боготворящим даром и началом божества» [61], то есть обожения, отвечая спрашивающему, как Бог возвышается над богоначалием, то есть над началом обожения, говорит, что если услышав, что Бога созерцают «видимо, а не в загадках» (Чис. 13, 8); что Он срастается с достойными как с Собственными членами и единится с ними вплоть до всецелого переселения во всецелых праведников, равно как и они всецелыми всецело переселяются в Него; что «Дух через Сына изобильно изливается на нас» (Тит. 3,6), однако не сотворается, восприимается нами и глаголет через нас, — словом, если услышав такое ты не забудешь, что Бог созерцается не в Своей сверхсущей сущности, а в Своем боготворящем даре, то есть в Своей энергии, в благодати усыновления, в несотворенном обожении, в ипостасном видимом воссиянии, и если помыслишь этот обоживающий дар, допускающий сверхприродное причащение и единение, как богоначалие, начало божества, то есть обожения, то сверхначальная сущность Божия будет выше этого начала. Оно — все же состояние, хотя и не природное; и оно неудержимо не только как сверхприродное, но и как состояние; ибо как состоянию удержать опять же состояние? Сущность же Божия неудержима не как состояние, но потому что возвышается за пределами даже сверхприродных состояний. И начало обожения по-своему и соразмерно приобщено всем; а Божия сущность превознесена даже над всем приобщаемым.

30. Наконец, назвать боготворящий дар «завершительным состоянием разумной природы, начинающимся от первого устройства мира и завершающимся в последних пределах разумных порядков», значит явно противостоять Христову Евангелию. Если обожение завершает разумную природу, но не возвышает над ней богоподобных, будучи состоянием самой этой разумной природы, когда она из природной возможности переходит в действительность, то обоживаемые святые ни поднимаются



выше природы, ни «рождаются от Бога» (Ин. 1, 13), ни «суть Дух, будучи рождены от Духа» (Ин. 3, 6) и неверно, что Христос, придя в мир, «лишь верующим во Имя Его дал власть становиться сынами Божиими» (Ин. 1,12): ведь если обожение природно присуще разумной душе, то и до Его пришествия оно было доступно всем языкам и сейчас — всем теперешним неблагочестивым и нечестивым. Кроме того если обожение действительно есть завершительное состояние разумной природы, то эллины, выходит, не имели совершенно разума, равно как впрочем и падшие ангелы; значит, они не то что используют свое знание во зло, а просто пока еще не достигли природной зрелости этого знания; справедливо ли их тогда винить? Притом внешние мудрецы говорят, что сущность всегда неизменна; стало быть одни ангелы и души не могут быть разумнее других, потому что в незрелом возрасте несовершенство происходит не от души, а от природы тела; значит, обожение есть возраст, придающий разумение? И одни, считаем мы, от рождения более других восприимчивы к знанию в зависимости не от природы их души, а от телесного смешения; стало быть, обожение есть благоприятное телесное смешение? Нет, мы знаем, что врожденные способности — Божий дар, а знание не просто Божий дар, но и завершительное состояние разумной природы; однако оно все же не боготворящий дар, потому что не сверхприродно, а тот — выше природы. Будь даже все вообще человеки и ангелы сплошь одни больше, другие меньше богами, все равно это были бы несовершенные боги и полубоги, бесовское племя. Итак не обожение то состояние; как ни называть усовершенное состояние разумной природы, знанием ли, смешением ли, природной, телесной или душевной одаренностью, считать ли его идущим извне или изнутри, оно сделает причастных ему разумными, но никак еще не богами.

31. Как показано выше, усыновление, восходящее от веры к действительности, и боготворящий дар святые недвусмысленно именуют воипостасными [62]; философ, наоборот, утверждает, что богоподражание, которое он один из всех полагает богоначалием и боготворящим даром, не воипостасно; стало быть оно не то что обожение, которое переживали и познавали отцы. Ведь божественный Максим называл последнее не только воипостасным, но и нерожденным и не только нетварным, но и неограниченным и надвременным, так что улучившие его делаются в нем нетварными, безначальными и безграничными, хотя возникли, со стороны своей природы, из ничего [63] Этот же, вторгаясь в вещи, которых не видал, утверждает, будто обожение тварно, природно и надвременно, явно сотворяя его на свой лад, а тем самым и Бога уничижая до положения твари; согласно отцам обожение есть сущностная энергия Бога, сущность

же, чьи сущностные энергии тварные, сама с необходимостью тоже тварная. И можно видеть, что наш бедолага впадает в эту нелепость разнообразно и неоднократно; не краснеет объявляя все природные божественные силы и энергии тварными, хотя по нашей вере каждый святой через вселение благодати делается храмом Бога живого, а как храмом Божиим станет жилище тварей? И как каждый святой нетварен через благодать, если она тварная? Заставляет меня очень удивляться еще и то, почему философ, сам говорящий, что святые называют воссиявший на Фаворе свет боготворящим, не терпит, чтобы его называли обоживающим даром? Между тем поскольку обоживающий дар Духа есть энергия Бога, а Бог получает именованья от Своих энергий, ибо Его сверхсущность безымянна, то заключаешь обожение только в добродетели мудрости, Бог, чья энергия обнаруживалась бы только в мудрости и добродетели, не назывался бы Богом — источником обоживающей энергии. Не именовался бы Он и Сверхбогом, за пределами этому божеству: достаточно было бы тогда Ему называться Сверхмудрым, Сверхблагим и тому подобное. Так что благодать и энергия обожения — другое чем добродетель и мудрость.

32. Отбросив брань несравненного Варлаама, — ведь она обращена не к нам, а к отцам, ибо это над их учениями он глумится, хотя, вернее сказать, их он тоже не задевает, поскольку плюющий в небо, как говорится, оплевывает не небо, а себя самого, — итак, поставив эти гнусные богохульства ни во что, предположим, будто нас в недоумении спросили, что же такое обожение, и ответим на это как только позволяют отмеренные нам от Господа силы. О бесподобнейший, услышав, что божественная энергия обоживает и духовная благодать боготворит, не хлопочи, не любопытствуй, почему она то, почему это, почему не другое — хотя без нее тебе и не дано, согласно говорившим о ней святым, утвердиться в Боге, — но держись дел, через которые сможешь лучить ее, ибо тогда в меру своих способностей и познаешь ее: лишь изведавший на опыте познает энергии Духа, по Василию Великому [64]. Ищущий познания прежде дел если верит испытавшим, восприимлет некое подобие истины, размышляя же сам от себя, утрачивает этот образ, а затем, якобы преуспев в поисках, исполняется великой гордыни и надмевается, глумясь над опытными мужами как над заблудшими. Итак не хлопочи, но следуй за опытными, притом более на деле, а если нет, то хотя бы на словах, довольствуясь уподобительными выражениями; ибо обоживание выше имен. Ведь и мы тоже, хоть и много написали об исихии, побуждаемые то увещеваниями отцов, то просьбами братии, однако нигде не дерзнули писать об обожении; лишь теперь, раз нужда говорить, скажем нечто благочестивое о

Господней благодати, хотя изобразить ее бессильное: даже высказанная, она остается невыразимой, и ее имя, по отеческому слову, ведомо лишь получившими ее в благой удел.

33. Итак природная божественность, начало обожения, откуда как от неприобщаемой причины дано обоживаться обоживаемым, высшее запредельное всему богоначальнейшее блаженство само по себе невидимо ни чувству, ни уму, ни связанному с телом, ни бестелесному, даже если что из них обожившись исступит из себя к большему совершенству; ибо согласно нашей вере оно может быть видимо и сделалось видимо лишь в достигшем ипостасного единения уме и теле, хотя и не соразмерно их собственной природе. Лишь они «через присутствие Всецелого Помазанника» [65] были обожены и восприняли энергию, равную обоживающей сущности [66], вместив и обнаружив ее через самих себя всю без остатка; ибо, по апостолу, «в Христе обитает телесно вся полнота Божества» (Кол. 2, 9). Недаром некоторые из святых после пришествия Бога во плоти видели оный свет наподобие бескрайнего моря, странно изливающегося от единого Солнца [67], то есть от поклоняемого тела, как и апостолы на горе. Так обожен первенец (1 Кор. 15, 20; 23) нашего человеческого смешения. Обожение же обоженных ангелов и человек есть не сверхсущая сущность Бога, а энергия сверхсущей божественной сущности, и эта энергия пребывает в обоженных не так, как искусство в создании искусства, — так в произведениях Творца присутствует производящая сила, являясь или выражаясь во всем, — а «как искусство во владеющем им», согласно великому Василию [68]. Потому святые суть орудия Духа Святого, приняв одинаковую с Ним энергию; и готовое доказательство тому — дары исцелений, действия чудотворных сил, предзнание, неопровержимая премудрость, которую Господь назвал «Духом вашего Отца» (Мф. 10, 20), и не только, но и освящающая передача Духа, который от святых через святых даруется тем, кто освящается через них: «Возьму от Духа, Который на тебе, и возложу на них» (Чис. 2, 17), сказал Бог Моисею, и: «Когда Павел возложил руки» на двенадцать ефесян, «на них сошел Святой Дух» и они тотчас «стали говорить языками и пророчествовать» (Деян. 19, 6). Итак когда мы помышляем собственное достоинство Духа, мы видим, что Он вместе с Отцом и Сыном; когда же мы подразумеваем действующую на Его причастников благодать, мы говорим, что Дух пребывает в нас, «изливаемый на нас, не сотворяемый; даваемый нам, не создаваемый; благодатно даруемый, не воздвигаемый» [69], пребывающий даже в несовершенных, если снова сказать по Василию Великому, наподобие некой предрасположенности «ввиду

нестойкости их сознания», а в совершенных — как приобретенное, у иных же и укорененное состояние, и более того; ибо «как сила зрения в здравствующем оке, так энергия Духа в очистившейся душе» [\[70\]](#).

34. Итак боготворящий дар Духа — не сверхсущая Божия сущность, а боготворящая энергия сверхсущей божественной сущности, и даже не вся она, хотя она в себе и неделима. Ибо что из тварного в силах вместить всю беспредельномощную мощь Духа, кроме Зачатого в девственной утробе при сошествии Святого Духа и под покровом силы Всевышнего (Лк. 1, 35)? Потому Он и вместил «всю полноту Божества» (Кол. 2, 9); «а мы все приняли от Его полноты» (Ин. 1, 16). И вот Божия сущность — везде, ибо, сказано в Писании, «Дух наполняет все» (Прем. 1, 7) по своей сущности; везде и обожение, неизреченно присущее этой сущности и неотделимое от нее как ее природная сила. Но как огонь невидим, если нет материи или чувствилища, воспринимающего его светоносную энергию, так и обожение невидимо, если не оказывается материи, восприимчивой к явлению Божества; когда же получит пригодную пребывающую в непомраченном состоянии материю, а такова всякая очищенная разумная природа, не отягощенная покровом многообразного зла, тогда и обожение созерцается как духовный свет, а вернее и обоживаемых делает духовным светом. Ибо сказано: «Награда за добродетель — сделаться Богом и быть озаряему чистейшим светом, став сыном дня, который не прерывается мраком, ибо его производит другое, сияющее истинным светом солнце, кое, единожды осветив нас, уже не скрывается более на западе, но, облекая все своею светозарной силою, непрестанно и беспременно внедряет свет в достойных, делая самих причастников онога света новыми солнцами» [\[71\]](#). В будущем веке «праведники воссияют как солнце» (Мф 13, 43). Какое солнце? Конечно же то, которое тогда явится и ныне является достойным.

35. Не ясно ли, что они приобретают саму энергию Солнца праведности? Недаром через них совершаются различные божественные знамения и передача Святого Духа. «Ибо», читаем, «как сей околосемной воздух, поднятый силою ветра, становится световидным под действием прозрачной чистоты эфира, так и отринувший замутненную и помраченную здешнюю жизнь человеческий ум, сделавшись благодаря чудотворной силе духа световидным и срастворившись с истинной и возвышенной чистотой, неким образом прозрачнеет и сам, пронизанный ее лучами, становится светом по обетованию Господа, возвестившего, что святые воссияют как солнце» [\[72\]](#). Это, мы видим, происходит и на земле с зеркалом или водою: восприняв солнечный луч, они посылают от себя другой луч. Если оставим земной мрак, то либо подыдемся

высь и станем световидными, приблизившись к истинному Христову свету, либо истинный свет, светящий во тьме, снизойдет на нас и мы станем светом, как Господь говорит ученикам (Мф. 5,14). Так боготворящий дар Духа есть несказанный свет и делает божественным светом обогатившихся им, не только наполняя их вечным светом, но и даруя им благодать знания и богодостойной жизни. Так Павел, по божественному Максиму, жил уже не тварной жизнью, но вечной жизнью Вселившегося (Гал. 2, 20) [73]; так пророки созерцали воочию никогда не бывшее; так увидел Бога всякий, кто воззрел на Него не через иноприродное, но через природный символ, — а неприродным символом Бога я называю тот, который и сам по себе в отдельности есть символ, видится или слышится чувством как таковым и воздействует через воздух, тогда как если око, видя нечто, видит не как око, но словно раскрывшись действием Духа, оно видит Бога не в иноприродном символе, почему мы и говорим тогда о «сверхчувственном чувстве».

36. Признак же божественного света — возникающее в душе усмирение недобрых наслаждений и страстей, успокоение и упорядочение помышлений, покой и веселие духа, презрение к человеческой славе, смирение в союзе с несказанной радостью, ненависть к мирскому, любовь к небесному, вернее же к Единому Богу небес; наконец и то, что если при этом не только заслонить, но даже выколоть очи у созерцателя, он будет видеть свет ничуть не менее ясно. Как же поверить тут говорящему, будто свет видим через воздух и, имея отношение лишь к телесным ощущениям, ничуть не полезен разумной душе? Созерцатель, ум которого говорит ему, что он видит не чувством как таковым, думает, что видит умом; но исследуя и разбираясь, обнаруживает, что и ум бездействует перед светом; это мы и называем «разумением превыше ума», желая сказать, что видит обладатель ума и чувства, но видит выше их обоих. Вместе с тем не заключаю, услышав совет великого Дионисия из послания к Тимофею об «оставлении чувств и умственных энергий и устремлении к истинно Сущему» [74], будто человек не может тогда разуметь или видеть — он не претерпевает лишения этих способностей, разве что от изумления, — но уразумей, что умственные действия остаются бесконечно позади единящего света и светоносной энергии. Это ясно показывает глава и основание Церкви Петр: в тот час святой Пятидесятницы, когда он удостоился неизреченного и божественного единения, он и просвещенных вместе с ним апостолов видел и собравшихся вокруг замечал и говоривших с ним слышал и время дня помнил: «Сейчас, — сказал он, — третий час дня» [75]. Омрачение человеческого ума в исступлении под действием энергии Святого

Духа было бы противно и обетованию Божия пришествия. В самом деле, принявший в себя Бога не становится безрассудным, но исполняется неким смыслом, который приближает его к тому, кто безумствует от посещения духа премудрости; божественный свет есть ведь также и Божия премудрость, входящая в обоженного без отделения от Бога, ибо через Него, говорит святой, «открывается всякое знание и Бог воистину познается возлюбленной Им душою» [76]. Но открывается также и праведность и святость и свобода. Услышь Павла: «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17); и еще: «Который стал для нас премудростью от Бога, праведностью, освящением и избавлением» (1 Кор. 1, 30). Услышь Василия Великого: «Подвигнутое Святым Духом в движение вечное стало святым живым существом; и человек, в коего вселился Дух, приобрел достоинство пророка, апостола, ангела Божия, бывши прежде землею и прахом» [77]. Услышь златоустого Иоанна: «Уста, через кои возглашает Бог, суть уста Божий; ибо как сии уста суть уста нашей души, хотя душа не имеет уст, так и уста пророков суть уста Божий». Услышь скрепляющего это Своею печатью Господа; сказав: «Я дам вам уста и премудрость, которым не смогут противоречить или противостоять все противящиеся вам» (Лк. 21, 15), Он прибавил: «Ибо не вы говорящие, но Дух Отца вашего, говорящий в вас (Мф. 10,20).

37. Премудростью этой не дано пользоваться во зло. Да что я говорю — пользоваться? Ее нельзя даже ни в малой мере приобрести не очистившись прежде делами, и недаром у премудрого Соломона сказано, что «премудрость не войдет в злокозненную душу и не будет обитать в теле, подвластном греху» (Прем. 1, 4), ибо если даже она сможет сперва, когда мы исправно исполняем первоначальные добродетели, вселиться в нас, то едва мы изменимся к худшему, она улетучится. «Святой дух научения отступит от неразумных помыслов», согласно тому же Соломону (Прем. 1,5). Ученую же мудрость от познания природы и от обучения приобретет и человек лукавого нрава и воспользуется ею сообразно своему нраву, как и природою. И эта мудрость настолько же уступает духовной премудрости, насколько природа — духу. Так где же говорящие, будто мы приобретаем пророческую и апостольскую премудрость через учение?

38. А что через свет даруется и духовная премудрость, услышь от двух святых, говорящих заодно: «Воссиявший блаженному Павлу на пути в Дамаск свет (Деян. 9, 3), благодаря которому он вознесся на третье небо и услышал несказанные таинства, был не просвещением неким помыслов и знания, но воипостасным воссиянием благого Духа в его душе; не в силах вынести преизобильную яркость этого воссияния, телесные

очи ослепли; но через него открывается всякое знание и Бог воистину познается достойной и возлюбленной Им душою» [78]. Этот-то свет и есть вечная жизнь, входящая в обоженного и неотделимая от Бога. Так Павел сказал: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Так Максим говорит о Павле, что он «жил божественной и вечной жизнью Вселившегося» [79]. Так Василий Великий изрек: «Жизнь, изводимая Духом из себя в ипостась иного, не отделяется от него, но как тепло огня и присуще ему и передается воде или чему-либо иному в этом роде, так Дух и в Самом Себе хранит жизнь и в причастном Ему живет богодостойно, стяжав жизнь божественную и небесную» [80]. Это и есть та жизнь, которую святой в другом месте назвал «движением духовным и вечным», сказав, что причастившийся ему становится святым, «бывши прежде землею и прахом» [81]. Где же говорящие, будто боготворящая Божия благодать тварна и будто помимо Его сверхсущности нет ничего вечного?

39. Но, возразит кто-нибудь, святой называет здесь только жизнь вечной, а не свет? Однако кто называет воссияние вечным и зримую славу вечной, тот конечно и свет, которому причастны лишь святые, тоже именуется вечным. Что великий Василий знает умный премирный и надмирный свет, которому приобщаются достойные, ясно увидишь, взяв в руки его «Шестоднев». «Думаем», говорит он там, «что если только нечто существовало прежде устройства сего чувственного и тленного мира, оно явно было бы в свете, ибо ни ангельские достоинства, ни все небесные воинства, ни вообще какие бы то ни было именуемые или неименуемые разумные природы и служащие духи не пребывали во мраке»; почему святой и молится там же за нас, говоря: «Отче истинного света, украсивший небесным светом день, осветивший ночь блесками огня, уготовавший покой будущего века в умном и немеркнущем свете, просвети наши сердца познанием истины» [82].

40. Что этот умный, премирный и немеркнущий свет есть Сам Бог, определенно сказал Григорий нареченный Богослов: «Бог, пожелавший устроить сей мир. Сам является светом для Своих вечных созданий, и ничто иное; ибо какая нужда в ин»м свете тем, у кого есть величайший?» [83]. Свет этот — божественный и невещественный огонь, просвещающий души. Он, если снова сказать словами святого Василия, действовал в апостолах, когда они говорили огненными языками (Деян. 2,3-4); и он же, озарив Павла, помрачил его зрительное чувство (Деян. 9, 8), но просветил его сердечные очи, потому что телесное зрение не вмещает силу такого света. Огонь явился Моисею в купине (Исх. 3,2); он в образе колесницы восхитил Илию от земли (4



Цар. 2,2); его энергии взыскав, блаженный Давид воскликнул: «Испытай меня. Господи, и искуси меня, очисти огнем недра мои и сердце мое» (Пс. 25,2). Этот огонь разжег сердце Клеопы и его спутника, когда Господь говорил с ними после воскресения из мертвых (Лк. 24, 34). И ангелы и прислуживающие духи причастны этому огню, как сказано в Писании: «Творящий ангелами Своими духов и служителями Своими огненное пламя» (Пс. 103,4). Этот огонь, попадая бревно в глазу, восстанавливает чистоту ума, чтобы вернув себе природную зоркость, он не смотрел на сучок в глазу брата, но неустанно постигал чудеса Божий, согласно сказавшему: «Открой очи мои и постигну чудеса закона Твоего» (Пс. 118,18). Этот огонь — изгнатель бесов, истребитель всякого зла, умертвитель греха, сила воскресения и энергия бессмертия, просвещение чистых душ и устройство разумных сил. Будем же молиться, чтобы свет этот достиг и нас и чтобы вечно ходя в нем (Еф. 5, 8), мы никогда, даже на краткий миг не спотыкались.

41. Наконец златоустый богослов, уча, что есть свет, который «воссияет зарею» милостивому [84], говорит, что он «не этот чувственный свет, но другой, много прекраснейший, который показывает нам небеса и ангелов и царские жилища; ибо если удостоишься этого света и увидишь его, то отвратишься и удалишься геенны: там исчезают мука и скорбь, там великая радость, мир и любовь, там вечная жизнь, неизреченная слава и несказанная красота, — перенесем же с готовностью все, чтобы приобрести одежду Царства Небесного и этой неизреченной славы».

Однако теперь, обратив наше слово к иному началу, вернемся к Василию Великому, в согласии с чьими речами разберем и опровергнем первоосновы и посылки рассуждений нашего суемысла, из которых он надеется вывести что-то против нас и против истины.

[1] Осужденная на одном из соборов секта, практиковавшая непрерывную молитву в ущерб церковной дисциплине и вероучительной догматике.

[2] См. II 1, 3; III 1, 7.

[3] Кирилл Александрийский. О поклонении в Духе и истине 1: PG 68, 148 A.

[4] Псевдо-Василий Великий. Против Евномия V: PG 29, 772 D.

[5] Т. е. Святым Духом.

[6] По Паламе, «от Сына» и «через Сына» посылается не Сама третья божественная ипостась (Дух Святой), а ее несотворенная энергия (III 1, 8).

[7] Персами византийцы называли турок (ср. II 3, 4).

[8] Существует отчет на латинском языке о переговорах Варлаама с папой Бенедиктом XII в 1339 г. (PG 151, 1331-1342).

[9] Эта молитва, повторяющаяся в трактатах Варлаама против латинян, позволяет думать, что он сознательно делал текст двусмысленным, допускающим и католическое прочтение.

[10] См. I 3, 20; 37; II 3, 37.

[11] Феодор — священник влахернской церкви в Константинополе, осужденный при Алексее Комнине.

[12] *Дионисий Ареопагит*. Послания 2: PG 3, 1068-1069.

[13] *Максим Исповедник*. Вопросы к Фалассию о Писании 61: PG 90, 644 D.

[14] См. III 1, 2.

[15] *Иоанн Златоуст*. Беседа на послание к Титу 6, 5: PG 62, 696.

[16] *Василий Великий*. Против Евномия 5: PG 29, 772 B.

[17] *Максим Исповедник*. Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1144 C; Пятьсот глав V 85: PG 90, 1384.

[18] См. III, 18.

[19] О божественных именах II 7: PG 3, 645 B.

[20] *Симеон Метафраст*. О возвышении ума 1: PG 34, 889 C; Переложение макариевых Бесед V II: PG 34, 516 BC.

[21] Там же: PG 34, 517 AB; 892 AB.

[22] О божественных именах I 4: PG 3, 592 BC.

[23] *Григорий Назианзин*. Послание 101, Кледонию: PG 37, 181 AB.

[24] Это выражение Платона (Тимей 27 d) Варлаам в свое время применял для характеристики созерцаний исихастов.

[25] *Григорий Нисский*. О душе и воскресении: PG 44, 104 C.

[26] *Григорий Назианзин*. Беседы 40, 6: PG 36, 365 A.

[27] *Василий Великий*. Против Евномия 5: PG 29, 640 AB.

[28] Эксапостиларий, поемый на утрени Преображения Господня 6/19 августа, и последняя стихира вечерни попразднства Преображения 7/20 августа.

[29] *Максим Исповедник*. Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1376 CD; 1165 BC; 1168 C.

[30] См. III 1, 10-11.

[31] *Иоанн Дамаскин*. Беседа 1 на Преображение 12-13: PG 96, 564 C-565 A.

[32] Песнопения вечерни Преображения.

- [33] *Иоанн Дамаскин*. Канон на Преображение, песнь 9, тропарь 2.
- [34] *Андрей Критский*. Беседа 7 на Преображение: PG 97, 933 С.
- [35] О небесной иерархии VII 2: PG 3, 208 С.
- [36] См. 1 3, 29.
- [37] Косьма Маюмский. Канон на Преображение, песнь 9, тропарь 1.
- [38] Слова из кондака праздника Преображения.
- [39] *Иоанн Дамаскин*. Беседа на Преображение 12: PG 96: 564В.
- [40] Главы богословские и икономические 1, 48: PG 90, 1100 D.
- [41] Слова из седальна после полиелея на утрени Преображения.
- [42] Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1165 D.
- [43] *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии XV 2: PG 3, 328 D-329 С.
- [44] *Иоанн Дамаскин*. Гомилия на Преображение 7; 10; 12; 15-16: PG 96, 557 С; 561 D; 564 С; 569 АВ.
- [45] *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах 1 4: PG 3,592 ВС.
- [46] *Андрей Критский*. Гомилия 7 на Преображение: PG 97, 949 С.
- [47] Из богослужения вечера Преображения.
- [48] *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах II 7: PG 3, 645 А.
- [49] Там же, V 2: PG 3, 916 С.
- [50] *Максим Исповедник*. К Марину: PO 91, 268 D.
- [51] *Дионисий Ареопагит*. Послание 2: PG 3, 1068 А-1069 А.
- [52] Выражение Максима Исповедника.
- [53] *Максим Исповедник*. Вопросы к Фалассию 22: PO 90, 324 А.
- [54] *Максим Исповедник*. Книга недоуменных вопросов: PG 91,1240 С.
- [55] Там же: 1076 С.
- [56] Там же: 1088 ВС; 1320 В.
- [57] *Василий Великий*. Послания 1 4: PG 32, 229 В.
- [58] Неизвестно, кто здесь цитируется.
- [59] Этот текст, приписываемый св. Максиму также в 1 3, 20 и III 3, 13, не обнаруживается в его изданных сочинениях.
- [60] О небесной иерархии III 3: PG 3, 165 А.
- [61] *Дионисий Ареопагит*. Послания 2: PG 3, 1068—1069.
- [62] См. III 1, 9; 18.
- [63] *Максим Исповедник*. Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1140 А; 1144 С.
- [64] Ср. III 3, 3.

- [65] *Григорий Назианзин*. Гомилии, 30, 21: PG 36, 132 В.
- [66] Ср. *Максим Исповедник*. Книга недоуменных вопросов: PG 91,1076 ВС.
- [67] *Андрей Критский*. Беседа 7 на Преображение: PG 97, 933 С.
- [68] О Святом Духе 26: PG 32, 180 С.
- [69] *Василий Великий*. Против Евномия, 5: PG 29, 772 D.
- [70] О Святом Духе 26: PG 32, 180 CD.
- [71] Этот текст, не раз цитируемый Паламой, в «Третьем послании к Акиндину» приписан св. Василию, но не найден у него.
- [72] Сходные мысли у *Григория Нисского*. Толкование на Шестоднев: PG 44, 88, и у *Иоанна Синаита*. Лествица 26: PG 88,1033
- [73] Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1144 ВС.
- [74] *Дионисий Ареопагит*. Таинственное богословие I 1: PG 3,997 В.
- [75] Ср. *Максим Исповедник*. Сто глав против гностиков, 2, 83: PG 90, 1164 В: «Ум Христов... приходит не через лишение нашей человеческой умственной способности».
- [76] *Макарий-Симеон*. О свободе ума, 23: PO 34, 957 В.
- [77] *Василий Великий*. Против Евномия, 5: PG 34, 957 В. Ср. Быт. 18,27.
- [78] См. выше § 36 и прим. 76.
- [79] См. выше § 35 и прим. 73.
- [80] См. выше III 1, 9 и прим. 17.
- [81] См. выше § 36 и прим. 77.
- [82] *Василий Великий*. Беседа 2 на Шестоднев 5; 8: PG 29, 40 С; 52 В.
- [83] *Григорий Назианзин*. Беседы, 44, 3: PG 34, 609 ВС.
- [84] См. Ис. 58, 8. В сохранившемся толковании Иоанна Златоуста на книгу пророка Исаии приводимого Паламой текста нет.

## ТРИАДА ТРЕТЬЯ, ЧАСТЬ ВТОРАЯ

### Перечень нелепостей, вытекающих из посылок философа Варлаама

#### *Слово второе, против второго*

1. Кто-то из новоначальных спросил, может ли человек сохранить себя в вышесказанном состоянии. От лица великого Макария на вопрос отвечает Симеон, искусный и вместе глубокий, сладкогласый и боговдохновенный Метафраст: «Благодать всегда сопутствует человеку и как нечто природное и прочное внедряется в человека, в коем живет; будучи единой, она многообразно, как хочет, направляет все к

человеческой пользе и свет ее иногда сияет больше, иногда и уменьшается, хотя лампада горит негасимо; и когда вспыхивает ярче, тогда человек испытывается как бы в большем опьянении Божией любовью» [1]. И в семьдесят четвертой главе опять же говорит: душа, вернувшая себе чистоту своей природы, «наблюдает славу истинного света ясными и незамутненными очами»; и хотя подобные люди «облечены в тяжелую плоть, однако их надежда покоится непоколебимо благодаря залогом Духа и у них нет ни малого сомнения, что они будут соцарствовать со Христом и войдут в изобилие и преизбыток Духа, ибо уже отсюда они восхищаемы к будущему веку, прозревая его красоты и чудеса: как телесное око, когда оно не страдает и не болезнует, дерзновенно взирает на солнечные лучи, так и они, располагая светлым и очищенным умом, всегда созерцают неисследимое Господне сияние» [2]. И еще: «Подобное воссияние Духа не есть просто как бы некое откровение помыслов и благодати просвещения, как сказано, но устойчивое и постоянное воссияние ипостасного света в душах. Слова "Из мрака воссияет свет, который воссиял в сердцах наших в просвещение познания Христовой славы" (2 Кор. 4, 6) и "Просвети очи мои, да никогда не усну в смерть" (Пс. 12, 3), то есть да не омрачится душа после разрешения плоти покровом греховной смерти, а также "Открой очи мои и постигну чудеса закона Твоего" (Пс. 118,18) и "Пошли свет Твой и истину Твою, да направят меня и введут на гору Святую Твою и в обители Твои" (Пс. 42,3) и, конечно, "Запечатлился на нас свет лица Твоего, Господи" (Пс. 4,6) — все они являют одно и то же последование смысла» [3]. И он говорит: "Воссиявший блаженному Павлу на пути в Дамаск свет, благодаря которому вознесся он на третье небо и услышал неизреченные таинства, был не просвещением лишь помыслов и знания, но ипостасным воссиянием благого Духа в его душе; не в силах вынести преизобильную яркость того воссияния, телесные очи ослепли; но чрез то открывается всякое знание и Бог воистину познается достойной и возлюбленной Им душой [4].

2. Так обстоит дело; и ничего удивительного, если святые, изыскивая истолковательные выражения и применяясь в своих поучениях к мере понимания слушателей, разнообразно толкуют те созерцания. Божественный и верный толковник Симеон, посвященный в тайны тем, кто хорошо изведает на опыте таинственные и освящающие действия Духа, опять же как бы от него говорит: «Слушая слово о Царстве и проливая слезы, пусть не останемся мы ни при наших слезах, ни при нашем слухе, якобы достаточно расслышав, ни при наших очах, якобы достаточно рассмотрев, и пусть не сочтем, что достигли удовлетворительного состояния; ибо другие уши и другие очи и другой плач, равно как другой разум и другая душа, а именно сам

божественный и небесный Дух, слышит и стонет, молится и познает и воистину вершит волю Божию [5]; и кто достиг вершины добродетели и в чьем сердце действительно воссиял умный свет, тому это делается очевидным и ясным. Ибо твердая пища, говорит блаженный Павел, для совершенных, для тех, кто на опыте упражнял свои чувства в различении добра и зла (Евр. 5,14); а божественный Петр тоже говорит: "И вы, имеющие пророческое слово, хорошо делаете, что держитесь его, сияющего подобно светильнику в темном месте, пока рассветет день и в сердцах ваших взойдет утренняя звезда" (2 Пет. 1, 19)».

3. Но Варлаам, сочтя все это пустым и представив якобы мессалианским учением, приписывает все вместе главе мессалиан Влахерниту и, объявив нечестивым каждого, кто именуется вечным что бы то ни было кроме божественной сущности, опрометчиво дарит этому Влахерниту созерцание вечной Божией славы. На самом же деле разве у того где-либо сказано, что видима вечная слава Бога, а не Его сущность? Если бы Влахернит это сказал, мы сняли бы с него всякую вину как с человека вернувшегося к благочестию, потому что и Стефан тоже видел пренебесную славу Божию. Ведь какая была бы нужда небесам разверзаться, если созерцателю не предстояло увидеть пренебесную славу? Увидел он ее очами: «Возрев», сказано в Писании, «увидел» (Деянью 7,55-56). Но созерцал он ее вместе с тем и сверхчувственно, ибо какая сила очей смогла бы проникнуть за пределы самого неба? Не был ли трапезундским Влахернитом и сам Григорий Богослов, который сказал, что ангелы суть «созерцатели вечной славы»? [6] А думаю, ты и небесных ангелов легко объявишь заблудшими, если дерзнул осудить наравне с еретиками тех, кто избрал на земле ангелоподобную жизнь, воспевают единоначальную Троицу за лучи ее природной совечной славы и жаждет невыразимое ее сияние увидеть; не причислить ли и их к мессалианам? А молящихся об осиянии сущностным Божиим лучом и о стяжании дара светлого озарения какого сияния и какого озарения назовем мы искателями? Ведь не знание же, которое ты одно и считаешь светом Божиим, есть сущностное божественное озарение. И видящие сокрытый в плотской оболочке блеск сущностного Христова благолепия какой блеск по-твоему видят? Не чувственный же свет есть сущностное Божие благолепие. И как сущностный свет всевышней Троицы тварен? Чего хочешь, человеке, приписывая такое мессалианам и противореча стольким и столь великим святым? Мессалиан объявить православными или православных мессалианами и нечестивцами? Ведь из твоих слов выйдет и то и другое. К какому тогда лику причислим тебя? Впрочем, это пока оставим: очень скоро все разъяснится.

4. «Рассуждения Влахернита, которые оказываются противоположными чуть ли не самым несомненнейшим учениям Церкви», говорит он, «вкратце таковы: во-первых, когда общепризнанно и твердо установлено, что сущность сотворившего вселенную Бога единственно безначальна и бесконечна, вне же нее все — сотворенной природы, так что между сущностью Бога и тварью нет никакой иной действительности, Влахернит дерзнул поставить нечто в промежутке». О невежество, если он думает, будто таков общепризнанный и твердо установленный догмат Церкви! О безумие, если он понадеялся ввести своими речами в заблуждение кого бы то ни было из имеющих ум, и это когда великий Дионисий подробно говорит о том, что «безначальны и бестелесны» [7] также и производимые Богом в надмирных силах озарения, в согласии с чем Григорий Богослов называет зримую ангелами Божию славу «вечной» [8]. Но неизвестно где наслышавшись, новоявленный богослов говорит, что «сущность Бога единственно безначальна и бесконечна, а помимо нее все сотворенной природы», то есть тварно, имело начало и когда-то не существовало. Но что при сущности, о блаженнейший, то конечно же помимо сущности, поскольку при сущности. И если Отец от века, а его нерожденность безначальна, единственное же безначальное, по-твоему, — божественная сущность, то сама по себе нерожденность оказывается сущностью Бога, что составляет суть еретических учений Евномия. Впрочем рожденность у Сына тоже либо безначальна и было время, когда Он не обладал ею, и будет, когда он перестанет ею обладать, как сказал бы Савеллий, либо Его рожденность безначальна и тогда она Его сущность, поскольку лишь сущность якобы безначальна, и значит. Сын не той же сущности, что Отец, но прямо противоположной. Те же рассуждения можно повторить и о Святом Духе, и как философ только что оказался вместе с отрицающими божественность Сына, так здесь он окажется вместе с духоборами. Вот оно, ясное и единодушное учение Церкви! Всевозможные ереси исходят от него словно от некоего дурного источника. Нет, Божия сущность не единственное безначальное; все определяемое при ней тоже безначально, как ипостаси, их отношения, их различения и вообще все выражения сверхсущного божественного порождения; это вот общепризнанно, а не то. И настолько общепризнанно, что после явления Бога во плоти никто, даже среди впавших в худшие ереси, не дерзнул объявить того, что философ ныне ввел, назвав сущность Бога единственно безначальной, — именно что все ипостаси и все ипостасное во всевышней Троице тварно.

5. С удовольствием спросил бы у называющего божественную сущность единственным безначальным, а все помимо нее тварным естеством, считает ли он ее



всемогущей? То есть, я хочу сказать, есть ли у нее познающая, предзнающая, творящая, хранительная, промыслительная, боготворящая сила и вообще все подобное или нет? Потому что если нет, то эта единственная безначальная сущность вовсе не Бог. А если есть, то либо она приобрела эти силы когда-то позднее, а значит было время, когда она была не совершенной, то есть не была Богом, либо она имела эти силы от века, и значит безначальна не только божественная сущность, но и каждая из этих ее сил. Но безначальна лишь одна сущность, Божия; у сил внутри нее никакой сущности нет; все по необходимости всегда присущи божественной сущности, как если сказать отдаленным подобием, силы чувственного восприятия — так называемому «общему чувству» души. Вот ясное, твердое и общепризнанное учение Церкви, а не то, — отнюдь нет. Ибо как лишь одна сущность безначальна, сущность Бога, а все сущности помимо нее тварной природы, поскольку возникли вне сущности единственно безначальной и единственно способной творить другие сущности, так и единственная промыслительная сила безначальна, божественная, а все, что помимо нее, сотворенной природы; и то же в отношении всех прочих природных божественных сил. Словом, божественная сущность не единственное безначальное, помимо которого все якобы тварной природы.

6. Мое рассуждение, которое следует за самосовершенной и все от бесконечности предопределившей природой, намерено прояснить сверх того, что безначальны не только силы, которые у святых отцов часто именовались также «природными энергиями», но и деяния Бога, вкратце показав недоверчивым, что отцы превосходнейшим образом говорят и это тоже. Что, в самом деле? Разве не требовалось промыслительного деяния еще прежде творения, чтобы каждое тварное сущее вышло в свою пору из несуществования? Разве не требовалось и богодостойного знания, чтобы, прежде зная, потом выбирать, хотя и не во времени? А что божественное предзнание, разве оно когда-то началось? И помыслит ли кто себе начало оной самосозерцательной феории, и было ли время, когда Бог подвинулся к созерцанию Самого Себя? никоим образом. Один явно промысел безначален. Божий, ибо он деяние Бога, а промыслы помимо него сотворенной природы; но промысел не есть сущность Бога; следовательно, сущность Бога не единственное безначалие. И единственное предзнание безначально и нетварно, божественное; помимо же него всякое присущее нам по природе предзнание имело начало и тварно. И одна воля безначальна, Божия, а воли помимо нее имели начало; но назвать волю божественной сущностью не посмели даже называвшие Слово Божие сыном воли [\[9\]](#). Что до предопределения, то само

наименование показывает, что оно было прежде тварей; если же кто пожелает не считать его и предвечным, апостол Павел обличит такого словами: как «прежде век предопределил Бог» (1 Корю 2, 7).

7. Несомненно впрочем, что предзнание, воля, промысел, самосозерцание и все подобные деяния Бога безначальны и предвечны; но если созерцание, промысел и предзнание, то и предопределение и воля суть безначальные деяния Бога, а значит и добродетель, потому что во всем из перечисленного есть добродетель, да и существование, потому что существование предшествует не только сущности, но и всему существующему, будучи первичным. Потом, разве воля и предопределение не добродетель? Прекрасно многознающий в божественном Максим говорит, что «и существование и жизнь и святость и добродетель суть деяния Божий, не сделанные во времени» [10]; а чтобы никто не подумал, что они существуют в веке, хотя и не во времени, продолжает: «Никогда не было, когда не было бы добродетели, благодати, святости и бессмертия» [11]. Опять же чтобы никто не счел, будто он именуется безначальным человеческое, святой прибавляет, что «делаемое и существует, и именуется по причастию несделанному; ибо всякой жизни и бессмертия, святости и добродетели», то есть природно нам присущих, «Творец есть Бог». Так сказано в пятидесятой главе первой «Сотни»; и там же в сорок восьмой главе Максим говорит, что «сами по себе они сущностно созерцаются при Боге» и они допускают приобщение себе, а уже им как безначальным деяниям причастны причащающиеся существа и совершаемые во времени деяния: «Небытие никоим образом не старше ни добродетели, ни чего-либо иного из сказанных вещей, ибо единственным Родителем своего бытия они вечно имеют Бога». А чтобы никому не показалось, будто речь идет о сверхсущности, к которой мы восходим рассудком после отрешения от всего, святой тут же следом написал в сорок девятой главе, что «Бог на бесконечные бесконечности превознесен над допускающими приобщение себе» [12], то есть над безначальными, что значит нетварными благодатью, святостью, добродетелью. Ни нетварная благодать, ни вечная слава, ни жизнь и тому подобное не будут поэтому непосредственно сверхсущей сущностью Бога. И над всем этим Бог возвышается как Причина. Жизнью мы Его именуем, благом и тому подобным лишь по обнаруживающим энергиям и силам Его сверхсущности, коль скоро по Василию Великому удостоверением всякой сущности выступает свойственная ее природе энергия, возводящая ум к той природе [13], а по божественному Григорию Нисскому и всем прочим отцам «природная энергия есть сила, обнаруживающая всякую сущность, которой лишено только

несущее, потому что сущее, причастное той или иной сущности, во всяком случае причастно по природе и обнаруживающей ее силе». Но как Всецело сущего в каждой из богодостойных энергий мы именуем Его от каждой из них, откуда явствует и то, что Он превознесен над всеми. Ибо как при наличии многих богодостойных энергий весь Бог совершенно нераздельно пребывал бы в каждой из них, как целиком созерцался бы в каждой и как через них именовался ввиду сверхприродности Своей неделимой простоты, если бы не стоял выше их всех?

8. И у иных энергий Бога были начало и конец, как о том опять же свидетельствуют все святые. Ибо если философ, думающий, что он в точности знает все, считает все имеющее начало тем самым тварным (почему, назвав божественную сущность единственным безначальным, он и прибавляет в виде противопоставления, что «помимо нее все обладает ставшей природой»), — если, говорю, он полагает все берущее начало тем самым и тварным, то мы знаем, что все божественные энергии нетварны, хотя не все безначальны. В самом деле, если не у творческой силы, то у ее осуществления, то есть у направленной на сотворяемое энергии были начало и конец, и это показал Моисей, говорящий: «Почил Бог от всех деяний, которые Он начал творить» (Быт. 2, 3). Как тут не видеть, что Его сверхсущность нечто иное чем ее энергии? Может быть ты скажешь, что ей тождественны безначальные энергии? Но иные из них имели конец, если и не начало, как то сказал например о божественном предзнании великий Василий [\[14\]](#). Значит, сверхсущая Божия сущность не тождественна даже безначальным энергиям, откуда опять же видно, что она не просто сверхпревознесена над всеми какими ни есть энергиями, но «на бесконечную бесконечность», по великому в божественном Максиму.

9. Блаженный Кирилл именует богодостойной энергией и силой то, что Бог повсюду присутствует и все вмещает. Его же не вмещает ничто. Само по себе вездеприсутствие, значит, не есть божественная природа, равно как и наша природа не есть просто пребывание где-то, ибо как может быть человеческой сущностью то, что вообще не сущность? Ясно, что хотя из-за неделимости Своей сущности Бог всецело обнаруживается в каждой энергии, сущность и энергия в Нем никоим образом не то же. Златоречивый Иоанн называет сущностной энергией Бога то, что Его нигде нет, не из-за небытия, но из-за возвышения над местом, временами и природой [\[15\]](#). Ты, впрочем, не зная никакого различия сущности и энергии, наверное, назовешь неуловимость не чем-то в сущности, но сущностью Бога. Великий же Василий говорит: [\[16\]](#) Разве не смехотворно называть творящую способность сущностью, промыслительную — снова

сущностью, предзнающую — так же и вообще всякую энергию полагать сущностью?» [17]. А божественный Максим: «Благо и все охватываемое смыслом благодати и вообще всякая жизнь, бессмертие и все сущно-стно созерцаемое при Боге суть деяния Божий, притом не творимые во времени, ибо небытие никогда не старше добродетели или чего-либо еще из сказанного, хотя им причастное начало быть сообразно им во времени» [18]. Итак ничто подобное не есть сущность Бога — ни нетварная благодать, ни безначальная и вечная жизнь; ибо все подобное не в Боге, а при Боге.

10. Еще, все святые отцы вместе свидетельствуют, что для несотворенной Троицы невозможно найти имя, являющее Ее природу, но все Ее имена суть именованья Ее энергий. Ибо даже «божество» выражает энергию, означая или бег, или созерцание, или огонь, или самообожение [19]; сверхимянное не то же именуемому, стало быть сущность и энергия Бога не то же. И вот если божество Бога являет собственно энергию Бога, а всякая энергия по-твоему тварна, то тварно по-твоему и божество Бога. Однако божество не только нетварно, а и безначально, ибо Ведавший все прежде возникновения сущего не начал созерцать сущее когда-то во времени; хотя сверхимянная сущность Бога все равно превосходит и эту энергию настолько же, насколько такой Действитель — Действие, а Сверхимянный — таким способом именуемое. И подобные истины ничуть не мешают чтить Единого Бога и единое божество, как не мешает считать Солнце и его свет единым, если мы назовем «солнцем» и его луч. Видишь, как точно мы согласны со святыми?

11. А ты, называющий тварным приобщаемое и не только деяния, но и все силы и энергии Бога имеющими начало и конец во времени, объявляющий — о помешательство и небоязненно на все дерзающее безумие! — нечестивыми и подвергающий отлучению и анафеме святых, которые учат, что Бог в Своей сущности пребывает за пределом даже не-тварных энергий, поскольку возвышается в ней над всяким полаганием и отрицанием, — ты, говорю, утверждающий и измышляющий подобное, можешь ли доказать, что ты не из числа извечных злоучи-телей, тем более что ты называешь тварными не только все действия и все деяния Бога, но и силы Его самосверхсущей природы? Между тем самое имя «сущность» есть обозначение одной из упоминавшихся сил в Боге. Говорит же Дионисий из Ареопага: «Если назовем сверхсущую сокровенность Богом, жизнью, сущностью, светом, то будем подразумевать под этим не что иное как исходящие от нее к нам силы обоживающие или осуществляющие или животворящие или дарующие мудрость» [20]. Когда поэтому называешь божественную сущность единственным безначальным, то заставляешь

мыслить безначальной одну лишь Божию силу, сущетворную, все же прочие — подвременными. Почему же Божия сущетворная сила безначальна, а животворная будет иметь временное начало, и то же — порождающая и умудряющая? Либо всякая божественная сила безначальна, либо никакая! Называя и подсовывая нетварность только одной из них, другие ты выбрасываешь из нетварности; а объявляя все тварным, выбрасываешь со всеми и ту одну. Поистине такая неправда сама себе перечит и сама себя подкашивает; и поделом ей быть опровержением и очернением самой же себя, выступать против самой себя и себя через себя же опровергать.

12. Он скажет, что под «сущностью» разумеет начало, единственным и единящим образом вбирающее в само себя все те силы? Но, во-первых, его следовало бы называть Богом; ибо это имя мы получили для него от Церкви, и беседуя с Моисеем, Бог сказал не «Я семь сущность», а «Я семь сущий» [21], не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объял в себе все бытие [22]. Потом, пусть даже вместо «сущности» он воспользовался бы словом «Бог», ему следовало бы прибавить еще «по природе», поскольку речь идет о благодати и «богах по благодати», которых святые именуют также «по благодати безначальным и нетварным» [23]. Так что ему следовало сказать «Единый по природе безначальный Бог». А он, заменив это «Бог» и отбросив «по природе», выразился так, чтобы по возможности обмануть слушающих его, называя единственным безначальным вовсе не то, что единяще содержит и предваряет все; ведь называй он безначальным это, зачем старался бы доказать, что природные ему силы тварны?

13. А что этот человек считает силы Бога тварными, услышь из его собственных ясных слов. Приведя великого Дионисия, который именует «допускающие приобщения к себе самобытие, саможизнь и самобожество, исходящие от Бога неприобщаемого промыслительные силы, к коим по-своему приобщаясь сущее и является и именуется сущим, живым и божественным, почему и говорится, что их первоучредитель Благ» [24], он скачет отсюда к умозаключению: «Следовательно, сказанное самобожество и прочее, ясно именуемое у великого богослова силами, существует не вечно, но у них есть Учредитель, Благий»; и опять же: «Сказано о существовании некоего богоначалия и божества, над коими превознесено Начало всего, но никоим образом не сказано об их вечности, ибо они имеют учредителем Виновника всего; и еще: «Неприобщаемая слава Божия вечна и не другая Его сущности, приобщаемая же — другая божественной сущности и не вечна, ибо и у нее есть ипостась, всеобщая Причина». Что неверно, будто вечная божественная слава есть божественная неприобщаемая сущность, показал

святой, назвавший ангелов созерцателями вечной славы [25], как я говорил выше, что одновременно свидетельствует и о приобщаемости вечной божественной славы: ведь созерцаемое в Боге так или иначе и приобщаемо. Да и великий Дионисий: «Божественные умы», говорит, «движутся круговращательно, единая с безначальными и бесконечными воссияниями Прекрасного и Благого» [26]. Как же эти безначальные и бесконечные воссияния не будут другим неприобщаемой божественной сущности, отличным, хоть и не отдельным от нее? Во-первых, сущность едина, а те воссияния множественны, посылаются сообразно свойствам приобщающихся и возрастают в меру их воспринимающей способности, отсюда и «раздаяния Святого Духа» по Павлу (Евр. 2, 4); а потом, никто не станет спорить, что воссияния той сверхсущей сущности суть ее энергии или энергия, и что они приобщаемы, а та неприобщаема.

14. Кроме того всякое единение — через касание, чувственное в чувственном, умное в умном; поскольку есть единение с теми воссияниями, то возможно и касание, именно умное, вернее же духовное. А сущность Бога неприкосновенна сама по себе. Еще: единение с воссияниями что иное как не видение? Значит те воссияния видимы для удостоившихся, божественная же сущность совершенно невидима; безначальные и бесконечные воссияния и суть, конечно, безначальный и бесконечный свет. Есть стало быть вечный свет, другой сущности Бога, сам по себе не сущность — вовсе нет, — но энергия Его сверхсуществования. Поскольку же свет этот безначален и бесконечен, он и не чувственный и не умопостигаемый в собственном смысле, но духовный и божественный, превосходительно изъятый из всего тварного; а что и не чувственно и не умопостигаемо, не подлежит ни ощущению как ощущению, ни умной силе самой по себе. Так что не только ею увиденное, но и видящая духовный тот свет сила не есть ни ощущение, ни разумение но духовная некая сила, превосходительно изъятая из всех тварных познавательных сил и благодатью внедряемая в чистые разумные природы.

15. Оттого и Григорий великий богослов назвал благих ангелов не просто «созерцателями вечной славы», но — «в вечности», тем показав, что ангелы созерцают вечную Божию славу не тварной, природной и умной силой, но вечной, духовной и божественной, «не для того», говорит он, «чтобы прославился Бог, ибо нечего прибавить к полноте Того, Кто и всему прочему подает блага, но чтобы не прекратилось облагодетельствование первых после Бога природ» [27]. Видишь, что вечное созерцание вечной славы у них не от природы, но, облагодетельствуемые вечной божественной природой, они принимают и силу ту и созерцание подобно святым? «Ибо подвигнутое Святым Духом в движение вечное стало живым и святым,

— по Василию Великому, — и человек, в которого вселился Дух, приобрел достоинство пророка, апостола, ангела Божия, быв прежде землей и прахом» [28]. Благонаделенные же такой силой сами именуется видящими; так что свет тот и по уму и выше ума. Причем именуется видящими и сами себя; ибо самосозерцателен оный свет, для тварной познавательной силы неуловимый, видимый же достойными.

16. Оттого великий Дионисий сказал: «Умы движутся круговращательно, единаясь с безначальными и бесконечными воссияниями» [29]. И то надо знать, что он, богослов всегда наиточнейший, не сказал просто, что умы, единаясь с безначальными озарениями, движутся круговращательно, но — что они «именуются» движущимися, подразумевай, как я думаю, что это движение у них не природно, пусть они, никогда не испытав никакого осквернения, и изначально сонаследуют благодати. Впрочем что вышний свет и видящая его сила присущи надмирным ангелам не от природы, тому можно, пожалуй, получить достовернейшее свидетельство и от их злейшего врага: в самом деле, отпавший от них бесовский род ничего природного не лишен, а света и видящей его силы лишен; значит, ни свет оный ни видение его не природны. Да и мышления бесовский род тоже не лишен: бесы суть умы, они не совлеклись бытия и они говорят: «Знаю, кто Ты есть: Святой Божий», и Он не позволяет им говорить, что они узнали, что Он Христос (Мк. 1, 24; 34; Лк. 4, 41). Оттого и богослов сказал: «Ты не веришь в божество? Даже бесы верят» [30]. А если они знают божество, то неизбежно им знать также, что оно — ничто из тварного.

17. Итак свет тот не знание, будь то приходящее путем утверждения или путем отрицания. И конечно, каждый дурной ангел есть ум, однако ассирийский по пророку (Ис. 10, 12-14), знание применяющий во зло, божественный же свет применить во зло невозможно; он сразу отлетает от клонящего к дурному, оставляя лишенным Бога всякого давшего согласие на зло. Так что свет тот и озарение — не умопостижение, разве что называть их так по омонимии, больше ради благонаделяемого им ума, как и «божеством» — ради Действующего энергиями неизреченной благодати: ибо она есть боготворящая энергия, ничуть не отдаляющая от действующего Духа, причем просвещаемый начинает существовать через свою чистоту и в меру самого просвещения, почему у отцов оно и именуется также чистотою, тогда как свет и его озарение безначальны. И всего больше это обнаруживается у человека ангельски просвещенного и улучившего обожение; такой, по слову великого в божественном Максима, созерцая свет неявленной и пренеизреченной славы, и сам вместе с вышними силами становится восприемником блаженной чистоты.



18. Если расследуем причину, по какой этот новослов подстроил тварность боготворящего дара Духа, вернее же всех сил Божиих, то кроме уличенного нами выше злого источника ересей [31] никакого другого основания не найдем, за исключением выражения великого Дионисия, что Бог учинил (υλοστησαι) [32] эти силы; но оно указывает только на их существование, а никак не на способ существования, а потому сказуемо и о тварно и о нетварно сущем от Бога. Василий Великий применил это выражение к Сыну, сказав: «Породивший водные бездны (Иов 38, 28) разве не одинаково учинил те бездны и Собственного Сына?» [33]; и о Святом Духе: «Не сочти Дух уст Божиих (Пс. 32,6) чем-то из внешнего и тварного, но полагай, что Он учинен (υλοστασις) от Бога» [34]; и опять же: «Призрак Его ипостасной особности в том, что Он познается через Сына и учинен от Отца» [35]. Григорий Богослов тоже часто именуется «учиненном» предвечное рождение Сына. Из-за таких именовании ты, конечно, вмиг докажешь нам тварность и Сына и Духа, раз божественные силы ты объявил тварными на том основании, что у них есть основательница (υλοστασις, sic), всеобщая причина, не заметив даже, что Дионисий там обозначил эти силы не-сущими по превосхождению; сказав об исходящих от неприобщаемого Бога промыслительных силах, он добавил: «...приобщаясь к которым, сущее и именуется сущим, хотя силы те, конечно, располагаются выше сущего» [36]. Да и мудрый в божественном Максим, называя приобщающееся начавшимся, видит приобщаемое безначальным [37].

19. Так что же, исходящие от сверхсущей сокровенности силы обоживающие, сущетворные, умудряющие ты относишь к приобщающимся или к приобщимым? Но если к приобщающимся, тебе придется искать другие подобные им силы, к которым они приобщаются. Не ясно ли, что силы те необходимо из числа приобщаемых, а не приобщающихся? Потом, если та обоживающая сила нуждается еще в другой обоживающей силе, так оказываясь приобщающейся, а не приобщаемой, другая в свою очередь будет нуждаться в третьей, та опять в новой, и до бесконечности. Итак обоживающая сила приобщима, а не приобщается. Еще, если приобщаются Богу, то приобщаются или Его сущности или силе или энергии. Но силе и энергии приобщаться не будут: те ведь по твоей премудрости тоже приобщаются и тварны; значит, будут приобщаться сущности Бога, что нелепо. Кроме того, самые те силы, будь они приобщающимися, а не приобщаемыми, чему *другому* будут приобщаться, как не сверхсущей сущности Бога? Ведь не снова же другим сходным силам? Выйдут две нелепости: приобщаемость сущности Бога и превращение сил в сущности, да и не просто в сущности, а в сущности Бога: сила переходит в энергию и из энергии

возникает завершенность, а сущность сразу и приобщима и из той же сущности в приобщении получают приобщаемые. Видишь, какая нелепость и как относящий те силы, подобно ему, к приобщающемуся и тварному поистине многобожник, ибо объявляет сущность Бога не единой, а множественной и разной?

20. Но мы, поклоняясь всеильному Богу единому, знаем в согласии со святыми божественные силы приобщимыми и все никогда не начавшимися, не по действованию, а по существованию, хотя и не самостоятельными; приобщимыми, по слову великого Дионисия [38], в качестве предсуществующих в Боге. Приобщимое, по божественному Максиму, никогда не начало быть и «небытие не старше его», но вечно существует от вечно сущего Бога, вечно пребывая без отделения при Нем и бытийствуя в Нем совечно с Ним [39]. Нас-то уж не устрашат софизмы твоего суетного искусства, эти двоебожия, многобожия и сложные боги, что ты выставляешь против нас и против святых наподобие неких пугал, — смущая, знай это, не пришедших в возраст, но младенцев, — и используешь для лживого переселения на нас своих язв, опровергаемый, как не раз уже было показано, собственными рассуждениями и пытающийся увлечь, увы, других в свое падение, коварно увести их от истинного вероучения, опутав словесными вывертами.

21. «Поскольку», говорит он, «вы утверждаете много вечного и несотворенного, низшее и вышележащее, постольку вы вводите многих богов; поскольку же основываете это все в Боге без разделения, одного и того же Бога называя то зримой славой, то невидимой сущностью как имеющего вечно то и другое, постольку вы сводите двух богов в одного составного бога». К кому такие речи, безудержные поношения, отчаянные обличения, вернее же бредовые измышления? Не каждому ли все ясно и без наших слов? Вы ведь уже слышали, как святые говорят, что приобщимого много, что все оно безначально, что Бог на бесконечные бесконечности возвышается над всем [40], что зримая слава Бога вечна и совечна Ему. Впрочем изложим вкратце, как обо всем этом говорится, потому что и мы согласны со святыми.

22. Да, бесподобнейший, мы утверждаем, что Бог всем этим обладает, вернее же чтобы сказать по великому Дионисию, всем предобладает и над всем преобладает непостижимо, собирательно и единяще, как душа единовидно обладает в самой себе всеми промыслительными телесными силами [41]. И как душа ничуть не хуже обладает в себе промыслительными силами тела, если будут вынуты глаза и оглохнут уши, точно так же еще до существования мира Бог обладал промыслительными мировыми силами; и как душа не сводится к одним промыслительным силам, но силами обладает,

так же точно и Бог; и как душа едина, проста и несоставна, никоим образом не сложена или слеплена из имеющих в ней и исходящих от нее сил, точно так же Бог, будучи не только могущественным, но и всесильным, не отступает из-за имеющих у него сил от единства и простоты. Затем, изучая на самом себе ты убедишься, что у души много действий, которые она имеет и распряженная от тела, сообщая их телу при сопряжении. Впрочем разве великий Дионисий, называя Саможизнь, Самообожение и подобное началами и прообразами сущего, не говорит, что Бог всем этим предобладает? [42] Как же то, чем Бог предобладает, имеет начало? А если Он предносит это как дары, то как Он будет дарить чего не имеет? И если там же все это названо предопределениями и Божиими волениями [43], то как же такие предопределения и воления не безначальны и не нетварны? Откуда же «общепризнанно, что сущность Бога есть единственное безначальное, а все помимо нее сотворенной природы и имеет начало во времени»? [44] Кто из святых когда говорил такое? А если никто, откуда «общепризнанно»?

23. Приплетает он сюда и еще нечто из такого же общепризнанного: «Между сущностью Бога и тварным нет никакой другой существенности (ουτοτης) [45]. Если, однако, и здесь он называет сущностью Бога приобщимую сущетворную Божию силу, которую великий Дионисий именует «самосуще-творением» [46], то следовало сказать, что нет ничего между сущностью Бога и не просто всем вообще возникшим, а только возникшими сущностями, поскольку живущее как живое, чувственно, осмысленно или умно, творит не сущетворная сила Бога, а жинетворная, равно как умудряемое — умудряющая, а обоживаемое — обоживающая, почему мы и мыслим и именуем сверхсущую и единящую ту Сокровенность и Богом и Мудростью и Жизнью, а не только Сущностью [47]. Если же он говорит о самой сверхсущей, а стало быть и неприобщаемой Сокровенности, преводруженной в неприступной тайне [48], которую он выше и объявил единственно безначальной, недобро отсекая от нее совечные ей силы и энергии, вернее богодостойнейшие те деяния, не имевшие начала, — если стало быть он говорит о ней, утверждая, что между нею и возникшим нет никакой другой существенности, то сверхсущая сущность Бога как приобщимая выходит у него существенностью всего возникшего; он такую сделал ее и тем, что всякую другую исключил, ведь если не другая, значит с необходимостью она. Итак все возникшее будет приобщаться неприобщимой сущности Божией. Разве может всякое возникшее не приобщаться к существенности? И откуда будет век или время или пространство, или что в них, если они не приобщаются бытию, то есть существенности? Значит каждое из них, сколько есть сущностей и не сущностей, будет причастно сущности

Бога; не иная ведь, но Сама одна в себе она, по-твоему, становится сущностью возникшего; и нелепее всего, что приобщающееся сущности, притом божественной, даже и сущностью не станет.

24. Если даже сущность — начало любым образом сущего, то разве не выше и ее Сверхначальный? И если начало безусловно превосходит все, что от него, то разве сущность не выше сущего? Но если она выше приобщающегося ей, а Сверхначальный ее выше, то как между приобщающимся и неприобщаемой Сверхсущностью не быть приобщаемой сущности? Конечно же, все такие начала — не что иное как смыслы (логосы) сущего и прообразы (парадигмы) приобщаемые для сущего, но из сущего изъяты как пребывающие и предсуществующие в уме Творца; по ним все возникло. Как же они не между неприобщимым и приобщающимся? Нет уж, если есть приобщающееся Богу, а сверхсущая сущность Бога совершенно неприобщима, то значит, есть нечто между неприобщимой сущностью и приобщающимся, через что они приобщаются Богу. Уберешь то, что между неприобщаемым и приобщающимся, — о какой ущерб! ты отсекаешь нас от Бога, отбросив связующее звено и положив великое и непроходимое зияние между тем Основанием и возникновением и устроением возникшего. Надо, видно, искать нам другого Бога, не только самодостаточного, самодействующего и обоживающего себя через себя же, но еще и благого, тогда он не удовольствуется простым движением самосозерцания, не только не нуждающегося, но и переполненного избытком, тогда, желая по своей благодати творить добро, он не обессилеет; не только неподвижного, но и движущегося, тогда он для всех будет присутствовать своими творческими и промыслительными исхождениями и энергиями; да просто надо нам искать Бога как-то приобщимого, чтобы каждый по-своему приобщаясь Ему в меру нашей приобщенности мы существовали, жили и обоживались.

25. Есть таким образом нечто между возникшим и неприобщимой той Сверхсущностью, и не одно только, а многое, именно равное по числу приобщающимся. Но оно, разумею то среднее, не само по себе существует: это силы Сверхсущности, единственным и единящим образом предвосхитившей и сообщившей все неисчислимое множество приобщающегося, в котором она размноживается при исхождении и, всеми приобщаемая, неисходно держится своей неприобщимости и единства. Ибо если центр круга, содержащий в себе силу испускать из себя все радиусы круга, состоит не из двух и не из множества точек, то тем более отвергает всякую двойственность Бог, преобладающий в Себе силами и прообразами возникающего.

Силы эти и прообразы существуют и предсуществуют, но и не как сущности и не как самоипостасные; не составляют они сообща и бытия Божия: Он их учинитель, а не Сам из них состоит; ибо не при Боге сущее есть Его сущность, но Сам Он сущность всего, что при Нем. С одной стороны. Он сверхсущая сущность, несказанная и непомыслимая, неуловимая и неприобщимая; с другой — сущность сущего, жизнь живого, мудрость мудрого, вообще существенность и добро-творная сила всего любым образом сущего, которую мыслит, скажет и к которой приобщается тварное. Ведь если по великому Дионисию «не только через незнание, но и через знание познается Бог и есть Его и помышление и сказание и наука и касание и чувство и мнение и воображение и именование и все прочее» [49], то значит есть и приобщение Ему как через то, что существует Его умопостижение, ощущение и осознание, так и через позднее явленное объемлющее Слово [50]. Неприобщим стало быть и приобщим сам Бог, неприобщим как Сверхсущий, приобщим как имеющий сущетворную силу и всепреобразующую и всесовершающую энергию.

26. И низменно и недостойно Бога представили эти прообразы (парадигмы) Пифагор и Сократ как самостоятельные начала, равносильные Богу. Вот кого надо винить в многобожии, между Сверхсущностью и тварным измысливших от себя отличите от божественной сущности начала, «которых ни сами не ведали, ни отцы их» (Иер. 16, 13). Мы же и наши отцы ничто из этого не считаем ни самосуществующим, ни беспричинным, ни сопричинным Богу, оттого и говорим о божественных предопределениях, предзнаниях и велениях, которые в Боге существуют прежде творения — как же иначе? — и по которым впоследствии творимое создается. Он сказал, по Писанию, и стало быть, и Его мысль была делом, и все, что пожелал, Он сделал (Пс. 32, 9; 113, 2). И пусть говорим мы не о множестве сверхсущных начальных и творящих все возникшее сущностях, но о Едином, отвергающем всякое раздвоение и многообразие и сложность изводящем из своей единовидной и сверхъединой простоты, зато знаем Его всеильным и всеодержащим, имеющим в Самом Себе все и до творения. Ведь если единое Солнце, скажем по великому Дионисию [51], единовидно предварило в себе причины многого приобщающегося к нему, то насколько легче допустить, что и Солнца и всего вообще Причина в своем цельном сверхсущем единстве изначально предучинила прообразы всего сущего.

27. Есть, таким образом, и вечно есть и в собственном смысле есть предопределение и предзнание и промысел и подобное; все это нераздельно единится с Богом и отличается от Его сверхсущности и она выше этого. Иначе как? Что, если все

это существует определенным образом вечно и Бог тоже существует вечно, богов окажется два или много? И если все силы и энергии нераздельно единятся в Нем, Он окажется у нас составным? Опять же из-за того что мы возникли через них, мы творения уже не Бога, а чего-то иного? Или если земной данный нам от Бога царь по собственному решению и воле установит предначертания и постановление его станет почитаемым словом и законом для каждого сановника, неужели ты превратишь единого царя в двух и объявишь его царствование сложением из двух царств, назвав не его, а кого-то другого издателем законов? Ведь и здесь между повелевающим и повинующимся с необходимостью есть повеление! Никто не скажет, что наш царь не предрасполагает силой, иногда и предзнанием, хоть не во всем и не всегда. Так что же, мы приравняем его постановление к постановлениям синклита, поскольку постановление не есть царство, как у тебя тут приобщимые энергии тварны, поскольку они не сама сущность Бога? Вот каковы и вот насколько общепризнанны начала, на основании которых ты доказал двоебожие и многобожие православных.

[1] *Макарий-Симеон. О благодати 9: PG 33, 916 BC.*

[2] *Он же. О возвышении ума 13: PG 34, 901 AB, с измененным порядком предложений.*

[3] *Он же. О свободе ума, 22: PG 34, 956 D-957 A.*

[4] *Там же, 23: PG 34, 957 AB.*

[5] Этих изречений нет в опубликованных сочинениях Макария-Симеона; последующие — см. О свободе ума, 27: PG 34,960 C.

[6] *Григорий Назианзин. Беседы 28, 31: PG 36, 72 C.*

[7] *Дионисий Ареопагит. О божественных именах IV 8: PG 3,704 D.*

[8] *Григорий Назианзин. Беседы 28, 31.*

[9] *Ариане, для которых Сын был намеренным созданием Отца.*

[10] *Максим Исповедник. Сто глав против гностиков 1, 48: PG 90, 1100 D. Ср. выше III 1, 19.*

[11] *Там же 1, 50: PG 90, 1101 B.*

[12] *Там же 1, 48-50: PG 90, 1100 C-1101 B.*

[13] *Василий Великий. Послания 189, 6-7: PG 32, 692-696.*

[14] *Василий Великий причисляет предзнание к энергиям, отличным от сущности, в сочинении «Против Евномия» I 8: PG 29, 528 B.*

[15] См. *Максим Исповедник*. Малые богословские сочинения, приложение — подборка текстов из св. отцов: PG 91, 281 BC.

[16]

[17] *Василий Великий*. Против Евномия 1, 8: PG 29, 528 B.

[18] *Максим Исповедник*. Сто глав против гностиков 1 48: PG 90, 1100 D.

[19] Слово θεος, Бог, напоминало о беге, θεεῖν, созерцании, θεασθαι, огне, αθεῖν, как древнему, так и христианскому миру (*Григорий Назианзин*. Беседы 30, 18: PG 36, 128 A; *Григорий Нисский*. К Аблабию о том, что нет трех богов: PG 45, 121 D, 124 A; Схолия 4 к «Ступени 1» св. Иоанна Лествичника: PG 88, 645 AB. Дионисий Ареопагит слышал в θεότης, Божестве, смысл самообожения (О божественных именах XI 6: PG 3, 956 A).

[20] *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах II 7: PG 3, 645 A.

[21] Исх. 3, 14.

[22] Ср. *Григорий Назианзин*. Беседы 45, 3: PG 36, 625 C и *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах V 4: PG 3, 817 C.

[23] Ср. *Максим Исповедник*. Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1144 C.

[24] О божественных именах XI 6: PG 3, 953 D-956 A.

[25] *Григорий Назианзин*, см. выше III 2, 3.

[26] О божественных именах IV 8: PG 3, 704 D.

[27] Беседа 28, 31: PG 36, 72 C.

[28] *Василий Великий*. Против Евномия 5: PG 29, 769 B; ср. Быт 18,27.

[29] О божественных именах IV 8: PG 3, 704 D.

[30] *Григорий Назианзин*. Беседы 45, 27: PG 36, 661 A.

[31] См. выше III 2, 4.

[32] О божественных именах XI 6: PG 3, 953 B.

[33] Против Евномия II 23: PG 29, 624 A. Место цитировалось в паламитских документах собора 1351 г. (PG 151, 744 B); позднее Никифор Григора обратил внимание на то, что в некоторых списках у Василия Великого тут вместо *учинил* (υπεστήσατο) стоит *породил* (ετεκνωσατο); в полемике 1356 г. Палама отстаивал свое право опираться на *учинил*.

[34] Беседа на Псалом 32, 4: PG 29, 333 B.

[35] Послания 38, 4: PG 32, 329 C.

[36] О божественных именах XI 6: PG III 3, 956 AB.

[37] Ср. Главы богословские... I 48: PG 90, 1100 CD.

[38] О божественных именах XI 6: PG 3, 956 A.



- [39] Главы богословские... 1 48: PG 90, 1100 D.
- [40] *Максим Исповедник*. Главы богословские... 1 49: PG 90,1101 A.
- [41] О божественных именах V 5-7: PG 3, 820 B; D; 821 B.
- [42] Там же XI 6: PG 3, 956 A.
- [43] О божественных именах V 8: PO 3, 824 C.
- [44] См. III 2, 4.
- [45] Там же.
- [46] О божественных именах XI 6: PG 3, 956 A.
- [47] V 2: PG 3, 816 C.
- [48] Там же.
- [49] О божественных именах VII 3: PG 3, 872 A.
- [50] Ср. выше II 3, 66-67.
- [51] О божественных именах IV 4: PG 3, 697 CD.

### **ТРИАДА ТРЕТЬЯ, ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ**

#### **Перечень нелепостей, вытекающих из умозаключений того же философа**

##### ***Ответ третий, на второе***

1. Так велики, таковы и до такого злоучения доходят наскоки на истину и Бога истины от общепризнанных, как ему мнится, и против самой истины нацеленных начал и посылок; в рассуждениях же, которые он воображает доказательными, он ненамеренно обличает, наоборот, сам себя. Сочинения его против его желания попали в наши руки [1] словно вестники лукавства своего сочинителя. И зломыслие, обнаруживаемое оказавшимися у нас писаниями, опять ни в чем не опровергает еще ранее сказанного о нем. Коротко говоря, он пребывает в таком безмерном злоумии, что уличает пророков в бесовской одержимости; святых, гражданствовавших по Божию Евангелию, причисляет к еретикам; добродетель же пророков, апостолов и их последователей объявляет пороком, а не добродетелью. Приходил ли от начала века злоучитель хуже составившего такие речи? Сможет ли кто рассердиться на возражающего такому сочинителю? Будет ли какая часть среди святых у того, кто терпит подобные сочинения и осуждает нетерпимо к ним настроенных? И разве лучше если что-то он говорит и прикровенно, когда говоримое им собирается в такие сатанинские бездны, в такие таинства зла, которые он нашептывает подставившим уши, не тон голоса заглушая и ослабляя, а вредность своей мысли утаивая? Мы вкратце

откроем здесь, как он пытается подтасовывать говоримое, и сначала — как доказывает в своих речах бесовскую одержимость, увы! боговдохновенных пророков.

2. Он уверяет, что их созерцания ниже разума, и чтобы доказать превосходство над ними познания изображает их видениями (φαντασίας) [2], хотя и ощутимыми (αισθητάς); потом ниже он опять говорит, что «ум, действующий в энергии худшей разума, оказывается страстным и бесовским». И вот если пророки умом видели, — «не чувственно», говорит Василий Великий, видение пророков, «но уразумеваемо умом, когда Бог его просвещает» [3]; и еще: «Пророки предвидели имеющее быть, принимая в ведущей части души напечатление Духа» [4], — если, говорю, пророки созерцали умом в Духе, но «в энергии худшей разума», как он говорит, а она бесовская, когда действует не по поводу наживы и низменных удовольствий или мнений, то разве по говорящему такое божественное видение не получается бесовским? Что же тогда такое Дух Божий и свет, внушающий такое видение? Нет, пусть великое богохульство сочинителя подобных речей возвратится на его голову, а лучше — миновав ее, удалится как можно дальше, переместясь в небытие, а он раскается и вернется к истине.

3. Кто-нибудь спросит, почему же философ провалился в такую яму? Потому что попытался рассуждением и естественной философией исследовать тайны сверхрассудочные и сверхъестественные, не поверив слову отцов: «Невозможно истолковать рассуждением пути пророческого видения, но у того только явное знание, кто научен опытом; если даже природные действия и претерпевания часто никакой разум не может представить, то тем более — действия (энергии) Духа» [5]; о том же святые после Христа, можно видеть, свидетельствовали многократно. И вот когда все говорят таким образом, он называет мессалианами говорящих, что подобные вещи должны познаваться или известны на опыте! Так не с очевидностью ли геометрического вывода явствует его непричастность божественному таинству или энергии Святого Духа? Ведь он не объявил бы мессалианином самого себя. Если только наученный опытом знает действия энергий Духа, а он на опыте не узнал и опытно знающим никак не верит, то кто еще усомнится, что ложь вся нагроможденная им болтовня в отношении боготворящих духовных энергий, которую он еще и направил против имеющих опыт, не ведая ни что вещает, ни о ком разглагольствует. Кто объяснит сладость меда не пробовавшим его, говорит пословица; а как объяснит не пробовавший, скажи мне? Если он станет притом возражать пробовавшим, то разве помимо уличения в явной лжи не навлечет на себя величайшего посмеяния? Тем более

лжив и смехотворен начудесивший такое о сверхприродных энергиях Духа и, по апостолу, вторгшийся в то, чего не видел, суетно надмеваясь от своего плотского ума (Кол. 2, 18). Одного этого достанет чтобы уличить его не только во лжи, но и в приравнении святых к еретикам; ведь по их слову энергии Духа явлены только наученным на опыте, а он провозглашает говорящих такое еретиками. Довольно того и для уличения его в осуждении святых после Христа; но нет, ему показалось мало и он еще другие, потом третьи и еще многие приемы применил против них, вернее же против самого себя.

4. Поскольку святые иногда кажутся разноречащими между собой в своих сочинениях, он, цепляясь то за одно, то за другое изречение, бесстыдно нападает с ним на других и выставляет заклятыми и отверженными, так что уже и отлучает их и анафематствует. Так Григория Нисского, полагающего ум ввиду его бестелесности и не вне и не внутри тела [6], он повел войной против других святых, поместивших ум в сердце [7], сразу причислив их как противников истины к еретикам. Однако и в «Святогорском определении» [8] против так думающих и во втором слове «О молитве» [9] мы ясно показали, что святые и здесь согласны друг с другом, как и мы с ними. Услышь впрочем, как и самого Нисского он причислит опять же к еретикам, поскольку говорит ведь этот святой о первомученике Стефане, что «не в человеческой природе и силе пребывая Стефан видит божественное, но срастворившись благодати Святого Духа, ибо подобное, по свидетельству Писания, прозревается подобным; в самом деле, если для человеческой природы оказалась вместимой слава Отца и Сына, то объявивший невместимость боговидения неправ; но с необходимостью и он не говорит неправды и история повествует истину» [10], — поскольку святой ясно говорит такое в похвальном слове божественному Стефану, философ по многим основаниям осудит его с еретиками за «благодать» и за «срастворение», не будучи в силах надежно понять смысл говоримого и более всего стараясь изгнать из лика православных говорящих такое, за боговидение называя их мессалианами и влахернитами и противопоставляя им утверждающих незримость Бога.

5. «Что ж», говорит он, «что человек, став выше человека, видит Бога? Ведь тогда он станет ангелом, а сильнейшему из наших богословов далеко до последнего из ангелов, и если мы даже допустим, что он станет ангелом, то ведь и ангелы сущности Бога не видят». По справедливости ему можно сказать: выученик дурных ангелов, это по их наущению ты стал обвинителем святых. Нет, когда царь пожелает удостоить личным общением воина, тот вовсе не станет от этого сразу же военачальником; и

оттого что воин стоит тогда ближе к царю, он не приобретает еще тем самым достоинство архистратига. Но, говорит он, «невозможно человеку встретить Бога иначе как через посредничество ангела, ибо ангелы над нами священноначальствуют». Что творишь, человече? Навязываешь необходимость Тому, Кто властвует и над необходимостью, Кто разрешает ее когда захочет, а иногда и совершенно переустрояет? Поведай ты мне: какой из ангелов сказал Моисею «Я семь Сущий, Бог Авраама, Исаака и Иакова» (Исх. 3,14-15), если не Сын Божий, как о том говорит Василий Великий? [\[11\]](#) Зачем в Исходе израилевом написано, что «Господь говорил с Моисеем лицом к лицу, как если бы кто говорил со своим другом» (Исх. 33, 11)? И если Тот, Кто беседовал с Авраамом, когда «поклонился Собою» (Быт 22,16), был ангелом, то почему Апостол говорит, что «Он не мог поклясться ничем более великим» (Евр. 6, 13)? Если бы Бог соблаговолил Сам беседовать с Отцами в тени (пробразах) закона, то почему когда явилась истина и обнаружился закон благодати, по которому не ангел, не человек, но Сам Господь нас спас (Ис 63, 9) и сам Дух Божий научил нас всей истине (Ин 16,13), Бог не будет Сам Собою открываться святым? Неужели стать ради нас человеком, принять за нас крест и смерть Он не возгнушался, и это когда «мы были еще нечестивыми», по апостолу, (Рим. 5, 6) непосредственно же вселиться в человека, явиться ему и беседовать с ним возгнушается, и это когда человек не только благочестив, но и освятился, очистился телом и умом через соблюдение божественных заповедей и сделался таким образом удобной колесницей и повозкой для всемогущего Духа? И божественный Григорий Нисский, показав это, после упоминания о божественном и сверхприродном Стефановом видении говорит: «Было ли это достижением человеческой природы? Или кого из ангелов, вознесшего на такую высоту нижележащую природу? Нет, другое; ибо написано не так, что Стефан, войдя в великую силу или исполнившись ангельской помощи, видел что видел, но написано, что Стефан, будучи полон Духа Святого, видел славу Божию и Единородного Сына Божия (Деянью 7, 55-56), — ибо невозможно, сказал пророк (Пс. 35, 10), видеть свет не видя в свете» [\[12\]](#). Здесь названо вместилищем через Духа видение, но не знание; и отнеся к знанию выражение «никто не видел Бога» и недоуменно противопоставив его духовному Стефанову видению, святой дал нам прекраснейшее и благочестивейшее решение. Сверх того он назвал достижимой и зримой опять же не сущность, но славу Отца и благодать Духа.

6. «Но», говорит он, «слыша, что благодать та и слава сверхприродны и, коль скоро подобное созерцается подобным, подобны Богу, а стало быть нетварны и

безначальны, я называю их сущностью Бога». Нет, богослов, пошедший против святых, такого быть не может; знай, ты никак не спрячешься от знающих, если даже скрыв имена представишь священный смысл святых в виде какого-то еретического иномыслия: божественная энергия не может разве быть сверхприродной, безначальной, нетварной и, поскольку сверхприродно созерцающим ее она являет собою всецелого Бога, Богу подобной? «Никак!», говорит он, «ведь сущность Бога есть единственное нетварное и безначальное, всякая же Его энергия тварна». О нечестие! Или Бог не имеет природных и сущностных энергий и говорящий безбожник, — ибо прямо утверждает, что Бога нет, ведь святые отцы ясно говорят, по божественному Максиму [13], что никакая природа не существует и не познается помимо своих сущностных энергий, — или, говорю, сущностных и природных божественных энергий нет и, выходит, нет Бога, или, если природные и сущностные божественные энергии существуют, но тварны, тварной будет и обладающая ими Божия сущность, ведь когда у сущности природные и сущностные энергии тварны, то и сама обладающая ими природа и сущность тоже тварь и познается как тварь.

7. Скажи мне, почему мы исповедуем две энергии и природы Христа, если природные Божий энергии не нетварны? Откуда мы и о двух волях Его знаем, если и как Бог Он не обладает природной и божественной волей? Что же, Божия воля не энергия божественной природы? Может, воля Несотворенного тварна? Или Он под временем и началом и возымел волю, которую не имел предвечно? Что, принудил Его кто к тому или Он Сам изменил намерение? — Так со своими новшествами бунтует наш горемыка не только против божественной природы, но и против пришествия Спасителя во плоти и, пожелав стать судьей христиан, изгоняет сам себя из их благочестивого собора, собственными речами изобличив себя как монофисита и монофелита, притом худшего чем некогда бывшие. В самом деле, если всякая Божия энергия за исключением изначально приведшей все в действие сущности Бога имела по его словам временное начало и всякая божественная энергия необходимо тварна, то Христос, получается, имел природно не тварные и нетварные, а только тварные энергии; тогда у Него была только одна энергия, да и та не божественная, как говорили те злоучители, раз все энергии тварны; если же Он был об одной энергии, то необходимо был и одной природы, притом опять же не божественной, как было у прежних монофиситов, а тварной: природа, у которой энергия тварная, нетварной быть не может.

8. Потом, если Бог обладает не безначальными энергиями, оставаясь им за пределами, насколько действитель возвышается над своими действиями, то как Он будет предбезначальным и сверхбезначальным? Как не было бы Сверхбога, по великому Дионисию, если бы богослов не называл божеством то «существо боготворящего дара» [14], которое по божественному Максиму «вечно исходит от вечно сущего Бога» [15], без признания чего получилось бы, что обоживаемое приобщается божественной природе и становится богом по природе, — как если бы не было благодати обожения, то Бог не назывался бы Сверхбогом, так же Он и не назывался бы Предбезначальным, если бы, опять по слову божественного Максима, «бессмертие, бесконечность, существование и все сущностно созерцаемое при Боге не были безначальными деяниями Бога» [16]. И каким образом тот же святой мог бы говорить, что в приобщении благодати «человек становится безначальным подобно Мелхиседеку, о котором сказано, что он не имел ни начала дней, ни конца жизни» (Евр. 7, 3), и подобно «всякому, кто вслед за Павлом живет божественной и вечной жизнью вселившегося Слова» [17], если бы благодать не была безначальной?

9. «Если», говорит он, «допустить даже, что божественные энергии нетварны, все равно никто их не увидел, если они не стали тварными». Что энергии никогда не становятся тварными, а тварно только приобщающееся, приобщаемые же начала предсуществуют в Боге, и не будь это так, твари приобщались бы Божией сущности, что величайшая нелепость, — этого мы пока не будем касаться. Но мы не видим ни далекого как стоящего перед глазами, ни будущего как настоящего, ни даже воли Божией о нас не знаем пока она не сбылась; а пророки познали самый от века сущий в Боге замысел до его свершения. Так и избранные ученики, как ты слышишь в церковных песнопениях, если у тебя не оглохли уши, видели на Фаворе сущностное и вечное Божие благолепие, славу Божию, не от тварей исходящую, согласно твоему низменному пониманию, но самое пресветлое сияние первообразной красоты [18], сам необразный образ (*ανεἰσθεον εἶδος*) Божественной лепоты, через который человек боготворится и удостоивается беседы лицом к лицу с Богом, само вечное и непрестанное царство Божие, сам сверхразумный и неприступный свет, свет небесный, необъятный, надвременный, вечный, свет сияющий нетлением, свет обоживающий обоживаемых; ибо они видели ту самую благодать Духа, которая позднее вселилась в них [19], ибо едина благодать Отца, Сына и Духа, виденная ими хотя и телесными очами, но раскрывшимися так, что они стали из слепых зрячими, согласно божественному Иоанну Дамаскину [20], и увидели нетварный оный свет, который в

грядущем веке будут непрестанно созерцать святые, согласно святым Дионисию [21] и Максиму.

10. Не ясно ли, что святые, превосходя сами себя, видят в Боге силою Духа невидимые тварной способностью божественные энергии? «Удостоившийся пребывать в Боге неким простым и нераздельным знанием узнает все предсуществующие в Нем начала сущего» [22]; и еще: «Когда душа соберется в самой себе и в Боге, уже не будет разделяющего ее на множество помыслов рассуждения, ибо главу ее увенчает Первый, Единственный и Единый Бог Слово, в чьей единой непомыслимой простоте единовидно предсуществуют все начала сущего; и устремляясь к Нему, не вне ее сущему, но в ней цельной — цельному простым слиянием, она и сама тоже познает начала сущего, в которых, возможно, прежде чем стать невестой Слова и Бога, она блуждала путями разграничений и разделений» [23]. Видишь, что не по-нашему видят пребывающие в Боге, обожившиеся и боговдохновенно устремляющиеся к Нему? Чудесным образом они чувством видят сверхчувственное и умом — высшее ума, когда в их человеческое состояние внедряется сила Святого Духа, чьим действием они видят что нам не по силам. И вот хотя мы к «чувству» всегда присоединяем «сверхчувственное», показывая, что видение то не только выше естества, но и выше всякого именованья, злоопытный мудрец надеется путем суемудрых разделений сказать что-то против нас и запутывает младенчествуемые умы, неся вздор о якобы считающих божественное чувственным, как если бы на именующих Бога сверхсущной сущностью кто-то, отсекая сущность от сверхсущественности, понес дикий бред, что-де «поскольку вы приписываете Богу сущность, то это или некое обобщение, что-то измышленное в пустом помышлении и не истинное, или нечто неделимое». Ему ответили бы то же, что мы по справедливости говорим философу, заслужившему прозвание латиноязычника: видно, ты так же разбираешься в богословии, как бык и осел в пении; недаром тебе послышалось, и ты обвинил нас, будто мы говорим о чувственном, именуя духовное и сверхразумное; и недаром, хотя «в нем» (κατ αὐτον) и «в самом себе» (καθ αὐτο) совершенно различны, тебе слышится здесь одно и то же, так что все природное вокруг Бога ты считаешь находящимся в Нем.

11. «Если-де видеть Бога через то, что при нем, Он не будет ничем отличаться от видимого, ведь и каждое из видимого видимо не из того, что в нем, а из того, что при нем; так зрением воспринимается не сущность солнца, а то, что при ней». Но, во-первых, приведенный тобою пример обличает в тебе намеренного клеветника на Бога и Его святых: ведь солнцем называется и луч и источник луча, однако солнц оттого не



становится два; один и Бог, хотя богословы именуют Богом также исходящую от Него боготворящую благодать, и свет — из вещей, которые при солнце, — значит, не сущность солнца? Разве сущность Бога — свет, от Бога воссиявший святым? Но что же солнечный свет? Он возникает будучи увиден или до видения тоже был? Тем более тогда таков и свет обоготворяющий обоживаемых. Потом, если Бог ничем не отличается здесь ни от чего видимого, то почему ты и тебе подобные и мало того, люди много лучше тебя Его не видят? Пусть же твоими глазами, слепыми к созерцаемому святыми свету, будут заграждены и твои уста, извергнувшие на божественный свет такую хулу; глаза тебя учат, что свет тот не природен и не «через воздух видим» [24]. Утверждая это, ты не оставляешь своим посягательством и будущий век: изъяснители божественного определенно говорят, что нам не понадобится там воздух и нуждающийся в воздухе свет, а ты оный свет, не воспринимаемый чувственной силой, красоту будущего и настоящего века, объявляешь чувственным и даже в будущем веке зримым через воздух.

12. «Но», говоришь, «пусть даже в отношении такого света я поражен слепотой, все же, имея уши открытыми, я слышу говорящих, что только ум получает от того, что при Боге, тень образа Его, настолько же озаряющего в нас ведущую часть души, да и то лишь у очистившихся, насколько недлительная молния озаряет взор» [25]. Вправду ты подобен слепому, который от кого-то из зрячих узнает о свете, но прежде чем дослушать учителя, побуждаемый крайним неразумием, восстает против него словно сам знает лучше и собирается его учить. В самом деле, что дальше говорит богослов? «Потому вначале Бог лишь очень смутно озаряет один только ум, чтобы постижимым привлечь к Себе, непостижимым изумить, изумляющим привлечь, через влечение очистить» [26]. Что очищает Влекущий? Неужели только ум? Нет; ум согласно отцам не требует больших трудов для своего очищения, равно как всего легче способен отпасть от чистоты, почему очищается и без божественного влечения, как показал богослов, и подобное очищение доступно начинающим. Божественное же влечение, очищая все расположение и способность души и тела и доставляя уму более устойчивое очищение, делает человека приемником боготворящей благодати. «Поэтому божественное увлекая очищает, очищая делает богоподобными, с богоподобными же беседует уже как с родными и домашними и, если осмелиться сказать дерзко, единясь как Бог с богами и давая знать Себя, притом настолько же, насколько Сам знает знаемых» [27]. Где же тут смутность озарения? Насколько, говорит богослов, познает их Бог, настолько они сами познают Бога. И как? Не

смутными проблесками разума, как он сказал в начале, но видя Бога в Боге, став богоподобным через единение с Ним и действием богоподобной силы достигая божественнейших благодатных даров Духа, в которые взглянуть, не достигнув богоподобия и одним умом исследуя божественное, невозможно.

13. Не ясно ли уже теперь, что в благодати, делающей человека боговидным. Бога познает испытавший эту благодать. От кого мы узнаем теперь, что благодать эта есть свет? От того же святого или еще от другого из наученных опытом? Приди к нам еще один, чтобы сосвидетельствующих было больше. Божественный Максим, сказав о настоящем в будущем веке единении святых с сокровенностью божественной простоты, продолжает: «В ней, созерцая свет неявленной и пренеизреченной славы, вместе с вышними силами они тоже станут приемниками блаженной чистоты». А от кого узнаем, что оный свет есть и обожение? Снова услышь того же богослова: сказав о способе, в меру достижимого, единения Бога с обоживаемыми — оно происходит способом единения души с телом, чтобы обожился весь человек, обоготворяемый благодатью вочеловечившегося Бога, — он продолжает: «Весь оставаясь в душе и в теле человеком по природе и весь в душе и в теле став богом по благодати и по всецело пронизывающему его божественному сиянию блаженной славы» [28]. Видишь, что свет тот есть сияние Бога? Что же, сияние Бога тварно? Но слушай дальше: «За коим невозможно помыслить ничего блистательнее и выше; ибо что для достойных желаннее обожения?» [29] Слышал, что сияние есть обожение и что для удостоившихся нет ничего выше такой феории? Хочешь, однако, узнать, что именно через нее Бог единится с достойными? Услышь опять же дальнейшее: «В коем Бог, единясь с обоженными, по Своей благодати делает все Своим» [30]. Вот боготворящий дар, который блистательнейший светоч Афин Ареопагит назвал божеством, сказав, что Бог ему за пределен [31]. Где же тогда ты с твоим познанием и подражанием и снятием, коим ты силишься снять идущее от веры всеобщее знание о подлинном, превышающем человечество богоподражания?

14. «Нет», говорит, «пусть Ареопагит сообщил, что Бог возвышается над этим божеством, однако он не сказал, что Бог возвышается и над несущим по преизобилию». Тебе, конечно, он не сказал, это ясно; он глаголет не в твои уши, а в уши слушающих, потому что он блажен. Когда он говорит, что Бог «сверхсущно располагает сверхсущим» [32], то разве это не значит, что если не-сущее по преизобилию сверхсущно, то выше его Бог, сверхсущно располагающий сверхсущим? А говорящий, вернее же, говорящие, — ибо они суть одно по молитве Господней (Ин. 17, 21), и

приводя одного, мы приводим всех святых, — говорящие, что Бог бесконечно возвышается над сверхсущностью обожения? Или сказавший, что преизобилие Бога за пределами всякому полаганию и снятию? [33] Разве это не выше не-сущего по преизобилию? И еще называют Бога высшим нетварного бессмертия, жизни и благодати, хотя не будучи в силах взглянуть в высоты их неложного богословия ты — о дерзость, о бездна заблуждения! — открыто назвал говорящих такое нечестивыми и отлучил их всех. Однако не беря ни в какой расчет ни тебя, ни твою ползучую науку, ни твой дерзающий на все язык, они сверх всего прочего присовокупили к божественному превосхождению еще и «на бесконечные бесконечности» [34], зная, что оно невыразимо никакой мыслью и никаким словом. Впрочем довольно об этом.

15. А как этот человек и добродетель сделал пороком, вкратце надо показать. Умерщвленное состояние страстной части души он называет бесстрастием. «Ибо», говорит, «ее действия всего больше ослепляют и омрачают божественное око, и нужно не позволять действовать ни малейшей ее силе» [35]. Увы! Как ненависть к злу и любовь к ближнему и к Богу омрачают божественное око? А ведь это энергии страстной части души: эту силой души мы любим и отвращаемся, породняемся и отчуждаемся, и жаждущие блага преустрояют, а не умерщвляют эту способность, не замыкая ее неподвижной в самих себе, но являя ее действенной в любви к Богу и ближнему, от каковых двух заповедей по слову Господа зависит весь закон и все пророки (Мф. 22, 40). Если уж и они омрачают божественное око и отдают живущего ими во власть страстей, то какая из прочих добродетелей не порочна? — Впрочем это как в предыдущих речах, так и в теперешнем нашем изложении мы уже подробно разъяснили, перечислив и опровергнув все, что философ родил в своих сочинениях против нас и наших отцов, и гордясь тем, что разделили со святыми оскорбление: так мы, конечно, разделим с ними и похвалу.

16. Стоит, конечно, заметить, что если кому вздумалось бы перечислить существовавшие от века и доныне лукавые ереси, написав как бы книгу сатаны и разделив ее на главы смотря по тому, как эти ереси каждый раз по-разному являлись под его внушением, то достойным заключением всему оказалось бы сочинение этого латиноязычника. Оклеветав Ветхий Завет Бога, он не пощадил и Новый; согрешив против божественной природы, не преминул задеть и пришествие Бога во плоти; опорочив божественное созерцание, не обошел своей ложью и исполнение добродетелей; нападая на гражданствование блаженных мужей в нынешнем веке, не оставил в покое и таинства будущего века, но пошел, так сказать, на все благое, святое

и божественное, настоящее и грядущее, зависящее от нас и не зависящее, ожидаемое и уже теперь в качестве залога даруемое достойным до закона и после закона жившим святым, и5 которых каждый в свое время боролся против ересиархов и на которых за то напал теперь он, выпустив исполненное всевозможных чудовищных ересей сочинение, где разнообразно клеветает на всех сообща святых и почти на все их учения, так что нам нетрудно, приведя краткие отрывки из каждого святого, а потом заново прочтя эти скрижали порока, тут же показать всем, что этот человек не остерегается называть написавших те отрывки еретиками, нечестивцами, безбожниками, проповедниками многобожия и грешниками. Если кто не доверяя нам захочет ясно рассмотреть истину, пусть идет к нам, выставляющим такие сочинения напоказ, и разбирается; но если, с основанием или без оногo, он согласится терпеть осуждателя святых, то сам себе вынесет осуждение, кем бы ни был.

[1] Ср. выше II 1, 2 и II 3, 78.

[2] См. выше II 3, 58.

[3] Толкование на Исаию 13: PG 30, 565 С.

[4] Там же, 7 и «Вступление» (PG 30, 452 А; 121 А; 124 В).

[5] *Иоанн Златоуст*. Толкование на Исаию 1: PG 56, 14.

[6] О творении 12: PG 44, 156 слл.

[7] См. выше II 2, 27.

[8] Или «Святогорском томосе». См. о нем наст. книга, послесловие.

[9] См. выше II 2, 27.

[10] На святого Стефана: PG 46, 717 В.

[11] Против Евномия 2, 18: PG 29, 609 В.

[12] На святого Стефана: PG 46, 716 D-717 А.

[13] Послание к Никандру; Мал. произв. богосл. и полемич.; Дисп. с Пирром (PG 91, 96 В; 200 С; 205 АС; 340 D).

[14] Послание 2: PG 3, 1068-1069.

[15] Ср. О благодати III 25: PG 90, 1024 С.

[16] Сто глав против гностиков 1 48: PG 90, 1100 D.

[17] Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1144 ВС; Главы пять сотен V 85: PG 90, 1384 D.

[18] Седален после полиелея на утрени Преображения; третья стихира «хваления» на вечере того же праздника.

- [19] Ср. выше 1 3, 38.
- [20] Беседы на Преображение 12: PG 96, 564 С.
- [21] О божественных именах 14; ср. О небесной иерархии XV 4: PG 3, 592 BC; 353 С.
- [22] *Максим Исповедник*. Главы богословские II 4: PO 90, 1128 А.
- [23] *Максим Исповедник*. Тайноводство 5: PG 91, 681 В.
- [24] См. это выражение Варлаама выше. III 1, 11.
- [25] *Григорий Назианзин*. Беседы 45, 3: PG 36, 625 С-638 А.
- [26] Там же.
- [27] Там же.
- [28] *Максим Исповедник*. Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1088 С.
- [29] Там же.
- [30] Там же.
- [31] Послания 2: PG 3, 1068-1069.
- [32] О божественных именах II 10: PG 3, 648 D.
- [33] *Дионисий Ареопагит*. О таинственном богословии 5: PG 3, 1048 В и в других местах.
- [34] *Максим Исповедник*. Сто глав против гностиков 1, 7: PG 90, 1085 В; 1, 49: PG 90, 1101 А; К Фалассию 63: PG 90, 673 D и др.
- [35] См. выше II 2, 23.