

преподобный Максим Исповедник

**Амбигвы к Иоанну
преподобный Максим Исповедник**

I. Из Слова о любви к бедным на слова: «Жалею, как сотрудника и не знаю, как избежать мне восстания, или как не отпасть мне от Бога, отягчившись оковами, влекущими меня к земле или удерживающими на ней»¹.

Не одинаково понимаются «**влечь**» и «**удерживать**» блаженным оным мужем – не думай так, почтеннейший, коли заботишься о том, чтобы думать нечто достойное его великого ума. Потому что если не принимать мнение, что он каждому почти что слогу придает подобающее значение, дабы всеми способами направлять своих последователей к прекраснейшему и полезному, то покажется, будто у него есть лишние или не имеющие смысла слова. Не так это, не так. Но и премудрому смыслу сопоставляет он слово, и к возвышенному слову прилагает еще более возвышенный смысл, дабы Вышний возвещался бы посредством высокого, и дабы посредством того и другого [т.е. смысла и слова] величие истины, прежде многим, если не всем, непостижимое, некоторым образом показывалось бы. Итак, чтобы сделалась ясной для нас вся загадочность сказанного им, рассмотрим эти изречения блаженного так, как они есть.

«Жалею, – говорит он, – как сотрудника и не знаю, как избежать мне восстания, или как не отпасть мне от Бога, отягчившись оковами, тянущими меня к земле или удерживающими на ней». Сказав так, он относит это, конечно, не к себе самому, а через себя ко всему человечеству, зная, что всякий вожделевавший спасения, непременно основывается либо на деятельности, либо на созерцании. Ибо без добродетели и ведения никому никогда не было возможно улучшить спасение. Итак, поскольку созерцанием я соделался, – говорит он, – одним из приседящих Богу и наслаждающихся блаженной красотой, мир всячески имея и освящение, как простершийся к Богу нераздельным тождеством произволения (ὁνῶμης), и неразумные силы души (я имею в виду гнев и вожделение) соделать разумными подобающим образом и через

слово привести и усвоить уму: гнев прелагая в любовь, а воздержание – в радость, поскольку радости свойственно скакать боголепно и веселиться подобно взыгравшему из утробы Иоанну (Лк.1:41–44), великому Предтече и проповеднику истины, или подобно израильскому царю Давиду при остановке Ковчега (1Пар.6:16).

Ибо во чреве (хотя и грубовато это слово, как непривычное многим, но, однако, истинно) находимся и мы, и Бог Слово, Творец и Владыка всех, в состоянии настоящей жизни. Он – неясно как в утробе и едва являемый чувственному сему миру, и то [не всем, а] духом подобным Иоанну; а люди – как из утробы материального окружения – хоть как-то вглядываясь в сокровенное в существующем Слово. И то, только те, кто может похвастаться иоанновыми дарованиями. Ибо в отношении к неизреченной славе и светлости будущего века и к качеству его жизни, ничем не отличается от утробы, окружающей [находящихся в ней] мраком, настоящая жизнь, в которой ради нас, младенствующих умом, и Бог Слово, будучи совершенным и сверхсовершенным, стал Младенцем как человеколюбец.

Итак, если, как было сказано, я являюсь чем-то таковым и приблизился к, возможному для человека в настоящей жизни, божественному совершенству, но вознерадею о [сем] боговидном навыке, самого себя волею преклонив на жалость к телу, то я **привлекся, отягчившись оковами**, то есть заботами, и **отпал от Бога**, как попечение и желание об одном лишь царствии небесном направивший к недозволенному – к земной то есть жизни, и попустив себе скорее чувствами руководствоваться, нежели к Богу направлять помышление. Если же я принадлежу к [числу] вооруженных деятельностью на брань против страстей, и не вполне еще избежал коварства врагов, желающих посредством них уловить [меня], и буду без рассуждения жалеть тело, то явно, что я **удержан** им, как предпочтший связь с ним разводу, [совершаемому] посредством добродетели. Итак, **увлекается** долу созерцательный, как уже навыком ставший вне связи с телом, когда небрежет о божественных созерцаниях; **удерживается** же деятельный, тот, кто [еще] борется с телом, когда снова

уступает ему и предпочитает быть рабом страстей тому, чтобы подвизаться за добродетель, которая есть свобода души.

II. На его же из того же Слова: «Что это за премудрость относительно меня, и что за великое таинство?...Или предпочитает, чтобы мы, будучи частицей Божества и проистекши свыше, не презирали, надмеваясь и превозносясь своим достоинством, Создателя, в борьбе и брани с телом всегда к Нему взирали, а сопряженная [с нами] немощь служила бы воспитательной мерой для [нашего] достоинства?»².

Некоторые, натываясь на эти слова, никакой, как кажется, не ожидая себе награды за труд изыскания истины, прибегают к легкому и уже имеющему много для себя предлогов в эллинских учениях [выходу], говоря о некогда существовавшем, по их мнению, единстве³ умов (τῶν λογικῶν ἐνάδα), по которому мы, будучи соединены с Богом, имеем в Нем [постоянное] пребывание (μονήν) и основание, к тому же еще и становящееся [т.е. такое, которое началось] движение (κίνησιν), из коего [единства] разнообразно рассеявшиеся к сотворению (γένεσιν) телесного сего мира умы приготовили [его] видеть Бога⁴, ради того, чтобы облечь их телами в наказание за прежние прегрешения. На это, думают они, намекает настоящими словами учитель. Но не подумали они, что предполагают невозможные вещи, как это по мере своего продвижения покажет истинное слово.

Ибо если Божество неподвижно, как наполняющее Собою все, то все, что из небытия приемлет бытие, является также и подвижным, как движимое всячески к некоей причине. И ничто еще из подвижного не остановилось, как не оставившее еще по [собственному] желанию силу движения, [чтобы] отдыхать вблизи последнего желаемого (ибо ничему другому не свойственно останавливать движимое согласно природе, кроме как когда оно [т.е. последнее желаемое] показывается). Ничто, стало быть, из подвижного не остановилось, как еще не достигшее предела желания, потому что последнее желаемое

еще не остановило, явившись, движение движимого вокруг него. Если же сие представляют некогда пришедшим в бытие по повелению, а умы – подвигшимися из своего (в последнем и единственно желаемом) основания и пребывания и рассеявшимися, то дабы не издевался я, говоря: «где же доказательство?», по необходимости естественно станут предполагать, что умы те же самые и в том же самом перемены имели и в вечности. Ибо что на опыте смогли презреть один раз, то и во веки презирать никакое слово не сможет им воспрепятствовать. Того же, чтобы таким образом вели себя умы и не имели бы, и не надеялись бы [иметь] никакого неподвижного основания для твердости в добре, что может быть жалостнее?

Если же скажут, что они могут, но не желают по причине бывшего [им] опыта противоположного, и, таким образом, добро будет ими любимо не ради себя самого, как добра, но по необходимости и ради противоположного, как не по природе и воистину вожденное. Ибо все, что не само по себе является благим и вожденным и притягивающим к себе всякое движение, – не воистину добро. И по этой причине неспособно оно и удерживать желание наслаждающихся им. Но так и зло исповедают благодатью придерживающиеся такого образа мыслей, как научившееся от него [т.е. зла] должному и узнавшие как иметь им утверждение в добре, и первопричиной бытия по необходимости назовут (поскольку поняли, что это им выгодно) и полезнейшим самой природы, как научающим, по их мнению, полезному, и родительницею самого ценного из всех стяжаний – любви, говорю, по коей всему пришедшему в бытие от Бога свойственно собираться к нему постоянно и непреложно.

И опять же, у сотворенных Богом мысленных и чувственных [сущностей] бытие (γένεσις) мыслится прежде движения. Не может быть движения прежде бытия. Ибо движение есть у пришедших в бытие: у мысленных – мысленное, а у чувственных – чувственное. И ничего из пришедшего в бытие нет совершенно неподвижного по своему [природному] логосу, даже из самих бездушных и чувственных, как это явилось

усерднейшим при внимательном рассмотрении существующего. Ибо они сказали, что все движется либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно. Всякое же движение описывается простым и сложным способом. Если, то есть, прежде движения мыслится бытие тех, которых есть движение, то исследуется, конечно же, движение бытия тех, которых есть бытие, как приходящее на ум после него (ὡς μετ' αὐτὴν κατεπίνοισαν οὐσα). Это движение называют также природной силой (δύναμιν φυσικήν), поспешающей к свойственному ей концу, или страстью, то есть движением, бывающим от одного к другому и имеющим конец бесстрастный, или же деятельной энергией, имеющей конец самосовершенный⁵. Ничто же из приведенного в бытие не есть конец самого себя, поскольку не является и самопричиной, не будучи нерожденным, безначальным и недвижимым, каково не имеющее ничего, к чему каким бы то ни было образом ему двигаться; ибо [такое] выходит за пределы природы существующего, как сущее не ради кого- или чего-либо, поскольку истинно определено о сем, хоть бы и чуждым был сказавший: **«Конец есть то, чего ради все, само же оно ничего ради»**⁶. И не самосовершенное, потому что самосовершенное не воздействуемо как полное и также имеющее бытие ниоткуда. Ибо самосовершенное некоторым образом и беспричинно. И не бесстрастное, потому что бесстрастное и единственно, и непостижимо, и неопишимо. Ибо страдать совершенно не свойственно бесстрастному, ни желать чего-либо иного или двигаться к чему-либо сообразно желанию.

Итак, ничто движимое из числа сотворенного не остановилось, не достигнув еще первой и единственной Причины, из Которой бытие переливается⁷ сущим, и не став внутри последнего желаемого, чтобы можно было подумать, будто рассеяние умов из преждебывшего единства само собою вызвало появление тел. И свидетельствуют это святые Моисей, Давид и Павел и их Владыка, Христос. Один, говоря: *«не снести от древа жизни»* (Быт.3:22), когда описывает историю праотца, и также в другом месте: *не бо приидосте доныне в покой и в наследие, еже Господь Бог ваш дает вам* (Втор.12:9); другой – *«насыщуся»*, вопия, *«внегда явитимися славе Твоей»*

(Пс.16:15) и «возжада душа моя к Богу сильному живому: когда прииду и явлюся Лицу Божию» (Пс.41:3). Иной же Филиппийцам пиша: «Аще како достигну в воскресение мертвых. Не зане уже достигох или уже совершихся: гоню же аще и постигну, о немже и постижен бых от Христа Иисуса» (Фил.3:12); к Евреям же: «вшедый бо в покой Его упокоися и той от всех дел своих, якоже от Своих Бог» (Евр.4:10); и еще в том же Послании уверяет что никто не улучил обетований (Ср. Евр.11:13, 39). Иной же: «приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии и Аз упокою вы» (Мф.11:28).

Итак, никоим образом ничто еще из сотворенного не остановило своей природной силы, движимой к соответствующему ей концу, не прекратило же и действия направленного к свойственному ему концу. Также и не пожало еще плода сообразной движению страсти (πάθος), то есть, неподвижности и бесстрастия. Ибо только Богу принадлежит быть концом и совершенным, и бесстрастным, как недвижимому и полному и бесстрастному; сотворенному же – двигаться к безначальному концу и неколичественным, совершенным концом прекращать действие, и переживать бескачественность, но не по существу быть или становиться бескачественным, ибо явно, что все приведенное в бытие и тварное не безотносительно. Слыша же «страсть» должно понимать это благоразумно, ибо не в смысле превращения или тления говорится здесь «страсть», но [в смысле] по природе присущего существующему [т.е., природных свойств]. Ибо все, что приведено в бытие претерпевает движение, не будучи самодвижением или самосилой.

Итак, если умы сотворены, то всяко и движутся, как по естеству движимые от начала по причине сотворения, к концу же – по произволению ради благобытия. Ибо концом движения движимого является само благобытие в вечности, как и началом – бытие, каковое есть Бог, Который и бытия Податель и благобытия Дарователь, как Начало и Конец; ибо и просто двигаться нам – от Него, как от начала, и как-то [т.е., некоторым образом] двигаться – к Нему, как к концу⁸. Если же разумное соответственно себе самому и движется разумно, то всяко и

разумеваает; если же разумеваает, то всяко и вожделеет уразумеваемого; если же вожделеет, то всяко и претерпеваает исступление (ἐκστασις) к вожделеваемому; если же претерпеваает [исступление], то явно, что и устремляется; если же устремляется, то всяко и увеличивает силу движения; если же увеличивает сильно движение, то не останавливается пока не станет все во всем вожделенном и не будет всем [им] объято, добровольно приемля по произволению спасительное определение, дабы все оно окачествовалось всем определяющим его, так чтобы совершенно более не желало определяемое возможности познаваться по себе самому всецело, но по определяющему его, как воздух, полностью освещенный светом, и железо огнем все целиком раскаленное, и другое тому подобное.

Из всего этого мы рассудительно приемлем по уподоблению только будущее, а не бывшее и погубленное, причастие благодати достойными, поскольку то, чего мы чаем, есть и превыше всего сего, как сущее, по написанному, за пределами [возможностей] слуха и помышления (Ср. 1Кор.2:9). И, возможно, это и есть то подчинение, о котором говорит божественный апостол, что Сын покоряет Отцу тех, кто добровольно соглашается покориться, после чего, или по причине чего *«последний враг испразднится смерть»* (1Кор.15:26), [покориться] насколько это от нас зависит, то есть добровольно всецело уступив Богу самовластие (посредством коего соделав вход к нам, [смерть] утвердила на нас владычество тления) и управление тем, что полностью управляет [нами], перестать хотеть чего-либо, кроме того, что хочет Бог, как Сам Спаситель говорит, принимая на Себя отпечаток свойственного нам: *«Обаче не якоже Аз хошу, но якоже Ты»* (Мф.26:39). И после Него божественный Павел, как бы отрицаясь самого себя и не сознавая боле, имеет ли он еще собственную жизнь: *«живу не ктому аз, но живет во мне Христос»* (Гал.2:20).

Пусть вас не потрясает сказанное. Ибо я говорю не об отмене самовластия, но скорее о расположении согласно природе, твердом и непреложном, то есть о сознательной

уступке (ἐκχώρησιν ὑνωρίκην), дабы откуда имеем мы бытие, оттуда же желали бы получать и движение, подобно образу, восшедшему к своему первообразу (τό ἀρχέτυπον), и отпечатку печати, обыкновенно точно соответствующему оригиналу и не имеющему куда еще иным образом двигаться, да и не могущему. Точнее же и правильнее будет сказать: даже и пожелать не могущему, как восприявшему божественное действие, или, скорее, как ставшему в обожении богом и в большей степени наслаждающемуся исступлением, нежели тем, что в нем естественно пребывает или разумеается [т.е. тем, что может постигнуть благодаря природным свойствам своего ума], по причине победившей его благодати Духа, и показавшему себя имеющим одного лишь Бога действующим в себе, так чтобы во всем было одно лишь единственное действие – Бога и достойных [Его], вернее же – одного Бога, как всецелого [Себя] всецелым достойным [Его] благолепно соединившего⁹. Итак, настает всяческая необходимость прекратить всякое самовольное движение по желанию чего-либо иного, когда последнее желаемое явилось и причаствуется, и неуместимо, – скажем так, – вмещается сообразно силе причастников, **и к которому устремляется вся жизнь и помышление возвышенного [ума]¹⁰, «и в котором останавливается всякое желание, далее же которого никуда не простирается, ибо и не имеет [куда], и к которому устремляется всякое движение [человека] ревностного, и у которого – успокоение всех бывших умозрений»¹¹**, – говорит блаженный этот учитель. Ибо тогда не будет даже ничего являемого вне Бога, или кажущегося противопоставляемым Богу, чтобы прельстило кого-нибудь склонить к нему свое желание, поскольку всё – и умом, и чувствами постигаемое – будет объято им в неизреченном Его явлении и пришествии, [подобно тому] как не [виден] днем свет звезд и сами звезды при явлении солнца в великом и несравненном свете, от которого и то, что и они являются светом, скрывается, и что, вообще, существуют – делается непознаваемым для чувств.

В отношении же Бога [это справедливо] еще более. Настолько, насколько непостижимо и многообразно то, что

отделяет нетварное от тварного. Ибо тогда, как я полагаю, и по существу познавая бытие существующего, касательно того, чем, как, и в связи с чем оно существует, мы не подвигнемся более добровольно к познанию чего-либо, потому что закончилось для нас познание чего-либо или о чем-либо, что после Бога, и предложит нам соответствующим образом наслаждаться непостижимым, и божественным и необъятным – единым [познанием], которого мы причащаемся. И об этом изрядно любомудрствует богоносный сей учитель: **«Познаем некогда, насколько сами познаны, когда сие боговидное и божественное, то есть наш ум и наше слово, соединим со сродным [ему], и когда образ взойдет к Первообразу, к Которому теперь имеет стремление»**¹².

Итак, о небытии мифической Энады и о том, каково будет, согласно разъяснению постижимых теперь для нас мыслей и смысла Писания, будущее состояние, пусть скажется сие [вышеизложенное]. А о том, как, **будучи частицей Божества, проистекли мы**, под водительством Божиим поведу слово ниже.

Кто, зная о приведении Богом сущих из небытия в бытие словом и мудростью, когда разумно направит созерцательную способность души на непостижимое многообразие и разнообразие естественных свойств существующего, и испытующим разумом соразличит мысленно логос, по которому они сотворены, не посчитает многими логосами один логос, соразличаемый в нераздельном различии сотворенного, по причине их неслитных друг с другом и с самими собой свойств? И также многие, посредством отнесения к нему всех, – одним, существующим Сам по Себе неслиянно [с прочими], всущественным и воипостасным Богу Отцу Богом Словом, как началом и причиной всего, *«в Немже создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, аще видимая, аще невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще силы, вся из Него и Им и о Нем создашася»* (Кол.1:16).

Ибо имея логосы творений пребывающими [в Себе] прежде веков, Он, по благовому [Своему] волеию, сообразную им тварь, видимую же и невидимую, произвел из небытия словом и

мудростью, в должные времена сотворив и творя как все вообще, так и каждое по отдельности. Ибо мы веруем, что логос предшествует творению ангелов; логос – творению каждой из наполняющих горний мир сил и сущностей; логос человеков; логос всего, что приемлет от Бога бытие, чтобы мне не перечислять каждое. Самого же Его, по беспредельному ради Себя Самого превосходству, веруем быть неизреченным и непостижимым, и запредельным всей твари и существующему или помышляемому в ней различию и разнообразию; и Его же – во всем, что от Него, соответствующим каждому образом благолепно показуемым, и в Себе все совокупляющим, ради Которого и бытие и пребывание, и от Которого творения, как они сотворены, и Которому они подчинены, и пребывающие [неподвижно], и движимые причаствуют Богу. Ибо все, по причине своего происхождения от Бога, соответствующим образом причаствует Богу: или умом, или словесностью, или чувством, или жизненным движением, или сущностной и свойственной пригодностью¹³, как это мнится великому и боговидцу Дионисию Ареопагиту¹⁴.

Итак, каждое из умных и словесных [существ], то есть ангелов и человеков посредством самого того, по которому оно было создано, логоса, сущего в Боге и к Богу (Ин.1:1), есть и называется **частицей Божества**, по причине своего предсуществующего в Боге, как уже было сказано, логоса. Вне всякого сомнения, что если и двигаться будет согласно с ним [т.е. логосом], то окажется в Боге, в Котором предсуществует логос его бытия как начало и причина, и если не захочет ухватиться желанием за что-либо иное, кроме собственного начала, то не **истекает** [т.е. не отпадает] от Бога, но скорее восхождением к Нему становится богом и называется частицей Бога через то, что приличествующим образом причаствует Богу, как согласно природе, мудро и разумно, посредством благоприличествующего движения придерживающееся своего начала и причины, не имея уже, после своего начала и восхождения к логосу, по которому оно создано, и восстановления, куда двигаться или как двигаться, поскольку

движение его к божественной цели явно достигло своего предела в самой этой божественной цели.

Как показывает это и святой Василий в толковании на святого пророка Исаию: **«истинные субботы – это отложенное народу Божию упокоение, которые Бог приемлет, поскольку они суть истинные, и достигает этих суббот упокоения тот, для кого мир распялся, то есть, отступивший от мирского и в место своего духовного упокоения достигший, и, став на нем, более не подвигнется от места своего, по причине безмолвия и невозмутимости, существующих в этом состоянии»**¹⁵. Местом же всех удостоенных такого блаженства является Бог по написанному: *«буди ми в Бога защитителя и в место крепко, еже спасти мя»* (Пс.70:3). В котором, конечно, неподвижно водружены все логосы, по которым и познает Он, как о Нем говорится, все прежде бытия его, ибо все, по самой истине вещей, существует в Нем и у Него, хотя бы все это – и существующее, и имеющее существовать – не вместе с логосами или со знанием Бога о нем приводилось в бытие, но каждое в приличествующее для него время, по мудрости Создателя должным образом согласно своему логосу было создается, и актуально¹⁶ воспринимало бы сообразное себе самому бытие. Потому что Он есть Создатель вечно и по действию (κατ' ἐνέργειαν)¹⁷, они же потенциально (δυνάμει) суть, а актуально (ἐνεργεία) – еще нет, поскольку никак не возможно вместе существовать беспредельному и ограниченному, и никаким словом не доказать, что бы могли вместе существовать сущность и сверхсущественное, и не свести во едино измеряемое с неизмеримым, относительное с безотносительным и не обладающее никакими категориями, по которым его можно было бы утвердительно охарактеризовать, с тем, что пребывает вместе со всеми ними [т.е., категориями времени, пространства и т.д.].

Ибо о всем тварном всячески катафатически утверждается, что оно по сущности и происхождению охватываемо логосами собственными и окружающих его внешних [по отношению к нему вещей]. Итак, когда исключим то высшее и апофатическое богословие Логоса, согласно которому Он ни называется, ни

помышляется, ни есть совокупность того, что относится к признакам чего-либо другого, как сверхсущностный, а также никем и никоим образом не причаствуется, то будет, что многие логосы являются Одним Логосом, а Один – многими: по благолепному творческому и содержительному [т.е. удерживающему в бытии] исхождению Один – многими; а по возведению и промыслу, возвращающему и направляющему к Вседержительному Началу или Центру, содержащему в себе начала всех [исходящих] из него прямых и всех их собирающему [во едино], многие – Одним. И мы суть и называемся **частицей Бога** по причине предсуществования в Боге логосов нашего бытия; также **проистекшими свыше** [т.е. не удержавшимися там] называемся, поскольку не сообразно предсуществующему в Боге логосу, по которому мы сотворены, стали мы двигаться.

Также и по-другому легко тому, кто научен благочестиво следовать логосам сущих, изложить учение об этом.

Ведь если несомненно, что сущностью каждой добродетели является единое Слово Божие (ибо сущность всех добродетелей есть Сам Господь наш Иисус Христос, как написано: *«Иже бысть нам Премудрость от Бога, правда же и освящение и избавление»* (1Кор.1:30), так что о Нем это говорится в абсолютном смысле, как о Самопремудрости, Праведности и Святости, а не в определительном, как о нас говорится: «мудрый человек» или «праведный человек»), то явно, что всякий причастный добродетели по твердому навыку в ней человек, несомненным образом причаствует Богу – сущности добродетелей, как произволением истинно возрадивший естественное семя Благое, и показавший конец тождественным началу, а начало – концу. Или, скорее, – что начало и конец суть одно и то же, как сподобляемый быть неложным адвокатом Бога (Θεου συνήγορος), поскольку он уверился, что целью у Него является начало и конец всякой вещи: начало [он постигает] как оттуда получивший вместе с бытием и причастие благу по природе, конец же – как волею и произволением (γνώμη τε καί προαίρεσις) совершивший посредством тщания сообразный началу и незаблудно ведущий

к нему похвальный путь, в результате которого он становится богом, от Бога приемля то, чтобы быть ему богом, как приложивший к естественному добру по образу [Божью], и произвольное уподобление [Ему] через добродетели, по заложенному в него восхождению к собственному началу и сродству с ним. И исполняется также и на нем апостольское слово, гласящее: «о Нем бо живем и движемся и есмы» (Деян.17:28). Ибо он становится в Боге посредством внимания, не растлив предсуществующий в Боге логос бытия; и движется в Боге посредством добродетелей, действуя¹⁸ по предсуществующему в Боге логосу благобытия, и живет в Боге по предсуществующему в Боге логосу приснобытия.

И уже отсюда, по бесстрастнейшему навыку будучи идентичным самому себе и недвижимым, в будущем же веке по данному обожению вышеупомянутые и в Боге предсуществующие логосы, лучше же сказать – Самого Бога, в Котором укоренены логосы добрых [вещей или человеков], дружески любя и приемля [как бы во объятия], таковой является и **частицей Бога**, как сый – по причине своего пребывающего в Боге логоса бытия, и как благой – по причине своего пребывающего в Боге логоса благобытия, и как бог – по причине своего пребывающего в Боге логоса приснобытия, как почтивший эти логосы и действовавший согласно им, и при их помощи себя в одном лишь Боге всецело утвердивший¹⁹, и одного лишь Бога в себе всецело напечатлев и вообразив, так чтобы и самому ему быть по благодати и называться богом, и Богу – быть по снисхождению и называться ради него человеком, и силе показаться воздаваемого при сем взаимного расположения, каковая сила и человека обожает для Бога по причине его боголюбия, и Бога для человека по причине Его человеколюбия вочеловечивает, и делает по прекрасной перестановке Бога человеком ради обожения человека, а человека – Богом по причине Божия вочеловечения. Ибо всегда и во всем Божие Слово и Бог желает осуществляться таинству Своего воплощения.

А который, будучи **частицей Бога** ради находящегося в нем логоса добродетели и оставив по вышеуказанной причине свое

начало, неразумно движется по направлению к небытию, справедливо называется **истекшим свыше**, как подвигшийся не к собственному началу и причине по которой, и ради которой, и в связи с которой он пришел в бытие, и находится в безостановочном кружении и страшном беспорядке по душе и телу, добровольным течением к худшему, причиняя себе неудачу в отношении этой непрелестной и неизменной причины. От того и говорится в точном смысле слова **«истекать»**, что хотя и имел таковой бесспорно зависящую от него самого власть соделывать основания своей души в Боге, но добровольно променял лучшее и сущее на худшее и несущее.

Эти-то логосы, о которых я сказал, – научает нас святой Ареопагит Дионисий – называются Писанием **предопределениями и божественными волениями** (προορισμοῦς καὶ θεῖα θελήματα)²⁰. Также и принадлежащие к кругу Пантена [т.е., ученики его]²¹, бывшего учителем великого Климента Строматевса²², говорят, что Писанию угодно называть [их] божественными волениями. Почему, будучи спрошены некими, тщеславящимися внешним образованием, как, по учению христиан, Бог знает сущие [вещи], которые сами полагали, что мысленно [познает Он] мысленное и чувственно – чувственное, они и ответили, что ни чувственно – чувственное, ни мысленно – мысленное. Ибо невозможно, чтобы Тот, Кто превыше сущих, воспринимал бы их сообразно им самим, но мы говорим, что Он знает их как Свои воления, прилагая вместе и разумное обоснование сказанного. Ибо если Он по воле (θέλημα) Своей сотворил все, и никто этому не противоречит, то будет благочестиво и праведно всегда говорить о Боге, что Он знает Свою волю, поскольку же Он каждое из творений соделал хотя (θέλων), то и знает Бог сущие [вещи] как собственные воления, потому что сотворил их хотя. Исходя из этого и я думаю, что согласно с этими словами говорится Моисею в Писании: *«вем тя паче всех»* (Исх.33:17) и о неких иных: *«позна Господь сущия Своя»* (2Тим.2:19), и паки иным: *«не вем вас»* (Мф.25:12), так что каждого из них, очевидным образом, его произвольное [т.е. избранное по его собственному произволению] движение – либо по воле и слову Божию, либо

против воли и слова Божия – предуготовило услышать [тот или иной] божественный глас.

Такое и подобное сему, полагаю, подразумевая, богоносный сей муж говорил: **«когда сие боговидное и божественное, то есть наш ум и наше слово, соединим со сродным [ему], и когда образ взойдет к Первообразу, к Которому теперь имеет стремление»**, чтобы одновременно и посредством малых сих речений педагогически отвести тех, кто считает, будто кто-либо из сущих может когда-нибудь достигнуть таковой меры, [отвести] от того, чтобы думать так, и провозглашая слово о том, что мы **являемся частицей Бога**, воспеть свойства будущего блаженного жребия и поощрить тех, кто надеждой на Него очищает себя (Ср. 1Ин.3:3) и поспешает к неколеблемому и неотъемлемому, и нисколько не пренебрегающему наслаждению. Ибо он знал, что если к тому, что имеем как проявления сущности и логоса, направимся простым устремлением согласно логосу и природе, то и мы, безо всякого исследования, которому одному только принадлежит ошибаться и заблуждаться, боговидно, насколько это возможно, познаем все, более не держась по причине неведения за движение [ума] вокруг этих предметов, как соединившие великому Уму и Слову, и Духу свой ум и слово, и дух, лучше же сказать, – всего себя всему Богу, как Первообразному Образу.

Как изъясняет он и в Слове о граде, говоря так: **«Ибо им [принадлежит] наследовать неизреченный свет и созерцание Святой и царственной Троицы, воссиявшей яснее и чище, и всецело смешавшейся со всецелым умом, что я и полагаю единственным царствием небесным»²³**, когда наслаждением наслаждается и веселится, – прибавлю, дерзнув, к его [словам] мои, – все разумное творение ангелов и человеков, которые в движении своем к концу ни один из природно соединенных с ними Творцом логосов не растлили невниманием, но, напротив, разумно сохранили себя целыми и непревратными, зная, что они и суть, и будут органами божественного естества; которых весь Бог, по всему облекая их по образу души, как имеющих стать членами тела, совершенными и благопотребными Владыке, использует по Своему усмотрению и исполняет Своей

славы и блаженства, дая и даруя им жизнь вечную и неизреченную, и по всему свободную от признаков составляющих свойство настоящей, состоящей из тления жизни, [жизнь], которую составляют не вдыхание воздуха и идущие от печени токи крови, но всецелый Бог, причастуемый всецелыми [ими] и бывающий для [их] души по образу души для тела и посредством души для [их] тела, как Сам Он знает, дабы душа прияла непреложность, а тело – бессмертие, и весь человек обожился бы, боготворимый благодатью вочеловечившегося Бога, весь оставаясь по природе человеком по душе и телу, и весь становясь по душе и телу богом по благодати и подобающей ему всячески божественной светлости блаженной славы, после которой ничего нельзя помыслить более светлого и высокого.

Ибо что для достойных вожденнее обожения, в котором Бог соединяется с богами и все творит Своим по причине благодати? Посему и наслаждением, и переживанием, и радостью правильно назвали это состояние, [бывающее] от божественного разумения и следующего за ним вкушения радости: наслаждением – как являющееся концом природных действий (ибо так определяется наслаждение); переживанием – как экстатическую силу, приводящую пассивное к действующему, как в приведенном примере со светом и воздухом и с железом и огнем, и естественно и истинно убеждающую, что кроме этого нет никакого иного увенчания (κεφάλαιον) сущих, за которой должным образом следует бесстрастие; радостью же – как не имеющее себе ничего сопротивного ни прошедшего, ни будущего. Ибо говорят, что радость ни прошлой печали не помнит, ни чаемого пресыщения (τόν κόρον) не приемлет от страха, подобно наслаждению.

Поэтому-то как богодухновенные Речения, так и научившиеся от них божественным тайнам Отцы наши и утвердили «радость» как название, указывающее на будущую истину. Если же, – говоря вкратце и по моему убогому рассуждению, – природой, Писанием и Отцами показано, что ничто еще из приведенного в бытие и движущегося не остановилось и не прияло сообразного божественному

намерению завершения, а к тому же и то, что невозможно поколебать основание достойных в божественном постоянстве, то как возможно, – дабы нам ко утверждению сказанного подать малую некую помощь от рассуждений, – чтобы те, кто единожды существенно²⁴ стал в Боге, потерпели бы у себя оскорбительное для [предмета своего] желания пресыщение? Ведь всякое пресыщение, по самому своему смыслу и определению, является угашающим аппетит, что устанавливается двояким способом: либо аппетит, почитая [вызывающие его] предметы малыми, угасает, либо, пренебрегая ими как скверными и гадкими, гнушается. От этого обычно и возникает пресыщение. Богу же, как по естеству сущему бесконечным и почитаемым, свойственно скорее увеличивать до беспредельного аппетит вкушающих Его посредством причастия.

Если же это истинно (как оно, конечно, и есть), то не было так называемой Энады разумных существ, которая, пресытившись божественным постоянством, разделилась и своим рассеянием привела к сотворению сего мира, дабы нам [вводя ее] не делать благо чем-то описуемым и бесчестным [т.е., малоценным], как ограниченное каким-то пресыщением и бывающее причиной мятежа для тех, желание коих не смогло оно удержать неподвижным. Итак, тщетно некоторые, как мне кажется, вводят ее, творя несуществующее, и – что еще хуже – лгут на блаженного сего Отца, будто и он так же мудрствовал, чтобы не только самим безнаказанно считать, что души пришли в тела из некоей предшествовавшей разновидности жизни в наказание за предсодеянное зло, но и других обманывать, имея таким образом в качестве разумной аргументации авторитет [почитаемых] лиц, и не творя сами ничего доброго и святого. Но оставим их как есть, и сами благочестиво исследуем мысль учителя и иным еще образом.

Не думаю, чтобы он хотел здесь изложить причину сотворения человеков, но, скорее, – причину последовавшего бедствия. Ибо оплакав жалостное состояние нашего тела: **«О, соединения и раздвоения! Чего боюсь я, тому прилежу; и что люблю, того страшусь»**²⁵ и так далее, и как бы сам к себе в крайнем недоумении о причине обдержавших нас зол обратив

слова: «**Что за премудрость о мне? и что сие великое таинство?**», приводит ясное разрешение [недоумения], говоря так: «**Или предпочитает, чтобы мы, будучи частицей Божества и проистекши свыше, не презирали, надмеаясь и превозносясь своим достоинством, Создателя, [но] в борьбе и брани с телом всегда к Нему взирали, а сопряженная [с нами] немощь служила бы воспитательной мерой для [нашего] достоинства.**».

Это как если бы он говорил, что поскольку человек по благодати создан Богом из души и тела, то данная ему словесная и умная душа, как существующая по образу сотворившего ее, по своему желанию и сознательно, изо всех сил, крепко держится всецелой любви Божией, и приемлет и то, чтобы обожиться по подобию, а по внимательному же промыслению о низестоящем и по заповеди, повелевающей «*любити ближняго якоже сам себе*» (Мф.22:39), разумно заботится о теле, чтобы через добродетели и его причислить и усвоить Богу как сораба, сама посредствуя, дабы Творец вселился [в нем], и делая так, чтобы Сам Связавший [ее с ним] неразрешимо связал бы и его узами данного [ей] бессмертия, да будет душа для тела тем, чем Бог является для души, и да покажется Единый Создатель всего занимающим, посредством человечества, во всем сущем соответствующее место²⁶, и да приидет во едино многое, друг от друга отстоящее по природе, соединяясь друг с другом вокруг единой природы человека, и «будет» Сам «Бог всяческая во всем» (1Кор.15:28), все объемля и осуществляя Собою, через то, что ничто из сущего не стяжет больше движения свободного и непричастного Его присутствия, сообразно которому мы являемся и называемся и богами, и чадами, и телом, и членами, и **частицей Бога** в отношении ко исполнению божественной цели.

Поскольку, стало быть, таким и для этого был сотворен человек, но в праотце, уготованном для власти [над миром], употребил ее [т.е., власть] на худшее, перенесся аппетит с дозволенного на запрещенное (при том, что он был самовластным [и мог] как «*прилепитися Господеви и един дух быти*», так и «*прилепитися блуднице и едино тело быти*»

(1Кор.6:16–17), но обманувшись поторопился и добровольно сам себя устранил от божественной и блаженной цели, предпочтя по [собственному] выбору стать прахом тому, чтобы быть по благодати богом), то мудро и вместе человеколюбиво, и подобающим Его благодати образом устрояющий наше спасение Бог, неразумному движению сущей в нас умственной силы присовокупил необходимо последующее за ним наказание, именно то по справедливости наказав смертью, в отношении чего мы расщепили умную силу любви, которую были обязаны [воздавать] одному лишь Богу, дабы возлюбившие ничто, некогда научившись страданием, вразумились бы снова возвращать к сущему эту самую силу.

И далее он делает еще более явным, говоря: **«Но мне и поэтому кажется, что ни одно из здешних благ не верно людям и не долговременно, но и все другое, и это хорошо устроено Художником-Словом и «всяк ум превосходящей» (Фил.4:7) Премудростью, что мы бываем посмеваемы в [вещах] видимых, то так, то этак прменяемых и прменяющих, то возносящихся, то ниспадающих, и прежде нежели овладеем ими удаляющихся и убегающих, дабы усмотрев в них непостоянство и неравномерность, мы устремились бы к будущему. Ибо что бы мы делали, если бы счастье наше было постоянным, когда и при том, что оно не пребывает таковым, мы настолько привязались к нему, и так нас поработило его наслаждение и прелесть, что мы даже и помыслить не можем ничего, что было бы лучше и выше настоящего, и это при том, что мы слышим и веруем, что сотворены по образу Божию, сущему горé и к Себе влекущему?»²⁷**. И также в Слове к живущим во граде, говоря: **«Дабы мы сознавали себя ничем перед истинной и первой Премудростью, но стремились бы присно к Нему Единому, и искали бы осияться тамошними озарениями; или неравномерностью видимого и превратного Он приводит нас к постоянному и пребывающему»²⁸**.

Итак, по моему мнению, этими словами учитель указывает не на причину сотворения человечества, как уже было сказано, но на бедствия из-за преступления, прившедшего в нашу жизнь

по сотворении, как это со всею очевидностью делается явным тщательно и внимательно изучающим его писания. Ибо сими словами представляет нам причину этого [т.е. бедствия] и отчего, и почему, и зачем, и для чего оно, указывая на мудро устрояемое Богом посредством одного наше спасение; а намекая на силу того [т.е. сотворения], и какого ради оно было таинства, другой употребляет образ выражения, делая явной всю свою благочестивую цель [с которой так именно говорит] об этом, как показывает он это в Слове на Рождество, говоря: **«Итак, ум и чувство, столько друг от друга различные, стали в своих пределах и возвестили в себе величие Творца-Слова, как молчаливые певцы великолепия дел [Его] и громогласные проповедники. Но еще не было срастворения из обоих [т.е. ума и чувства], ни смешения противоположных – признака величайшей Премудрости и роскоши в отношении естеств, и не все богатство благодати было ведомо. Восхотев же и сие показать, Художник-Слово творит и животное, [состоящее] из обоих естеств: видимого и невидимого – человека; и из вещества уже бывшего взяв тело, от Себя вложив жизнь (то, что известно слову [Божиему, т.е., Писанию] под именем разумной души и образа Божия), как бы некий второй мир – в малом великий – поставляет на земле, другого ангела, смешанного [из разных естеств] поклонника [Своего Божества]»²⁹**, и так далее. А в Слове на Светы³⁰: **«Поелику же таковы сии или сие, и надлежало не одними только горними ограничиться поклонению [Богу], но быть некоторым и долу поклонникам, дабы все исполнилось славы Божией, поскольку [все оно] Божие; то для сего создается человек, почтенный рукою и образом Божиим»³¹**. И я думаю, что и этого [приведенного] – хотя бы оно и было мало – для всякого не любопрительно настроенного и не полагающего доблесть в одном лишь том, чтобы сражаться, довольно к показанию всей мысли учителя о вышесказанном. Если же и далее противится он тому, что учитель назвал нас **частицей Бога**, то об этом уже много сказано выше.

Но дабы более удостовериться от подтверждения словесами Духа достаточно будет сказанного святым и блаженным апостолом Павлом, «*премудрость в тайне сокровенную*» в Боге «*прежде век*» (1Кор.2:7) стяжавшим и все мрачное человеческое житие просветившим, и мрак неведения от душ отгнавшим, Эфесянам: «*Да Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, даст вам духа премудрости и откровения, в познание Его: просвещенна очеса сердца вашего, яко уведети вам кое есть упование звания вашего, и кое богатство славы достояния Его во святых, и кое преспеющее величество силы Его в нас верующих по действию державы крепости Его, юже содея о Христе, воскресив Его от мертвых, и посадив одесную Себе на небесных, превыше всякаго начальства и власти и силы и господствия, и всякаго имени именуемого, не точию в вещи сем, но и во грядущем, и вся покори под нозе Его: и Того даде главу выше всех Церкви, яже есть тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех*» (Еф.1:17–25). И затем снова: «*И Той дал есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовестники, овы же пастыри и учителя, к совершению святых, в дело служения, в созидание тела Христова: дбндеже достигнем вси в соединение веры и познания Сына Божия, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова: да не бываем ктому младенцы, влающиеся и скитающиеся всяким ветром учения, во лжи человечестей, в коварстве козней льщения: истинствуяще же в любви да возрастим в Него всяческая, Иже есть глава Христос, из Негоже все тело составляемо и ссиневаемо прилично, всяцем осязанием подаяния, по действию в мере единыя кооеяждо части, возвращение тела творит в созидание самаго себе любовию*» (Еф.4:11–16).

Итак, не требуется, полагаю, для познавшего благочестие иного свидетельства к явлению истины, в которую истинно веруют христиане, верно научившиеся от нее, что мы суть и члены, и тело, и полнота *всяческая во всех* исполняющего Христа Бога, по *прежде век* в Боге и Отце сокровенному намерению (σκοπόν), воедино собираемые (ανακεφαλαιοῦμενοι) в Него через Сына Его и Господа Иисуса Христа, Бога нашего.

Ибо тайна сокрытая от веков и от поколений, ныне же явленная через истинное и совершенное вочеловечение Сына и Бога, соединившего с Самим Собою по ипостаси нераздельно и неслитно нашу природу, и нас [соединившего] посредством [взятой] от нас и нашей, умно и словесно одушевленной святой Его плоти, как бы через начаток с Самим Собою соединенного, и удостоившего быть одним и тем же с Самим Собою по Своему человечеству, как были мы прежде веков предопределены быть в Нем как члены тела Его, по образу души [действующей] в отношении тела *«составляющего и счиневающего»* нас Себе в Духе, и возводящего *“в меру”* духовного *“возраста”* Его полноты, показала и нас на сие созданными, и прежде веков преблагое о нас Божие намерение, не приявшее какого-либо обновления по своему логосу, но пришедшее в исполнение иным, то есть, привзошедшим новым способом [тропосом].

Ибо, коли Бог Себе подобными нас соделал (тем, чтобы иметь нам по причастию точные признаки Его благодати, прежде век определив цель, дабы мы были в Нем, и дав нам тропос, приводящий к этому всеблаженному концу посредством правильного употребления природных сил), – дабы не стать человеку далеким от Бога и отчуждившимся, то подобало иной привести [в исполнение] вместо прежнего [тропос], настолько более парадоксальный и богоприличный чем первый, насколько сверхъестественное выше естественного. И сие есть, как все мы веруем, таинство Божьего к человекам таинственнейшего пришествия³². *«Аще бо бы»,* – говорит божественный апостол, – *«первый завет непорочен был, не бы второму искалося место»* (Евр.8:7). И всем яснее ясного, что бывшее во Христе на конец веков таинство несомненно является совершением и исполнением оставшегося неисполненным в праотце.

Итак, согласно вышеприведенному, с пользой, стало быть, сказано учителем про «частицу», и всякий благородный душою и образом [жизни] принял бы в таком смысле сказанное это слово, никакой не причинив себе путаницы в мыслях, зная, что «частица» в таковых случаях есть одно и то же с «членом». Если член является частью тела, а «часть» и «частица» суть одно и то же, то и член тождественен частице. Если же

тождественна члену частица, а соединение и собрание воедино членов образует органическое тело, а органическое тело соединенное с разумной душой являет собой совершенного человека, то говорящий, что душа или тело, или член есть часть человека, не погрешит. Если же под человеком понимать разумную душу, которой тело является орудием, а во всем теле целиком вмещающаяся душа подает ему то, чтобы жить и двигаться, как по природе простая и бестелесная, не соразделяющаяся с ним [по членам] и не исключаемая ниоткуда³³, но во всем [теле] и в каждом его члене (поскольку свойственно ему принять ее по естественно присущей ему способности воспринимать ее действия) присутствуя целиком, содержит приавшие ее различные члены сообразно поддержанию всего тела как единого целого, то пусть тот, чья мысль об этом еще нетверда и шатка, возводится к великому и неизреченному таинству блаженного христианского упования, находя в малом и сообразном нам не лишенные благородства образы великого и превосходящего нас. И оставив неразумное учение о том, что души существуют прежде тел, да верует вместе с нами Господу, говорящему о воскрешаемых в воскресение, что они не могут умереть по причине яснейшего явления и причастия Самого последнего желанного. И паки: *«всяк живой и веруяй в Мя не умрет во веки»* (Ин.11:26). А если что уже было когда-то прежде, то невозможно было, как выше показано, чтобы оно прияло в результате некоего превращения какую бы то ни было смерть.

И пусть [таковой] попусту не выходит за пределы естественных размышлений, вводя несуществующее учение о душе. Ибо если частями человека, по прежде сказанному, являются тело и душа, а частями они по необходимости являются по отношению к чему-то (ибо всяко ими определяется целое), а таким образом называемое [по отношению] к чему-то [принадлежит к числу] тех, что совершенно и всячески существует вместе от сотворения, как части, образующие своим собранием воедино (τῇ συνόδῳ) целостный вид, и только мысленно отделяемо одно от другого для распознавания того, чем каждое [из них является] по существу. Итак, душе и телу, как

частям человека, существовать во времени одному прежде или после другого невозможно, потому что тогда растлится логос отношения их к чему-то [чего они являются частями]. И опять же: если, значит, душа сама по себе является видом прежде [бытия] тела или тело [прежде души], то иной вид каждое из них образует в соединении души с телом или тела с душой, и делает это либо всячески страдательно [т.е., против своей воли покоряется внешнему воздействию], либо естественно. И если страдательно, то претерпели – превращаемые в то, чем не были – и истление; если же естественно, то явно, что будут делать это всегда поскольку это им свойственно по природе, и никогда не перестанет душа перевоплощаться, а тело переодушевляться. Но не относится, как я полагаю, к страсти или ко природной силе частей [совершаемое] в собрании воедино одного с другим исполнение целого по виду его, а к их одновременному сотворению как совершенного вида. Ибо невозможно без истления из вида в вид превращаться никакому виду.

А если скажут, что раз по смерти и разложению тела есть и существует душа, то возможно ей быть и существовать и прежде тела, то не от глубокого размышления, мне кажется, происходит это их слово. Ибо не один и тот же логос становления в бытии (γενέσεως) и сущности(ουσίας). Ибо первый является выражающим категории времени, места и отношения (του ποτε καί που εἶναι καί πρός τι), а второй – бытия [т.е., что существует нечто], его вида [т.е., что именно существует] и качества [т.е., как оно существует] (του εἶναι καί τι καί πῶς εἶναι). Если же так, то душа, после того, как придет в бытие, существует вечно по причине сущности, но не отвлеченно а в связи с категориями времени, места и отношения – по причине сотворения . Ибо душа и по смерти тела называется не просто душой, но душой человека и такого-то конкретного человека. Ибо и после тела имеет в качестве своего вида все вообще человеческое, определяемое посредством отношения части к целому. Так же как и тело смертно по причине природы, но не отвлеченно по причине сотворения. Ибо тело не просто телом называется по

разлучении души, хотя оно и растлевается и по естеству распадается на исходные элементы, из которых оно состоит. Ибо и оно имеет в качестве вида своего целое, определяемое по его отношению к нему как части, – человеческое. Итак, обоих связь – души, говорю, и тела, как частей целого человеческого вида, – неотъемлемо понимаемая изображает и одновременное возникновение (γένεσιν) их, и различие между собой по сущности показывает, ни коим образом не повреждая ни один из присущих им логосов. И совершенно невозможно найти или назвать безотносительное тело или душу. Ибо вместе с одним сразу же приходит и понятие «что-то» для другого; так что, если предсуществует одно прежде другого, то значит оно есть кого-то еще. Ибо связь эта непреложна.

И сего довольно об этом. И если слово мое не отпало от истины – благодарение Богу, вашими молитвами руководившему меня к доброму разумению. Если же негде нечто недостаточествует истиной, то вы увидите точный смысл слова, как вдохновенные Богом к знанию таковых предметов.

III. На его же из того же Слова: «доколе и само в себе вещество несет беспорядок, словно [находясь] в каком-то течении»³⁴.

Думаю, что и настоящего слова цель заключается в мысли предыдущего пассажа³⁵. Ибо, обращаясь по большей части к веществолюбцам и плотолюбцам, приводит это, дабы отсюда могли благочестиво исследующие намерение святого заключить следующее: поскольку человек создан был Богом украшенным добротой нетления и бессмертия, но безобразие окружающего его вещества предпочтя умной доброте, соделал совершенное забвение превосходного достоинства души, лучше же сказать – Бога, душу боговидно украсившего, сорвал достойный выбора³⁶ по божественному постановлению, мудро устрояющему наше спасение, плод, [произведя] не только тела тление и смерть, и ко всякой страсти удобопреклонное движение и способность, но и вне и вокруг него материальной природы непостоянство, несоразмерность, и ко изменению готовность и удобоподвижность, и либо тогда ее [т.е. душу] Бог по причине преступления сорастворил с нашим телом, и вложил и в нее силу изменяться, подобно тому, как и в тело – страдать и совершенно распадаться, по написанному: *«и сама тварь повинуся тлению не волею, но за повинувшаго ю на уповании»*³⁷ (Рим.8:20), либо от начала по предведению так сотворил ее по причине предвиденного преступления, дабы терпя от нее страдания и бедствия, пришли мы в сознание себя самих и своего достоинства, и с радостью согласились бы отвергнуть расположение к телу и к ней.

Ибо часто попускает всепремудрый Предведетель нашей жизни нашим желаниям естественно пользоваться вещами ко вразумлению нашему, когда, при безрассудном их использовании, посредством [происходящего] от них и вокруг них смущения и расстройства возвращает к, по природе вожделенному дотолу, безрассудное наше влечение (ερωτα) к здешнему. Ибо три суть главных способа, коими педагогически излечиваются, как говорят, наши страсти; и посредством

каждого из них беспорядочность вещества мудро и с должным порядком прилагается как врачевство злого бремени страстей, направляемого по превышающему наше разумение и лучшему плану к предуведенному Богом благолепному результату. Ибо [это бывает] или по необходимости наказания за преждебывшие согрешения, которых, быть может, и следа не сохраним в памяти по причине неведения, а может и помним, но подобающее этим прегрешениям исправление бываем не в состоянии подъять, либо не желаячи, либо не могуще по причине приобретенного злого навыка; или [посредством сего] от немощи очищаемся и отбрасываем настоящую и живущую в нас злобу, и преднаучаемся и будущую отвергать; или же один человек [претерпевающий это] предлагается другим в чудный пример отличного терпения и благочестивого мужества, если, конечно, он высок разумом и славен добродетелью и способен явить собою в непоколебимом терпении скорбей³⁸ сокрытую дотоле истину.

Итак, он убеждает тех, кто не может ничего помыслить превышающего настоящую жизнь, не надмеваться телесным здоровьем и текучим непостоянством³⁹ вещей и не превозноситься перед неимеющими сего, поскольку покуда продолжается настоящая жизнь, облеченная этим тлением и сопровождающими его превращениями и изменениями, неизвестно, что еще и с ними случится по причине неравномерности и беспорядка во всем относящемся к телу и ко вне его сущим вещам. Это, я думаю, говорит он словами: **«доколе и само в себе вещество несет беспорядок»**, вместо того, чтобы сказать, что доколе все сие находится под властью тления и изменения, и мы облечены в *«тело смирения»* (Фил.3:21), и равно подвержены многообразным напастям [проистекающим] от него по причине присущей ему немощи, не превозносились бы мы существующим среди нас неравенством, но, напротив, – мудрым помышлением выравнивали бы неравномерность равночестной природы, и недостаток других восполняли бы своим избытком. Для того-то, быть может, и попущено существовать неравномерности, чтобы явилась сила сущего в нас рассудка, предпочитающего всему добродетель.

Ибо всем человекам присуще это изменение и превращение, – как тела, так и того, что вне его, – влекущее и влекомое, и одно то лишь стяжавшее твердо и непоколебимо, что оно непостоянно и текуче.

IV. На его же из Слова на святого Афанасия: «Ибо не имеет ничего более высокого, и даже совершенно [ничего] не будет иметь»⁴⁰.

Мне кажется, что сими [словами] богоносный этот учитель отрешает учащегося, от всякого сравнительного и различительного, и как бы то ни было иначе называемого соотношения. Ибо таковой образ речи сведущие в этом называют безотносительным (ασχετον), и это то же самое, что назвать его несравненно превышающим все, в силу превосходящего отрицания⁴¹.

V. Из того же Слова на: «а кому удалось с помощью разума и созерцания расторгнуть вещество и плотское сие (то ли облаком следует его назвать, то ли покрывалом), соединиться с Богом, и смешаться с беспримесным светом, насколько это доступно человеческой природе; тот блажен, [как удостоенный] отсюда восхождения и тамошнего обожения, кое дарует истинное любомудрствование и то, чтобы стать над вещественной двойственностью ради помышляемого в Троице единства»⁴².

Я не думаю, чтобы сказанное учителем слово о добродетели святых было недостаточным, хотя бы некоторые, как вы пишете, так и считали, оттого, что [совершаемым] только **разумом и созерцанием** без деятельности (πρακτικῆς) называет он любомудрие по Богу тех, кто следует ему [т.е. любомудрию], но – напротив того – считаю, что он весьма ясно излагает отличающееся практикой их истинное в отношении сущих суждение и действие, каковое единственно я дерзаю назвать любомудрием воистину самым полным, и прямо говорит, что оно совершается **разумом** (λόγῳ) и **созерцанием**, по причине всяко присоединяемого к **разуму** деяния (τῆς πράξεως) и суждения о нем [т.е. о деянии], которое объемлется понятием **созерцания**, поскольку [дело] разума – выстраивать движение тела, словно некоей уздой разумно [сдерживая] правым помыслом его неистовое⁴³ стремление к неуместному; а созерцания [дело] – решиться разумно избрать то, что хорошо понято и рассуждено, как всесветлейший свет посредством истинного ведения показывающий саму Истину, каковыми обоими [т.е. разумом и созерцанием] более всего и совершается всякая любомудренная добродетель, и хранится, и коими и являема бывает при помощи тела, [но] не вся целиком.

Ибо она не вмещается в теле, будучи начертанием (χαρακτήρ) божественной силы, но некоторые ее тени, и то не ради ее самой, а ради того, чтобы тем, кто не облечен сообразной ей благодатью⁴⁴ прийти к подражанию боговидному образу жизни (ἀναστροφῆς) боголюбивых мужей, чтобы и им, причастием доброго отложив [от себя] срамоту злобы, стать [принадлежащими к] части достойных Бога, или, нуждаясь в какой-либо помощи, улучшить ее от могущих [подать], с тем чтобы всецело приняв сокрытое в глубине души добродетельных расположение, явленное при помощи тела в деянии, и они воспели бы всем бывающий для всех и через всех всем являющийся Божий промысел. Так что, если бы и никого не было нуждающегося в облагодетельствовании или долженствующего запечатлеться [стремлением] к добродетели от примера, то каждому всяко довольно и того, что сам он чувствует в душе дыхание благодати добродетелей⁴⁵. И говорить об этом, не упоминая о проявлении их [т.е., совершаемых разумом и созерцанием добродетелей] для очевидности посредством тела, – не неуместно.

Итак, благочестиво постигший при помощи созерцания устройство сущих (ὡς ἐχει τὰ οὐτα), и при помощи логического рассуждения верно и правильно определивший их смысл (τόν περὶ αὐτῶν λόγον), и хранящий для себя суждение, лучше же сказать, – суждением себя соблюдающий непреклонным, собрал воедино и имеет все добродетели, не будучи более подвижим ни к чему иному, после познанной им истины, и быстро мимо всего прошел, совершенно не обращая внимания ни на что из относящегося к плоти и миру, сокровенно имея уже без брани содержащееся в разуме (τῷ λόγῳ) деяние, потому что все в нас [сущие] крепчайшие бесстрастные логосы мыслительной силы привел себе, сообразно которым всякая добродетель и ведение есть и осуществляется, и которые [т.е., логосы] суть силы словесной души, совершенно не нуждающиеся в теле для своего существования, но не отказывающиеся по временам пользоваться им для своего проявления по вышесказанным причинам. Ибо говорят, что к мыслительной силе относятся в собственном смысле уразумения умопостигаемого,

добродетели, познания, логосы искусств, произволение, воля; а в более широком – суждения, сосложения, избежания, вожделения⁴⁶, из коих одни относятся только лишь к [бывающему] в уме созерцанию, а другие – к познавательной силе разума (της κατὰ τὸν λόγον ἐπιστημονικῆς δυνάμεως). Если же святые свою жизнь сими содержали в безопасности, то стало быть обобщенно выразился блаженный оный муж, сказав о **разуме и созерцании**, и сжато изложил святым все относящиеся к добродетели и ведению познания слова (посредством коих утверждаясь в сознательном разумении Бога путем созерцания, в разуме они рассудительно напечатали себе при помощи добродетелей божественный образ), всяко не считая необходимым упоминать о совершаемом при помощи тела деянии, ибо он знал, что оно не соделывает добродетель, а является ее выражением, стоящим лишь на службе божественных мыслей и помыслов.

А чтобы сказанное стало явным и другим способом, то тщательно изучившие то, что относится к нам, называют логосы разумной силы то чем-то созерцательным, то деятельным. И созерцательным [называют] то, что держит в уме существующее, а деятельным – изволение, определяющее для деятельных правое слово. И зовут они созерцательное умом (νοῦν), а деятельное – разумом (λόγον); и первое из них – мудростью, а другое – рассудительностью (φρόνησιν)⁴⁷. Если же это истинно, то деяние назвал учитель разумом [исходя], вероятно, из [его] причины, а не вещества [т.е., видимых проявлений], ни единого объекта не имеющее [деяние] наименовав навыком. Ибо разумно и сознательно (а не полемически или сопернически) пребывает в истинных [догматах] созерцатель и кроме них ничего не терпит видеть по причине наслаждения от них.

Если же требуется и иным способом еще более прояснить это, то, опять же, навыкшие логосам совершенства добродетели говорят, что не очистившиеся в отношении общения с веществом никак не останутся чисты в том, что относится к деятельности, поскольку их суждение о сущих еще смешано, и являются переменчивыми как не оставившие от себя связь с

тем, что переменчиво; а те, кто крайней добродетелью приближаются по отношению к Богу и уразумением Его пожинают плоды блаженства и будучи обращены лишь к себе самому и к Богу тем, что истинно отбросят узы материального отношения [т.е. того, что связывает его с материальным миром, – пристрастия], совершенно отрешились, говорят они, от относящегося к области деятельного и от материи и созерцанием усвоились Богу. Поэтому, говорят, они и пребывают непреложными, не имея более связи с веществом, по которой при естественном изменении в веществе по необходимости свойственно вопреки естеству изменяться вместе с ним и тому, кто держим веществом по своей связи с ним. И зная, что для отложения пристрастия к веществу произволяющему освободиться от него величайшая требуется сила, говорит учитель: **«а кому удалось с помощью разума и созерцания расторгнуть вещество и плотское сие (то ли облаком следует его назвать, то ли покрывалом), соединиться с Богом...»** и так далее.

VI (V,2)⁴⁸. Каким образом плоть называется покрывалом и облаком.

Для чего же учитель называет плоть облаком и покрывалом? – Потому, что зная, что всякий человеческий ум прельщается и, удаляясь от движения согласно природе, совершает движение вокруг страсти, чувства и чувственного, не имея где бы еще ему двигаться, когда погрешит в отношении движения, естественно приводящего к Богу и распустит плоть в страсти и чувствах (ибо то и другое [т.е. страсть и чувство] относится к одушевленной плоти), он выразил это посредством облака и покрывала. Ибо облако – это помрачающая владычественное души плотская страсть; и покрывало – обман чувства, пригвождаемого к явлениям чувственных предметов и ограждаемого [ими] от перехода к умопостигаемым, и приемлющего от них забвение естественных благ, и все свое движение обращающего к чувственному, изобретая с помощью вышесказанного неподобающие гнев и похоти, и наслаждения.

VII (V,3). Как происходит наслаждение.

Ибо всякое наслаждение запрещенным обыкновенно происходит при посредстве чувства от страсти к чему-либо непременно чувственному. Ибо ничто иное есть наслаждение, как вид чувства образуемый в чувствительной [силе души] чем-то чувственным, или образ (τρόπος) действия чувств, составляемый согласно бессловесному желанию. Ибо прилагаемое к чувству желание изменяется в наслаждение, придавая ему образ; и движимое желанием чувство совершает наслаждение, приемля себе в помощь чувственное. И святые, зная, что душа, противоестественно движимая при посредстве плоти к веществу, облекается перстным образом, тем скорее уразумели, как при посредстве души, естественно движущейся к Богу, и плоть должным образом усвоить Ему, упражнением в добродетелях по возможности украсив ее божественными явлениями.

VIII (V,4). Каким образом и сколько существует движений души.

Ибо [святые знают], будучи просвещаемы благодатью, что у души есть три главных движения, сводимые к одному – умное, словесное и чувственное. И одно [называют] простым и неизъяснимым, по коему душа, неведомо [для себя самой] двигаясь окрест Бога, ни коим образом не познает Его ни в чем из сущих из-за [Его] превосходства; другое же – определяющим неизвестное по [отношению к его] причине, по коему [движению] естественно двигаясь, [душа] посредством действия свойственного изучению прилагает к себе все находящиеся в её распоряжении естественные логосы, являющиеся формирующими для познанного [ею] лишь по [его] причине; а третье – сложным, по коему соприкасаясь с внешним, как от неких символов она запечатлевает⁴⁹ в себе самой логосы видимых. Посредством этих [движений] святые великолепно прошли по истинному и безошибочному пути (трóпов) согласного с природой движения через препятствия настоящего века; чувство, обладающее лишь простыми духовными логосами чувственных [предметов] посредством разума (του λόγου) возвели к уму; разум [=слово] единовидно в простом и нераздельном образе мысли соединили с умом, имеющим логосы сущих; а ум, совершенно отрешенный от движения вокруг всех сущих и упразднившийся от самого своего естественного действия, принесли Богу, и в нем всецело собравшись к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге через посредство Духа, нося в себе, насколько это возможно человекам, весь образ Небесного [Отца], и столько впитали в себя божественного отблеска, если позволено будет так сказать, что и сами, быв впитаны, сопричлились Богу. Ибо человека и Бога называют примером друг для друга, и настолько для человека Бог по человеколюбию вочеловечился, насколько смог человек по любви обожить себя для Бога, и человек настолько увлекаем бывает Богом к

неизвестному⁵⁰, насколько он явил невидимого по природе Бога посредством добродетелей.

И от этого составленного сообразно **разуму и созерцанию** любомудрия, от которого и природа тела по необходимости облагораживается, святые, непрелестно уязвившись желанием к Богу, посредством присущих им естественных божественных отблесков достодолжно dospели к Богу, тело и мир подвижнически расторгнув, видя, что они взаимно объемлются друг другом – тело [миром] по природе, а мир [телом] посредством чувства – и одно подпадает под власть другого, благодаря неким связывающим одно с другим особенностям, и что ни одно из них по своему собственному логосу не свободно от ограниченности, и считая позором для души – позволить ее бессмертию и приснодвижимости растлеваться и ограничиваться тленным и ограниченным, неразрывно связали себя с единым Богом, бессмертным и превысившим всякой беспредельности, нисколько не уступая взаимному притяжению мира и плоти, что есть всякой добродетели и ведения исполнение, полагаю же, что и конец.

Но если когда-либо и подвигались святые к созерцанию сущих, то подвиглись не для того, чтобы созерцать их сами по себе, или чтобы познавать их вещественно, как мы; а чтобы многообразно воспеть чрез все и во всем являющегося Бога, и обрести большую силу изумления и повод ко славословию. Ибо прияв от Бога душу, обладающую умом, словом и чувством – не только умопостигаемую, но вместе и чувственную, как и слово – не только внутреннее, но также и устное, и ум – не только умопостигаемый, но к тому же и страстный (который называют и животной фантазией, и по которому прочие животные и друг друга, и нас, и места, которыми они проходили, признают, и близ которой [т.е. фантазии], – говорят сведущие в этих вещах, – стоит чувство, являющееся ее органом, воспринимающим вообразенное ею), они сочли должным действия оных не себе самим приносить, но давшему их Богу, от Которого и для Которого все. Ибо из точного разумения того, что относится к сущим, они научились, что суть три основных тропоса, возможных для человека, в которых Бог сотворил все (ибо Он,

осуществовав, создал нас для бытия, благобытия и приснобытия), и два из них – крайние и принадлежат одному Богу, как Виновнику [их], а третий – средний и зависит от нашего выбора (ὑνὼμης) и движения, и сообщает собою крайним истинный смысл их названия, так, что если он отсутствует, то и их именование становится бесполезным без прибавления «благо». И они осознали, что иначе невозможно ни приобрести, ни сохранить заключающуюся в крайних [именованиях] истину, которую соделывать свойственно благобытию, примешанному посреди этих крайних⁵¹, разве что постоянным движением к Богу.

Итак, по причине этого [осознания] присовокупив к естественному разуму душевное зрение, и со всей определенностью услышав от Самого вопиющего [о сем] Слова, что ни в коем случае не подобает пользоваться природными энергиями противоположным этому образом, по причине неизбежно проявляющегося в естественных силах от недолжного способа их использования тления, они научились равномерно, в согласии с надлежащим логосом естества устремляться к его [т.е. естества] Виновнику, дабы откуда пришло им просто бытие, оттуда же некогда получить впридачу и воистину бытие (τό οὐτως εἶναι). Какая и выгода-то будет тому, кто не является виновником собственного бытия, – возможно говорили они, рассуждая сами с собой, – двигаться в направлении себя самого или иного чего кроме Бога, когда к логосу бытия он ничего не сможет прибавить ни сам от себя, ни от кого другого кроме Бога? Посему-то и учили они: уму помышлять об одном только Боге и Его добродетелях и неведомо следовать за неизреченной славой Его блаженства; слову – стать истолкователем и певцом уразуменного и право рассуждать об объединяющих его [т.е. уразуменное] тропосах; чувству же, облагороженному разумом, воображающему разнообразные силы и действия во всем [окружающем] – возвещать повсюду, насколько это возможно для души, логосы сущих. И при помощи ума и слова, словно корабль мудро направляя душу, они это [житейское] море – то непостоянное, а то и иначе себя ведущее – перешли стопами.

IX (V,5). Умозрение о прохождении Моисея через море (См. Быт.14).

Таким вот, пожалуй, образом и оный великий Моисей, ударом всесильного Слова, символом Которого был, должно быть, жезл, пронзив (или, точнее сказать, разогнав) по образу моря обманчивость чувственных [предметов], поспешающим к божественному обетованию людям подал твердую и непоколебимую землю под ногами – то есть, подлежащую чувству природу, в правом логосе бытия созерцаемую и удобоописуемую, показав ее доступной и удобопроходимой для добродетелями украшенного жития, и таким образом [т.е., добродетельно] проходящим ею не причиняющей никакой опасности от натиска kloкочущей по обе стороны разделенной воды, коей она дотоле покрывалась, если только метафорическим выражением разделения воды мысленного моря обозначается постоянное противопоставление друг другу по недостатку или излишеству противоположных добродетелям пороков⁵², каковое обыкновенно производит Слово, прикасаясь к сердцам их и нисколько не позволяя им [т.е., водам или порокам] сомкнуться друг с другом [над головой] устремляющихся без оглядки к Богу.

Х (V,6). Умозрение о восхождении Моисея на гору (См. Быт.19–20).

Таким же образом, последуя звавшему его Богу и превзойдя все здешнее, он *вниде во мрак, идеже бяше Бог* (Исх.20:21) – то есть, в безвидное, невидимое и бестелесное пребывание – умом, свободным от всякой связи с чем-либо, что вне Бога. Достигнув туда, он получает – насколько, конечно, этого могла удостоиться человеческая природа – словно трофей, достойный сего блаженного восхождения, знание, объемлющее собою сотворение времени и естества, соделав для себя образцом и примером добродетелей Самого Бога, по Которому отпечатав самого себя, как начертание, удачно сохраняющее подобие первообраза, сходит с горы, являя на лице своем и для других людей дар славы, которой он стал причастен, как ставший образом боговидного Образа, независтно себя самого дая и предлагая [в образец и пример], что и показывает тем, что изъясняет людям о виденном и слышанном и писанием передает тем, кто после него, как некое богоданное наследство, Божии таинства.

XI (V,7). Умозрение о сухом тесте опресноков (См. Исх.12:34).

Так и народ, изведенный им из Египта и несущий завязанное в одежды тесто по пустыне, возможно, научал бегущих от чувственного и направляющихся к умопостигаемому миру, как я думаю, что должно силу сущего в нас разума хранить чистой и нетронутой от смешения с чувственными предметами, дабы добродетелью и ведением уже отсюда стать по произволению (ὑνῶμην) тем, чем по упованию в нетленном веке, – как веруем, – станут достойные.

XII (V,8). Умозрение о предводительстве Иисуса и переходе через Иордан, и о втором совершенном им обрезании ножами из камня (См. Нав.3:14–17, 5:2–8).

Так Иисус, преемник Моисея, – я пропущу многое из сказанного о нем по причине множества, – восприняв народ, после кончины Моисея на горе (См. Втор.32:49, 34:1–9) подвергшийся в пустыне многообразным вразумлениям ко благочестию, и странным образом обрезания очистив его ножами из камня, и осушив Иордан преднесением божественного ковчега, и переведя через него всех людей незамочившимися, указал этим на типологически являемое им Спасительное Слово, по скончании буквы законных заповедей воспринявшее бывающее на высоте помыслов (ἐν τῷ ὕψει τῶν νοημάτων) предводительство истинным Израилем и зрящим Бога и обрезающее всякую скверну души и тела острейшим логосом веры в Него и освобождающее от всякой укоризны [со стороны] подстрекающих ко греху, и через текучее естество времени и движимых [объектов] переводящее в состояние бестелесных, и имеющее на плечах добродетелей вмещающее [в себя] божественные тайны ведение.

XIII (V,9). Умозрение об Иерихоне и о семи обхожденьях, и о ковчеге, и о трубах, и о проклятии (См. Нав.6:1–20).

Так опять же, семью обхожденьями и столькими же трубами с таинственным восклицанием обрушив считавшийся трудно-одолимым или даже вовсе неодолимым город Иерихон, [Иисус Навин] таинственно явил То же Самое Слово Божие победителем мира и скончателем века посредством ума и рассудка, то есть, ведения и добродетели. Чего образом служили ковчег и трубы, показывая последующим Ему, что чувственный век легко преодолим и низвергаем, и что ничего нет из числа относящегося к нему, что было бы необходимо испробовать рачителям божественных благ, ибо все это сопряжено со смертью и тлением и бывает причиной Божия негодования. И являет это Ахар сын Хармии (Нав.7:1, 18–26), [символизирующий собою] беспокойный и привязанный к вещественному помысел усвоить себе нечто из чувственного, приобретший по Божию суду наиплачевную оную смерть, которую соделывает Слово, потопляя во глубине лукавой совести достойного такого наказания.

XIV (V,10). Умозрение о Тире и о царе его, и о пленении его.

Так, опять же, и от написанного: *в то время взя Асор, и царя его уби мечем, и все дышущее изби в нем: Асор бо бе прежде обладающий всеми странами*⁵³ (Нав.11:10–11), поучались они [т.е., те совершенные, о которых шла речь, **кому удалось с помощью разума и созерцания расторгнуть вещество и плотское сие**], во образ каких таинств предложены были [эти] слова, что истинный Спаситель наш Иисус Христос, Сын Божий, низложитель лукавых сил, и наследодатель достойных благодати, во время Своего вочеловечения Крестом пленивший грех и царя его – диавола (ибо некогда грех, царствуя, обладал всеми (Ср. Рим.5:21)) убил (Ср. 2Сол.2:8) «*глаголом силы Своея*» (Евр.1:3) и истребил все дышущее в нем, то есть, – [живущие] в нас страсти и происходящие от них лукавые и скверные помышления, дабы никоим образом в тех, кто Христов и живет по Христу, грех более не мог бы по подобию дышущих жить и двигаться.

XV (V,11). Умозрение на слова: «Небеса поведают славу Божию» (Пс.18:1).

Так Давид, бывший после них [т.е., Моисея и Иисуса Навина] по времени, но равным им по духу,— я пропускаю Судей, заключающих в своем житии множество тайн,— слухом ума услышав *«поведающие славу Божию небеса»* и *«творение руку Его возвещающую твердь»* (вот чудо, ведь Создатель не вложил в них душу!) от бездушных воспринял слова о богословии и, насколько это возможно человекам, поучил о тропосах промысла и суда по результатам [жизни], не постигая [впрочем] логосов, коими разнообразится по частям существование целого.

XVI (V,12). Умозрение на слова: «отец мой и мати моя остависта мя» (Пс.26:10).

Так и сказав: *«отец мой и мати моя остависта мя, Господь же восприят мя»*, ясно высказался, – как я думаю, – о необходимых для желающих нетления оставлении и удалении от естественного закона плоти относительно рождения и тления, по которому мы, в результате преступления [заповеди] и рождаемся, и существуем, и от вскормившего нас по-матерински чувства, посредством коих [т.е., оставления и удаления] видимый мир оставляется и оставляет [нас], а Господь приемлется и, по духовному закону достойных усыновляя [Себе], а для них делаясь отцом посредством ведения и добродетели, всего Себя всецелым достойным подает по подобию как Благий. Или, возможно, под отцом и матерью подразумевает он писанный закон и телесное согласно ему поклонение [Богу], с оставлением которых обычно воссиявает в сердцах достойных свет духовного закона, и даруется свобода от рабства плоти.

XVII (V,13). Умозрение о видении Илии в пещере Хорива (3Цар.19:8–14).

Так Илия, осторожный после одного *огня*, после *труса*, после *духа велика и крепка, разоряюща горы* (3Цар.19:11–12), которые, я полагаю, являют ревность и рассуждение, и усердную совершенную⁵⁴ веру (ибо рассуждение, разбивая, словно землетрясение нерасторжимые монолиты, сформированную порочностью привычку ко злу, добродетелью искореняет ее, а ревность, словно огонь воспламеняя тех, кому принадлежит горячностью Духа научать [других], вразумляет нечестивых; вера же, по образу бурного ветра подталкивая бесстрастных славы ради Божия к низложению твердынь посредством демонстрации чудес, соделывает воистину верного человека подателем воды ведения и огня обожения, и водой сей исцеляет глад неведения, а огнем, свойственным образом умиловивляя Бога фимиамами и учителей зла – помыслы то есть и хитрословесных демонов (δαίμονας λογосоφίας) – умерщвляя, содержимых в рабстве страстей освобождает), после всего этого почувствовав «*глас хлада тонка*» (3Цар.19:12), в котором был Бог, таинственно научается в отношении произносимых слов, образа жизни и нравов божественному непоколебимому и мирному, и совершенно невещественному, и простому, и свободному от всякого вида и образа состоянию, которое невозможно высказать или выразить.

Пораженный славой этого состояния и уязвленный его красотой, и более возжелав быть в нем, нежели быть ревнителем, то есть, более, нежели сражаться за истину, [возжелав] всецело быть с истиной, и ничего противного не видеть и не знать, посчитав много более досточестным познать одного лишь Бога, всецело сущего всем во всем, он, – еще будучи во плоти [и уже] находясь в нем, – хранит себя, пройдя сквозь вещество на божественной колеснице добродетелей, как сквозь покрывало чистого перехода ума к умопостигаемым [предметам] и облако плоти, помрачающее владычественное

[начало] души своими страстями, да будет и сам он, – насколько это возможно еще сущему с подвластной тлению плотью, – причастником неизреченных благ, коих он возжелал, и нам явится надежным удостоверением обетованного. Ибо это и Бог ему внушил, при помощи сего таинственного представления (διὰ τῶν οὕτω μυστικῶς δεδραματουρημένων) неизреченно вопия, что полезнее всякого иного блага – быть через мир [со всеми] с единым Богом.

XVIII (V,14). Умозрение о Елисее, его ученике (4Цар.2).

Так его ученик и духовный наследник Елисеев, имея чувство не обладаемым какими-либо вещественными мечтаниями, поскольку оно у него уже было по уму все заполнено благодатью Духа, сам иным зрением видя сущие с ним божественные, противоположные лукавым силы, и [своему] ученику даруя видеть сильнейшую немощи силу (я имею в виду, что преимуществует перед плотью, вокруг которой лукавые духи строят засады для прозорливого ума, душа, вокруг которой выстраиваются фаланги ангелов, обстая ее как царский образ) и [сам] учился, и учил.

XIX (V,15). Умозрение об Анне и Самуиле (1Цар.1–2).

Так и блаженная Анна, мать великого Самуила, будучи неплодна и бесчадна, прося от Бога плод чрева, и приседя в храме горячо обещавшая отдать и даровать обратно то, что будет дано ей, Тому, Кто дает и дарует, таинственно научила, что необходимы всякой душе, стерильной по причине наслаждения Богом от плотских наслаждений, семена добродетелей, дабы, мысленно зачав могущее сознательно видеть грядущее послушное Божие Слово и родив, возмочь принести Его через благочестивое прилежание в созерцании, как великий и почетный долг, рассудив ничего не иметь своего, так чтобы явить Бога единым дающим и приемлющим, как негде говорит Закон: *дары Моя, даяния Моя, приносы Моя соблюдайте приносить Мне* (Числ.28:2), так как из Него и в Нем всякого блага и начало, и окончание. Ибо Божию Слово свойственно у тех, в ком Оно рождается, прекращать плотские движения и отменять склонность души к ним, и исполнять всяческого истинного ведения.

XX (V,16). Умозрение об отлучающем нечистый дом (Лев.14:38).

Ибо и о священнике слыша, по заповеди законной входящем в каким-либо образом оскверненный дом и отлучающем его, и относящееся ко очищению повелевающим его владельцам, я разумею так, что этим указывается на Архиерея Логоса, словно чистейший свет входящего в душу и обнажающего нечистые (εναυη) пожелания и помышления вместе с зазорными деяниями, и премудро предлагающего пути (τρόποις) обращения и очищения, что, полагаю, яснее выразила принявшая пророка Илию, сказав: *человече Божий, вшел еси ко мне воспомянуги неправды моя* (3Цар.17:18).

XXI (V,17). Умозрение о святом Или и о сарептской вдове (3Цар.17:9–24).

Ибо всякая душа, вдовствующая от добра и не имеющая в себе добродетели и ведения Бога, когда примет божественное и распознающее Слово, приходя в памятование своих грехов научается как хлебом добродетелей питать препитывающее [ее] Слово и поить истинными догматами Источник жизни, и самому естеству предпочитать исцеление его, от коего *водонос*-плоть подаст практическую краткость добродетелям [т.е., быстро совершит их на практике], а *чванец*-ум непрестанно будет источать содержащее в себе свет ведения созерцание, а внутренний помысел, – как там сын вдовицы, – умерев для прежней страстной жизни, удостоится стать причастником подаваемой Словом жизни божественной и вечной.

XXII (V,18). Умозрение о Преображении Господнем (Мф.17:1–13; Мк.9:2–13; Лк.9:28–36).

Так, – вдобавок к вышесказанному, – и некие из учеников Христовых, которым за тщание их в добродетели довелось совзойти с Ним и совозвыситься на гору Его [бого]явления, видя Его преобразившимся и неприступным от света лица Его, и удивляясь сиянию риз Его, и познав Его честью почтенным более сопредстоящих [Ему] по обе стороны Моисея и Илии, прежде нежели отложить им жизнь во плоти, от плоти перешли к духу изменением действия чувств, произведенным в них Духом, отъявшим от сущего в них действия чувств покрывала страстей, и, очистив тем самым органы чувств души и тела, научились духовным смыслам (τοὺς πνευματικούς λόγους) показанных им таинств. И они таинственно научили, что лучезарно сияющая всесчастливая светлость лица, превосходящая силу любых глаз, есть символ превосходящего ум и чувство, и ведение, и сущность божества Его, будучи направляемы от познания *не имущаго вида ниже доброты* (Ис.53:2) и ставшего плотью Слова (Ин.1:14) ко «красному добротою паче сынов человеческих» (Пс.44:3) и сущему «в начале» и «к Богу» и «Богом» (Ин.1:1), и возводимы через совершенно неместимое для всех воспевающее Его апофатическое богословие ко *славе едиnorodного от Отца, исполнь благодати и истины* (Ин.1:14); а убеленные ризы являются символом речений Святого Писания, как тогда ставших для них ясными и определенными, и несомненными, и понимаемыми безо всяких загадочных намеков и символических покровов, и являющими сущее в них и сокрытое Слово, когда они последовали ровным и прямым путем знания о Боге и освободились от пристрастия к миру и плоти. Или [они суть символ] самой твари, являющей, по отъятии дотоле обычно являвшегося оскверненного восприятия ею прельстившихся и привязанных к одному лишь чувству, искусным многообразием составляющих ее разных видов силу Создателя Слова, подобным тому образом, как одежда являет достоинство носящего ее.

Ибо и то, и другое истолкование применимо к Слову, поскольку оба они приличным образом сокровенны для нас по причине неочевидности, дабы не дерзали мы недостойно приближаться к тому, чего не можем вместить: [толкование, подразумевающее] речения Святого Писания [применимо к Нему] как к Слову, а [подразумевающее] тварь – как к Творцу и Художнику. Посему я говорю, что произволяющий непорочно шествовать к Богу имеет неотложную нужду в том и другом: и в [сокровенном] в Духе знании Писания, и в духовном естественном созерцании сущих, так чтобы два закона – естественный и писанный – он смог показать равночестными и учащими тому же самому, и ни один из них не преобладающим и не недостаточествующим по отношению к другому, как это подобает желающему стать совершенным рачителем премудрости.

XXIII (V,19). Умозрение о естественном и писаном законе и об их взаимном со-устремлении друг ко другу.

Я считаю, что естественный закон равномерно, насколько возможно, согласно разуму направляемый посредством свойственных ему по природе картин [мироздания], имея гармоничную ткань всего по образу книги, имеющей в себе буквы и слоги, [как] первые, ближайшие к нам и частные тела, которые по собрании вместе получают качественное приращение; затем слова, более общие нежели они, далее находящиеся и более тонкие, из которых при чтении мудро составляется вырезавшее [их подобно печати] и неизреченно напечатлеваемое ими Слово, подающее нам понятие только о том, что Оно есть, и совершенно никакого о том, что именно Оно есть, и приводящее посредством благочестивого собрания различных представлений [о Нем] в единое уподобление истинного [представления], соответствующим образом через видимые предметы дая Себя Самого созерцать как Творца. А писанный закон, постигаемый поучением [в нем], посредством мудро заповеданного им как иной мир, составляемый из неба и земли, и того, что посередине, – то есть, из нравственного, естественного и богословского любомудрия, – являет неизреченную силу Заповедавшего. И каждый в свою очередь показывает, что он тождественен другому: писанный подобен естественному по силе, а естественный также писаному – по обладанию [вышеописанными свойствами], и оба То же Самое являют и сокрывают Слово: один – посредством слов и являемого, другой – посредством разумения и сокровенного. Ибо, называя слова Святого Писания как бы одеждами, а смыслы помышляя как бы плотью Слова, мы одними сокрываем, а другими открываем; также и у творений доступные зрению виды и образы именуя одеждами, а логосы, по которым они созданы помышляя плотью, так же одними сокрываем, а другими открываем. Ибо сокрывается являемый Содетель и Законоположитель всего, Логос, будучи по природе невидим; и

является сокрываемый, не будучи, как полагают мудрые, тонок естеством.

Пусть же нам будет [позволено] апофатически явить это сокровенное, и пропустив лучше всякую силу, изображающую истину, заключающуюся в образах и намеках, от буквы [закона] и [вещей] являемых неизреченно возвыситься по силе Духа к Самому Логосу, или катафатически сокрыть это являемое, дабы и нам не стать убийцами Слова, по-еллински служащими твари более нежели Творцу, не верующими, что есть что-либо высшее видимого и величайшее чувственного, или, по-иудейски не далее буквы смотря и чрезмерно заботясь о теле, боготворя чрево и вменяя позор в славу (Фил.3:19), не приобрести один жребий с богоубийцами, не распознав ради нас ставшее посредством тела подобным нам и с нами и одебелевающее слогами и буквами ради чувства, и всю силу [сущего] в нас ума обратившее к себе самой Слово.

Ибо божественный говорит апостол: *«писмя бо убивает, а Дух животворит»* (2Кор.3:6). И посему буква, когда ей поклоняются самой по себе, обычно убивает в себе Слово для поклоняющихся ей, как и красота тварей, когда на нее смотрят не ради славы Сотворившего, обыкновенно лишает смотрящих разумного (κατὰ λόγον) благочестия. И также Евангелие: *«аще не быша прекратилися дние оны»*, – то есть, дни злобы, – *«не бы убо спаслася всяка плоть»* (Мф.24:22) – то есть, всякое благочестивое понятие о Боге. Ибо дни злобы сокращаются, когда разумом (τῷ λόγῳ) будет ограничено бывающее согласно чувству ошибочное суждение, соделывающее ее, и когда затем оно [суждение] будет следовать за благочестивым деянием⁵⁵ согласно разуму. Ибо плотской закон ничем не разнствует от Антихриста, всегда противоборствуя Духу и противостоя Его божественному закону (Ср. Рим.7:23; Гал.5:17), доколе настоящая жизнь является для победившихся ею любезной и возжеленной, и доколе не воссияло еще Слово *«глаголом силы»* (Евр.1:3), отделяя от бессмертного смертное, и из свободы [произволения] изгоняя во вне докучливое рабство [чувственному], и истину саму по себе показуя чистой от лжи, и разграничивая божественное и вечное от вещественного и

временного, к коему обычно ум, через сродство, каковое имеет он с ним по чувству, прельщаясь, уклоняется, и неразумной любовью к коему умерщвляется; к каковому уму прежде всего и бывает боголепное схождение Слова, воскрешающее его от смерти неведения и избавляющее от пристрастного расположения к вещественному, и возвращающее его желание к тому, что желанно по естеству. Потому что необходимо надлежит, полагаю, заботиться о теле, много лучшем одежд, – то есть, о божественных и высоких понятиях, заключающихся в Святом Писании и в картинах мироздания, – и, будучи разумными, устремляться посредством разума к Слову (διὰ λόγου πρὸς Λόγον) (как глаголет Само Слово: «не душа ли больше есть пищи, и тело одежды?» (Мф.6:25)), дабы когда-нибудь не быть нам уличенными и, не имея ничего из этого, чтобы ухватиться, не упустить сущее и осуществляющее [иных] Слово, подобно той египтянке, которая, схватив лишь одежды Иосифа, совершенно лишилась общения с возлюбленным (Быт.39:12).

Так и мы, еще узрим одежды Слова, – я говорю о словах Писания и являемых творениях, – светлые и прославленные от употребления их вместо [точного выражения] догматов о Нем⁵⁶ и приличествующие божественному Слову в возвышенном умозрении, взойдя на гору божественного Преображения, несколько не удерживаемые с укоризной от блаженного прикосновения к Слову, подобно Марии Магдалине, считавшей, что Господь Иисус – это садовник (Ин.20:15), и думавшей таким образом, что Он Творец только состоящих под властью рождения и истления, но и увидим и поклонимся Живому из мертвых, пришедшему к нам *дверем заключенным* (Ин.20:26), когда совершенно угаснет в нас действие по чувству, и познаем Его как Слово и Бога, сущего всем во всём, и все по [Своей] благодати сотворившего Своим: умопостигаемое – телом, а чувственное – одеждой. К чему, возможно, не неуместно будет применить слова: «вся якоже *риза обетшают*» по причине одолевающего ум тления видимых [предметов], «и яко одежду *свиеси я и изменятся*» (Пс.101:27; Евр.1:11–12) по причине чаемой благодати нетления.

XXIV (V,20). Краткое изъяснение о пяти видах естественного созерцания.

К тому же познаем и логосы, последние и доступные нам, коих учителем нам предложена природа, и соединенные с ними пять тропосов созерцания, коими разделяя тварь, святые благочестиво собирали ее таинственные логосы, расчлняя ее на сущность, движение, различие, смешение и положение. Из числа коих три, – сказали они, – суть преимущественно для познания Бога и предложены [нам] в руководство: логосы сущности, движения и различия, коими Бог становится знаем человекам, черпующим из сущих указания о Нем, как о Творце, Промыслителе и Судии; два же – педагогические, приводящие к добродетели и сродству с Богом: логосы смешения и положения, запечатлеваемый коими человек становится богом, переживая свое бытие богом из сущих, как бы видя в уме все, в чем проявляется благодать Божия, и чистейшим образом в себе самом образуя то согласно оному логосу. Ибо, – как говорят, – что привык видеть чистый ум посредством благочестивого ведения, тем он по навыку [в этом] и становится посредством добродетели.

Так, например, сущность – учительница богословия, посредством которой взыскивая Причину сущих, научаемся от них, что Таковая существует, не пытаясь, однако, познать чем Она является по сущности, поскольку нет в сущих никакой проекции, которой бы это являлось и посредством которой хотя бы несколько могли мы возвыситься от причиненного к Причине; а движение являет промысление о сущих, посредством коего видя неизменное тождество по сущности каждого вида созданий, как и невозбранное развитие, разумеем Содержащего и Хранящего в неизреченном единении все [разнообразные виды], явно разграниченные друг от друга в соответствии с логосами, по которым Он их осуществлял; а различие возвещает суд, от которого мы научаемся из присущей всем сущим соразмерной субъекту сущности естественной силы заключающихся в них логосов, что Бог есть мудрый раздаятель.

Промысел же я имею в виду, не обращающий и как-либо устрояющий возвращение тех, о ком он промышляет, от недолжного к должному, но содержащий все и соблюдающий в согласии с логосами, по которым он прежде все устроил; и суд не вразумляющий и как-либо карающий согрешающих, но спасительное и распределяющее сущие разделение, по которому каждое из творений, соединенное с логосом, по которому оно создано, непреложно обладает неизменной в своей природной идентичности законностью, как из начала судил Создатель о бытии его и о том, чем именно оно является [т.е., об ипостаси], и как [т.е., о тропосе], и каково оно [т.е., о качестве], и так осуществлял его. Потому что, воистину, в другом смысле понимаемый промысел и суд сопутствуют нашим произвольным устремлениям и от скверного нас всячески удерживают, а к доброму мудро обращают, и исторгают настоящую, будущую и прошедшую злобу, располагая то, что вне нас, сопротив того, что в нас.

Не то, чтобы я хотел сказать этим, что существует такой и этакый промысел и суд. Ибо я знаю, что он – один и тот же по силе, но различен [по отношению] к нам и обладает многообразным действием. А смешение сущих – то есть, составление [или синтез] – является символом нашей свободной воли (ὑπόμνης). Ибо смешавшись с добродетелями и к себе самой примешав их и она составляет боголепнейший мысленный мир. А положение (θέσις), как твердо держащееся учения о благе, является учителем сообразного этой воле нрава, менее всего подверженного каким-либо отклонениям по причине случайностей от основания, разумного и долженствующего упорядочивать [ее] прекословием [тому, на что толкают ее эти случайности]. Соединив же опять с движением положение, а смешение – с различием, святые нераздельно разделили ипостась всего на сущность, различие и движение, и находчивым разумом искусно уразумев, что причина разнообразно созерцается в следствиях, благочестиво поняли ее как бытие и как мудрое бытие (σοφόν εἶναι), и как живое бытие (ζων εἶναι). И отсюда научились они богосодельвающему и спасительному учению об Отце и Сыне,

и Святом Духе, так что не просто одним лишь логосом бытия Причины [всего] таинственно просветились, но и [в тайну] тропоса существования [Ее] были благочестиво посвящены. И паки, по одному лишь положению рассматривая всю тварь вышереченные пять тропосов созерцания свели в три, от неба и от земли, и от того, что посередине познав тварь учителем нравственного и естественного, и богословского любомудрия по своему ей логосу.

Также и [исходя] из одного различия созерцая тварь, – то есть, из содержащих и содержимых (я имею в виду небо и то, что в нем), три тропоса свели в два – премудрость и любомудрие: премудрость, как содержащую и боголепно допускающую все относящиеся к ней благочестивые тропосы и заключающую в себе самой и относящиеся к другим [тропосам] таинственные и природные логосы; любомудрие же как связующее между собой нрав и волю (γνώμη), деяние и созерцание, добродетель и ведение, и понимаемое по отношению к мудрости в качестве причины⁵⁷. И опять же, согласно одному лишь смешению – то есть, гармоничному синтезу всего – воспринимая тварь, и во всем, друг с другом неизреченно связанном во исполнение единого мира, усматривая одно лишь тесно связывающее части с целым и друг со другом зиждительное Слово, заключили они два образа созерцания в один, по которому простым приближением через [заключенные] в сущих логосы перейдя умом к Причине [всего], и привязав его к ней одной, как собирающей и привлекающей [к себе] все, что от нее [происходит], более не рассеиваясь по частным логосам всех [сущих], поскольку они превзошли их, явно уверившись от тщательного рассмотрения сущих, что только Бог в собственном смысле слова есть сущность и движение сущих, и различие разнящихся, и нерасторжимая связь соединенных, и неподвижное основание положенных, и причина всякой, вообще, как-либо разумеваемой сущности и движения, и различия, смешения и положения, при помощи подобного подобия мудро перенесли таинственное созерцание чувственного века на духовно составляемый в уме при помощи добродетелей мир.

По коему созерцанию вышесказанные тропосы сведя в один, и насколько это возможно отобразив в самих себе единственнейший Логос, различными видами добродетели всецело исполняющий сущность умного мира свободной воли (του κατὰ δίανοιαν ὑψώρικου κόσμου), то есть, оставив позади себя все логосы сущих и даже самих добродетелей, лучше же сказать, вместе с сими неведомым образом востекая к превысшему сих пресущественному и преблагому Логосу (к Которому и сами сии [стремятся], и из Которого их бытие) и всецело всему [Ему] соединившись, по мере возможности присущей им естественной силы, настолько Им окачествовались, что познаются по [Нему] единому, имея подобно чистейшему зеркалу образ всего Бога Слова, видимого в них без малейшего изъяна, являемым посредством Его признаков, при том, что не лишаются ни единого из старых своих отличительных свойств, коими по природе характеризуется человек, всецело побежденных лучшими, как неосвещенный [прежде] воздух, всецело смешавшийся со светом.

XXV (V,21). Умозрение о Мелхиседеке (Быт.14:18–20).

Сие-то, думается мне, познавая и переживая, чудный оный и великий Мелхиседек, о котором великие и чудные вещи повествуется в Писании, удостоился стать превыше времени и естества и уподобиться Сыну Божию, быв по благодати, насколько это возможно, таковым, каковым Податель благодати веруется быти по существу. Ибо сказанное о нем: *«без отца, без матери, без причта рода»* – не иное что означает, предполагаю, как бывшее ему по крайней благодати, которой он сподобился ради добродетели, совершенное отложение естественных признаков. А *«ни начала дней ни конца животу имеяй»* – свидетельствует о знании, описующем свойства всякого времени и вечности, и о созерцании, превосходящем бытие всякой вещественной и невещественной сущности. А *«уподоблен Сыну Божию пребывает священник выну»* (Евр.7:3) – указывает, может быть, на непоколебимость боговиднейшей добродетели и божественного к Богу внимания, способного сохранить несмежаемым умное око. Ибо добродетели свойственно противостоять естеству, а истинному созерцанию – времени и веку, так, чтобы первая пребывала не поработенной ничему тому, что после Бога, и неудержимой тем, как одного Бога знающая своим Родителем, второе же – неописуемым, ни в чем из имеющего начало и конец не задерживающимся, как изображающее собой Бога, являющегося пределом всякого начала и конца и привлекающего к Себе неизреченным восторгом всякий разум разумеющих.

Из них же и божественное подобие показуется – из ведения, говорю, и добродетели, – и посредством их хранится достойными непоколебимая любовь к одному лишь Богу, ради которой даруется им боголепно подаваемое достоинство сыноположения – непрестанно *«ходатайствовать»* (Евр.7:25) к Богу и предстоять [Ему], подаваемое ко умолению [и] Исходатайствующего [им] само божественное подобие⁵⁸.

Поэтому-то, как я справедливо предполагаю, не по времени и естеству, по которым естественно окончил [свою жизнь]

великий Мелхиседек, и которые он превзошел уже и оставил позади себя жизнью и разумом, подобает ему зваться, [как] определило ему слово Божие, но по тому, чем он себя разумно претворил – по добродетели, говорю, и ведению именоваться. Ибо тем, у кого воля (ὑπόμνη) доблестно посредством добродетели преодолела весьма труднопреодолимый закон естества, и движение ума посредством ведения нескверно воспаряет над свойствами времени и века, сим справедливо будет называться не по признакам свойств оставленного ими, но скорее по великолепию воспринятого, по которому и в котором только они и суть, и познаются. Потому что и мы, естественно внимая видимому, из цветов тела и познаем, и именуем светом, например, освещенный воздух, и огнем – какую-либо разжженную огнем материю, и белым – побеленное тело, и другое в том же роде.

Если же сознательно добродетель предпочел божественный Мелхиседек естеству и всему тому, что по естеству, по причине доброго выбора присущего нам достоинства, и всякое время и век превзошел ведением, все то, что после Бога сознательно оставил позади себя созерцанием, не задерживаясь ни в чем из того, чему усматривается конец, и к божественным и безначальным, и бессмертным [сущностям]⁵⁹. Бога посредством слова по благодати в духе доспел, и неповрежденным поистине в себе носит подобие породившего его Бога (поскольку и всякому, вообще, рождению свойственно делать рожденное тем же, что и родившее его: *«Рожденное бо от плоти»* – глаголет – *«плоть есть, рожденное же от духа дух есть»* (Ин.3:6–7)), то прилично ему, дабы не естественные и временные качества, как то отец и мать, и родословие, начало и конец дней, от которых он уже прежде совершенно освободился, обладали им, но именоваться по божественным и блаженным признакам, по образу коих он себя претворил, и коих не достигает ни время, ни естество, ни слово, ни ум, ни иное что: сказать вообще, – ничто из существующего. *«Без отца»* же и *«без матери, без причта рода, ниже начала дней, ни конца животу имеющим»*, изображается великий Мелхиседек, как нам уяснило это истинное слово о нем богоносных мужей, не по тварной и из

небытия [происшедшей] природе, по которой он и начал быть, и окончил, но по божественной и нетварной благодати, вечно сущей превыше всякой природы и всякого времени, [происходящей] от вечно сущего Бога, по которой одной только совершенно познается весь он сознательно родившимся.

Единственным же таковым его представляет Писание, вероятно, как первого ставшего по добродетели превыше материи и вида (что может изображаться словами: *«без отца и без матери, и без причта рода»*), и ведением прешедшего все, что под временем и веком, и чего бытие началось во времени от сотворения, не чуждого категории временного бытия, и никак не преткнувшегося на совершаемом мыслью божественном пути (что, возможно, значит: *«ни начала дней ни конца животу имеяй»*) и как исключительно, тайно и тихо, и – одним словом – непознаваемо, со всяческим отвлечением ума от сущих облекшегося в Самого Бога, и всего всем [Богом] окачествавшегося и переокачествовавшегося (что может подразумеваться словами: *«уподоблен Сыну Божию пребывает священник выну»*). Ибо всякий из святых, какое по преимуществу изберет благо, по тому и именуется образом давшего оное Бога. В каковом смысле и сей великий Мелхиседек по усвоенной им божественной добродетели удостоился быть образом Христа Бога и неизреченных Его таинств, к Которому и все святые совозводятся как к Архетипу и Причине явления [всякого] блага в каждом из них, и тем более сей, как больше всех прочих носящий в себе проначертаний Христовых.

XXVI (V,22). Истолкование применительно к Господу сказанного о Мелхиседеке.

Ибо один лишь единственный Господь наш и Бог Иисус Христос естеством и истиною *«без отца»* и *«без матери»* и *«без родословия»* и *«ни начала дней, ни конца жизни не имущий»*: *«без матери»* по невещественному и бесплотному и всецело непознаваемому горнему от Отца предвечному рождению; *«без отца»* же по дольному и во времени из Матери плотскому рождению, коего вид по зачатию через сеяние не установить; *«без родословия»* же, яко обоих его рождений образ для всех недоступен и непостижим; *«ни начала же дней, ни конца жизни не имущий»* как безначальный и бесконечный, и всецело непостижимый как естеством Бог; а *«пребывает священник выну»*, как не прекращающий быть никакой смертью злобы или естества, поскольку Он есть Бог и податель всяческой жизни по естеству и по добродетели. Не думай же, что кто-либо обделен этой благодатью, раз об одном лишь великом Мелхиседеке говорит слово [Божие], что она есть у него. Ибо Бог всем равно вложил по естеству возможность (δύναμιν) ко спасению, дабы каждый желающий мог усвоить себе божественную благодать, и хотящему стать Мелхиседеком и Авраамом, и Моисеем и, вообще, всех святых перенести в себя – не переменной имен и мест, но подражанием тропосам [их добродетелей] и жительству – не было бы препятствий.

XXVII (V,23). Иное умозрение о Мелхиседеке.

Итак, всякий, кто умертвил *«уды, сущия на земли»* (Кол.3:5) и все свое угасил *«мудрование плотское»* (Рим.8:6), и совершенно отбросил всякую связь с ним, благодаря которой разделяется [на многие предметы] любовь, которую обязаны [воздавать] одному лишь Богу, и отвергшийся всех плотских и мирских признаков ради божественной благодати, так что может и говорить с блаженным Павлом апостолом: *«кто ны разлучит от любве Христовы»* (Рим.8:35), и проч., таковой стал без отца и без матери, и без родословия как и великий Мелхиседек, не имея более удерживаться под властью плоти и естества по причине бывшего ему единения с Духом [Божиим].

XXVIII (V,24). Умозрение о словах: «ни начала дней ни конца животу имеяй».

Если же и себя самого он к тому же отвергся, самую «душу свою погубив Мене ради, обрящет ю» (Мф.10:39), то есть, – настоящую жизнь с ее желаниями отбросив ради лучшего, приобретет живущим и действующим [в себе] одно лишь единственное Божие Слово, простираясь добродетелью и ведением «даже до разделения души же и духа» (Евр.4:12) и совершенно ничего не имея [в себе] непричастным Его пришествия, то стал он и безначальным, и бесконечным, не нося более в себе движимой временной жизни, имеющей начало и конец и колеблемой многими страстями, но одну лишь божественную [жизнь] вселившегося [в него] Слова, вечную и никакой смертью не ограничиваемую.

XXIX (V,25). Умозрение на: «пребывает священник выну».

Если же он знает, как со многим вниманием бдеть над своим дарованием, деянием и созерцанием стараясь о вышестественных и вневременных благах, то сделался он и священником пребывающим и вечным, присно наслаждаясь в уме божественной беседой, и, по причине подражания посредством непоколебимости воли в добре природной непреложности, не воспрещаем более по-иудейски смертью греха пребывать вечно⁶⁰ и приносить «жертву хваления» (Евр.13:15) и исповедания, преславно богословствуя как о Творце всех [сущих] и справедливо благодаря как Промыслителя и Судию всех праведного в божественном мысленном жертвеннике, *«от негоже не имут власти ясти служащи сени»* (τη σκηνη – т.е., скинии) (Евр.13:10). Ибо и таинственных хлебов божественного ведения и чаши живительной премудрости не стать общниками односторонне последующим букве и довольствующимся принесением в жертву бессловесных страстей, и «смерть» Иисусову прекращением греха «возвещающим» (1Кор.11:26), а воскресение Его, – ради которого-то и для которого и была смерть, – посредством [совершаемого] умом созерцания, просвещенного добрыми делами праведности, не исповедающим, которые весьма охотно и с готовностью избирают то, чтобы «умерщвленным быть плотью», а «ожить Духом» (1Пет.3:18) никак у них не получается, ибо для таковых «скиния еще имать стояние», поскольку «не у явися» им [совершаемый] разумом и созерцанием «*святых путь*» (Евр.9:8), который есть Слово Божие, рекшее: «*Аз есмь путь*» (Ин.14:6), и не желают они от того, как на практике знают «Слово» и Господа как «плоть», созерцанием прийти ко «славе Его, яко едиnorodного от Отца, исполнь благодати и истины» (Ин.1:14).

XXX (V,26). Умозрение об Аврааме.

Также и духовным Авраамом, исходящим *«от земли, и от рода, и от дому отца [своего]»* и идущим в землю, показанную ему Богом (Быт.12:1), делается отвергший расположение к плоти и вне ее ставший отделением от страстей, и оставляющий чувства позади, и никакое через них греховное заблуждение более не приемлющий, и все чувственное прешедший, от которого душе случается через посредство чувств обманываться и падать, и единым умом, свободным от всех вещественных уз, идущий в божественную страну ведения, и таинственно *«проходящий»* ее *«в долготу и в широту»* (Быт.13:17), где найдет он Господа нашего и Бога Иисуса Христа, благое наследие боящихся Его, *«в долготу»* Самого по Себе невообразимого, о Котором достойные богословствуют насколько это возможно человекам, ради нас же *«в широту»* славословимого по содержащему все Его наипремудрому промыслу и, в особенности, по чудесному сверхнеизреченному домостроительству о нас. И в созерцании делается он причастником тропосов, коими прежде на практике научился чтить Господа и коими подтверждается наша любовь и преданность Богу. И говоря об этом вкратце: преодолевший на практике плоть, чувство и мир, в связи с которыми бывает отторжение ума от умопостигаемого, и одним лишь помышлением сознательно любовью приблизившийся к Богу, сей есть новый Авраам, [получением] равной благодати показавший себя имеющим тот же образ добродетели и ведения, что и патриарх.

XXXI (V,27). Умозрение о Моисее.

Также показывает себя и новым Моисеем тот, кто во время возобладания страстей, когда по тиранству мысленного фараона – диавола худшее побеждает лучшее, и плотское [начало] восстает против духовного⁶¹, и отъемлется всякий благочестивый помысел, сознательно рождается по Богу и влагается в ковчежец⁶² истинного подвижничества, укрепленный снаружи по плоти тропосами [добродетели], а изнутри по душе – божественными постижениями (νοήματα), и до восприятия закона естественных созерцаний терпевший быть под властью чувства – дочери мысленного фараона⁶³, и истинной ревностью о божественных благах убивший египетствующее мудрование плоти, и *сокрывший его в песце*⁶⁴ (я имею в виду, в навыке не рождающем зол), где если и *всеются* от врага *плевелы* злобы, то не *прозябнут*⁶⁵ по причине присущей [ему] нищеты духовной, рождающей и хранящей бесстрашие и божественным повелением укрощающей свирепующее лукавыми духами и следующими одна за другой волнами искушений воздымаемое море горечи и поистине соленой злобы, как написано: *уже положих песок предел морю*⁶⁶, *рех же ему: до сего дойдеши и не преjdeши, и в тебе сокрушатся волны твоя*⁶⁷, а помыслы, еще обращающиеся к земле и ищущие вкушения от нее, за которое страстное [начало] (τὸ θυμικόν)⁶⁸ обычно сражается с рассудительным разумом, отвергает и тиранит его, словно овец ведет сквозь пустыню страстей⁶⁹ и лишенное веществ[енных благ] и наслаждений состояние как опытный пастух к горе ведения Бога, созерцаемого на высоте помышления⁷⁰.

На каковой горе трудолюбно проводя время в присущих ему духовных созерцаниях по прекращении связи ума с чувственными предметами (ибо сие, полагаю, означает прошествие сорока лет времени), удостоится и зрителем стать и слышателем неизреченного и сверхъестественного, как в кусте имманентно содержащегося в сущности сущих божественного огня⁷¹, из купины – из святой, то есть, Девы – *в последок времен*⁷² воссиявшего и во плоти с нами беседовавшего Бога

Слова, приступая к таковому таинству обнаженными и совершенно свободными от человеческих помыслов, как от мертвых сандалий, стопами⁷³ мысли⁷⁴, и зрительную способность мысли словно лицо отвращая⁷⁵ [от зрения Бога] к исследованию [сущих], а послушную душу по образу слуха открыв к восприятию таинства единою верою, откуда почерпнув крепкую и непобедимую силу на лукавых духов⁷⁶, (1149) с великой властью отлучает естественное от противоестественного, душевное от телесного, умопостигаемое и невещественное от чувственного и вещественного, намного превосходя силу, привыкшую поработать свободное [произволение].

XXXII(V,28). Иное краткое умозрение о нем же.

И, дабы мне сказать кратко,— не подклонившийся под иго греха, и пожеланием зла не потопивший себя самого в мутном потоке страстей, и не попускающий чувству питаться от источника наслаждений, а скорее убивший тиранящее благородство души мудрование плоти, и ставший превыше всего растленного, как из Египта убежав от прельщающего сего мира, подавляющего попечениями о телесном [даже] самый прозорливый ум, и в безмолвии соединившийся сам с собою и трудолюбивым изучением посредством искусного созерцания сущих неизреченно научившийся мудрому домостроительству божественно устрояющего все божественного промысла, а отсюда и посредством таинственного богословия, которое вверяется лишь чистому уму в его неизреченном исступлении в молитве, как во облаке неведением⁷⁷ безмолвно соединившийся с Богом⁷⁸ и себя самого внутренне по уму благочестивыми догматами, а снаружи — дарованиями добродетелей, подобно тому как Моисей скрижали, перстом Божиим⁷⁹ — Святым Духом запечатлевший. Или,— сказать языком Писания: *кто паче изволи страдати с людьми Божиими, нежели имети временную греха сладость и большее богатство вмени египетских сокровищ поношение Христово*⁸⁰ — то есть, предпочетший богатству и славе, временным и тленным [благам] добровольно подъемлемые труды ради добродетели, — тот стал духовным Моисеем, не с видимым разговаривающим фараоном, но мысленно ополчающийся на невидимого тирана и душегубца, и злоначальника дьявола и его лукавые силы, обращая на него жезл, который он держит в руке⁸¹ — деятельную, говорю, силу разума.

XXXIII(V,29). Умозрение о том, как может кто подражать святым бывшим прежде закона и по законе, и что такое тождество естественного и писаного законов по их взаимному переходу одного в другой.

Также и всех святых [житие] каждый из нас может, если пожелает, перенести в себя, духовно образуя себя по каждому из них, [исходя] из того, что о них типологически (τυπικῶς) написано в [священной] истории (*сия бо вся образи прилучахуся* (συνέβαινε τυπικῶς) *о нем*,— глаголет божественный апостол,— *писана же быша в научение наше: в нихже концы век достигоша*⁸²): по святым, бывшим древле прежде закона, — благочестиво почерпая от сотворения мира познание о Боге, а от премудро всем управляющего Промысла научаясь совершать добродетели подобно оным, бывшим прежде закона святым, которые посредством всего [встречающегося] естественно в себе самих предначертан в Духе писанный закон (1152) благочестия и добродетели, тем кто в законе должным образом предложив пример⁸³ (*воззрите*,— глаголет [Писание],— *на Авраама, отца вашего, и на Сарру, родившую вы*⁸⁴); а по бывшим в законе — через заповеди, посредством [заключенного в них] благочестивого смысла⁸⁵, возводясь к познанию Бога, на Которого в них содержится указание, и украшаясь посредством благородной деятельности надлежащими образами (τρόποις) добродетели, и научаясь, что естественный закон тождественен писаному, когда посредством символов он мудро разнообразится на практике, а писанный тождественен естественному, когда в достойных становится он по [их] добродетели и ведению посредством **разума и созерцания** единовидным и простым, и свободным от символов, подобно самим тем [жившим] в законе святым, которые, когда Дух, словно покрывало, отъял букву явились духовно содержащими естественный закон.

XXXIV (V,30). О том, что жившие в законе святые, духовно применяя закон, провидели возвещающую им благодать.

Ибо все они, ясно провидевшие, что будет другое поклонение [Богу] кроме законного, предвозвестили имеющее явиться сообразное оному совершенство боголепнейшей жизни и приличествующее и свойственнейшее природе, поскольку им для достижения совершенства не требовалось ничего из внешнего, как это сделалось явным всем, не неведущим божественные проречения, бывшие через закон и пророков. В чем в особенности убеждают Давид и Езекия в добавок к прочему также и своими действиями в отношении к самим себе: один – законно умиловляя Бога за грех⁸⁶; а другой – будучи почтен Богом прибавлением жизни по другому законоположению вопреки закону⁸⁷.

XXXV (V,31). О том, что расположением истинно последующий посредством добродетелей Христу становится выше писаного, и выше естественного закона.

И вовсе никакого нет, я полагаю, препятствия предварительно боголюбезно обученному в этих законах – в естественном, говорю, и в писаном – боголепно стать выше их⁸⁸, и помимо их истинно следуя искренней верою одному лишь приводящему к крайнему благу Слову⁸⁹, и совершенно не касаясь представления о какой-либо вещи или помысле, или намерении, под которые подпадает и которыми являемо бывает всякое естество и знание всего существующего и уразумеваемого, что свойственно истинно предпочетшему последовать *прошедшему небеса Иисусу*⁹⁰ и принятием божественного света возмочь улучшить подаваемое вместе с ним истинное познание сущих, насколько это возможно человеку.

**XXXVI(V,32). (1153) Умозрение о способе (τοῦ τρόπου),
коим выше естественного и писаного закона
становится ставший во всем послушным Богу.**

Ибо если всякое естество сущих подразделяется на умопостигаемое и чувственное, и умопостигаемое называется и является вечным, как в вечности получившее начало бытия, а чувственное – временным, как во времени сотворенное; и первое подпадает уразумению, а второе – чувству по причине крепко соединяющей их друг с другом неразрывной силы связанного с естеством признака⁹¹ (ибо сильна связь разумеющего с уразумеваемым и чувствующего с чувственным, а человек, состоя из души и чувствующего тела посредством взаимной природной связи (σχέςεως) и [общих] характерных черт с каждой частью творения, объемлется и объемлет: объемлется существенно (τῇ οὐσίᾳ), а объемлет потенциально (τῇ δυνάμει), как устремляющийся разными своими частями к ним, и посредством этих своих частей их к себе притягивающий; ибо ему свойственно быть объемлемым умопостигаемыми и чувственными [тварями], как состоящему из души и тела, и обнимать их по [мыслительной и чувственной] силе [души], как разумеющий и чувствующий; Бог же существует просто и безгранично выше всех сущих, объемлющих и объемлемых и [превыше] естества времени, века и места, которым не непричастны они, и которыми все описуется, как совершенно неудержимый⁹² (ᾧσχετος) ничем), то мудро уразумевший как должно любить (ἐρᾶν) Бога, [Который] превыше слова и знания, и вообще какой-либо связи (σχέςεως) со всеми [сущими], в том числе – и природы, не задерживаясь [вниманием] (ᾧσχετως) пройдет мимо всего чувственного и умопостигаемого и всякого времени и века, и места, и, напоследок сверхестественно обнажив себя от всего и всяческого действия сообразно чувству, рассудку и уму, неизреченно и неведомо сподобится превышающего слово и ум божественного наслаждения (τέρπνότητος), как знает⁹³ дарующий таковую благодать [Сам] Бог и удостоившиеся принять ее от Бога, не собирая более себе

ничего естественного или писанного, так как все, что может быть высказано или познано, им уже превзойдено и оставлено⁹⁴.

XXXVII (V,33). Умозрение о евангельской притче о впадшем в разбойники⁹⁵.

И, возможно, сие-то и есть *преиждивенное* на уврачевание *впадшаго в разбойники* сверх данных в *корчемнице* Господом, повелевшим *прилежати* ему двух пенязей, которое и обещал щедро Господь возвращаясь воздати,— посредством веры бывающее в совершенных всецелое отъятие сущих (ибо глаголет Господь: *уже не отречется всего своего имени не может быти Мой ученик*⁹⁶), по коему все от себя или же — лучше сказать — себя от всего отъемля соделавший себя любителем премудрости (1156) удостоивается сопребывать с единым Богом, прияв предложенное Евангелием усыновление⁹⁷, по святым и блаженным апостолам, кои все совершенно от себя отбросив и всецело прилепившись одному Богу и Слову [Его] сказали: *се мы вся оставихом и идохом вслед Тебе* ⁹⁸, Творца естества и подателя помощи от закона, и Его, то есть Господа, стяжав, как один единственный Свет истины, вместо закона и естества восприняли надлежащим образом безошибочное знание всего, что после Бога. Ибо естественно, что вместе с Ним является и в собственном смысле слова (κυρίως) знание сотворенных Им.

Ибо как при восходе чувственного солнца с ним вместе ясно являются и тела, так и Бог, умное *Солнце правды*⁹⁹ воссиявая уму (как Сам Он знает вмещаться в твари) изволяет вместе с Собой явиться и истинным логосам всех умопостигаемых и чувственных [предметов]. И на сие указывает явление светлыми и риз в Господнем на горе Преображении, бывшее от света лица Его, означающее, как я думаю, что вместе с Богом приходит и знание того, что после и вокруг Него¹⁰⁰. Ибо как око без света не может воспринять чувственные [предметы], так и ум без ведения Бога — получить духовное созерцание. Там свет подает зрению восприятие видимых; здесь же познание (ἐπιότημη) Бога дарует уму ведение умопостигаемых.

XXXVIII (V,34). Умозрение о тропосе, коим сделалось преступление Адама¹⁰¹.

Без сомнения, праотец Адам, не вперив душевное око в этот Божественный Свет¹⁰², по справедливости [оказался] словно слепой во тьме неведения, обеими руками добровольно ощупывая [мусорную]¹⁰³ кучу материи, [и] всего себя предал одному лишь чувству, склонившись [к нему], посредством коего прияв внутрь [себя] гибельный (φθαρτικὸν) яд горчайшего зверя, даже и самим чувством не наслаждался как того желал, вознамерившись без Бога, прежде [повеления] Бога, и не по Богу иметь то, что суть Божее, чего делать не следовало, да и невозможно было. Ибо паче Бога прияв чувство, приявшее советником змия и предлагающее [ему] плод запрещенного древа (с которым, как он научен был прежде, была связана¹⁰⁴ смерть) и соделав предложенное (πρόσφορον) начатком пищи¹⁰⁵, он плодом [этим] изменил жизнь, создав себе самому живую смерть на весь срок настоящего времени (κατὰ πάντα τὸν χρόνον τοῦ παρόντος καιροῦ).

Ибо если смерть является повреждением творения (φθορὰ γενέσεως)¹⁰⁶, и всегда от притока (δι' ἐπιρροῆς) пищи [при]бывающее (γινόμενον) тело естественно истлевает, будучи развеиваемо течением (τῇ ῥοῇ), то через то, что полагал он жизнью, Адам соделал себе и нам вечно цветущую¹⁰⁷ смерть. Как если бы *Богови паче, нежели* сожительнице (συνοίκῳ) повиновался¹⁰⁸, то питался бы от древа жизни и не лишился бы данного [ему] бессмертия, всегда соблюдаемого причастием Жизни, (1157) поскольку естественно всякой жизни поддерживаться свойственной ей и подходящей пищей. Пища же блаженной оной жизни есть *Хлеб сходяй с небесе и даяй живот міру*¹⁰⁹, как это сказало о Себе в Евангелиях неложное Слово, Коим не восхотев питаться первый человек по справедливости отпал от божественной жизни и ухватился за иную – родительницу смерти, сообразно которой приложив к себе образ бессловесных и помрачив преестественную доброту (τὸ ἀμήχανον κάλλος) [жизни] божественной предал все естество

в пищу смерти. Отчего смерть живет на протяжении всего этого времени, соделав нас своей пищей, а мы не живем никогда, всегда сменяемые ею посредством тления.

XXXIX (V,35). О том, что из превратностей настоящей жизни святые научились тому, что есть иная, истинная, божественная и не подверженная переменам жизнь.

Итак, мудро уразумев немощь и беспорядочность настоящей жизни, святые справедливо познали, что не она была изначально дарована людям от Бога, но таинственно научились, что есть иная, божественная и не подверженная переменам жизнь, которую – рассудили они – скорее должно было Богу, Который Благ, подобающим Себе Самому образом сотворить первоначально, и к которой посредством по благодати Духа [данной] мудрости возведя, насколько это возможно подверженным смерти человекам, взор души, и приравняв внутри себя ее божественное желание¹¹⁰ они справедливо уверились, что подобает отложить сию настоящую жизнь, если намереваются чисто взяться за ту [т.е. первоначальную], как этого требует разум (κατὰ τὸν δέοντα λόγον). А поскольку отложения жизни без смерти не бывает, то они измыслили, что смерть – это отказ от любви к плоти, посредством которой в жизнь вошла смерть¹¹¹, дабы смерти придумав смерть прекратить жить смертью, *честной пред Господом смертью*¹¹² умерев,– воистину смерти смертью,– способной тление растлить, а блаженной жизни и нетлению дать вход к достойным¹¹³.

Ибо я думаю, что конец настоящей сей жизни и смертью-то называть не справедливо, но – избавлением от смерти и прекращением смятения, и отъятием браней, и окончанием смешения, и отступлением тьмы, и отдохновением от трудов, и умолчанием неясного шума [житейского], и утишением кипения [помыслов], и покровением срамоты, и удалением от страстей, и уничтожением греха, и вкратце сказать – ограничением всех зол, что совершив добровольным умерщвлением святые представили себя *странными и пришельцами*¹¹⁴ [в настоящей] жизни. Ибо доблестно сражаясь с миром и плотью, и [бывающими] от них мятежами, и победив происходящее от того

и другого по сплетению чувства с чувственными [предметами] заблуждение, сохранили у себя достоинство души непорабощенным, весьма подобающим образом рассудив, что законно и справедливо скорее худшему направляться (1160) лучшим, нежели лучшему быть стреноженным худшим. Вот закон божественный и присущий произволяющим устремляться к изначала подобавшей разумным [созданиям] жизни, подражательно уподобляющейся довольствованию малым отсутствию потребностей и свободе (τὸ ἄνετον) ангелов.

**XL (V,36). О том, что святые и естественное
созецание, и относящееся к Писанию тайноводство
совершали не так же, как и мы.**

Но возвратимся по порядку, и пропущенное [нами] из относящегося к Преображению рассмотрев по мере возможности присовокупим к рассмотренному прежде, дабы видно было совершенство святых во всем и их истинное расположение¹¹⁵ по отношению к плоти и веществу, и что не как мы – вещественно и пресмыкаясь по земле – созерцали и они, будь то тварь или Святое Писание, одним лишь чувством и видимостью, и образами (σχήμασι) [устремляясь] к восприятию блаженного познания Бога, пользуясь буквами и слогами, от чего обычно случается претыкаться и ошибаться в рассуждении истины, но одним лишь умом, чистейшим и избавленным от всякого вещественного мрака. Итак, если мы хотим благочестиво судить о тех, кто умно (νοητῶς) рассматривает логосы чувственных [предметов], то увидим их право шествующими прямым путем к познанию Бога и [вещей] божественных.

XLI (5,37). Более обширное умозрение о Преображении.

Сказали мы, значит, выше, что посредством бывшего на горе световидного сияния лица Господня¹¹⁶ треблаженные апостолы были таинственно руководимы неизреченным и неведомым образом к совершенно непостижимой для всех сущих Божией силе и славе, научаясь тому, что являемый им чувственно свет был символом неявной сокровенности (ἄφανοῖς κρυφιώτης). Ибо как здесь луч тварного (γενόμενου) света превосходит силу глаз, пребывая неместимым для них, так и там Бог превосходит всякую силу и действие ума, совершенно не оставляя никакого отпечатка в мысли пытающегося уразуметь [Его]. А посредством белых риз они боголепно научались великолепию [дел Божиих] в творениях, сообразно логосам, по которым они приведены в бытие, и вместе тайноводству, умозрительно (κατὰ τὸ νοούμενον) содержащемуся в речениях Святого Писания, потому что с познанием Бога являются вместе и духовная сила Писания, и духовная же премудрость и ведение [запечатленные] в творениях, посредством коих Он же является соответствующим [каждому из этих двух: Писания и тварного мира] образом. А посредством Моисея и Илии, бывших с Ним по обе стороны (ибо этого недостает в исследовании [вышепреведенного] умозрения), сообразно многим понятиям о таинствах, коих те представляли собою образы по истинному созерцанию, они прияли много относящихся к познанию (ὑψωτικών) тропосов.

XLII (5,38). (1161) Умозрение о Моисее и Илии.

А. И во-первых, прияли они через Моисея и Илию благочестивейшую мысль о том, что слову Закона и Пророков всяко подобает сопребывать со Словом и Богом, как из Него сущим и о Нем возвещающим, и вокруг Него выстроенным.

В. Затем, они научились ими же, что мудрость и благодать (χρηστότητα) сосуществуют с Ним: мудрость – потому что сообразно ей Слово заповедует, что должно творить и запрещает, чего не должно творить, – которой образом (τύπος) был Моисей (ибо мы веруем, что дар законоположения принадлежит мудрости); а благодать – потому что по ней Оно является побудительным и направляющим к божественной жизни для отпадших¹¹⁷ от нее – которой образом был Илия, являющий собою все пророческое дарование. Ибо нарочитым признаком божественной благодати является обращение заблудших [совершаемое] с человеколюбием, проповедниками которого мы сознаем пророков.

Г. Или же [они видели их прообразовавшими собою соприсущие Ему] знание и научение (γνώσιν καὶ παιδείαν): знание – как подателя человекам понятия (τῆς εἰδήσεως) о добре и зле¹¹⁸. *Дах бо, глаголет, пред лицом твоим живот и смерть*¹¹⁹, дабы ты избрал приять первое и избежать второго, и не впал по неведению в злое как будто в доброе, как сказано о Моисее, что он сотворил это¹²⁰, прообразовав (πρωτύων) в себе самом символы истины. А научение – потому что великий Илия стал *наказателем* (παιδευτής)¹²¹ пользовавшихся противными против Израиля¹²² и карает безразличие (κολαστικός) безрассудно смешивавших несмешиваемое и всецело предавшихся злу, подобно Слову приводя [их] бессмысленность и бесчувствие в чувство и разум.

Д. Или же деятельность и созерцание (πρᾶξις καὶ θεωρίαν): деятельность – как избавляющую от порока (κακίας) и демонстрацией добродетелей совершенно отсекающую расположение водимых ею от мира, как Моисей [извел] из Египта [народ] Израиля, и научающую их покорно руководиться

божественными законами Духа; а созерцание – как восхищающее [их] от [всякого] вещества и вида, словно огненная колесница [восхитившая] Илию¹²³, и посредством знания к Богу приводящее и соединяющее [с Ним] нисколько не обременяемых плотью по причине отложения [ими] ее [т.е. плоти] закона, или потому что они нисколько не жегомы [страстью] превозношения своими подвигами по причине соединенной с подлинными добродетелями росы нищеты духовной.

Е. Или также научаются, что в Слове [вместе] пребывают таинства брачной и безбрачной жизни – от Моисея, которому брак не воспрепятствовал стать рачителем божественной славы, и от Илии, пребывшего совершенно чистым от брачного сожития, – потому что о тех, кто словом Слова и Бога направляет сии [образы жизни] по божественно положенным в отношении них законам, Оно таинственно возвещает, что усваивает их Себе.

Ст. Или верно извещаются ими, что Слово есть Господь живота и смерти.

(1164) Z. Или и тому научаются через них, что для Бога все живы и совершенно никто у Него не мертв, за исключением того, кто сам себя умертвил грехом и добровольным уклонением ко страстям отсек от Слова.

Н. Или еще просветились, что образы таинств суть и пребывают по отношению к Слову, как сущей Истине¹²⁴, и к Нему сходятся как к *Началу и Концу*¹²⁵ законного и пророческого Писания (πραυματείας).

Θ. Или [научились, что] все после Бога и от Бога бывшее, то есть естество сущих и время, суть у Бога и являются вместе с Ним, – Творцом и Виновником [их бытия], – истинно являющимся, насколько это возможно [воспринять твари], из коих образом (τύπος) времени может быть Моисей, не только как учитель [в том, что касается] времени и его счисления (ибо он первым исчислил время сотворения мира) и наставник временного поклонения (χρονικῆς λατρείας καθηγητής), но и как телесно не *входящий в покой*¹²⁶ вместе с теми, коими он предводительствовал прежде божественного благовестия;

таково же и время, не достигающее или не сопостирающееся в движении с теми, кого ему свойственно отсылать к божественной жизни будущего века. Ибо он имеет Иисуса наследником всякого времени и вечности; хотя по-иному может быть [сказано], что логосы времени пребывают в Боге, на что таинственно указывает прившествие также данного через Моисея в пустыне закона наследовавшим землю обетованную¹²⁷. Ибо вечность есть время, когда оно остановится в своем движении, и время есть вечность, когда она измеряется, будучи влеком движением. И чтобы мне объять это одним определением: вечность есть время, лишенное движения, а время – вечность, измеряемая движением¹²⁸. А за образ естества может быть принят Илия; и не только потому, что он сохранил в себе самом непоруганными его логосы, и, кроме того, произволением (κατὰ γνώμην) [сохранил] мысль (φρόνημα) свободной от страстного изменения, но и как наказующий судом – словно некий естественный закон – противоестественно пользующихся естеством. Ибо так и природа пытающихся ее растлить¹²⁹ наказывает настолько, насколько они усиливаются жить вопреки ей, тем, что они не всей еще возобладали силой естества, подвергшихся уже умалению естественного совершенства и за это наказуемых, как себе самим посредством уклонения к не сущему (διὰ τῆς πρὸς τὸ μὴ ὄν νεύσεως) невольно и неразумно причиняющих ущербность бытия (τοῦ εἶναι τὴν ἔλλειψιν).

I. Равно же, и если кто скажет, что Моисей и Илия были образами умопостигаемой и чувственной твари Творца Слова, то не погрешит против истины. Тогда Моисей будет соответствовать чувственной, как бывший под рождением и тлением, как являет это его история, говорящая о его рождении и смерти. Такова и чувственная тварь, имеющая известное начало происхождения (ἀρχὴν γενέσεως) (1165) и ожидающая определенного конца распада (διαφθορᾶς τέλος). А умопостигаемой – Илия, ибо о нем повествование не упоминает ни рождения его, и родился ли он вообще, ни утверждает об ожидающей его смерти через истление, и умрет ли он вообще. Такова и умопостигаемая тварь, не имеющая ни явного для

человеков начала бытия, или вообще, создана ли она и началась ли, и пришла ли из небытия в бытие, ни конец ее бытия посредством тления не ожидается. Ибо она по естеству обладает неразрушимостью, прияв ее от Бога, восхотевшего создать ее так.

XLIII (V,39). Иное краткое умозрение о Преображении.

И если не покажусь кому-нибудь любопытствующим более, нежели подобает, то вот и другое великое и божественное, как я полагаю, таинство является нам из божественного Преображения, светлейшее вышесказанных.

Ибо я думаю, что боголепно представленное на горе во время Преображения таинственно изъясняет нам два универсальных способа (τρόποις) богословствования: я имею в виду первоначальный и простой, и беспричинный, и посредством одного лишь совершенного отрицания (ἀποφάσεως) истинно утверждающий божественное и превосходство Его [над всем тварным] должным образом почитающий благоговейным молчанием¹³⁰; также следующий за сим и сложный, посредством утверждения (καταφάσεως) великолепно начертывающий (ὑπογράφοντα) [представление о Нем, исходя] из причиненных [т.е. того, чему Он явился Причиной], коими – насколько возможно [для] человека познавать – около Бога и [вещей] божественных обретающееся¹³¹ знание посредством свойственных нам символов ведет нас к обоим этим способам, посредством благочестивого уразумения сущих представляя нам их смысл (τοὺς λόγους), и уча, что все сверхчувственное является символом первого, тогда как второго – все вообще подвластные чувству чудеса и великие дела (τὰ κατ' αἴσθησιν ἄθροιστικὰ μεγαλοφυήματα). Ибо [исходя] только из сверхчувственных символов мы веруем¹³² в существование превышающей разум и смысл истины, о том же, что и как, и какова она есть, и где, и когда – никак не дерзая рассматривать и не вынося [даже] помышлять, отказываясь от такой попытки, как от нечестия; а [исходя] из подвластных чувствам – насколько это возможно нам, приемлющим в уме лишь бледные¹³³ уподобления знания о Боге – говорим, что Он есть все, чего Он является Причиной, как мы познали это из Его творений.

XLIV (V,40). О том, что и Себя Самого образом стал Господь по Своему плотскому домостроительству.

Итак, рассмотрим, не хорошо ли и премудро каждому из вышесказанных способов присущ [свой] символ в божественном оном Преображении Господнем? Ибо надлежало Ему, соизволившему по безмерному Своему человеколюбию создаться подобно нам, стать образом и символом Себя Самого и символически показать Себя на примере Себя же Самого, и Собою являющимся привести всю тварь к Себе, невидимо скрывающемуся ото всех, и человеколюбиво сообщить человекам очевидную посредством божественных действий [Своей] плоти весть о невидимой и трансцендентно по отношению ко всему сокровенной, и никому из сущих совершенно никоим образом недомыслимой и несказанной (1168) бесконечности.

XLV (V,41). Умозрение о молниевидном лице Господа.

Итак, свет лица Господня, превосшедший человеческое блаженство, для апостолов [был светом] таинственного апофатического богословия, согласно которому блаженное и святое Божество по существу является **сверхнеизреченным и сверхнепостижимым**¹³⁴, и в бесконечное число раз превышающим всякую бесконечность¹³⁵, не оставляющим никакого хотя бы даже следа постижения тем, кто после Него, и не позволяющее никому из сущих [иметь] понятие, каким образом или насколько Оно Само же есть и Единица, и Троица, потому что не свойственно ни вмещаться в твари нетварному, ни быть объемлему умом [существ] ограниченных бесконечному.

XLVI (V,42). Умозрение о светлых ризах Господних.

А катафатический способ разделяется на сообразный действию, промыслу и суду. И сообразный действию тропос, из красоты и величия творений выводящий понятие о Боге, как о Творце всяческих, означает светлыми ризами Господа, которые [наше] слово прежде сопоставило с видимыми творениями.

XLVII (V,43). Иное умозрение о Моисее.

А сообразный промыслу тропос изображается Моисеем, поскольку промысел человеколюбиво изымает от заблуждения содержимых пороком и мудро разнообразит для человеков способы обращения от матерьяльного, тленного и плотского к божественному, невещественному и бесплотному, и искусно поддерживает [их] божественными законами.

XLVIII (V,44). Иное умозрение об Илие.

А тропос суда выражается Илией, так как суд словом и делом одних по достоинству наказывает, а о других печется тем, что сообразно подлежащей материи и качеству добродетели или порока приспособляется каждому на пользу. Ибо все сие, рассмотренное нами выше применительно к настоящему месту Святого Писания, делали Моисей и Илия, насколько это, конечно, возможно типологически прообразующим в себе божественные вещи, – каждый в свое время согласно истории – сообразно со сказанным по образу умозрения.

XLIX (V,45). Умозрение о собеседовании с Господом Моисея и Илии во время Преображения.

А из того, что беседовали они с Господом и (1169) *глаголаста исход Его, егоже хотяше скончати во Иерусалиме*¹³⁶, научались они [т.е апостолы] не только окончанию предреченных о Нем в законе и пророках таинств, но в равной мере и тому, что пребывает совершенно непостижимым ни для кого из сущих конец неизреченного совета Божия обо всем и следующих из него божественных домостроительных действий, за исключением великого Его промысла и суда, посредством коих все упорядоченно стремится к заранее известному одному лишь Богу концу, о котором все равно не знают, чту и каков он есть, как и когда; одни лишь святые истинно познали будущее, очистив душу добродетелями и всецело обратив все стремление ее ума к божественному, услышав [голос] самой, как говорится, общей природы видимых [творений], почти явственно вопиющей посредством тропосов, из которых свойственно составлятья концу нынешнего ее благоустройства.

L (V,46). Естественное умозрение о том, что мир по необходимости имеет конец.

Искусно обозревая, насколько возможно лучше, настоящий мир, и мудро раскрыв сокровенный логос¹³⁷ [находящихся] в нем разнообразно друг ко другу приспособленных тел, обнаружили, что одни из них – чувственные и воспринимаемые, и универсальные; другие – чувствующие и воспринимающие, и частные¹³⁸; и все они объемлются всеми и изменяются от взаимообмена какими-либо свойствами, присущими каждому из них. Ибо чувственными по естеству объемлются чувствующие¹³⁹, а чувственные чувствующими – по чувству, как воспринимаемые. Также универсальные объемлются частными при изменении (κατὰ ἀλλοίωσιν), а частные, обращаясь в универсальные в результате разложения (κατὰ ἀνάλυσιν), погибают (φθειρεται)¹⁴⁰. А некоторых гибель (φθορά) случается от рождения (γενέσεως) иных. Ибо сочетание [двух] универсальных друг с другом, соделывая рождение частных, является гибелью обоих [универсальных] от изменения; и также разложение частных в результате распада их связи с универсальным есть пребывание и рождение универсальных. И узнав, что таково уж устройство чувственного мира – [бывающее] от взаимодействия одного с другим тление и взаимное изменение составляющих его тел, из которых и в которых он осуществлялся, и затем от по своей природе непостоянных и изменчивых, и то так, то иначе себя ведущих и оборачивающихся свойств этих тел, из которых он состоит, поняв, что по необходимости будет ему конец, они право рассудили, что невозможно и нелогично называть вечным не являющееся всегда одним и тем же без перемены и какого бы то ни было изменения, но на тысячи ладов (μυρίοις τρόποις) распадающееся и преобразующееся.

LI (V,47). Краткое умозрение о будущем веке и о том, что есть пропасть между Богом и человеками, и Лазарь, и лоно патриарха¹⁴¹.

Став таким образом выше видимого, (1172) они гениально предугадали непременно имеющий наступить конец всего, когда ничто из сущих более не является ни несущим ни несомым (τι τῶν ὄντων οὐκέτι φέρον ἔστί καὶ φερόμενον)¹⁴², ни вообще нет какого-либо движения чего-либо, но [одна лишь] неизреченная неподвижность (παυιότητος), ограничившая сремление и движение несущихся и движущихся (τὴν τῶν φερομένων τε καὶ κινουμένων φοράν τε καὶ κίνησιν). К этому концу возжелав приблизиться умом, они – еще облеченные тленной плотью – разумом перешли пропасть между Богом и человеками, добровольно удалившись от связи с миром и плотью. Ибо поистине ужасной и великой пропастью между Богом и человеками является любовь и расположение к телу и миру сему, лишения [в отношении] чего доблестно перенесся с терпением и радостью (на что указывает и болезнь, и нищета: одна по отношению к миру, а другая – к телу соделывая для него отчуждение), Лазарь удостоился обрести покой (ἀνάπαυσιν) в недрах Авраама¹⁴³, оставив вне упокоения (ἀνέσχεως) прилепившегося к сим богатого, не получившего никакой пользы от жизни во плоти кроме бесконечного осуждения по причине ее. Ибо он не имел [более] ни настоящей, по природе неудержимой в своем течении жизни, которую одну лишь он страстно любил, ни будущей, привыкшей сочетаться с одними лишь всецело ее возлюбившими и все болезненное по причине вожделения ее с удовольствием претерпевающими, приобщиться не возмог, пребыв по отношению к ней всячески бездеятельным (ἀρῶς) и хладным¹⁴⁴.

Слыша же о лоне Авраамове, будем разумеать от семени Авраамова¹⁴⁵ по плоти нам явившегося Бога, воистину Подателя всего, а всем достойным – и благодати, соответственно количеству и качеству добродетели каждого, как бы нераздельно разделяющего Себя Самого на некие наделы

(νοῦς) и нисколько не разделяемого по числу причащающихся (τοῖς μετὰχουσίῃ οὐδ' ὁπωσοῦν συνδιατεμνόμενον) по причине [Своего] по природе неделимого онтологического единства, хотя бы и по причине различного достоинства причащающихся Он странным образом был различно¹⁴⁶ являем в неизреченном единстве, – [как Само] знает Слово,– к Которому никто не возможен перейти, радуясь изнеженности плоти и наслаждаясь прелестью міра паче Его блаженной славы, ни стать [рядом] с Победителем міра¹⁴⁷, будучи побежден міром¹⁴⁸ и худо радуясь по его поводу¹⁴⁹. Ибо божественное правосудие судило, что не достойно, дабы ограничивающие относящееся к человеку настоящей жизнью и хвалящиеся богатством и телесным здоровьем, и другими [мірскими] достоинствами, и одно лишь это почитающие блаженством, а блага души вменяющие ни во что, приобщались бы божественных и вечных благ, о которых они совершенно не заботились, оставив без внимания, по причине многого тщания о матерьяльных [благах], насколько добродетели превыше богатства и здоровья, и иных временных благ.

LII (V,48). Умозрение о добродетелях.

Ибо добродетели как сами по себе, так и в сочетании с другими [благами] делают человека блаженным. И в сочетании с другими,— как сказал некий из мудрых в [вещах] божественных, — в широком смысле (κατὰ πλάτος), а сами по себе – в собственном (περίουραφῆν). Ибо иные из сущих понимаются в собственном смысле, как [например, мера в] два локтя; иные же – в широком, как [например] куча. Ибо от кучи если и отнишь два медимна¹⁵⁰, то все равно останется куча. И от в широком смысле понимаемого блаженства если и отнимешь телесные и внешние блага, оставишь же одни добродетели, то и в таком случае блаженство пребудет неумаленным. Ибо добродетели для имеющего ее и самой по себе бывает достаточно для счастья. И всякий дурной [человек] жалок, хотя бы он обладал и всеми вместе так называемыми земными благами, будучи лишен добродетелей; а всякий добрый – блажен¹⁵¹, хотя бы и был лишен всех благ на земле, обладая светлостью добродетели, с которой Лазарь радуется, имея упокоение в недрах Авраама.

**LIII (V,49)¹⁵². Естественное умозрение, посредством
коего святые научались познанию Бога из
творений.**

И как уразумев тварь, ее красоту и порядок, и пользу, которую каждое [взятое по отдельности] подает всему [вообще], и что все [творения] совершенны, сотворены премудро и промыслительно в соответствии с замыслом (λόγος) об их сотворении, и что никаким иным образом сотворенному не может быть хорошо, кроме того, как оно есть ныне, не нуждаясь ни в прибавлении, ни в отъятии [чего-либо], дабы ему было хорошо [как-то] по-другому, святые научились [познавать] Создателя из Его творений¹⁵³; так и от пребывания, порядка и расположения приведенных [Богом] в бытие, и от их поведения, – что все они, сообразно свойственному каждому из них виду, установились неслитно и свободно от всякого смешения, – и от движения звезд, бывающего [всегда] одним и тем же образом и никогда никак не изменяющегося, и от круговращения года, благочинно совершающегося в обращении из одного места [уходящих] и в то же место [возвращающихся]¹⁵⁴ одних и тех же [времен года], и равенства в течение года ночей и дней, по [одинаковой] части увеличивающихся и уменьшающихся – так, что не бывает ни большей, ни меньшей меры их приращению или умалению – уверились они, что и Промыслителем сущих является познанный ими Бог и Создатель всех.

LIV (V,50). Естественное умозрение о том, что мир имеет начало и происхождение, как и все прочее, что после Бога.

Ибо кто, созерцая красоту и величие творений Божиих, не признает тут же Самого Создателя Началом и Причиной сущих, и Творцом, и к Нему одному не устремится мыслью, оставив сих долу (потому что никому отнюдь не свойственно [одновременно] вмещать весь [процесс] перехода мысли [от одного предмета к другому]), страстно желая непосредственно приять Того, Кого познал он посредством дел [Его], и с готовностью не отметет свое заблуждение о безначальности бытия мира, (1177) справедливо подумав, что все движимое всяко [когда-то] начало [свое] движение. Всякое же движение не безначально, поскольку оно не беспричинно. Ибо оно имеет своим началом движущее, а причиной имеет зовущий и привлекающий его конец, к которому оно и движется. Если же началом всякого движения всего движимого является движущее, а концом – причина, к которой направляется движимое (ибо ничто не движется беспричинно), и ни одно из сущих не неподвижно, за исключением первого движущего (ибо первое движущее всячески недвижимо, поскольку оно и безначально), то ни одно из сущих и не безначально, поскольку не неподвижно. Ибо все, что как-либо существует, – движется, за исключением единственной и неподвижной, и все превышающей Причины. **И умные и словесные [существа] движутся разумно¹⁵⁵** и премудро (ὡνωτικῶς τε καὶ ἐπιτημονικῶς), поскольку они не являются само-разумом (αὐτοῦνῶσις) или само-премудростью (αὐτοεπιτημία). Также и сущностью их не являются их разум и премудрость, но суть созерцаемые в их сущности признаки, следующие из правого рассуждения в отношении ума и рассудка, которые я называю их составляющими силами.

**LV (V,51). Умозрение о сокращении и
распространении сущности, качества и количества,
сообразно которому они не могут быть
безначальными.**

Но и сама в прямом смысле слова так называемая сущность движется; причем не только сущих в рождении и тлении сущность движется сообразно рождению и тлению, но и всех вообще сущих – и двигалась, и движется согласно логосу и тропосу распространения и сокращения. Ибо она движется от самого общего рода (τοῦ γενικωτάτου γένους) через обобщенные роды (τῶν γενικωτέρων γενῶν) к видам, которыми и на которые ей свойственно подразделяться, простираясь вплоть до самых частных видов (τῶν εἰδικωτάτων εἰδῶν), коих достигает ее распространение, ограничивающее ее бытие снизу; и снова собирается от самых частных видов двигаясь в обратном направлении через обобщенные вплоть до самого общего рода, до которого достигает ее сокращение, определяющее верхний предел ее бытия. И, таким образом, будучи ограничена с обеих сторон, – сверху, говорю, и снизу, – показывается имеющей начало и конец и никак не могущей заключать в себе понятия (λόγους) бесконечности.

Так же и количество движется; причем не только количество сущих в рождении и тлении движется всяким образом, каким свойственно наблюдать его движение в сторону увеличения или уменьшения, но и всякое вообще количество всего, будучи подвижно в соответствии с логосом ослабления и напряжения и характеризуемо (εἰδοποιοῦμένη) частными различиями в отношении распространения, ограничивается, не имея куда разливаться бесконечно; и снова собирается, двигаясь в обратном направлении и утрачивая [свой характерный] вид в отношении их [т.е. увеличения и уменьшения], но не свойственный ему по природе (τὸ κατ' αὐτὰς, ἀλλ' οὐ τὸ συμφυές εἶδος). Подобным же образом движется и качество; причем не только качество сущих в рождении и тлении движется в сторону изменения, но и всякое вообще качество всего, подвижное

переменчивостью и дисперсностью своего различия по отношению к изменению, приемлет распространение и сокращение. И никто (1180) из [людей] благоразумных не назовет то, чему свойственно рассеиваться и собираться по своему логосу или действию, совершенно неподвижным. А если не [назовет] неподвижным, то и не безначальным; а если не безначальным, то, стало быть, и не несотворенным, но поскольку он знает, что движимое [когда-то] начало [свое] движение, постольку и пришедшее в бытие является [ему] начавшим свое становление в бытии (τῆς πρὸς τὸ εἶναι γενέσεως ἵρχθαι τὸ γεγενημένον ἐπίσταται) и от Единственного и Единого Нерожденного и Недвижимого приявшим как бытие, так и движение. А нечто начавшееся в отношении своего становления в бытии никак не может быть безначальным.

LVI (V,52). Доказательство того, что все, кроме Бога, всяко [находится] в [каком-то] месте, а посему по необходимости и во времени, и что находящееся в [каком-то] месте всяко и начало быть во времени.

Да будет мне позволено сказать, что и само бытие сущих, имеющее качественную характеристику [своего] бытия (τὸ πῶς εἶναι ἕχον), а не просто [существующее], которая является первым видом описания, сильным и великим для доказательства того, что сущие имеют начало по [своей] сущности и становлению в бытии. Кто не знает, что для всего каким бы то ни было образом сущего, за исключением Божественного и Единого, поистине сущего превыше самого [понятия] бытия, предполагается пространственная характеристика (τὸ ποῦ), которому всегда и всячески по необходимости сопрягается временная (τὸ πότε). Ибо разграничив пространственную характеристику от временной и лишив первую последней невозможно ее помыслить (так как они суть из [числа] тех [категорий], которые [созерцаются] вместе, поскольку без [какого-либо из] них не существуют[сущие]), также последнюю от первой, – с которой ей свойственно быть сопрягаемой, – никак не разграничить и не отъять.

И все показывается подлежащим пространственной характеристике, как сущее в [каком-либо] месте. Ибо само все вообще (τὸ πᾶν τοῦ παντός) не больше, чем [просто] все (τὸ πᾶν) (ибо это было бы как-то и бессмысленно, и невозможно – полагать то же самое «все» сущим превыше самого себя), но после все ограничивающей безграничной силы Причины всего, оно описуется само собою в самом себе, само являясь для себя внутренней границей. Как и место есть у всего, ибо некоторые так и определяют место, говоря: **«Место есть внешний контур (περίφερεῖα) всего, или – внешнее положение (θέσις) всего, или – граница объемлющего, коим объемлется содержимое»**¹⁵⁶.

Также окажется, что и временной характеристике подлежит [все], как всяко во времени сущее, поскольку все, что после Бога обладает бытием не обладает им просто, но неким образом. И посему все оно не безначально. Ибо все, к чему каким-либо образом приложимо слово «как», даже если оно и существует [теперь], но [некогда] не существовало. Потому-то, говоря о божественном бытии, мы не говорим, что оно «некако существует»; и потому и «есть», и «был» говорим о Нем просто и неопределенно, и в абсолютном смысле. Ибо к Божеству неприложимо никакое слово или понятие, почему, говоря о Его бытии, мы не определяем это бытие. Ибо из Него бытие, а само Оно не есть бытие¹⁵⁷. Ибо Оно – превыше и самого бытия¹⁵⁸, как имеющего качественную характеристику, так и понимаемого и именуемого отвлеченно. А сущие, – раз они имеют окачественное, а не отвлеченное бытие, как подлежащие пространственной характеристике по причине положения и предела [заключенных] (1181) в них природных логосов, – то всяко будут подлежать и временной по причине [своего] начала.

**LVII (V,53). Доказательство того, что не может быть
беспредельным, а значит не может быть и
безначальным все, что обладает бытием,
исчисляемым количественно.**

Также, если сущность всего – при том, что всего много – не может быть бесконечной (ибо количество самих этих многих сущих является пределом, охватывающим логос ее бытия и осуществления¹⁵⁹, ибо сущность всех [сущих] не абсолютна); и ипостась каждого в отдельности явно не будет неограниченной (δίχα πєριυραφής), когда они ограничены друг другом в отношении сущности и числа. Если же ни одно из сущих не свободно от ограниченности, то очевидно, что все они соответственно себе самим прияли и временную, и пространственную характеристику своего бытия. Ибо без них не может быть абсолютно ничто: ни сущность, ни количество, ни качество, ни отношение, ни сотворение, ни страсть, ни движение, ни признак, ни иное что из числа того, чем запечатлевают тварь сведущие в этих вещах. Итак, ничто, прежде чего [нужно] помыслить что-либо иное, не безначально¹⁶⁰; и ничто, вместе с чем можно помыслить что-либо другое, не безгранично¹⁶¹. И если ничто из сущих не безначально и не безгранично, как это показало, следуя природе вещей, [наше] слово, то всяко было время, когда ничего из сущих не было; если же не было (ἦν), то всяко начало быть (υέγινεν)¹⁶², поскольку [прежде] не было. Ибо без превращения и изменения не вмещает и то, и другое вместе – и быть, и становиться. А если оно было [одним] и стало [другим] – то [значит] превратилось, перейдя в процессе становления (κατὰ τὴν γένεσιν) в то, чем не было, или изменилось, приняв приращение доброты, которой ему недоставало. Все же превращаемое или изменяемое, или лишенное вида не может быть самосовершенным. А несамодостаточное всяко нуждается в ином, подающем ему совершенство, и является совершенным, но не самосовершенным, потому что имеет совершенство не по природе, а по причастию. А нуждающееся в

другом для [достижения] совершенства, гораздо более будет нуждаться [в нем] и для самого бытия [своего].

Ибо если сущность – как говорят – выше вида; а то сущее (ἐκείνο τὸ ὄν) могло подавать ее самому себе или просто иметь, – как им угодно утверждать, – то как же низшее – я имею в виду вид – просто иметь или подать себе самому оно оказалось неспособным? Если же к тому, чтобы просто иметь или подать самому себе меньшее, оное сущее – которое или сущностью, или материей угодно называть дерзающим приписывать безначальность тому, что после Бога и от Бога (а в отношении Его у нас с ними нет различий) – не оказалось достаточным, то каким образом большее, – я имею в виду само бытие, – сможет иметь просто или от себя самого [подаваемым] то, что не смогло иметь меньшее. Если же материя никак не смогла просто или сама собой иметь меньшее, то гораздо более (1184) не сможет она само бытие иметь просто или каким бы то ни было образом сама от себя. Итак, неспособная к тому, чтобы иметь – как было показано – низшее (то есть вид), она и высшее (то есть само бытие) ни коим образом иметь никогда не сможет. Если же так, то всяко бытие и образ сущим дарованы от Бога, поскольку они существуют. А если от Бога есть всякая сущность и материя, и всякий вид, то никто не дерзнет, – если только он совершенно не лишен здравого смысла, – сказать, что материя безначальна и несотворенна, зная Бога, как Творца и Создателя сущих.

LVIII (V,54). Доказательство того, что все движимое или извечно созерцаемое вместе с другим, отличным от него по сущности, беспредельным быть не может, и что двоица не есть ни начало, ни безначальная, и что единица одна является в точном смысле слова началом и безначальной.

И опять же, если пребывала (ἦν), как некоторые говорят, материя, то, значит, не начала быть (οὐ γέγονεν)¹⁶³; если же не начала быть, то и не движется; если же не движется, то не имеет и начала бытия (οὐτε τοῦ εἶναι ἥρξατο), является всяко [чем-то] безначальным; если же безначальным, то и беспредельным; если же беспредельным, то всяко и неподвижным (ибо всяко неподвижно беспредельное, так как не имеет куда двигаться, не будучи ограничиваемо); если же так, то всяко два суть беспредельных и безначальных, и недвижных – Бог и материя, чему быть невозможно. Ибо двоица не беспредельна, ни безначальна, ни неподвижна, ни вовсе не может быть началом чего-либо, будучи описуема как по единению, так и по разделению. По единению – как существующая из сложения единиц, которыми, как частями, она объемлется, и на которые, как на части, может быть рассечена (ибо не только ничто разделенное или разделяемое, или сложное, или слагаемое по естеству или по положению, или по какому еще возможно помыслить иному образу, но и само попросту именуемое разделение или сложение не сможет быть беспредельным, поскольку не может быть и простым, ни единственным, и не исчисленным, или исчисляемым, или соисчисляемым не может быть, или – сказать просто – свободным от какого бы то ни было отношения: ибо все таковое созерцается по отношению [к чему-либо], а беспредельное – безотносительно, ибо не имеет совершенно ничего, что бы сопричиталось к нему в каком-либо отношении); а по разделению – как движимая числом, из которого она началась и

которым объемлется, поскольку она не имеет по естеству безотносительного бытия.

164

Ибо всякой двоице и всякой единице, составляющей часть ее, приходится быть числом, согласно которому ее единицы отнимают друг от друга неопиcуемость. И никто из наделенных [разумом] и [способностью] хоть сколько-нибудь логически мыслить не скажет, что является беспредельным то, с чем вместе изначально созерцается или подразумевается нечто отличное по сущности, зная, что если будет мыслить так, то всяко распадется его понятие (λόγος) о беспредельном. Ибо беспредельное есть беспредельное согласно всякому понятию и способу [рассмотрения] (κατὰ πάντα καὶ λόγον καὶ τρόπον), по сущности, по силе, по действию¹⁶⁵, по обеим границам – по верхней, говорю, и по нижней, сиречь по началу и по концу. Ибо неместимым по сущности, и недомыслимым по силе, и неопиcуемым по (1185) действию, и безначальным свыше [т.е. не имеющим высшего себя начала], и бесконечным снизу [т.е. бесконечно простирающимся книзу] является беспредельное, и – говоря точнее и проще – по всему неопределенным, поскольку абсолютно невозможно приложить к нему никакой из поименно перечисленных нами тропосов. Ибо согласно какому бы логосу или тропосу мы ни сказали, что можем приложить к нему нечто иное, отличное по существу, то тем самым тут же отъяли бы от него все понятие беспредельности. Если же не может беспредельным нечто, вместе с чем извечно сосуществует нечто другое, отличное по существу, то никак не способна двоица быть беспредельной. Ибо составляющие ее единицы, сосуществующие в качестве приложения друг для друга, друг друга ограничивают, каждая не позволяя другой быть созерцаемой неопределенно и имея ее прилежащей но не превосходящей другую, и по справедливости лишают одна другую понятия безграничности.

Если же, как показано, двоица не может быть беспредельной, то явно, что не может и безначальной, ибо начало всякой двоицы – единица; если же не может быть безначальной, то также и недвижимой (ибо она движется как

число, приемлющее свое бытие от единиц путем соединения, и в них [обращающееся] путем разделения); если же не может быть недвижимой, то и началом чего-либо другого не может быть. Ибо движимое не есть начало, но [нечто происходящее] из начала, то есть движущего. И единственной по-настоящему недвижимой является единица, поскольку она не есть и число, ни исчислена может быть, ни исчисляема (ибо единица не есть ни часть, ни целое, ни отношение). Также является и поистине безначальной, ибо ничего не имеет старше себя, двигаясь от чего она стала бы единицей; и поистине беспредельной, поскольку ничего не имеет сосуществующим или соисчисляемым с собою; и поистине началом, поскольку является причиной всякого числа и всего, что может быть исчислено или исчисляемо, как изъятая из всякого отношения и всякой части, и целого. И она существует в собственном смысле слова и истинно, и во-первых, и единственно, и просто, но [в то же время] и никак [т.е. не имея качественной характеристики своего бытия], будучи первой и единственной единицей. Говоря сие мы не Само, как Оно есть, обозначаем блаженное Божество, существующее беспредельно по всякому логосу и тропосу и совершенно недоступное и неприступное для всякого ума и слова, и именованная, но себе самим полагаем доступный предел веры в Него, возможный и приличествующий нам.

Ибо, конечно, не как описательное [выражение] по отношению к божественной и блаженной сущности божественное Слово употребляет это,— я имею в виду именование единицы, — а как указывающее на всецелую ее простоту и запредельность для всякого количества и качества, и какого бы то ни было отношения, дабы мы знали, что она не есть некое целое, состоящее из неких частей, ни некая часть от какого-либо целого. Ибо Божество превышает всякого разделения же и сложения, и части, и целого, как бесколичественное (ἄποσον); и чуждо всякого бытия по положению (κατὰ θεσιν ὑπάρξεως) и всякого понятия (ἐννοίας), качественно определяющего Его бытие, как бескачественное; и свободно и отвлечено от всякого сродства и близости с чем-либо иным, ибо Оно безотносительно (ἄσχετον) и не имеет [ничего] прежде

Себя, или с Собою, или после Себя, как запредельное всему и ничему из сущих (1188) ни в коем смысле и никак (κατ' οὐδένα λόγον ἢ τρόπον) не сопричитаемое.

И это, вероятно, подразумевая, великий и божественный Дионисий говорит: **«Посему и как Единица, и как Троица воспеваемое все превышающее Божество, не есть ни единица, ни троица в нашем или кого-нибудь другого понимании, но,– чтобы истинно воспеть Его сверхъобъединенность и богородность,– троичным и единичным Богоименованием назовем превышающее всякое имя и пресущественное по отношению ко всем сущим»**¹⁶⁶. Итак, никоим образом никто из решивших жить поистине благочестиво не сможет двоицу (или множество) назвать безначальной или, вообще, началом какого-либо бытия. Ибо явен посредством всякого [совершаемого] умом и рассудком созерцательного действия и искусства будет ему Единый Бог, запредельный всякой беспредельности, и ни единому абсолютно из сущих никоим образом не познаваемый, разве только что верую, да и то – из Его творений и только то, что Он есть, а не то, что именно Он есть, и [что Он есть] всякой вечности и времени, и всего, что в вечности и во времени Творец и Создатель, абсолютно ничего не помышляя извечно [сущим] вместе с Ним, зная, что ничему из извечно друг с другом сосуществующего в отношении бытия невозможно быть творцом другого. Ибо это по всему нелогично и неприемлемо, и для имеющих ум смешно – чтобы одно из двух, вместе имеющих свое бытие, творило, а другое было бы творимым [от него]. Но [подобает] ему принять, что от Бога сущего присно все приходит в бытие из небытия всецело и совершенно, а не по частям и несовершенно, как произведенное от причины непостижимой и всесильной, и, что **в Нем состоялось все**¹⁶⁷, **как во всеобъемлющей глубине хранимое и содержимое, и к Нему имеющее возвратиться, как к своему для каждого пределу**, как негде говорит великий Ареопагит Дионисий¹⁶⁸.

LVIII (V,55). Умозрение доказывающее, что над всем по естеству есть промысел Божий.

И уверится [этот решивший жить благочестиво], что также и Промыслитель сущих есть Тот, о Котором через них он научился, что Он есть Бог, судив, что будет логично и справедливо не иному быть хранителем и попечителем сущих, кроме одного лишь Создателя сущих. Ибо само пребывание сущих, их порядок, положение и движение, и связанность [вещей] крайних друг с другом посредством промежуточных без какого-либо повреждения ими друг друга по причине своей противоположности, или же согласие частей с целым и всецелое соединение целого с частями и самих частей друг с другом, (1189) и несмешиваемое различие согласно свойственному каждому отличию, и неслиянное единство согласно ненарушимой во всех тождественности, и всего со всем – дабы не говорить о каждом особо – соотнесенность и различие, и во веки сохраняемая преемственность в отношении вида всех вообще и каждого в отдельности, так, что абсолютно ни один свойственный [какому-либо из сущих] логос естества не нарушается и с другим не сливается и не сливает, – [все это] ясно показывает, что все содержится промыслом сотворившего его Бога. Ибо не может быть, чтобы Бог, будучи благ, не был бы всячески и Благодетелем всего; ни, будучи всячески Благодетелем, не был бы всячески и Промыслителем, а посему и заботясь, как это подобает Богу, о сущих, Он мудро дарует им как бытие, так и Свое попечение. **Ибо промысел,– согласно богоносным Отцам,– есть бывающее от Бога попечение о сущих;** определяют же его и так: **«Промысел есть воление Божие, коим все сущие приемлют для себя полезное направление. Если же он есть воление Божие,– воспользуюсь точными словами учителей,– то всякая необходимость належит, согласно правому разуму, чтобы происходило то, что происходит, ибо [сущим] не вместить лучшего [чем оно есть] устройства»^{169/170}.** Итак, избравшему своим руководителем истину, [исходя] из всякого способа

[рассмотрения] придется сказать, что Промыслитель есть Тот же Самый, Кого он истинно познал и как Творца сущих, или, что сущие [суть произведения] Сотворившего [их], поскольку даже и в животных, когда разумно обращаем наше умное [око] в [рассмотрение] сущих, находим пояснение, не недостойно изображающее то, что превышает слова.

Ибо видя и их заботящимися о естественно [происшедших] от них *по роду* [их]¹⁷¹, осмеливаемся и мы с благочестивым дерзновением для себя самих благочестиво определять понятие о том, что Бог есть единственнейший Промыслитель о всех сущих (а не так, как говорят некие из внешних философов, что для одних [только], а для других нет, но для всех вместе по единому и непременному волеию [Своей] благодати [Он является Промыслителем]: для всех вообще и для каждого в отдельности), зная, что когда все частные [составляющие], не сподобляясь промысления [о себе] и [заботы о своем] сохранении, портятся, то и целое будет портиться вместе с ними (ибо целому свойственно составляться из частных), и предлагая самим себе логическое доказательство сего, право приводящее к истине посредством благоразумного обращения [от низших к высшему]. Ибо если универсалии (τὰ καθόλου) осуществились в частных (ἐν τοῖς κατὰ μέρος), совершенно не обладая возможностью быть или существовать самим по себе¹⁷², то всякому ясно, что при исчезновении частных, не могут устоять и универсалии. Ибо части в целом, а целое в частях и есть, и осуществилось (καὶ εἰσὶ καὶ ὑφεστίκασι). И никакое слово не противостанет этому. Более того, будучи как бы связаны истиной, и они невольно возвещают силу Промысла и тем, на что они особенно налегают, [сами же] доказывают, что он все проникает. Ибо говоря, что Промысел руководит только универсалиями, они забывают, что сами же говорили о существовании Промысла и о частностях, будучи по необходимости ведомы к истине, которой стараются избежать. Ибо если скажут, что ради (1192) пребывания [т.е. сохранения в неизменности] универсалии сподобляются Промысла [о себе], то этим укажут, что много прежде его сподобятся частности, в коих [и есть] пребывание и осуществление универсалий. Ибо

одним из этих двух вводится одновременно и другое по причине неразрывной естественной связи одного с другим; и если одно сохраняется для пребывания, то и другое не чуждо этого сохранения. Также и если одно лишается попечения о своем сохранении, то соответственно говорится, что и другое не сподобляется его.

Впрочем, три суть образа, согласно которым говорится, что Бог не о всех сущих промышляет. Либо говорят, что Он не знает как промышлять, либо не желает, либо не может. Но поистине, по общим для всех понятиям, Бог, будучи Благим и Преблагим, всегда, всячески и всем желает добра; и будучи Мудрым и Сверхмудрым, лучше же сказать – Источником всякой мудрости, всяко ведает полезное; а будучи Сильным, лучше же сказать – Беспредельносильным, боголепно содействует всячески во всех известное Ему и по-доброму желаемое полезное, как Благой и Мудрый и Сильный, Проникающий все видимое и невидимое, универсальное и частное, малое и великое, и все имеющее бытие согласно всякой какой-либо сущности, нисколько не уменьшаясь в беспредельности Своей благодати и мудрости, и силы, и все содержа согласно логосу бытия каждого [и направляя их] ко пребыванию и гармонии в неразрывной связи всех с самими собой и друг со другом.

Что же, не разумеем ли, что сама по себе природа ясно учит нас, что надо всем есть Промысел Божий? Ибо не малое доказательство того, что в нас естественно всеяно знание Промысла, подает нам сама природа, всякий раз, когда без [специального] научения (ᾠδιδάκτωρ), как бы подталкивая нас к Богу, заставляет посредством молитв искать у Него спасения в неожиданных [для нас затруднительных] обстоятельствах. Ибо когда невольно мы оказываемся внезапно в нужде¹⁷³, то, даже прежде нежели [успеем] что-либо подумать, взываем к Богу, как если бы сам по себе Промысел и без наших помышлений привлекал нас [к этому], и превышая быстроту нашей мыслительной силы, показывал бы, что божественная помощь сильнее всего. Не влекла бы нас произвольно природа на то, чтобы стать [чем-то] не имеющим природы. Все же, естественно следующее за чем-либо, как всем неявное, обладает большой и

непреоборимой силой к доказательству истины. Если же из-за того, что непостижим для нас логос Промысла о частностях, как это и есть согласно [сказанному]: *яко неиспытани судове Его и неизследовани путие Его*¹⁷⁴, станут говорить, что Промысла нет, то не право будут говорить по моему рассуждению.

Ежели велико и непостижимо различие людей – каждого по отношению к каждому – и переменчивость каждого по отношению к самому себе в [образе] жизни и нравах, и мнениях, и произволениях, и желаниях, в знаниях же и потребностях, (1193) и намерениях, и самих помыслах души, которые почти что беспредельны, и во всем, что каждый день и час изменяется вместе с прилучающимися [обстоятельствами] (ибо это существо (τὸ ζῶον) – человек – весьма переменчиво, и немедленно переменяется вместе со временами и обстоятельствами), то всяческая необходимость [належит] и Промыслу, охватывающему все и каждое своим предведением, казаться различным и многообразным, и сложным, и распространяющимся по мере неохватности преумноженных [творений Божиих], и приспособляться каждому на пользу во всем и во всяком смысле, вплоть до малейших движений души и тела.

И если различие [между собою всех] частных [субъектов] бесконечно, и беспределен логос приспособляющегося к ним должным образом Промысла, но не подобает нам – оттого, что беспределен и безызвестен логос [здесь = план] Промысла о частных – превращать это неведение в отмену всеумудрого попечения о сущих, но просто и без испытания, богоприлично и на пользу [самим себе] воспевать и принимать все дела Промысла, и веровать, что случающееся – хорошо случается [т.е. ко благу], хотя бы смысл (λόγος) этого был нам и не понятен. Говоря же о всех [делах] Промысла, я не имею в виду то дурное, бывающее от нас самих согласно нашему [заблуждающемуся] разуму (λόγῳ), ибо таковое вполне чуждо плану (λόγῳ) Промысла. Итак, насколько это возможно следуя посредством сказанного мною означенному образу мысли сего великого учителя о силе и благодати святых в отношении **разума и созерцания**, [и то] предположительно, а не

определенно (ибо ум наш много не достигает в меру его истины), и как бы идя по его стопам, я говорю лишь весьма гипотетически.

**LIX (V,56). Иное умозрение о пройденной святыми
вещественной двойственностью, и о том, что есть
умопредставляемое в Троице единство.**

А словами: «**стать над вещественной двойственностью** (δυάδα) **ради умопредставляемого в Троице единства**»¹⁷⁵ я подозреваю, что он говорит о том, что святые стали выше материи и вида, из которых [составляются] тела, или выше плоти и материи, каковые **расторгнув**,— сказал он,— они удостоились **соединиться с Богом, и смешаться с беспримесным светом**¹⁷⁶, то есть — [расторгнув пристрастное] отношение души к плоти, а через плоть — к материи, или же — говоря обобщенно — отложив естественное сродство всякой чувственной сущности по отношению к чувствующей, и истинно восприняв одно лишь божественное стремление, **ради** — как он сказал — **умопредставляемого в Троице единства**. Ибо познав, что душа находится посередине между Богом и материей и обладает силами соединяющими ее и с Тем, и с другой,— я имею в виду ум [стремящийся] к Богу и чувство [стремящееся] к материи,— они совершенно отбросили чувство вместе с [предметами] чувственными в том, что касается [закрывающейся] в расположении [к чему-либо] энергии связи [с ним]¹⁷⁷, а в том, что относится к одному лишь уму, неизреченно (1196) приблизили ее к Богу, и видя всю ее непонятным образом с Ним всем соединенной, [и являющейся] как бы образом Первообраза по уму, слову и духу, и насколько это возможно по подобию похожей [на Него], таинственно научились **умопредставляемому в Троице единству**.

Возможно также, что учитель назвал **вещественной двоицей**¹⁷⁸ гнев и пожелание, по причине того, что они суть силы обращенной к веществу (πρoσούλoυς) и страстной части души, противящейся разуму и способной рассеивать ум на многие предметы, если он не подчинит их себе, искусно придушив от [самого] начала. И если кто удержит их по-рабски подчиненными владычеству разума (τοῦ λόγου) и заставит устремляться подобающим образом в нужном направлении¹⁷⁹,

или же и совершенно оставит их, и будет **посредством разума и созерцания** одержим единым неизменным в отношении любви [к себе] услаждением [от] познания [Бога]¹⁸⁰, и [если он] ограничился [при том] единым и единственным из многих, чистым и простым, и нераздельным движением мужественнейшей силы желания, согласно которому сам себе любомудренно установил постоянство в непрестанном тождестве приснодвижимого желания [быть] близ Бога¹⁸¹, то он воистину блажен, как сподобившийся не только истинного и блаженного соединения (ἐνῶσεως) со Святой Троицей, но и **единства** (ἐνότητος), **умопредставляемого во Святой Троице**, как ставший простым и нераздельным, и единовидным по силе (κατὰ τὴν δύναμιν) сообразно Простой и Нераздельной по сущности, и по навыку в добродетелях – насколько это возможно – подражающий неизменно Обладающей благостью, и отличительное свойство естественных частных сил отложивший по благодати соединившегося с ним Бога.

LX (V,57). Разъяснение насчет страстности души и ее общих разделений и подразделений.

Ибо страстная часть души разделяется, как говорят, на подчиняющееся рассудку и не подчиняющееся рассудку. И не подчиняющееся рассудку разделяют на питательное (θρεπτικὸν), которое называют естественным, и на естественное, называемое жизненным (ζωτικὸν), из которых ни одно не направляется рассудком. Оно называется неподчиняющимся рассудку, потому что ему не свойственно быть направляемым рассудком. Ибо то, чтобы возрасть или здравствовать, или жить – не находится в нас [т.е. в нашей воле]. А удобопокорное разуму разделяется на два: желательное (ἐπιθυμητικὸν) и яростное (θυμικὸν). Называют же его удобопокорным рассудку, потому что в серьезных [людях] ему свойственно направляться рассудком и подчиняться ему. Далее, желательное подразделяют на удовольствие (ἡδονήν) и печаль (λύπην). Ибо желание будучи удовлетворяемо содействует удовольствию, а не удовлетворяемо – печаль. Также еще по-другому говорят, что желание разделяясь содействует все четыре (включая сюда себя самое) вида [страстей]: желание, удовольствие, страх и печаль. А поскольку из сущих одно добро, а другое дурно, и одно настоящее, а другое будущее, то ожидание доброго называется желанием, а настоящее доброе – удовольствием; также и ожидание злого – страхом, а в настоящем оно зовется печалью; (1197) так что относящееся ко благу (как в действительности являющемуся таковым, так и [лишь] помышляемому) является и считается удовольствием и желанием, а относящееся к дурному – печалью и страхом.

Также и печаль подразделяют на четыре [вида]: на грусть, на тяготу, на зависть, на сожаление. И грустью называют печаль, содействующую в тех, у кого она случается, немоту по причине того, что словесное начало уходит [у них] в глубину [души]; тяготою же – печаль отягчающую и раздражающую по поводу того, что случается с нами помимо нашей воли; завистью – печаль о чужих благах; а сожалением – о чужих

несчастьях. Но неверно говорят, что всякая печаль [вызвана] своей собственной природой. Ибо хотя положительный человек (ὁ σπουδαῖος) и печалится о чужих несчастьях, как сострадательный, но не заранее по произволению, а задним числом по [какому-либо] случаю. А созерцательный даже и по отношению к сим пребывает бесстрастным, соединив себя самого с Богом, и отчуждившись от здешнего.

Также и страх подразделяют на шесть: на робость (ῥκνον), на стыд (αἰδώς), на срам (αἰσχύνην), на изумление (κατάπληξιν), на испуг (ἔκπληξιν), на тревогу (ἄγωνίαν). И робостью называют страх будущего действия; стыдом – страх по причине ожидания порицания; срамом – страх по причине содеянного гнусного дела; изумлением – страх от великой фантазии; испугом – страх, который по причине великих слухов отъемлет чувство [д.б., лишает возможности руководствоваться реальным видением ситуации, доставляемым чувствами]; тревогой – страх распада (διαπτώσεως), то есть неуспеха. Ибо страшась потерпеть неудачу мы тревожимся. Некоторые же называют это трусостью (δειλίαν).

Яростью (θυμὸν) же называют кипение крови в области сердца от желания причинить ответную печаль. Подразделяют же и ее на три [вида]: на гнев (ὀργήν), который некоторые называли желчью (χολήν) и горечью (χόλον)¹⁸², на [сильный] гнев (μῆνιν)¹⁸³ и на злобу (κότον). И говорят, что гнев (ὀργή) есть ярость имеющая начало и движение к действию, или же приводимая в действие ярость; желчью называют отмщение огорчившему посредством иного; а горечью – личное выступление огорченного против огорчившего; а [сильным] гневом (μῆνιν) – застаревшую ярость (производится же от [глагола] «пребывать» (μένειν) и от того, что удерживается памятью (μνήμη)); а злобой (κότον) – ярость, выжидающую время для отмщения (и она также производится от «κεῖσθαι», то есть «быть отложенным»).

Также и каждое из сих подразделяют на многие другие [подвиды], о которых если кто захочет написать точное исследование, то чрезвычайно продлит слово, и потребует [столько] времени, что будет несносен для читающих по

причине их [т.е. подвигов] множества. Ибо воистину великое и дивное дело,— требующее большого внимания и тщания, и, прежде всего, Божьей помощи,— возмочь, во-первых, победить имманентные [нам] силы **вещественной двоицы** — я имею в виду [силы] ярости и вожделения — и сообразного им разделения; и блажен тот, кто может легко направлять их туда, куда будет угодно рассудку, вплоть до того, чтобы деятельно очиститься посредством нравственного любомудрия от первоначальных помыслов.

LXI (V,58). Умозрение [заимствованное] из Писания о том, что не подобает гностику прилагать слово премудрости к естественному закону, и чту означает прибавление буквы «а» к имени Авраама¹⁸⁴.

Затем же и превыше сих [т.е. сил души, о которых речь шла выше] стать и совершенно оставить их, как [оставил] Агарь и Исмаила великий оный Авраам¹⁸⁵, когда ум его уже сможет упражняться в божественных видениях как Исаак, научаемый божественным гласом ведению, что не может по уму духовно рожденный от свободного божественного гнозиса, будучи сопряжен с рабским семенем плоти, улучшить блаженное обетование¹⁸⁶, которое есть чаемая любящими Господа благодать обожения, которую он типологически уже приял, тайно сочетавшись верой с учением о Единице, и став сообразно ему единовидным (или – лучше сказать –из многих одним), великолепным образом всецело соединился единый с Единым¹⁸⁷ Богом, не нося с собой более ни единого впечатления от чего-либо раздробленного¹⁸⁸, что и являет, я полагаю, значение данной ему в прибавление к имени буквы «а»¹⁸⁹. Потому и явился он отцом верою приводимых к Богу¹⁹⁰ по лишении всего того, что после Бога, что чадам возможно иметь одинаковые с отцом духовные образы (τύποις) веры.

LXII (V,59). Умозрение о Моисее в связи со снятием сапог¹⁹¹.

Этому-то, возможно, в начале [своего] гностического восхождения научился и великий оный Моисей, наставляемый божественным гласом, глаголавшим ему, когда он *приступи видети*¹⁹² таинственно являемый в купине свет: *изуй сапоги от ног твоих: место бо на немже ты стоиши земля свята есть*¹⁹³ – сему страшному, как я полагаю, освобождению от всего телесного, по расположению души, намеревающейся совершать посредством созерцания гностическое шествие по направлению к уразумению премірных [тайн], и совершенному устранению от прежней жизни по плоти, [что символизируется] отложением сапог.

LXIII (V,60). Умозрение о частях жертв.

На это же, вероятно, указывая, и сам божественнейший Моисей, заповедал в законоположениях о жертвах отделять тук и почки, и грудь, и перепонку печени¹⁹⁴, [говоря этим], что подобает отымать [от себя] как сами вообще силы сущих в нас страстей – ярость, говорю, и похоть, которые воистину суть вещественная двоица – так и действия их, и уничтожать их божественным огнем таинственной силы ведения, обозначая [силу] похоти посредством почек, а действие ее (то есть наслаждение) – посредством жира, который есть тук; и силу гнева (1201) обозначая посредством груди, а действие ее – посредством перепонки печени, где находится горькая и очень едкая желчь.

LXIV (V,61). Краткое умозрение об упоминающихся в Законе различных видах проказы¹⁹⁵.

На это же, полагаю, он мудро указывает посредством символических намеков и в месте о проказе, когда он разделил ее на четыре вида: на белую и зеленую, и желтую, и темную, посредством которых показывается разделение относящегося к ярости и похоти на более частные виды. И посредством белого и зеленого похотение показывается разделяемым на удовольствие и печаль, а ярость – посредством желтого и темного – на гнев (ὀργήν καὶ μῆνιν)¹⁹⁶ и сокровенное злодейство лицемерия. Ибо таковы первые роды страстей, на которые они подразделяются, – как говорят,– и начальствующие всеми [прочими] порождениями ярости и похотения, которыми если недугует душа, то не может, доколе испещрена ими, быть сопричислена к удостоенным [быть участниками] божественного ополчения.

XLV (V,62). Умозрение о Финеесе и об убитых им¹⁹⁷.

Это же, полагаю, подсказала и чудному оному Финеесу его ревность. Ибо прободив копьем мадианитянку вместе с израильтянином, он таинственно показал, что всячески должно отлагать от души вместе материю с видом, ярость с похотением и чужеродное наслаждение со страстным помыслом силою Архиерея Слова. Ибо вид имеет место при материи; ярость – при похоти, дая своим приближением ей – недвижимой самой по себе – движение; а помысел – при наслаждении, естественно придавая ему – существу по своему логосу безвидным и бесформенным – вид. Свидетельствует же об этом и само значение¹⁹⁸ имен. Ибо мадианитянку звали Хазви, что означает «щекотание мое», а израильтянина – Замврий¹⁹⁹, что означает «песнь моя», то есть «возношение мое». Ведь когда разумная сила души (τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς) уклонится от божественного поучения и пристального внимания и воздвигшись смешается с вещественным щекотанием плоти в пламени греха, то всяко нуждается в ревнителе Архиерее Слове как для уничтожения того, что таким вот дурным образом смешалось друг с другом, так и для отвращения божественного гнева.

LXVI (V,63). Умозрение на слова: Не дадите святая псом²⁰⁰, и на: Ни жезла, ни пиры, ни сапог не носить²⁰¹ апостолам.

Сие же, должно быть, и Сам Господь, как мне кажется, явил, с одной стороны, тем, что сказал: *не дадите* (1204) *святая псом*, ниже пометайте бисер ваших пред свиниями, называя, вероятно, «святым» умное [начало] в нас, как отображение божественной славы, каковое не велел недолжным образом оставлять тревожимым²⁰² движениями ярости так, что оно возмущалось бы, а «бисерами» – божественные и светлые его помышления, коими прилично украшать все ценное, что повелел Он хранить неоскверненным и свободным от нечистых страстей вещественного похотения; и, с другой стороны, тем, что святым Своим ученикам, посылаемым на проповедь, предписывая, как им быть легко снаряженными и без всякого излишества, среди прочего сказал и сие: *не стяжите ни пиры в путь, ни жезла, ни сапог на ноги ваша*, поскольку подобает начинающему высокий путь гнозиса быть свободным от всякого вещественного бремени и чистым от всякого страстного расположения ярости и похотения (как это являет пира и жезл: пира – обозначая похотение, а жезл – ярость), и особенно – обнаженным от злодейства лицемерия, которое по образу сандалия, покрывающего стопу жизни, прикрывает страстность души притворной кротостью, и которым неразумно обутые фарисеи, образ благочестия (а не благочестие) *имуще*²⁰³, хотя и думали укрыться, но будучи обличаемы Словом признавались.

LXVII (V,64). Умозрение о лунатике²⁰⁴.

От этой же вещественной двоицы – от ярости, говорю, и похоти – освободил Господь, как я полагаю, и лунатика; лучше же сказать – сдержал и лишил действительности неистовое бешенство хотевшего погубить его огнем ярости и водой похоти лукавого демона (ибо ничем не разнствует от луны связь побежденных материальными [привязанностями] людей с тем, что появляется и исчезает), каковым [бешенством] пользуясь, возбуждающий страсти демон не перестает ввергать ум – словно *в воду* и *во огонь* – в похоть и ярость, доколе Божие Слово *пришед* не *изженет* лукавый и вещественный дух (которым характеризуется ветхий и перстный человек) и не освободит одержимого [им] от лукавой тирании, возвращая и даруя ему природное благоразумие, которое показывает его новым и по Богу соделываемым человеком.

Таким вот образом все святые, истинно восприняв божественное и непрелестное слово, прошли век сей, нисколько не соприкасаясь душою ни с чем из того, что в нем есть приятного²⁰⁵. Ибо весьма правильно устремившись к самым возвышенным из числа доступных человекам понятиям (λόγους) о Боге, – к [понятиям] благодати, говорю, и любви, – и научившись, что ими [т.е. благодатью и любовью] будучи движим, Бог дал сущим бытие и даровал благобытие (если только позволительно говорить применительно к единственно недвижимому Богу (1205) о движении, а не скорее об изволении (βούλησιν), все движущем и в бытие приводящем и поддерживающем, и никогда и никак не движимом), они и сами ими себя запечатлели, подражательно нося в себе являемые посредством добродетелей признаки невидимой красоты божественного великолепия. И от этого став благими и боголюбивыми, и человеколюбивыми, благоутробными же и милостивыми, и ко всему роду [добродетели] явились имеющими единое любовное расположение, с которым во всю жизнь свою несомненно обладая и избранным из всех видом добродетели, – я имею в виду смирение, хранящее доброе и

разрушающее сопротивное [ему],— они стали совершенно неуловимы ни для какого из докучливых искушений, как вольных, зависящих от нашего [собственного] рассудка, так и невольных, не зависящих от нас: восстания первых угашая воздержанием, а прилоги вторых отражая терпением.

Ибо поистине с двух сторон — от славы и от бесчестия — подвергаясь нападениям, они пребыли непоколебимыми, будучи неподвижны по отношению к обоим: ни оскорблениями не уязвляясь по причине добровольного попущения [их], ни славы не допуская до себя по причине чрезвычайного усвоения нищеты, и поэтому не господствовала над ними ни ярость, ни зависть, ни спорливость, ни лицемерие, ни коварство, ни притворная некая и лукавая нежность [в голосе], обманом увлекающая к [чему-то] иному²⁰⁶, что пагубнее всех [прочих] страстей, ни пожелание того, что в жизни сей считается радостью, ни иное что из лукавого множества страстей, ни распространяемые врагами угрозы, ни какой-либо образ смерти²⁰⁷. Потому-то они справедливо и нареклись блаженными от Бога и людей, что по благодати великого дара Божия соделали себя видимыми иконами имеющей явиться неизреченной и прекрасной славы [Божией], дабы радуясь соединиться с известными логосами добродетелей, вернее же — с Богом, ради Которого они терпели, *по вся дни умирая*²⁰⁸, и в Котором, словно в приснотекущем источнике, логосы всех благ предсуществуют в одной, простой и единой всеохватности, и влекут к Нему всех тех, кто хорошо и в согласии с природой пользуется данными для сего силами.

LXVIII (VI). О месте из Богослова из Слова 42-го²⁰⁹, где он упомянул блаженного Иова в словах: «А последующее мало и ради малых совершено»²¹⁰.

Бывшим от Бога Иову возвещением²¹¹,— как я полагаю,— сравнивая данные ему по прошествии подвигов телесные [блага] с [бывшими] искушениями, Он провозгласил их **малыми**, поскольку они никоим образом не могут быть поставлены в один ряд с вечными. А «**ради малых совершено**» — говорит, имея в виду малых в отношении гностического рассуждения (τῶν περὶ διάνοιαν ὑνωτικῇν δηλονότι μικρῶν), легко соблазняющихся по поводу слов о промысле и суде и в самом (1208) благочестии колеблющихся. О них же, полагаю, и Господь говорит в Евангелиях: *соблазняй единого от малых сих*²¹², каковые видя праведника немоществующим или бедствующим, или иным образом злостраждущим (и [если] даже те, кто [сам] немощнее почти всех, осуждают безнаказанность всякого²¹³, то сколь более — всецелую перемену [судьбы] Иова, которого все явно считали праведным?) могли бы пережить такой соблазн, если бы он не возвратился **с усугублением**²¹⁴ к прежнему своему телесному величию и славе. Для сего-то сказано учителем: «**ради малых совершено**».

LXIX (VII). Из того же Слова на слова: «Очищает святилище от корчемствующих святыней и христопродавцев, но не сплетенным от вервий бичом²¹⁵, а убедительным словом»²¹⁶.

Этим приснопамятный сей учитель не выставляет, как думают некоторые, Господа и Бога нашего более жестоким, чем блаженный отец Афанасий, – да не будет сего! – и не угождает святому Афанасию, говоря, что Тот де, пользуясь бичом, а этот – словом, **очищает святилище от корчемствующих святыней**. Ибо из этого с необходимостью следует, согласно говорящим [так], предположить одно из двух: либо, что Господь наш и Бог не знал более кроткого метода врачевания, либо, что святой Афанасий, не зная способов духовного попечения, допускал несвоевременное человеколюбие. Но потому, – думаю я, – что выносящий суждение о содеянном разум, возбуждаясь в нас соделывает соответствующее прегрешениям раскаяние, посредством коего Христос – Бог и Слово – всегда бьет нас, согрешающих, имея в качестве плетеного бича нашу совесть, сплетенную из [сознания] недолжных помыслов и дел, а святой Афанасий кротко наставлял оступившихся к исправлению, как и сам обложенный немощной плотью²¹⁷, богомудрый учитель употребил такой образ речи.

LXX (VIII). На слова из его же Слова, составленного против евномиян: «ибо есть, [действительно] есть чешущие слух²¹⁸ и язык»²¹⁹.

Говорят опытные в относящемся к словам и в том, чтобы знать их точный смысл, и не даром за сие прославляемые, что каждой вещи подобает давать свойственное ей название, являющее собой особое по отношению к какому-нибудь[свойству] другого обозначаемого [предмета], каким бы образом он ни именовался, свойство. И хорошо говорят они, что **чешущие слух и язык** суть хотящие *глаголати или слышати нечто новое*²²⁰ и всегда радующиеся новшествами и – сказать словами Писания – *преставляющие пределы, ихже положиша отцы их*²²¹, и наслаждающиеся новым и странным, а против привычного (1209) и давно знакомого, и неизменного восстающие, как против поблекшего и презренного, и ничего не стоящего, и чем новее что, тем с большей радостью то приемлющие, хотя бы оно было и ложным и не приносящим никакой пользы душе, ради которой всякое воспевается и пишется благочестивое слово и предпринимается всякий спасительный труд. И первым [т.е. словом] вооружаемся против неведения, а вторым [т.е. трудом] – против наслаждения, дабы первое, исторгнув повреждения души, посредством гнозиса усвоило бы Богу обладающих истиной, которые поэтому радуются знаниям, (τοῖς μαθήμασι) и направив их ум превыше видимого и помышляемого очаровало бы его неизреченной любовью (ἔρωτι) к божественной красоте и так пригвоздило бы желанием [ее], что он никуда более двигаться уже не мог бы, или – лучше сказать – не терпел бы мочь; а второе – дабы исторгло гвозди [бывающей] посредством наслаждения связи, коими желание и стремление души к Богу пригвождено в результате древнего преслушания к материи и тленному, и избавило бы от порока содержимых им, и соделало бы истинными учениками (φοιτηταίς) добродетели, и соделает непоколебимостью по отношению ко всему, что может препятствовать соединению души с добром, научив

отвращаться от наслаждения, посредством недолжного в нас обманчиво ластящегося и размягчающего твердость произволения (υνώρης), и убеждающего предпочитать настоящие [блага] будущим, и видимые умопредставляемым, [соделает] воздержание, а сверх того – отложение страха и боязливости, научая этим терпению не от нас зависящих неисцельных недугов, кажущихся выше человеческой силы и замышляющих насильно возобладать здравым помыслом посредством нахождения [на человека] страшных [бедствий], и соделываемому ими мужеству – непобедимому и непокоряющемуся как находящемуся в нашей воле наслаждению, так и вне ее сущему страданию навыку.

«**Чешущими слух и язык**» назвал учитель тех, о коих было его слово²²², ибо всякому слову свойственно языком говориться и произноситься и слухом бывать услышану и усвоену. Если же захотим дать и другое объяснение сказанному, то **«чешущие слух и язык»**, возможно, суть те, кто готов слушать и говорить лишь порицания и клеветы на других, и поношения, невежественно почитая [для себя] почетным (σεμνολούηρα κρίνοντες) с гордостью восставать против всякого слова или же человека, и прежде, нежели скажет что-либо им подозреваемый, которому они завидуют, приходят в крайнее возбуждение духа (σφαδάζοντες τῷ πνεύματι) и неким образом подталкивают душу, уготовляя слух и язык ко уловлению какого-либо слога или слова, не для того, чтобы порадоваться [ему], но чтобы опорочить и иметь материал для своей [пустой] болтовни против него.

Что и сделали святому сему мужу во время оно враги истины, выскакивая вперед и восставая прежде, нежели будет сказано то, против чего они восстают, словно боевые или спортивные (ἀμιλλητηρίου) лошади, которые еще прежде состязания и [звука] трубы прядают ушами (1212) и ударяют ногой в землю, и роют ее копытом, и возбуждают себя для бега, и зачастую предупреждают погоняющий их кнут. Но только лошадям никакого не бывает порицания за их естественное бессловесие, когда они не дожидаются положенного для состязания времени, знак к которому подается звуком трубы и

ударом кнута, а сим мужам не хватит никакого порицания, чтобы воздать им в меру их порочности. Их дело и тщание – поучение во лжи и противостояние истине. И праведно будет назвать их **«чешущими слух и язык»**, поскольку как самый горький и густой сок, скрывающийся во глубине тела, бывая зачастую раздражаем посредством расчесывания выделяется на поверхности, так и извращающих то, что хорошо сказано, провоцирует под любым предлогом скорее выставить на всеобщее обозрение злобу души их сокровенное расположение, которое привыкло гнездиться так глубоко, что, казалось бы, с исхождением наружу должно истощаться²²³. Ибо расположение дурных людей, будучи обнаруживаемо посредством дел, не выходит из глубины наружу, но и повсюду вовне бешено распространяется, и из [внутренней] области души никак не исходит.

LXXI (IX). На слова из того же Слова: «как совершенно неприличен цветок зимой, и женщинам мужской наряд, или мужчинам – женский, или во время плача геометрия»²²⁴.

Это сказал учитель, наводя, посредством перечисления неуместного, на мысль о порядке для всякого слова и вещи, по которому свойственно обнаруживаться неповрежденному логосу благолепия каждого [из них по отдельности] и всех [вместе], дабы благоговейными и благочинными научить быть дерзких и неуправляемых и не знающих никакого порядка ни в чем и даже в рассуждениях о Боге, но все отстоящие друг от друга [понятия] дерзновенно сливают друг с другом и перемешивают в каком-то всесмешении. Ибо если видеть **цветок зимой** противно природе, а посему и порядку, и также надевать **женщинам мужской наряд, или мужчинам – женский, или** говорить вместе **с плачем о геометрии**, (ибо первое извращает время и выступает из своих пределов; второе – в свою очередь – природу, появляясь на мужчине или женщине [соответственно] и выходя из пределов присущего им по природе порядка; а третье – то, что никак не может сосуществовать вместе – я имею в виду радость и печаль – пытаюсь сводить воедино перемешивает и всяко изничтожает) то не тем ли более слово о Боге, произносимое как и кем попало, неподобающими лицами и в неподобающем месте, будет безобразным и неприличным, и совершенно недостойным слышания, ведь [в словах] о Боге настолько более, как я полагаю, подобает имеющим разум соблюдать благовременность, насколько Он несравненен со всем предложенным выше.

С плачем геометрию назвал (1213) учитель несовместимой, и вызвал, я полагаю, у нас тем большее недоумение по поводу таких способов [выражения], [имея в виду] либо, что захватившие вооруженной силой чью-либо землю разделяют ее посредством геометрии, когда хотят владеть ею по законам империи, что для них есть великая радость – для тех, кто гонится лишь за настоящими благами, и

за тем, чтобы быть им победителями и стяжать кучу богатства, и у которых вместе с этим не может совмещаться никакой плач; либо потому, как говорят опытные в этом, что когда самые сильные помыслы (τοὺς ἀναγκαστικοὺς ἰδίως συλλογισμοὺς) отдаст кто геометрии, то по необходимости будет выглядеть грубым и не замечающим своего долга [сострадать ближнему], ибо думая (συλλογιζόμενος) о плачущем, он будет пытаться доказать [самому себе?], что тот плачет неразумно; или же и самому плачущему – быть может скажет кто-либо умеющий правдоподобными словами убедить себя самого в том, что он не пострадал приключившегося с ним на самом деле несчастья, – неуместно предаваться размышлениям (συλλογίζεσθαι); или же сие и самому плачу, то есть его природе, совершенно противно. Ибо изгоняется словно плач тот, кто плача вместе с тем размышляет²²⁵, и сам плач так же перестает быть плачем, прелаясь в размышление. Ибо потеряв того, на кого надеялся он, что тот будет его наследником, [человек] уже излишним считает все здешнее. И, возможно, таким, вот, образом мог бы кто сказать, что рассмотренное нами не лишено смысла (οὐκ ἔξω λόγου), научаясь тому, что невозможно одновременно существовать вместе радости и плачу, ибо порождающие их причины не от одного начала берут для себя предлог.

И сему верный свидетель святой и богомудрый Дионисий Ареопагит, так говорящий об иконографии ангелов: «**А землемерные и строительные орудия [означают] способность основывать, возводить и завершать, и все остальное, относящееся к Промыслу, возводящему и обращающему вторичное**»²²⁶. Все это указывает на веселое времяпровождение, коему плач всяко противен, а потому и несовместим. Если же и по-другому воспринять это место, то не неуместно будет, полагая, добавить к сказанному и [слова] Иисуса Сирахова. Вот эти: *яко мусикия во плачи безвременная повесть*²²⁷. Поскольку же музыка объемлет собой все науки, одной из которых является по слову сведущих в этом и геометрия, то поэтому, как я думаю, соглашаясь с предложившим вышесказанное изречение, учитель назвал плач несовместимым с геометрией. Если же скажет кто: «Что это, что

презрев другие науки, он одну лишь эту представил несовместимой с плачем?», то мы скажем, что ее лишь одну он усмотрел подходящей ко всему вышеприведенному. Затем, посредством этой одной объемлются одновременно и все остальные.

Я сказал так, как мне это представляется. Если же кто найдет лучшее [толкование], то я буду рад узнать от него то, что мне не было известно.

LXXII (X). (1216) На слова из его же Великого богословского слова: «В том, что Бог есть и, что что Он – творческая и содержительная причина всяческих, учитель нам зрение и естественный закон: зрение, обращаясь к видимым [предметам] как неподвижно утвержденным, так и перемещающимся, и – выразусь так – неподвижно движущимися и несущимися; а естественный закон – посредством видимых и упорядоченных [явлений] заключаю о Началовожде их»²²⁸.

Кто чувством и рассудком (λόγῳ) [своим] изучил, насколько он может, величие видимых красоты и природы, совершенно не попуская ни чувству как-либо действовать самому по себе, без управляющего им рассудка, ни самому рассудку быть отдельно от простоты ума, согласно которому виды и образы чувства через посредство силы рассудка естественно преобразуются во всевозможные понятия (λόγους), а множество [заключенных] в сущих всевозможных разнообразных логосов, [принадлежащих к области] силы рассудка – соединяется в единовидное и простое, и нераздельное разумение, тот воистину **посредством видимых** [явлений] и [созерцаемого] в них порядка Творца и Содержителя, и **Началовождя их**, насколько это возможно человеку, отобразил [в себе самом] и познал Бога, не в том, чем Он является по существу или по ипостаси (ибо это невозможно и недостижимо), но просто познав, что Он существует.

И это – после всякого чувственного прохождения в виде положения, формы, впечатления и представления, и – если только я не покажусь кому-либо неумеренным – став совершенно вне [созерцаемого] в логосах сущих различия, и поставив себя как бы неким рубежом (μεθόριον) между Богом и всем, что после Бога: между Богом, как превосходящим и пребывающим всецело неприкосновенным, и нет ни единого разума, который постиг бы Его, и тем, что после Бога, как оставленным и избытком ведения ума превзойденным, и

показавшимся ниже того, чтобы думать [о том], что несомненно и поистине есть высшего его. Вот, на что, как мне представляется, намекал учитель, говоря, по вышеприведенной причине, о зрении и естественном законе, а не отождествлял, как полагают некие, зрение с естественным законом. Ибо хотя оба они имеют дело с одними и теми же [явлениями], но могут быть мысленно (κατ' ἐπίνοιαν) различимы одно от другого по тому признаку, что первое держится лишь бессловесным ощущением (προσψάψει) видимых [предметов], не имея [возможности] простираться далее, а второй, посредством соединенного с ним разума, [может] заниматься ими, а умом – прекрасно и мудро превосходить, почему [и говорится, что] посредством зрения естественный закон наводит на мысль о бытии Божии и веру.

Итак, зрением назвал он простое, а не как-либо окачествованное (τὴν ἀπλῶς, ἀλλ' οὐ τὴν πῶς) обращение чувства на чувственное (ибо не свойственно просто чувству мысленно выводить из одного что-либо другое), а естественным законом – бывающее посредством чувства естественное действие ума и рассудка, (1217) коим бывает восхождение от низшего к лучшему со тщательным испытанием в течение пути. **А неподвижно двигаться и нестись** (κινεῖσθαι τε καὶ φέρεσθαι), сказано учителем, [свойственно] видимым [предметам] силою Слова (τῷ λόγῳ), Которым они *быша*²²⁹, а по природе, силе и энергии – имеющими непреложный порядок и постоянство и не выступающими никоим образом из [пределов своих] естественных свойств, ни прелагаемыми во [что-либо] иное, ни смешиваемыми; также **двигаться** в смысле течения и истечения, количественного прибавления и убавления, и качественного изменения, и, точнее говоря, взаимопреимства, когда предыдущие всегда уступают место последующим. И вообще, скажу кратко: все сущие по логосу, по которому они осуществлялись и суть, – совершенно постоянны и неподвижны, а в плане (λόγῳ) созерцаемого около них [т.е. акциденций] – по каковому плану определенно составилось и проводится домостроительство всех этих [сущих] – все явно движется и пребывает непостоянным.

Говорят же, что движение (κίνησις) и стремление (φωρά) – не одно и то же. И движение, говорят, скорее относится к тем, которые находятся под [законом] становления в бытии и тления (τῶν ὑπὸ γένεσιν καὶ φθοράν), как допускающим [в отношении себя] посредством созерцаемого около них [категории] «больше» и «меньше» (хотя может быть сказано в собственном смысле слова и о всех вообще сотворенных); а стремлением называют обращение движущейся без устали и по кругу сущности. Не знаю, что из двух безопаснее: решиться ли назвать его естественно действующим или действуемым во всем, но только в собственном смысле слово «нестись» (φέρεσθαι) имеет пассивный оттенок²³⁰. Ибо ничто из сущих не является вполне самодействующим (αὐτενέργητον), поскольку не является и беспричинным; а не будучи беспричинным, всяко движется [своей] причиной, то есть естественно подвергается воздействию со стороны своей причины, вынуждающей его двигаться, по причине и по направлению к которой оно совершает движение. Ибо беспричинно ничто из движимого никак не движется никоим образом.

Начало же всякого естественного движения есть приведение движимого в бытие [т.е. творение], началом же сотворения движимых является Бог, как Производитель творения (γενεσιουργός). А концом естественного движения сотворенных (γεγενημένων) является покой (στάσις), который содействует по прохождении пройденного беспредельность, в которой – поскольку в ней нет расстояния – останавливается всякое движение естественно движущихся, не имея больше где, как, и куда двигаться, потому что Бога, как [своего] Виновника, имеет [также и] концом, ограничивающим и самую ограничивающую всякое движение беспредельность. Итак, Бог является началом и концом всякого приведения в бытие и движения сущих, как от Него бывших (γεγενημένων) и Им движимых, и в Нем имеющих упокоиться (τὴν στάσιν ποιησόμενων). Прежде же всякого естественного движения разумеется приведение в бытие, а прежде всякого упокоения естественно разумеется движение. Если же прежде движения естественно разумеется приведение в бытие, а после движения

естественно разумеется покой, то явно, что приведение в бытие и покой не могут существовать одновременно, ибо имеют между собою разделяющее их друг с другом движение. Ибо покой не есть природная энергия приведения в бытие движимых [объектов], но конец соответствующей ему силы или энергии, или как кто захочет это назвать. (1220) Ибо все сотворенное сотворено для деятельности (Ἐπ' ἐνεργείᾳ), всякая же деятельность [устремляется] к некоему концу, дабы не быть незавершенной (ἀτελής). Ибо то, что не имеет конца своим природным действиям, не является и совершенным; а конец природных действий (τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν) – это прекращение (στάσις) движения сотворенных к Виновнику своего бытия.

Так, чтобы из одного [примера] в отношении всех сущих уразуметь тропос движения: душа, будучи умной и словесной сущностью (οὐσία νοερὰ τε καὶ λογική), и мыслит, и рассуждает (καὶ νοεῖ καὶ λογίζεται), силой имея ум, движением же мышление (νόησιν), а действием – мысль (νόημα). Ибо это [т.е. мысль] есть предел уразумения (νοήσεως) как для разумевающего (νοοῦντος), так и для уразумываемого (νοούμενου), так как является тем, что ограничивает связь крайностей друг с другом. Ибо мысля душа перестает мыслить о том, что она уразумела после [раз]мышления о нем (Νοοῦσα γάρ ἡ ψυχὴ ἴσταται τοῦ νοεῖν ἐκεῖνο τὸ νοηθέν μετὰ τὴν αὐτοῦ νόησιν). Ибо один раз действительно уразуменное более не влечет силу души к тому, чтобы снова размышлять о нем, и таким образом, с каждой [определенной] мыслью приемлет окончание (στάσιν) мышление мыслившего по поводу этой мысли (ἐπὶ τῷ νοήματι τοῦ νοηθέντος νοήσεως). Когда же мышление оставит позади себя все мысли о мыслимом – о всем чувственном или мысленном, тогда упразднится как от всего помышляемого, так и от всякого вообще мышления и связи со всем относительным и умопостигаемым, не имея больше о чем еще помышлять, после уразумения всего доступного разумению; после чего превыше ума, слова и ведения, немислимым и неведомым образом, неизреченно соединится простым прикосновением с Богом²³¹, совершенно [ни о чем] не думая и даже о Боге не размышляя.

Ибо Он не есть что-либо из помышляемого, чтобы душа могла мыслить о Нем относительно чего-либо (κατὰ τινὰ σχέςιν), но лишь посредством простого – поскольку оно безотносительно – и превосходящего разум единения и некоего неизреченного и неизъяснимого слова, которое знает один лишь даровавший достойным сию несказанную благодать Бог и имеющие усвоить ее впоследствии, когда все станет свободным от всякого превращения и изменения, когда какое-либо движение вокруг чего-либо из сущих совсем примет конец в бесконечности у Бога, в которой все движущееся находит себе покой. Ибо бесконечность у Бога, но не есть Бог, Который и ее несравненно превосходит. Поэтому по справедливости, я думаю, достоин величайшего порицания тот, кто учит о предсуществовании душ и полагает совершенно неподвижную энаду мыслящих существ (τῶν λογικῶν), по-эллински смешивая несмешное и говоря об одновременности становления и покоя в бытии мыслящих существ. Ибо не соответствует истинному смыслу (τῷ ἀληθεῖ λόγῳ) мыслить становление прежде покоя, ибо согласно ему [т.е. истинному смыслу] оно является неподвижным по природе; также и покой помышлять после неподвижного становления; ни вместе со становлением помышлять и покой. Ибо покой не есть сила становления, чтобы его помышлять вместе со становлением сотворенных, но он есть конец действия сотворенных по силе становления. Или просто, вкратце сказать, покой, будучи из числа того, что [существует] по отношению к чему-то [иному], называется [«покоем»] по отношению не к становлению, а к движению, которому и противопоставляется, и нисколько не имеет отношения к становлению, которому не противопоставляется. Итак, доколе слышу о покое, то понимаю его лишь в смысле прекращения движения.

Если же становление и покой не суть (1221) из числа одновременно сосуществующих в бытии, то ясно, что извращает слово истины утверждающий это, а вместе и учащий о существующей прежде творения недвижимой энаде разумных существ. Если же кто говорит: «и как же применительно к Богу говорится о покое, без того, чтобы прежде него помыслить движение»; то я скажу, во-первых, что не одно и то же Творец и

творение, чтобы то, что возможно иметь одному, по необходимости считалось бы столь же возможным другому, поскольку тогда не было бы явным их различие по природе; затем, говоря в собственном смысле, Бог не движется совершенно, ни стоит на месте (ибо это принадлежит преходящим и является свойством имеющих начало бытия), и вообще не делает что-либо, ни претерпевает ничего из того, что о Нем помышляется или говорится нас ради, по причине того, что Он по природе [Своей] **выше всякого движения и покоя**²³², и ни в каком смысле не подвержен нашим тропосам [существования].

Так, вот, скажем в виде отступления о том, что не годится ни о чем из сущих говорить, что оно действует отвлеченно, дабы не вводить неразумно что-либо беспричинное из числа того, что после Бога, а [нужно говорить], что естественно вынуждено действовать то, что создано для того, чтобы действовать²³³.

LXXIII (XI). Из того же слова на слова: «Но если [скажут, что Бог] бестелесен, то и это никак не являет нам Его сущность, как и то, что Он нерожден, безначален, неизменен, нетленен и все остальное, что говорится о Боге или о том, что относится к Богу»²³⁴.

Полагаю, что учитель говорит это обращаясь к тем, кто злодейски вводит неподобного (ἀνόμοιον) Отцу Сына, думая что нерожденность является сущностью Отца, и из подобных [наименований] научая их познавать должное, дабы истинною будучи направляемы ко благочестию они вместе с нами покорно исповедали, что нерожденность означает лишь то, что Отец не имеет рождения (γένεσις), осознав, что если будут всячески настаивать, что нерожденность и есть [сама] сущность Божия, то по необходимости будут вынуждены, сообразуясь с самими собой, непременно называть сущностью и безначальность, бессмертие, неизменность и нетленность, и все, что только ни говорится о Боге методом отрицания по причине Его превосходства [над всеми положительными категориями тварного бытия], и таким образом говорить о многих сущностях Бога, а не об одной, и даже – лучше и правильнее будет сказать – будут обличены в том, что недугуют эллинским многобожием; а стыдясь признать это, – ибо это нечестиво, – они хоть поневоле будут вынуждены оставить свое безумие. Ибо те, созерцаемые в отношении чего-либо [признаки], которые мы описываем в терминах отрицания и лишения²³⁵, не суть само то, в отношении чего они усматриваются, потому что [тогда] они всяко будут принадлежать к числу обозначающего что оно есть, а не чем оно не является, коль скоро они будут само то, а не обозначением того, чем оно не является. Если же так, то они явятся определением того, (1224) о чем они говорятся, что неуместно и невозможно. Ибо определения вещей выводятся не из тех [их свойств], которых нет, а из тех, которые есть [т.е. не из отрицательных, а из положительных признаков] и раскрывают

сжатое содержание (σύντομον περίληψιν) предмета, каковым является его наименование²³⁶.

Итак, никакая сумма всего, что говорится о Боге или о том, что около Бога, никогда не сможет быть сущностью Бога, поскольку само то, по отношению к чему оно говорится, не сможет когда-либо выразить единственное приличное Единому Богу положение – безотносительное и совершенно свободное от действия в отношении чего-либо.

LXXIV (XII). Из того же его Слова на слова: «Ибо недостаточно сказать: «это тело» или «оно родилось» к изображению и изъяснению того, о чем это говорится, но если хочешь совершенно и удовлетворительно выразить представляемое в уме, то нужно назвать и субъект этих [определений], ибо «в теле» и «тленное» – это и человек, и вол, и лошадь»²³⁷.

Поскольку же святой видел у еретиков лишь одну брань – за то, чтобы вместе с собой неразумно ниспровергнуть и пресущественное естество, и что они усиливаются искусственными методами своего ведения объять и удержать, как им кажется, неудержимую и всей твари равно неместимую силу, то он предпочел на протяжении всего Слова говорить о Боге в терминах отрицания и лишения, не допуская ни единого положительного катафатического выражения, чтобы вцепившись в него подобно бесстыдным псам, они не вонзили бы в бешенстве свои ядовитые зубы в слово истины, соделав какое-либо данное им положительное слово о Боге предлогом, чтобы так или иначе простираться в дальнейшие неразумности (τοῦ ὁπωσοῦν προτείνειν καὶ παραλογίζεσθαι) и возмочь достичь цели своих усилий. Посему-то он не представляет Бога ни телом, ни невещественным телом, ни совершенно бестелесным, ни [Сущим] во всем, ни в чем-то из всего, ни превыше всего, и – проще сказать – совершенно ничем и ни в чем поистине из видимых или воспринимаемых, или глаголемых, или помышляемых, или могущих быть как-либо познанными никоим образом не пребывающим, отводя их от всякой мысли о Боге, [позволяющей им думать] будто они поняли, чем Он является по сущности.

Затем, он говорит это постыждая и направляя их ко благочестию, и желая посредством исследования о вторичных и несравненно далеких от Бога [вещей] показать, что вообще дерзновенно помышлять или говорить о Боге не позволено

никому. И, конечно, также ко утверждению уже сказанного им в терминологии лишения и отрицания, чтобы осознав отсюда, что точное постижение даже и самых последних из творений превосходит силу нашего логического мышления²³⁸, они смогли бы – познав на примере малого немощь естества – обуздать свое неразумное и дерзкое стремление к гораздо большему. (1225) Ибо если когда мы исследуем некий элемент [творения], – например, **человека или лошадь, или вола**, – нам недостаточно для полного уразумения назвать этот элемент телом, или только рожденным, или тленным назвать человека, лошадь или вола, но нужно представить и субъект сих [определений] – то, что рождается, истлевают и окачествуются. Тело же [само по себе] никак не является ни рождением, ни тлением, потому что тогда последовала бы необходимость: ежели чту – тело, то быть ему и элементом; и если чту рожденное и тленное, то быть ему или человеком, или волком, или лошадью. Но нет такого, что если что-либо – тело, то всяко по необходимости будет и элементом или человеком, или волком, или лошадью.

Ибо, если что-либо – элемент, то всяко по необходимости и тело, а если – тело, то это не значит, что всяко по необходимости и элемент. Также не обязательно, что если что-либо является телом рожденным или тленным, то непременно будет и человеком, потому что тогда и человек по необходимости будет всем, что только есть рожденного или тленного. И если кто-либо человек, то всяко он по необходимости будет телом рожденным и тлеющим, но не все, что есть тело или рожденное, или тленное будет обязательно и человеком. И из того, что он человек, вовсе не следует, что он будет обязательно и элементом, и волком, и лошадью, и всем что ни на есть телесным и рождающимся, и истлевающим. Ибо частное никогда не определяется относительно общего, также ни виды – относительно родов, ни содержимое – относительно содержащего; и посему не обращаются общие [понятия] в частные (τὰ καθόλου τοῖς ἐπὶ μέρους), ни роды – в виды, ни принадлежащие всем – в индивидуальные (τὰ κοινὰ τοῖς ἰδιόζουσιν), ни, кратко сказать, объемлющие – в объемлемые.

Вот, стало быть, как должно воспринимать в свете вышесказанного [слова] относительно вола, и лошади, и чего бы то ни было иного. Если же не хватит для совершенного познания вещей назвать множество созерцаемых около них [свойств], – я имею в виду телесность, рожденность и тленность, и все такое, относящееся к субъекту, – но если мы желаем без изъясна **выразить представляемое в уме**, то всяко подобает как основание, на котором все это утверждается, показать и то, чем является субъект этих [определений]. Ибо имеем ли назвать или человека, или вола, или лошадь – сии не суть само по себе тело, но телесные [существа], и не суть само по себе рождение или тление, но рожденные и тленные [существа]. Так что сии – я разумею тело, рождение и тление – суть относящиеся к животным, но сами они – тело, рождение и тление – не суть животные.

Если же ничто вообще из сущих не есть по самому бытию своему то, чем является и называется сумма всего нами о нем помышляемого и глаголемого, но нечто отличное от сего; если то, к чему все это относится, содержит их [т.е. эти признаки], само же никоим образом ими не содержится (ибо то, по отношению к чему они и суть и глаголются, не является [происходящим] из них, или ими, или чем-то из них [всех], или чем-то из некоторых из них, или чем-то из какого-либо одного из них, или в них, или в некотором, или в некоторых из них), то пусть перестанет всякая приучившаяся попусту нечестновать душа дерзостно нападать на всякое слово о Боге и, в малых [вещах] познав свою (1228) немощь, молчанием да почтит единое неизреченное и превышающее уразумение, и запредельное всякому познанию существо божественной сущности (τῆς θείας οὐσίας ὀντότητά)²³⁹. **Ибо [если] даже и само это в малой степени точное познание твари**²⁴⁰, как прежде изъяснил святой согласно истинному разуму, не объемлется нашим ведением, [то] я и еще немного продолжу слово и прославлю неисследимую [бездну] всепревосходящей мудрости.

Ибо кто из наимудрейших, верящих в логические методы и полагающихся на несуществующие доказательства, сможет,

подойдя со словом к величию сущих, познать его, назвать и выразить? Что суть те логосы, которые изначально были заложены в основание(πρώτως ἐγκαταβληθέντες λόγοι) всех сущих, согласно которым каждое из них и есть, и появилось (καὶ ἔστι καὶ πέφυκε), и прияло вид и образ, и составилось, и может, и действует, и претерпевает [воздействие],— не говоря уже о различии и свойствах [каждого] в отношении [категорий] количества, качества, отношения, места, времени и положения, движения и состояния (ἔξις), по числу которых и нашей умственной силе (λογικὴ δύναμις) свойственно гениально распределяться на ум и разумение, мысль, помысел, соображение (σύννοιαν) и произносимое про себя слово, также и произносимое устно или же и громко — то есть, голосом или криком, и снова собираться воедино без научного и относящегося к искусству [риторики] различия и свойства, как то в отношении [категорий] количества, качества и остальных перечисленных?

Кто есть знающий логосы сущих: как они суть — как я сказал — и как различаются друг от друга, и обладают по природе неподвижным покоем и никак не прменяющимся из одного в другое движением, имея в движении покой, а в покое — парадоксальнейшим образом — движение? Что есть связь противоположностей друг с другом к составлению [из них] единого мира, и каков тропос благочинного и несмешного [их] движения и управления? Опять же, что такое соединение в наших телах противоположных [стихий] в [единое] смешение посредством синтеза, приводящее по природе далеко отстоящее друг от друга в дружеское сожительство и серединой укрощающее резкость крайностей, и помогающее им безвредно проходить одному через другое, и делающее взаимное проникновение крайностей посредством смешения друг в друга средством сохранения сложенных [из них сущих]; и как существует каждая из них, и что она есть, и куда ведет или ведется, и куда достигла ведя или ведясь не только вышеупомянутыми предсуществующими логосами, но и тмочисленными тропосами, разделяющимися и

соединяющимися в мысли и действии сами с собой и с другими?

И опять же, что есть логос сущности, природы, вида, образа, состава, силы, энергии и страсти каждого в отдельности [творения]? И что вообще есть логос, содействующий соприкосновение крайностей друг с другом в середине, бывающей там, где предел каждого из них, дабы ум и умопостигаемое (νοούμενον) посредством стоящего между ними мышления (νοήσεως), являющегося связью, соединяющей разделенное вокруг [происходящей] из обоих мысли (νόησις), соприкоснулись бы и объяли бы каждое друг друга, и таким образом абсолютно все, (1229) что после Бога, явилось бы не свободным от ограниченности? Так же и все чувственные и чувствующие, то есть — относящиеся к чувственному восприятию (αἰσθητικά), посредством стоящего между ними чувства, являющегося общей связью для разделенных крайностей (одних — как посредством его воспринимающих чувственное; других же — как через него подпадающих [восприятию] чувствующих) вокруг [соответствующего] органа чувств (αἰσθητήριον), в котором установлен предел силы каждого в отношении связи [с другим]²⁴¹, и вокруг которого крайностям свойственно соединяться друг с другом через посредствующую связь.

Предпринимая [попытки] исследовать эти (или некоторые из этих) логосы, мы оказываемся совершенно бессильными и безгласными в том, что касается слов, не имея иной надежной опоры уму, кроме божественной силы. И это, я думаю, означает сказанное святым, упражняющим наш ум в благочестии: **«ни даже и само это в малой степени точное познание твари»**. А слова: **«Но гораздо более сих то превышающее их естество, от которого они [произошли], непостижимо и неохватно (ὑπερίληπτος)»**²⁴² должны прилагать равно к твари и к естеству высшему сих и из коего черплют сии (то есть творения) **«непостижимость и неохватность»**. А прибавление: **«[непостижимым же называю] не то, что оно существует, а чем [именно] оно является»**²⁴³ — это [ответ] предупреждающий возражение, дабы не напал на него тот, к кому у него слово,

говоря, что если совершенно непостижим предмет нашего поклонения, то и **проповедь** христиан – **тщетна**, и **суетна вера**²⁴⁴ их, как ни на чем не основанная. Это сказал он, предупреждая [таковые] оскорбительные слова или человека [желающего произнести их]. Он не сказал, что непознаваема та природа, о которой у нас речь, в отношении того, что она существует, но [сказал это о том,] чем она является, и присовокупил в подтверждение этих слов: «**ибо весьма большая разница – быть уверену в бытии чего-нибудь и знать, что оно такое**»²⁴⁵, то есть велика разница между уверенностью в существовании чего-либо и обладанием точным знанием его сущности. Итак,– говорит он,– не переводи злодейски наши слова, когда мы с готовностью сказали о непознаваемости божественной сущности, на то, что мы якобы вводим сущность непознаваемую в отношении самого ее существования, выводя отсюда, что мы проповедуем совершенное безбожие.

И несколько спустя говорит: «**чем же ты предполагаешь [быть] Божество, если всецело доверяешь логическим методам** (то есть, если думаешь, что сможешь всесторонне объяс²⁴⁶ разумом (τῷ λόγῳ) искомое заключить его в некоем ведении)? **Какое [же это] тело** (то есть, разве [Божество] тело)? **И как [тогда Оно] бесконечно, беспредельно, безобразно** (ἄσχημάτιστον), **неощутимо и невидимо**»²⁴⁷, чтобы уяснение этого помогло бы уразуметь (при господстве общих понятий), что Божество – бесконечно, то есть – не имеет ничего, что было бы концом? Ибо сие [т.е. тело] относится к разграниченному четырьмя концами: точкой, линией, поверхностью и объемом (κέντρῳ καὶ γραμμῇ, ἐπιφανείᾳ καὶ στερεῳ); (1229) также и тремя измерениями (διαστάμασι): длиной, шириной и глубиной, так, что и они разделяются на шесть концов, поскольку каждое из них определяется двумя концами, как то: длина – верхним и нижним, ширина – правым и левым, а глубина – передним и задним. И опять же, поскольку из самих общих понятий следует, что Бог **беспределен**, то есть к нему не приложимо пространное объяснение: ни из чего [Он] сложился [как] субъект, ни [каково] его положение в пространстве или начало и конец во времени; к

тому же [из них следует что Он] и **безобразен**, то есть ни шаровиден, ни четвероуголен, ни прям, ни скрючен, да и вовсе **неощутим и невидим**, как неподвластный чувству (ибо это все – свойства тел), то неразумно будет из приведенного заключить, что Божество есть тело и должно по необходимости разделяться на столько [частей], из скольких [имеет] как тело составиться.

Ибо Божество совершенно бесчастно [т.е. не имеет в Себе частей], поскольку и совершенно бесколичественно; совершенно же бесколичественно Оно, поскольку совершенно просто; совершенно же просто, поскольку и совершенно нераздельно (ἁδιᾱσtαtοv); совершенно же нераздельно, поскольку и совершенно бесконечно; совершенно же бесконечно, поскольку и совершенно недвижимо; совершенно же недвижимо, поскольку и совершенно безначально (ибо не имеет прежде Себя ничего большего, ни вместе с Собою чего-либо равного, ни чего-либо после Себя, что могло бы сравниться с Ним или вместить Его); совершенно же безначально, поскольку и совершенно нерожденно; совершенно же нерожденно, поскольку и совершенно едино и единственно; совершенно же едино и единственно, поскольку и совершенно безотносительно, а посему и абсолютно неизреченно и непознаваемо, и является единственным пределом всякого гнозиса тех, кто хорошо и богоприлично движется по направлению к Нему, единственное лишь имея [приложимым к Себе] истинное знание о непознаваемости.

LXXV (XIII). Из того же его Слова на слова: «Ибо если не сущее [не существует] нигде, тогда вдруг то, что нигде, и [вовсе] не существует, если же оно есть где-то, то всяко – поскольку оно существует – или во всем, или надо всем»²⁴⁸.

По этой причине слушатель, возможно, скажет: «Учитель употребил двусмысленную инверсию (τὴν ἀντιστροφὴν ἀμφίβολον), прибавив наречие «вдруг», потому что всем ясно – согласно логическим принципам, что совершенно справедливо признается всеми, что существующее нигде не существует вовсе». Таковому по скудости нашей убогой мысли скажем, что желая сдержать великое неистовство Евномия и иже с ним, говорящих, что они знают Бога как Сам Он [знает] Себя, он привел их посредством их же собственных слов к неуместному выводу [т.е. показал им, что их слова приводят к таковому]. Ибо либо говоря, что знают Бога как Сам Он [знает] Себя, они всяко будут вынуждены присовокупить и то, где надлежит быть Познанному ими, для совершенного постижения Его, и тогда (1233) Бог у них совершенно ничем не будет отличаться ни от единого из сущих – и что может быть неуместнее сего?!; либо, не говоря где, придется им или сказать, согласно принципу самой логики, – что может быть безбожнее сего?! – что Он вообще не существует (ибо как и чем может быть то, что не имеет бытия где-либо?), или всяко логическая последовательность (ἡ ἀκολουθία τοῦ λόγου) заставит их по необходимости сказать, что Он существует нигде, и через это [признать], что Божество есть и существует, а чем Оно является и [как] существует – неизвестно. Ибо если им неизвестно, где находится Божество, то сколь более недоведомым будет то, чем является по сущности само Божество. Поэтому благочествуя всяко нужда им есть исповедовать, что непознаваемое [для них] вообще нигде не существует.

По этой-то, я полагаю, причине, имея дело с евномианами (τοῖς περὶ Εὐνόμιον), учитель облек вторую часть фразы двусмысленностью (ἀμφέβαλε τὴν ἀντιστροφὴν), прибавив

наречие «вдруг», оставляя нам [самим] понять, что он никак и никоим образом не вводит ничего, что существовало бы нигде. Ибо говоря о Боге как о не ограниченном существенно [каким-либо] местом в [Своем] пребывании, мы утверждаем что Он существует, но не находится нигде; а [говоря], что Он – для того, чтобы существовать – не нуждается ни в одном из сущих, без которых Он и был, и есть, и сможет быть вечно, лучше же сказать – и есть вечно, [утверждаем], что Он всячески существует [т.е., что Его бытие абсолютно]. Ибо не имеет местоположением Своим сущее Тот, Кто существует прежде бытия сущих. Ибо если [даже] и у нас художники всяко не в произведениях [своего] искусства имеют заключенным [свое] ипостасное бытие в смысле существования – сию тленную вещь; то что скажет кто о неизреченной и непознаваемой, и неместимой для всех, и всегда подобной и тождественной себе самой силе?

LXXVI (XIV). Из того же Слова на слова: «Или это было некое дневное явление (φαντασία), или ночное неложное видение (ὄψις), или впечатление владычественного (τοῦ ἡγεμονικῆς τύπωσις), приближающегося к [вещам] будущим как к настоящим»²⁴⁹.

Крайне очистив себя посредством деятельного любомудрия от всего того, чем привыкло оскверняться естество человек, и всецело окачествовав ум Святым Духом действием божественных созерцаний в истинной мистагогии гнозиса – потому что с ним случилось то же самое, что и с пророками – блаженный оный Отец перечислил здесь нам виды пророчества. И если только подобает сметь подходить к тому, что так гениально и боговдохновенно изречено и превосходит способности всех тех, кто не таков, каким был сам учитель, то мы полагаем, что это стоит делать осмотрительно, а не решительно.

Итак, я думаю осторожно сказать, – по своему убожеству, – что он назвал **«дневным явлением»** [бывающее] святым безличное [т.е. без явления какого-либо говорящего или показывающего сие лица] видение и слышание как бы посредством чувства духовно слышимых и являющихся слов и предметов. Ибо не позволительно говорить о [вещах] божественных, что всяко должно присутствовать [что-либо] чудесное (τὸ θαυμαστὸν) для изображения (1236) **явления**, но странным и сверхъестественным образом **явление** и без присутствия [какого-либо] лица и чувственных звуков, звучащих в воздухе, действует так, что его слышит и видит посвящаемый (μυσταγωγούμενον) в божественные [таинства]. Потому что всякое **явление** относится к настоящему или к прошедшему, а никак не бывших явления совершенно не бывает никоим образом. Ибо оно есть связь [отстоящих друг от друга] концов, действующая посредством себя самой. Концами же я называю способность воображения (τὸ φανταστικὸν) и воображаемое/

являемое (τὸ φανταστὸν), из которых посредством **воображения/явления** (τῆς φαντασίας)²⁵⁰, являющегося связью между концами, бывает видение (τὸ φάντασμα), составляющее предел действия и страсти²⁵¹: действия способности воображения и страсти воображаемого – соединяемых посредством **воображения/явления** (которое есть их связь в этом отношении) друг с другом концов.

Ибо о всем, что в каком-то смысле воспринимает что-либо [иное], говорится, что оно действует, а о всем, что в каком-то смысле подпадает [восприятию] другого, – что оно страдает [т.е. претерпевает воздействие]. Схватывающее естественно действует, а схватываемое естественно страдает, имея пределом страсти и действия взаимное соединение посередине. Посему, я думаю, нужно считать, что к божественному вполне подходит, когда являемое/воображаемое (τὸ φανταστὸν) не присутствует, потому что более не имеет быть [в будущем] то, что уже в действительности существует в своей собственной ипостаси и в то же время не считается и [чем-то] божественным, не имея в себе ничего, кроме следующего ему по природе. Ибо если мы, мечтая (φανταζόμενοι) во сне ночном, часто видим и слышим [что-либо], когда нет никого видимого или говорящего, то гораздо более святые, истинно бодрствуя, сподобляются сего, когда Бог по непостижимой благодати (χάρις) соделывает в них, бодрствующих, то, что обычно случается с нами во сне по закону естества.

А «ночным неложным видением» – я предполагаю – он назвал либо бывающее во сне точное постижение душой будущих событий, как это было у Иосифа²⁵² и Даниила²⁵³, либо некое видение божественных предметов по причине бывающего от великой чистоты крайнего бесстрастия, подающееся и плотским очам святых. А «отпечатлением владычественного» – думаю – он решительно (κατ' ἔμφασιν) называет единовидно (μονοτρόπως), как на иконе, являющиеся святым согласно простому и непротиворечивому обращению умного [ока к божественному] образы (τύπους) будущего.

И я дерзнув осторожно сказал об этом (хотя и не сподобился благодати познать это на опыте) ради заповеди

повелевшего мне [сделать так]. Если же кто из приявших благодать случайно прочтет, то пусть не упрекает меня за поспешность, но лучше пусть отметит послушание, хотя бы мое слово и вовсе не имело силы выразить то, что вознамерилось.

LXXVII (XV). Из того же Слова на слова: «А если бы у Павла нашелся способ выразить, что дало ему третье небо и даже до оногo шествие или восхождение, или вознесение...»²⁵⁴.

Говорят же мудро изучившие божественные словеса, (1237) что имена по своему охвату бывают относящимися одни к сущности, другие – к отношению, третьи – к благодати или гибели. Так относящееся к сущности – это когда говорят: «человек»; а к отношению – когда говорят: «добрый» или «святой», или «мудрый человек», или наоборот: «лукавый человек» или «беспутный», или «нечистый» (ибо отношение, показывая то, как [субъект] относится к чему-либо из диаметрально противоположных [категорий], справедливо именуется каждое [исходя] из того, к чему имеет произвольный внутренний навык); ко благодати же – когда человека Писание именуется богом, по реченному: *Аз рех бози есте*²⁵⁵, хотя он ни по природе, ни по отношению не имеет [основания] быть или называться Богом, но по благодати и положению становится и именуется [таковым], ибо благодать [сыно]положения ни с чем не связана и не имеет для себя в природе никакой воспринимающей силы, потому что тогда она уже не была бы благодатью, а проявлением действия [этой] природной силы. И тогда уже не было бы [чем-то] необыкновенным (παράδοξον) происходящее [с человеком], если бы обожение было по [действию] воспринимающей природной силы. Ибо тогда обожение было бы приличествующим природе делом, а не Божиим даром, и таковой [человек] смог бы и по природе быть Богом и именоваться так в собственном смысле слова. Ибо ничем иным не является согласная природе сила каждого из сущих, кроме как природным непреложным стремлением к действию. И как – я не могу понять – обожение будет изумлять²⁵⁶ обоживаемого, если оно объемлется законами естества?

Также и наоборот: гибелью и адом, и сынами гибели, и тому подобным называет [Писание] по [своему свободному]

расположению осуществовавших в себе самих не сущее (τὸ μὴ ὄν) и тропосами уподобившихся ему во всем. И вот, я думаю, что этот святой и великий учитель, приняв во внимание сказанное прежде, распределил **«восхищение»** святого апостола, надлежащим образом уделяя каждому подходящее для него название. Посему я подозреваю, что **«шествием»** (πρόοδον) назвал он бесстрастие [бывающее] от навыка в добродетели, поставившее святого апостола вне естественной необходимости²⁵⁷, по каковому [бесстрастию] он более не имел никакой произвольной связи с материей, как ставший даже вне самой природной энергии чувства, или лучше – претворивший и ее в духовный навык. **«Восхождением»** же [назвал] оставление всего чувственного, как более не действующего [в нем] и не подвергающегося воздействию с его стороны согласно чувству²⁵⁸, и превосхождение в духе относящегося к нему естественного гностического созерцания. А **«вознесением»** – бывшее ему затем пребывание и утверждение в Боге, которое учитель подходяще назвал **«вознесением»**, показывая этим, что апостол скорее претерпел нежели совершил **вознесение**. Ибо **вознесение** есть пассивное состояние возносимого, действие же возносящего. Итак, наречение теми относящимися к природе и отношению именами, коих [носителем] апостол был в собственном смысле²⁵⁹, он по природе и отношению превзошел, став превыше человеческой природы, добродетели и ведения; (1240) а скорее по благодати причастился наречения тем божественным Именем, от которого бесконечно отстоял²⁶⁰, став и наименовавшись в [своем] **вознесении** Богом вместо всякого другого естественного и относительного имени.

Либо еще так: **«шествие»** [в значении «исхождение»] есть совершенное отречение по добродетели от естества; **«восхождение»** – превосхождение того, в чем естество, то есть места и времени, в которых [заключается] ипостась сущих; **«вознесение»** же – восстановление (ἀποκατάστασις) по благодати у Того, *из Кого и Кем, и в Ком всяческая*²⁶¹, как у предела всего. Или иначе сказать: **«шествие»** есть посредством деятельного любомудрия наставление апостола (в качестве учителя его учеников) о добродетели, ибо учителям подобает во

всем предварять своих учеников в исполнении обязанностей; а «**восхождение**» – искусное посредством естественного созерцания постижение [заключенных] в сущих логосов; а «**вознесение**» – неизреченное благочестивое посвящение в таинства истинной и богословской премудрости. А третье небо – думаю предположительно, что это – описующие пределы как деятельного любомудрия, так и естественного созерцания и богословского посвящения (μυσταγωγίας) высочайшие логосы, кои суть их крайняя степень (ἥτοι τὰ τοῦτων πέρατα), поскольку есть некая мера постижения добродетели и естества и [следующего] за тем и другим богословия, которая соответственно приспособляется Богом к естеству каждого из сущих, в которых пределах и крайних степенях оказался блаженный апостол, пройдя [и оставив позади себя], насколько это возможно, логосы всего вышеописанного.

Ибо если небо по природе есть предел того, что содержится внутри него²⁶², и граница для всего чувственного, то явно, что и всякий ограничивающий какой-либо добродетели или ведения логосы конец, как предел определяемых, и граница ограничиваемых, образно (τροπικῶς) называется небом. Или также возможно, что то, что Писание называет «**третьим небом**», есть следующие за нами по восходящей лестнице три чина святых ангелов, которых, вероятно, достиг святой Павел, своими апофатическими знаниями научаясь их катафатическим, и крайним лишением свойственного себе подражая их свойствам. Ибо всякое естество словесных [тварей] сообразно своему чину и силе научается и подражает гностическим свойствам и катафатическим положениям (τὰς ὑνωτικὰς ἔξεις τε καὶ θέσεις καταφάσεις) вышестоящей сущности и чина посредством апофатических отъятий свойственного ей (ταῖς κατ' αὐτὴν ἀφαίρετικαῖς ἀποφάσεσι), так что катафатическое познание вышестоящего есть отрицание оставленного ниже, также и наоборот: апофатическое познание нижележащего есть катафатическое вышестоящего, простирающееся апофатически вплоть до по преимуществу превышающего все естества и чина, которое после [оставления ведения] всех чинов и сил приемлет непосредственное апофатическое знание о Боге, не

познаваемое катафатически абсолютно никем из сущих, потому что не существует какого-либо предела или края, объемлющего сие отрицание. Ибо как [апофатическим] отрицанием чувственных являются мысленные, так и в наполняющих горний мир сущностях и силах – превосходящие первых знанием о Боге [апофатически] отрицаются по причине их отставания последующими. (1241) Ибо как то, что не можем уразумевать мы, понятно сущим выше нас святым ангелам, так и сущим над ними [то есть над первыми ангелами] святым ангелам непонятное этим святым ангелам понятно, и так далее от силы в силу восходя и возвышаясь, и проходя все чины и силы, разум прекращает [свою деятельность] в неизреченном и неуразумеваемом, и совершенно неизвестном.

«Итак, если – согласно Ареопагиту Дионисию – **отрицания применительно к божественным [предметам] истинны, а утверждения не подходят к сокровенности невыразимого**»²⁶³, то справедливо божественный апостол, оставив разумение всех своих познаний, и став превыше всякой связи с сущими, ни *в теле* – как он справедливо сказал – не был (ибо не имел [тогда] действующего [в нем] чувства), ни, опять же, *кроме тела*²⁶⁴, имея разум праздным в момент приключившегося с ним восхищения, во время которого неизреченно и неведомо прияв в премірном научении некие слова и почтив их молчанием, сохранил совершенно неизносимыми [наружу], как не могущие ни умом быть уразуменными, ни языком изглаголанymi, ни слухом воспринятыми.

Совершенное же деяние – как говорят опытные – в вышереченном **исшествии** соделывает правая вера и чистый страх Божий; а безошибочное естественное созерцание в **восхождении** – твердое упование и непосрамленная совесть; а обожение в **вознесении** – совершенная любовь и ум, по превосходству [своему] над сущими произвольно совершенно ослепший по отношению к ним. И также говорят, что соделать ум чистым от всякого страстного мечтания есть дело деятельного любомудрия; а естественного созерцания – явить его искусным в истинном знании причины, по которой

существуют сущие; а богословской мистагогии – соделать его благодатью подобным Богу и , насколько это возможно, равным по свойству и ничего более не помышляющим из того, что после Бога, по [своему] превосходству [над ними].

LXXVII (XVI). Из того же Слова на слова: «Ниже самому дольнему міру возможно вместити²⁶⁵, – определил Иоанн, Предтеча Слова, великий глас истины»²⁶⁶.

Самое время было бы и мне святому сему и великому учителю истины, видя величие данной ему от Бога премудрости, сказать то, что боговдохновенно Давид, знаменитейший из пророков и царей, изрек Богу, удивившись Его величию [созерцаемому] во всех [Его творениях], глаголя: *Удивися разум Твой от мене, (1244) утвердися, не возмогу к нему²⁶⁷*, по справедливости одним лишь удивлением описав неописанную силу, не имея где еще утвердить удобоподвижное основание души [в рассуждении] о [вещах] невозможных. И мне бы, как я сказал, довольствоваться тем, чтобы из удивления разуму мудрого учителя черпать освящение и не вдаваться в подробности, как и по какой причине он вопреки [священной] истории меняет местами друг с другом имена, которые божественный глас таинственно нарек святым, называя здесь Сына Громова Иоанна Предтечей²⁶⁸. Поскольку же и послушания мзда велика, тем более, что заповедь повелевает *повиноватися наставником²⁶⁹* и изучать, и познавать, и *исследовать Писания²⁷⁰*, и *поучатся в божественном Законе день и ночь²⁷¹*, то я рассудил, что будет хорошо²⁷², если, избежав опасности как боязливости, так и непослушания, я с осторожностью по силе скажу о сем, отваживаясь на то по вашим – повелевших мне – молитвам.

Итак, я думаю, что сказанное вопреки истории великим сим учителем, поставившим Христова Предтечу на место Сына Громова, не может быть разрешено (ὁμαλίζεσθαι) иначе как созерцанием. Ибо оно одно является разрешением (ὁμαλίσμòς) кажущихся исторических противоречий (τῶν κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀλλήλοις ἀντικείμεσθαι δοκούντων), как бестелесно являющее сущую во всех [таких, внешне противоречащих друг другу местах] истину простой по природе и не одебелевающей звуками или телесами. И как великий Креститель Иоанн был

назван Предтечей²⁷³ по отношению ко истинно Ожидаемому и гласом²⁷⁴ по отношению ко Слову, как предшествующий для Его обнаружения (ὡς τοῦτου μηνυτικῶς προηγουμένη)²⁷⁵, и светильником²⁷⁶ по отношению к Свету, как искусственный и позитивный (θετικὸν), и временный свет по отношению к природному и сущностному (οὐσιῶδες), и несозданному (ἀτέχναστον), вечному Свету, и негасимому; думаю также – что и как покаяние, проповедующее прежде него по естеству сущую праведность, ставшую по икономии после него. Так – я думаю – и здесь богомудрый сей учитель – тем, что вопреки истории назвал предтечей великого апостола Иоанна – хотел намекнуть, что и великий евангелист Иоанн в своем Евангелии является предтечей являемого через него таинственнейшего и большего Слова, Которое невозможно выразить буквами или изречь голосом плотского языка.

Ибо написание святых Евангелий есть как бы приуготовление²⁷⁷ к следующему каждый раз [за тем], как [читающие] посредством их возвышаются и духовно устраняют от себя дебелость плотского мудрования, знанию; или же и к такому, которое задним числом последует за завершением [движения] движимых. Ибо как Закон был –согласно явленному тогда посредством его знанию – приуготовлением детоводимых им ко Христу²⁷⁸, [явившемуся] во плоти Слову, и приводимых к Евангелию в Его первое пришествие, так и святое Евангелие есть приуготовление детоводимых им ко Христу, [имеющему явиться] в духе Слову, и приобщаемых к будущему міру в Его второе пришествие; потому что всякое слово, подпадающее [необходимости выражения] буквами и звуками, есть вместе плоть и дух, (1245) становясь тем или иным соответственно познаниям каждого²⁷⁹.

И я даже дерзаю сказать, что всякое понятие, которое может быть отображено умом, ничем не разнится от приуготовления, являющего то, что выше его. Потому и существуют Евангелия числом четыре, что они суть вместины для тех, кто еще находится под властью чувств и тления. Ибо столько же есть и стихий этого міра, и также четыре добродетели, из коих составлен мысленно духовный мір, дабы

слово истины описало и [находящийся] в нас мысленный мир, и тот, в котором находимся мы, и соединило бы их неслитно друг с другом, и также нераздельно разграничило бы посредством подобия составляющих их стихий.

Ибо что есть – как говорят – эфир, сиречь огненная стихия, в чувственном мире, тем в мире мысленном является рассудительность (φρόνησις) как свойство просвещающее и особенным образом показывающее [имеющему его] духовные логосы каждого из сущих, безошибочно являя посредством их [сокровенную] во всех [них] причину [их бытия], и привлекающее душевное стремление к божественному. И что в чувственном мире воздух, тем в мысленном мире является мужество как свойство движущее и для прирожденной жизни духа сдерживающее и вместе деятельное, и прерывающее (τομωτική) приснодвижимость души вокруг божественного. И что есть в чувственном мире вода, тем в мире мысленном является благоразумие (σωφροσύνη), которое есть свойство содействующее в Духе жизненное плодородие, и родительное [бывающего] от желания божественного приснотекущего любовного очарования (ἐρωτική ἑλξέως). И что есть в чувственном мире земля, тем в мире мысленном является справедливость (δικαιοσύνη), свойство родительное всех [пребывающих] в сущих логосов по виду [их], и в Духе уделяющее всем поровну [от] живительной раздачи²⁸⁰, и недвижимое основание их утверждения в добре по положению (κατὰ τὴν θέσιν)²⁸¹.

Итак, логос земли и справедливости таинственно содержит [в себе] Евангелие от Матфея, как ведущее самое естественное повествование²⁸²; воды же – от Марка, как начинающееся от крещения Иоаннова и проповедуемого им покаяния, которым содейвается благоразумие; воздуха же и мужества – от Луки, как наиболее упорядоченное и сжато излагающее большую часть исторических фактов (ὥς περιόδиковτερον καὶ πλείονι ἱστορίαις πικνούμενον); а эфира и рассудительности – от Иоанна, как высшее всех и таинственно научающее простой вере в Бога и разумению.

Говорят же, что и иной символизм есть в четверице Евангелий, [обозначающий] веру и деятельное, естественное и богословское любомудрие. И символом веры является [Евангелие] от Матфея, как повествующее о неверующих волхвах, поклоняющихся с дарами; а деятельного [любомудрия] – от Марка, как начинающегося с учения о покаянии, при котором всякое деяние является добродетельным; а естественного – от Луки, как отличающееся наиболее упорядоченным объяснением смысла (ὥς περιδικνέται τοῦ λόγου τὴν ἐξήγησιν ἔχον) и историей учения, (1248) [изложенной] подобающим образом; а богословского – от Иоанна, с которого и которым боголепно началось и окончилось.

И опять же, как чувственный мир является по природе предуготовительным (στοιχειωτικός ἐστὶ) для пяти чувств, подпадая им и направляя к постижению себя, так и мысленный мир добродетелей, подпадая силам души, направляет (στοιχειοῖ) их к духовному, объединяя их [все] в занятии одним лишь им и сосредоточении на духовных восприятиях²⁸³. И даже сами телесные чувства называют, согласно подобающему им божественнейшему логосу, предуготовительными для сил души, незаметно приуготовляющими их к действию своим восприятием [сокрытых] в сущих логосов, посредством коих – словно посредством неких букв – зорким в отношении истины является²⁸⁴ Бог Слово. Потому и назвали чувства примерными изображениями (παραδειγματικάς εἰκόνας) сил души, что каждое чувство вместе с его инструментом, то есть органом чувств, первоначально наделено по природе неким таинственным логосом, соответственно каждой силе души. И говорят, что умственной силы, то есть ума (νοῦ) [подобием] является зрительная способность; словесной, то есть рассудка (λόγου) – способность слышать; яростной – обонятельная; желательной – способность чувствовать вкус; а жизненной – осязательная. И просто, чтобы яснее выразиться, скажу, что образом ума является зрение, то есть око; рассудка – слух, то есть ухо; ярости – обоняние, то есть нос; похоти – вкус; а жизни – осязание, которыми душа по закону все премудро создавшего Бога согласно природе управляя посредством своих сил и

разнообразно обращаясь к чувственным [объектам], если бы хорошо пользовалась чувствами, собирая посредством собственных своих сил всяческие логосы сущих и смогла бы мудро перенести к себе все видимое, в коем сокрыт Бог, молчанием возвещаемый, то и она своим произволением сотворила бы прекраснейший мысленный и духовный мир, соединив друг с другом по подобию стихий четыре главных добродетели к составлению из них мысленно совершаемого духовного мира, осуществляя каждую добродетель соединением действия своих сил с [соответствующими] чувствами, как например: рассудительность (φρόνησις) [осуществляя] относящейся к познанию и науке деятельностью, [бывающей] от соединения умной и рассудочной силы со зрительным и слуховым чувством применительно к чувственно воспринимаемым ими [предметам]; мужество – крайней ровностью в том, что касается действия в отношении сродного [ему] чувственного [объекта] (περὶ τὸ συμφυὲς αἰσθητὸν), [что бывает] от соединения яростного [начала] с обонянием, то есть с ноздрями, в которых, как говорят, водворяется дух ярости; а благоразумие (σωφροσύνην) – [бывающим] от соединения (1249) похотной силы [души] с чувством вкуса умеренным употреблением соответствующего чувственного [продукта]; а справедливость – [совершаемым] посредством осязания во всем равным, чинным и гармоническим распределением жизненной силы в том, что касается действия по отношению почти ко всем чувственным [объектам].

Также научается из этих четырех главных добродетелей посредством синтеза производить две главнейшие – я имею в виду мудрость и кротость: мудрость – как предел познания, а как предел деятельности – кротость²⁸⁵. Так из рассудительности и справедливости творит мудрость, как являющуюся причиной, соединяющей [в себе] ведение сообразной рассудительности и сообразной справедливости науки (ἐπιστήμης)²⁸⁶, и поэтому – как я сказал – служащей пределом познания. А из мужества и благоразумия соделывает кротость, являющуюся ничем иным как совершенной неподвижностью гнева и похоти по отношению к тому, что противно природе, что иные называли бесстрашием, и

посему служащей пределом деятельности. Также и эти [две добродетели] сводит в [одну] самую главную из всех,— я имею в виду любовь (ἀγάπην),— которая поставляет вне того, что [происходит] от нее, и приводит к тому, что [бывает] при посредстве нее, и объединяет [в себе] то, что в ней началось и двигалось, и окончилось, и в особенности во всем боготворящую (ἐκστατικήν οὖσαν τῶν ἐξ αὐτῆς καί προσαγωγικήν τῶν δι' αὐτῆς καί ἐνοποιητικήν τῶν εἰς αὐτήν ἀρξαμένων τε καί κινηθέντων καί ληξάντων, καί διαφερόντως ἐπὶ πᾶσι θεοποιητικήν).

Таким, вот, образом, душа, двигаясь мудро и действуя в соответствии с боготворящим логосом, по коему она и есть, и создана, должным образом воспринимает чувственное посредством чувств, усваивая себе [сущие] в них духовные логосы; а сами чувства — уже ологосенные (λογισθείσας) избытком Логоса — использует как разумные колесницы своих сил; а сами силы соединяет с добродетелями и себя саму посредством добродетелей — с сущими в них божественнейшими логосами; а божественнейшие логосы добродетелей — с невидимо сокровенным в них духовным умом; а духовный ум сущих в добродетелях божественных логосов, отталкивая от себя всякую естественную или произвольную связь души с настоящим, всю ее простою предает Богу; а Бог, объемля ее всю вместе со сращенным с ней телом, соответственно [природе каждого] уподобляет их Себе, так, чтобы посредством ее всей мог бы неописано явиться весь Он, Который отнюдь не обладает природой, могущей сама по себе каким-либо образом являться какому-либо из сущих.

И это-то, наверное, и есть то, что помышлял блаженный сей и великий учитель, когда сказал о воскресении в Слове надгробном Кесарию брату: «Немного же после и сродную себе плоть,— ясно, что он говорит это о душе,— с которой вместе любомудрствовала она о тамошних [предметах], восприняв от давшей ее и затем принявшей на сохранение²⁸⁷ земли образом известным [одному лишь] соединившему и разлучившему их Богу, она вместе с нею наследует и тамошнюю славу, и как была причастна ее тяготам в силу тесного соединения, так и свои радости сообщает ей, всецело поглотив в себя и став с

нею единым духом и умом, и богом, когда *пожертво будет животом мертвенное*²⁸⁸ (1252) и *текущее*»²⁸⁹. Ибо как плоть поглощена по причине греха тлением; а душа, познаваемая по ее действиям, – плотью; а душою – посредством совершенного неведения – познание Бога, как если бы было не познать и то, что Бог есть, так всячески и во время воскресения в имеющем добре осуществиться во Святом Духе обратном порядке (κατὰ τὴν καλῶς γενησομένην ἀντιστροφὴν ἐν Πνεύματι ἁγίῳ) по благодати воплотившегося Бога плоть будет поглощена душою в Духе; а душа – Богом, поистине являющимся Жизнью, Его единственного имея всего целиком показывающимся всей ей во всем. И, попросту говоря, в будущем все, что относится к нам, боголепная благодать воскресения покажет противоположным настоящему, в котором мы сейчас находимся и пребываем, дабы как здесь смерть, усилившись по причине греха, поглотила [все], так там, ослабленная по причине благодати, была бы поглощена.

И если сие будет, как сказано выше, хорошо используемо силами души, и по воле²⁹⁰ Божией, то она, мудро пройдя чувственный мир посредством [сокрытых] в нем логосов, разумно придет к Богу; а если она воспользуется [этим] дурно, вопреки должному плану (παρὰ τὸν δέοντα λόγον) взаимодействуя с настоящим миром, то не непонятно, что впадши в *страсти бесчестия*²⁹¹, она в будущем добровольно отторгнется и от божественной славы, прирав в бесконечные веки страшное осуждение отчуждения по отношению к Богу (τὴν πρὸς τὸν Θεὸν σχετικὴν ἀλλοτριώσιν), на каковое [осуждение] будучи ведома не может сказать, что это не справедливо, имея [себе] обвинителем [собственное] расположение, осуществившее [в себе] не сущее (τὴν ὑποστήσασαν τὸ μὴ ὄν), которое она никогда не сможет игнорировать. Но вернемся к предмету нашего слова.

Итак, евангелист, сказав, что *суть же и ина многа, яже сотвори Иисус, яже аще по единому писана бывають, ни самому мню сему миру вместити пишемых книг*²⁹², показал нам тем самым, что написанное им есть некое предуготовление²⁹³ [стезей] совершеннейшего и дотоле неместимого Слова. И если кто в том смысле назовет святого

евангелиста Иоанна предтечей, что он составил Евангелие предуготовляющее разум (τὴν δianoian) к принятию совершеннейшего Слова, то такой не погрешит против истины. В том же смысле и великим гласом истины называет учитель громогласно возгласившего духовные [слова] (τὰ πνευματικὰ βροντήσαντα). А гром – это есть лишь звук, вызывающий у слышащих его испуг, и нисколько не проясняющий, в чем его существенный смысл (ὁ στοιχειώδης λόγος). Ибо всякое слово, [по вдохновению] от Бога написанное для людей в веке сем, есть предтеча через него в духе без посредства букв (ἀγράφως) возвещаемого в уме [читающего] и в последствии имеющего явиться совершеннейшего Слова, как имеющее в себе самом возвещаемую истину, но не неприкровенно нагой являющее эту истину.

Таким, вот, образом, как я полагаю, во всем божественном Писании для благочестиво упорядоченного (ὁμαλιζόμενος) ума не окажется ничего тяжелого или неразрешимого (ἀνώμαλον) в кажущихся исторических противоречиях. Ибо каждый из от начала [бывших] (1253) святых был предтечей возвещенного и прообразованного им согласно истинному смыслу таинства, предвозвещая их архетипы тем, что он претерпевал, делал или говорил. Поэтому и берутся [в качестве примеров или символов] невозбранно один вместо другого – и все вместо всех, и каждый вместо каждого – и вместо написанных ими книг, и вместо них самих по обычаю Писания именуются их книги. И это ясно показывает Господь, называя и делая Иоанна Предтечу Илией²⁹⁴ – либо по равному свойству добродетели, как говорят учителя, и по чистоте ума во всем, и по строгости жизни; либо ради тождества силы благодати в них обоих; либо по другой какой сокровенной причине, которая известна Самому Глаголющему как Богу и умудряемым Им в отношении таковых таинств. Также и Закон назвав Моисеем, и пророками – написанные ими пророческие книги, там, где Он говорит о патриархе Аврааме, глаголющем к мучащемуся в геенне богатому: *имут Моисея и пророк, да тех послушают*²⁹⁵, предлагая их самих вместо написанных ими божественных книг – я имею в виду Моисея и пророков. И ничего удивительного.

Ибо если Един есть ими Возвещаемый, то все Его возвещающие могут быть понимаемы как один, и благочестиво употребляемы каждый вместо всех и все вместо всех: и послужившие таинству Ветхого Завета, и те, коим вверена была проповедь евангельской благодати. Следовательно, чем во всем Ветхом Завете, являющемся предтечей Нового Завета и основанной на нем религии (λατρεῖαν) может благочестиво почитаться великий Иоанн Креститель, тем справедливо во всем Новом Завете и основанной на нем религии, являющейся предтечей тайной сокровенности неизреченных благ, может считаться и Иоанн, воистину великий евангелист, как предваряющий глас (πρόδρομος φωνῆ) имеющего явственно глаголатися божественнейшего Слова и образ имеющей явиться Истины. Ибо тенью и образом, и истиной мудро устроилось (ὡκονομήθη) все таинство нашего спасения. *Сень бо имый закон*, как сказал божественный апостол, будущих благ, *а не самый образ вещей*²⁹⁶, посредством коей тех, кто [живет] по Закону, свойственным им образом, неким неясным явлением истинных [духовных предметов] Слово руководило к приятию Евангелия. А Евангелие содержит образ истинных, всех имея [с собою человеков] уже отсюда явственно стяжавших подобие будущих благ. Готовыми [же] Слово посредством надежды соделывает [их к тому, чтобы] одушевиться приятием архетипии истинных и стать живыми иконами Христа, и даже тем же, что и Он по благодати или уподоблению. А может быть, и Сам Господь – если это слово не покажется некоторым тяжким – Предтечей Себя Самого называется ныне у богоносного учителя²⁹⁷, как являющий Себя Самого соответственно приемлющим [Его] (1256) как по Ветхому, так и по Новому Завету, предшествуя Сам Себе загадками, гласами и образами, и посредством сих приводя к без сих [сущей] истине, что выражается и словами Самого Господа, когда Он сказал: *Еще многа имам глаголати вам, но не можете носить ныне*²⁹⁸, обозначая высшее предыдущего, но низшее последующего учение, имеющее быть для них посредством Божественного Духа.

Посему и прибавляет должным образом: *егда же придет Он, Дух Истины, наставит вы на всяку истину*²⁹⁹, или же и тем, что в другом месте говорит: *се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века*³⁰⁰ – не в том смысле, что после сего совершенно не будет с ними, но что имеет быть познан ими на более высоком [уровне] по сравнению, то есть, с тем более низким, на котором они дотоле находились по своим возможностям. Ибо Он, всегда будучи одинаков для Себя Самого, и не приемля никакого изменения от переменчивости (ἐξ ἁλλοιώσεως μεταβολήν), ни увеличения и умаления, для всех становится всем³⁰¹ по причине преизбытка благодати: смиренный [Он] для смиренных, высокий – для высоких, и для обоживаемых Его ради – естеством Бог; так что все виды и таинства, относящиеся к промыслу о человеке в настоящем веке, – какими бы великими они не были, – являются неким предуведомлением и прообразом будущих. И сравнивая и само тогда уже востребованное [т.е. могущее быть воспринятым учениками] слово Господне с таинственнейшим, имевшим быть дарованным ученикам в будущем, или же еще первое Его пришествие со вторым, [мы можем сказать, что] Он есть Предтеча Себя Самого, показав неясно в Себе Самом по силе приемлющих и не явив ныне таинства, которые имеет у Себя сокровенными в тайне по той причине, что они пока совершенно невосприимчивы для твари. Ибо все, что может быть выражено на письме³⁰², как было сказано, может быть всяко выражено и речью³⁰³, так что и уразумеваемое из этого, сколь бы духовным оно ни было, по отношению к никак не выразимому письменно или устно занимает место голоса по отношению к ясно изреченному слову, и, должно быть, по этой причине все сказанное Христом Богом ученикам по отношению к невысказанному уму (то есть, разумению) божественный учитель обозначил «Иоанном», назвав предваряющую благодать по имени добре и мудро восприявшего ее³⁰⁴.

LXXVIII (XVII). Из того же Слова на слова: «А слово о Боге, чем более совершенно – тем более непостижимо, отличаясь и большим количеством восприятий, и более трудоемкими разрешениями»³⁰⁵.

Если много суть возникших (πολλὰ τὰ γεγονότα ἐστί)³⁰⁶, то всяко и различными являются эти возникшие, поскольку их много. Ибо невозможно, чтобы многие не были и различными. И если многие являются различными, то различными подобает считать и логосы, посредством коих они по существу пребывают (τοὺς οἷς κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσι λόγους), которыми и по которым, собственно, и отличаются отличающиеся [сущие]; ибо не отличались бы друг от друга отличающиеся, если бы логосы, посредством коих они возникли, не имели отличия. Если же теперь как чувства, естественно (1257) воспринимая чувственные [предметы], по необходимости делают для себя – соответственно принятому – многие и различные восприятия подлежащих и подпадающих их рассмотрению [сущих], так и ум, естественно воспринимая все [сокровенные] в сущих логосы, в которых усматривает бесконечные энергии Божии, и делая для себя многие и – сказать по правде – бесконечные различия в божественных энергиях, которые он воспринимает, естественно будет иметь расслабленной силу и неосуществимым метод научного исследования поистине истинно Сущего (ὄντως ὄντος ἀληθοῦς), не имея [возможности] уразуметь, как в каждом логосе каждого из них и во всех вместе логосах, согласно коим существуют все [сущие], [пребывает] воистину не являющийся ничем из сущих и в собственном смысле слова сущий всем и над всем Бог (ὁ μὴ δὲν ὢν τῶν ὄντων ἀληθῶς καὶ πάντα κυρίως ὢν καὶ ὑπὲρ πάντα Θεός).

Итак, если всякая божественная в истинном смысле слова энергия в каждом [из сущих], сообразно некоему логосу, по которому [оно] существует, особым образом указывает (ὑποσημαίνει) собою на всего целиком³⁰⁷ Бога, то кто способен в точности понять и высказать, как весь Бог всецело и

нераздельно пребывает во всех сущих общим для всех образом (κοινῶς) и в каждом из них – по-особому, ни многообразно распростираясь соответственно бесконечному различию сущих, в которых Он присутствует (ἔνεστιν) как Сущий, ни сжимая в единую объединяющую всех целокупность (τὴν μίαν πάντων ἐνικήν ὁλότητα) [взаимные] различия сущих, но истинно является всем во всех, никогда не выходя за пределы собственной неделимой простоты? Хорошо поэтому сказал учитель, что восприятия понятия о божестве суть многи, из которых мы научаемся лишь тому, что Бог существует, а разрешения – трудоемки, из которых, опять же, познаем, чем Он не является, чтобы прекратили бесполезное и вредное любопытство те, кто считает Божество постижимым посредством пустых построений своего ума, для которого, на самом-то деле, и последнее из сущих непостижимо по логосу своего бытия и существования.

**LXXIX (XVIII). На слова из первого Слова о Сыне:
«Посему Единица, от начала подвигшаяся в
двоичность, остановилась на Троице»³⁰⁸.**

Все по природе движущееся – всяко движется по [некоей] причине, и все движущееся по [некоей] причине – всяко по причине [чего-либо] и существует; все же сущее по причине и по причине движущееся всяко имело началом бытия [своего] ту причину, по которой оно есть и из-за которой приведено в бытие, а концом движения – ту причину, по которой оно движется и к которой стремится. И также все сущее и движущееся по причине – всяко тварно (γενητόν). Если же концом движущегося является причина, по которой оно движется, то она же всяко является и причиной по которой оно пришло в бытие и существует. Итак, всяко у каким бы то ни было образом сущего и движущегося по природе в качестве начала и конца – одна причина, по которой и есть, и движется все сущее и движущееся. Ибо являясь деятельной силой [эта причина] и – как начало – боголепно творит [все] (1260) приводимое в бытие (τὰ γινόμενα) и предваряет; и – как конец – промыслительно влечет движущееся [к себе] и полагает предел [его движению]. Если же все движущееся и приведенное в бытие (γενητόν) по [некоей] причине и есть, и движется, и приведено в бытие, то явно, что все, что существует не по причине [чего-либо] не является ни тварным (ποίητόν), ни движущимся. Ибо не движется то, что не имеет абсолютно [никакой] причины [своего] бытия. Если же беспричинное всяко является и недвижимым, то Божество – недвижимо, как не имеющее никакой причины [своего] бытия и являющееся причиной всех сущих.

Как же тогда – скажет, возможно, кто-нибудь – чудный сей учитель вводит движущееся Божество в вышеприведенных [словах своих]? Таковому скажем, что он лучше всех знал, [что Божество недвижимо]³⁰⁹. [Но как] о принципе, заключающем в себе каждое искусство (ἐκάστης τέχνης συνεκτικὸς λόγος), – употребляю такой пример, – который, сам по себе оставаясь

совершенно недвижимым, приспособляется к каждому виду из числа [производимых] этим искусством, говорят, что он движется, [хотя] он скорее является движущим сообразно себе производимое (τεχνοῦμενον), нежели движущимся; или как о свете, подвигающем зрение к тому, чтобы видеть, говорится, что он движется, хотя он является в собственном смысле слова движущим [началом] всякого зрения, а не движимым, так и о Божестве, которое – как бесконечное, безотносительное и беспредельное – является совершенно недвижимым по сущности и природе, как бы о некоем научном принципе (οἶον εἰ τις ἐπιστημονικὸς λόγος), заключающемся в сущности сущих, говорится, что Оно движется, оттого, что промыслительно движет каждое из сущих в соответствии с логосом, согласно которому ему свойственно двигаться, и [потому что] как виновник [бытия сущих] бесстрастно принимает на Себя все, что говорится (πάντα τὰ κατηγορούμενα) о тех, коих Оно является виновником.

Разъясняет это рассмотревший [данный предмет] богославоливый и великий Ареопагит, святой Дионисий, когда говорит: **«От чего же, в самом деле, богословы называют Божество иногда Желанием (ἔρωτα), иногда Любовью (ἀγάπην), а иногда – Желанным и Любимым?»**³¹⁰; и заключает слово, говоря так: **«потому что одним движется, а другим движет»**³¹¹. И, яснее говоря, как Желание и Любовь Божество движется, а как Желанное и Любимое – движет к Себе все вмещающее [в себя] любовь и желание. И еще яснее [будет] сказать: движется как творящее внутреннее отношение (σχέσις ἐνδιάθετον) желания и любви в тех, что способны вместить их, движет же как по естеству притягивающее к Себе стремление движимых Им. И еще: движется и движет как жаждущее, чтобы [Его] жаждали, и желающее, чтобы [Его] желали, и любящее, чтобы [Его] любили.

В этом смысле (Κατὰ τοῦτον τρόπον) и богомудрый Григорий говорит: **«Единица, от начала подвигшаяся в двоичность, остановилась на Троице»**. Ибо Она движется во вмещающем Ее уме, будь то ангельском или человеческом, Ею и в Ней, и о Ней творящем испытание. Точнее же сказать – в первом

приближении нераздельно научает его понятию о Единице, дабы не вводилось разделение (διαίρεσις) в первую Причину [всего], приводя его к тому, чтобы он вместил и Ее [т.е., первой Причины] неизреченную способность к рождению (ἀπόρρητον γονιμότητα), таинственно и сокровенно глаголя ему, что не должно никогда почитать эту благую [первую Причину всего] не рождоубойной Слово и Премудрость или Освящающую Силу, единосущные и воипостасные³¹², дабы не считалось Божество составленным из них как из акциденций (συμβεβηκότων), а не присно ими являющимся³¹³.

Итак, о Божестве говорится, что Оно движется, как о причине [побуждающей] к исследованию о способе Его [ипостасного] существования. Ибо без озарения (1261) приближаться к Божеству невозможно. Говорится также, что Оно движется и по причине постепенного явления совершеннейшего понятия о Нем в Священном Писании, начиная с исповедания Отца, переходя к исповеданию вместе [с Отцом] и Сына, и приводя научаемых к совосприятию с Отцом и Сыном и Духа Святого и сопоклонению³¹⁴ совершенной Троице в совершенной Единице, то есть, единой сущности и божеству, и силе, и действию в трех ипостасях.

LXXX (XIX). Из того же Слова на слова: «Но иное, полагаю, [есть] хотящий и [иное -] хотение, [также] рождающий и рождение, говорящий и слово, – если мы только не пьяны; первые суть движущий, а вторые – как бы движение. Итак, не от хотения [происходит] то, чего захотелось, и не от рождения – рожденное (ибо не следует непременно), и услышанное – от возглашения, но от хотящего, рождающего и говорящего. А что относится к Богу (τὰ τοῦ Θεοῦ), то – превыше всего этого, [ибо] для Него рождением, возможно, является хотение рождать»³¹⁵.

К арианам, употребляющим всякие способы к тому, чтобы облегчить³¹⁶ себе хулу на Единородного, и говорящим, что [сыном] хотения, а не Сыном Отца является Единородный Сын, говорит это мудрый учитель, показывая тем легкоразрушимой всякую их кознь против истины. Ибо если о силах души, которые, возможно, назовет кто-нибудь составляющими³¹⁷ ее существо, мы говорим, что хотя они могут действовать внутри той сущности, в коей они сопребывают, но всяко не могут двигаться, производя [какое-либо] успешное действие (ἐνέργειαν ἀποτελεσματικήν) без согласия хотящего. Если же и дана будет предположительно [возможность] им пожелать действовать самостоятельно, [исходя] из природного движения, [то и тогда] без, так сказать, толчка (ρότῆς) [со стороны] стяжавшего их [т.е., их обладателя], им абсолютно не по силам успешно осуществить свое стремление. Ибо не всегда за способностью следует дело, если нет толчка [со стороны] того, чья [это] способность, привносящей в дополнение к ней сообразный действию практический конец (ἐν πράγματι τέλος), тогда как сама по себе она непостоянна³¹⁸. Тщетно [стало быть] они (т.е. ариане) предложили хотение, которое не дает никакого результата без обладающего им и хотящего. И это-то и сказал

учитель. Ибо не следует непременно за желанием желанное и также за остальными [вышеперечисленными способностями] остальные [результаты их] без поддержки их субъекта, в котором они и суть.

Итак, если из свойственных нам примеров заключаете о божественном, о, таковые, то признайте, следуя вашим собственным тезисам, одновременное существование тех, которые сосуществуют одно с другим соответственно посредствующей [между ними] связи. Я имею в виду желающего и желанное, рождающего и рожденное, сосуществующих друг с другом в [определенном] отношении, (1264) то есть – хотения и рождения. Ибо как не существует зрения без видящего и видимого, ни мышления – без мыслящего и помышляемого, так и без рождающего и рожденного – рождения, и без хотящего и желаемого – хотения, потому что не следует за хотением желанное, как было показано, без соучастия хотящего. Если же вместе они суть соответственно [существующему между ними] отношению, ибо незыблема связь между ними обоими, то вместе с рождающим Отцом, Который присно является Отцом, посредством рождения был по-вашему и рождаемый Сын, никоим образом не допускающий вставления [промежутка] времени между Собой и рождающим Отцом, и поэтому Сын не есть Сын хотения, но рождающего Отца.

И это – говорит он – из свойственных нам примеров да будет сказано, **а что относится к Богу, то – превыше всего этого, [ибо] для Него рождением, возможно, является хотение рождать.** Подверг же он это сомнению посредством наречия «возможно» по той причине, что рождение Сына от Отца – превыше и [самого] хотения. Ибо не посредствует хотение между Отцом и Сыном³¹⁹, и хотение Отца никаким образом не мыслится прежде Сына, потому что не предсуществовал Отец прежде Сына, как и ум – прежде [происходящего] от него слова, или свет – прежде воссияния. Ибо вместе имеющие бытие и хотение имеют одно – и Отец, и от Него безначально рожденный Сын – простое и нераздельное, так же как и одну сущность и природу.

LXXXI (XX). Из того же Слова на слова: «Поэтому, что мешает и мне, сделав такое предложение, что «Отец болии³²⁰ по естеству», а затем прибавив, что «[то, что] по естеству – не обязательно большее и не [обязательно] отец», вывести [из того и другого], что «большее – не обязательно большее», или: «Отец – не обязательно Отец»»^{321?}

Поскольку учитель мудро определял, что Отец является большим потому, что Он – Виновник Сына, являющегося Сыном Отца, а не от Сына существует Отец, а ариане, **прибавив положение: «Виновник по естеству»³²²**, злодейски (κακοῦργως) вывели тем самым: **«больше по естеству»**, то во-первых, он доблестно разрушает обманчиво сделанный ими вывод, сказав: **«не знаю, себя ли они больше обманывают, или тех, к кому [у них] слово»³²³**. Ибо не просто [все] то, что говорится о чем-либо, то может быть сказано и обо [всем] относящемся к нему, но [должно быть] ясно: что и о чем говорится. Ибо не просто все, – говорит он, – что говорится о Виновнике как о виновнике, будет относиться и к [дополнению] **«по естеству»**. Ибо не разумно то, что говорится, например, о некоем мудреце или царе как о мудреце или о царе, относить и к субъекту их как человеков, и безосновательно воспринимать вместе с определением сущности субъектов то, что говорится о мудрости как о мудрости и о царстве как о царстве, и то, что не имеет ничего общего с логосом сущности, принимать как ее составляющие отличия (1265), дополняющие ее определение.

Затем, составив из их [собственных] положений мудрейший силлогизм, ниспровергает их посредством их же самих. И вот, как: **Поэтому, что мешает и мне, сделав такое предложение, что «Отец болии по естеству»**, а затем прибавив, что **«[то, что] по естеству – не обязательно большее и не [обязательно] отец»**, вывести [из того и другого], что **«большее – не обязательно большее»**, или: **«Отец – не обязательно Отец»?**

Но, чтобы вам было понятнее, распишем сказанное пространнее, если [вам] кажется [это нужным], [таким] образом, чтобы начав с аргументов противников, окончить учением Отца.

Тезис ариан, то есть евномиан:

«Если Отец по естеству является Виновником Сына,
а Отец больше Сына,
то Отец по естеству больше Сына».

Разрешение святого Отца нашего Григория посредством доказательства от противного:

«Если по естеству Отец, по-вашему, больше Сына,
а то, что по естеству – не обязательно большее или отец,
то большее – не обязательно большее,
или Отец – не обязательно Отец».

Так ниспроверяются, будучи уловлены собственными же ухищрениями, отвергающие истину, пустопорожние, выбитые из благочестия³²⁴. Ибо в таких словах выводы являются составной частью [исходных] положений, а положения – определяющими выводы, в каковых от многого невежества запутались считающие себя мудрыми.

LXXXII (XXI). Из того же Слова на слова³²⁵: «Пускай будет и [именем] энергии [имя «Отец»], если угодно, [ибо] и тогда вы не уловите нас. Буди же [тогда и] само это единосущие [понимаемо] энергетически³²⁶, хотя в других отношениях и неуместно понятие о нем как об энергии»³²⁷.

Поелику имеющие язык свой подобно бритве изостренным³²⁸ против истины сказали как бы спрашивая: **««Отец» – имя сущности или энергии?»³²⁹** с тем, чтобы, **если скажем, что «Отец» есть имя сущности³³⁰**, то из этого вывести, что Сын является иносущным по отношению к Отцу, поскольку одна и та же сущность не терпит двух различных имен [обозначающих ее] в собственном смысле (ибо если имя сущности есть «Отец», то никогда ее же именем не будет «Сын»); а **если же [скажем, что «Отец» есть имя] энергии**, то они покажут нас **очевидно исповедающими Сына творением Отца**, как продукт Его действия (ἐνέργημα), то, имея дело с ними, учитель, после того как при помощи антитезисов изложил точный смысл [их вопрошаний], тотчас же сказал им, что **«Отец» является именем не сущности, ни энергии, но отношения и того, как относится к Сыну Отец, или Сын к Отцу³³¹**, сказав: **«Пускай будет и [именем] энергии [«Отец»], если угодно»**, прибавляет: **«Буди же [тогда и] само это единосущие [понимаемо] энергетически»**. Как же тогда Он соделывает (ἐνερῶεῖ) единосущие? – возможно спросит кто-нибудь из весьма любознательных и не терпящих оставаться в неведении о чем-либо полезном. Это разъяснится вот каким образом.

Вообще, говорят, что в сущих существуют две энергии: (1268) одна – естественно выводящая³³² из [числа] сущих однородные и единосущные, и во всем по отношению к себе одинаковые. Ею прилично ограничив свою речь, чтобы вкратце пресечь их хуление, говорит учитель: **«Пускай же, по-вашему, будет – в вышеприведенном смысле – и [именем] энергии имя**

«Отец»»; и прибавляет к этому: «**Буди же** [тогда] и **само это соделавшим Отец**»³³³ – то есть, **единосущие** – как энергию, сущностным образом пребывающую и живую, так же как, несомненно, и Словом живым, и Силой, и самоипостасной Мудростью назвали Единородное Божие Слово и Сына богомудрые учителя истины. А другую энергию называют производящей то, что [находится] во вне; посредством коей кто-либо, воздействуя что-либо из внешних и иносущных [по отношению к себе объектов], производит что-либо иное, чуждое своей ему сущности, из некоей предсуществующей материи. И о такой энергии говорят по-научному, что она соответствует искусствам. О ней богомудрый учитель говорит: «хотя **в других отношениях**,– то есть вопреки вышеприведенному образу [мысли],– **и неуместно понятие о нем как об энергии**», и особенно будучи взято применительно к Отцу и Сыну, по отношению к Которым и первую-то [энергию] не терпит принимать в собственном смысле слова благочестивый ум по причине того, что и ее превосходит [сущее] от Отца и со Отцом, и во Отце неизреченное и неуразумеваемое бытие (ὑπαρξιν) Единородного.

LXXXIII (XXII). Из Второго Слова о Сыне на слова: «Богом же называется [Отец] не Слова, а видимого [Сына Человеческого]. Ибо как Он будет Богом Того, Кто в собственном смысле слова Бог? Равно как и Отец Он – не видимого, а Слова. Ибо и [Христос] был двояк, так что одно в собственном смысле [применимо] к обоим [Его естествам], а другое – не в собственном; напротив же того – в отношении нас, ибо Бог – в собственном смысле слова наш Бог, и не в собственном – Отец»³³⁴.

[Словосочетание] **«в собственном смысле» к обоим** должно применять [именам]: к «Богу» и к «Отцу», так как оба они в собственном смысле могут быть сказаны о Христе по причине единой [Его] ипостаси. Ибо Бог есть в собственном смысле Отец Христа как Сына и Бога Слова, и Единым от Святыя Троицы являющегося и по воплощении; и опять же Он есть в собственном смысле Бог Того же Христа как поистине являющегося человеком по причине [воспринятой Им] плоти и наименовавшегося одним из человеков. Ибо относящееся к частям состоящего из них целого говорится о нем в собственном смысле как о приемлющем [на себя] все, что естественно присутствует в частях, из которых оно и осуществлялось [т.е., получило свое ипостасное бытие].

И **«не в собственном»** – также принимается по отношению к **обоим**: к «Богу» и к «Отцу», так как оба они в собственном смысле не могут быть сказаны о Христе по причине естественного различия природ, из которых и в которых Он составился. Ибо присущее [получившемуся] от сложения целому никогда не скажется в собственном смысле о каждой из его частей. А **«напротив же того – в отношении нас»** означает противоположное тому, что относится к нам. Ибо когда (1269) я созерцаю различие естеств и совершаю их мысленное различение, то не могу по отношению к **обоим** – к «Богу», то есть, и к «Отцу»- приложить [выражение] **«в собственном**

смысле». Ибо не **в собственном смысле** Отец есть Бог Слова, и не **в собственном смысле** Отцом плоти является Бог. А **«напротив»** (то есть, противоположно или вопреки) тому, что **«в собственном смысле»**, а стало быть, и **«не в собственном смысле»** – [говорится это] применительно к единству и единой ипостаси, и понимается применительно к различию природ и мысленному их различению (ἐπὶ τῇ τῆς διαφορᾶς τῶν φύσεων καὶ τῆς κατ' ἐπίνοιαν αὐτῶν διακρίσεως), так как единая ипостась допускает говорить о Боге как о **в собственном смысле** Боге и Отце единого Христа, по указанной выше причине, а различие природ по сущности – наоборот, допускает [понимать это как говоримое] не **в собственном смысле**, как это есть в отношении нас. Ибо для нас Бог – **в собственном смысле** Бог, как и для плоти Слова; а Отец – не **в собственном**, как и не [в собственном смысле является Он Отцом] плоти Слова. Итак, взаимобразно подобает говорить то, что касается целого – применительно к частям, и относящееся к своим ему частям – к целому, и тогда будет легким и ясным восприятие вышесказанного.

И чтобы сказанное было яснее, [добавлю, что] когда Христос рассматривается как ипостась, то подобает **«в собственном смысле»** применять **«к обоим»** – то есть, к «Богу» и к «Отцу»; а когда, по причине неслитного существования того, в чем и из чего Он есть, рассматриваются [по отдельности] природы Христа, то подобает применять **«напротив»**, то есть – не **в собственном смысле**, как это есть **в отношении нас**. И являет это учитель посредством прибавления, ясно говоря: **«и сие-то самое вводит еретиков в заблуждение – сочетание имен, когда имена заменяются одно другим по причине срастворения [естеств]»**³³⁵. Заметь же, что когда природы отстоят [друг от друга] в помышлении [рассматривающего их], то и имена разделяются вместе с ними. То есть, пока рассматриваешь Христа как единую ипостась – связь взаимозаменяемых имен нераздельна, а когда мысленно разделишь образующие единую ипостась Христову природы, то разделяй вместе с природами и имена. Или же еще так: поскольку Христос двояк по природе, то оба [имени]– и «Бог», и

«Отец» – указывают на Него: **в собственном смысле** – когда надлежащим образом произносятся вместе с именами природы; а не **в собственном** – когда обладание [именами] сообразное естеству каждого, из которых, в которых и которыми Он является, передается другому в обмен [на принадлежащее ему] по причине единой ипостаси. И не умея или, точнее сказать, не терпя делать это [т.е. употреблять божественные Имена таким образом] тогдашние и нынешние еретики не перестают хулить Единородного Бога Слово: одни – низводя Его до уровня твари по причине человеческого [в Нем]; другие же – смешивая [Его] домостроительство ради отрицания природ, из которых Он состоит.

Иной же [некто], весьма мудрый в божественном, будучи спрошен мною об этом месте, сказал: как «**в собственном смысле**», так и «не **в собственном смысле** [применительно] к обоим» относится к одной и той же категории отношения, будь то касательно «Отца» или «Бога», или обоих, как употребляемой применительно к одному [и Тому же] Христу, состоящему из двух противоположных [по отношению к этим именам естеств, обозначаемых ими] **в собственном** и не **в собственном смысле**. Если Богом назовешь Отца Христова, помышляя две природы³³⁶, то **в собственном смысле** назовется Он [Богом] твари, и не **в собственном смысле** – Бога Слова. Подобно и наоборот: Отец Он – **в собственном смысле** Слова (1272), а твари – не **в собственном**. Ибо Он – наш **в собственном смысле** слова Бог, и не **в собственном смысле** – Отец. Это объяснение мудрого найдя добрым я решил присовокупить к написанному.

LXXXIV (XXIII). Из того же Слова на слова: «Приемлет Он (то есть Христос) жизнь или суд³³⁷, или наследие языков³³⁸, или власть всякия плоти³³⁹, или славу³⁴⁰, или учеников³⁴¹, или тому подобное»; и к сему прибавляет учитель: «И сие относится к человечеству»; также еще прибавляет: «Если же и Богу придашь, то не будет неуместно. Ибо не как приобретенное [Им] придашь, но как от начала сосуществующее и [притом] по естеству, а не по благодати»³⁴².

Много раз вопрошал я сам себя об этом месте: как и в каком смысле – как говорит учитель – говорится о том, что Бог имеет приять по естеству, и поскольку не мог сам найти ответ, то наконец решил, что хорошо спросить об этом мудрого старца, который слово об этом весьма искусно повел, так говоря: «Если мы, предположим, увидим некоего [учителя] проясняющего неким [ученикам] природы сущих, и говорящего им: «Дадим Богу всемогущество, мудрость, благодать, праведность; также и твари – рабство, послушание, ограниченность, бытие из ничего и тому подобное, потому как естество каждого требует свойственного ему в общем смысле», то сказав таковой: «дадим Богу», не [о том говорит, чтобы] подавать не присущее Ему, но то, чем обладает природа. Ибо это «дадим» означает как бы «давать определение» природе через присущее ей [в отличие] от не присущего. Таким, вот, образом благочестиво понимай и учителя, говорящего: «Если же и Богу прдадим», то есть [в том смысле, что] природа приемлет присущее ей от различающих предметы [между собой]».

LXXXV (XXIV). Из того же Слова на слова: «Ибо как мы говорим, что невозможно Богу быть злым или не быть»³⁴³.

И об этом я спросил вышеупомянутого мудрого старца, и он сказал мне не соединять **«не быть»** с предыдущими словами, чтобы не получилось из этого, что **«Бог зол»**. **Ибо как мы говорим, что невозможно Богу быть злым или не быть злым**, но **«быть злым»** [ставим] так, что [определение] **«злой»** полагается в отношении общего (κατὰ κοινῶ τοῦ «πονηρὸν» κείμενου)³⁴⁴. Ибо два отрицания вводят одно утверждение. Итак, **«невозможно»** является отрицательным и, сочетаясь с **«не быть злым»**, приводит к [необходимости] **«быть злым»**. А это не так: да не будет! Но каждый [однородный член в этом предложении, т.е. **«быть злым»** и **«не быть»**] (1273) зависит (ἔχει τὸν εἰρηὸν) от особого начала, дабы период таким образом был организован, чтобы [начавшись с] **«ибо как мы говорим, что невозможно Богу быть злым»**, он останавливался [здесь] и снова начинался бы с иной мысли и прибавлял бы [слова] **«или не быть»** в значении **«быть несуществующим»**³⁴⁵.

LXXXVI (XXV). Из того же Слова на слова: «Имеешь [различные] наименования Сына?– шествуй ими: которые высоки – [теми] божественно; а которые телесны – подобострастно (συμπάθως), лучше же – целиком божественно, дабы стать богом, восшедшим снизу ради Снисшедшего ради нас **свыше»³⁴⁶.**

Кто свой ум посредством возвышенного созерцания просветил сообразно смыслу каждого из божественных имен и возвел к начальному и духовному логосу каждого [из них], и преобразовал, и подвигами за добродетель подчинил мудрование плоти духу, став *верен даже до смерти*³⁴⁷, тот **шествуй** [стезей] божественных наименований, безукоризненно по духу и плоти совершая божественный и к Богу приводящий путь: возвышенно – по таинственному созерцанию [открывающемуся] через Высокие Имена, и **подобострастно** – по деятельному любомудрию, устремляясь посредством телесных [подвигов] к горнему упокоению, **лучше же – целиком божественно**, ибо и деятельность умозрительна и не непричастна словесной (λογικῆς) благодати³⁴⁸. Но [на то] чего ради (ὅτου χάριν)³⁴⁹ избрал [таковой] произвольное лишение в том, что относится к плоти, посредством совершенного обрезания ее естественных движений, ясно указывает он [выражением], «**дабы и он стал богом**», поставив себя по плоти выше материи посредством деяния, а по уму – выше вида через созерцание, из которых [материи, то есть, и вида] составилось бытие сущих, и – чтобы сказать [уже] все (τὸ ὅλον εἰπεῖν) – по навыку добродетели и ведения став совершенно бесплотным и безвидным ради воистину из нас Ставшего нас ради [Воплощенным] из нас в свойственных нам материи и виде Бога Слова, по естеству [Своему] истинно невещественного и безвидного. Или опять же «**лучше же – целиком божественно**» [указывает на того, кто] ради бывшего ему от сострадания к Богу и ближнему бесстрастия, когда насколько это возможно для

человека совершит [всякую] добродетель и ведение, [способен] страдать ради пользы других и с готовностью предавать [за них свою] душу, как совершенно свободный от скверн.

LXXXVII (XXVI). На его же слова из Слова на Рождество: «Законы естества нарушаются; наполниться подобает горнему міру. Христос повелевает: не будем противиться»³⁵⁰.

По истине законы естества, нарушившись, произвели наполнение горнего міра. (1276) Это значит, что пока они не были нарушены, горний мір пребывал ущербным и ненаполненным. Какие же это суть нарушенные законы естества? Зачатие через семя и рождение через истление, как я полагаю, коих абсолютно непричастным изобразил он истинное боговоплощение и совершенное вочеловечение. Ибо воистину зачатие [Его] было чистым от сеяния [семени] и рождение – совершенно не связанным с истлением, и поэтому девственна и по рождении Рожденного [Его] Матерь, пребывавшая посредством рождества еще более неподверженной [тлению], что и чудно, и выходит за рамки всякого закона и логоса природы, и Бог, благоволивший из Нее родиться плотию, еще более скрепил Ей, как Матери, узы девства посредством рождества. Поистине чудесное дело и слышание, чтобы случиться рождению и прохождению Младенца при неотверженных затворах детородных [органов] Родившей. Ибо подобало, воистину подобало Творцу естества, Собою Самим исправляя природу, первому нарушить законы природы, коими грех через преслушание осудил человеков иметь общее с бессловесными животными свойство преемства друг от друга, и таким образом обновить законы первого и воистину божественного сотворения, дабы, чту человек, как немощный, по невниманию погубил, то Бог бы, как сильный, по человеколюбию исправил.

Итак, если [прившедшие] по причине греха законы естества во Христе разрешились, и всякое рабское восстание страстей пришествием Слова целиком упразднилось, то **наполниться подобает горнему міру**, как сказал учитель. И **не будем противиться** сему. Ибо если ветхий и под грехом [сущий] Адам, будучи простым человеком и нарушив первые духовные законы естества через преслушание, наполнил дольний мір, став

первоначальником родившихся от него плотию во истление подражанием его преступления, и никто не противоречит [этому утверждению], то гораздо более будет справедливо, дабы безгрешный новый Адам, Христос Бог, нарушив, как Слово, прившедшие через грех в природу законы бессловесия, наполнил горний мір, став первоначальником рожденных от Него духом в нетление подражанием Его послушания. И пусть не неверует [сему] никто из хотя бы мало ощутивших Божию силу и не ведающих о ее величии. Так вот наполняется горний мір рожденными от Христа в духе, и так приемлет приличный ему конец плотской закон дольного рождения и все приспособливается к горнему міру.

LXXXVIII (XXVI, 2). Другой пример [рассуждения] о том же.

Поскольку же слово учителя имеет, как мне кажется, к тому же и другой смысл, то должно и о нем сказать, насколько это нам возможно при помощи Божией³⁵¹. В Евангелиях³⁵² единая Причина всяческих (1277) и Бог мой Иисус, тайно в притчах уча, назвал человека овцой, отлучившейся из божественной сотни, и драхмой, утраченной из божественной десятки, и блудным сыном, неразумно сбежавшим (ἀποπληθήσαντα) от отца и нарушившим единомыслие (ὁμόνοιαν) братской божественной двоицы³⁵³. Овцой, полагаю, [он назван] как подлежащий промыслению и водимый, и собираемый в стадо³⁵⁴, и подающий стяжавшему его три полезные вещи: шерсть, ягнят и молоко; как питаемый и питающий словом и тропосом естественного созерцания; и одеваемый и одевающий тропосом нравственного любомудрия; и обогащающегося и обогащающего посредством рождения подобного [себе] таинством истинного зрения. А драхмой – как светлого и царственного и охарактеризованного наименованием образа (τῷ τῆς εἰκότος λόγῳ) божественной архетипии, и восприимлющего по мере возможности всю божественную красоту. Сыном же [называет его] как наследника отеческих благ и равночестного отцу по дару благодати.

И этого вот человека, как заблудшую овцу, Промыслитель Бог, взыскав, как пастырь, обрел и, возложив на Свои рамена, возвратил в ограду [его] сотоварищей (τῶν συννόμων); и как образ погребенный [под] страстями и как древнюю доброту [в себе] испортившего (ἄχρεϊώσαντα), возжегшее, как Премудрость, по образу светильника Свою плоть светом Своего божества, обрело Слово, и соделывает обретение поводом для великой радости, [ибо] посредством одного восполнило недостаток божественной десятки; как сына же, умерщвленного грехом и погубленного неведением о Боге, как добрый отец встречает, когда тот возвратится, и возвращает ему все без исключения знаки первоначального его достоинства, и – что больше и

таинственнее всего – приносит в жертву тельца упитанного, (кем бы ни был этот телец и его странное заклание; а я думаю, что таинственнейшее и в высшей степени непознаваемое Слово – превыше недомыслимого и неведомого согласно божественному промыслу тропоса – [а также] и боголепное его преподавание сущим),³⁵⁵ и соделывает источником (κεφάλαιον) неизреченной радости возвращение сына, великолепно восполнившее двоицу сынов, чем бы ни была она, а прежде нее – десятка драхм, а еще прежде – сотня овец, о которых, если ты согласен, мы сейчас говорить оставим, а лучше в другой раз, если Бог даст, с подобающим усердием рассмотрим таинственный смысл каждого из [этих] чисел.

Итак, если Добрый Пастырь, как овцу взяв на Свои плечи, соединил человека со сродным ему (πρὸς τὰ σύγγονα); и словно драхму, имеющего через образ [на себе] царское начертание человека, как Премудрость и Сила Бога и Отца обрел через воплощение Господь; и как сына возвращающегося принял Благой и Всемиловитый Отец, и поставил его, сопричислив к небесным силам, восполнив посредством спасенного человека недостаток в каждом из чисел на небе (1280), то ясно, что горний мир наполнил Христос Бог, самосоделав в Себе спасение всех.

LXXXIX (XXVI, 3). Иное умозрение о том же.

И по-другому, если угодно, рассмотрим подлежащее нам недоумение. Говорят тщательно рассмотревшие природу сущих, что законом каждого естества является непоколебимая и неизменная уникальность логоса, согласно которому оно пришло в бытие и существует, и думаю, что всякий причастный разуму, услышав это, согласится, что это верное определения закона природы. Если же это истинно, то есть, что закон природы по необходимости, подобно тому, как он хранит нерушимым логос естества, так же и по положению соблюдает ее место всячески неизменным. Но Тот, Кто законом и логосом, и природой мудро распределил по отдельным видам бытие сущих, будучи [Сам] превыше естества и закона, и ума, и слова, и места, и движения, никоим природным образом не действует [по отношению к] тем, кто [находится] под [определением] природы, но сообразно Самому Себе выше естества действует и претерпевает, следуя за тем, что относится к естеству тех, кто [находится] под [определением] природы, странным образом сохраняя у обоих – у Себя Страждущего и у тех, на кого [Он] воздействует – совершенную неизменность по естеству.

Так-то вот, Сам подвигнувшись долу к нам, [Он] воистину стал совершенным человеком по нашему образу (τῆ καθ' ἡμᾶς ἐκφάνσει), совсем не подвигнувшись из Себя и нисколько не испытав пространственной ограниченности³⁵⁶, и нас совершенно обожил, ничего совершенно из [относящегося к признакам] нашей природы не отымая к [ее] изменению, всего Себя дав без остатка и всего восприяв в неизреченном и непостыдном соединении целого человека, ничего не умалив из его совершенства, и Сам является [теперь] воистину всецелым Богом, и Сам [же] всецелым человеком, Самому Себе свидетельствуя [Своим] совершенством по обеим [природам], в которых Он существует, непреложность и неизменность по обеим. Таким образом **нарушает законы естества** превыше естества пользующийся естеством в том, что по естеству, Бог.

ХС (XXVI, 4). Иное умозрение на слова: «Наполниться подобает горнему міру».

Если, стало быть, Христос, как человек, является у Бога и Отца *начатком*³⁵⁷ нашего естества, и некоторым образом *квасом всего смешения*³⁵⁸, и пребывает у Бога³⁵⁹ и Отца в смысле человечества, [Он] Который никогда не выступал, как Слово, из постоянного пребывания во Отце, то да не неверуем в то, что [и] мы, по Его прошению ко Отцу, будем там, где есть Он – начаток нашего рода. Ибо как Он стал ради нас неизменно долу и человеком подобным нам [во всем] кроме только греха, сверхъестественно **нарушив законы естества**, так и мы, следовательно, будем горе ради Него и [станем] богами как Он в таинстве благодати, абсолютно никак не изменяясь по природе. И таким еще образом **наполняется горний мір**, согласно мудрому учителю, когда члены тела собираются по достоинству к своей Главе, так, то есть, что каждый член (1281) посредством сродства по добродетели, гармонично занимает подобающее ему посредством архитектуры Духа место и совосполняет наполняющее всех и всеми наполняемое *тело Исполняющего всяческая во всех*³⁶⁰.

Итак, либо, как сказано, посредством духовного возрождения рождающихся от Христа [или: «становящихся подобными Христу»]; либо по бывшему во Христе и Христом восполнению таинственных чисел на небесах – я имею в виду божественную сотницу словесных овец, и таинственную десятицу мысленных драхм, и честную двоицу сынов; либо же по собиранию членов тела к своей им Главе и к своему *начатку смешения* **наполнится** всяко **горний мір** согласно учителю, уже наполнившийся во Христе и имеющий затем паки наполниться в тех, которые [живут] по Христу, когда станут *общниками и воскресения* Его те, кто через свои страдания уже стал [общником] *подобия смерти Его*³⁶¹.

**ХСІ (XXVII). Из того же Слова на слова: «Отроча
родися нам, Сын и дадеся нам, Его же начальство
на раме Его³⁶², ибо Он совозностится [со]
Крестом»³⁶³.**

Всецело припав умом к первому уму, согласно слову о слове Слова, которое творя великий пророк Исая о воплотившемся Слове, таинственно изрек: *Его же начальство на раме Его*, этот великий учитель кратко, как это у него в обычае, прояснил, чем нужно считать это *начальство*, сказав: **ибо Он совозностится [со] Крестом**. Но поскольку Крест допускает [в отношении себя] много созерцаний [в соответствии с многими] понятиями о нем, то стоит исследовать, в каком смысле учитель теперь назвал Крест «начальством». Ибо крест рассматривается по виду, по составу, по свойству частей, по действию и по многим другим понятиям, которые видимы любителям божественных созерцаний.

По виду – как тогда, когда Крест, будучи рассматриваем, обозначает объемлющую [собой] все – и горнее, и дольнее – своими соответствующими каждому [измерению] концами силу. А по составу – как тогда, когда являет собой сущность и промысел, и суд, то есть их проявления – я имею в виду мудрость и ведение, и добродетель упорядочивающей все силы; сущность и премудрость – как [силу] творческую – посредством протяженной вверх линии, а промысел и ведение – как сохраняющую – посредством поперечной³⁶⁴, а суд и добродетель – как отъемлющую злобу и связующую сотворенное и сохраненное с собственным началом и причиной – посредством всего³⁶⁵. А по свойству частей – когда посредством (1284) протяженной вверх линии крест являет присно имущего тождество [с Самим Собою] и никак не выходящего из [пределов] Своего постоянства по причине твердого и неподвижного основания Бога, а посредством поперечной показывает все Божие творение, совершенно обустроенное, иных кроме Бога начал бытия или основания не имеющее. По действию же – когда показывает бездеятельность

и мертвость пригвождаемых им, по каковому образу созерцания, как я думаю, учитель здесь истолковал пророческое слово.

Итак, как для каждого *начальства* (ибо хорошо примерами из нашей жизни (τοῖς καθ' ἡμῶς παραδείγμασι) показывать истину о вещах высших нас) существуют некие знаки отличия, коими получившие их показывают всем, что они прияли от царя такую-то власть: так архонт имеет так называемые «кодикиллы»³⁶⁶, а тот, кто [отмечен] мечем, – сан дуки, и иной иную [приемлет власть] посредством какого-либо другого условного знака; и они получают его от царя и носят в своих руках, а выходя отдают своим близким на сохранение, таким же вот образом и Владыка наш, Иисус Христос, по человечеству прияв в качестве символов Своей власти Свой крест, вышел, имея его на Своих раменах, сперва Сам его нося, а затем дав другому, показывая этим, что принимающему некое начальство подобает прежде пройти впереди тех, кем он руководит, и самому испытать заповедуемое им (ибо так он сделает удобоприемлемыми свои распоряжения), и тогда уже приказывать делать то же самое порученным ему [подчиненным].

Если же отличительным знаком *начальства* Господа нашего Иисуса Христа является крест, который Он, нося на Своих плечах, принес, то подобает нам узнать: что Он хотел этим таинственно явить, когда таким образом расположил это и претерпел? Говорят знатоки символов, что плечо является обозначением деятельности, а крест – бесстрастия, как соделывающий мертвость.

Итак, посредством этих намеков Господь наш и Бог, изложив оба [аспекта] того, на что являются [указанием] эти намеки (я имею в виду деяние и совершенное бесстрастие), так чтобы деяние не растлевалось бы тщеславием, показал через то, что Сам содеал, едва не громогласно вопия послушающим [Его]: «сие есть символ Моего *начальства*, всякий из вас, у кого есть желание сего начальства *да отвержется себе и возмет крест свой, и по Мне грядет*³⁶⁷», то есть [да восприимет] умерщвляющее страсти деяние, благодать и красоту независтливости (ἁφθονίας), являя этим, что Он желает, чтобы

все подобно Ему пользовались бы этим *начальством* [т.е. властью]. Ибо когда говорит богомудрый учитель: **«совозносится со крестом»**, то, полагаю, подает нам через сие следующее понятие о том, что с возвышением разумной природы человека посредством деятельности и связанного с ней бесстрастия явственно говорится, что и Сам (1285) Христос совозвышается, то есть христовидное состояние в человеках, по очереди и порядку возвышающееся через бесстрастное деяние до гностического созерцания естества и от него направляющееся к богословскому тайноводству. Это же, как мне кажется, являет и святой Ареопагит Дионисий в тех [своих словах], где говорит: **«Но если Божественное есть Начало священного благочиния, согласно которому священные умы делаются судиями [буквально: познающими] самих себя, то прибегающий к видению свойственного своей природе в начале увидит, каков он есть, и примет первый священный дар от возведения очей к свету³⁶⁸; и кто свойственное ему хорошо рассмотрит беспристрастными очами, тот [хотя и] удалится от мрачных (ἀλαμπῶν) глубин неведения, [но] совершеннейшего Божия воссияния и причастия он, будучи сам несовершенен, тут же не возжелает, но понемногу через то, что для него первично, священно возведется в соответствии с порядком к еще более первичному, а усовершенствовавсь – и к самому крайнему богоначальному общению»³⁶⁹.**

Таким вот образом **совозноstitся [со] Крестом**, согласно великому и богоносному сему учителю, через нас, возвышающихся в Духе подобно Ему, Единый Всевышний, [через нас] вводимых посредством деяния и соединенного с ним бесстрастия в ведение, а через него в невестественном уме возвышаемых к [вещей] божественных таинственному созерцанию и постижению, добавлю же дерзновенно – что и к причастию.

ХСII (XXVIII). Из того же Слова на слова: «Слово одебелевает»³⁷⁰.

Что **Слово «одебелевает»** сказано богоносным учителем в том, как я полагаю, смысле, что или Слово, Которое есть простое и бестелесное, и питающее по порядку все божественные силы на небе, удостоило и посредством Своего пришествия во плоти от нас [взятой], ради нас по нам без греха одебелеть, и подходящими для нас словами и примерами выразить превосходящее силу всякого слова учение о неизреченных [предметах], ибо сказано, что Он *в притчах вся глаголаше, и без притчи ничесоже глаголаше*³⁷¹. Учителям обычно говорить так, когда слушателям не уследить за говоримым в прямом смысле (πρωτοτύπως), и приводить их [таким образом] в ощущение [силы] говоримого. Или же [в том смысле], что ради нас неизреченно сокрыв Себя Самого в логосах сущих, Он соответствующим образом как бы является³⁷² посредством всего видимого, как бы посредством некоторых букв, весь во всех одновременно совершенно полным и в каждом [из них] всецелым, цельным и неумаленным; в различных – не имея [в Себе] различия и присно будучи [само]тождественен; в сложных – простым и несложным; и в сущих под началом – безначальным; и невидимым в видимых; и в осязаемых – неосязаемым. Или же – что ради нас, дебелих помышлением, Он приял воплотиться и выразиться в буквах и (1288) слогах, и звуках, дабы от всех сих нас, последующих Ему, вскоре собрать к Себе, соединив Духом, и возвести к простому и безотносительному разумению о Нем, настолько ради Себя стянув нас в единство с Собой, насколько Сам ради нас распространился по причине снисхождения.

ХСІІІ (XXIX). Из того же Слова на слова: «Не из того, что есть у Него Самого, но из того, что окрест Его, собираются по одному представления в единое некое подобие истины»³⁷³.

Из того, что относится к сущности, то есть из самой сущности, совершенно не познается, что есть Бог. Ибо непостижимо и совершенно недоступно всякой твари – равно видимой и невидимой – понятие о том, чем Он является, но из того, что окрест сущности, единственно [понятно], что Он есть, и когда кто хорошо и благочестиво рассматривает это, то Бог подает Себя Самого созерцающим. Все же относящееся до сущности указывает не на то, чем Он является, но на то чем он не является, как то «нерожденность», «безначальность», «непостижимость», «бестелесность», и все, что ни на есть таковое, касающееся сущности, то, чем она не является, представляет, а не то, чем является. Но и логосы промысла и суда, которыми все мудро управляется, и о которых говорится, что при помощи их и созерцание природы Божией является гармоничным, соответствующим образом являя о своем Создателе только, что Он [вообще] есть.

Итак, при противопоставлении положительных и отрицательных [определений], они непротиворечиво³⁷⁴ смыкаются друг с другом [в том, что] **окрест Бога**, и принимаются одно вместо другого, так что отрицания, обозначающие не то, чем является Божество, а то, чем Оно не является, вокруг того, что есть это не сущее (περί τὸ τί εἶναι τὸ τοῦτο μὴ εἶναι), соединяются с утверждениями, а утверждения [говорящие] только, что есть, а что [именно] Оно есть не показывающие, вокруг того, чем не является это сущее, соединяются с отрицаниями, показуя по отношению друг ко другу противоположность [возникающую] из противопоставления, а [в том, что касается того, что] окрест Бога – близость друг ко другу по образу [двух] концов [одного и того же] случая.

XCIV (XXX). Из того же Слова [на слова]: «Поелику же не доставало Благости двигаться только созерцанием Себя Самой, но надлежало изливаться благу и направляться [к тому], чтобы больше было благодетельствованных»³⁷⁵

Прежде многожды упомянутого великого и мудрого старца спросив об этом, [я услышал, как он] сказал, что этим великий и богоносный Григорий показывает Самого Бога сущим только в Самом Себе, то есть в собственном смысле слова Единым, абсолютно ничего не имеющим отличного [от Него] по естеству, что могло бы быть помышлено вместе с Ним, и лишь в Себе Самом имеющего недомыслимое, безначальное и бесконечное, и непостижимое постоянство, из которого, **по бесконечному дару излияния** (κατὰ ἀπερίωτον χάριν)³⁷⁶. благости, приводя сущих из небытия [в бытие] и [давая им] (1289) осуществиться, восхотел и Себя Самого преподать соответствующим им всем и каждому в отдельности образом, даруя каждому силу к бытию и пребыванию, согласно святому и боговидному великому Дионисию Ареопагиту, сказавшему: **подобает воспевать Бога как Единое, находящееся вне всего, по [Своей] благости приведшее в бытие всякое чиноначалие**³⁷⁷ **умопостигаемых и благолепие видимых, соответственно каждому из творений неумаленно пребывающее [в нем] некоторым неизреченным логосом [Своей] премудрости, и в то же время никаким логосом или тропосом не охватываемое целиком, первым по чрезвычайному благодарованному (ἀγαθόωρον) излиянию, иным же средне, иным же хотя несколько [давая] возмочь отображать Его**³⁷⁸.

И, возможно, как кажется моему скудоумию, это [выражение], что «**благо изливается и направляется**», будет [означать], что Единый Бог преподаванием благ соответственно [способности] приемлющих умножается.

ХСV (XXXI). Из того же Слова на слова: «Вторым общением общается, много парадоксальнейшим первого»³⁷⁹.

Не столь дивно было, как я полагаю, хотя и велико, то, что Бог приводит человеческое естество, сущее в первом сотворении чистым и почтенным рукою Божией, в общение с Собою, подавая ему посредством вдуновения [Духа] подобие сущей по образу [Своему] божественной красоты, как то, что соглашается общаться с ним (ταύτη προσμιλῆσαι), оскверненным и удалившимся³⁸⁰ от Бога, посредством страстей, в которых оно перемазалось, и приобщиться худшему, и то, что Несмешивающийся ни с какой вещью парадоксальным единением делает чудо еще чудесней (προσεπιτεῖναι τὸ θαῦμα).

Ибо прежде ни коим образом и ни в каком смысле природы или ипостаси, в которых все вообще сущее созерцается, естество не принималось за единое с Богом, ныне же оно восприняло единство с Ним по ипостаси посредством несказанного единения, неизменно сохраняя при том собственный логос сущности отличным по отношению к божественной сущности, с которой через единение имеет единство по ипостаси и [одновременно] различие (τὸ καθ' ὑπόστασιν ἓν καὶ διάφορον), да пребудет в отношении логоса бытия, по которому оно пришло в бытие и существует, имеющим свое собственное бытие по всему неизменным, а в отношении логоса, определяющего качество бытия (τῷ δὲ τοῦ πως εἶναι λόγῳ), прияв то, что бы божественно осуществляться³⁸¹, совершенно не знать уже и не принимать уклонения к движению вокруг чего-либо иного.

Таким вот образом Слово установило гораздо более парадоксальное, нежели первое, общение с естеством человеческим, самое естество это соединив с Собою по ипостаси.

Примечания

¹ - Григорий Богослов, Слово 14, PG, 35, 865B (р.п., стр.208).

² - Слово 14, 7, PG, 35, 865C (р.п., стр.208).

³ - Или: «Энаде».

⁴ - τόν Θεόν ἰδεῖν παρεσκεύασαν – трудность для понимания этого места, никак не объясненного в последующих строках признают все исследователи творчества преподобного. См., например, Sherwood P., O.S.B., The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor And His Refutation of Origenism, Roma, 1955, стр.92.

⁵ - Ср. Немезий, О природе человека, 16, PG, 40, 673B-C.

⁶ - Аристотель, Метафизика, I,2.

⁷ - περίεμι – буквально: «быть в остатке», «быть лишним», также «происходить» и «оставаться целым, невредимым», но и «доходить», «доставаться» (ср. также περιουσία – «имущество», «состояние»). Т.е. бытие подается от Первопричины бытия не уменьшаясь при этом в Ней Самой, как бы переливается через край полного сосуда.

⁸ - ἐξ αὐτοῦ γάρ καί τό ἀπλῶς κινεῖσθαι ἡμᾶς, ὡς ἀρχῆς, καί τό πῶς κινεῖσθαι πρός αὐτόν ὡς τέλος ἐστίν – т.е. от Бога и самое бытие наше, которое в качестве естественного своего свойства имеет движение, не обусловленное нашим свободным выбором и потому «простое», и даруемое Им благобытие окачивает наше движение, когда мы направляем его к Нему.

⁹ - ὡς ὅλον ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος – трудное с богословской точки зрения место, т.к., с одной стороны, περιχωρῶ означает «обходить кругом» и может быть понимаемо в смысле «облекать», а с другой, – περιχώρησις является устоявшимся богословским термином обыкновенно применяемым для выражения взаймоединения Лиц Пресвятой Троицы или соединения естеств во Христе, означая, таким образом, полное взаимопроникновение. Так что, образ соединения обоженных с Богом может здесь пониматься двояко.

¹⁰ - Слово 28, PG, 36, (р.п., стр.394).

¹¹ - Слово 21, 1 PG, 35, 1084B (р.п., стр.306)

¹² - Слово 28, 17 PG, 36, 48C (р.п., стр.394).

¹³ - Т.е. здесь имеется в виду, что способность творения мыслить, говорить, чувствовать, вообще жить и двигаться является причастием соответствующим свойствам Божиим; и даже лишенные этих качеств творения, поскольку наделены Им именно такой, а не иной сущностью и свойствами, делающими их пригодными для исполнения определенных аспектов Божьего плана о мире, причаствуют божественным свойствам самой этой пригодностью, каковая определяется логосом, по которому они сотворены.

¹⁴ - Ср. О божественных именах, I, 5, стр.234 (р.п. стр.235); IV, 4, стр.302–308 (р.п., стр.303–309); V, 5, стр.412–416 (р.п. 413–417).

¹⁵ - Василий Великий, Толкование на пророка Исаию, I, PG 30, 177C-D (р.п., Творения иже во Святых Отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, ч.2, М., 1891, стр.43.)

¹⁶ - τη ενεργεία – буквально: «действием».

¹⁷ - То есть Бог был Творцом всегда, даже и прежде творения, потому что в Нем всегда была Его творческая энергия.

¹⁸ - ενεργουόμενος означает «действующий, но не самостоятельно, а направляемый кем- или чем-либо»; употребляемое в отрицательном смысле означает «одержимый бесом» (Сакалис переводит ενεργουόμενος как δραστηριοποιούμενος, дословно означающее по-русски «одеятельнотворенный») . Т.е. логос благобытия является той энергией Божией, содействуя которой совершает человек дела добродетели по апостолу, говорящему о себе: «и благодать Его яже во мне не тща бысть, но паче всех их потрудихся: не аз же, но благодать Божия, яже со мною» (1Кор.15:10).

¹⁹ - ενθήμενος – буквально: «вставивший», «поместивший».

²⁰ - О божественных именах, V, 8, стр.432 (р.п., стр.433).

²¹ - Некоторые исследователи, впрочем, считают οι περὶ Πάνταϊνον образным выражением, означающим самого Пантена, которого преп. Максим цитирует по сохранившемуся в к.-л. труде его ученика Климента (труды самого Пантена до нас не дошли) фрагменту его писаний; различные мнения выражаются также на предмет того, докуда простирается цитата. См. Sherwood, стр.175, прим.70.

²² - Имеется в виду Климент Александрийский, называемый так по своему главному произведению, «Строматам», подобно тому, как преподобный Иоанн, игумен горы Синайской называется Лествичником от своей книги «Лествица».

²³ - Слово 16, 9, PG, 35, 945C (р.п., Слово 15, стр.236–237).

²⁴ - Sherwood переводит это ηπαρκτικώς как actually.

²⁵ - Слово 14, 7, PG, 35, 865B (р.п., стр.208).

²⁶ - καὶ εἰς ἀποδείχθῃ τῶν ὁλῶν Δημιουργός, ἀναλόγως διὰ τῆς ἀνθρωπότητος πασὶν ἐπιβατεύων τοῖς οὐσι – место довольно-таки трудное; глагол ἐπιβατεύω имеет основным своим значением «быть пассажиром», «путешествовать на чем-либо» и в этом смысле – «занимать место». Мы полагаем, что мысль преподобного Отца здесь опирается на слова 2Кор.6:16: «яко вселюся в них и похожду». Вселяясь в человечество, в качестве Пассажира, дабы «ходить» посредством его, Бог во всем творении «занимает соответствующее место», ибо через посредство более сродного Себе – словесной и умопостигаемой души обитает Он в чувственном и бессловесном творении, представляемом, как своим венцом, человеческим телом. Сакалис в новогреческом переводе читает это место следующим образом: «...и да покажется Единый Создатель всего врывающимся, в качестве Человека, во все сущее соответствующим образом», опираясь на другое значение ἐπιβατεύω – «захватывать», но в целом понимает этот абзац также, поясняя его таким примечанием: «В космологии, каковую начертывает здесь Максим обожится весь мир через посредство человека и, в особенности, – души. Тем, что для души есть Бог, становится душа для мира» (прим.23 на стр.98–99).

²⁷ - Слово 14, 20, PG, 35, 884A-B (р.п., стр.217).

²⁸ - Слово 17, 4, PG, 35, 969C (р.п., стр.257).

²⁹ - Слово 38, 11, PG, 36, 321C-324A (р.п., стр.527) и также Слово 45 (на святую пасху), 7, PG, 36, 629D-632A (р.п., стр.665).

³⁰ - Εὐ δέ τῳ Εἰς τὰ Φῶτα λόγῳ – в р.п. это Слово называется «На святые светы явлений Господних», т.е. на Богоявление. По-гречески же τὰ Φῶτα – «Светы» является обыкновенно употребляемым названием праздника Крещения Господня.

³¹ - Слово 39, 13, PG, 36, 348D (р.п., стр.538–539).

³² - Это слово – ἐπιδημία – означает также «пребывание», особенно пребывание иностранца в чужой стране, иначе «вселение».

³³ - Т.е., нет такой части тела, где бы ее не было.

³⁴ - Слово 14, 30, PG, 35, 897B (р.п., стр.224–225).

³⁵ - Перед рассматриваемыми словами св. Григорий говорит, о неочевидности того, что лишения людям всегда посылаются от Бога.

³⁶ - τῆς γνῶμης ἀξίον – т.е. Бог, чтобы испытать произволение человека предлагает ему для сего нечто достойное его внимания, дабы Бог не был предпочтен чему-то малопривлекательному и таким образом не обесценился бы выбор добра. Можно, впрочем, понимать это место и по другому, переводя τῆς γνῶμης ἀξίον как «стоящий гноми» – т.е. что вкушение от запрещенного древа стоило человеку приобретения гномической воли, всегда колеблющейся между познанными добром и злом.

³⁷ - В славянском и обиходном греческом тексте Писания: «суετε бо тварь повинуся...»

³⁸ - τῇ πρὸς τὰ δεινὰ συμπλοκή – это место можно перевести и как «в борьбе с несчастьями», поскольку συμπλοκή означает как «сочетание» (что дает возможность понимать эти слова в том смысле, что человек непоколебимо сочетавшись с ниспосланными Богом скорбями терпит их), так и «сплетение в борьбе». Впрочем, у христианина борьба с несчастьями совершается ни чем иным, как тем же терпением; так что эти два прочтения близки между собой.

³⁹ - τῷ κατὰ ροὺν φερομένῳ τῶν πραγμάτων δρόμῳ – буквально: «подобно потоку несущимся течением вещей».

⁴⁰ - Слово 21, 1, PG 35, 1084B (р.п., стр.306).

⁴¹ - Превосходящим отрицанием преподобный называет апофатический способ богословствования, говорящий о Боге отрицательно, поскольку Он превосходит все, что только можно сказать утвердительно.

⁴² - Слово 21, 1, PG 35, 1084C (р.п., стр.306).

⁴³ - Буквально – «стремление встающего на дыбы» (ἀναχατίζοντος)

⁴⁴ - τοὺς ὑμνοὺς τῆς κατ' αὐτὴν χάριτος – дословно: «нагим от сообразной ей благодати».

⁴⁵ - "αὐτόν ἑκάστον ἀρκεῖν ἑαυτῷ πάντως, ταῖς κατὰ ψυχὴν τῶν ἀρετῶν χάρισιν ἀβρυνόμενον« – дословно: «каждому довольно себя самого овеваемого по душе благодатями добродетелей».

⁴⁶ - Nemesivs, Nat. hom. 12, PG 40, 660B.

⁴⁷ - Nemesivs, Nat. hom. 41, PG 40, 773B.

⁴⁸ - Начиная отсюда мы даем двойную нумерацию глав, поскольку, как признают исследователи творчества преп. Максима, последующие заголовки вплоть до LXX (V,66) включительно являются позднейшей интерполяцией издателей и, возможно, даже обратным переводом с латинского (Иоанн Скотт Эриугена, правда, почему-то нумеровал не все из них, так что некоторые главки у него остались вовсе без номера). См. Sherwood, р.30–41. Глава XI (V,7) присутствует у Эриугены, но не содержится ни в одном из изданий греческого текста Амбигв. Греческий ее текст, однако, приводится Sherwood'ом по рукописям Vat. gr. 1502, f. 100 и Monac. gr. 363, f. 90 на стр.41 его книги, откуда мы его и переводим.

⁴⁹ - ὡς ἐκ τινῶν συμβόλων τῶν οὐρανῶν τοὺς λόγους πρὸς ἑαυτὴν ἀναμμάσσεται – буквально можно перевести, что «соприкасаясь с некими символами, она сама вымазывается логосами видимых ею».

⁵⁰ - Мы следуем здесь латинскому переводу Эриугены: «ad incognitum»; в греческом же тексте стоит «к известному» (πρὸς τὸ γνωστόν), что представляется нам опечаткой. Сакалис,

впрочем, переводит это место на новогреческий как: «человек по уму увлекается Богом в то, чтобы быть познанным от Него» (стр.129).

⁵¹ - Мысль преподобного здесь та, что бытие, будучи причастием Богу как Самобытию, и тем более приснобытие, тогда обретает свой подлинный смысл, когда это причастие делается сознательным через уподобление Ему как Благу.

⁵² - То есть, пороки суть извращенные посредством преувеличения или преуменьшения добродетели. Так, например, добродетель умеренности, будучи преувеличена, перерастает в скарედность, а преуменьшена – в расточительность.

⁵³ - Примечательно, что и славянский перевод также имеет здесь некоторые отличия от текста LXX и в некотором отношении стоит даже ближе к приводимому преподобным варианту библейского текста.

⁵⁴ - ἐν πληροφoρίᾳ – буквально «во извещении», т.е., в полноте убежденности.

⁵⁵ - В оригинале здесь стоит τοῦ δικαίωματος – «оправданием», т.е. таким деянием, которым человек «оправдывается», становится праведным. Ср.: «научи мя оправданием Твоим»; «оправдания законная» – т.е. требования закона.

⁵⁶ - τῇ ἐναλλαγῇ τῶν περὶ αὐτόν δογμάτων – буквально: «по взаимообмену догматов о Нем», – т.е. по употреблению одного вместо другого, когда символическими образами таинственно изображаются сокровенные истины богословия.

⁵⁷ - Т.е., упражнение в любомудрии, как в любви к мудрости, бывает для человека причиной стяжания последней.

⁵⁸ - πρὸς δυσώπησιν αὐτὴν τοῦ ἐντυγχάνοντος τὴν θεῖαν ομοίωσιν παρέχόμενον – место трудное для понимания. Наше прочтение его предполагает, что поскольку «непрестанно «ходатайствовать» к Богу [Отцу] и предстоять [Ему]» составляет «достоинство сыноположения», то оно является тем «божественным подобием», которое исходатайствовал нам Сын Божий и которое подается достойным не только для

ходатайства пред Отцом, но и для умоления Самого исходатайствовавшего его нам у Отца Сына. Сакалис переводит это место: «подавая божественное подобие, дабы смягчился и сам ходатайствующий» (стр.169).

⁵⁹ - Прибавлено издателем – пер.

⁶⁰ - Т.е., поскольку не живет уже в нем грех, то явившаяся причиной смерти необходимость не допускать вечного пребывания оно не властвует более над ним.

⁶¹ - Ср. Гал. 4:29.

⁶² - Исх. 2:3.

⁶³ - Исх. 2:5–10.

⁶⁴ - Исх. 2:12.

⁶⁵ - Мф. 13:25–26.

⁶⁶ - Иер. 5:22.

⁶⁷ - Иов. 38:11.

⁶⁸ - Вообще-то, «θυμικὸν» традиционно переводится как «яростное» или «раздражительное», но мы использовали здесь более общее «страстное», следуя конъектуре Сакалиса, снабдившего это место следующим примечанием: «Следовало бы скорее употребить здесь «желательное» (τὸ ἐπιθυμητικὸν), хотя «θυμικὸν» (или по Платону «θυμοειδὲς») и лучше подходит ко глаголу «сражаться»» (стр. 183).

⁶⁹ - Т.е. пустое от страстей место. Ср. Великий Канон Андрея Критского: «Яко Моисей великий египтянина, ума уязвивши окаянная, не убила еси душе: и како вселишия, глаголи, в пустыню страстей покаянием?» (Во вторник первой седмицы Постов на повечерии, песнь 5, 3-й тропарь).

⁷⁰ - Быт. 3:1.

⁷¹ - Быт. 3:2–5; Деян. 7:30–32.

⁷² - Ср. Евр. 1:1.

⁷³ - Исх. 3:5.

⁷⁴ - γυμνὸν τὸ τῆς διανοίας ἵχνος τῷ τοιοῦτῳ μυστηρίῳ προσάγων – буквально: «нагую стопу мысли приводя к таковому таинству».

⁷⁵ - Исх. 3:6.

⁷⁶ - κατὰ τῶν πονηρῶν δυνάμεων – буквально: «против лукавых сил».

⁷⁷ - Неведение здесь, конечно, нужно понимать апофатически, как устранение от всякого тварного ведения.

⁷⁸ - Здесь противопоставляются друг другу два «безмолвия», которыми человек бывает «сам с собою» и «с Богом». Первое безмолвие (καθ' ἡσυχίαν ἑαυτῷ συγγενόμενος) – это то, которое достигается «трудолюбивым изучением посредством искусного созерцания» и является успокоением помыслов («ἡσυχία» переводится также как «спокойствие», «отдых»); а второе (ἀφθέκτως Θεῷ συγγενόμενος) – есть уже совершенное прекращение всякой деятельности ума в «неведении», по превосходящему всякое слово и разумение познанию Бога (другое значение «ἀφθέκτως» – «невыразимо»).

⁷⁹ - Исх. 31:18.

⁸⁰ - Евр. 11:25–26.

⁸¹ - Исх. 4:2.

⁸² - 1Кор. 10:11.

⁸³ - Преп. Максим использует здесь нехарактерный для греческого языка латинизм – «ἐξεμπλάριον».

⁸⁴ - Ис. 51:2.

⁸⁵ - Говоря о «благочестивом смысле заповедей», преподобный имеет в виду, конечно, не те заповеди, которые мы называем так в собственном смысле слова, как, например, моисеево десятизаконие, благочестивый смысл которых лежит на поверхности, а различные обрядовые предписания, таинственно указывающие посредством телесных действий на духовные реалии будущего.

⁸⁶ - 4Цар. 20:22.

⁸⁷ - 2Цар. 24:10.

⁸⁸ - Наше прочтение основывается на предположении, что в данном пассаже: «ἵπὲρ τοῦτοισι γενέσθαι θεοπρεπῶς» у Миня содержится опечатка, и следует читать «ὑπὲρ τοῦτους...», что соответствует эриугеновскому «super has fieri diuinitusque». Сакалис же так переводит его: «поскольку сохранил их так, как это угодно Богу» (стр. 189).

⁸⁹ - Ср. Аристотель, Eth. Eud. III, 1.

⁹⁰ - Евр. 4:14.

⁹¹ - Т.е. «чувственности» и «умопостигаемости».

⁹² - Ср. Дионисий Ареопагит, О небесной иерархии, 4, 16, стр. 340 (р.п., стр. 341) и схолию 91 преп. Максима: «Неудержимым он называет абсолютное, у которого ни с чем нет никакой связи, то есть естественного родства» (там же).

⁹³ - Буквально: «сообразно тропосу и логосу, которые знает...»

⁹⁴ - «κατεσιγάσθη» – буквально: «предано молчанию».

⁹⁵ - Лк. 10:30–37.

⁹⁶ - Лк. 14:33.

⁹⁷ - Ио. 1:12; Гал. 4:5.

⁹⁸ - Мф. 19:27.

⁹⁹ - Мал. 4:2. Ср. также: О небесной иерархии, 2, 5 и соответствующую схолию 44 преп. Максима, стр.64 (р.п. стр. 65).

¹⁰⁰ - «Καί δηλοῖ τοῦτο τῆς ἐπὶ τοῦ ὄρους μεταμορφώσεως τοῦ Κυρίου ἡ λαμπρά τῶν ἐσθημάτων τῷ φωτί τοῦ προσώπου αὐτοῦ γενομένη συνένδειξις, τῷ Θεῷ τὴν τῶν μετ’ αὐτόν, ὡς οἶμαι, καί περὶ αὐτόν συνάγουσα γνῶσιν» – переведено нами приблизительно.

¹⁰¹ - Быт., гл. 3.

¹⁰² - «τῷ Θεῷ φωτί» – буквально: «Богу-свету».

¹⁰³ - Прибавлено нами следуя прочтению Сакалеса, переводящего: «τόν τῆς ὕλης φορυτόν ἐκουσίως ἀφάσσω» – «добровольно мешая грязь материи» (стр. 195).

¹⁰⁴ - Дословно: «с которым сопребывала» – «ὧ καί θάνατον συνεῖναι».

¹⁰⁵ - Т.е. первым, что он вкусил, ибо не успел еще исполнить дозволенное Богом вкушение от всякого дерева еже в Раи (Быт. 2:16).

¹⁰⁶ - Необходимо учитывать, что «φθορά» – «тление», «гибель», «повреждение» и т.д. всегда противопоставляется в

философии «γένεσις» – «рождение», «сотворение», «становление» и т.п., составляя категориальную пару к нему.

¹⁰⁷ - «ἀεί ... ἀκμάζοντα ἑαυτῷ τε καὶ ἡμῖν τὸν θάνατον ὁ Ἀδὰμ συνετήρησεν» – буквально: «он сохранил смерть, всегда пребывающей в полной силе».

¹⁰⁸ - Ср. Деян. 5:29.

¹⁰⁹ - Ио. 6:33.

¹¹⁰ - «τὸν αὐτῆς θεῶν ὑποδεξάμενοι πόθον» – должно быть, содержит в себе опечатку, и вместо «θεῶν» следует читать «θείον».

¹¹¹ - Буквально: «получился вход смерти в жизнь».

¹¹² - Пс. 115:6.

¹¹³ - Сакалис переводит последние строки как: «умерев честной смертью пред Господом, Который есть смерть смерти и может растлить тление, и Который подает достойным вход в блаженную жизнь и нетление».

¹¹⁴ - Евр. 11:13.

¹¹⁵ - «ἀποδιάθεσις» – точнее, «расположение отвращаться»; мы воздержались переводить здесь словом «отвращение», т.к. в современном русском языке оно, в отличие от однокоренного ему глагола «отвращаться», несет ярко выраженную эмоциональную нагрузку, тогда как отвращаться можно и от того, к чему не испытываешь отвращения.

¹¹⁶ - См. выше гл. XXII, ср. Мф. 17:1–9, Мк. 9:2–9, Лк. 9:28–36.

¹¹⁷ - «ἀπολισθησάντων» – буквально: «соскользнувших».

¹¹⁸ - Ср. Быт. 2:9.

¹¹⁹ - Втор. 30:19.

¹²⁰ - Аллюзия не выяснена.

¹²¹ - Ср. Евр. 12:9–10.

¹²² - В тексте – «κατά τὸν Ἰσραήλ», и хотя это чтение принимают и Эриугена, переводящий “secundum Israel”, и Сакалис – «σύμφωνα με τὸν Ἰσραήλ», что означает «согласно Израилю», но так как при этом смысл делается совершенно

неясным, то мы склоняемся видеть здесь опечатку и читать как «κατά τοῦ Ἰσραήλ».

¹²³ - 4Цар. 2:11.

¹²⁴ - Ио. 14:6.

¹²⁵ - Откр.1:8; 21:6; 22:13.

¹²⁶ - Пс. 94:11; Евр. 3:11– 4:11.

¹²⁷ - Втор. 1:5.

¹²⁸ - Ср. Дионисий Ареопагит, О божественных именах, 10,3, стр.518–522 (р.п. стр. 519–523).

¹²⁹ - Т.е. нарушить ее законы.

¹³⁰ - «δι' ἀφασίας» – дословно: «онемением от ужаса».

¹³¹ - Стоящее в оригинале «ἐπαωρουμένη» буквально означает «висящее над», «нависающее», «угрожающее». Сакалис в новогреческом переводе так и передает его: «ἐπικρεμόμενη», для которого в словаре также нет иных значений. При этом у него получается некое «подвешенное знание о Боге и божественных», коего смысл совершенно не ясен. Эриугена переводит «ἐπαωρουμένη» как «intenta», для которого из общих с греческим можно выбрать лишь значение «угрожающее». Другие же значения этого слова, такие как «сильный», «напряженный», «интенсивный» также не многим проясняют смысл фразы. Мы же, в отличие от цитированных переводчиков, взяли переводить предлог «περί» не как «о», а как «около», и тогда фраза: «ἡ περί Θεοῦ τε καί τῶν θεῶν ἐπαωρουμένη γνῶσις» дословно будет читаться – «около Бога и [вещей] божественных висящее знание».

¹³² - Ср. Евр. 11:1.

¹³³ - «ἰσχνῶς» – буквально: «тощие».

¹³⁴ - Ср. Дионисий Ареопагит, О божественных именах, 2, 4, стр. 250–252 (р.п. стр 253).

¹³⁵ - Ср. Максим Исповедник, Главы богословские и домостроительные, 1, 7, PG 90, 1085B (р.п. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия// Творения преподобного Максима Исповедника, т.1, М., «Мартис», 1993, стр. 216).

¹³⁶ - Лк. 9:31.

¹³⁷ - «τόν συνεπτύγμένον κατ' ἔννοιαν ἐξαπλώσαντες λόγον» – буквально: «развернув свернутый в отношении смысла логос».

¹³⁸ - Последнее предложение («другие...частные») отсутствует в греческом тексте и взято нами из латинского перевода Эриугены.

¹³⁹ - Т.е. чувствующие по своей природе сами также являются чувственными.

¹⁴⁰ - Т.е., подвергаясь изменению, универсальное приобретает какой-то частный признак, что переводит его в категорию частного, а по разложению (анализе) частного на составляющие его универсалии оно утрачивает свои отличительные признаки и перестает существовать. Можно также перевести: «...универсальные растлеваются частными при изменении а частные – обращаясь в универсальные в результате разложения», что, впрочем, существенно не меняет смысла.

¹⁴¹ - Лк. 16:19–31.

¹⁴² - Т.е., не обладает ни активным, ни пассивным состоянием. Ср. в новогреческом переводе: «ничто из сущих более не движет и не движется».

¹⁴³ - Мы перевели здесь слова: «ἐν κόλποις Ἀβράαμ» так, как они вошли в состав заупокойной молитвы («...и в недрах Авраама упокой...»), хотя в славянском тексте Лк.16:23 то же самое «ἐν κόλποις» переводится как «на лоне». В то же время в заглавии данной главы мы употребили слово «лоно», т.к. в греческом там стоит единственное число – «ὁ κόλπος».

¹⁴⁴ - Буквально: «нежелающим», «ἀνέραστος»

¹⁴⁵ - Евр.2:16

¹⁴⁶ - «ἀφορίστικῶς» – буквально: «разграниченно».

¹⁴⁷ - Ио. 16:33.

¹⁴⁸ - Ср. К Фоме, Предисловие, см. выше, стр.2.

¹⁴⁹ - «καὶ ἐπ' αὐτῷ κακῶς εἰδῶς ἀγαλλόμενος» – буквально: «тот, кто радуется, худо на него (т.е. мир) глядя».

¹⁵⁰ - «μέδιμνος» – мера хлеба и, вообще, сыпучих тел.

¹⁵¹ - Немезий, О природе человека, 44 (PG 40, 800C – 801A).

¹⁵² - Мы пропускаем здесь две содержащиеся в тексте Миня главы и следуем порядку Эриугены, т.к. эти главы дословно повторяются ниже, где они логически увязаны с предыдущими и последующими, тогда как здесь разрывают логическую связь текста, будучи, по согласному мнению исследователей, внесены сюда по ошибке. См. Sherwood, стр. 32.

¹⁵³ - Ср. Рим. 1:20.

¹⁵⁴ - Ср. Дионисий Ареопагит, О божественных именах, 4,4, стр. 302 (р.п. стр. 303).

¹⁵⁵ - Там же, стр. 308 (р.п. стр. 309).

¹⁵⁶ - Аристотель, Физика, 4,4; Немезий, О природе человека, 3, (PG 40, 600B).

¹⁵⁷ - «Ἐξ αὐτοῦ γάρ τό εἶναι, ἀλλ' οὐκ αὐτό τό εἶναι». Ср. Дионисий Ареопагит, О божественных именах, 5,8, стр.424 (р.п. стр.425): «αὐτοῦ τό εἶναι οὐκ αὐτός τοῦ εἶναι» – «Ему принадлежит бытие, а не Он – бытию».

¹⁵⁸ - Ср. Дионисий Ареопагит, О небесной иерархии, 4,1, стр. 80 (р.п. стр.81).

¹⁵⁹ - Словом «осуществление» мы переводим здесь «τό πῶς εἶναι», выше переводившееся как «бытие, имеющее качественную характеристику».

¹⁶⁰ - Т.е. ничто, что является частным случаем чего-то общего, которое необходимо прежде иметь в уме, чтобы составить понятие о частном. Например, нужно иметь общее понятие о человеке, чтобы подумать о конкретном человеке.

¹⁶¹ - Т.к. разграничивая их на «одно» и «другое», мы тем самым ограничиваем их.

¹⁶² - Противопоставление «ἦν» и «υἱ γενεῖν», как относящихся к вечному и временному существованию. Ср. Ио.1:1–3: «В начале бе (ἦν) Слово... Без Негоже ничтоже бысть (υἱ γενεῖν), еже бысть».

¹⁶³ - См. предыдущее примечание.

¹⁶⁴ - У Эриугены здесь начинается новая глава, озаглавленная «О том, что всякая двоица как число называется двоицей, и всякая единица, составляющая часть двоицы как число называется единицей, а не просто единицей». Мы же следуем тексту Миня, у которого это деление отсутствует.

¹⁶⁵ - Известная со времен неоплатоников философская триада понятий: «οὐσία – δύναμις -ἐνέργεια». Ср. Дионисий Ареопагит, О небесной иерархии, 11, 2, стр. 154 (р.п. стр. 155), также: О божественных именах, 4, 1, стр. 294 (р.п. стр. 295). О значении этой триады в богословии преп. Максима см. Sherwood, pp. 103–116.

¹⁶⁶ - О божественных именах, 13,3, стр. 558–560 (р.п. стр.559–561).

¹⁶⁷ - Ср. Кол. 1:17.

¹⁶⁸ - Там же, 4,4, стр. 308 (р.п. стр. 309).

¹⁶⁹ - Т.е. все, что бывает от Бога по Его Промыслу, – всегда есть лучшее из возможного для твари.

¹⁷⁰ - Немезий, О природе человека, 43 (PG 40, 792B-C)

¹⁷¹ - Быт. 1:24–25

¹⁷² - Т.е. общие понятия являются отвлеченными и реально существуют лишь в частных своих проявлениях. Так, хотя мы и говорим, например, о «человеке вообще», но видеть его можем не иначе, как в частных отдельных лицах – Петре, Павле, Иоанне.

¹⁷³ - Дословно: «бываем схвачены нуждою».

¹⁷⁴ - Рим. 11:33.

¹⁷⁵ - Григорий Богослов, Слово 21, 2 PG 35, 1084C (р.п. стр. 306), см. выше, прим. №75.

¹⁷⁶ - Там же.

¹⁷⁷ - Т.е. наше расположение к чему-либо является действием, посредством которого мы устанавливаем ту или иную связь (отношение) с данным явлением.

¹⁷⁸ - Слово «δυάς» по-гречески обозначает как «двойственность», так и «двоица».

179 - Т.е. гнев направит против страстей, а пожелание – к духовным и непреходящим благам.

180 - У Миня: «καὶ μόνος τῆς ἀρρεποῦς κατ' ἀγάπην γνωστικῆς διὰ λόγου καὶ θεωρίας ἔχεται θέλξεως», но в этом случае смысл фразы не ясен, и мы предпочли переводить исходя из предположения, что должно вместо «μόνος» читать «μόνης», каковое прочтение подтверждается и Эриугеной (...et solam firmam in caritate ... gnosticam habuerit dilectionem). Сакалис же в новогреческом переводе помещает перед «μόνος» местоимение «сам», но это, на наш взгляд, не много способствует ясности данного пассажа.

181 - Фраза: «καθ' ἣν περί Θεόν ἀκαταλήκτως ἐν ταυτότητι τῆς κατ' ἔφεσιν ἀεικινήσιας ἑαυτῷ φιλοσόφως ἐπήξατο τὴν μονιμότητα» переведена нами приблизительно по смыслу.

182 - По-гречески эти два слова являются синонимами и оба обозначают «желчь», но, поскольку преп. Максим далее различает эти два понятия, мы воспользовались латинским переводом, где «χολήν καὶ χόλον» представлены как «fel et amaritudinem».

183 - Русский язык не знает стольких оттенков гнева, отчего перевод этой фразы весьма затруднителен, тем более, что и «θυμός», и «κότος» также имеют среди своих значений «гнев».

184 - Быт. 17:5.

185 - Быт. 21:9–14

186 - Ср. Гал. 4:24.

187 - Ср. Плотин, Enneades V, i, 6, 11 и VI, ix, 11, 51.

188 - Ср. Максим Исповедник, Вопросы и недоумения, Вопр. 39.

189 - В еврейском и греческом языках, где буквы имеют также и числовое значение, первая буква алфавита – «алеф» и «альфа» соответственно – обозначает число «1», что по мысли св. Максима символически указывает на учение о Едином Боге, таинственно открывшееся Авраму, ставшему Авраамом.

190 - Ср. Рим. 4:11–12.

191 - Речь, конечно же, идет о сандалиях.

- ¹⁹² - Исх. 3:4.
- ¹⁹³ - Исх. 3:5.
- ¹⁹⁴ - Лев. 7:30.
- ¹⁹⁵ - Лев. гл.13, 14.
- ¹⁹⁶ - Нам не хватает здесь средств русского языка, чтобы перевести двумя словами. О различии этих двух видов гнева см. выше, стр. 74 (прим.271)
- ¹⁹⁷ - Числ. 25:6–13.
- ¹⁹⁸ - В оригинале здесь стоит «δύναμις» – «сила» имен.
- ¹⁹⁹ - Числ. 25:14–18.
- ²⁰⁰ - Мф. 7:6.
- ²⁰¹ - Мф. 10:10; Лк. 9:3, 10:4.
- ²⁰² - «καθυλακτούμενον» – буквально: «облаиваемым».
- ²⁰³ - 2Тим. 3:5.
- ²⁰⁴ - Мф. 17:14–21; Мк. 9:14–29; Лк. 9:37–42.
- ²⁰⁵ - «οὐδενί τῶν ἐν αὐτῷ терпνῶν τό τῆς ψυχῆς ἵχνος ἐπαπερείσαντες» – буквально: «ни на чем из того, что в нем есть приятного, не оставив следа души».
- ²⁰⁶ - Очевидно, здесь имеется в виду, что притворство скрывает за лживыми словами истинную цель, к которой оно ведет обольщаемых им, и которая оказывается не той, какая им представлялась изначально.
- ²⁰⁷ - Т.е. они охотно принимали любой род смерти, будь то безвременная, насильственная, болезненная или бесславная кончина.
- ²⁰⁸ - 1Кор. 15:31.
- ²⁰⁹ - У Эриугены не упомянут номер Слова, а сказано: «из его же слова...», что более логично, поскольку речь идет о 21-м Слове. Происхождение же в греческом тексте номера «42» непонятно.
- ²¹⁰ - Слово 21, 18, PG 35, 1101C (р.п. стр.315).
- ²¹¹ - Иов. 40:3.
- ²¹² - Мф. 18:6; Мк. 9:42; Лк. 17:2.

²¹³ - «καί σχεδόν οἷγε ἀσθενέστεροι ἄδειαν τοῦ παντός κατακρίνουσι» – место не вполне ясное, переведено нами приблизительно. Переводы Эриугены и новогреческий также не уясняют точное его значение.

²¹⁴ - Слово 21, там же.

²¹⁵ - Ио. 2:15.

²¹⁶ - Слово 21, 31, PG 35, 1117C (р.п. стр.323).

²¹⁷ - Ср. Евр. 5:2.

²¹⁸ - 2Тим. 4:3.

²¹⁹ - Слово 27, 1, PG 36, 12A (р.п., стр.385).

²²⁰ - Деян. 17:21.

²²¹ - Притч. 22:28.

²²² - Т.е. евномиан.

²²³ - «ἦτις τοσοῦτον τό βάθος κατέχειν πέφυκε μᾶλλον, ὅσον κενοῦσθαι τῇ προόδῳ κατὰ τό εἶκός ἔδοξεν» – переведено нами приблизительно, т.к. точный смысл фразы не достаточно ясен.

²²⁴ - Слово 27, 4, PG 36, 16C (р.п., стр. 387).

²²⁵ - «Ἐκκρούεται γάρ ὥσπερ τό πένθος ὁ πενθῶν συσυλλογιζόμενος» – смысл этого места не ясен; Сакалис предлагает прочтение: «Ибо как плачущий размышлениями своими изгоняет плач...», но нам оно отнюдь не представляется очевидным. Также не вносит ясности и Эриугена.

²²⁶ - О небесной иерархии, 15,5, стр.194 (р.п., стр.195).

²²⁷ - Сирах, 22:6.

²²⁸ - Слово 28,6, PG 36, 32C (р.п., стр. 394).

²²⁹ - Ио. 1:3

²³⁰ - «κυρίως εἰπεῖν ἐστὶν ἐνεργουμένης τό φέρεσθαι» – переведено нами по смыслу. Дословно: «в точном значении «нести» имеет [смысл] действующего».

²³¹ - Ср. Дионисий Ареопагит, О мистическом богословии, 1,1: «Ты же...посредством усердного прилежания мистическим созерцаниям оставь чувства и мысленную деятельность, и все чувственное и мысленное, и все несущее и сущее, и, насколько возможно, неведомо устремись к единению с Тем, Кто

превыше всякой сущности и познания» (стр. 736–738 (р.п., стр.737–739)).

²³² - О божественных именах, 4, 7, стр.318 (р.п. стр. 319)

²³³ - «ἐνεργεῖσθαι δέ φυσικῶς τό ἐνεργεῖν τοῦθ' ὅπερ ἐνεργοῦμενον πέφυκεν ἐνεργεῖν» – переведено нами приблизительно.

²³⁴ - Слово 28,9, PG 36, 36C (р.п., стр. 396).

²³⁵ - «Τά γάρ στερητικά ἢ ἀναιρετικά περί τι θεωρούμενα» – дословный перевод этой фразы на русский язык невозможен, поэтому приходится прибегать к описательной конструкции.

²³⁶ - Т.е. имя объекта, по мысли преподобного, является сжатым описанием (своего рода «конспектом» – каковое значение, кстати, имеет слово «περίληψις» в современном греческом языке), заключающем в себе определение всех его известных свойств; и наоборот – описание всех известных свойств предмета является его развернутым именем.

²³⁷ - Слово 28,9, PG 36, 37A (р.п., стр. 396).

²³⁸ - Буквально – «логического действия» (λογικῆς ἐνεργείας).

²³⁹ - Эриугена переводит «ὀντότητα» как «истину» (diuinae essentiae ueritatem).

²⁴⁰ - Слово 28,5, PG 36, 32B (р.п., стр. 394).

²⁴¹ - Т.е. возможности глаза, например, ограничивают соединение чувства зрения со светом в акте видения.

²⁴² - Там же.

²⁴³ - Там же.

²⁴⁴ - Там же.

²⁴⁵ - Там же.

²⁴⁶ - «περίτρέχων» – буквально: «обойдя кругом», «окружив».

²⁴⁷ - Слово 28,7, PG 36, 33B (р.п., стр. 395).

²⁴⁸ - Слово 28,10, PG 36, 37C (р.п., стр. 397).

²⁴⁹ - Слово 28,19, PG 36, 52B (р.п., стр. 403).

²⁵⁰ - Вынужденно употребляем здесь два значения слова «φαντασία», чтобы подчеркнуть однокоренные слова в этом пассаже.

²⁵¹ - Под страстью подразумевается здесь пассивное состояние, претерпение воздействия.

²⁵² - Быт. 41:38.

²⁵³ - Дан. 2:19.

²⁵⁴ - Слово 28,20, PG 36, 52C (р.п., стр. 403).

²⁵⁵ - Пс. 81:6; Ио. 10:34.

²⁵⁶ - «ἐξίστησιν ἑαυτοῦ» – буквально: «выставлять или выводить из себя».

²⁵⁷ - Другое значение слова «πρόοδος» – «выход», «выступление» из чего-либо, чаще всего – из дома.

²⁵⁸ - «...οὐκ ἔτι ἐνεργούντων ἢ ἐνεργουμένων παρ' αὐτῷ κατὰ τὴν αἴσθησιν».

²⁵⁹ - В греческом издании в настоящем пассаже: «ἽΩν τοιγαροῦν φυσικῶν τε καὶ σχετικῶν ὀνομάτων ὑπῆρχε κύριος ὁ Ἀπόστολος, κατὰ τε φύσιν καὶ σχέσιν ὑπερέβη τὴν κλῆσιν, ὑπὲρ φύσιν καὶ ἀρετὴν καὶ γνῶσιν ἀνθρωπίνην γενόμενος», слово «κύριος» дано с большой буквы, и Сакалис переводит всю фразу так: «Итак, апостол превзошел по природе и отношению именованию тех природных и относительных имен, которыми обладал Господь...» (стр. 323), что, по нашему мнению, недопустимо, т.к. Господь по природе Своей неименуем, да еще и такими именами, которые человек может «превзойти по природе и отношению». Наш же перевод, хотя и предполагает возможность эмендации текста так, чтобы читалось наречие «κυρίως», но не противоречит и настоящему прочтению, которое в дословном переводе выглядело бы так: «...коих апостол был законным обладателем».

²⁶⁰ - «οὐ δέ μᾶλλον ἀπείρως ἀπέδει θείου ὀνόματος». Эриугена вместо «οὐ δέ» читает «οὐδέ», которое переводит как «неque», отчего смысл у него существенно меняется.

²⁶¹ - Ср. Рим. 11:36.

²⁶² - Преподобный исходит здесь из представления о небе как о твердой сфере.

²⁶³ - О небесной иерархии, 2, 3, стр. 56 (р.п. стр. 57). У Сакалиса данная цитата неверно обозначена: О мистическом богословии, 1.

- 264 - 2Кор. 12:1–4.
- 265 - Иоан. 21:25.
- 266 - Слово 28,20, PG 36, 53A (р.п., стр. 404).
- 267 - Пс. 138:6.
- 268 - Ср. Мк. 3:17.
- 269 - Евр. 13:17.
- 270 - Иоан. 5:39.
- 271 - Пс. 1:2.
- 272 - «ἐν τοῖς εὖ ἔχουσι μάλιστα κείμενον ἔγνων» – переведено нами по смыслу, не дословно.
- 273 - Мф. 3:3.
- 274 - Мк. 1:3; Лк. 3:4.
- 275 - Т.е., в качестве условия явления слово необходимо, чтобы прежде существовал голос, которым оно будет произнесено.
- 276 - Иоанн. 5:35.
- 277 - Мы по смыслу перевели здесь этим словом «στοιχείωσις», буквально означающее «построение», «формирование».
- 278 - Гал. 3:24–25.
- 279 - Т.е. буквы и звуки являются как бы плотью выражаемого ими логоса.
- 280 - Ср. 1Кор. 12:11.
- 281 - Имеется в виду, что все сущие утверждаются в добре не по естеству, а по положению.
- 282 - «ὥς φυσικώτερον τὸν λόγον ποιοῦμενον» – переведено по смыслу.
- 283 - Фраза «... στοιχειοῖ αὐτά πρὸς τὸ πνεῦμα, ἐνοειδεῖς ἐργαζόμενος τῷ περὶ αὐτό μόνον αὐτάς κινεῖσθαι, καὶ ταῖς αὐτοῦ ἀντιλήψεσιν ἐπερείδεσθαι» переведена нами по смыслу. Буквально было бы: «... направляет в сторону духа, делая их единовидными тем, чтобы [всем] им двигаться лишь вокруг него и утверждаться в его восприятиях».
- 284 - Буквально: «прочитывается» – «ἀναγινώσκεται».

²⁸⁵ - «τὴν μὲν σοφίαν, ὡς πέρας οὖσαν τῶν γνωστῶν, τῶν δὲ πρακτῶν, τὴν πραότητα» – буквально: «предел [всего] того, что может быть познано, а кротость – того, что может быть сотворено». Впрочем, здесь не помешала бы эмендация текста, так, чтобы вместо «γνωστῶν» читать «γνωτῶν».

²⁸⁶ - «...ὡς γνώσεως τῆς κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τῆς κατὰ τὴν δικαιοσύνην ἐπιστήμης ὑπάρχουσας συνεκτικὴν αἰτίαν». Эриугена и Сакалис в своих переводах соотносят «τῆς κατὰ τὴν φρόνησιν» с «γνώσεως», а «τῆς κατὰ τὴν δικαιοσύνην» с «ἐπιστήμης» и получают: «...являющуюся причиной, соединяющей в себе сообразное рассудительности ведение и сообразную справедливости науку».

²⁸⁷ - «πιστευθείσης» – буквально: «которой было вверено [оно на сохранение]».

²⁸⁸ - 2Кор. 5:4.

²⁸⁹ - Слово 7, 21, PG 35, 781C (р.п., стр. 173).

²⁹⁰ - Буквально: «сообразно цели (σκοπὸν) Божией».

²⁹¹ - Рим. 1:26.

²⁹² - Иоанн. 21:25.

²⁹³ - «προομαλισμός» – буквально: «предварительное выравнивание», ср. Ис. 40:3; Мф. 3:3; Мр. 1:3.

²⁹⁴ - Мф. 11:14.

²⁹⁵ - Лк. 16:29.

²⁹⁶ - Евр. 10:1.

²⁹⁷ - Мы предпочитаем здесь конъектуру Эриугены; у Миня же предложения разбиты по другому: «... καὶ γενέσθαι ζώσας εἰκόνας Χριστοῦ, καὶ ταυτὸν αὐτῷ μᾶλλον κατὰ τὴν χάριν ἢ ἀφομοίωμα, τυχὸν δὲ καὶ αὐτὸς ὁ κύριος, εἰ μὴ φορτικὸς ὁ λόγος τισὶν εἶναι δοκεῖ. Ὡς Πρόδρομος ἑαυτοῦ...». Следуя этому варианту текста Сакалис переводит это место как: «...и стать живыми иконами Христа, и даже тем же, что и Он по благодати и уподоблению, а может быть, и Самим Господом...», а следующее предложение о «предтече себя самого» получается относящимся непонятно к кому: к Иоанну или ко Христу.

²⁹⁸ - Иоанн. 16:12.

²⁹⁹ - Иоанн. 16:13.

³⁰⁰ - Мф. 28:20.

³⁰¹ - Ср. 1Кор. 9:22.

³⁰² - «ὁ γράμμασιν ὑποπίπτει» – буквально: «что подпадает буквам».

³⁰³ - «φωναῖς» – буквально: «звуками».

³⁰⁴ - Последнее предложение переведено нами по смыслу. В оригинале оно выглядит так: «Πᾶν γὰρ ὁ γράμμασιν ὑποπίπτει, καθὼς εἴρηται, καὶ φωναῖς πάντως ὅτι καὶ τὸν νοούμενον ἐξ αὐτοῦ, ἅν πνευματικόν ἦ, ὅσον πρὸς τὸ μηδὲν γράμμασι, καὶ ἐκφωνήσει προσπίπτον, φωνῆς λόγον ὡς πρὸς τρανὸν λόγον ἐπέχει, καὶ διὰ τοῦτο πάντα τὰ διὰ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ τοῖς μαθηταῖς λαληθέντα πρὸς τὸν ἀλάλητον νοῦν ἦτοι νόησιν Ἰωάννην ἴσως ὁ θεσπέσιος οὗτος διδάσκαλος προσηγόρευσε, τὴν πρόδρομον χάριν ἐκ τοῦ δεκτικοῦ καλῶς τε καὶ σοφῶς ὀνομάσας».

³⁰⁵ - Слово 28, 21, PG 36, 53B (р.п., стр.404).

³⁰⁶ - Понятие «возникшего» (τὸ γεγονός) заимствовано преп. Максимом из «Физики» Аристотеля, 7-й и 8-й главам которой созвучен данный пассаж.

³⁰⁷ - «ἀμερῶς» – буквально: «не по частям».

³⁰⁸ - Слово 29,2, PG 36, 76B (р.п., стр.414).

³⁰⁹ - У Миня в этом предложении текст обрывается: «Πρὸς ὃν ἐροῦμεν ὅτι παντὸς μᾶλλον ἦδει, τό», после чего следует новое предложение с большой буквы. В новогреческом издании выходят из положения тем, что после «τὸ» ставят двоеточие и, переводя: «...он лучше всех знал, что...», далее субстантивируют следующее предложение как то, что именно он знал. Но у Эриугены мы читаем: «...magister magis laudabat immobile diuinum», и, хотя он неправильно произвел «ἦδει» от «ᾶδω» вместо «οἶδα», мы заимствуем у него окончание предложения.

³¹⁰ - О божественных именах, 4, 14, стр. 334–336 (р.п., стр. 335–337).

³¹¹ - Там же.

³¹² - Т.е. сущие во ипостаси Сына, называющегося каждым из этих имен.

³¹³ - «...ἵνα μὴ σύνθετον ἐκ τούτων ὑποληφθῇ τὸ Θεῖον ὡς συμβεβηκότων, καὶ οὐχὶ ταῦτα ὑπάρχον ἀεὶ πιστευθῇ». Возможны и другие прочтения данного места. Ср. у Сакалеса: «... γὰρ νὰ μὴ νομισθεῖ πὼς τὸ Θεῖο εἶναι σύνθετο ἀπὸ αὐτὰ ὡς συμβεβηκότα καὶ δὲν πιστευθεῖ ὅτι αὐτὰ εἶναι πάντοτε ἡ οὐσία του»; а Эриугена, должно быть, пользовался и вовсе другим вариантом текста, ибо у него конец фразы читается: «... et non in eis subsistens credatur».

³¹⁴ - Ср. в Символе Веры: «споклоняема и славима».

³¹⁵ - Слово 29,6, PG 36, 81B (р.п., стр.417).

³¹⁶ - «πρὸς τὸ εὐεπίβατον αὐτοῖς εἶναι τὴν κατὰ τοῦ Μονογενοῦς βλασφημίαν» – переводим по смыслу. Дословно было бы: «дабы хула была для них легкодоступной».

³¹⁷ - Буквально: «наполняющими» – «συμπληρωτικάς».

³¹⁸ - «ἀνυπόστατος» – т.е. не имеет постоянного бытия, ипостаси.

³¹⁹ - «Οὐ γὰρ μεσάζεται θελήσει ἐκ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός» – буквально перевести невозможно, но смысл здесь тот, что «Сын не отделяется от Отца хотением, как чем-то промежуточным».

³²⁰ - Иоанн. 14:28.

³²¹ - Слово 29,15, PG 36, 93B (р.п., стр.423).

³²² - Там же.

³²³ - Там же.

³²⁴ - «κενοὶ κενῶς τῆς εὐσεβείας ἐκτιναχθέντες» – место не совсем ясное по смыслу.

³²⁵ - В греческом тексте этих слов нет, и заглавие данной главы начинается непосредственно с цитаты из Григория Богослова, но мы вставляем из латинского текста Эриугены.

³²⁶ - т.е., таким образом, что оно явилось действием (энергией) Отца. Мы отступаем здесь от буквального перевода фразы: «Αὐτὸ δὲ τοῦτο ἐνηργηκῶς ἂν εἴῃ τὸ ὁμούσιον» – «Буди же [тогда Отец] соделавшим само это единосущие», чтобы яснее передать мысль Отца. В греческом тексте здесь стоит

«ἐνεργηκῶς» с эпсилон (ε), но мы исправляем его на иту (η), основываясь на двух случаях цитирования этого места ниже по тексту.

327 - Слово 29,16, PG 36, 96A (р.п., стр.424).

328 - Пс. 51:4.

329 - Там же.

330 - Там же.

331 - Там же.

332 - «προάγουσα» – т.е., выделяющая, посредством которой устанавливается связь и взаимное стремление между сродным.

333 - См. выше, прим. 415.

334 - Слово 30,8, PG 36, 113A (р.п., стр.433–434).

335 - Там же.

336 - Для большей связности русского текста мы несколько изменили здесь грамматический строй предложения: «Εἰ μὲν Θεὸς ὁ Πατὴρ τοῦ Χριστοῦ λεχθεὶς κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῶν δύο φύσεων».

337 - Иоанн. 5:26, 27.

338 - Пс. 2:8.

339 - Иоанн. 17:2.

340 - Иоанн. 17:22.

341 - Иоанн. 17:6.

342 - Слово 30,9, PG 36, 113C (р.п., стр.434).

343 - Слово 30,11, PG 36, 116C (р.п., стр.435).

344 - Смысл фразы не ясен.

345 - В р.п. так и читаем: «... признаем невозможным, чтобы Бог был зол или не существовал».

346 - Слово 30,21, PG 36, 133A (р.п., стр.443–444).

347 - Фил. 2:8.

348 - Эриугена переводит это место: «...θεωρητικῆς οὐσῆς καὶ τῆς πράξεως καὶ λογικῆς χάριτος μὴ ἀμοιρούσης» как: «... теоретика, практика и логика по благодати нераздельны (... theoretica et practica et logica per gratiam individua)», читая, очевидно, перед «χάριτος» предлог «διά».

³⁴⁹ - У Эриугены здесь: «Verbi gratia» – «Слова ради».

³⁵⁰ - Слово 38, 2, PG 36, 313B (p.p., стр. 522).

³⁵¹ - Буквально: «если Бог направит мое слово» – «Θεοῦ τὸν λόγον ἰθύνοντος».

³⁵² - У Миня эти слова – «ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις» – относятся к предыдущей фразе, и точка стоит после них; и Сакалис переводит их: «если Бог направит мое слово в Евангелиях», что не привносит ясности в понимание; мы же здесь следуем в разбивке предложений Эриугене.

³⁵³ - Лк. 15:4–32.

³⁵⁴ - «ταττόμενον» – буквально: «построяемый», «приводимый в порядок».

³⁵⁵ - «ὅστις ποτέ ἦν ὁ μόσχος οὗτος καὶ ἡ τούτου παράδοξος θυσία (οἶμαι δὲ ὅτι ὁ ἀκρότατός ἐστι τοῦ κατὰ τὴν θείαν καὶ ἄρρητον πρόνοιαν ἀπερινοήτου καὶ ἀγνώστου τρόπου κρυφιώτατός τε καὶ ἀγνωστότατος Λόγος, καὶ ἡ τούτου θεοπρεπῆς τοῖς οὔσι μετάδοσις)» – место, представляющее собой трудность для перевода. Мы перенесли, по сравнению с греческим изданием, открывающую скобку, а у Эриугены в этом месте начинается новое предложение, при том вопросительное: «Что же это за телец и его странное заклание?», а после новое предложение дано вообще без скобок. А Сакалис переводит на новогреческий: «... закалывает теленка, которого он откармливал, который был этим теленком и его странным закланием (и думаю, что это высочайшее Слово, всетаинственное и всенепознаваемое, Которое непонятным и неведомым образом действует согласно божественному и неизреченному промыслу, и Его боголепное преподавание сущим)».

³⁵⁶ - «τῆς ἐν τόπῳ περιγραφῆς μηδαμῶς πεῖραν λαβών» – буквально: «не прияв никакого опыта описуемости по месту».

³⁵⁷ - Рим. 11:16.

³⁵⁸ - 1Кор. 5:6.

³⁵⁹ - Ио. 1:1.

³⁶⁰ - Еф. 1:23.

³⁶¹ - Рим. 6:5.

³⁶² - Ис. 9:6.

³⁶³ - Слово 38, 2, PG 36, 313B (р.п., стр. 522).

³⁶⁴ - «ἐγκάρσια» – может также переводиться и как «косая», поэтому не вполне понятно, какую форму креста рассматривает здесь преподобный.

³⁶⁵ - «τὴν δὲ κρίσιν καὶ τὴν ἀρετὴν ὡς κακίας ἀναπερικὴν, καὶ τῆς τῶν πεπονημένων καὶ περιπονημένων πρὸς τὴν ἰδίαν ἀρχὴν καὶ αἰτίαν συνδετικὴν διὰ τοῦ ὅλου» – все вообще предложение не очень ясно, т.к. нет существительного или прилагательного в родительном падеже соотносящегося с артиклем «τῆς».

³⁶⁶ - «κωδικίλλους» – вообще, это слово обозначает «указ», «грамоту», но здесь, употребляемое во множественном числе, обозначает скорее всего к.-л. инсигнии, возложением коих сопровождалось получение царского указа о возведении в достоинство архонта.

³⁶⁷ - Мф. 16:24.

³⁶⁸ - «ἐκ τῆς πρὸς τὸ φῶς ἀνανεύσεως» – буквально: «запрокидывания головы».

³⁶⁹ - О церковной иерархии, 2, 4, стр. 596 (р.п., стр. 597). Существует разночтение в тексте Дионисия, который преп. Максим приводит как: «...ἐπὶ τὴν ἀκροτάτην θεαρχικὴν ἐν τάξει καὶ ἱερῶς ἀναχθήσεται κοινωνίαν», а в имеющемся издании Ареопагтик: «ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τὴν θεαρχικὴν ἐν τάξει καὶ ἱερῶς ἀναχθήσεται», без слова «κοινωνίαν». Соответственно и на русский это место переводится: «... будет священно возведен ... к богоначальной Вершине».

³⁷⁰ - Слово 38, 2, PG 36, 313B (р.п., стр. 522).

³⁷¹ - Мф.13:34–35; Мк. 4:33–34.

³⁷² - «ὑποσημαίνεται» – буквально: «является объектом намека или косвенного указания», от «ὑποσημαίνω» – «указывать, намекать на что-л.».

³⁷³ - Слово 38, 7, PG 36, 317B (р.п., стр. 524).

³⁷⁴ - В греческом нет отрицания, а стоит «φίλικῶς συμπλέκονται» – «дружественно переплетаются», но, поскольку по-русски это выражение выглядит неуклюже, то мы сочли возможным передать его смысл иным образом.

³⁷⁵ - Слово 38, 9, PG 36, 320C (р.п., стр. 526).

³⁷⁶ - Дионисий Ареопагит, О божественных именах, 9, 2, стр. 494 (р.п., стр. 495).

³⁷⁷ - «διακόσμησιν» – буквально: «упорядоченность».

³⁷⁸ - «τὸ ἐν ὑμνητέον ὑπὸ Θεοῦ, τῷ πάντων ὑπεξαιρεῖσθαι, εἰς τὸ εἶναι ἀγαθότητι παραγαγόντα τὴν τε τῶν νοητῶν πᾶσαν διακόσμησιν καὶ τὴν τῶν ὁρατῶν εὐπρέπειαν, ἀναλόγως ἐκάστῳ τῶν κτισμάτων κατὰ τина λόγον ἀπόρρητον σοφίας ἀμειώτως ἐνυπάρχειν, καὶ μηδενὶ λόγῳ ἢ τρόπῳ τὸ σύνολον πάλιν κατέχεσθαι, τοῖς μὲν κατὰ περιττὴν ἀγαθόδωρον χύσιν, τοῖς δὲ μέσως, τοῖς δὲ τὸ κατὰ τι γοῦν ἐξεικονίζειν αὐτὸν δύνασθαι» – в греческом издании этот пассаж обозначается как цитата из «О божественных именах», 2, но мы не нашли у Ареопагита таких слов, хотя смысловая параллель явно прослеживается с О бож. Им., 2, 11. См. стр. 274–278 (р.п., стр. 275–279).

³⁷⁹ - Слово 38, 13, PG 36, 325C (р.п., стр. 529).

³⁸⁰ - Буквально: «сбежавшим» – «δραπετεύσασαν».

³⁸¹ - «τὸ ὑφεστάναι θεϊκῶς λαβοῦσα» – т.е. прияв божественную ипостась.