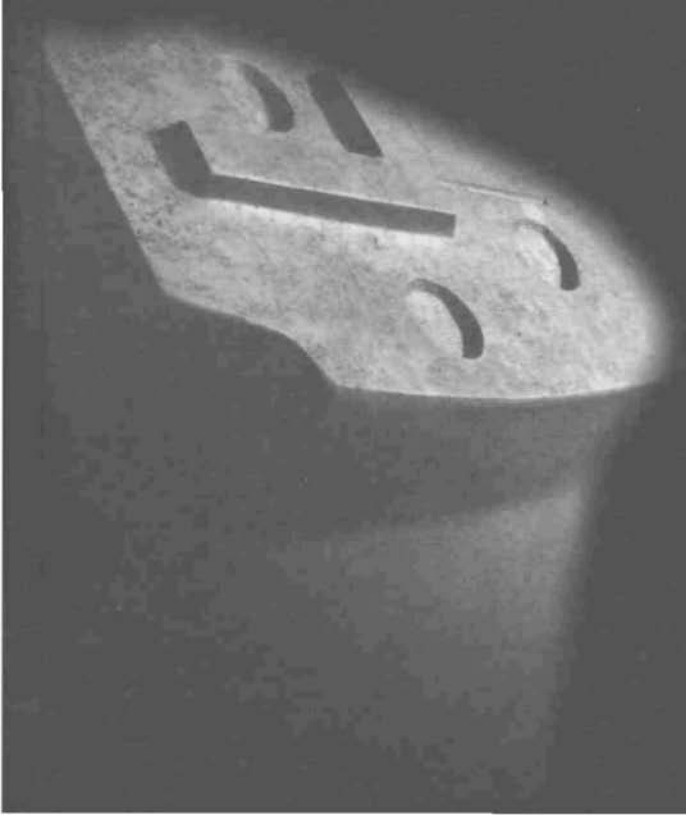


ИМЯСЛАВИЕ АРЕОПАГИТСКИЙ КОРПУС

С ПРИЛОЖЕНИЕМ ПЕРЕВОДА ТРАКТАТА
«О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ»

А.Ф. ДОСЬЕ





*Алексей Федорович Лосев
(монах Андроник)
(1893–1988)*

А. Ф. ЛОСЕВ

**ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ
ПО ИМЯСЛАВИЮ
И КОРПУСУ СОЧИНЕНИЙ
ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА**

С ПРИЛОЖЕНИЕМ ПЕРЕВОДА ТРАКТАТА
«О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ»

Подготовка текста и общая редакция
А. А. Тахо-Годи

Санкт-Петербург
«Издательство Олега Абышко»
«Университетская книга — СПб»
2009

Лосев А. Ф.

Л79 Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах» / А. Ф. Лосев; подг. текста и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. — СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга — СПб», 2009. — 224 с. — (Философско-богословские сочинения).

ISBN 978-5-903525-46-1

В книгу выдающегося русского религиозного философа Алексея Федоровича Лосева (1893–1988), 3 июня 1929 г. принявшего тайный монашеский постриг от о. Давида (Мухранова) с именем Андроник, входят его избранные работы по проблемам имяславия (и в более широком смысле — имени вообще, начиная с античных времен, св. отцов ранней Церкви и св. Григория Паламы), а также исследования по корпусу сочинений, надписываемых именем св. Дионисия Ареопагита. Все тексты настоящего издания впервые печатаются сверенными с архивными подлинниками. Также впервые публикуется перевод трактата «О Божественных именах» их архива А. Ф. Лосева.

Для всех интересующихся историей философии и становлением святоотеческого богословия.

ISBN 978-5-903525-46-1



9 785903 525461

© А. А. Тахо-Годи, подготовка текста к изданию
и общая редакция, 2009

© «Издательство Олега Абышко» (СПб.), 2009



ИМЯСЛАВИЕ

Имяславие — одно из древнейших и характерных мистических движений православного Востока, заключающееся в особом почитании имени Божиего, в истолковании имени Божиего как необходимого догматического условия религиозного учения, а также культа и мистического сознания в православии.

I. История вопроса

а) Современное имяславие коренится не только в первых столетиях христианства, но обнаруживается как характерная черта и в ряде древних религий, в первую очередь в религии Ветхого Завета. Так, в Ветхом Завете имя Божие является Его силой и энергией и неотделимо от Самого Бога. Имя это вечно (Исх. 3, 15); третья заповедь закона запрещает употреблять имя Божие напрасно (Исх. 20, 7); строго запрещено осквернение имени Божиего (Лев. 18, 21; 20, 3; 22, 1–2; 24, 16); оно славно и страшно (Втор. 28, 58–61); мы находим, далее, роскошное и обстоятельное описание Соломонова храма, дома имени Божиего (2 Пар. 2, 1; 3, 1. 3; 4, 11; 5, 1. 13–14; 7, 1–3; 6, 2. 5–10. 34. 38; 7, 11. 16. 20); но особенно восхваляется имя Божие в Псалмах. Оно величественно по всей земле (Пс. 8, 2. 10), оно защищает в беде (20, 2), побеждает колесницы и коней (19, 8–10), именем Божиим достигается искупление (54, 3; 115, 4); поклоняется ему вся земля (66, 4; 44, 18); оно благословенно во веки веков (112, 2); служение Богу — это служение

Его имени (68, 31; 32, 21; 104, 1; 105, 47; 113, 9; 134, 1; 141, 8; 148, 13), оно великое и страшное (98, 3; 111, 9) и т. д. На эту тему особенно важно исследование: *Heitmüller W.* In Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament. Göttingen, 1903. Хотя книги Нового Завета представлены на греческом языке, однако понимать их следовало бы с учетом и древнееврейской традиции. И тогда обнаруживается, что и Новый Завет также полон мистики имени. В первую очередь, вера в имя Божие — это заповедь. «А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа» (1 Ин. 3, 23; 5, 13). «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия» (Ин. 3, 18). «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1, 12). Все искупительное странствие Иисуса Христа по земле является откровением имени Божия: «Отче! Прославь имя Твое. Тогда пришел с неба глас: и прославил, и еще прославлю» (Ин. 12, 28); «Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира» (Ин. 17, 6); «Отче Святы! Соблюди их во имя Твое; тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое» (Ин. 17, 11–12). Искупление людям придет только через имя Божие: «И будет: всякий, кто призовет имя Господне, спасется» (Деян. 2, 21); «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12); «...но омылись, но осветились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6, 11). Именем Бога совершается таинство (Мф. 28, 19; Иак. 5, 14). Только имя Божие прощает долги, и только оно одно достойно поклонения (Флп. 2, 10–11); все добрые дела, чудеса святости совершаются лишь во имя Бога (Кол. 3, 17; Деян. 3, 6; 4, 29–30 и т. д.). «Деяния апостолов» вообще — книга о победоносном шествии имени Бога после преславного восшествия на небо Иисуса Христа (4, 16–18. 29–30; 5, 28. 40–41; 8, 12–16; 9, 13–16; 9, 21. 27–28; 10, 43. 48; 14, 10; 15, 17. 25–26; 16, 18; 19, 5. 13–17; 21, 13; 22, 16; 26, 9). Само греческое выражение «именем» — *eis óνομα* или *én óνόματι* доказывает, что имя является определенным местопребыванием Божественных энергий и что погру-

жение в него и пребывание в нем всякого тварного бытия приводит к просветлению и спасению последнего.

б) Это мистическое обоснование имяславия остается в Церкви непоколебленным в течение столетий. Представителями этого учения были составлены тысячи трактатов, начиная с апостола Ермы («имя Сына Божия велико, и невыразимо, и неизмеримо, оно содержит в себе целый мир»), а затем — Иустином Мучеником, Василием Великим, Григорием Богословом, Иоанном Златоустом, Афанасием Великим, Григорием Нисским, Кириллом Александрийским, Исихием Иерусалимским, Феодором Студитом, Максимом Исповедником, Григорием Синаитом и т. д. Суть имяславия особенно полно проявляется у восточного монашества в мистическом учении о единении с Богом через Его имя в т. н. *Иисусовой молитве*. Эта молитва содержит лишь следующие слова: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного!» Эти слова должны быть произнесены молящимся, сидящим или стоящим, с поклонами или без многие сотни раз. В ритуале пострижения в монахи имеется церемония передачи посвященному «некоего оружия против сатаны» — имени Бога. Всякий монах, решивший совершать вышеупомянутую Иисусову молитву, стремится к единению с Богом через произнесение имени. В его законченной форме мы находим учение о мистическом вознесении через имя Божие и Иисусову молитву у т. н. исихастов, т. е. наложивших на себя обет молчания (*ήσυχία* — молчание). В середине XIV в. их вождем был <архи>епископ Фессалоникийский Григорий Палама. Тогда столкнулись две враждующие партии. Одна — во главе с Варлаамом и Акиндином — учила, что Фаворский Свет, который озарил преображение Христово, так же и тот свет, который монахи и ревнители полагали, что видели во время Иисусовой молитвы, когда все мысли сосредоточены в одной высшей точке и в душе молящегося не остается ничего, кроме света Божественной сущности, — что этот свет лишь *тварный* свет, никак не Сам Бог, а только Его энергии. В качестве основания для этого суждения они ссылались на многочисленные тексты Священного Писания и отцов Церкви о непостижимости сущности Божией. Другие, во главе с Паламой, учили, что подобное истолкование божественного света свиде-

тельствует о недостатке веры, ибо Бог, Который никак не является человеку, вовсе не Бог, и что в этом случае не может быть речи ни о Церкви и собственно религии, ни об откровении Божиим. Ясно, что здесь вообще столкнулись два основных направления человеческой мысли — субъективистический психологизм, который превращает всякий объект в субъективное и лишь относительно значимое переживание, и строго объективистская позиция, обосновываемая с точки зрения вечных идей, которые пребывают до вещей и в вещах и никак не вовлечены в течение случайных и всегда переменчивых переживаний. Поэтому церковный Собор в Византии в 1351 г. отлучил Варлаама и Акиндина от Церкви и постановил следующее: 1) Фаворский Свет надлежит понимать не как творение и нечто созданное Богом, но и не как саму Божественную сущность (субстанцию); 2) сущность (субстанция) Бога непостижима и недоступна твари, но энергии сущности, по милости Божией, могут быть постигнуты человеком и быть переданы ему; 3) Фаворский Свет, умпостигаемый свет Божией сущности, — это энергия сущности, неразрывная с сущностью, и потому есть Сам Бог. Исихастами была разработана целая система, в частности, потребная ревнителям, психология звучащей, умной молитвы (Иисусовой молитвы), предполагающая в основном следующие прогрессирующие уровни восхождения: словесная молитва, грудная молитва, умная молитва и сердечная молитва. Имя Божие открывается сначала в слове, когда мысли еще рассеяны и концентрация на имени Божиим еще недостаточна; затем в молитву постепенно вовлекаются гортань, грудь и сердце. Когда же и сердце начинает биться в ритме молитвы, человек достигает некоего умного экстаза, когда весь человек участвует в молитве каждым ударом своего сердца, каждым вздохом. Все это предполагает тонко разработанную систему дыхания во время молитвы, поскольку первым достижением в практике молитвы является соединение ее с дыханием, к чему впоследствии прибавляется и связь ее с сердечным ритмом. Далее, все умное объединяется в некоей кульминации, гаснут все относящиеся к Богу единичные образы и мысли, и имя Иисусово сияет во внутреннем человеке во всей своей яркости и силе. То, что все это есть, собственно, развитие учения Иоанна Златоуста, видно из сле-

дующих его слов: «Имя Бога нашего Иисуса Христа, спускающееся в глубины нашего сердца, успокаивает дракона, господствующего в наших мыслях, очищая и оживляя нашу душу. Храните в ваших сердцах имя Господа Иисуса, ибо так сердце усваивает Бога, а Бог — сердце, и оба пребывают в единстве». Однако подобного состояния можно достичь лишь после долгих постов и определенного образа жизни. Последний также был детально разработан исихастами XIV в., хотя и до них проводился в монастырях православного Востока.

с) Среди великих явлений истории Церкви, стоящих в тесном отношении с имяславием, следует отметить спор VIII в. об иконоборчестве. Хотя последний не прямо связан со спецификой имяславия, однако, поскольку религиозно-философская обусловленность почитания образа та же, что и в имяславии, необходимо подчеркнуть тесные взаимоотношения между двумя этими движениями. В VIII в. имелись те же два основных направления мысли — субъективистически-психологический релятивизм и объективно-конкретный идеализм. Одни утверждали, что Бог никаким образом не может быть описан и потому невозможен также и Его образ. Другие говорили, что Бог хотя и действительно неопишуем в Своей сущности, однако, с другой стороны, так как Он воплотился и обрел плоть, то, следовательно, Его можно описать. Отрицание же всякого образа влечет за собой и отрицание воплощения Христа. Последовательно проводимое иконоборчество, несомненно, есть кантианство, которое полагает, что между «вещами в себе» и явлениями лежит непроходимая пропасть, тогда как последовательно проводимое почитание образа — это платонизм, который признает, что всякое явление есть *откровение* сущности и что сущность, хотя и непостижимая сама по себе, все же может быть дана в определенных символах как идеальных формах и умпостигаемых образах. Отсюда ясно, что Церковь не могла быть на стороне иконоборчества и что она должна была идти своим опытным объективно-идеалистическим и мистическим путем.

d) Столетия, прошедшие со времен средневекового мирозерцания, — это столетия разрушения и гибели как религиозной жизни вообще, так в особенности религиозной и религиозно-философской мыс-

ли. В православии оно сменилось необозримым множеством различных систем и учений, возникших на основе атеистических и позитивистских направлений западной мысли. Сама Церковь теряла порой веру в свои учения и шла на компромисс с различными нерелигиозными философскими системами, искала способы подтвердить догматику средствами науки, сближая ее даже с современной атеистической наукой, чтобы тем самым завоевать симпатии публики, которая или уже достаточно удалилась от Церкви, или еще только имела намерение удалиться. Древнее учение о сущности и энергиях Бога, скрыто хранимое в скитах и монастырях, не проявилось ни в одном новом влиятельном движении. Лишь с начала XX в. мы являемся свидетелями возобновления древних споров в новой дискуссии, которая, развившись на основе и по поводу учения об имени Божием, придала вышеизложенному учению о Божественных энергиях в их связи как с проблемой почитания образа, так и с вопросом о божественности Фаворского Света новую модификацию.

История имяславия в XX в. вкратце выглядит следующим образом: в 1907 г. появилась книга анонимного автора (как впоследствии выяснилось, монаха Илариона) под названием «На горах Кавказа». В этой книге кроме описания жизни отшельников и ревнителей на Кавказских горах было изложено традиционное православное учение об Иисусовой молитве и умном восхождении, причем особенно подчеркивалось, что вне имени Иисуса никакое спасение ни для монаха, ни для мирянина невозможно. Имя Божие уже по своей сущности свято и есть Сам Бог, ибо неотделимо от Его сущности. В книге имелось множество чудесных мистических описаний природы Кавказа и образа жизни отшельников, покинувших монастыри, уединившихся в скитах и через Иисусову молитву стяжавших мистического единения с Богом. Книга, одобренная к тому же духовной цензурой, не пробудила, собственно, никакого отклика в русском обществе. Единственным местом, в котором она произвела сильное впечатление, был Афон с его древними православными монастырями. Так образовались две враждебные друг другу партии, аналогичные тем, о которых мы говорили выше в связи с вопросом о почитании образа и о Фаворском Свете. Одни,

а это в основном были представители администрации, учили, что имя Божие — лишь звук пустой и не стоит ни в каком отношении к Самому Богу, что у него то же начало, что и у всего тварного, а потому обожествление его, говорили они, есть языческий пантеизм и магия. Другие, напротив, отстаивали божественное начало имени Иисуса и утверждали, что в имени Божием пребывает энергия Бога, неотделимая от Его сущности, и потому оно не может быть тварным. Имя Божие — это Сам Бог. Представителями последней точки зрения были в основном монахи, ревнители и отшельники, имевшие обыкновение исполнять Иисусову молитву и давшие обет молчания. Спор, начатый на Афоне со случайных, незначительных бесед, продолжался до тех пор, пока в 1912–1913 гг. движение имяславия не приобрело определенного размаха и пока не стали явными его связи с исихастским движением XIV в. Убежденным сторонником имяславия заявил себя иеромонах Антоний (в миру — Булатович), которому принадлежат две основополагающие для имяславного учения книги, а именно: «Апология веры во имя Божие и во имя Иисуса» (М., 1913) и «Апология веры в непобедимое, непостижимое божественное имя Господа нашего Иисуса Христа» (Пг., 1917). Значительна также и его книга «Моя мысль во Христе» (Пг., 1914). Кроме Илариона и Антония, большая роль в формировании имяславного учения принадлежит архимандриту Арсению, архимандриту Давиду и монаху Иринею. Приверженцы имяславия были обвинены в языческом пантеизме (вспомним, что иконоборцы обвиняли православных, помимо идолопоклонства, в магии, так как последние утверждали, что таинство совершается именем Иисусовым, и в двоебожии). Информированный в этом духе Константинопольский патриарх Иоаким III в своем послании от 12 сентября 1912 г. осудил книгу «На горах Кавказа» за то, что в ней «содержится много ошибочного, ведущего к заблуждениям и ересям». 12 января 1913 г. он уговаривал афонских насельников монастыря Ватопед, братию афонского Андреевского скита, где особенно было развито имяславие, отказаться от «новоявленной ереси».

2 февраля советом всех настоятелей афонских монастырей был обнародован «Запрет совершать богослужения» сторонникам имяславия, жившим в Андреевском скиту. Новый Константинопольских патри-

арх Герман V требовал от сторонников имяславия явиться на суд. 30 марта 1913 г. в ответе на запрос патриарха Халкинской Богословская школа охарактеризовала имяславие как пантеизм. 5 апреля Герман V послал на Афонскую гору угрожающее письмо, в котором он определил оноματοдоксию как «богохульное и еретическое учение» и грозил ее сторонникам всевозможными карами. Последнюю точку в этом деле поставил Святейший Синод в Петрограде. На Афон был послан <архи>епископ Никон, взявший с собой военных, чтобы без затруднений применить силу против ереси, в результате чего более тысячи монахов — сторонников имяславия — были насильно вывезены с Афона и разосланы по разным областям с запретом проводить богослужения. В послании Святейшего Синода от 18 мая 1913 г. были выделены три следующих пункта:¹

«1) Имя Божие свято, и достопоклоняемо, и вождленно, потому что оно служит для нас словесным обозначением самого превозведенного и Святейшего Существа Бога, Источника всех благ. Имя это божественно, потому что открыто нам Богом, говорит нам о Боге, возносит наш ум к Богу и проч. В молитве (особенно Иисусовой) имя Божие и Сам Бог сознаются нами нераздельно, как бы отождествляются, даже не могут и не должны быть отделены и противопоставлены одно другому, но это только в молитве и только для нашего сердца, в богословствовании же, как и на деле, имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не Его свойство, название предмета, а не сам предмет и потому не может быть признано или называемо ни Богом (что было бы бессмысленно и богохульно), ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия.

2) Имя Божие, когда произносится в молитве, может творить и чудеса, но не само собой, не вследствие некоей навсегда как бы заключен-

¹ Пункты послания Св. Синода даны по изд.: «История афонской смуты или имябожеской ереси». Составил монах Пахомий-афонец по личным наблюдениям, рассказам очевидцев и печатным источникам, с примечаниями очевидца, бывшего редактора журнала «Монастырь» А. А. Павловского. СПб., 1914. С. 60–61. Все выделения в цитатах принадлежат Лосеву. — *Здесь и далее прим. А. А. Тахо-Годи.*

ной в нем, к нему прикрепленной Божественной силы, которая бы действовала уже механически, а так, что Господь, видя веру нашу (Мф. 9, 2) и в силу Своего неложного обещания, посылает Свою благодать и ею совершает чудо.

3) В частности, святые таинства совершаются не по вере совершающего, не по вере приемлющего, но и не в силу произнесения или изображения имени Божия, а по молитве и вере св. Церкви, от лица которой они совершаются, и в силу данного ей Господом обетования. Такова вера православная, вера отеческая и апостольская».

Это дело также было завершено чисто полицейскими мероприятиями. Что же до самого учения, то Синод принял двусмысленное решение, пронизанное сильным номинализмом и позитивным сенсуализмом в старинном английском духе. Строго говоря, даже и сегодня вопрос об имени Божием продолжает оставаться для церковных властей совершенно непроясненным и запутанным. В 1915 г. Московский митрополит Макарий и независимо от него Киевский митрополит Флавиан предписали снова принимать в монастыри изгнанных с Афона без покаяния, ибо их учение приемлемо для православных. Этому решению ни Синод, ни в целом епископат не противостояли, хотя учение имяславцев еще и сегодня считается еретическим. Как только после революции был созван поместный Собор Русской Православной церкви, 2 сентября 1917 г. представитель группы имяславцев передал требование заново исследовать все дело целиком, включая действия Синода, и особенно <архи>епископа Никона. Собор все откладывал да откладывал дело, пока и сам по причине известных событий не был закрыт. Новоизбранный патриарх Тихон принял весьма дипломатическое решение, достаточно любезное для имяславцев, совершив даже вместе с ними богослужение. Однако при этом он не отменил открыто прежнего осуждения. Такой в высшей степени антицерковный подход к делу, когда догматическое учение приносится в жертву церковной политике, сам по себе не мог, разумеется, разрешить всей сложности вопроса. Патриарх показал себя достаточно осторожным иерархом и тем самым упустил возможность серьезной постановки этого важного и вечного для православия вопроса.

Совершенно другую позицию заняли некоторые представители интеллигенции, не стоявшие ни в каких отношениях с церковной бюрократией и проявлявшие живой интерес к мистике православного Востока. Ими были собраны обширные патристические, литургические и религиозно-философские материалы и представлен целый ряд научно-популярных статей, которые, к сожалению, по цензурным условиям нашего времени не могут быть опубликованы в России.

II. Догматическое учение

1) Имяславие, как центральное православное учение, при его систематическом рассмотрении содержит три основных уровня:

- a) опытно-мистический и мифологический,
- b) философско-диалектический и
- c) научно-аналитический.

А

2) На опытно-мистическом уровне имяславие в первую очередь отвергает — и в этом присоединяется к учению восточного монашества об умной молитве и умопостижаемом через имя Иисусово свете — две концепции, которые всегда выступали источниками многочисленных ересей, — это: 1) абсолютный апофатизм (или агностицизм) и 2) религиозный рационализм. а) Из предположения, что Бог совершенно непознаваем и не открывается никаким образом, проистекает чистое кантианство, отрицание Откровения и полный атеизм. б) Если, с другой стороны, предполагать, что Бог открывается целиком, так что в Нем не остается ничего непостижимого, то такого рода рационализм также ведет к отрицанию религии, поскольку здесь в основу полагается отрицание всего таинственного и сверхчувственного. в) Взамен абсолютного апофатизма и абсолютного рационализма православие может принять лишь абсолютный символизм, т. е. учение, согласно которому сама по себе непостижимая Божественная сущность является и от-

крывается в определенных ликах; тем самым, это учение определенным образом объединяет и трансформирует агностицизм и рационализм. Понимаемое таким образом учение о символе в некотором отношении следует имяславияу Дионисия Ареопагита и учению об умопостижаемом свете у Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и исихастов XIV в.

3) Фактически все эти особенности абсолютного символизма сводимы к учению о молитве, в частности Иисусовой молитве. Молитва возможна при следующих условиях: а) Бог и человек — это два по существу различных, вечно стоящих друг против друга существа, из которых человек — это существо, растерзанное злой бесконечностью становления и извратившее себя грехом; б) несмотря на то, что Божественная сущность несообщаема человеку (противоположное утверждение свидетельствовало бы о том, что православие — это языческий пантеизм), человеку сообщаемы Божественные энергии, высочайшая и величайшая из которых — это имя Божие. Таким образом, Бог и человек владеют одним и тем же именем, но имя это в одном случае неразруσιμο и абсолютно, а в другом — колеблется, пробуждается и сияет мерцающим светом; в) соединение с Богом — это связь человека с Его световыми энергиями, с Его именем, предполагающая, что человек деятельно вдохновляется именем Божиим, стремясь стать чистым восприимчиком сладчайшего имени Иисуса. г) В реальной психологии для стремящегося к обожению через имя Иисуса человека это требует в первую очередь борьбы с дурными помыслами, а это духовное борение имеет своей целью достижение такого состояния, когда все единичные, рассеянные чувства и мысли и душа в целом собираются в световой точке максимально напряженного умопостижения. д) Равным образом, это служит обоснованием и для молитвы. Иными словами, действенная молитва возможна лишь в том случае, если имя Божие есть энергия Божия и Сам Бог, откуда — когда эта энергия сообщается человеку — в нем также действует Бог. Здесь, конечно, надо разумеать обожение не по природе, приобщение не по существу (тогда бы это был пантеизм), но лишь по благодати и причастию. Если же имя — не Бог, то и молитва есть не общение с Богом, но общение с чем-то тварным.

4) Помимо молитвы, имяславие обосновывает и проясняет православную догматику в целом, ибо всякая догма есть откровение Божества в мире; а откровение предполагает энергию Бога. Энергия же увенчивается именем.

5) В этом смысле точная мистическая формула имяславия будет звучать следующим образом: а) имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. б) Однако Бог отличен от Своих энергий и Своего имени, и потому Бог не есть ни Свое имя, ни имя вообще. в) По-гречески это можно выразить следующим образом: *Τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ θεὸς ἐστὶ καὶ δι' ὃ Θεός; ἀλλ' ὁ Θεός οὐτ' ὄνομα ἐστὶ οὔτε τὸ ἑαυτοῦ ὄνομα.*

В

1) *Философско-диалектический* уровень имяславия предполагает теоретическое обоснование и осознание как опыта молитвы и обожения через имя, так и всего мистического опыта в целом, который, как сказано выше, по существу своему антиномичен (энергия есть Сам Бог, но Бог не есть энергия; энергия отлична от сущности, хотя и неотделима от нее, и т. д.). Надлежит, таким образом, восстановить такую философию, которая обеспечила бы разумное выведение мистических антиномий и их систематическую локализацию в сфере разума.

2) Это означает, что здесь должны быть исключены как всякая формально-логическая система типа сенсуализма, рационализма, кантианства, неокантианства, аристотелизма и т. д., так и всякая абстрактно-метафизическая система картезианского, лейбницеанского, да и всякого другого спиритуалистического толка. Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла.

3) Отсюда цель имяславия в диалектически-антиномическом выведении основных категорий: сущности, идеи и т. д. В качестве образца тут могут служить учение Плотина о трех мировых субстанциях или триадическая диалектика Прокла. Имяславие предстает здесь как строжайше выводимая система категорий, форма соединения которой с непосредственной мистикой молитвы является типичнейшим призна-

ком могучих систем неоплатонизма. Новоевропейская метафизика в сравнении с ними — это жалкое вырождение как в отношении диалектики, так и в отношении мистики.

С

1) Наконец, в имяславии имеется еще один уровень — *научно-аналитический*, который выражается прежде всего в определенном ряду *математических* конструкций. Считаю необходимым в связи с этим напомнить, что неоплатонизм также был мистико-математической теорией.

2) В этом смысле сущностно-теоретической опорой имяславия стало учение Г. Кантора и его современных последователей о «множествах», в котором можно найти в высшей степени интересные конструкции таких понятий, как «актуальная бесконечность», «мощность», «тип» множества, а также ряд так называемых парадоксов. Будучи приложенным к имяславии, все это даст ясный образ логической структуры имени в его бесконечном и конечном функционировании.

3) Теоретической опорой имяславия в смысле обоснования логики имени является также современная феноменология, которая с большим успехом освободила логику от накопившихся в ней натуралистических и абстрактно-метафизических предрассудков и далеко превзошла все прежние туманные представления об идеальной и символической природе имени.

4) Имяславие требует также в области наук вообще таких методов, с помощью которых можно выработать учение о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божию имени. В соответствии с этим учением, концепция о пространственной и временной бесконечности мира есть для имяславия лишь произвольный миф, измышленный нигилизмом Нового времени. Механика Ньютона также относится к нигилизму, поскольку она подчиняет мировое целое простому ряду гипостазированных абстрактных понятий и законов; классическая химия, современные учения об электрической природе материи и учение о неизменности элементов — это также абстракция

и убивание действительной жизни. Имяславие, напротив, провозглашает с помощью современных математических методов пространственную и временную конечность мира, оно применяет дифференциальную геометрию и векторно-тензорный анализ в своем учении о реальности неоднородных пространств; в полной мере оно пользуется также теорией относительности, защищает с помощью современной математики алхимию и астрологию; в биологии оно отвергает как механицизм, так и витализм, признавая за единственно возможную здесь точку зрения символический органицизм.



ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ, ЗАМЕТКИ

ИМЯСЛАВИЕ, ИЗЛОЖЕННОЕ В СИСТЕМЕ

I

Три основных слоя

1. Мистически-опытный и мифологический.
2. Философско-диалектический.
3. Научно-аналитический.

II

Мистически-опытный и мифологический

1. *Форма данности* бытия в конкретном человеческом сознании:
 - a) абсолютный апофатизм, +
 - b) яснейшим образом и в разуме, и [в] ведении данное *откровение*; то и другое соединяются в
 - c) *символизм* и мистическое богословие;
 - d) отвержение — 1. *агностицизма* и 2. *рационализма*.
2. Бытие, рассмотренное по своему *содержанию*:
 - a) Учение о Пресв. Троице и Софии;

б) Учение о *тварности* мира — абсолютное дифизитство:

+

с) Имя Божие — то, что действует между Богом и миром (из Свящ. Писания и богослужения):

1. Имя Божие — *свет* Божественного Существа,
2. Имя Божие — *сила* Божественного Существа,
3. Имя Божие — *великая цель* всех стремлений живого мира, *предел*.

3. Христианская жизнь, вытекающая из этих учений о форме данности и содержании Божественного бытия:

- а) знание и чувство *всегдашнего и вездесущего присутствия* Бога в мире;
- б) особое присутствие Его в некоторых условиях:
 1. храм и совершение таинства,
 2. молитва и умное делание.

III

Философско-диалектический

1. Задачи и определение диалектики.

а) Необходимые предпосылки:

1. *Сущность есть в явлении* —
 - α. интуитивизм и
 - β. объективизм.
2. Бытие есть жизнь интуитивно-самопрозрачной мысли (смысл, идеи), данной как объективное обстояние.
3. Бытие = идея, мысль, слово.

б) Конкретные понятия диалектики:

1. миф и эйдос,
2. единое, иное, многое,
3. триада и софийность.

с) Диалектика и апофатика.

д) Определение диалектики.

[Онтология как учение о жизни интуитивно-самопрозрачной

мысли (слово, идеи), данной как объективное обстояние и определяющей себя самое через себя самое].

2. Конкретное приложение диалектики.

а) Учение о Пресв. Троице и Софии, Премудрости Божией (диалектика триипостасности).

б) Учение о *новом самоопределении* Божества — в «ином», или о сотворении и жизни мира.

1. Разная степень «инога».
2. Энергия Божия и ее проявления.
3. Виды энергий Божиих.

с) Диалектическое место Имени Божия в системе бытия.

1. Равнозначность энергий.
2. Разная проявленность.
3. Царство, Сила, Слава и Имя.

3. Критика не-диалектической философии.

IV

Научно-аналитический

1. Миф, эйдос и логос.

2. Три стороны в Имени с точки зрения логоса:

- а) *формально-логическая* (научно-аналитическая) конструкция диалектической природы Имени, или *антиномика* имяславия;
- б) *формально-логическая* (научно-аналитическая) конструкция *статически-идеальной* природы Имени, или *феноменология* имяславия.
- с) *формально-логическая* конструкция *формально-логической* природы Имени, или *математика* в имяславии.

3. Антиномика.

- а) Диалектика, антиномика и жизнь.
- б) Антиномия, противоречие и цельность Смысла.
- с) Два рода антиномий в имяславии:
 1. антиномии сущности и энергии,
 2. антиномии энергии и твари.

- d) Антиномии *сущности* и *энергии*:
 - 1. антиномия *отделимости* и *неотделимости*,
 - 2. антиномия *раздельности* и *нераздельности*,
 - 3. антиномия *познаваемости* и *непознаваемости*.
- e) Антиномия *энергии* и *твари*:
 - 1. антиномия *Бога* и *мира (общая)*,
 - 2. антиномия *свободы* и *необходимости*,
 - 3. антиномия *добра* и *зла*.
- 4. Феноменология.
 - a) Основные понятия учения о множествах на службе имяславия:
 - 1. множество и сумма,
 - 2. элемент и часть,
 - 3. мощность,
 - 4. тип,
 - 5. алеф,
 - 6. бесконечное множество,
 - 7. актуальная бесконечность.
 - b) Основные теоремы учения о множествах на службе у имяславия.
 - 1. Теоремы об увеличении и уменьшении бесконечного множества.
 - 2. Эквивалентность множества своей правильной части.
- 5. Математика.

[План]¹

- 1. О сущности имяславия.
- 2. Школа имяславия.
- 3. Имяславие, изложенное в системе.
- 4. Учение об Имени Божием в Ветхом и Новом Завете.
- 5. Учение об Имени Божием в восточной патристике.
- 6. Три великих спора [иконопочитание, учение о Свете Фаворском, имяславие].

¹ План предполагаемой книги об имяславии.

- 7. Имяславие в философии, науке и жизни.
- 8. Имяславский спор и его литература.

ШКОЛА ИМЯСЛАВИЯ

I

- 1. Современное популярное сознание не понимает ни *школы религии*, ни *школы философии*.
- 2. То и другое тонет в хаосе субъективных переживаний и ложно-понимаемой *свободы личности*.
- 3. На самом деле это свобода мелкой личности в ущерб живому и цельному духу.
- 4. Имяславие есть как раз трудная и длительная школа и религии, и философии.

II

Мистически-опытный и мифологический план

- 1. Форма данности бытия в конкретном человеческом сознании.
 - a) Абсолютный апофатизм.
 - 1. Плотин. V 5, 4–13. V 6; VI 9 [VI 7].
Платон. Parm. XX.
 - 2. Дионисий Ареопагит. Мистич[еское] богосл[овие].
О бож[ественных] именах (хотя бы I 4).
 - 3. Григорий Нисский.
 - 4. Максим Исповедник.
[Булгаков. Свет Невечерний.]
 - b) Откровение и свет.
 - 1. Платон и Плотин.
 - 2. Дионисий Ареопагит (напр., D. N. IV 1. IV 4).
 - 3. Григ[орий] Нисский.
 - 4. Максим Исповедник.

5. Симеон Нов[ый] Богослов.

6. Исихасты и Григ[орий] Палама.

с) Символизм и мистическое богословие.

1. Платон и Плотин.

2. Дионисий Ареопагит.

3. Григ[орий] Нисс[кий].

4. Максим Испов[едник].

5. Симеон Нов[ый] Богослов.

6. Григ[орий] Палама.

7. Новая мистика.

Заметки по тексту трактата Дионисия Ареопагита «О Божественных именах»¹

I. Цель книги и об источниках для Божественных имен.

1. Ἐλέκεινα τῆς οὐσίας.²

2. Поэтому все надо брать из Св. Писания.

3. Из Св. Писания, что Бог — выше всего.

4. Имена, составленные ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς в отн[оше-
нии] к (προς) τῆς θεαρχίας πρόδοι.³

5. Как же говорить именами о безымянном?

6. И без имени, и множество имен.

Без имени — чудно.

Много имен — свет.

¹ В архиве А. Ф. Лосева сохранился перевод данного трактата Дионисия Ареопагита (см. далее в наст. издании). Здесь в примечаниях мы сравниваем терминологию А. Ф. с терминологией этого перевода. — Заглавие условное, дано составителем. Римские и арабские цифры указывают главы и параграфы трактата Дионисия Ареопагита.

² По ту сторону (прежде) сущности (греч.).

³ Букв. изъяснительно и гимнически в отн[ошении] к исхождению богочапия (греч.). Ср.: «изъявляя и славословя благодетельное исхождение богочапия».

7. Бог лишен всякого имени и называется всяким именем.

8. θεωνομία νοητή¹ и др. выражения.

II. 1. Имена не μερικῶς, но о всем Боге, θεωνομία ὁλικός.²

4. Аб[солютное] единство, ἐλέκεινα³ всего.

5–6. Печать.

7. В именах только δύναμις.⁴

11. Взаимно предп[оложено] единство и раздельность —
ἀγαθαρχική θεωνομία.⁵

III. 1. Молитва к ἀγαθονομία.⁶

IV. 1. То же.

V. В начале 1. οὐσιωνομία.⁷ О сущем и о παράδειγμα.⁸

2. Ἐκφαντορικαὶ θεωνομία.⁹

«Приказно» Четы, стр. 533.¹⁰

VI. О жизни.

VII. σοφία, νοῦς, λόγος, ἀλήθεια, πίστις.¹¹

VIII. О силе, спасении.

IX. Великое и малое, тожд[ественное] и иное, под[обное] и неп[од-
обное], покой, движение, равенство.

XIII. О свершен. и едином.

¹ Букв. умопостигаемое богоименование (греч.). Ср.: «умные богоименования».

² Букв. частичное... целостное богоименование (греч.). Ср.: «боголепные богоименования прославляются в Писаниях не частично, но в отношении к целостному... Божеству».

³ По ту сторону (греч.).

⁴ сила (греч.).

⁵ Букв. благоначальное богоименование (греч.). Ср.: «благодетельное богоименование».

⁶ Букв. благоименование (греч.). Ср.: «Имя Блага».

⁷ Букв. наименование сущности (греч.).

⁸ об образах (греч.). Ср.: «именование истинно сущего».

⁹ Букв. изъяснительные богоименования (греч.). Ср.: «богоименования, выставляющие Промышление».

¹⁰ Так в рукописи.

¹¹ мудрость, ум, слово, истина, вера (греч.). Ср.: «мудрость, ум, смысл, истина, вера».

11 тезисов о Софии, Церкви, имени¹

1. О наиболее принципиальной стороне.
2. Чтобы это понятие стало ясным, необходимо предварительное учение о Софии.
3. София не есть ни Богородица, ни ангел. Это — самостоятельное начало в Божественном бытии.
 - а) Вспомним наше учение о Троице.
 - б) Троиный Смысл предполагает некую природу или факт, на чем он осуществляется.
Иное, где Бог царствует вечно и неизменно.
Тело и субстанция смысла, *мощь* его.
Это и есть София.
 - в) Притчи Сол^{омоновы} > 8,
22: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих искони».
23: «От века я помазана, от начала, прежде бытия земли».
30: «Тогда я была при Нем *художницею*, и была радостью всякий день, веселясь пред Лицем Его во все время».
31: «Веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими».
 - д) Надо ясно представлять себе положение Софии между Богом и миром.
 1. Прежде всего, София — не тварь, не мир, не мировая душа. Она *до* всего *этого*. Она есть *тело Божие*.
 2. Но значит ли, что София есть Бог? Нет, она не Бог, но — в ней нет ничего, кроме Бога. Это осуществленный и реально живущий Бог.
 3. Это именно не четвертая ипостась. Это четвертое начало и ипостась, но — *не единосушное* Трем Лицам.
4. Усвоивши это, мы можем приблизиться и к пониманию *Церкви*.
 - а) Общий принцип: мир и человек — повторение Бога в окружающей Его среде, во тьме.

¹ Заглавие условное, дано составителем.

1. Может быть не полное повторение — тогда — человек, в котором мы находим искаженное повторение тайны Божества.
 1. Сила, движущая миром.
 2. Законы мира.
 3. Жизнь и движение, становление законом.
 4. Тело и факт, *ставшее* законом.
2. Но вот целиком воплощается Божество в мире.

Три Лица	{	1. Сила, не только движущая миром, но и спасающая его. 2. Богочеловек Христос. 3. Благодать Духа Святого.
София	{	а) Богородица. б) Невеста Агнца. в) Церковь.
3. Таким образом, Церковь есть тело Божие, воплощенное в земной жизни, или *тело Христово*.
4. Теперь должна стать понятной связь Софии с Богородицей и все таинство выражения о Христе и Церкви как Небесном Женихе и невесте.
5. Тексты.
 1. Рим. 12, 4–8: единство всех в одном теле и различие всех.
 2. I Кор. 6, 15–20: соединяющийся в теле с Господом соединяется и в единый Дух.
 3. I Кор. 12, 12–31:
 - а) Единство и множество.
 - б) Все нужны, несмотря на слабость; даже менее благородные нужнее.
 - в) Один член заботится о другом.
 4. Еф. 1, 22–23:
 - д) Тело Его — полнота (*πληρομα*) наполняющего всё во всем.

Активное понимание: Церковь восполняет Христа (Златоуст, Феофилакт).

Пассивное: Христос исполняет Церковь.

Для нас — и то, и это.

5. *Еф.* 4, 4–16:

- а) Апостолы — для созидания Тела Христова (12).
- б) Любовь (16) и
- с) Христос — Глава и Спаситель тела.

6. *Еф.* 4, 25: бытие членами обязывает к благочестию и чистоте.

7. *Еф.* 5, 22–32: небесный брак Христа и Церкви: дающего святость и воспринимающего ее.

8. *Кол.* 1, 18–19: Хр[истос] — глава Церкви, в Нем поэтому всякая полнота. Примирение в теле Плоти Его.

9. *Кол.* 2, 18–19: держаться главы, от которой все тело.

10. *Кол.* 3, 14–15: быть в теле — облечься в Любовь.

6. Резюмируя все это, можно сказать:

1. Церковь не есть ни собрание верующих, ни храм, ни общество, ни авторитет, ни приход, ни учреждение, ни свод религиозных законов и правил. Церковь не есть ни епископ, ни священник, ни синод, ни даже собор. Все это — *проявления* Церкви.

2. Церковь есть Тело Христово.

Или: Церковь есть Тело Божие, София, воплощенное и действующее в тварном бытии.

Или: Церковь есть Тело Божие, воплощенное и действующее в тварном бытии, или Тело Христово, данное как организм истины и любви, или истина и любовь как организм.

Или: Церковь есть Тело Христово, т. е. истина и любовь как организм, где каждый член несет на себе энергию целого и где все, таким образом, преисполняется энергиями Божиими. А уже потом — прочее все.

7. Если говорить об этом всем, надо говорить. Собрание во имя Иисуса Христа, таинство — именем.

8. Имя — есть энергия Божия, мистическая Церковь. То, что мы знаем о Боге. Неотделимо от существа Божия, но отлично от Него.

9. Таинство есть осуществление Церкви, или действие Софии о Имени Иисус-Христове.

Несть иного Имени.

В Имени Его омылись.

Именем запечатал бездну.

И сия есть заповедь Его.

Явил Имя Твое, чтобы любовь была.

10. Поэтому там, где нет Имени, есть техника и сатанизм.

11. Диалектика таинства: действую *Я* и не-*Я*. Спасая себя *Я* и не-*Я*.

Философия имени у Платона

1 ноября 1922 г.

I

1. Под философией я понимаю **осознание опыта** в понятиях. Следовательно, надо вскрыть сначала самый *опыт*.

2. Лучше обращаться не к философам, но к живому опыту *богослужения и священных книг какой-нибудь религии*.

Что же такое **имя** в православном богослужении и в Священном Писании?

3. *Первое* значение: *Имя как Идея, выражающая существо Божие*. Имя Божие = слава Божия = жизнь вечная.

На Тайной вечери, после слов: «Мужайтесь, Я победил мир» — Иисус возвел очи Свои на небо и сказал: «Отче! Пришел час, *прославь* Сына Твоего, да и Сын Твой *прославит* Тебя, так как Ты дал Ему власть над всякою плотью, да всему, что Ты дал Ему, даст Он жизнь вечную. Сия же есть жизнь вечная, *да знают Тебя*, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа. Я *прославил* Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить. И ныне прославь Меня Ты, Отче, *у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира*. Я открыл *Имя Твое* человеку, которых Ты дал Мне от мира; они были Твои, и Ты дал их Мне, и они сохранили слово Твое. Ныне уразумели они, что все, что Ты дал Мне, от Тебя есть» (*Ин.* 17, 1–7).

Уже тут ясно отождествление *Славы и Имени*. Однако в этой же главе подчеркивается и онтологический смысл познания *Славы и Имени*. Именно, познание имени есть любовь и соединение всех в единстве

любви. Ст. 26: «Я открыл им Имя Твое и открою, да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них». (1 Ин. 3, 23: «И еще есть заповедь Его, да веруем во имя Сына Его И. Х. и любим друг друга».)¹

Итак, Имя = Слава = Познание = единение в любви = жизнь вечная.

Назовем это познавательно-мистическое значение Имени *зйдети-ческим*. Слава = свет.

В *Доброт/олюбии/* IV 107: «Всех желаний край есть Божественное с душой и паче ума соединение: и Божественного ради соединения нужно есть еже *умом действовать, сиречь зрети*. Таково и *Божественное есть отчего и Имя Бог к сему определился*. Но убо ежи зрети, абие на мысль Бога восходит. Когда бо и во всех аки некие лучи влагает Бог в зретен ум, и ум зретен прямоположно имать Бога».

Св. Тихон Задонский: Имя Божие «равно всегда славно, свято и страшно пребывает и *лучи славы Своя* создает² в созданиях...» (т. III, кн. 2, стр. 64). Ин. 14, 26.³

О. Давид:⁴ Имя есть свет.

Таково первое основное значение Имени. Имя есть свет (зйдети-ческое).

4. Второе значение — энергетическое (Имя есть сила Божия).

Здесь мы находим целую скалу значений, смотря по глубине и могуществу проявляемой силы.

а) *Первая степень*

Именем Господним благослови, Отче.

б) Деятельная помощь и защита. Пс. 19: «Услышит Тя господь в день печали, защитит Тя Имя Бога Иаковля...» «Возрадуемся о спасении Твоем и во Имя Господа Бога нашего возвеличимся...».

¹ Текст в скобках дан карандашом.

² Так в рукописи.

³ Карандашная вставка.

⁴ Имеется в виду архимандрит Давид (Мухранов), афонский старец, духовный отец А. Ф. и В. М. Лосевых, от которого они приняли монашеский постриг в 1929 г.

В *понед. 5 седм. на утренней стиховне*: «Иисусе, спасительное Имя, помилуй мя» (Пс. 117).

с) *Творение чудес*. Уже в прощальной беседе: «И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю» (Ин. 14, 13–14). «Именем Его бесы изжденут». В *Деян. 3, 6* апостолы исцеляют хромого, говоря: «Встань и ходи во имя Иисуса Христа Назорея». В *Каноне на 30 июня песнь 1 и 3*: «Апостолы, исцеления творяще, Владыко, Твоим Именем. Наги и просты во языки послал еси Твоя ученики: вместо оружия *Твое Имя* носяще святое».

Пс. 117, 10–12: «Вси языцы обыдоша мя, и *Именем Господним противляхся им*; обышедши обыдоша мя, и *Именем Господним противляхся им*. Обыдоша мя яко пчелы сот... и *Именем Господним противляхся им*».

д) Наконец, *Имя есть универсальная энергия* Божия, превосходящая все чудеса и силы. На *Великом Повечерии* в молитве царя Манассии: «Господи Вседержителю... заключивый бездну и запечатствовавый ю Страшным и Славным Именем Твоим».

е) Отсюда и *магическое* значение Имени: призывание Имени, заклинание Именем (ап. Ерм.: Бог держит мир Своим Именем).¹

5. *Третье значение — телеологическое* (Имя есть то светлое и божественное бытие, к которому движется всякое иное бытие и которое как бы издали руководит миром и привлекает его к себе).

Тут тоже градация разных степеней притяжения к себе этой бесконечной цели:

а) *Предельная и бесконечная Цель*, ведущая к себе и освящающая все, что идет к ней.

«Во имя Отца и Сына и Св. Духа» —

и прежде всего «шедшее научите вся языцы, крестящее их во имя О. ...», βαπτίζοντες εἰς ὄνομα, т. е. направляя их в Имя,

¹ Вставка карандашом.

локализуя их в Имени. «Боже, во Имя Твое спаси мя и в силе Твоей суди мя» (Прокимен). «Елицы же прияша его, даде им область чадом Божиим быти, верующим во имя Его». Сюда же несчетное число раз выражение *Имени ради* 1) Пресвятая Троица, помилуй нас Имени Твоего ради. 2) <...>

б) Момент активного отношения к цели. Боязнь.

1-я *светильничная молитва на вечерне*: «Возвеселим сердца наша во еже бояться Имени Твоего Святого».

3-я мол[итва]: Чтобы Бог помянул «внегда призывать нам Святое Твое Имя».

4-я мол[итва]: «Исполни уста наша хваления Твоего, еже подати *величество* Имени Твоему Святому».

7-я молитва <...> [вставка] В день памяти ап. Иакова 9 окт. на стиховне, на вечерне: «Принял еси, апостоле, над демоны исповедимую власть и силу о Имени Христове».

[вставка] Ин. 17, 26: «И я открыл им Имя Твое и открою, да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет, и Я в них».

с) Служение Имени и молитва к нему.

Буди Имя Господне благословенно от ныне и до века. И даждь нам едиными усты и единым сердцем *славить и воспевать* *всечестное и великолепное Имя Твое*.

В 1-й мол[итве] на сон гряд[ущим] — «Да благоугоджу Пресвятому Имени Твоему».

В 3-й мол[итве] — да «поклонюсь и воспою и прославлю Пречестное Имя Твое со Отцем и Единородным Его Сыном».

Тут же: «Прости... аще Именем Твоим кляхся, или похулих Е в помышлении моем».

Пс. 33, 4: «Возвеличит Господа со мною и вознесем Имя Его вкупе». «И хвально и прославлено Имя Твое во веки веков».

В утр[енней] мол[итве] Пресв. Троице: «Пети Тя во исповедании сердечном и воспевати *всесвятое Имя Твое, Отца и Сына и Св. Духа*».

В 1-й утр[енней] мол[итве]: «Да неосужденно отверзу уста мои недостойная и восхвалю Имя Твое Святое».

«Да святится Имя Твое».

Флп. 2, 10: «О имени Иисусове всякое колено поклонится небесных и земных и преисподних, и всяк язык исповест, яко Господь Иисус Христос во славу Бога Отца».

Канон пресладкому Имени Иисуса.

6. Итак: *эйдетическое* понимание (имя = свет),
энергетическое — (имя = сила),
телеологическое — (имя = прославляемая святыня).
7. Однако войдем в *некот[орый]* анализ религиозного сознания вообще.
 - а) Я думаю, что со мной все согласятся, что религия не есть что-нибудь *частичное или составляющее лишь элемент чего-то*, напр<имер>, мировоззрения, науки, творчества. *Это есть устройство жизни целиком* (не может быть нерелигиозной науки, любви, ненависти, даже пищи, питья и т. д.).
 - б) Религия никогда не есть что-нибудь *законченное, завершенное*. Она всегда творится, усиливается или умирает. Она всегда живущий и стремящийся организм. Под каждым догматом — океан мистики. Система мистических энергий.
 - с) Религия не есть известное построение ума и *продукт логических операций*, морали. Можно также сказать, что она — продукт *животной и физиологической жизни*. Но на самом деле — религия глубже и *самого сознания, и самой животности*, а именно она есть *просветление плоти и осмысление инстинкта*, взаимодействие Божественных и человеческих энергий. Пост и молитва.
8. **Итак:** 1) Религия есть известное *устройство всей жизни*, а не только мировоззрение, хотя и самое полновесное.
2) Религия всегда энергична и органична; она — *система мистических энергий*, не только нечто неподвижное (хотя бы и догмат).
3) Она есть *просветление инстинкта и плоти*, а не просто моральное улучшение жизни.
9. Такова *религиозная жизнь*.
 1. В ней не может быть *отъединенного созерцания субъектом объекта*, как в знании, мировоззрении, но объект, Божество, должен реально присутствовать в субъекте и действовать

там. Религиозная жизнь есть излучение энергии Божией на душу. Такова *молитва*, таинства и пр.

2. Религиозное сознание фиксирует *эти энергии*, зная о том, что источник всегда тот же, неизмеримо выше и могущественнее. Есть какая-то *субстанция* и ее энергия.
3. Но религиозное сознание, кроме того, знает *эти энергии*, отличает их от не-божественных *энергий*, именует их. Разве Тебе иного не знаем, и Имя Твое именуем?
10. Подыскивая в богослужении религиозный термин для этой энергии Божией, я не нахожу иного термина, кроме *Имени*. Тут именно средоточие 1) знания, силы и жизни в Боге; 2) эйдетич[еского], энерг[етического], телеолог[ического].
11. Попробуем *отрицать* Имя как энергию сущности Божией (*объективно-мистический* смысл).
 - а) Как понимать тогда: «Именем Господним благослови, Отче»? — *буквами? позитивным значением слова?* Я открою им Имя Твое, да любовь в них будет. Именем Его бесы изжжены. Канон пресладкому имени Иисуса — канон не Иисусу сладчайшему, а нашей *субъективно-психологической мысли*. Явно, что отрицание Имени как энергии сущности ведет к *феноменализму и субъективизму, психологизму*. Только «я».
 - б) Что такое тогда *молитва*, если в ней не действует *энергия Божия*, не действует *Имя*, если Имя — только знак субъективных переживаний? Молитва тогда *самообожествление* и идолопоклонство самому себе. Чудеса и таинства? Только субъективное явление нашего духа.
 - в) Итак, отрицание за именем объективно-мистической значимости ведет к феноменализму, английскому субъективизму и сенсуализму, т. е. к скептицизму, в крайнем и в лучшем случае — к *кантианству и протестантизму*.
 - д) Имя = свет, явление. *Оторвите свет Бога от Бога — кантианство*.
12. Где же искать философские обоснования имяславия? Под философским обоснованием я понимаю *выделение из цельного опы-*

та его разумных форм, логической структуры, скелета, на котором держится цельный организм опыта.

13. Такое философское обоснование имяславия я нахожу единственным в *платонизме*.

II

1. Религия есть просветление ума и сердца, она — интуиция света. Как раз платонизм есть философия света.
2. Бесчисленны места о свете у *Плотина*, есть они и у *Платона*.
3. Что такое *свет*?
 - а) невесомое, хотя и видимое,
 - б) *распространение без границ*, хотя и недвижимо никакой реальной силой,
 - в) *неразложим и неделим на части*, хотя и распространяется в пространстве. Разве это не значит, что свет — нечто нематериальное? Эта световая, невесомая и пр. точка, элемент бытия и есть *идея* (лик предмета).
4. Итак, *идея у Платона есть*
 - 1) лик бытия,
 - 2) помимо которого нет ничего в бытии,
 - 3) этот лик, эйдос а) не факт, не сила, но *свет и знание*, б) цельная и простая общность.
5. Но пойдем дальше.
 - 1) Если *есть* одно что-нибудь, то должно быть и «иное», которое не просто другое одно, но некое действительно «иное» — *ἄπειρον* — бесформенное множество и растекание.
 - 2) *Следовательно*, всякая вещь есть *εἶδος* на фоне *μη ὄν' α.*¹
 - 3) Но попробуем реально соединить *идею* (*эйдос*) и бесплотную, невесомую, неделимую световую точку бытия, лик бытия — с абсолютным распылением, пределом растекающегося бытия, этой бесформенной и бесконечно-растянутой плат[оновско]-плот[иновской] материей, абсолютным мраком.

¹ не-сущего (*греч.*).

У нас получится уже не просто бесплотная световая энергия, но реальная, живая и тяжелая мощь бытия, борьба бытия, большее или меньшее разделение и распыление эйдоса, живая и одушевленная энергия целого. (*Иное + то же = Душа.*)

Эйдетическая сущность станет энергией.

6. Итак, мы нашли разумное основание Божественной и мировой энергии и жизни.

а) Разделение эйдос + меон есть диалектическая картина этой живой энергии сущего, и иначе мы не можем и мыслить.

б) И значит, в живой Монаде бытия

1) вечный и неизменный лик

2) сочетается с вечным изменением его, создавая

3) жизнь и энергию целого.

7. Пойдем, однако, еще дальше.

а) Каждый предмет и каждый из нас = идея + материя.

б) Цель = достижение такого состояния, чтобы не было $\mu\eta\ \delta\upsilon\alpha$, мрака, расстройства, временной текучести. Это и есть Спасение.

с) Но уничтожение меона = усиление идеи (она уже менее ослаблена) = увеличение энергии.

д) Конечная цель, по «Тимею», — «возвращение всех заимствованных стихий в космос» (42e), где нет разрушения, а вечный круг тождества, вечное кругообращение, вечное «теперь» (38a).

е) Меон остается уже как интеллигибельная материя, которая есть сущность, а не просто бескачественность.

8. Другими словами, общение с Богом есть усиление энергии Его в нас, причем сама сущность Божия остается неизменной.

Это — тоже диалектика, т. е. иначе и мыслить нельзя (чистое бытие, чистый ум есть максимальная энергия идеи).

9. Итак: 1) сущность бытия есть живая энергия идеи,

2) сущность восхождения есть усиление этой энергии.

10. Теперь, последнее, — учение об имени как таковом.

а) Неопределенность «Кратила».

б) Метод извлечения определенного построения.

11. 1) Утверждается какая-то особая «правильность» ($\acute{o}\rho\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$) имен по природе». (Боги употребляют как раз те самые имена по природе.) 391ab.

2) Ведь когда челнок делается — независимо от дерева, железа и т. д., — так и законодатель, смотря на эйдос предмета, создает из звуков и слогов все имена. 382e.

3) В чем же сущность имени?

а) Имя есть *заявление вещи* ($\delta\acute{\iota}\lambda\omicron\gamma\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\beta\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$). 433d.

б) И потому «правильность имени» состоит в том, что оно показывает, какова самая вещь». 428e.

с) Имя ни в коем случае не есть фонетическое (только) явление: «Прибавляется какая буква или отбрасывается, — это ничего не значит, пока имеет силу проявляющаяся в имени сущность» ($\acute{\epsilon}\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\rho\alpha\tau\acute{\eta}\varsigma\ \tau\eta\ \eta\ \sigma\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\beta\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \delta\acute{\iota}\lambda\omicron\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\upsilon\beta\ \acute{o}\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota$). 393d. 394c: «Может быть, нашли бы мы множество и других имен, по слогам и буквам различных, а по силе выражающих одно и то же» ($\tau\eta\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \phi\theta\epsilon\gamma\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$).

438c: «Приложение первых имен к вещам относится к какой-то высшей силе ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), нежели человеческая, дабы они были необходимо правильны».

С этим несовместимо полагание правильности в фонетическом явлении имени. Тогда было бы два «Кратила».

«Ищи какой-нибудь иной правильности имени и не соглашайся, что имя вещи заявляется слогами и буквами, потому что, принимая оба эти положения, ты не можешь быть в согласии с самим собою» (433b). Значит:

д) Имя не есть и субъективная картина вещи, не так, как в живописи. 432ab.

е) И вообще не состоит из элементов, подобно фонетической оболочке. Тут иное «подражание». 424d–425b. Это — подражание сущности. 424b: $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha\varsigma$.

ф) 388c: «Имя есть орудие, учительное и назначенное для разделения сущности», — $\acute{o}\nu\omicron\mu\alpha\ \acute{\alpha}\rho\alpha\ \delta\acute{\iota}\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{o}\rho\gamma\alpha\nu\omicron\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha\varsigma$.

г) Грамматика и этимология имени поэтому не годятся; лучше познавать самые вещи в их идеальности.

- 4) Итак: имя — 1) явление сущности вещи,
2) явление *идеальной* сущности вещи.

- 5) Правильность имен у богов и в молитве.

III

Общее резюме

1. Для чего нужен платонизм?

а) Платонизм — учение об *идее как явленном лике предмета, несущем энергию его сущности, т. е. мистический символизм* (против всякого натурализма).

б) Платонизм — *диалектика* (имя — идеальный диалектический момент в Боге и потому Сам Бог). Против метафизики.

с) Платонизм — учение о *восхождении* и об энергическом излучении Божества; это *философия подвига и реального обожения* вместо отъединенно-теоретического исследования предмета.

Резюме всего опыта имени необходимо видеть в практике умного делания, и главным образом в *молитве Иисусовой*.

Св. Симеон Солунский: она — Иисуса Христа, всем верующим надлежит вселение исповедовать — «ради благодати от *Имени сего*, отпущения грехов, уврачевания души, освящения и просвещения, и прежде всего ради *спасения*» (Доброт<олюбие>. 5, 481–483).

Св. Симеон Новый Богослов (после изложения учения о молитве): «...и тогда бывает брань — с великим шумом восстают злые демоны и посредством страстей производят мятеж и бурю в сердце, но Именем Иисуса Христа все сие потребляется и разливается как воск в огне» (2, 190).

Доброт<олюбие>. (Булат<ович>. 63): «Монах должен, — ест ли, пьет ли, сидит ли, служит ли, шествует ли путем, или другое что делает, — непрестанно взывать: “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя”, да *Имя Господа Иисуса, сходя в глубь сердца*, смирит держащего тамошня пажити змия, душу же спасет и оживотворит. ...памя-

туйте, пока Имя Господа *схоронится внутрь сердца*. Имя — заклинание» (Златоуст, т. 6). «Мироизлиянное Имя мое» (*Песнь Песней*. 1, 2).

Доклад 17 ноября 1922 г.

- I. Три основные значения Имени.

- II. 1. «Имя не есть свет», т. к.

а) единственное место — *Ин.* 17<? Ср.: *Ин.* 1, 8–9>.

б) там это не очевидно, ибо слава в Новом Завете еще не свет.

2. а) Я понимаю свет *мистически* как познание и созерцание и жизнь в этом знании; знание как новая жизнь.

б) В 17 гл. ясно, что Имя = слава. Еще *Ин.* 5, 40–44.

с) Но *слава и есть свет*.

Лк. 2, 9 и 32; 9, 32; *Деян.* 7, 55;

Апок. 21 и 22 гл.

- III. Однако я не хочу сказать, что *Имя* совершенно *тождественно* славе.

Общее: *слава* есть выявление Божественной сущности и *Имя*. Но разница: слава есть явление объективно-божественное. Имя есть явление объективно-божественное, узнанное и формулированное человеком и доступное к участию в нем человеческого естества.

IV. а) Тут я перехожу к др<угому> возражению. Имя Божие не есть Бог, потому что основное убеждение христианства — *дифизитство*.

- б) Я согласен,

что а) Имя есть не просто Бог,

что б) это — энергия сущности Божией, явленное и действующее в нашем зр[имо]-вр[еменном] мире,

что с) в Имени есть человеческое соучастие (ср. заклинание, чудеса и т. д.).

- с) Но это не есть *дифизитство* в том смысле, как дифизичен Христос.

Там равномерно участвуют два естества, образуя *ипостасное* единство.

Здесь участие неравномерное (не сам иерей — сила таинства, он лишь посредствующее звено, пр[остранственно]-вр[еменное] условие.

Имя как физико-физиологически-психологический акт есть лишь условный знак для другого Имени, уже стоящего вне этого акта и являющегося мистической силой.

Из того, что иерей закликает, не следует, что он обожествляется и творит заодно с Богом. Это единство — благодатно-дарованное, где человек не перестает быть грешным и смертным человеком. Богочеловечество Христа не только по *степени* сильнее богочеловечества Имени в Вашем понимании.

Вы упрекнули меня в пантеизме (душа — частица Божества), а я Вас — в обожествлении психофизиологической природы человека, пользующегося Именем, т. е. тоже в пантеизме.

V. Далее, *reduction ad absurdum*¹ осталось без возражений.

VI. Я привлекаю *платонизм*.

VII. Свет мистиков не есть свет философов.

a) Я и не отождествлял.

b) Я говорил, что мистика — в основе.

c) И. В.² под философией понимает исключительно формально-логические операции ума.

d) Но полная философия — в единстве диалектики и мистики.

e) В этом свете и «Кратил».

VIII. *Определение Имени*.

1) Божество — неисповедимая, безымянная и ничем не охватываемая бездна,

2) излучающая свою сущность в *энергии* и являющая свой оформительный лик. Троица. Так полнота Божества обитала в Христе телесно.

3) Это такая энергия сущности, к соучастию с которой, по определению Божию и притом сознат[ельно]-раз[умно], привлечено и слабое, тварное человеческое существо.

¹ приведение к нелепости (лат.).

² Возможно, это Иван Васильевич Петровский, друг Лосева со студенческих лет, осужденный в дальнейшем по одному с ним делу, или профессор Московской Духовной академии Иван Васильевич Попов, патролог.

Учение св. Григория Нисского о Боге

13 декабря 1922 г.

I. Три задачи: 1. Изложение учения.

2. Локализация его на фоне православного мировоззрения.

3. Выводы для имяславия.

II. Учение Гр[игория] Н[исского] о Боге:

1. О непостижимости Бога, или апофатическое богословие.

2. Учение о различии в Боге, или о Св. Троице.

3. Познание Бога, или учение об энергиях.

III. *Учение о непостижимости*.

a) *Простота*.

1. Не допускает большего или меньшего [одно благо, другое нет], V 97.

2. О простоте говорит и беспредельность, V 98. V 75. VI 293.

3. В отношении к умной сущности нет смысла гов[орить] *больше* или *меньше*, *раньше* или *позже*, V 111.

4. Итак, сущность не имеет очертания и образа, V 144–145, 257, и не может ни делиться, ни делаться иной, VI 280 сл.

b) *Неименуемость Бога*, V 257 (паче всякого имени), V 415, 418, 426.

IV. *Учение о различии в Боге*.

a) Из предыдущего:

1. Все, какие есть различия, есть *различия по сущности*, VI 462–483.

2. Так как в сущности нет различия, в частности различия между субстанцией и акциденцией, то и в каждом моменте различия *сущность должна присутствовать целиком*, VI 469.

3. Так как сущность непостижима, то и различия, поскольку в них сущность, *непостижимы*; однако они требуются разумом. Простота не мешает различию Лиц (VI 127 сл., 130–131).

a) Восхваление разума, IV 3–4, 37–39.

б) Начиная мыслить о Боге, мы видим прежде всего, что это *Первое начало*, выше кот[орого] нет, кот[орое] само выше этого. *Отец*. VI 341. Однако, самая нерожденность не есть сущность, V 248.

с) Но тогда и — Сын, V 244 (нерожденное предполагает рожденное), 117–118. V 267. IV 342.

д) Таким образом, *раздельность в тождестве* V 112 (диалектика) [IV 248 одно и иное вместе].¹ V 252–259:

1. Беспред[ельность] и вечность.

2. Евн[омий]: это сущность.

3. Но тогда это — разделение сущности, раз Сын не вечен.

4. Остается: рож[денность] и вечность одновр[еменно], 259.

е) Особая тайна раздельности и тождества, IV 11.

ф) Почему не три Бога, — спец[иально] к Авлалию.

а) неправ[ильно] говорить о трех человеках (сущности), IV 114, 182,

б) естество неименуемо, 126, а θεός — «зрительная сила»,

с) кроме того, дается *одна жизнь* (опытный аргумент), IV 121–124, 183.

д) Нет никакого пр[остранственно-]вр[еменного] различия между Лицами, 125.

г) οὐσία — κοινόν,

ύπόστασις — ἴδιον.² Каппад[окийцы] и до-ник[ейское] богосл[овие], IV 178, 187–189.

h) Рождение = сияние славы, IV 308.

V. Учение о познании.

а) Разделение сущности, сил и энергий.

1. Перв[ое] опред[еление], VI 428, 449–450.

Между сущностью и энергией нет прямой пропорц[ии]: V 130–131, 163–164, 166, 168. То же между энергиями и делами, V 151.

б) Энергии не отделимы от Бога, V 87–89 [между сущностью и энергией нет расстояния].

¹ Текст в квадратных скобках вписан карандашом.

² сущность — общее, ипостась — особенное (*ερεч.*).

с) Вот почему *Сын не есть энергия Отца*, V 89, 109, 93, 101–103 (энергии не рознятся по Лицам).

д) Имена и есть имена *энергий*, IV 118–119, 120 вн[изу], 122, а не сущность, 180. VI 449 (не противоречие имен сущности).

Локализация

1. Диалектика.

а) Отец.

б) Сын — доб. выражение Отца, хотя и у Него *сияние славы*, IV, 136 разные виды рождения; рождение — сияние славы, IV 308.

с) Дух — жизнь и благодать.

2. Антисуборд[инационизм].¹

д) <...>

е) Имена — точность, VI 436. Оно разделение сущности на качества, VI 374–377.

ф) Имена не мешают апофат[ическому] богословию, VI 458 сл., 462.

г) Сам по Себе Бог не нуждается в имени, мы же примышляем по мере вмещения энергии, VI 326, 378, 420–422, 482.

1. Слова при творении, 347–356. Мысль = действие, 356, 358, 369.

2. Слово есть Бог, 360. Имена суть божественное, 414.

3. Слова — откровение, богоявление, энергия, VI 363–365, 366, 376, 371–372, 373, 381. Энергия ума у Бога — Слова, 419, Бог не говорит: да будет имя!

4. А мы именуем, примышляя. Примышление не унижает Бога, 380. Таким образом, имена — и богоявление и примышление, VI 383–385, 386.

5. Неправ[ильный] взгляд на примышление, 425–426.

6. Для избранных именем становится само дело, VI 437. Число и имя для Бога, 435.

¹ Вписано карандашом на полях слева.

Выводы для имяславия

1. Учение об энергиях.
 - а) Действие Божества в мире и человеке.
 - б) Учение о Св. Троице — откр[овение] в свете *энергий*. Энергия связана с мист[ическим] символ[измом] (платонизм).
2. Связь имен с энергиями.
 0. Все постигается по именам («образ сущности»), V 271.
 1. Вообще благоговейное отношение к имени, V 70–73 (против Евн[омия], переименовавшего имени).
 2. Различие имен божественных и человеческих:
 - а) время,
 - б) страдание, V 234–236.
 3. Имена — правила истины и закон благочестия, V 266.
 4. Имя — и 1) откровение Бога и
 - 2) ἐπίνοια.¹
 5. Имя Божие = энергия сущности.

Не в пользу имяславия

1. Тексты. Шедше научите, V 265, 266 вн., 274, во имя Божие... 271 (непоименов[анное] имя). О имени поклонитесь, IV 329.
2. О молитве.

Спор об именах в IV в. и его отношение к имяславию

16 февраля 1923 г.

I

1. Тема, подобная этой, требует *яснейшего* представления себе, *что такое* имяславие и какое его историко-догматическое и историко-философское значение и *положение*.

¹ примышление (греч.).

2. Но для понимания этого вопроса необходимо также точно отдавать себе отчет о *времени*, в которое оно появилось.
3. Главное отличие теоретическое теперь и в древности (патристика) следующее.
 - а) Античн[ость] и патрист[ика]: *сущее дано в явлении*; проявление.
 - б) Новоевр[опейская] мысль: *сущее не дано в явлении*. Раскол знания и бытия. Эрос и развод. Блуд и после развода. Абстр[актный] спирит[уализм] и матер[иализм].
4. Поэтому *там* — разногласия в оценке различных *сторон самого бытия*. У нас еще спорят только о границах знания и часто не доходят до самого бытия.
5. Переходя к вопросу об имени, мы и тут видим ту же картину:
 - а) Там никто не сомневается, что в познании и имени было само бытие. Арий все же признает и Божество, и реальность Христа, и Его дело, признает даже, что Он — Сын Божий, и даже «прежде век». Его единственное утверждение о тварности ничуть не касается никаких гносеологических вопросов.
 - б) У нас же, когда свирепствует агностицизм или абстрактные формы спиритуализма и материализма, ставится прежде всего вопрос: *объективно или субъективно наше знание?* Поэтому не вопрос, *что обозначает имя в объективном бытии*, но совсем иное: *что такое имя само по себе как некий субъективный процесс?*
6. И вот на такой ребром поставленный вопрос — два ответа. *Имя*, несмотря ни на какую субъективность, *есть сам предмет*. И имя есть только *имя*, звук и слово.
7. а) Ясна позитивистическая подкладка ответа. Плюнуть в кадило. Свечу псаломщик с клироса. Соборование с недочит[анными] Евангелиями. Все клонится к тому, что явление само по себе, а сущность — сама по себе. Отсюда и имяборство.
- б) Наоборот, имяславие требует строгости обычаев и обрядов и есть по существу теоретическое выражение умного делания и Иисусовой молитвы.
8. Значит, *a priori* все спорящие в IV в. стоят на точке зрения мист[ического] символизма об объективности Имени. Равно и о *Благодати*.

Катанский. Учение о благодати Божией в творениях древних св. Отцов и учителей Церкви. СПб., 1902.

9. Следовательно, разница лишь в том: *какие виды бытия захватывает имя и какова конструкция бытия*, захватываемого в имени.

II

1. Арианство и офици[альная] Церковь. Евномий и каппадокийцы.

2. Внешняя сторона спора.

1. «Апология» Евномия 361 г. (30-й том Миня).

2. Ответ Василия Великого 363–365 гг. «Опровержение Евномия».

3. *Евномий*. Апология апологии.

Реконструкция у М. Albertz'a, «Untersuchungen über die Schriften des Eunomius». Wittenberg, 1908.

4. Ответ *Григория Нисского*: «Опровержение Евн[омия]».

3. «Первая апология» Евномия. Вас[илий] Вел[икий]. III 63. 60.

1. Имя обозначает самую сущность вещи.

2. Правда, есть имена κατ' ἐλπίσιν.¹

3. Но вместе со звуками они и рассеиваются.

4. Имя Отца — нерожденность; она исчерпывает всю Его сущность.

5. Значит, если Сын — рожден, то Он не Бог. Он не единосущ и не подобен.

6. Ясно, что это — полнейший объективизм.

7. Но ясно и то, что характер объективного бытия здесь подчинен законам мышления (тождества и противоречия).

8. Арианство — это *аристотелизм* на основе христианского опыта. Здесь — операция с отвлеченными понятиями, имеющими объективное значение и ухватывающими действительность, как она есть. Отсюда: *имена обозначают сущность*, ибо ничего и нет, кроме сущности.

4. На это отвечал Вас[илий] Вел[икий].

Вас[илий] Вел[икий]

1. Тут иное воззрение на самое бытие. В *арианстве* и *аристотелизме* анализ отдельных сущностей и приведение их в отвл[еченную] логическую систему. У *каппадокийцев*:

1. каждая сущность мыслится насыщенной внутр[енним] и сокровенным бытием.

2. κοινόν } общее в сущности

οὐσία } сокровенное и истонное

ἴδιον — конкретный *лик предмета*,

ὑπόστασις — явленное и познаваемое.

3. То же и по отн[ошению] к Богу:

1) οὐσία.

2) Три ὑπόστασις в одной οὐσία — *платонизм*.

В ὑπόστασις «очертание какого-либо предмета по отлич[ительному] признаку», VI 80. Павел, Силуан и Тимофей. Определение ипостаси — VI 81.

4. Неслитность и нераздельность, VI 85 [III 42].

2. Другими словами:

1. *Арианство* оперирует понятиями *аналитически* и форм[ально]-логически, отсюда закон противоречия.

2. Капп[адокийцы] оперируют понятиями *диалектически*, и отсюда выход из закона противоречия.

3. След[овательно], и Божество в арианстве *рационализировано*, у каппад[океев] *символизировано в понятиях*.

3. Утвердившись на такой точке зрения, Василий Великий и возражает Евномию.

1. Имя не обозначает самой сущности, потому что самую сущность мы вообще не охватываем. Имя обозначает лишь свойство предмета, ипостась, III 56–57.

2. С другой стороны, Василий Великий защищает *примышление*.

а) Здесь большой соблазн для позитивистически настроенного исследователя: защищается человеческая субъективность, значит, и имена — субъективны.

¹ по примышлению (*греч.*).

- b) Но это ужасная грубость. Зададим себе непредубежденный вопрос: с какой стороны могла бы защищаться *ἐπίνοια*?
- c) Единственно, что возможно: защита субъективного разума для более полного объективного его применения. Разум — не пассивно отраженная картина мира и Бога, но активная жизнь в союзе с миром и Богом, сплетение субъекта и объекта и утверждение их взаимного воздействия.
- d) Как раз мы это и находим у *Васил[ия] Великого*.
3. 1) Даже если примышление есть пустословие, то и тогда нельзя сказать, что ложь рассеивается, III 20.
- 2) Примышление — абстрактное разложение простого и единичного предмета, но абстракция *simp fundamento in re*,¹ III 20–21, 21–22, 22–23 (об именах Иисуса Христа).
- 3) Значит, имена как примышления суть результат самостоятельности человеческого разума, которая открывает нам объективный мир Божества и различия в нем, 23 *вн[изу]* (нераздельность наименования и исповедание действительно сущего). 22 *вн[изу]* (Бог именует Себя по энергиям Своим). «Имена и действия» — выражения [встречаются] неоднократно, напр., III 151.
- Имена «употребляются людьми к познанию и различению сущностей» (III 183: тут же и о символической полноте имен Божиих).
- 4) Другими словами, имена — живые идеи вещей, по отношению к Богу — живые образы Божественных действий.
4. Отсюда и критика Евномия:
1. Сын — рожден, но это — об ипостаси, сущность же одна.
 2. Рождение — от деления, но это не отделение сущности.
 3. Поэтому рождение не противоречит вечности; рождение только против[оложно] безначальности.
5. Та[ким] обр[азом], сущность спора об именах касается не самих имен и их объективности, но — способа узрения бытия через имя, способ употребления разума в имени.

¹ с основанием в предмете (лат.).

III

1. В 378 г. Евномий отвечает в «Апологии апологии» при помощи более разработанной теории имен.
 2. а) Бог, творя мир, выразил Свою премудрость в наречении имен, из которых каждое точно выражает сущность предмета.
b) Движимый благостью к человеку, Он сообщает человеку имена и через них сущность вещей.
c) Имена эти не суть изобретение человека, ибо создание мира *Словом* указывает на такие слова и имена, которые были еще до человека.
d) Имена эти неперменны, и Бог вкладывает их в душу человека в виде семян, из которых и развиваются потом слова по природе, а не по человеческому произволу.
- [3]. Здесь мы видим соединение идей Платонова «Критила» со стоическим учением о *λόγος σπερματικός*.¹

IV

1. Ответ Григория Нисского уже гораздо богаче, разделнее и глубже.
2. Здесь разработка по всем пунктам.
a) *Исходный пункт* и здесь: *οὐσία* общая, неименуемая сущность, и явление ее в *ὑπόστασις*, в конкр[етной] индивидуальности.
b) Разработка понятия *οὐσία*.
Почему она неименуема?
[1] Простота.
[2] Беспредельность.
[3] В отн[ошении] к беск[онечному], бессм[ысленно] говорить о «больше», «меньше», «раньше» и т. д.
c) Разработка понятия *ὑπόστασις*.
1) Сущность присутствует во всех ипостасях целиком.

¹ семенной логос (греч.).

- 2) Общее единство требует раздельности.
- 3) Специально об особой тайне *раздельности в тождестве*.
- а) Далее, разработано и учение о *познании*.

1. *Сущность* — неименуемая.

Сила и энергия:

1. Божоявление в человеческом виде; протр[ансценно]-временное явление Бога.
2. В Божестве все силы — едино, а для человека — раздельны и множественны.
3. Убывающая полнота содержания и возрастающая сложность. *Сила* — часть сущности. *Энергия* — часть силы.
4. Отсюда и познание.
5. Итак, *сила* — то, что вообще охватывается мыслью. *Энергия* — качественно и количественно определенное действие Бога в конечном деле, символ бесконечности в конечном деле.
2. Значит, Троица и все прочее видны только в энергиях.
3. И в проблеме имени Гр[игорий] Нис[ский] гораздо шире и подробнее.

а) *Основное воззрение* Василия: имя обозначает энергию сущности, они¹ суть живые образы Божественных действий.

б) Отсюда два вывода — в противовес Евномии:

1. Имя не обозначает самой сущности; она выше познания и, следовательно, именования. Само имя требует неименуемости.
2. Имя возможно только при участии свободного человеческого разума, т. е. при условии *примышления*. Это, я бы сказал, учение об имени как арене встречи двух энергий: человек именует, а действует Бог в Своей энергии.
3. И то и другое — платонизм, в противовес аристотелевской метафизике.

¹ Так в рукописи. Имеются в виду «имена».

4. Укажем на эти пункты более подробно.

а) Имя обозначает энергию сущности, IV 118; VI 386. «Очевидно, что Божество нарицается именами по различию энергий сообразно различным значениям (оных), чтобы мы разумели Его по сим именам».

б) Имя требует и человеческого примышления.

1. Не нужно понимать примышление как простое *имязвучие*.
2. Имена служат к разделению сущности на качества; имена — залог точности познания.
3. Т[аким] обр[азом], энергия сущности и наше субъективное уразумение и примышление к ней, именование ее, т. е. примышление, необходимо связаны между собой.

Иначе: 1) все звуки и слоги получают силу и природу предмета,

2) вся премудрость Творца заключается в этой звуковой стороне имен предмета.

4. Нет, эта нерасчлененная звуковая стихия должна быть осмыслена для человека разумным вмешательством его свободного устремления к Богу.
5. И тогда мы найдем: *объективно* — энергия сущности и вмещение ее человеком в свое познание, а *чисто субъективно* и случайно — внешняя звуковая сторона.
6. Примышление, таким образом, и есть условие истинной действительности имени, VI 383–385.

5. Отсюда и критика арианства.

V

1. Значит, и Евн[омий] и капп[адокийцы]

1) одинаково сознают объективность имени.

2) Разница в конструкциях этого самого бытия.

3) Поэтому *неправославен в учении Евномия* об именах лишь его аристотелизм, т. е. аналитика и аподейктика вместо диалектики, рационализм вместо диалектического символизма. И совершенно православно у Евномия:

1. Бог посеял в душах людей семена имен.

И Григ[орий]: насажденная разумная сила души произв[одит] раздельность имени, VI 422.

2. В именах проявляется известная нам премудрость Бога.

4) Легко перевернуть Григория Нисского наизнанку (как делают каноники с Платоном) и примышление понять субъективно. Так и делает [С. В.] Троицкий. Тогда имяславцы — евномияне, а Григорий Нисский — ниспровержение имяславия.

2. Мы же и *православное* у Евномия берем, и платоновское осознание имени у каппадокийцев.

3. Но там не говорили: *Имя есть Сам Бог*. Там говорили: Имя *обозначает* энергию сущности, кот[орая] есть Сам Бог.

4. Следовательно, там мы должны искать не этой формулы, но таких формул, которые, не напрягая этого гносеологического вопроса, все-таки говорили бы о почитании Имен и о невозможности без них конкретной религии.

а) Такие места мы и находим.

б) Но так как против этого не возражали никакие Арии и Евномии, то эти места немногочисленны.

с) Из 7 текстов, приводимых у имяславцев из Вас[илия] Ве[ликого], я бы оставил I. II. III = 3.

IV слабее, хотя = I. V предполагает уже, что имя есть энергия. VI — то же.

д) Из 8 текстов Григ[ория] Нисс[кого] я бы оставил 4: — I, ударение на арианское приравнение Сына твари + II, имя указ[ывает] энергию сущности — III, о втором Лице + IV, тайна благочестия в исповедании Имен Божиих — V, о втором Лице + VI, о Христе, но то же о тайне исповедания — VII, просто благочестие + VIII, вера в Божии Имена.¹

5. Находить подтверждение тому, что Имя Божие есть Сам Бог, надо в других пунктах этого учения.

а) Имяславие есть *символизм* (реальное явление бесконечного в конечном).

б) Имяславие — умозрение *Божественного Света*.

с) Имяславие есть христианская концепция платоновской онтологии.

6. Там веровали просто, и философия не коснулась этого пункта: «И сия есть заповедь Его, да веруем во имя сына Его Иисуса Христа» (1 Ин. 3, 23). «Не веруяй уже осужден есть, яко не верова во Имя Единородного Сына Божия» (Ин. 3, 18). «Елицы же прияша, даде им область чадом Божиим быти, верующим во Имя Его» (Ин. 1, 12).

7. Так живо веровали и мы. Но теперь нет возврата. Надо выбирать.

Анализ религиозного сознания¹

1. Анализ религиозного сознания.

а) Религия есть *устройство целой жизни*.

б) Религия есть система *мистических энергий*.

с) Религия есть система взаимодействия человеческой и Божественной энергий (просветление плоти и осмысление инстинкта).

2. Уже эта примитивно обрисованная атмосфера религиозной жизни ведет *совершенно опытным* путем к установке *трех* фундаментальных категорий православно-христианского богословия.

1) Сущность, *существо* Божие,

2) *энергия* сущности Божией,

3) *тварь*, просветляющаяся под действием Божественной энергии.

3. Рассмотрим отношение между этими понятиями.

I. Сущность и энергия сущности.

1. Сущность *непознаваема и непостижима*, не имеет очертания, о ней ничего сказать нельзя: ни что она существ[ует], ни обратно. *Энергия* — постижима, расчленима, созерцаема и именуема; она — *идея* предмета.

2. Сущность непостижима. Энергия *выражает сущность*; она *символ* предмета.

¹ Знак «—» в этом абзаце обозначает «минус».

¹ Заглавие условное, дано составителем.

3. Таким образом, энергии сущности и 1) *бесконечны*, ибо выражают бесконечную сущность Божества, и 2) *конечны*, ибо выражают бесконечное в конечной и разумно ухватываемой форме. [Кантор об актуальной бесконечности.]

4. Примеры: а) треугольник: 1) части, 2) части целого,
 б) живой организм: 3) целое частей,
 в) Божество: 4) абс[олютное] единство.

5. Ясно, что *сущность и энергия взаимно требуют друг друга*.

6. Ясно, что *энергия сущности неотделима от самой сущности*; энергия сущности и есть сама сущность.

7. С другой стороны, *энергия сущности отлична от самой сущности*.

8. Итак, 1) сущ[ость] непознав[аема]. Энергия постижима = **идея**.

2) Сущ[ость] неохватываема, энергия — охватываема и есть **символ**.

3) Энергия а) бескон[ечна] и конечна,
 б) взаимно определяется с сущностью,
 в) неотделима от сущности, хотя и отличается от нее.

II. Энергия сущности Божественной и тварное бытие

1. Энергия сущ[ности], кот[орая] есть Сам Бог, конечно, несет на себе все свойства Божии. Вернее, свойства и суть энергии. Это *полнота бытия*. Тварь же по существу своему есть *ничто*. «Ничто — привилегия твари» ([С. Н.] Булгаков). Творение из *ничего*.

2. Но если тварь — ничто, а всякое «что» есть уже божественное, то что же такое конкретный мир вещей?

3. а) В мире нет ничего не божественного, но, с другой стороны, по основному христианскому сознанию,

б) мир не есть Бог ни в каком случае. Эти две истины непреложны. Это аксиома христианского сознания.

4. Вдумываясь в эту антиномию, мы видим, что мир, от неодуш[евленного] предмета до человека, *есть как бы лестница разных степеней божественности*. Тут сходство и различие с язычеством.

5. Итак, 1) Бог в Своей сущности и в Своей энергии несоизмерим с миром, тут — непроходимая бездна;

2) мир же есть соединение Божест[венных] энергий, Божест[венного] образа с ничто (идея и меон), ввиду чего мир — разные степени идеальных энергий Божества, т. е. разные степени божественности.

3) Т. е. в мире нет ничего, кроме Божеств[енных] энергий, но мир не Бог. *Дифизитство и теизм*.

4) Таким образом, задача мира — *отпечатлеть на себе образ Божий* и подчиниться организации через Божеств[енные] энергии, ибо у мира как такового и нет никаких собств[енных] энергий, кроме Божественных. Только грех и забвение своего происхождения могут внушить человеку веру в свои собственные, отдельные от Бога силы.

6. Резюме: 1) только энергии и суть истинно сущее,

2) тварь есть ничто и потому не-сущее,

3) реальный мир поэтому есть разная степень проникнутости «ничто» Божественными энергиями, разная степень божественности.

4) Поэтому в мире нет ничего, кроме Божеств[енных] энергий, но мир, как из ничто, не есть Бог и никогда им не станет.

4. Однако во всем этом анализе еще одна сторона остается незатронутой.

1. Мы говорим об организации мира Божественными энергиями, как будто бы мир был совокупностью неодушевл[енных], внешних предметов.

2. Однако главное — это жизнь и, в частности, человек, ибо только о нем сказано, что *он по образу и по подобию Божию создан*.

3. Что же такое жизнь? Жизнь есть прежде всего самоощущение, — некое бытие, внутренне переживающее себя самого, *бытие-для-себя*.

Жизнь есть организация бытия Божественными энергиями *изнутри*; жизнь есть ощущение Божественных энергий в их внутренней сущности; это — ощущение себя самого как просветленного Божественными энергиями.

4. Но мало и этого. Сказать так — значит признать себя **пассивным** орудием Бож[ественных] энергий, т. е. уподобиться неодушевленной вещи.

Необходимо признать, что в жизненном организме, и наиболее всего в человеке, *есть самостоятельная воля и энергия*, энергия, присущая только человеку, и больше никому, и что в то же время вся эта тварная энергия есть только стремление уничтожить свою, отъединенную энергию и отождествить ее с Божественной.

5. Таким образом, самоощутительная энергия человека стремится в религиозной жизни так организовать человеческое существо, чтобы последнее было воистину по образу и подобию Божию, чтобы самоорганизующая и самоощущающая энергия человека слилась с энергиями Божественными.

6. Значит, надо искать еще одну категорию, которая бы выразила эту стихию живой энергии в отличие от внешней организации неодушевленных существ. Какова эта категория?

5. Заметим, раньше у нас было:

Сущность Божественная, энергия Божественная и тварь, ничто. Мы теперь должны ввести такое понятие, которое бы выражало внутреннее устремление и самопереживательное устройство твари Божественными энергиями.

а) Что же есть такое у твари, что и находится в ее добровольном распоряжении, и есть энергия Божественная?

б) У твари есть физическое тело. Выражает ли оно эту встречу и их отождествление? Выражает, но смутно и не целиком. Тело смертно, а какое же это приобщение к Божественной энергии? Значит, не тело и никакая его функция.

с) У человека есть душа. Выражает ли она? — Да, но тоже не целиком. Душа изменчива, волнуема страстями, а Божественные энергии — вечны, пресветлы, неизменяемы. Значит, если и душа, то то в ней, что вечно, светло и неизменно.

д) Тогда — ум? Мир идей? Идея? — Да, в особенности если мы будем понимать умный мир в античном и патристическом смысле как некое светлое духовное средоточие всего существа в ясном самосознании. Однако и понятие идеи еще недостаточно конкретно для выражения этой жизненной встречи двух энергий, которая и создает спасение человеку. — Конечно, образ Божий, энергия, есть, как мы установили, всегда

Сам Бог, независимо от того, понимается ли он объективно, как проявление Божественного существа, или в функции устройства мира, или в функции энергии внутреннего самопросветления человека.

Но ум, воля, идея, образ Божий в человеке есть все же нечто статическое, не выражающее этой динамической встречи двух энергий.

е) Поищем еще большей конкретности. Таково и есть понятие Имени Божия.

6. Имя Божие и есть наивысшая конкретность, выражающая активную встречу двух энергий, Божественной и человеческой.

Иисусова молитва, состоящая в призывании Имени Иисуса, и есть то, что совмещает глубочайшую и наиболее интенсивную активность устремления человека к Богу, и в то же время ее единственная цель — сделать человека сосудом Имени, т. е. — Божественных энергий, так, чтобы человек, оставаясь тварью, ничего в себе не имел, кроме Божественных энергий.

7. Значит, Имя Божие есть та энергия сущности Божией, которая дается человеку в функции активно-жизненного преображения его тварного существа.

8. Только теперь мы понимаем все это преклонение перед Именем Божиим и понимаем Златоуста:

«Имя Господа нашего Иисуса Христа, сходя в глубину сердца, смиряет дракона, владеющего помыслами, а душу спасает и животворит. Потому непрестанно сохраняйте в сердце Имя Господа Иисуса, чтобы сердце поглотило Господа, и Господь — сердце, и, таким образом, два стали едино».

9. В 1913 г. были отлучены от Церкви афонские иноки, выставившие учение о том, что Имя Божие есть Сам Бог.

<Архи>епископ Никон и Синодальное послание признали, что Имя Божие есть только звук. У Бога нет имени. Все имена смертны. Русское общество пассивно примкнуло, и церковные массы смолчали.

10. Теперь ставится последний вопрос нашему обществу и Церкви: позитивизм или религия?

11. В самом деле, в имяславии сгущены все основные проблемы религии и философии.

1. Если вы признаёте, что Имя есть только звук, а не Сам Бог, то вы не можете быть православными.

2. Православие избегает двух крайностей — агностицизма и рационализма — и есть мистический символизм.

3. Православие есть объективизм и гонит отъединенную, несоборную, субъективную личность.

4. Православие не абстрактная мораль, но мистика.

5. Сказавши, что Имя не Бог, вы разрушаете один из этих устоев или все сразу.

6. Наступила пора выбирать.

О книге «На горах Кавказа»

31 мая 1923 г.

1. В книге такие главные пункты:

1) Антропология (психология).

2) Умное делание.

3) О личности Спасителя.

2. Последняя (вторая) часть малоинтересна.

Первая — противоречива и неясна.

Третья — главное и единственное великое.

3. Таким образом, 1. антропология.

2. Условия умного богообщения.

3. Умное делание по существу.

4. Учение об имени Божиим.

4. Мы так забыли эту психологию пустыни, безмолвия и умного делания, что нам она представляется или сплошной абстракцией, или болезнью.

а) Мы понимаем, когда романист тратит десятки страниц на описание переезда на новую квартиру. Но <нам> непонятно прощание монаха с обителью для пустыни.

б) Мы понимаем, что значит умств[енный] труд. Но умное делание уже какая-то абстракция, и я не знаю ни одного романиста, который бы это изобразил.

с) Мы понимаем, как хорошо пожить на даче и получать удовольствие от соприкосновения с природой. Но нам непонятны речи о безмолвии в пустыне, и наш блудливый ум ищет пестрого разнообразия и суеты.

д) На всю русскую литературу XIX в. я знаю двух-трех духовных лиц и одного светского — Достоевского.

е) Все остальное — мелкие и пошлые страстишки и западный блуд замороженных душ.

I. Антропология

1. Это наименее удачная часть из всей книги. Здесь мистическое (антично-патристическое) учение путается с атеистической психологией новейшего времени и ее терминологией.

2. «О душе человеческой и о силах ее, заимствованное частью из учения о сем предмете св. Отец».

а) Плохо, что сюда входят выписки из «Богословия епископа Сильвестра», «Сборника Киевск[ой] Акад[емии]», «Духовного журнала».

б) Наиболее яркие места — из Гр[игория] Богосл[ова], Макария Вел[икого], Афанас[ия] Вел[икого], 86.

с) Здесь мы узнаём антично-святоотеч[еское] учение о душе:

1. Умная сущность, т. е. самосознающая идея, или бытие-для-себя.

2. Данная во временной длительности.

3. Образ и подобие.

д) Однако о. Иларион затемняет это учение чуждой терминологией и привнесением. Он цитирует из епископа Сильвестра:

а) сходство с Богом,

б) первая черта сходства — самостоятельное личное бытие, 91.

1. Уже это подозрительно. «Личность» — термин не святоотеческ[ий] и не античный (πρόσωπον и persona).

2. Понятие личности — последнее убежище абстрактной метафизики.

а. Отъединенная субстанция антиномич[на]. Взаимопронизанность субст[анций].

б. Раз личность, то в ее основе будут гипостазирования данностей внутр[еннего] опыта (воля, ум, инстинкт и т. д.), в то время как сам внутр[енний] опыт есть один из диалектич[еских] моментов челове[еского] бытия вообще, [хула на тело и материю], [хула на разум, кот[орый]-де абстрактен и не охватывает действит[ельности].

γ. Выдвижение внутреннего опыта наперекор 1) внешнему, наперекор 2) разуму и логике.

с) Вторая черта сходства — «религиозность, самосознание и нравственность», «духовная природа», «истина, добро и красота», «вечное стремление», 92, вн[изу].

3. О сердце человеческом.

а) Здесь тоже двойственность, 95, с начала главы.

б) В общем, мы угадываем здесь ант[ично]-святоот[еческое] учение об ἐπιθυμία и σοφροσύνη.¹

1. Орган самоощущения души, страстного и чувствительного ощущения.

2. Откуда или ἐπιθυμία, или σοφροσύνη.

3. Но путает тут термин «чувство» и «сентиментальные рассуждения» о сердце.

4. Еще более неясна глава «О духе человеческом».

а) Божественное семя. Идея. Истина, добро и красота. Духовные очи, 100–103.

б) Если дух — истина, добро и красота, то какое отличие от души? Если дух — око, то какое отличие от ума? Если он — *духовное чувство*, то какое отличие от *сердца*?

с) Далее вопрос запутывается религиозными выводами, делаемыми из этого учения.

1. С одной стороны, орган богопознания — ум, с др[угой] — сердце и именно чувство в отрыве от ума, да и от опыта. О вере в бытие Бога, 105, вн[изу].

2. Понимая ум, сердце, волю, душу и дух как гипостазирование отвлеч[енных] понятий, о. Иларион дает очень путаное объясне-

¹ страсти и благоразумии (греч.).

ние *умного делания*, сведение ума в сердце. Таковы рассуждения на стр. 39, вв[ерху]. Ум (сердце = рассудок), дух, ум. 39, вн[изу], ум = дух в сердце. 41 — противопоставление разума и сердца.

5. В общем, путаются здесь две системы.

I

- | | | |
|----------|---|--|
| а) Душа, | } | 1. Это одно и то же по сущности. |
| ум, | | 2. Разница в степени освобождения от временности и |
| дух. | | раздельности. |

Душа — живая, текучая, само[со]знающая. *Ум* — вечная самосознающая идея, собравшая все моменты времени в отд[ельные] идеально-смысловые определенности. *Дух* — вечная идея, собравшая все идеально-смысловые моменты в общую точку самоощущения и все ощущения, где «одно» и «иное» слито в единую неразличимость.

- б) В *душе*:
1. Разум — идея.
 2. Меональное распыление и размывание идей.
 3. Сердце — разум, собравший временные разделенности в одну точку самоощущения.

II

- [1.] а) *Душа* — и в ней:
1. ум,
 2. сердце, чувство,
 3. воля.

б) Переходы возможны только в пределах души.

2. Дух — некая непознаваемая пустота, гипостазирование отвлеченного понятия субстанции. Нет реальных определений. *Сводит ум в сердце* — значит рассудок вводит в чувство, т. е. отменять всякую мысль и предаваться чувствам, и — 1) неподвижность субстанции души, 2) сознание множественности, временности и т. д.

Общий вывод: человек — существо умное, и потому возникает вопрос об умном богообщении.

II. Условия умного богообщения

1. Общие условия внешненравственного и дисциплинарного порядка.
 - а) Изменение всей жизни, 47.
 - б) Более частные условия, [24–25].
 1. Милосердие и благоволение к ближнему, 49, вн[изу].
 2. Смирение, 50, вн[изу], 275, 193.
 3. Целомудрие, чистота в душе и тела, 53, вв[ерху].
 4. Сокрушение о растлении своей природы, 53, 195.
2. Внутреннее условие — борьба с помыслами и безмолвие.
 - а) Всякая жизнь полна движения. Ум должен остановиться на вечном, т. е. на Боге.
 - б) Зрение умом, однако, «без образа, вида и мечтания», 297, 28, вн[изу], 45, вв[ерху].
 - в) Потому главное условие, равно и цель умного богопознания — *безмолвие и пустыня*.
3. *О безмолвии и пустыне*.
 - а) Безмолвие необходимо как возвышение над суетою, 156. Так гов[орили] св. Отцы, 168.
 - б) В безмолвии, особенно среди тишины и безмолвия природы, ум зрит тайны Божественного бытия, 129, вн[изу], 134–135, 139–140.
 - в) Блаженная тишина в пустыне вскрывает молитвенный смысл природы, 5. Звездное небо, 36, 131, вн[изу].
 - г) Тут мы находим целый *гимн и похвалу природе* и пустыне, 157.
 - д) Удивительные чувства и при прощании с игуменом и братией, 157–161.
 - е) Прощание с пустыней перед возвращением в обитель, 188.
 - ж) Подготовка к пустынной жизни.
 1. Прохождение всего монашеского устава, [153], вв[ерху].
 2. Пустыня — для избранных, [161–162, 171].
 3. Сравнение общежит[ельной] и пустынной жизни.
 - а. Духовная больница через Иисусову мол[итву] и самая молитва, 164.
 - б. Деятельная жизнь и умное делание.

- г. Особое видение Промысла в пустыне, [165, 172, 176].
- h) Т[аким] обр[азом], единственное содержание пустынной жизни — умное делание, 153, вн[изу]. Пустыня и молитва, 299–300.

III. Умная молитва

1. Итак, о *молитве* вообще надо сказать, что в ней вся тайна богообщения, [63, 267].
2. Обучение Иисусовой молитве идет постепенно.
 - а) Строжайшая постепенность.
 - б) Необходимость руководства.
 - в) Для начала: просто и без затей, 65–66. Необходима хотя бы просто устная мол[итва], 71–73.
3. Состояния, связанные с молитвой.
 - а) Целые тучи помыслов, 67.
 - б) Воскипение страстей в молитве, 67, вн[изу] — 68.
4. Три этапа.
 - а) Трудовая, делательная, устная, телесная, как производимая телесными членами, 54.
 - б) Умная по содержанию, а по действию — «душевная», в груди, в грудной полости, 55–57.
 - в) Сведение ума в сердце, 266. Сведение ума в одну точку. Многословие и его объединение, [29, 31, 232; 64–65]. Псалмопение для младенствующего ума, 81–82, 126, 260, 284–285. Даже не надо правил, 297. Опасность умно-сердечной молитвы, 80–81. Только тут ум соединяется с Самим Богом, 307.

IV. Учение об имени

- а) *Умность имени Бога*, 11. *Неотделимость* и пребываемость от века в Троиц[ном] Совете, 16.
- б) Имя есть как бы воплощение Самого Бога, 12–13, 324.
- в) Отд[ельные] выражения. В имени Сам Бог, XII, XIII; «как бы», XIII, XIV, XVI, 305. В имени полнота Божества, XV, 46–47; величие и Божественное достоинство, XVI.

д) Ум чело[веческий] только и может соед[иниться] с именем, 181.
 е) Отсюда и прочие свойства имени. Освящение всего именем, 270–271. Им держится и Евангелие, 29. Чудодейственная сила. Тексты, 17–19. Начало богослужения и боговидения, 111. В имени *всѣ*, 19. С ним соединяется и человеческое сердце, 20.

1. Это *чистейший образец восточной святоотеч[еской] мистики*, восходящей через паламитов и исихастов, Симеона Нов[ого] Бог[ослова], Максима Испов[едника], Дион[исия] Ареоп[агита], Григ[ория] Нисс[кого] к неоплатонизму и Платону.

2. Мы изучали всякую мистику — *индийскую* через английские прозаизмы, *германскую* — в основе языческую, *католическую*, пребывающую в прелести видений и истерических самогипнозов. Но мало изучали *православную*.

Письмо и Тезисы об имени Божиим¹

о. Павлу Флоренскому
 Б. Спасская, 11, кв. 1
 Москва, 20 янв. 1923 г.²

Глубокоуважаемый и дорогой о. Павел!

Осмеливаюсь побеспокоить Вас своей покорнейшей просьбой посмотреть во время Вашего пребывания в Москве прилагаемые мною тезисы имяславского учения, отметивши на полях все Ваши сомнения, поправки и добавления. Я долго беседовал о них с о. Иринеем, который сделал замечания, вполне мною принимаемые и отмеченные в тексте. Так как мне приходится часто спорить и предстоит на ближайших днях вести спор с отъявленными имяборцами, то хотелось бы для себя иметь твердые и систематические, но и краткие тезисы, в которых по возмож-

¹ Текст Тезисов и их черновой вариант были прочитаны и поправлены карандашом о. Иринеем (Щуриковым). Его исправления мы приводим ниже, в примечаниях (начиная с третьего по порядку примечания).

² Адрес о. П. Флоренского на сохранившемся конверте.

ности избегалась бы философская терминология, хотя и даны были бы наиболее общие и отвлеченные формулы. Так как меня интересует точная редакция (а ее я не находил в существующей имяславской литературе), то я просил бы Вас прямо зачеркивать, что Вам покажется неправильным, и исправлять по-своему. Интересует также меня, достаточно ли этих тезисов, или они не полны. Сам я склонялся бы к тому, чтобы прибавить тезис специально об Имени Иисус. Особого внимания заслуживает тезис IIIc (о символистской природе имени). Дело в том, что о. Ириней он показался весьма подозрительным, хотя сам он не смог формулировать по-своему и обещал подумать об этом. Его главное возражение таково: имя — не символ, потому что символ — видим, а имена Божии — невидимы. Ссылался он и на многочисленные споры на Афоне о слове «символ», так как имяборцы под символами понимают иконы, мощи, кресты и т. д. Как тут выразиться поточнее?

Есть у меня также и чисто философские тезисы имяславия, затруднять которыми Вас одновременно с этими я не решаюсь. Если будет Ваше разрешение, то позвольте затруднить ими Вас в один из следующих Ваших приездов.

Тезисы с Вашими пометками благоволиите оставить на квартире у Вас. Ив.¹ на мое имя. В четверг или в пятницу я заеду к Вас. Ив. и возьму их. Жена моя, Валент[ина] Михайловна, шлет Вам привет.

Глубоко преданный Вам
 А. Лосев

1. (Имя Божие — энергия сущности Божией.)

а) Имя Божие есть неприступный и бесконечный *Свет* существа Божия, явленный в конечном существе мира и человека.²

б) Имя Божие есть всемогущая *Сила* существа Божия, действующая в конечном существе мира и человека.

¹ Имеется в виду Василий Иванович Воздвиженский, друг Лосевых, сын последнего настоятеля Успенского собора в Кремле.

² Со слова «явленный» фраза исправлена: «являющий себя из твари, — конечной».

с) Имя Божие есть полнота совершенства существа Божия, явленная в конечном существе мира и человека как бесконечная цель для стремления твари к Богу.

д) Итак, имя Божие есть Свет, Сила и Совершенство Бога, действующие в конечном естестве, или *энергия сущности* Божией.

II. (*Имя Божие, как энергия сущности Божией, неотделимо от самой сущности и потому есть Сам Бог.*)

а) В Боге нет различия¹ между частью и целым, свойством и сущностью, действием и действующим; и потому —

б) Свет Божий неотделим от существа Божия, Сила Божия неотделима от существа Божия, Совершенство Божие неотделимо от существа Божия;

с) след[овательно], энергия сущности Божией неотделима от Самого Бога и есть Сам Бог, и имя Божие неотделимо от существа Божия и есть Сам Бог.

III. (*О символической природе имен Божиих.*)

а) Имя Божие есть Сам Бог, но Бог Сам — не имя; Бог² выше всякого имени и выше познания человеческого и ангельского;

б) след[овательно], имя Божие есть такое явление³ миру и человеку сущности Божией, в котором она, оставаясь неименоваемой и непостижимой, все-таки принимает доступные человеческому уму формы видимого мира;

с) значит, имена Божии таят в себе символическую природу: они в конечной форме говорят о бесконечной сущности Божией; имена Божии суть живые символы являющегося Бога, т. е. суть Сам Бог в Своем явлении твари.

д) Отсюда следует, что *по бытию и сущности* своей имена Божии неотделимы от существа Божия и суть Сам Бог, но для человеческого познания они отделимы, поскольку Бог недоступен нам в Своей сущности, будучи доступен, однако, в Своих именах; не надо только забы-

¹ Над словом «различия» написано: «разделения».

² Вместо слова «Бог» исправлено: «сущность Божия».

³ Вместо слова «явление» исправлено: «откровение».

вать, что имена одновременно все-таки несут на себе энергию сущности, почему и суть не иные какие, но имена Божии.¹

Отсюда следует, что по бытию и сущности своей имена Божии неотделимы от *непостижимого* существа Божия и суть Сам Бог, но для человеческого познания они *разумеваемы верою*, поскольку Бог, будучи недоступен нам в Своей сущности, *открывается*, однако, в Своих именах.

IV. (*Имя Божие не есть звук и требует боголепного поклонения.*)

а) Имя Божие поэтому не есть «только имя», т. е. звук или переживание звука. Звук и переживание звука становятся носителями имени Божия не потому, что они именно звук и переживание звука (в этом они сходны со всеми прочими звуками человека и животных), но потому, что в них присутствует Сам Бог в Своем явлении.

б) Поэтому самые звуки, как носители энергии Божией, поклоняемы наряду с иконами, мощами, св. Крестом и пр. предметами «относительного поклонения», имеющими связь с тварным бытием человека: *сущность* же имени, то, в силу чего звук является носителем имени Божия, есть Сам Бог и требует не относительного, но безусловного² поклонения и служения.

V. (*В имени Божиим — встреча человека и Бога.*)

а) Именем Божиим очищаемся от грехов и спасаемся, именем Божиим совершаются таинства, именем Божиим действительна вся Церковь как место нашего спасения.

б) Именование не есть сила сама по себе, поскольку³ имеется в виду имязвучие или имяначертание, но постольку оно и не есть настоящее и истинное именование.

¹ Тезис d) в исправлении: «Отсюда следует, что по бытию и сущности своей имена Божии неотделимы от *непостижимого* существа Божия и суть Сам Бог, но для человеческого познания они разумеваемы верою, поскольку Бог, будучи недоступен нам в Своей сущности, *открывается*, однако, в Своих именах». Слова, начиная с «не надо только забывать» и т. д., опущены.

² Вместо слова «безусловного» исправлено: «боголепного».

³ После слова «поскольку» вставлено: «ум человека не обращен к Богу и имеется в виду» и т. д.

с) Но поскольку именование действительно, постольку оно творится по активной вере и искренней преданности Богу;¹ след[овательно], таинства и чудеса творятся Именем, но с действительностью имени всегда связана субъективная и активная вера именуемого.

д) Отсюда, хотя само по себе имя Божие есть Сам Бог и потому одноприродно, произносимое человеком и в связи с этим действительное имя Божие — двуприродно, поскольку участвует тут и энергия человека; произносимое имя — место встречи Божественных и человеческих энергий.

е) Однако энергия человека сводится лишь к принятию в себя Божественных энергий, подлинно же действует в таинстве и чуде Сам Бог в Своих именах, и только Он, а человек делается только сосудом Имени Божия.

Черновая рукопись Тезисов об имени Божиим²

Имя Божие — энергия сущности Божией

1. а) Имя Божие есть неприступный и бесконечный Свет существа Божия, явленный в конечном существе мира и человека.

б) Имя Божие есть всемогущая Сила существа Божия, действующая в конечном существе мира и человека.

с) Имя Божие есть полнота совершенства существа Божия, явленная в конечном существе мира и человека как бесконечная цель для стремления твари к Богу.

д) Итак, имя Божие есть Свет и совершенство Бога, действующие в конечном естестве, или *энергии сущности Божией*. Имя Божие неотделимо от существа Божия и потому <есть> Сам Бог.

¹ Начало пункта с) в исправлении: «Но поскольку ум человека обращен к Богу, — именование действительно, и постольку оно творится по активной вере и искренней преданности Богу». Далее следует текст Лосева.

² Заглавие условное, дано составителем.

II. а) В Боге нет различия между частью и целым, свойством и сущностью, действием и действующим, и

б) потому Свет Божий неотделим от существа Божия, Сила Божия неотделима от существа Божия, совершенство Божие неотделимо от существа Божия:

с) след[овательно], энергия сущности Божией неотделима от Самого Бога и есть Сам Бог и имя Божие неотделимо от существа Божия и есть Сам Бог.

Имена Божии — таинственные символы реального действия Бога

III. а) Имя Божие есть Сам Бог, но Бог Сам — не имя.¹ Бог выше всякого имени и выше познания человеческого и ангельского;

б) след[овательно], имя Божие есть такое явление² миру и человеку сущности Божией, в котором она, оставаясь неизменюемой и непостижимой, все-таки принимает доступные человеческому уму формы видимого мира.

с)³ Значит, имена Божии таят в себе *символическую природу*: они в конечной форме говорят о бесконечной сущности Божией. Имена суть живые символы являющегося Бога, т. е. суть Сам Бог в Своем явлении твари.

д) Отсюда следует, что по *бытию и сущности* своей имена Божии *неотделимы* от существа⁴ Божия и суть Сам Бог, но для человеческого познания они отделимы,⁵ поскольку Бог недоступен нам в Своей сущности, будучи доступен⁶ в Своих именах, не надо только забывать, что имена одновременно все-таки несут на себе энергию сущности, почему и суть не иные какие, но имена Божии.⁷

¹ Над словом «имя» написано: «сущность».

² Над словом «явление» написано: «откровение».

³ Перед пунктом с) на полях стоит знак вопроса.

⁴ Над словом «существа» написано: «непостижимого».

⁵ Слово «отделимы» зачеркнуто, и над ним написано: «разумеваемы верою».

⁶ Слова «будучи доступен» зачеркнуты, и над ними написано: «вскрыва-
ясь однако в».

⁷ Текст со слов «не надо только забывать» и до конца зачеркнут.

Имя Божие не есть имязвучие

IV. а) Имя Божие поэтому не есть «только» имя, т. е. звук или переживание звука. Звук и переживание звука становятся носителями Имени Божия не потому, что они именно звук и переживание звука¹ (в этом они сродны со всеми прочими звуками у человека и животных), но потому, что в них присутствует Сам Бог в Своем явлении.

б) Поэтому самые звуки, как носители энергии Божией, поклоняемы наряду с иконами, мощами, св. Крестом и пр. предметами «относительного поклонения», имеющими связь с тварным бытием человека; *сущность* же имени, то, в силу чего звук является носителем имен,² есть Сам Бог и требует не относительного, но безусловного³ поклонения и служения.

Имя Божие — место встречи Бога и человек[еской] действ[ительности]

V. а) Именем Божиим очищаемся и спасаемся от грехов, именем Божиим совершаются таинства, именем Божиим действена вся Церковь как место нашего спасения.

б) Именование не есть сила сама по себе, поскольку имеется в виду имязвучие⁴ или имяначертание, но⁵ постольку оно и не есть настоящее и истинное именование.

с) Но поскольку⁶ именование действительно,⁷ постольку оно творится на активной вере и искренней преданности Богу; след[овательно], таинства и чудеса творятся Именем, но с действительностью Имени всегда связана субъективная и активная вера именующего.

¹ Под словом «звука» подписано: «Имязвучия и их начертание».

² После слова «имен» вставлено: «Божия».

³ Слово «безусловного» зачеркнуто, вместо него написано: «боголепного».

⁴ Над словом «имязвучие» написано: «обычное».

⁵ После слова «но» вставлено: «поскольку ум не обращен к Богу».

⁶ После слова «поскольку» вставлено: «ум человека обращен к Богу».

⁷ Здесь вставлен союз «и».

д) Отсюда, хотя само по себе имя Божие есть Сам Бог и потому одноприродно, произносимое человеком и действенное в человеке имя Божие двуприродно, поскольку участвует тут и активность человека; произносимое имя — арена встречи Божественных и человеческих энергий. Однако энергийная активность человека сводится лишь к принятию в свою душу Божественных действий, но действует в таинстве и чуде Сам Бог в особых именах, и только Он, а человек делается только сосудом Имени Божия.

VI. <...>¹

Эллинизм и христианство (историко-философское сравнение)

1 марта 1924 г.

1. Эта огромная тема требует ограничения:

- а) я — только об онтологии;
- б) да и в пределах онтологии буду давать не столько анализ отдельных явлений, сколько общие типы философских построений;
- с) хотя под этим лежит кропотливое исследование каждого мелкого факта;
- д) тут скорее конспект.

2. Я намечу главные типы языческой онтологии; потом сравню с ними патристику первых IV–V веков.

3. Греческая онтология выработала три главных типа:

- 1. натуралистический,
- 2. диалектический,
- 3. смешанный.

4. Натуралистический тип.

- 1. Из старинных — ионийцы:
- а) учение о стихиях;

¹ Рукопись обрывается.

- b) сгущение и разряжение Анаксимена,
- c) осмысляющая сила мыслится вечно: *логос* Гераклита и *ноэзис* Диогена Аполлонийского.

2. Гераклит.

- a) Абсолютное *есть огонь*: «Огонь обменивается на все вещи и все вещи на огонь, как золото на товары и товары на золото».
- b) Он есть сам для себя; он сам себя проявляет и различает (*διαίρεων*).
- c) Разумная связь мирового целого; ритм мировой жизни (*τοῦτο (τὸ πῦρ) πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ*).¹
- Логос — Δίκη,² и если солнце отклонилось бы со своего пути, то Справедливость и Эринии настигли бы его.
- d) Путь от огня вниз к земле и от земли вверх.

3. Стоицизм.

- 1. Истинно сущее — то, что действует и страдает.
 - a) Четыре элемента.
 - b) Все — тело.
- 2. Три стихии — *страдательной природы*, огонь же (вернее, эфир, как его тончайший элемент) *πῦρ τεχνικόν*³ — *творческой природы*. Периодический *ἐκπύρωσις*.⁴ Душа — теплое дыхание.
- 3. Этот первоогонь есть *божество* (теология — часть физики), судьба.
 - a) Весь мир появляется благодаря напряжению первоогня (*τόνος*, у Сенеки *intentio*);
 - b) благодаря чему превращается в семенной, семенобразный разум;
 - c) Марк Аврелий: «Ты исчезнешь в том, что тебя породило. Больше того, ты возвратишься после общего круговорота материи снова в свой сперматический разум»;

¹ огонь всем посредством всего управляет (*греч.*).

² справедливость (*греч.*).

³ творческий огонь (*греч.*).

⁴ воспламенение (*греч.*).

- d) всеобщее единство всего во всем;
- e) *ἡγεμονικόν*¹ в человеке.

5. Общая характеристика натуралистического типа:

- a) он оперирует с *вещами, силами и массами*, но не вскрывает понятия жизни самой по себе, а понятие — инструмент формальной логики и ионийской физики.
- b) Смысл, понятие есть вещь, причинно зависящая от материи, материала, от бытийственной гуши фактов.
- c) Поэтому получается, что *в одном месте больше смысла, в другом меньше*.
- d) Закон противоречия.

6. Тип диалектический.

- 1. Парменид, Платон, Плотин.
- 2. Не все вещественно.
- 3. Индуктивный путь.
 - a) Чувственная вещь = эйдос + меон.
 - 1) Эйдос — явленный смысл (целое и часть).
 - 2) Меон — принцип оформления самого эйдоса.
 - b) Но, восходя выше, мы видим, что эйдос *есть самомышление* и — еще далее синтез мыслимого и мыслящего — *первоединое*.
 - c) Сверху:
 - 1. Первоединое.
 - 2. Нус:
 - α. Мыслит себя.
 - β. Вне его нет предметов мысли.
 - 3. Душа:
 - α. Становление.
 - β. Она мыслит ум.
 - γ. Она — *степень* нуса.
 - d) Значение диалектики.
 - 1. Все — эйдос,
 - 2. факт — степень эйдоса,
 - 3. закон различия в тождестве.

¹ господствующее (*греч.*).

7. Тип смешанный.

а) Аристотель

Факт мыслится феномено-л[огически]-эйдетически; смысл же — натур[алистически], т. е. формально-логич[ески]

1. Берет диалектич[еские] схемы и понятие эйдоса.
2. Но отвергает диалектику.
3. Получается учение о форме, но против идей.
4. О нусе, но против единого.
5. Значит, Аристотель — лишенный диалектики платонизм, или формально-логическое учение об эйдосе. Бог — нус, по Аристотелю, только отличен от мира.

б) Но возможен и другой путь смешанной онтологической концепции. Возможен наделенный диалектическим смыслом натурализм, или *натуралистическое учение об эйдосе*.

1. У Арист[отеля] форма[льная] логика + узрение эйдоса (без натурализации эйдоса). Тут: формальная логика + узрение эйдоса с натурализацией эйдоса. Феном[енология] смысла, но натурализм факта.

2. Тут можно учить о вечном нусе, но происхождение вещей мыслится как вечное истечение этого нуса. А нус тоже вечно истекает из материи.

3. Ясно, что такая система всегда будет противоречива.

4. Таков стоический платонизм, и в частности *Филон Александрийский*.

1. Бог — выше всего; всегда равен Себе, неизменяемый; у Него нет прошлого, настоящего и будущего; чужд войны и страха. Не имеющее никакого определенного признака бытие ($\psi\iota\lambda\eta\ \alpha\iota\omega\nu\ \chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\eta\rho\varsigma\ \beta\alpha\rho\epsilon\iota\varsigma$). Только один предикат — $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$, *сущий*.

2. Однако *Бог и является*; учение о посредниках.

а) $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ — то, что Бог мыслит, включая и Логос, совокупность прототипов, прообразов мира. Идея каждого предмета и процесса, дня, ночи од., несущей и т. д., и т. д. Логос — высшая идея, объемлющая все остальные.

¹ Так в рукописи.

б) Бог $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ и $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$.¹

с) Идеи = $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ *профорикос*.²

д) Логос — 1) разум Божий и 2) сила Божия.

е) Логос есть акциденция Бога и потому не ипостась, не личность.

г) Отсюда он — образ Божий, вторичное, ниже Бога стоящее Его откровение и *тьма*. $\Delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, $\mu\epsilon\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ — средняя природа (между Богом и миром).

7. *Патристика первых веков есть эпоха стоического пантеизма. Отсюда и характер патристического учения о Боге в первые века.*

Об Имени Божиим и об умной молитве³

27 февраля 1925 г.

1. Меня не интересует ни историческая, ни каноническая, ни церковно-общественная сторона, но только лишь *догматическая*.

2. Богословие и философия — осознание опыта, и потому об опыте имени.

3. а) *Эйдетическая*, идеальная сторона.

б) *Энергическая*, магическая.

с) *Телеологическая*.

4. Итак, Имя Б[ожие] есть свет существа, сила и благодать. Имя есть *энергия сущности*. Выражение сущности в инобытии.

5. Чтобы это усвоить, необходимо отойти от обычного понимания. Так же, как и «Отец», «Сын», «Слава», «рече Бог», «рождение» и т. д.

6. Но и утвердившись на том, что *имя — мистической природы*, необходимо дать и *дальнейшее отграничение* уже в сфере сверх-тварного имени.

5: а) Всякая вещь по *смыслу* иное, чем она сама. Сущность и смысл [сущность марксизма].

¹ по бытию и по именованию (*греч.*).

² слово изреченное (*греч.*).

³ Заглавие условное, дано составителем.

б) Раз смысл иное, то он исходит из совершенно *иной сферы*. Природа его вне времени и пространства.

с) И в произносимом имени есть смысл, отдельный от звуков и переживаний.

б: а) Что же это за смысл и энергия?

б) Можно ли этот смысл и имя отнести к Богу [в молитве] и каково отношение Имени Б[ожия] к Б[огу]?

7. Рационализм допускает только две возможности: а) или Имя Б[ожие] отлично от Бога, тогда оно — не Бог, б) или имя — Бог, тогда оно — только тождественно.

8. Рассмотрим первое = только отлично.

1. Если только отлично, тогда нет ни малейшей точки соприкосновения: сущность — сама по себе, имя — само по себе.

2. Но тогда имя не есть выражение сущности. Однако всякое имя что-то выражает и кого-то называет. Что же и как?

3. Кроме Бога есть только тварь. Значит, имена Б[ожии] суть имена тварей. И всякая молитва есть молитва о твари.

4. Эйд[етическое] значение] — субъективная игра образами.

Магическое знач[ение] — замаскированное своеволие.

Телеологическое значение — пребывание в твари [кантианство, субъективный солипсизм].

Благослови, Отче!

В имени омываюсь от грехов.

5. Значит, имя — *не только отлично*, оно еще и *тождественно*.

9. Рассмотрим второе = только тожд[ественно].

I. Имя тожд[ественно] сущности = неотлично от нее = сущность есть сущность = нет никакого имени.

II. Сущность тожд[ественна] имени = и имя тожд[ественно] сущности = сущность ничем не отлична от имени = др[угими] сл[овами], имя есть имя, и никакой сущности предмета оно не имеет, ибо в против[ном] случае оно чем[-нибудь] отличалось бы от сущности.

I. Сущ[ость] есть сущ[ость], и никакого имени в ней нет. Но имя = выраж[ение]. След[овательно], сущ[ость] никак себя не выражает. [Бог Себя никак не открывает]. Но Бог, б[ыть] м[ожет], выражает Сам Себя для Себя же.

Но: 1) Тогда имя есть Сам Бог.

2) Однако имя-то отрицается.

Значит: Бог *не может* вступать во взаимообш[ение] с инобытием = Бог не имеет энергий = Бог не имеет никакого различия в Себе = Бог не отличает ни Себя от иного, ни одну Свою энергию от другой.

3) Можно ли тогда сказать, что Бог существует?

II. Имя есть имя и ни к какому предмету не относится: [сущность тождественна имени] = имя ничего не именует = имя не есть имя, есть самостоятельный предмет и сущность, которая, однако, ничего не выражает.

В молитве это произнесение пустых звуков без отнесения их к Богу. Значит, оно д[олжно] [быть] отлично от сущности.

10. Итак, имя как энергия и выражение не может быть *только* отлично и *только* тождественно, но оно должно быть и отлично, и тождественно.

а) Это не рациона[лизм], но мистич[еская] диалектика. Антиномии и их синтез.

11. Имя Б[ожие] тождественно с сущ[остью] по факту, т. е. у имени нет иного факта, и потому

а) Имя Б[ожие] неотделимо от сущ[ества] Божия и потому есть Сам Бог.

Но Имя Б[ожие] отлично, и отл[ично] по смыслу, по выражению; и потому

б) Имя Б[ожие] отлично от сущ[ества] Божия, и потому Б[ог] не есть имя. Существо — неохватно, неименуемо, несообщимо, непознаваемо; имена — называемы, расчленяемы, сообщимы и т. д.

12. Поэтому имяславие требует

а) апофатизма,

и

б) учения о свете,

с) синтез: энергийное становление света в бытии; мистический символ как наивысшая реальность.

13. Таково вполне четкое отношение имени и сущности.

Теперь об имени и твари.

14. Здесь также по рационализму

а) или действует только Бог,

б) или действует только человек.

15. Диалектика — иначе.

а) В молитве действует Бог, и сама молитва есть произнесение звуков; но спасают не звуки, а сияющий в них свет и слава Имени Божия.

б) В молитве действует Бог, и сама молитва есть просто то или иное присутствие Бога в душе,

но человек — не механический результат Бож[ественных] энергий (пантеизм), а есть инобытие, свободно принимающее своими актами Бож[ественные] энергии.

с) И потому молитва не есть ни человеческая тварная энергия, ни Божеств[енная] сила, кот[орая] есть сама Бог, но это —

арена встречи двух энергий, Божеств[енной] и человек[еской], Божеств[енных] имен-энергий и человек[еских] энергий-названий.

Молитва — онтологическое слияние в одном Божеств[енном] Имени двух сущностей — Божеств[енной] и человек[еской].

д) Вот почему учение об умном делании всегда было и будет вековой опорой православия и имяславия.

Краткая история имяславия¹

13 марта 1925 г.

1. Краткая история.

1907 г. «На горах Кавказа» схим. Илариона.

1913 г. «Апология» Булатовича.

¹ Заглавие условное, дано составителем.

—»— Синод[альное] послание.

1915 г. Пост[ановление] Синод[альной] Конторы.

1917 г. Собор.

1918 г. — 1921 г.

2. Вопрос об Имени — основной в Церкви, и он поднимался много раз.

а) Каждый догмат *implicite* содержит его в себе.

б) Но ближайшим образом аналогию необходимо находить в иконопочитании VIII в. и в учении о Фаворском Свете в XIV в.

с) Мы должны точно знать и уметь видеть методами философско-мистической мысли, проявленными на этих соборах.

3. Иконоборческая ересь.

1. Постановления лже-собора 754 г.

а) Иконопочитание противоречит учению о Лице Бого-человека, ибо

б) если икона изображает *существо* Божие, то тогда это — *арианство* (арианское монофизитство: по Арию, Божество описуемо, Христос — тварь, а Бог — только существо);

с) если икона изображает *человеческое* существо Христа, то это — *несторианство* (по Нест[орию], в Христе две природы, но между ними нет ипостасного единства; изображая Христа, мы отнюдь, значит, еще не изображаем Его Божеств[енную] природу) (тело само-ипостасно).

д) Наконец, если икона изображает *и чело[веческую], и Божескую* природы во Христе, то мы впадаем в *евтихи[анство]* (евтихианское монофизитство). По Евтихию: в Христе две природы, но — до их соединения, а после соединения их — одна (Божество, слитое с человеческой плотью).

е) Кроме того, иконопочитание есть языческое идолослужение и связано с неверием в воскресение из мертвых.

ф) В результате: «Если кто замыслит представить Божественный образ Бога Слова, как воплотившегося, посредством вещественных красок, вместо того чтобы от всего сердца умственными очами поклоняться Ему, превыше светлости солнечной одесную Бога в вышних на престоле славы сидящему — анафема».

2. Что тут неправого?

1. *Тринитарный* вопрос — решается вполне православно.2. *Христологический* вопрос — также.3. Спор тут чисто *гносеологический*: возможна ли икона как отображение Божества или нет? Т. е., с точкой над «і», имеют ли объективную значимость чувственные образы нашей психики и нашего творчества или нет? *ἐπίνοια*. Есть ли явление/проявление сущности или нет?

3. И вот одно решение:

1. Явление не есть проявление.

2. Икона — метафизически невозможна.

3. Невозможно Откровение и, след[овательно], религия.

Атеизм или протестантское христианство (мораль).

4. Но вот другое решение (собор 787 г.).

1. Идолы плохи не веществом, но первообразом.

2. а) Сущность проявляется, расчленяется.

б) Но и — остается.

в) Т. е. и является, и не является.

г) Синтез — в *энергии*.

Энергия сущности есть сущность, соотношенная с инобытием. Она — интеграл, состоящий из бесконечно малых приращений самой себя.

3. Отсюда:

а) Христос и описуем, и неопишем.

б) Если икона невозможна, то это значит, что Слово не воплотилось истинно, но призрочно.

в) Различаются:

1. Дерево и краски.

2. Образ Божий.

3. Первообраз.

г) Продумывая до конца, мы получаем два диалектических слоя.

1. *Первообраз и образ*: тождество по естеству, по сущности, но различие по смыслу: образ отличен от первообраза, но неотделим от него.2. *Образ Божий и дерево*: тождество по смыслу и различие по естеству: образ Божий отделим от дерева, но тождествен с ним по смыслу, по имени.

3. Другими] сл[овами], Первообраз, Бог и тварь — две сущности и одно имя, один образ. Деяния VII собора, [стр.] 557, 559–560.

е) *Имени Божия нельзя ни смешивать, ни обобщать по естеству ни с чем.*

Деяния VII собора, стр. 689–691.

г) Хорошей иллюстрацией этому является разделение видов иконы у Иоанна Дамаскина.

1. Иконы естества.

2. Иконы как понятия создаваемых вещей.

3. Икона = человек.

4. Икона = Священное Писание.

5. [Икона] = преобразование, предначертание будущего.

6. [Иконы] = изображения, делаемые для памяти.

4. Допустивши малейшее искажение этой диалектики, мы впадаем в бездны еретичества.

1. Сущность — Бог, а образ Божий, энергия Его — не Бог (отделим). Тогда Бог никак не является, нет Откровения, нет молитвы, нет религии. *Арианство*.2. Сущность — Бог, а образ тоже Бог, но не отличен от сущности, тогда Бог целиком познаваем, и опять — *арианство*.3. Энергия — Бог, но она не тождественна с деревом по смыслу, по имени. Тогда можно оскорблять иконы и хулить имя Его, и, кроме того, энергия никак не является, т. е. не отлична от сущности, т. е. «вещь в себе». *Несторианство*.

4. На[онец], если энергия Божия тождественна с деревом по смыслу, но в то же время не отлична от него — еutihianство и пантеизм.

4. Споры о Фаворском Свете в XIV в.

1. *Сущность* Бога (три Лица), *Первообраз*.2. *Энергия*, свет, слава Божия.3. Просветленная тварь, Бог по благодати, *образ*.

4. Меон, материя, инобытие, материал.

Или:

1. Дерево, краски, *ἐπίνοια* света.
2. Образ, почивший на этом.
3. Энергия сущности и
4. Божественное естество.

5. Теперь я задам ряд вопросов об имени.

а) Может ли имя быть только тварью?

1. Тогда оно не есть имя Божие, и молитва невозможна.
2. Если и возможна, то это пантеизм и самообоожествление,

но и тут имя как звук будет отлично от имени как именуемого предмета.

б) Может ли имя быть только Богом? Хвалите имя Господне = Господа.

1. Тогда центр тяжести или на естестве, или на имени.

а) Если на естестве, то оно никак не выражается, т. е. «вещь в себе». Если на имени, то все адекватно понятно, рационализм и эмпиризм.

с) Критика трех пунктов Синод[ального] Посл[ания].

6. Образ = свет = имя.

а) Все это — одно и то же. Тут везде предполагается *субъективность*. И раз эта субъективность не мешала там, то не помешает и нам.

б) Все это есть *энергия* Бога и виды ее.

1. *Свет* есть энергия непосредственного осмысления.

Имя есть энергия сознательного осмысления.

2. Можно наметить целую иерархию энергий:

- | | |
|--------------------|---|
| 1. Звук. | 1. Энергия, создающая факт. <i>Сила</i> . |
| 2. Семема. | 2. [Энергия], устрояющая его. <i>Царство</i> . |
| 3. Ноэма. | 3. [Энергия], осмысляющая его в непосредственной данности. <i>Слава</i> . |
| 4. Идея. | 4. [Энергия], осмысляющая как умную самоотнесенную данность. <i>Имя</i> . |
| 5. Предмет, эйдос. | Яко Твое есть царство и сила и слава Отца и Сына и Св. Духа! |

7. Имяславие есть *мистическая диалектика молитвы, и по преимуществу молитвы Иисусовой*.

- а) Для этого нужно
 1. учение об *уме*,
 2. учение о словесной энергии этого ума
 3. и о слиянии Имени Божия в уме [полное отождествление].

8. В пример я приведу учение Исихия Иерусалимского (IV–V вв.).

а) Учение о чистом уме и о его хранении, § 5; § 131, стр. 41.

б) Этот чистый ум есть свет, свобода от помыслов, § 50, стр. 19; § 166 (всесветлые светозерцания); § 89, стр. 28.

с) Дается в молитве, § 196–197, стр. 59.

Призывание имени Иисусова, § 170 (имя = свет, стр. 52);

§ 182 (молитва Иисусова к дыханию); § 24, стр. 11;

§ 41, стр. 17; § 100, стр. 31 — именем Иис[усовым] бей супостаты;

§ 122, стр. 37, призыв[ание] имени — сладостное твор.; § 152, стр. 46 — покланяемое имя.

д) Благоухание и благодать молитвы Иисусовой, § 90–91, стр. 28.

9. Что значит быть имяславцем?

а) Мистическое мироощущение.

а) Мистич[еский] символизм.

б) Мистич[еский] культ.

с) Учение об умной молитве. Пост и упрямление ума.

б) В философии — только чистейшая диалектика. Отпадает — эмпиризм, рационализм, вся гносеология, трансцендентализм.

с) В науке — диалектическое учение о мире. Так, в *астрономии*

а) конечность и бесконечность мира,

б) относительность пространства.

В *химии* — учение о превращаемости элементов.

В *биологии* — учение об идеальных формах.

О сущности и энергии (имени)

20 декабря 1925 г.

I

1. *Исходный пункт* — факт общения твари с Богом. Как он возможен? Тут возможны три ответа —

1. мистический,
2. философский,
3. научно-аналитический.

Мы займемся вторым.

2. Относительно философии надо помнить:

1. Она — *полноправна*, и права разума не должны быть ни на йоту нарушаемы.

2. Противоречие разума и веры возможно лишь при плохом разуме и при плохой вере; [фр[анцузские] мат[ериалисты]: если Бог, то как же зло? Если человек свободен, то как же Бог всем управл[яет]?]

3. Разум не заменяет веры, и без опыта он — нуль. С опытом, однако, есть *догмат*.

3. Имея это в виду, мы и приступаем к решению вопроса: как возможно общение человека с Богом?

II

1. *Самым основным и самым основным¹ фактом религиозного опыта является антитеза Божественной сущности и человеческого существа, твари.*

а) Сущность Б[ожия] — непостижима, бесконечна, беспредельна, неохватна.

б) Тварь постижима, конечна, предельна, охватна и т. д.

¹ Так в рукописи. Во втором случае возможно чтение «самым осознанным».

Наш вопрос получает отсюда еще большую остроту и получает такую форму: Бог и идея Бога [под «идеей» условимся понимать вообще все, что есть от Бога в твари: и имя, и знание, и благодать, и т. д.]

2. Тут возможны несколько путей:

- а) сущность не захватывается нашими идеями,
- б) захватывается.

3. По-видимому, надо выбрать *второй* путь.

а) Если идея только субъективна, тогда — 1. общение происходит с самим собою, 2. самообожествление, 3. нет выхода в объективность.

б) Итак, идея принципиально объективна. Но кто скажет, что идея есть подлинная характеристика самого Божества, подлинное Его свойство, причем свойство *познаваемое* (хотя и особым путем)?

4. Итак, мы приходим к различению в Боге *сущности и идеи* (энергия) и противопоставляем то и другое третьему — твари.

5. Стало быть: 1) сущность и энергия;

2) энергия и тварь.

III

Сущность и энергия

1. *Сущность*, сушая сама по себе и ни от чего не отличная, не есть и сущность, а) Но она такой *должна быть*.

б) След[овательно], первый момент в Боге — сверх-сушая сущность, та бездна света, которая уже мрак [Д[ионисий] Ареопа[гит]]

с) Это радикальнейшее отрицание всех свойств, включая и бытие, *абсолютный апофатизм* (Христианское Чтение. СПб., 1825. Ч. 20).

Dion. Areop. Myst. Theol.

Гл. IV «О том, что Тот, Который по превосходству есть Виновник всякой чувственной вещи, Сам не есть что-либо чувственное»: «Итак, я утверждаю, что Вина всяческих и превыше всего сушая ни сущности, ни жизни, ни слова, ни разума не лишена, не есть она ни тело, ни образ, ни вид, ни качество, ни количество, не имеет ни тяжести, не находится она на месте, не есть видима, не имеет ни чувства осяза-

ния, ниже сама ощущает, ниже подходит под ощущение, не допускает она ни беспорядка, ни возмущения, возбуждаемого страстями чувственными, не подвержена слабости и чувственным обстоятельствам, не имеет недостатка во свете, не терпит изменения, ни повреждения, ни разделения, ни лишения, ни излияния. Словом, она не есть все то и не имеет ничего того, что чувственно существует».

Гл. V «О том, что Тот, Кто есть по превосходству Виновник всякой вещи понимаемой, Сам не есть что-либо из вещей, разумом постигаемых»: «И опять, восходя, я говорю, что Бог не есть ни душа, ни дух, не имеет ни воображения, ни мнения или ума, ни разума, не есть ни слово, ни разумение. Не можно Его изглаголать или умом постигнуть; не есть Он число, ни порядок, ни великое что или малое, ни равенство, ни первенство, ни подобие, ни неподобие; ниже стоит, ниже движется; не имеет покоя, ниже силы и Сам не есть сила или свет. Не живет, ниже есть жизнь; не есть ни сущность, ни вечность, ни время; невозможно к Нему иметь прикосновения умственного, не есть Он знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единое, ни единство, ни Божество, ни благодать, ни таковой дух, каковой мы понимаем; не есть сыновство, ни отцовство, ниже чего-либо из таковых вещей, кои нам или кому-либо из существующих постижимы. Не суть что-либо из вещей несуществующих, ниже из существующих; ниже всё то, что существует, познает Его так, как Он существует; ниже Он Сам познает вещи так, как они суть. Нет для Него ни слова, ни имени, ниже познания; не есть Он тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина. Нельзя о Нем совершенно ни утверждать, ниже отрицать. И даже когда о лицах, существующих чрез Него, делаем мы положение или отрицание, то Его Самого ни определяем, ни отрицаем: посему Бог есть совершен, превыше всего определения и есть единственная Вина всяческих и превосходство превыше всякого отрицания, Существо, от всего совершенно отвлеченное и над всем превозвышенное».

Ер. I (Хр[истианское] Чт[ение]. 1825. Ч. 19):

«...если кто, видев Бога, уразумел то, что видел, сие значит, не Его он видел, а что-нибудь из существующего и познаваемого. Сам Он, будучи выше ума и выше бытия, по тому самому, что не принадлежит к числу познаваемых и случайно существующих предметов, существует пресу-

щественно и выше ума познается. И сие в преимущественном смысле, совершенное невѣдение, есть познание Того, Который выше всего познаваемого».

Ер. II (целиком):

«Каким образом Тот, Кто выше всех, выше и начала благодати? Сие постигнешь, если под именем божественности и благодати будешь разуметь самый предмет благообшительного и обожительного дара и то неподражаемое подражание, через которое мы делаемся причастны божественности и благодати, — подражание Тому, Который выше божественности и благодати. Ибо если сие служит началом божественности и благодати тех, которые оным причастны, то Тот, Кто выше начала всякого начала, конечно, выше и т. н. божественности и благодати, приемлемых за начало божественности и благодати. Как неподражаемый и недостижимый, Он выше всякого подражания и достижения и выше тех, которые подражают и достигают общения с Ним».

Div. Nom. I 1 (конец).

2. Однако остановиться на таком апофатизме совершенно невозможно. Это не только агностицизм, но и атеизм. Это отрицание Откровения, богоявления, не говоря уже о Церкви, о таинстве и молитве.

3. Итак, необходимо, чтобы она, эта сверх-сущая бездна, как-то и существовала. Она есть, имеет границу, есть величина, становление.

а) Это хорошо понимают математики. Дифференциал, интеграл.

б) Это становление совершается в недрах сущности, не переходя в инобытие.

с) Это — инобытие смысла, а не факта. Энергия.

д) [Таким] образом 1. Энергия неотделима от существа Божия и потому есть Сам Бог. 2. Но энергия сущности отличается от самой сущности, и потому Сам Бог не есть Его энергия, сама сущность не есть энергия сущности.

е) Энергия — свет существа Божия.

4. Эта основная антиномия в более подробном изложении является принципом объяснения вообще всех отношений между сущностью и энергией. 1. Сущность непознаваема, энергия познаваема и расчленима. 2. Сущность — чистое отрицание, энергия — чистое, раздельное

утверждение. 3. Сущность бесконечна и абсолютно едина. Энергия — конечна, множественна, имеет очертание и вид. И т. д. *Dion. Areop. Div. Nom. IV 1; IV 4. Hier. eccl. I 1.*

5. Получается *антиномия сущности и энергии*, которой можно овладевать тем трояким способом, о котором я говорил выше.

а) *Мистически* — умное восхождение к первому Свету, умная молитва твари к Божеству через отдельные энергии.

б) *Философски* — диалектика символа. Не агностицизм и не рационализм.

в) *Научно-аналитически* — и прежде всего *математически* (понятия бесконечности и конечности, целого и части, мнимости, действительности, иррациональности).

д) Эти антиномии *великолепно вскрыты у Дионисия Ареопагита*. *Myst. Theol. (Хр[истианское] Чт[ение]. Ч. 20).*

Гл. I. «**Что есть божественный мрак?**» «Троица пресущественная и пребожественная и преблагая, христианского богомудрия начальница, направила нас к пренедоведомой и пресветлой и верховнейшей высоте таинственных глаголов, где простые и отрешенные и неизменяемые таинства богословия открываются в пресветлом тайнопоучающего молчания мраке, который в глубочайшей своей тьме пряснейшим образом сияет и во всесовершенной неприкосновенности и невидимости преизящнейшими сияниями преисполняет слепотствующих умы. Таковы да будут мои моления! А ты, возлюбленный Тимофей, в тщательном стремлении к таинственным созерцаниям, оставь и чувства, и умственные действия, и сущее, и не-сущее, дабы недоведомым образом вознестись тебе по возможности к единению с Тем, Который есть выше всякой сущности и знания, поелику токмо посредством свободного и отрешенного и чистого отвлечения себя самого от всех вещей ты можешь вознестись к преестественному оному лучу божественного мрака, все отложив и от всего освободившись». Далее: 1. Лучи мрака. 2. Бог выше всех лишений, отрицания и утверждения. 3. «Богословие и весьма обильно, и весьма скудно, и Евангелие весьма пространно, и велико, и вкупе кратко». «И тогда-то [т. е. после отрешения] ум, освободившись от всего видимого и видящего, вступает во мрак непостижимости, поистине таин-

ственный, в коем находясь, исключает все познавательные действия и [таким] образом пребывает во всесовершенно неприкосновенном и невидимом, сам весь не существуя ни для кого, ни для себя, ни для другого, но существуя единственно для Того, Который есть превыше всего, упразднив всякое познание, соединяется превосходнейшею частью души своей с совершенно непостижимым и тем самым, что ничего не познает, приобретает знание превыше ума».

Гл. II. «**Каким образом должно и соединиться и восхвалять песнями Виновника всяческих, Который есть превыше всего?**» «Я желаю пребывать в сем просветленном мраке и посредством невидения и неведения видеть и познавать то, что существует выше видения и познания — самую сею необходимостью и непостижимостью. Ибо сие-то значит истинно видеть и познавать и Пресущественного преестественно восхвалять посредством отрешения от всего существующего, по подобию ваятелей, которые, самородную статую обтесывая, отделяют от нее все те наросты, кои, находясь на ней, препятствовали ясным образом видеть сокровенное ее изображение, и очищением только настоящую истинную ее красоту обнаруживают. Надлежит же, по моему мнению, отрешения совершенно предпочесть положениям. Поелику сии мы полагаем, начиная от самых первых и чрез посредствующие нисходя даже до самых последних, а там от самых последних восходя к первейшему, — все отвлекаем, дабы ясным образом познать оную недоведомость, утаивающуюся от всего в вещах познаваемого, и дабы созерцать этот преестественный мрак, который от всякого света, в вещах находящегося, открывается».

Гл. III. «**Какие суть утвердительные и какие отрицательные богословские выражения?**» «... Чем более устремляюсь я к высшему, тем более в созерцании умственных вещей слово мое сокращается. Подобно как и теперь, когда вступаю во мрак оный, всякий ум превосходящий, не краткоречие токмо, но и совершенное молчание и неведение обретаю. Там [т. е. в др<угом> соч<инении>] речь моя, нисходя от самого высшего к низшему, по мере нисхождения соответственно расширялась; а теперь, восходя от низших вещей к высочайшему, по мере восхождения совершенно соделается безгласною и вся, наконец, соединится с Неизглаголанном».

Ер. V (целиком):

«Божественный мрак есть тот неприступный свет, в котором, по словам Писания (1 Тим. 6, 16), живет Бог. И поелику он от чрезвычайного сияния невидим и от преизбытка пресущественного света неприступен, то пребывает в нем только тот, кто достоин знать и видеть Бога и, истинно пребывая в Нем, выше видения и познания чрез еще самое невидение и незнание познает то, что Он выше всего чувственного и умного, и вызывает с Пророком: чудно для меня ведение твое, высоко, не постигаю его (Пс. 138, 6). Так, конечно, божественный Павел познал Бога, когда познал, что Он — выше всякого понятия и разумения; посему и называет пути Его неисследимыми, Его дары неизреченными (Рим. 9, 33) и мир Его превышающим всякий ум (Флп. 4, 7), поелику он обрел Того, Который выше всего, и выше понятия уразумел, что Он — выше всего, будучи Творец всяческих».

6. В свете этих энергий исходит понятие Бога.

а) Только тут мы различаем *сущность, энергию, тварь* и только тут говорим в деталях о том, о другом и о третьем.

б) Так, прежде всего тут мы различаем Лица Пресв. Троицы, Имя Божие, Софию, Премудрость Божию.

с) К [Пре]св. Троице — также тот троякий подход.

д) Философски-диалект[ически] тут — отвлеченная конструкция смысла, которая не говорит ни об Отце, ни о Сыне, ни о Св. Духе, ни даже о Боге. [Сверхсущее единство, идеальная осмысленность и становление смысла, рождение, Слово, исхождение.] Но — *не Бог*.

Заметки об употреблении Имени Божия в Новом Завете

Новый Завет

I. Обыкновенное зн[ачение] 55 раз:

а) Простое наименование 41 раз,

б) Наименование с подчеркнутым этимологическим значением 13 раз,

с) Имя заменяет человека, без особых отличий 1 раз.

II. Эйдетическое — 20 раз.

III. Энергическое — 39 раз (из них о чудесах — 24).

IV. Телеологическое — 63 раза.

[Всего] 177 раз

V. Составные значения: а) все три — 13 раз,

б) энерг[ически]-теле[ологическое] — 20 раз.

Немист[ическое] — 55,

Мистич[еское] — 155 (168?)¹

Всего 210 раз

I. Обыкновенное употребление.

А

В

Мф. 27, 32 (ὄνομα по имени Симон).

Мк. 3, 16 и 17; 5, 22.

Лк. 1, 5 (2 раза); 1, 13; 1, 27; 1, 59.

61. 63; 2, 25; 5, 27; 8, 41; 10, 38; 16,

20; 19, 1; 23, 50; 24, 18.

Ин. 10, 3; 18, 10 (имя рабу Малх).

Деян. 5, 1; 5, 34; 9, 10–12. 33. 36;

8, 9; 13, 8; 16, 1 и 14; 18, 7; 18, 24;

19, 24; 20, 9; 21, 10; 27, 1; 28, 7.

Апок. 3, 1 (единств[енный] раз противополо[гается] делу); 17, 5.

[Всего] 13.

С

Иак. 2, 7 (бесславят ваше доброе имя).

[Всего] 41.

Дионисий Ареопагит. «О Божественных именах». Заметки²

I, I. «Через нее-то (любовь) вступая в святое дело священнослужения, мы и сами становимся ближе к высшим нас сущностям через по-

¹ Так в рукописи.

² Заглавие условное, дано составителем.

сильное уподобление их твердому и неизменному священному стоянию (в добре), и, т[аким] обр[азом] возрев к *блаженному и богоначальному* свету Иисусову и, сколько возможно видеть, священно узрев и просветившись ведением тайн (τὼν θεαμάτων γινώσκεις), мы можем соделаться посвященными в таинственное ведение и посвятителями, световидными и посвятителем, совершенными и совершителями».

с) Нахожу и несомненное, и при этом острейшее сознание *антиномии* неразделимой сущности и раздельных световых лучей.

Myst. theol., 1. 2. 3.

6. Итак, у Дионисия — 1) апофатизм,

2) учение об умном свете,

3) мистическая диалектика света.

7. Всмотримся также и в некоторые детали этой мистически-диалектической конструкции.

1. Следует обратить внимание на точную терминологию Дионисия в вопросе о *неявленности и явленности* сущности.

II, 4. По Писанию, божественное единство суть нечто скрытое, более чем несказанное, более чем непостижимое, божественной раздельности (διακρίσεις) — проявления, πρόοδοι, ἐκφάνσεις. Значит, энергии — всегда именно = *проявления*.

2. Еще точнее II, 7: «Все божественное и даже все, что нам явлено, узнается только по нашему причастию ему», «πάντα γὰρ τὰ θεῖα καὶ ὅσα ἡμῖν ἐκτέφονται ταῖς μετοχαῖς γόνις γινώσκειται». «Так, если мы именуем эту сверхсущую скрытость Богом, жизнью, сущностью, светом, словом, то под этим мыслим не что иное, как потенции (δυνάμεις), истекающие из нее на нас, обоживающие (ἐκθεωτικός), субстанциально-творческие (οὐσιποιοὺς), житнетворческое (ζωογόνοους), или мудростеподательное (σοφοδόρους); с самой же ею сливаемся мы путем прекращения всяких разумных энергий (κατὰ τὴν πάσων τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν), не различая уже никакого обожения (οὐδεμίαν δρώντες θέωσιν), никакой жизни, никакой сущности.

1. διάκρισις есть ἐκφάνσις,¹

2. ἐκφάνσις наше μετόχη.²

¹ Различение *есть* выявление (греч.).

² выявление *наше* соучастие (или сопричастие) (греч.).

3. Дион[исий] Ар[еопагит] точнейшим образом формулирует *неделимость Бога, несмотря на раздельность энергий*.

II, 1. «Все божественные именованья воспеваются в Писании не в виде части (οὐ μερικῶς), но в отношении целостного, целокупно-совершенного, целокупно-единого и полного Божества (ἐπὶ τῆς ὅλης, καὶ παντελοῦς, καὶ ὁλοκλήρου καὶ πλήρους θεότητος), и все Писание относится вне всяких частей (ἀμερῶς), вне множественности (ἀπολύτως), абсолютно (ἀπαρτηρήτως), целостно (ὁλικῶς), ко всей целостности (ἀπάσῃ τῇ ὁλότητι), целокупно-совершенного (τῆς ὁλοτελοῦς) и цельного Божества (καὶ πάσης θεότητος)».

II, 2: Скажут: мы сливаем и смешиваем все в Боге. Нет, это неправильно («καὶ οὔτε τὰ ἡνόμενα διαίρειν θεμιτόν, οὔτε τὰ διὰ κεκρίμενα συγχεῖν»).

II, 3 — прямо формулирует нашу основную антиномию: то, что относится к единству, есть τὸ ὑπεραγαθόν, τὸ ὑπέρθεον, τὸ ὑπερούσιος, τὸ ὑπέρῳον, τὸ ὑπέρσοφον, и все, что относится к <...>

d) Наконец, о низшей иерархии, — зло.

1. Зло — не от добра и не есть что-то доброе IV, 19.

2. Злое имеет эйдосы добра, но эйдосы смешанные IV, 20.

3. Зла нет в вещах; невозможно признать два начала; зла нет ни в Боге, ни от Бога 21. Нет и в ангелах, пос[ко]льку они бестелесны 22. Демоны не злы по природе, но лишь недостаток ангельских совершенств 23. Зла нет и в одушевл[енной] или неодушевл[енной] твари 24–25, нет и в телах 26–27. Зло не есть и лишение в себе 29. Зло есть недостаток идеи.

4. Но это не значит, что зло призрачно в субъективном смысле, оно — призрачно; но это есть призрачность самого бытия, его затемненность. Таким образом, это строжайший монизм. Живой организм с б[о-лее] или менее важными частями.

5. Везде и во всем любовь, нисходящая и восходящая. «Живу не к тому аз, но живет во мне Христос». Действует Бог, а человек — συνεργός.¹ Это и есть его спасение.

¹ соделатель (греч.).

IV

1. Дионисий не ставит вопрос об имени в нашем случае, но имяславие вытекает из осн[овных] предпосылок.

1. Энергия сущ[ности] неотделима, т. е. Сам Бог.

2. Но вот мы утв[ерждаем], что в нашей молитв[енной] энергии мы осеняемся сиянием Бож[ественных] лучей, как гов[орит] и Дионисий.

3. Значит, имена суть Сам Бог. Тут-то наше дерзание.

2. Замечу лишь то, что Дионисий разделяет *συμβολικά* и *νοητά ὀνόματα*.¹

3. Т. е. имя не только не звук, но даже и не символ, а — умный свет.

4. Сам Дионисий употребляет такие выражения:

D[iv]. N[om]. IX 1: *θεωνυμικά ἀγάλματα* — богоименитые изваяния, т. е. имена, как божественные изваяния.

I, 8: *νοητά θεωνυμία*. Это из Прокла, In Parm. V, 86: *ἀγάλματα τῶν πραγμάτων λογικά*! Там же IV, 69: *σύμβολα τῆς οὐσίας*. In Crat. p. 7. *Εἰκόνας καὶ λόγους οὐσιώδεις δεῖξομεν οἷον ἀγάλματα τῶν ὄντων* — образы и субстанционально-видимые изъяснительные смыслы, подобие статуй для бытия. Там же p. 51: *ἀγαλμάτων ὄντων τῶν θεῶν...* p. 51: *ὡς ἱερὰ θεῶν τὰς δυνάμεις τε καὶ ἐνεργείας τῶν θεῶν ἀποτυπώμενα* — свящ[енные] изобр[ажения] богов <...>²

Константинопольские соборы о сущности и энергии Божией.

Канонизация Григория Паламы³

I. *Первый собор* 11 июня 1341 г. в Софийском храме утвердил определение об Иисусовой молитве и о несотворенности Фаворского Света.

II. *Второй собор* в августе того же года определил отлучить от Церкви Варлаама, Акиндина и всякого, кто с ними. Утверждение учения о существовании энергий в Боге и о различии их от сущности Божией.

¹ символические и постигаемые только умом имена (греч.).

² рукопись обрывается.

³ Заглавие условное, дано составителем.

«1. Принимаем преданное древними (отцами), что Бог — энергией, Божеству принадлежит энергия, ни одно из трех Лиц не есть энергия.

2. Принимаем также, что не имеющее силы, или энергии, не есть что-нибудь и не может себя полагать и приводить в движение. А то, что имеет (что-нибудь), сколько-нибудь отлично от того, что имеется».

III. *Третий собор* в феврале 1347 г. лишил сана патриарха Калеку за то, что он осудил учение св. Григория о различии сущности и энергий, и признал главенство папы; а св. Паламу собор провозгласил глубоким, истинно православным богословом.

IV. *Четвертый собор* в мае-июне 1351 г.

Анафема Варлааму и Акиндину.

1. [Свет не тварь, но и не сущность Божия.]

«Тем, которые вопреки Божественным Словам и мнению святых и благочестивому разумению Церкви оный Божественный Свет (Фаворский) признают созданием или сущностию Бога, а не естественною и несотворенною благодатию и освящением и энергией, всегда нераздельно истекающим из самой сущности Божией, — анафема».

2. [Различие энергий не вносит дробление в Бога.]

«Тем, которые думают и говорят, что по причине (мысленного) различия сущности и энергий решительно происходит в Боге какая-то сложность, и не верят учению святых, которые говорят, что это различие несколько не противоречит Божией несложности, — анафема».

3. [Не только сущность Божия суть Бог, но и энергии Его суть Бог.]

«Тем, которые думают и говорят, что Именем Божества называется только Божественная сущность, и не признают, что по Богодухновенным о Боге мнениям и словам святых, а также по благочестивому мнению Церкви, — равным образом называется и Божественная энергия, и, следовательно, всеми способами доказывают, что энергия, называемая Божеством, есть только Лицо Отца и Сына и Св. Духа (а не общая принадлежность и энергия всех трех Лиц Пресв. Троицы), — анафема».

4. [Свет отличен от существа, но неотделим от него.]

«Тем, которые признают, что свет, неизреченно воссиявший на горе Преображения Господня, есть свет неприступный, свет бесконечный и изливание Божественного Света, неописан и неизречен по славе, и

всесовершенная святость Божества, слава Сына и царствие Бога, истинная и привлекающая к своей любви красота Божественной и блаженной Его природы, и естественная слава Бога и Божественность Отца и Духа, сияющая в Единородном, и посему думают, что этот свет несотворен, но, однако, не утверждают, что он есть преестественное существо Бога, так как оно вовсе не видимо и не сообщимо, но говорят, что этот свет есть, лучше, *слава преестественного существа, нераздельно от Него происходящая* и по своей благодати являющаяся очищенной (от грехов), и что с этою славою Господь наш и Бог в Своем втором и страшном пришествии придет судить живых и мертвых, — (сим отцам) вечная память».

5. [Неизреченное различие и чудное единство энергий и сущности.]

«Тем, которые утверждают, что Божественная энергия хотя точно происходит из Божественного существа, но происходит неотдельно, и словом “происходит” выражают неизреченное различие (*διαίρεσις*), а словом “неотдельно” (*διὰ τοῦ ἀδιαρέτως*) чудное единство (*ἕνωσις*), — вечная память».

V. Собор в Константинополе 1368 г. по поводу действий монаха Прохора Кидония на Афоне (в защиту Варлаама). — Канонизация Паламы.

Память во 2-ю неделю Св. Четырдесятницы. Тропарь: «Православия светильниче, Церкви утверждение и учителю, монахов доброты, богословов поборниче непреборимый, Григорие чудотворче, Фессалонитская похвало, проповедниче благодати, молися выну спастися душам нашим».

Учение о мире, творении и твари и наука

1. Что такое научное знание?

а) Вместо *диалектики* —

формальная логика, отвлеченное знание; отсутствие умного узрения.

б) И значит, опыт — только *чувственный*; *вм[есто] мистики*.

с) Наконец, *вм[есто]* объективизма — субъективизм.

2. Природа — наполненная живыми силами — и механизм;

душа — живое начало

и связка ощущений;

Бог — деизм и атеизм.

3. *Вм[есто]* живого всматривания (небеса поведают славу Божию) наглое насилие — техника и культура.

4. Опустошенный и умерщвленный мир:

1. Сначала умертвим природу.

2. Потом — Бога.

3. Потом — человека и общество XIX в.

5. Основы воззрений науки:

а) *Бесконечность и вечность мира*.

1. Перенесение религиозных категорий на материю.

2. Бесконечность — отказ от мысли.

3. Истинный подход — неоднородность пространства.

б) *Материя*.

1. Что такое — неизвестно.

2. Разложение в силы и электричество.

с) Нет души.

1. Разговаривает с пустотой. Сумасшествие.

2. Никто ни за что не отвечает.

д) Никаких согласований с Библией.

1. а) Конечность мира во времени и в пространстве.

б) Светлая сущность Адама.

с) Грехопадение и спасение.

2. Необходимость нового особого вмешательства Бога в судьбы мира.

1. Ветхий Адам и Новый Адам.

а) Ветхий Ад[ам] — иное и Бог только *по благодати*.

Новый Ад[ам] — иное, но Бог — *по существу*.

б) Ветхий Адам — должен был утверждать и удерживать только себя; он *уже* был в раю.

Новый Адам — спасает все человечество, ибо в нем мы уже находим утвержденного Бога вовне и образец уже преодолевшего тьму.

2. Необходимость четкого определения естества Лис. Ор.¹

а) До Нестория — не вполне точно: общение, сращивание, соединение.

б) Со времени Нестория (V в.) Христородица.

1. Не Бог, но орудие Божества. Совмещение двух естеств только временное и внешнее.

Воплощение — обитание Слова в человечестве.

2. Собор 431 г., Ефесский, осудил Нестория. Всецелое соединение Слова Божия с человечеством.

3. *Евтихий* — увлекся в противоположную сторону: не два, а одно естество; человеческое поглощено Божеским, и плоть Христова не единосущна нашей.

4. Разбойничий собор 449 г.

Халкидонский собор 451 г. осудил Евтихия.

Два естества в одну ипостась.

Человеческая природа, исключая греха, единосущна нашей и по душе, и по телу.

Два естества соединены:

ἁσυχῆτος — неслиянно,

ἀτρέπτος — неизменно,

нераздельно (ἀδιάσπρετος),

неразлучно (ἀχωρίστος).

5. Последователи Евтихия в VII в. признали одну волю и одну деятельность.

Шестой [Вселенский] собор 680 г. осуждает монофизитов:

«Два исповедуем в Нем естественные желания, или воли, и два естественные действия (φυσικός): по две воли исповедуем, не противные между собою, а говорим, что человеческая воля покорена в Нем была божественной и всеуправляющей воле Бога».

6. Самое полное изложение — Иоан[н] Дамаскин.

«Точное изложение прав[ославно]-хр[истианской] догматики» [Догматики и Богородичные песни вечерние].

¹ Имеются в виду труды христианского богослова III–IV вв. Лукиана.

3. Пречудный образ Христа Спасителя является началом и образом всего нашего спасения.

Спасение:

а) Долг и чувств. [две воли, но покоренные свету].

б) *Дух и тело*, [и в нас обитает Бог].

с) Мы со Христом — одно тело.

д) Действует в нас Бог.

е) Вера и знание.

1. а) Пантеизм.

б) Дуализм.

с) Вместо этого —

1. антиномии Бога и мира,

2. становление мира и Бога,

3. свет и тьма.

2. Теперь — более подробно об отдельных сторонах мира.

а) Конечность времени и пространства.

1. Современное миропонимание:

а) бескон[ечность] дурная, безг[раничность],

б) холод и тьма,

с) бессмысленное движение,

д) смерть и кладбище.

2. Вместо этого —

а) *определенность предмета мысли* и

б) *определенность предмета мысли во тьме*,

т. е. *конечность мира в пространстве*.

с) Но раз отрезки пространства конечны, то, сле-

довательно, и время для каждого отрезка пространства конечно.

3. Мыслимость конечности — в современной науке. Пространство Эйнштейна.

Неодинаковое прохождение света.

Сущность чуда. Явление многим.¹

¹ Последние слова вписаны карандашом.

- д) Первозданная сущность — Адам и Ева и грех.
 а) Вдунул душу живую в иное (повторение Бога в ином).
 Две субстанции, но имя одно и образ один.
- б) 1. Бог созерцает Себя,
 Адам созерцает и себя, и Бога.
 2. Бог безгрешен, и Адам безгрешен.
- с) Но это *иное*; оно утверждено Богом; чтобы быть действительно по образу Божию, надо и утверждать себя самостоятельно, себя как себя.
- д) И вот тут — грехопадение и зло в мире, воз[можность] не грешить и невоз[можность] грешить.¹
- е) *Антиномии греха.*
1. Я творю грех — и чувствую, что кто-то иной, не Я.
 2. Я творю важное и нужное, но — оказывается не-важное и не-сущее (отсюда тоска и стеснение греха).
 3. И отн[ошении] к Богу: а) Я сам творю, против Бога, но
 б) и по воле Божией.
И Бог во мне действует, и не Бог.
 За. Сладость и скорбь греха.²
4. Антиномия закона и благодати.
 а) Закон *только для того, кто живет плотью*, и греховной плотью (он — свят).³
 б) Но кто умер для плоти, тому закон не нужен, хотя он и свят.

Рим. 7, 1–6.

Мораль и мистика⁴

1. Обществ[енное] и внеш[нее],
 внутр[еннее] и созерца[тельное].
 2. Долг и обязанность. Влечение и
 страсть.
 3. Грех — ущерб и неудача.

Закон — пока человек жил для
 плоти. Но мы умерли.
Там же. 7. Но закон вовсе не грех.
Там же. 12. Закон свят, но мне не
 нужен.

¹ Фраза вписана карандашом.

² Пункт За вписан карандашом.

³ Слева на полях карандашом в скобках написано: «мораль и мистика».

⁴ Пункты 1–4 написаны карандашом.

Грех — скверна и зараза духа.

4. Грех — отпадение от Бога.

Грех — ущерб себе и другим [воз-
 мездие].¹

Там же. 15. Не я делаю, но грех.

Там же. 8, 1 сл. Христос освобо-
 дил от закона.

5. Антиномия спасения.

Там же. 8, 26–30 (предопределе-
 ние одних ко² спасению).

Там же. 11, 6. Если по благодати,
 то не по делам (Вера без дел мертва
 есть).

с) Учение о спасении (восхождение от греха).

1. Общий вывод из предыд[ущего]. Отбросить обычные раз-
 деления: *долг и чувственность*, потребность.

Я только приведу *Пс. 118*.³

2. Дух и тело — антитеза тоже отбрасывается.

1. Мы в Боге, и Бог в нас.

1 Ин. 2, 24; 3, 24;

Там же. 4, 12–13. 16;

Там же. 5, 11–12.

2 Ин. 1, 9.

Рим. 8, 9–11 (Дух оживит вас).

2. Мы со Христом — одно тело.

Рим. 12, 5; 1 Кор. 6, 15–19. 17. 19–20 (храм Духа) и 3,

16–17.

3. Действует в нас Бог — *Еф. 2, 4–10;*

1 Кор. 12, 3, 13. 27;

Гал. 2, 19–20 (живу не я, но Христос).

3. *Вера и знание* — антитеза отбрасывается.

Синтез — *Любовь и благодатное познание* (веруй и не
 понимай, понимай и не веруй).

Просить мудрости — *Иак. 1, 5.*

Мудрость чиста, мирна и т. д. — *Там же. 3, 17.*

¹ Слово в скобках напечатано неясно.

² В рукописи: по.

³ В рукописи подчеркнуто карандашом.

Благодать и мир в познании.

2 *Петр.* 1, 2–3. 5–6. 8–11;

Там же. 3, 1 (чистый Смысл);

Там же. До конца 3, 18.

Преизбыток разумения — *Еф.* 1, 7. 9. 17.

Все тщета ради знания — *Флп.* 3, 8. 10;

Кол. 1, 6. 9–10.

Итак:

1. Конечность мира.
2. Бытие первозданного Адама.
3. Грехопадение и его антиномия.
4. Спасение и его антиномия:
 1. Бог и мы.
 2. Долг и влечение.
 3. Вера и знание.

Вопросы, стоявшие перед ранней патристикой¹

1. Вопросы, стоявшие перед ранней патристикой:
 - а) Христос — Бог,
и Отец — Бог.
 - б) Бог создал мир.
Мир = зло.
2. Апологеты:

Ириней Монархианство Тертуллиан Ориген Савеллий Арий Афанасий В[еликий]	3. а) Апофатизм, но — катафатизм. б) Катафатизм, но — против рационализма. в) <i>Θεολογία συμβολική</i>.² Видение умное. «В разум истины <...>». 4. Умное видение требует признания тождества в различии.
---	---

¹ Заглавие условное, дано составителем.

² символическое богословие (греч.).

Каппадокийцы

5. а) Сверх-сушая тайна.

б) Единство.

Свет, смысл, форма, идея, Слово, становление, действие.

с) И это — каждая вещь так.

6. Атеизм и рационализм.

Философия смерти.

1. О творении и твари.

а) Единодушное мнение св. Отцов о различии Творца и твари.

б) Две бездны: 1. пантеизм,
2. дуализм, деизм.

с) Мы признаем:

1. Бог превыше всякой твари, «во свете живет неприступном» [против пантеизма].

2. Бог наполняет Собою тварь [против дуализма].

Всяческая и во всех Христос.

Вся тем быша, и без Него ничуть же бысть, еже бысть.

Не весте ли, яко храм Божий есте и Дух Божий пребывает в вас.

3. Примирение — живая жизнь человека и твари, становление и движение.

Жизнь — антиномия как организм.

2. Нам надо укрепиться в этой антиномической позиции.

1. Единосушное и триипостасное.

2. Два естества во Христе

а) неслитно и неизменно,

б) нераздельно и неразлучно.

3. Грех: а) появился через прегрешение Адама — *Рим.* 5, 12–21,

б) необходимо присущ плоти¹ (<1> *Кор.* 15, 50: плоть и кровь не наследуют Царствие Небесное).

4. Предопределение — *Рим.* 9, 15–18 (и вся глава).

Свободная воля — *Там же.* 9, 19–30.

5. Воздаяние а) всем по делам —

¹ Имеется в виду грех.

Рим. 2, 5–11;

2 Кор. 5, 10,

независимо от дел, а только по вере, милостью Божией — *Рим. 4, 2–8; 11, 2–6.*

6. Благодать:

Рим. 6, 20: а) «Когда умножился грех, стала преизобилывать благодать»;

Там же. 6, 2.

«Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак».

б) «Всякий, пребывающий в Нем (в Христе), не согрешает» (*1 Ин. 3, 6*).

«Если говорим, что не имеем греха, — обманываем себя и истины нет в нас» (*1 Ин. 1, 8*).

«Всякий, рожденный от Бога, не делает греха... и он не может грешить» (*1 Ин. 3, 9*).

7. *Вера* — свободна и зависит от доброй воли человека (*Ин. 3, 16–18–21*).

[*Вера*] — дар Божий — не находится во власти человека (*Ин. 6, 44*).

8. Пришествие Христово:

Ин. 9, 39: «И сказал Иисус: на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы».

Там же. 12, 47: «И если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его: ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир».



ТЕКСТЫ, СВЯЗАННЫЕ С АРЕОПАГИТСКИМ КОРПУСОМ

Не раз я писала о том, что А. Ф. Лосев дважды переводил Ареопагитский корпус, и он дважды исчезал (после ареста 1930 г. и после катастрофы 1941 г.). Больше испытывать волю Божию А. Ф., по его словам, не стал. Как известно, в домашнем архиве сохранился только маленький трактат в переводе Лосева «О таинственном богословии» (см. наше издание, с. 122 сл.). Однако, когда в 1995 г. мне были переданы из Центрального архива ФСБ рукописи А. Ф., изъятые в 1930 г., среди них при внимательном их обследовании оказались два экземпляра перевода знаменитого сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита «О Божественных именах».

Оба экземпляра машинописные, шрифт черный, каждый разделен на две неравные части. Первая часть 65 страниц, вторая — 11. Формат бумаги обычный для всех лосевских рукописей 20-х годов, нестандартные, удлинённые, выцветшие страницы. В тексте встречаются излюбленные Лосевым квадратные скобки, поясняющие смысл, сноски даны внизу страниц опять-таки с сокращениями, принятыми обычно у Лосева, для греческих слов оставлены свободные места.

Однако, поскольку оба экземпляра трактата частично дефектны — у одного не хватает страницы, где начинается глава I, 1, у другого отсутствуют первые шесть страниц, т. е. мы не имеем ни заголовка тракта-

та, ни имени переводчика, для большей корректности я решила дать тексту подзаголовок «Из архива Лосева».

Перевод в свое время был сверен с греческим подлинником В. В. Библиным.

Прекрасно предваряют и дополняют трактат «О Божественных именах» архивная работа А. Ф. Лосева, которую я озаглавила «Историческое значение Ареопагитик» (см. об этой работе несколько более подробно ниже), а также доклад А. Ф. Лосева «Дионисий Ареопагит с точки зрения имяславия».

А. А. Тахо-Годи



ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИМЯСЛАВИЯ

27 апреля 1923 г.

I

1. Один из наименее изв^естных теперь, но один из наиб^олее популярных писат^елей в древней и Визант^ийской церкви.

а) Неизв^естный автор, но весьма уважаемый и общеприз^нанный в Вост^очной церкви.

б) Св. Максим Исповедник: ὁ θεοφάντωρ καὶ μέγας Ἀρεοπαγίτης ἄγιος Διονύσιος, т. е. «Богоизъяснительный и великий Ареопагит, св. Дионисий».

с) Ссылка на него в пост^ановлениях VI <Вселенского> Собора.

2. Трудности в изучении и изложении.

1. Греч^еский текст.

2. Самая гуща христиан^ской мистики и того глубокого и органич^еского соединения живейшей и ожигающей мистики и отвл^еченного-филос^офских утончений, которым так отличается восточн^ое богословие и философия. [Расс^уждения мужей ап^остольских, Тертуллиана, Оригена, даже Аф^анасия и капп^адокийцев, кажутся бледными и ученич^ескими.]

3. Поэтому я дам лишь извлечения из общих моих изучений Дион^исия Ар^еопагита, — тех, кот^орые важны для имяславия.

II

1. Можно двумя путями идти к осознанию имяславия на фоне патристики и церковной философии:

1. Или взять исходные пункты православия и из них дедуцировать правосл^{авное} учение об имени;

2. Или взять имяславие в той форме, как мы его защищаем, и попробовать *продумать его до основных принципов*.

2. Т^{ак} < к^{ак} > вопрос об имени раньше не ставился, то и нечего искать *прямых рассуждений*. Легко найти опытные утверждения, и мы их находим. Для осознания же требуется *некое дерзание*.

3. Я думаю пойти вторым путем, т. е. от имяславия взойти к основным принципам правосл^{авной} мистич^{еской} философии, т^{ак} < к^{ак} > изложение Дионисия целиком сейчас было бы неуместно.

III

1. Имяславие начинается там, где человек обращается к исповеданию Бога, явленного для твари, когда Бог не отвлеченная идея, но *живая сущность*, явившаяся для просветления и спасения твари. Имяславие — осознание молитвы и ее действительности.

а) Я уже говорил о тройном значении Имени в Богослужении: 1) идея (свет, зрак), 2) сила, 3) поклоняемая святыня.

б) Отсюда — три главных понятия, которыми оперирует имяславие:

1. *Существо Божие,*
2. *Образ Божий, или энергия сущности,*
3. *Тварь, носящая на себе образ Божий.*

2. От правильного понимания взаимных отношений этих трех форм бытия зависит все наше православие и все имяславие.

3. Начнем с первой пары понятий: сущность и энергия.

1. Предположим, что идея (энергия) сущности не выражает самой сущности, что явление Бога не есть проявление Его сущности.

Тогда — идея отделима от Самого Бога, идея есть исключит^{ельное} достояние чело^{веческого} существа, идея — тварна; имя, в осн^{овании} < кот^{орого} > лежит идея, — тоже тварно.

Кроме того: 1) идея (энергия) — не выражает Самого Бога, 2) употребл^{ение} этих идей не выражает реального отношения к Богу, 3) молитва не есть обращение к Богу, 4) молитвы нет как молитвы.

След^{овательно}, идея, образ, энергия — должны *выражать Самого Бога*.

2. Предпол^{ожим}, что можно принести в жертву одно другому, сущность — энергиям, или энергию — сущности.

а) сущности нет, а есть только расчленимые и познаваемые энергии.

Тогда — 1. Энергии выражают только самих себя, а не что-то более общее и единое.

2. Т^{ак} < к^{ак} > энергии в этом случае распределялись бы соответственно нашим понятиям, то и они были бы раздельны.

3. Бог делим.

4. И, опять, молиться нельзя, так как молиться можно только тому, что не дано, но дается, что тянет к себе своей таинств^{енной} силой, а не есть нечто уже понятное и статическое.

б) Но представьте другое: энергии нет, нет явления, а есть только сущность.

Тогда — 1. Она никак не является.

2. О ней ничего сказать нельзя, назвать ее нельзя.

3. Нельзя встретиться с ней.

4. Опять нет молитвы.

3. а) Значит, есть одно и единственное, строго определенное отношение между сущностью и энергиями, которое приемлемо для имяславия.

б) Возражают: вы хотите навязать христианству и православию определ^{енную} филос^{офскую} концепцию.

Да, одна и только одна концепция.

с) Вот она: 1. *Сущность непознаваема вне разума, вне слова, вне имени, вне всяких категорий*. Безусловный и категорич^{еский} апофатизм.

Энергии — расчленимы, охватываемы, ощутимы, они суть явления Самого Бога, символ.

2. Др<ути>ми словами: 1. Энергия сущности, т<ак> к<ак> Бог не делим, есть Сам Бог, несм<отря> на бесчисленность энергий.

2. Бог, несм<отря> на абсол<ют>ную и категорич<ескую> непознаваемость, неделимость и нерасчленимость, является, и притом во всем Своем существе, целиком в каждой из этих бесчисл<енных> энергий.

3. Мало того, одно другое предполагает.

4. Итак: имяславие зиждется на мистически-символич<еской> и диалект<ической> *антиномии* сущности Божией и идеи (энергии) Божией.

Есть ли это у Дионисия?

1. Апофатизм.

2. Идеальное созерцание.

3. Их антиномия.

5. Да, воистину: а) Апофатизм:

Myst. Theol. гл. 4–5.

Ер. 1 и 2.

D<iv>. Nom. I, 1 (кон<ец>)

б) Созерцание Бога в идее, *умный Свет* Божеств<енного> существа:

Div. Nom. IV, 1.

З<десь> Дион<исий>, рассматривая одно из первых имен Бога, именно Добро, Благо, Ἀγαθόν пишет:

«Как у нас солнце освещает все, что участвует в свете по свойственной ему возможности, и освещает не по нашему рассуждению и выбору, но по присущей ему природе, так, конечно, и Благо (кот<орое> превосходит солнце в той же мере, что и чистейший первообраз по отн<ошению> к тусклому подобию) посылает всему существующему лучи самой Благости, во всей ее целостности. Благодаря им возникают все умные и имеющие разум сущности, потенции и энергии; благодаря им они существуют и имеют жизнь, вечную и неубывающую, благодаря им они чисты от гибели, смерти, материи и становления, и

удалены от безудержного и текучего, на все лады изменчивого потока вещей».

IV, 4:

«Что сказать о лучах солнца самих по себе? Они суть свет Блага и образ благости. Поэтому Благо и воспевается именами света (φωτομικτός), как выявляющее в образе первоначальное определение Бога (ὡς ἐν εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον ἐκφραζόμενον). Ибо, благость сверхсущего Божества проникает все сущности, начиная от высших и старейших и кончая отдаленнейшими от Него, и кроме того существует выше всего, так что ни высшие не восходят до Его превосходства, ни низшие не переходят Его периферии. Тем не менее, оно освещает все, что может быть освещено, все создает, оживляет, содержит, усовершенствует, есть мера для существующего, вечность, число, порядок, совокупное бытие, причина и цель. Точно так же и это великое, целокупно-светящее (ὁλοαμπής), вечно-светлое солнце, явленный образ (ἐμφανής εἰκὼν) Божеств<енной> благости, хотя и далеко отстоит от Блага, освещает все, что способно принять от него свет, и имеет всюду распространенный свет, находящийся в видимом мире, как в высших его сферах, так и в низших».

<...> такому восходящему отвлечению то, что к раздельности — Лица Пр<есвятой> Троицы и Их действие в целостных энергиях Божества.

4. Т<аким> обр<азом>, Бог безыменный и многоименный (II, 6 и 7: интересно, что *бытие* — начало полионимии).

8. Итак: 1. Имяславие растет и падает с мистич<ески>-диалект<ическим> учением о сущ<ности> и энергиях.

2. Эти принципы — всецело принадлежат Дион<исию> Ареоп<агиту> и составляют центр его умозрения.

IV

1. Теперь перейдем ко второй части — отношение *энергий к твари* (Бог и мир).

а) И здесь далеко не всякое решение вопроса *приемлемо* для православия и имяславия.

б) Имяславие, выставляющее формулу, что «Имя Божие есть Сам Бог», дает определенное решение. Всмотримся в него.

с) Имяславие есть осознание действенной молитвы. Последняя предполагает:

1. *Безусловную раздельность Творца и твари* (так, что Бог никогда и никак, ни с какой стороны не может отождествиться с тварью, стать тварью, и тварь никогда не может вполне стать Им в абсолютном смысле).

2. Безусловное отождествление (в пределе) Творца с тварью (так, что в твари ничего не будет, кроме Творца).

3. Таким образом, и здесь — антиномия:

а) В мире нет ничего, кроме Божеств<енных> энергий.

б) Но мир — не Бог.

Или иначе:

а) В мире действует только Бог и все по Его воле.

б) Но тварь ответственна за себя и действует за свой страх.

д) Только такое решение возможно для имяславия, если оно хочет быть православием. Вот другие: 1. В мире ч<то>-н<ибудь> есть, *кроме Бож<ественных> энергий*. Это — дуализм. Бог и мир равно-мерные начала, пусть хотя бы Бог — образующий принцип, а мир — пассивная материя.

Мы тогда не могли бы сказать, что Имя есть Сам Бог (п<отому> ч<то> в Имени была бы еще и иная энергия, не Божеств<енная>; такой дуализм и характерен для имяборской философии).

2. Неприемлемо и другое воззрение: абсолютная свобода тварного бытия, хотя бы и возрастающего при помощи Божеств<енных> энергий.

Никакая болтовня спиритуалистов об абсолютном творчестве не может нас удовлетворить.

Мы — свободны, но все — в воле Божией.

3. Неприемлемо также учение о всемогуществе Бога, соединенное с абс<олютным> отрицанием тварной свободы и самопроизволения.

Тогда мы — пешки. Тогда можно сказать, что Имя есть Сам Бог (п<отому> ч<то> тогда всё — Бог), но тогда нельзя молиться, ибо молится не-Бог к Богу.

е) Остается один выход: 1. Бог абсолютно свободен и человек абс<олютно> ответствен за свою судьбу.

2. Нет ничего в мире, кроме Божественных энергий, и — мир не Бог, человек — не Бог, но имеет свою собственную волю к преобразению и сам создает себе свой образ и вид.

и) Таково учение об отношении энергий к твари.

г) Но как же случается то, что в твари нет ничего, кроме Божеств<енных> энергий и в то же время она — не Бог?

1. Основным здесь является учение о творении человека:

Быт. 2, 1: «И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лицо его дыхание жизни; и стал человек душою живою».

2. Итак, человек состоит из: 1) Божеств<енного> дыхания жизни и 2) праха.

3. Но — Божеств<енное> дыхание жизни, т. е. разум и жизнь Божественная, суть Его энергии, следовательно, они суть Сам Бог.

Прах же есть ничто.

4. Создать из энергии ничто значит проявить энергию не полностью, но частично;

получается разная степень ничто и разная степень энергии (меона и идеи).

5. Причем ни идея не уменьшается в своем существе, потому что быть уменьшаемой от меона, праха, она может только при условии своей полной неизменяемости, —

ни прах не превращается из «ничто» в бытие, ибо может затемнять идею, энергию только тогда, когда остается прежним «ничто», не уменьшаясь в своей силе.

6. Отсюда святоотеческое учение о том, что зло — недостаток добра и что реально не оно, но лишь добро.

То, что добро уменьшается, указывает лишь на его раздельное строение, в кот<ором> одни части важнее, другие менее важны.

Но это еще не значит, что зло — метафизич<еская> реальность, параллельная добру.

7. Итак: 1. Истинно сущее — только Божественные энергии.

2. Человек — соединение истинно сущего, энергий, т. е. Самого Бога, с прахом, меоном, и, таким образом, он — та или другая степень проявления Божественных энергий.

3. Отсюда, чем больше человек действует в молитве, тем больше действуют в нем Божественные энергии; он и действует сам от себя и — ничего более с ним не делается, как то, что на нем начинает почитать образ и подобие Божие, Божественные энергии.

4. В пределе — в человеке только Бог, хотя сам человек и продолжает быть тварью.

5. Отсюда, раз молитва — произнесение имен и умное всматривание в Божественные идеи, энергии, а энергии-то и дают форму человеку и суть Сам Бог, ясно, что Имя Божие есть Сам Бог. Обучение на инструменте.¹

2. Теперь обратимся к Дионисию Ареопагиту.

Значит, у него надо искать: 1. В мире нет ничего, кроме Божественных энергий; но — лишь недостаток добра.

2. Человек сам ответствен за свою судьбу и жизнь.

3. Антиномия спасения.

1. В мире нет ничего, кроме Божественных энергий. Я уже приводил места, где говорилось о свете и о том, что все им существует.

II, 5: Прόδοι и διακρίσεις суть то, что дает всему бытие; все существует лишь благодаря μεθεξής у в них.²

Тут же знаменитое сравнение с печатью (II, 6 — продолжение).

II, 7: Энергии все усовершенствуют, но сами остаются ἀσώματος, ἀύλου, νοητός.³

Как ἡδοναί и λύπαι⁴ себя не радуют и не печалят, или огонь, согревающий и сжигающий. Так и причина всего.

¹ Последняя фраза вписана карандашом.

² Исхождения... разделения... причастность.

³ бестелесно, нематериально, умопостигаемо.

⁴ наслаждения и скорби.

II, 10: «Причина всяческих, все наполняющая, есть Божество Иисуса, сохраняющая свою целостью части всего в согласии; сама же не есть ни часть, ни целое, и целое и часть, поскольку содержит в себе самой и все, и часть, и целое, и превосходит все и предупреждает все; она совершенна — в несовершенном, поскольку она — первоначальное усовершенствование; она не-совершенна в совершенном, поскольку выше совершенства и раньше его; она — эйдос (идея), творящая идею в том, что лишено идеи, поскольку она — первоначальная идея всего; она не-идеальна в эйдосах, поскольку выше эйдоса; она — сущность, непятнанно для себя покрывающая всяческие сущности, и сверхсуща, будучи отвлечена от всякой сущности; она определяет всяческие начала и порядки и находится поверх всякого начала и порядка. Она — мера всего сущего, и вечность, и сверх-вечность, и раньше вечности; она — полнота в нуждающемся, сверх-полнота в полном, несказанна, невыразима, выше ума, выше жизни, выше сущности; она сверх-естественно имеет сверх-естественное, сверх-сущно — сверхсущность».¹

Итак, а) Бог наполняет все, но Сам не делается миром.

б) Более подробно развивается учение о творении и промысле, состоящее в идеальном осенении твари.

Этому посвящается большая глава V в D. N.

V, 8: «Бог не есть что-либо из находящегося вне Его...».

с) Все бытие питается Божественным светом.

Божество — в центре.

Вокруг Него — иерархия сначала Божественных чинов — ангелов, потом иерархия священства —

Передача света от одного к другому.

Небесная иерархия III, 1:

«Иерархия... есть священный чин (τάξις ιερά), знание (ἐπιστήμη) и энергия, по возможности уподобляющаяся боговидности (πρὸς τὸ θεοειδὲς ἀφομοιούμενη) и, при озарении, сообщаемом ей свыше, направляющаяся к возможному богоподражанию (πρὸς τὰς ἐνδοξομένας αὐτῇ)

¹ Поэтому, ввиду того что она нисходит до человеческой природы по любви к человеческому роду и в настоящем смысле субстантивируется (реализуется).

θεοθεν ἐλλάμψεις <ἀναλόγως> ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη). Божеств<енная> красота, как простая, как благая, как начало всякого совершенства, хотя и совершенно чужда всякого разнообразия, сообщает свет свой каждому по достоинству, и тех, которые делаются участниками ее, совершенствует через Божеств<енное> тайнодействие, сообразно своей неизменяемости (μόρφωσιν).

III, 2:

«Итак, цель иерархии есть возможное уподобление Богу и соединение с Ним (ἀφομοίωσις τε καὶ ἕνωσις). Имея Бога наставником во всяком священном ведении и энергии (πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγεμόνα) и постоянно взирая на Его Божеств<енную> красоту, она, по возможности, отпечатлевает в себе образ Его (ἀποτυπούμενος) и своих участников творит Божеств<енными> изваяниями (ἀγάλματα θεῶν τελῶν), яснейшими и чистейшими зеркалами (ἑσώπτρα), приемлющими в себя лучи светонаачального и богонаачального света так, что, исполняясь священным сиянием, им сообщаемым, они сами, наконец, сообразно с Бож<ественными> установлениями, обильно сообщают оное низшим себя. Ибо тем, кот<орые> совершают свящ<енные> тайны, или тем, над которыми они свято совершаются, совсем неприлично делать что-нибудь противное свящ<енным> установлениям своего начальства; да они и не должны так поступать, если хотят удостоиться Бож<ественного> оного осияния, достойно взирать на него и преобразоваться по мере приемлемости каждой из умных сил».

§ 3.

«Итак, очищаемые (κάθαρσις)» и т. д.

<...>

1) Бог есть всё во всём (1 Кор. 15, 28).

У Дион<исия> это не пантеизм, ибо он пишет:

«Бог есть сверхсущее и находится выше и вне всего существующего, но вместе есть Творец всего существующего. Хотя мир только в Боге может найти свое завершение, а в завершении свой покой; но однако же так, что при этом Само Божество остается недвижимым в абсолютном существе, не ограничиваясь конечностью и не погружаясь в нее (Div. Nom. C<ap>. I)».

2) «Бог заключает все наперед», но это не эманатизм.

По Дион<исию>: «Бог не есть что-либо из находящегося вне Его. Но если солнце, будучи отлично от всего, что им освещается, все объёмлет, сохраняет, питает, плодотворит, то и Тот, Кто есть Виновник как солнца, так и всего, все образы сущего, которые Он сверхсущественно объединяет, от вечности имеет в Себе. По этим-то прообразам (παράδειγματα), по этим идеям (λόγος), которые богословие называет предопределяющими, Божественными и благими желаниями (θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα), сверхсущий Бог все существующее наперед определил и воззвал к бытию по Своей всеблагой воле, силою Своего всемогущества» (IV, 8).¹

V, 4 (Бог всяческая во всем): Бог существует не как-нибудь (πώς), но ἀπλῶς, ἀπεριόριστως,² почему Он и наз<ывается> Царь веков, т<ак> к<ак> только в Нем и у Него всякое бытие есть и становится, и без Него не может ни быть, ни стать, ни измениться.

V, 5. Разрозненное и множественное лишь в Нем находит единство и перемену бытия <...>

Текст подготовлен

А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицким



¹ [конец большой главы].

² просто, неопределенно (греч.).



РУКОПИСЬ А. Ф. ЛОСЕВА О ДИОНИСИИ АРЕОПАГИТЕ*

Работа А. Ф. Лосева, посвященная автору, известному под именем Дионисия Ареопагита, была обнаружена зимой 1998 г. в домашнем архиве А. Ф. Лосева его исследователем В. П. Троицким. Это листки бумаги, сложенные вдвойне, наподобие обычной школьной тетради. Всего двадцать нумерованных страниц, из которых первая не заполнена, последняя заполнена на четверть. Есть три вставки в текст. Одна, в десять страниц, вложена в тетрадь, две другие были приколоты булавками — первая размером в $1/6$ страницы, вторая — в четверть. Последние две страницы — фрагмент рукописи, которая (вполне очевидно из текста) составляла часть большой работы. Текст написан лиловыми чернилами, почерк довольно разборчивый, но читается с трудом, так как чернила расплылись от воды, концы страниц повреждены и частично обгорели (следы катастрофы (прямое попадание немецкой авиабомбы) с домом Лосева в 1941 г.).

В тексте, как это бывало не раз в рукописях А. Ф. Лосева, есть цитаты с указаниями только их начала и конца. В связи с этим мною были восполнены все пропуски, кроме глав из письма Дионисия к Титу, которые восполнил В. П. Троицкий и которого я искренне благодарю за неизменную помощь. Все восстановленные цитаты даны в угловых скобках.

Рукопись не имеет заглавия, так как она только часть другой, до нас не дошедшей. Ниже дается ее условное название, исходя из общего

содержания работы. Нумерация параграфов отсутствует в связи с тем, что текст еще находился в процессе становления. Цитаты из «Таинственного богословия» приводятся мною в переводе А. Ф. Лосева (сверен В. В. Библихиным), сохранившемся в его домашнем архиве. Этот перевод печатался впервые в сборнике «Вопросы классической филологии. Философия. Филология. Культура» (Вып. 11. М., 1996), посвященном столетию со дня рождения А. Ф. Лосева. Перевод глав из трактата Дионисия «О Божественных именах» приводится по машинописи, переданной мне из Центрального архива ФСБ РФ вместе с другими бумагами (2350 страниц) А. Ф. Лосева. Поскольку в этом тексте не хватает нескольких начальных страниц, я называю его «перевод из архива А. Ф. Лосева», хотя мне, как я уже писала об этом ранее, известно, что А. Ф. Лосев переводил дважды не только этот трактат. Однако жизненные катастрофы и стихийные бедствия не пощадили труды последнего в России религиозного философа.

А. А. Тахо-Годи



* Впервые опубликовано в «Вопросах философии» за 2000 г. № 3. С. 70–82.



ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ АРЕОПАГИТИК

§ 1. Вопрос об *авторе* сочинений, известных под именем сочинений Дионисия Ареопагита, почти, можно сказать, решен в науке отрицательно: автор этот, как доказывают, не имеет ничего общего с тем Дионисием, который был единственным последователем апостола Павла в афинском Ареопаге. Главным обстоятельством, заставляющим относить это сочинение к гораздо более позднему времени, чем I в., являются очень развитые представления о культе и даже о монашестве и чрезвычайная близость к неоплатонизму, почти полное тождество с ним и притом на той развитой стадии, которая создает философию Прокла. Так как обычно считается, что не христианство влияло на эллинизм, а наоборот, то поэтому относить происхождение Ареопагитик ко времени более раннему, чем V в., большинству не представляется возможным. К этому необходимо прибавить, что до Максима Исповедника (VII в.), вообще говоря, невозможно утверждать что-либо о влиянии Ареопагитик; и если они как-нибудь существовали, то существование это было вполне изолированное.

Поэтому автор рассматриваемых сочинений обычно именуется Псевдо-Дионисий Ареопагит, а его сочинения — Ареопагитиками. В состав Ареопагитик входят четыре трактата: «О Божественных именах», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «Таинственное богословие», десять писем к различным лицам и Литургия. Все эти сочинения напечатаны в издании *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, ed. Migne. T. III.

2. Для нас, однако, гораздо важнее вопрос о *внутреннем содержании* и об *историческом значении* Ареопагитик, чем вопрос о времени их появления. Значение же это настолько огромно, настолько исклю-

чительно и глубоко, что надо сказать без всякого преувеличения, *это есть исповедание веры всей византийской мистики и философии*. Первые века христианства (и не только до-никийская патристика, а, можно сказать, вся до-Максимовская патристика) являются весьма далекими от достаточного и полного формулирования нового христианского опыта. Не только эти века полны самых разнообразных ересей, тянувших христианство в той или иной степени к старому язычеству, но и само ортодоксальное учение часто было не в силах справиться с глубиной и многообразием своего опыта, привлекая формулы языческого *стоического платонизма*, давших на христианской почве так называемый оригенизм. Черты философствования Оригена не трудно отметить и в арианских теориях, и в теориях ортодоксальной Церкви, у Афанасия Александрийского и каппадокийцев (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский). Однако, подобно тому как в языческой философии стоицизм (и стоический платонизм) был только подготовкой к неоплатонизму <...>, так и на византийской почве сначала появились формулы господствовавшего тогда стоического платонизма, а потом, с V–VI вв., более четкие и смелые методы неоплатонизма. Ареопагитики как раз и являются произведением этого христианского строго ортодоксального неоплатонизма, в его наиболее нетронутой и чистейшей греческой, т. е. теперь византийской, форме.

3. Сущностью неоплатонизма, как мы знаем, является систематика платонизма в направлении *диалектики интеллигенции*. Берется платоновское учение об идеях, разрабатывается с точки зрения самосознания, и — получается учение о самосознающем мировом Уме. Затем, эта умная множественность и фигурность диалектически продумывается вверх до понятия Перво-единого, превышающего всякую раздельность и, следовательно, идеальность, и вниз до понятия мировой Души, определяющей живое становление мира и переход его к законченному космическому телу, к космосу. Эта диалектическая система и положена в основу мистической философии Ареопагитик. Вместо моралистического учения всей ранней патристики, несомненно связанного со стоицизмом, и вместо натуралистических учений о Божестве (напр., об истечении Логоса из Божественной сущности и нечеткое различение

«рождения» и «творения», приводившие как к арианству в теологической проблеме, так и к пантеизму в космологии), все эти учения замечены в неоплатонизме Ареопагитик сознательным проведением диалектики, с ее антиномиями и синтезами, и мистикой, с ее символизмом и апофатизмом. Учение о красоте разрабатывается здесь поэтому на основе — а) апофатизма, б) катафатизма и с) символизма, к чему сейчас и переходим.

4. а) «Апофасис» по-гречески значит «отрицание». «Апофатическое богословие» — это такое богословие, которое основано на учении об абсолютной трансцендентности и непознаваемости Божественной сущности и на чисто отрицательных ее определениях. Мы уже говорили, что нигде во всем мире философия не доходила до таких крайностей трансцендентизма, как в средневековом христианстве и в особенности в Византии, т. е., прежде всего, в Ареопагитиках. В этом отношении данный памятник представляет собою исключительный интерес. Божественная сущность рисуется здесь абсолютно недоступной никакому тварному очертанию. К ней неприменима равно никакая характеристика: ни физическая, ни психологическая, ни духовная. О Боге ровно ничего сказать нельзя. Нельзя, в сущности, приписать Ему совершенно ни одного из тех атрибутов, которые обычно Ему приписываются. Нельзя о Боге сказать даже, что Он есть именно Бог, так как и в этом есть уже зародыш некоего логического оформления, которое никак нельзя отнести к Божественной сущности. Этот апофатизм характерен в Ареопагитиках во многих местах исключительно тонкими и часто даже весьма витиеватыми способами. Для примера приведу начало и конец маленького трактата «Таинственное богословие».

<Глава I. ТРОИЦА сверхъестественная, сверхбожественная и сверхблагая наставница христианского богомудрия, направь нас к более чем недоказуемому и более чем лучезарному и высшему порядку таинственных откровений, где простые, абсолютные и неизменные тайны богословия открываются в пресветлом мраке молчания и его сокровенной науке. Этот мрак светит в самой мрачной тьме, превосходя всякую ясность, и, оставаясь во всяческой непроницаемости и незримости, преисполняет прекраснейшим блеском умы, плененные очами.

Глава IV. Мы утверждаем, следовательно, что превосходящая все причина всего не лишена ни сущности, ни жизни, ни разума, ни ума, не существует как тело, не имеет образа, ни качества или количества, ни массы, не находится в пространстве, невидима и неосязаема, не чувствует и нечувствительна, не допускает беспорядка, не возбуждается материальными страстями, ни немощна и не подвержена чувственным падениям, не нуждается в свете, не подвергается ни изнеможению, ни разрушению, ни течению, — не есть и не имеет ничего из того, что существует.

Глава V. Восходя обратно к высшему, мы снова утверждаем, что оно ни душа, ни ум, и не имеет ни воображения, ни мнения, ни рассудка, ни разума. Оно не есть ни Слово, ни разумность; невыразимо и немыслимо. Ни число, ни порядок, ни величина, ни малость, ни равенство, ни сходство, ни несходство. Не стоит, не движется, не покоится, не имеет потенции. Не есть ни потенция, ни свет; не живет и не есть ни жизнь, ни субстанция, ни вечность, ни время. И в отношении к ней не существует ни умственного восприятия, ни науки. Она [первопричина] не есть ни истина, ни царство, ни мудрость; не едина и не единство. Не божество, не благодать, не дух, ибо дух познается нами. Ни сыновство, ни отчество, ни что-либо из того, что нами или кем-нибудь другим может быть познаваемо. Ничто из того, что не есть, и ничто из того, что есть, и те, кто есть, не познают ее, доколе она есть, и она сама не познает тех, кто есть, покуда они суть. Нет у нее ни разума, ни имени, ни познания. И не есть ни мрак, ни свет, ни заблуждение, ни истина, и в мире нет для нее ни определения, ни отрицания. Напротив, определения и отрицания создаются нами для того, что существует после нее, а самое мы не утверждаем и не отрицаем. Ибо она совершенна совершенством превыше всякого определения и есть единственная причина всего, и превосходство ее, совершенно от всего отрешенное и по ту сторону всего сущее, — выше всякого отрицания».

б) Остановиться на таком абсолютном трансцендентизме византийская мысль, однако, не могла. Если бы тут существовал только апофатизм и больше ничего другого, то это было бы равносильно новоевропейскому агностицизму или, по крайней мере, кантовскому учению о «вещах-в-себе». Это было бы равносильно если не прямо атеизму, то во всяком случае

отрицанию Церкви, молитвы и всего культа. И вот, оказывается, вместе с апофатизмом существует еще *катафатизм*. «Катафасис» — утверждение «катафатического богословия» — дает уже систему определенных утверждений о Боге и развивает о Нем положительное учение. Как это возможно? Это возможно только в порядке особой мистической антиномии. И подобно тому, как в античной и новой философии бытие и инобытие синтезируются в становлении, так и здесь непознаваемый Мрак Божественной сущности и познаваемая ее сторона объединяются в особые *энергии* сущности, в *эманации* Божественной сущности (*πρόοδοι*). Сущность немыслима, непознаваема и ничему не сообщима. Энергия же сущности — различима, разделяна, дробима в своем становлении, познаваема, сообщается твари и воспринимается всяким инобытием. Правда, энергия сущности совершенно не отделима от самой сущности, но в том и состоит катафатическая антиномия, что энергия в то же время оказывается и чем-то расчленимым и сообщимым. Катафатическое богословие рисует определенные «имена», реально свойственные тому, что раньше трактовалось как неименуемое.

<«II. 5. Различие сверхсущных Божественных имен (*ὑπερουσιῶν θεολογίων*) выражается, как я сказал, не только в том, что каждая из единачальных ипостасей пребывает несмешанно в силу самого единства и неслиянно, но и в том, что различия сверхсущного богорождения не являются взаимно соответствующими друг другу. Ведь единый источник сверхсущного Божества — Отец, но Отец — не Сын, и Сын — не Отец, но для каждой из богочначальных ипостасей благочестно сохраняются присущие ей хвалы. Таковы именно единства и различия в неизреченном единстве и сущности. Если же Божественное разделение есть благолепное исхождение, в то время как Божественное единство сверхъединственно наполняет и преумножает себя благостью, то в Божественном разделении соединяются непостижимые приобщения, осуществления, оживотворения, умудрения и другие дарования благости, как причины всего, по которым приобщениями и приобщающимися восхваляется неприобщенно приобщаемое. И общее, единственное и единое в целом Божестве заключается в том, что оно во всей своей целостности является предметом приобщения для каждого из приобщающихся и (в то же время непричастно) никому

и ни в какой части. Точно так же как точка в середине круга в отношении ко всем расположенным в круге прямым или как оттиски печати приобщаются к первообразу печати в каждом из отпечатков, но вполне и всецело ни в каком и ни в какой части. Неслиянность же всевиновного Божества превышает таковые вследствие невозможности касания к Нему и какого-либо другого несмешанного общения с приобщающимися.

II. 11. Но теперь довольно об этом. Перейдем к цели исследования, разъясняя, насколько доступно нам, общие и объединяющие имена Божественного разделения. И чтобы определить все ясно и последовательно, установим, как сказано, благолепные исхождения (*πρόοδοι*) богочначалия. Ибо даруемое всему сущему и призывающее приобщения всем благим, оно, объединяя, разделяется; и, будучи единым, преисполняется, и, не отходя от единого, преумножается. Так, если Бог пребывает как сверхсущно сущий, то Он дарует бытие сущему и производит все сущности, [причем], как говорят, это единое сущее преумножается чрез это произведение из себя бытия многих сущностей, оставаясь, с другой стороны, несколько не меньшим этого, и будучи единым в полноте и объединяющим чрез исхождение, полным в разделении, сверхсущно изъятым по бытию из всего сущего, и дарующим чрез объединяющее произведение всего и чрез неослабевающее излияние неизбывных его дарований. Однако, будучи единым, и сообщая единство всякой части и целому, и единому, и множеству, оно есть также сверхсущно единое, и не будучи ни частью множества, ни целым из частей. И в этом смысле оно не едино, не причастно к единому и не обладает единством. Но, в другом смысле, оно едино, превыше единого, единство для сущего, множество без частей, наполняемое сверхполное, производящее всякое единство и множество, совершенствующее и содержащее [его]. И также от его обожествления, уподобляющего Богу каждого в меру его силы, вызываются к бытию многие боги, и оно, по-видимому, пребывает и именуется как разделение и преумножение единого Бога, и тем не менее оно есть изначальный Бог и сверхсущно пребожественный единый Бог, неделимый в делимом, единый в Себе, не смешивающийся, не накапливающийся многим. И, сверхъестественно постигнувши это, наш общий учитель, руководивший меня и моего наставника к Божественному светоподательству, много [сведущий] в Божествен-

ном, свет мира, сказал боговдохновенно следующее в своих священных письменах: «Ибо хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле (так как есть много богов и господ много), но у них один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им». Ибо в Божественном единстве господствуют над различиями и предшествуют им, и тем не менее они объединяются вследствие неотрывного от единого единичного различия. Теперь мы попытаемся по нашим силам восхвалить эти общие и единящие различия целостного Божества или благолепные исхождения от выявляющих их в писаниях Божественных имен, принимая при этом во внимание то, что было сказано, [именно] что всякое благодетельное богоименование, которое прилагается к богочначальным ипостасям, должно быть безраздельно приемлемо в отношении всей богочначальной целостности».²

Эти «энергии» «исхождения» сущности есть Божественный свет. И насколько Ареопагитики пересыпаны апофатическими рассуждениями, настолько же мы находим в них много мест с рассуждениями о свете. «Умный свет» воспевается в самых изысканных, в самых причудливых и — психологически — в самых напряженных выражениях. Но тут мы уже вступаем в область *имен*, которым и посвящается специальный трактат.

с) Прежде чем, однако, заговорить об именах, среди которых содержится и имя красоты, необходимо формулировать еще *третью* сферу философствования Дионисия Ареопагита (наряду с апофатизмом и катафатизмом) — *символизм*. Наличие энергий или эманаций уже определяет собою онтологическую возможность и необходимость символизма. Сам Дионисий употребляет слово «символ» и «символический» в более узком смысле и даже неоднократно ссылается на свой, неизвестный нам, трактат «Символическое богословие». Сама же философская система Ареопагитик предполагает и гораздо более широкое употребление этих понятий. Вообще говоря, символическая сфера связана с являемостью того, что онтологически признано абсолютно трансцендентным и неявляемым. Является, во-первых, сама над-энергийная, над-эманационная, сверх-сущая сущность, реально воплощаясь в чувственной, исторической действительности. Эта являемость вместе с ее последующим

историческим функционированием есть сфера *мистерияльного* символизма. О ней трактует специальное сочинение «О церковной иерархии». Далее, являемость может касаться специально *энергийных* сторон сущности. Результатом этого *эманационного* символизма является область Божественных *имен*. Наконец, сущность может быть взята с точки зрения чувственного, исторического воплощения своих энергий, и тогда возникает чувственный или, как мы могли бы сказать, формулируя основную мысль Ареопагитик, *предикативный* символизм (т. е. тот, где значение и смысл символа употребляются не просто реально-самостоятельно, а в качестве предиката чувственной действительности). Это и есть символизм в узком смысле, которому должен бы быть посвящен специальный трактат и о котором мы можем все-таки составить довольно ясное представление на основании разных мест Ареопагитик и, прежде всего, на основании 9-го письма. Таким образом, всякий вообще символ, по учению Ареопагитик, чувственен. Но когда в этой чувственности воплощена сама апофатическая сущность, мы получаем *мистирию*; когда воплощена только энергия сущности, мы получаем общие умно-эманационные образы в чувственном (благо, свет, красота, любовь, жизнь и пр. «имена»); когда же воплощается энергия в своем инобытийно-дифференцированном виде, т. е. воплощается не она сама целиком, а та или иная ее степень, мы получаем *чувственные* символы (чаша, дом, столбы и пр.). Поэтому, если в мистерияльном и эманационном символизме значение вещи и сама вещь онтологически слиты в одно нераздельное и даже неразличимое целое, то в предикативно-чувственном символизме требуется известное толкование символов. Тут, конечно, также есть свое онтологическое тождество, но оно не абсолютно, а только частично, т. е. касается не всего, а только некоторого смыслового объема символа.

5. Этому предикативному (или, если угодно, интерпретативно-чувственному) символизму посвящено, как сказано, *9-е письмо* (к Титу).¹

¹ Перевод письма к Титу приводится по изданию: «Святое Дионисия Ареопагита письмо к священноначальнику Титу, который вопрошал святого Дионисия через письмо, что такое дом Премудрости, что ее чаша, ее пища и питье?» («Христианское Чтение» за 1839 г. Часть I. С. 3–18).

В шести главах этого письма принцип этого символизма изложен с достаточной ясностью, но, разумеется, со слишком большой общностью, характерной и вообще для антично-средневековой эстетики и для такой ранней эпохи в особенности.

а) В 1-й главе утверждается *возможность познания и без символов*, т. е., надо понимать, *без чувственных символов*. Однако задача письма — дать способ толкования именно чувственных символов. Для малоопытного в этих символах много странного и соблазнительного. <«Например, пресущественное Богорождение приписывается Божию чреву, телесно рождающему Бога (Пс. 109, 4); рождаемое Слово усваивается человеческому сердцу, как бы отличающему оное (Пс. 44, 1); дыхание Духа выражается через дыхание уст (Пс. 32, 6); Богородительное лоно, содержащее в себе Сына Божия, представляется телесообразно (Ин. 1, 18); а иногда употребляются символы: насаждения, древа (Апок. 2, 7), плода (Ис. 27, 6), цвета, корня (Иез. 16, 3), источника, дающего воду (Пс. 35, 9; Иер. 2, 13) или разливающего свет (Пс. 98, 16). Таковы и прочие описания сверхъестественных предметов Богословия. Так, для означения духовного промысла Божия, даров, явлений, сил, свойств, судеб, пребывания, исхождения, суда, единения — приписывается Богу образ то человека, то зверя (Быт. 49, 9) или другого животного, то растения (Песн. 2, 1), то камня (2 Петр. 2, 4); иногда Он представляется даже облаченным в военные доспехи варваров (Пс. 44, 4); иногда изображается ваятелем и скульптором, как некий художник (Пс. 65, 10); иногда Писание придает ему коней (Пс. 75, 7), колесницы (Пс. 67, 18) и седалища (Пс. 44, 7), или окружает Его принадлежностями великого пира (Лк. Гл. 15), и изображает пьющим, спящим (Пс. 42, 10) и шумным от вина (Пс. 77, 65). Что сказать еще о гневе и скорби, о различных клятвах и раскаянии, о проклятиях и ненависти, о многообразных и обоюдных выражениях, отменяющих Божие обетования, о борьбе Бога с сильными земли, сопровождаемой как бы опасением Его и умыслом противу них, когда они намеревались воздвигнуть здание не для обиды других, а для сохранения себя, также о небесном совете, как обмануть Ахава, о плотской и чувственной страсти, изображаемой в книге Песнь Песней? Сколько и других священных понятий в изображении Бога, когда вещи сокровен-

ные выражаются видимыми, единичные и простые — протяженными и состоящими из частей, необразные и бесформенные — форменными и образными! Но кто умеет проникать в сокровенное их благолепие, тот постигает в них все таинственное и Боговидное, все сияющее полным светом Богословия. Мы уверены, что символические сочетания придуманы не для них самих, но для ведения неизглаголанного, которое, по своей святости, для непросвещенных недоступно, а открывается только испытанным его любителям, не увлекающимся, при рассматривании священных символов, детскими мечтами, но простотою своего ума и силою созерцания возносящимися к простой и сверхъестественной истине оных».>

Дионисий тут же различает два метода мысли — *философский* и *символический*. Первое основано на *доказательстве* и словах, второе — на непосредственном явлении, на *культе*. Второе имеет огромное значение, поскольку оно соответствовало реальной душе человека с ее несобранностью и хаотичностью. <«Ибо надлежало не только сохранить Святая Святых от скверн непросвещенной толпы, но и озарить всю природу человеческую светом Божественных истин, сообразно с ее делимостью и вместе неделимостью; надлежало бесстрастную душу вознести к простому и внутреннему созерцанию Боговидных образов, и страстное тело врачевать и возводить к Богу по законам телесности, т. е. посредством предустановленных, прообразовательных символов, которые были бы сообразны истинам неприкровенного Богословия, как типы (образы), руководствующие к уразумению его учения».>

2-я глава трактует о многозначности символов и о необходимости давать им толкование, строго соответствующее *их смысловому контексту*. <«Прообразовательными символами расцветиваются не одни пресущественные, духовные, или прямо Божественные светы: напр., не один Бог называется огнем (Втор. 4, 11), но и умственное слово Его именуется также огненным (Иер. 23, 29); даже Боговидным чинам мыслимых и мыслящих Ангелов придают различные и все огненные образы (Пс. 103, 4). Посему и самый образ огня иначе надобно понимать, когда им выражается непостижимое существо Божие, иначе — когда под ним разумеется умственное слово Его промысла, и ина-

че — когда им означаются Ангелы: в первом случае он означает причину, во втором — условное бытие, а в третьем — участие в бытии (μέθεξις). Вообще символы должно понимать так, как предписывают понимать их созерцание и закон мудрости; впрочем, не надобно смешивать их произвольно, но изъяснять сообразно причинам, условному бытию, силам, чинам и достоинствам, которые ими означаются».>

Это чрезвычайно важная установка: прежде чем толковать символ по его содержанию, необходимо уловить его формальную структуру, относится ли он к «бытию» как к «причине» (κατ' αἰτίαν) (это — то, что мы выше назвали мистериальным символом; возможно, конечно, самые разные его модификации, — напр., не только ноуменально-новозаветная, но и прообразовательно-феноменальная ветхозаветная), или этот символ относится к подчиненному, условному бытию (κατ' ὑπαρξιν) (тут прямо сказано об ангелах, т. е. имеются в виду умно-эманационные воплощения), или же он относится к чувственному, к тому, что на платоническом языке носит название «участвующего» в бытии, а не просто бытийствующего (κατὰ μέθεξιν) (собственно-чувственный символ).

В 3-й главе Дионисий переходит к толкованию символов по их *содержанию* и посвящает этому 3-ю, 4-ю, 5-ю и 6-ю главы письма. Здесь толкуется библейский символ Софии, Премудрости Божией. *Песнь песней*, гл. 9. Символ этот *a priori* должен пониматься как мистериальный. Но тут говорится не просто о Софии, а дается ее символизация в виде Чаши, пищи и питья, в виде пиршества и веселья. Ясно, что этим самым такой символ становится чувственным и требует интерпретации. Круглая форма Чаши, говорит Дионисий, символизирует ее бесконечность и неисчерпаемость. Пища, находящаяся в ней, это — бытие, получаемое всем существующим от Премудрости, причем твердая пища указывает на духовное, разумное, самотождественное питание душ в нераздельном ведении, жидкая же — на разделяющееся обилие, разнообразие и множество сообщаемого бытия. Пир и веселье от этой Чаши обозначает обилие и блаженство созданного бытия. Даже если Бог назван «утверждающимся» ввиду всесовершенства и безмерности Его блаженства. Сон Бога — это тайная Его жизнь, несообщаемая твари, бодрствование — излияние благ на тварь.

б) Напрасно мы стали бы искать развитой философской теории символизма у Дионисия Ареопагита. Это была *эпоха самих символов*, а не их теории. Настоящей же теории символа, с учетом всей логической сложности этого понятия, человечество не знало еще очень долго. Можно смело сказать, что до Шеллинга и вообще немецкого идеализма вовсе не существовало никакой развитой теории символа. Тем не менее, самый *опыт* символического мышления — всегда был свойственен человеку, а в некоторые эпохи этот опыт был в особенности напряженным. Эпоха Ареопагитик, несомненно, именно такая эпоха. Так как Дионисий дает только конкретное толкование данного символа и не рисует его общей теории, то нам придется ограничиться лишь общим указанием, которое, по крайней мере, покажет, в каком направлении, следовательно, необходимо понимать весь этот символизм.

с) Этим общим указанием будет *картина бытия*, — сформированного по вышеуказанным принципам апофатизма, катафатизма и символизма. 1. *Начало и исток бытия* — недоведомая, несообщимая бездна Божественного Света, который настолько абсолютен, что уже охватывает все и ни от чего не отличается. Поэтому этот Свет есть одновременно и Мрак. 2. От переполнения он начинает как бы изливаться вовне, т. е. сокращаться, различаться в себе, перемещаться в энергию, изливаться в *эманациях*. Это — первая встреча с инобытием, — покамест еще внутри себя самого. 3. Эти эманации начинают дробиться, в свою очередь, и превращать<ся> из несотворенных уже в *сотворенное*, т. е. в субстанциальное инобытие перво-Света. В свете этих изливающихся в инобытие энергий видна раздельность и самого Источника бытия. А именно, этот Источник есть, прежде всего, он сам, т. е. несмешанный ни с чем, чистый; это — первый диалектический момент, «очищение» (κάθαρσις). Во-первых, он различен сам в себе и потому есть смысл, свет; это — вторая диалектическая категория — «просвещение» (φωτισμός). И, наконец, все эти различные моменты вновь воссоединяются на первоисточном лоне в одно общее становление: это — «усовершенствие» (τελείωσις). Такова триада, прежде всего, самого Мрака, вышедшего из своей бездны к световому самовыявлению. Далее, эта «трисиятельная» Божественная сущность окружается

инобытием, получающим от нее свое осмысление и оформление. И так как здесь действует уже инобытие, то тут нет мгновенного и абсолютно-го явления перво-сущности во всем своем смысловом составе, но явление — постепенное, иерархичное. Сначала располагаются вокруг этого светового центра энергийные его воплощения, — мир бесплотных духов, или девять чинов ангельских, расположенных в виде трех диалектических триад (об этом трактат — «О небесной иерархии»), а затем и субстанциальное воплощение, земной материальный мир, где сначала — церковная иерархическая триада, а потом и все прочее человечество.

Таким образом, бытие представляет собою абсолютную бесконечность света с бесконечным убыванием этого света по мере удаления от центра. *Все бытие есть разная степень света, начиная с абсолютной полноты в центре и кончая темной материей, уводящей на периферии в бездну небытия и мрака.*

Это — воистину средневековое — мировоззрение нигде не было с такою яркостью выражено, как в Византии, а здесь, прежде всего, в Ареопагитиках. Но мировоззрение с полной очевидностью показывает, что *бытие*, исповедуемое им, есть *разная степень символичности*, что оно есть в бесконечно-разных степенях напряженный символ. И чем ближе это символическое бытие к световому центру, тем это непосредственнее, проще, тем менее требует толкования, тем оно более бытийственно, так сказать. И чем больше в нем материи, чем оно дальше от абсолютного смысла, тем оно сложнее, тем более требует интерпретации, тем оно опосредованнее, тем менее оно, так сказать, понятно. Бытие и более понятно, и менее понятно — не потому, что само по себе оно всегда одно и то же, а только человеческий разум то более, то менее способен понять его там или здесь или тогда и теперь. Это — позиция возрожденской Европы. А понятно и непонятно бытие — в силу только самой же своей бытийственности, в силу напряженности себя как именно бытия.

Отсюда ясно, что методы толкования символа должны быть разными в зависимости от онтологического типа самих символов, т. е. в зависимости от диалектики символического бытия вообще. Но, повторяю, это стало возможным только тогда, когда забыли самые символы

и стали заниматься только их теорией. У Дионисия Ареопагита мы находим только напряженнейший символический *опыт*, и его-то мы и обязаны были учесть во всей полноте.

6. Само собою понятно, что если перейти специально к проблеме красоты и искусства, то при таком абсолютном онтологизме и трансцендентизме мы уже *a priori* не можем ожидать, чтобы красота в бытии или в искусстве трактовалась здесь хотя бы в какой-нибудь мере самостоятельно и изолированно. Как и во всей античной философии, *красота* у Дионисия Ареопагита есть *только само же бытие, сама жизнь*; и поскольку наисовершенное бытие и жизнь есть Божественное, постольку Божественный мир и есть наисовершенная красота, а во всем прочем бытии красота постепенно убывает через ангелов, человека и одушевленных к неодушевленному миру и мертвой природе.

Можно отметить три вопроса, если не решаемые, то весьма явственно намечаемые в Ареопагитиках относительно понятия красоты, — а) о существе красоты, б) об иерархии красоты и с) об ее интеллигентном («*intelligentia*» — ум, сознание, самосознание, понимание, самопознание) коррелате.

а) Относительно *существа* красоты Дионисий так же мало и неохотно говорит, как и вся антично-средневековая философия. Но изучая IV-ю главу трактата «О Божественных именах», косвенно можно кое-что вывести и для этой проблемы. Именно, тут, с IV-й главы, Дионисий начинает разъяснение самих имен. Самое первое и основное «имя», указываемое им, есть «Благо». Второе — «Свет». Третье — «Красота».

§§1–4 четвертой главы трактата посвящены первому имени сущности — «Благу», §§ 5–6 — «Свету» и § 7 — «Красоте». «Благо», как и у Платона и в неоплатонизме, нельзя понимать моралистически. «Благо» у платоников есть абсолютная единичность всего бытия, абсолютная его сделанность, скомпонованность, превращенность и как бы сжатие в такую — единственную и единичную — точку, которая уже ни от чего не отличается и потому равносильна и всему, и ничему. Потому-то она и есть условие всякой явленности, «причина знания и бытия», как говорит Платон. Античный пластический стиль и здесь, таким обра-

зом, вполне налицо. Так вот, это-то «Благо», этот неистощимый свет первосущности, определяющий и осмысляющий собою все бытие, и есть первое имя непознаваемой сущности. Лучи этой целостной «благости» самим своим бытием дают бытие и «благо-бытие» всему смысловому («умному») (§ 1). Эти же лучи дают устройство всему умному миру, душам, животным и растениям (§ 2). Благо дарует вид всему безвидному, включая и само небытие (§ 3). Благо есть причина бытия небес и их движения; солнце — только его образ (§ 4). Бог — Свет (§ 5). Бог есть умный Свет, который все наполняет и все возводит к себе (§ 6). Можно с достаточным приближением к истине сказать, что «Красота», трактуемая в § 7, есть не что иное, как *объединение «Блага» и «Света»*, которым были посвящены предыдущие параграфы, потому что изложение имен идет в трактате вообще в порядке усложнения и накопления. Больше ничего на эту основную тему, кажется, невозможно получить из всех Ареопагитик. Свет есть «*образ благости*» (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος). Следовательно, и красоту надо считать «*световым образом благости*».

б) Что касается вопроса об иерархии красоты, то здесь, наоборот, у Дионисия очень четкое различие. Именно, он различает три степени красоты: 1) красоту как «*причину*», как «пресущественную» и первоисточную красоту апофатической сущности; 2) красоту как находящуюся *под причиной*, как энергийную и эманационную, как расчлененный образ сущности; 3) красоту как *прекрасное*, т. е. уже как вещь, оформленную через этот образ подобно тому, как самый этот образ оформлен через безобразную первопричину. Тут, надо полагать, та же общедialeктическая триада «очищения», «просвещения» и «усовершенствования», которую Дионисий проводит и по всему бытию. Первая красота — не имеет никакого образа, она — источник и лоно всякой образности, как бы алогическая и сверхсмысловая музыка бытия, самый принцип красоты и бытия, которую Дионисий называет καλλοῖ. Вторая красота есть устойчивый и четкий образ красоты, световой луч красоты, расчлененная и оформленная красота, но все еще не вещь-сущенная, а только идеальный зрак красоты, — κάλλος. Наконец, третий вид красоты есть прекрасная вещь, тело, душа, вообще отдельный

прекрасный предмет, который, конечно, уже не есть чисто самотождественное, безвидное и чисто идеальное, но — везде различное прекрасное. Вещественное и реальное прекрасное, — καλόν. Дионисий дает такое изображение функций красоты, которое вполне отождествляет ее с *благом* и *светом*: она все определяет в виде раздельного бытия и все объединяет в неделимую цельность. О тождестве в этом смысле с благом Дионисий говорит и сам непосредственно. Вот этот § 7 четвертой главы трактата «О Божественных именах», в котором содержится иерархическая эстетика Дионисия.

«IV. 7. Это благо восхваляется священными богословами, как прекрасное (καλόν), и как красота (κάλλος), и как любовь (ἀγάπη), и как возлюбленное, и такими другими Божественными именами, которые являются благоприличными для красоты, творящей прекрасное и привлекательной. Но [не] следует различать прекрасное и красоту в причине объемлющей — в едином все; так, различая во всем бытии приобщение и приобщающихся, мы считаем прекрасное приобщающимся к красоте, а красоту [самим] приобщением к красотворящей причине всего прекрасного. А пресущественное прекрасное называется красотой вследствие передаваемой от него всем существам красоты, свойственной каждому; и как причина благосогласия и блеска всего, подобно свету, распространяющая на всех красотворящие приобщения из ее источника сияния, и как призывающая (καλοῦν) к себе всех [откуда и называется] κάλλος, и как соединяющая все во всем в одно и то же. Оно называется прекрасным, также как всепрекрасным и сверхпрекрасным и всегда сущим, прекрасным по тому же самому основанию и тем же самым образом, не возникающим и не исчезающим, не увеличивающимся, не умаляющимся, не так в приложении к одному, [чтобы оно было] прекрасным, а к другому — безобразным, или теперь прекрасным, а тогда — нет, или в отношении к одному прекрасным, а в отношении к другому безобразным, и не так, [что оно] здесь прекрасно, а там нет, для некоторых прекрасно, а для некоторых не прекрасно; но как всегда единовидно прекрасное, существующее само по себе и само с собою, и как преизбыточно содержащее в себе самом источник красоты всего прекрасного. Ибо, в этой простой и сверхъестественной природе

всего прекрасного, как в причине, единовидно предвосхищены всякая красота и все прекрасное. От этого прекрасного проистекает для всех существ присущее каждому из них бытие, как прекрасного, а чрез прекрасное — всякое согласие и дружба, и общение; в прекрасном все соединяется; прекрасное — начало всего, как творческая причина, движущая все, собирающая посредством любви свойственную каждому красоте, предел всего, возлюбленное, как конечная причина, [потому что все возникает ради красоты], предобразующее, потому что по нему все определяется; поэтому прекрасное тождественно с благом, потому что все по всякой причине стремится к прекрасному и благу; и нет ничего в бытии, что не было бы приобщено к прекрасному и благу. Можно смело высказать и ту мысль, что и не-сущее приобщается к прекрасному и благу и таким образом само становится прекрасным и благом, когда оно, будучи изъято от всего, пресущественно восхваляется в Боге. Итак, это единое благое и прекрасное исключительным образом является причиной много прекрасного и благого. От него все сущностные самобытности бытия, единства, разделения, тождества, инаковости, сходства и несходства, общности противоположного, неслиянности соединенного, предвосхищения высочайшего, взаимообщения сущностей одинакового достоинства, обращения низжайшего, хранительные и неподвижные пребывания и утверждения всех их; и также потом присущие каждому общению всех со всеми и согласные сочетания, слиянные содружества и согласие всего, смещение во всем и нерушимые соединения сущего и неизбывные преемства возникающего, все устойчивые состояния и движения умов, душ, тел; потому что устойчивость и движение присущи всему, но сущее превышает всякой устойчивости и всякого движения утверждает каждого сообразно его собственному смыслу и движет каждого свойственным ему движением».

Сюда же нужно присоединить и следующие два параграфа, в которых мы находим конкретное приложение этого основного § 7. А именно, в результате функционирования блага и красоты, умы и души могут двигаться по кругу, по прямой и вообще по кривой. Круговращательно они движутся тогда, когда они все время остаются объединенными при посредстве чистых лучей благодати и красоты. Когда же ум или душа

устремляются к низшим сферам бытия, движение их прямолинейное. И, наконец, когда, двигаясь к низшему, они опять возвращаются в себя, движение их — криволинейное. § 8 говорит об этих трех движениях ума; а § 9 — о трех движениях души. Тут дана любопытная антично-средневековая *мистическая пластика духа*, которая так замечательно и конкретно выявляется в памятниках древней иконописи и литургики. § 10 продолжает рисовать всемогущество «благодати и красоты» во всем бытии, самую онтологическую определяемость через них всего сущего в его светлой раздельности и самособранности.

с) Переходим к третьему вопросу эстетики Дионисия, к *учению об интеллигентном коррелате красоты*. Этому посвящены §§ 11–17. Тут, в § 11, прежде всего говорится о чувственных коррелатах, — об ощущениях и восприятиях красоты. Им, говорит Дионисий, необходимым образом свойственна *особая четкость и ясность*, которой не имеют обычные ощущения. «Действительно, когда ум чрез чувственное воспринимаемое стремится быть восхищенным к созерцательным размышлениям, то для этого сильнее всего отчетливые чувственные передачи, яснейшие слова, явственнейшее из видимого, так что когда подлежащее чувственным восприятием неясно, тогда они совсем не могут передать уму чувственное». Расчлененность, четкость и оформленность ума передается и ощущениям, если через них дается красота.

Но интереснее другой интеллигентный коррелат красоты, коррелат *внутреннего устройства сознания*, или, как мы теперь бы сказали, субъективная сторона красоты. Этот коррелат есть *любовь*, но самое главное здесь — это то, что Дионисий требует отождествления любви (*ἀγάπη*) к благу и красоте с *вожделением*, эросом (*ἔρως*) к ним. Эти параграфы и посвящены такому отождествлению. В § 12 отвергается вульгарное понимание эроса, связанное с низшим телесным или душевным распадением. Вожделение и любовь одинаково есть «единотворящая, связующая и отменно смешивающаяся сила, [заключенная] в прекрасном и благом, предсуществующая в прекрасном и благом и исходящая от прекрасного и благого через прекрасное и благое, содержащая во взаимном общении вещи одного порядка, побуждающая высших к промышленности над низшими и обращающая низших к устремлению к высшим».

В § 13 развивается мысль, что «Божественный эрос восхищен» (ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικός ὁ θεῖος ἔρως), позволяя любящим любить не себя самих, но любимых». Эрос есть экстаз, когда любящий есть «живущий не своею жизнью, но жизнью любящего, как высочайше возлюбленный». И апостол говорит (Гал. 2, 20): «Уже не я живу, но живет во мне Христос». Сам Бог пребывает в таком вожделении ко всему бытию. В § 14 — завершение мысли о круговороте красоты и блага. Как раньше утверждалось, что благо и красота изливают на все бытие свои энергии и эти энергии возвращаются оттуда опять к Перво-единому, так теперь утверждается и о вожделении: *оно тоже находится в вечном круговращении*. Божественная любовь вечно исходит на бытие и вечно остается в себе. §§ 15–17 представляют собою гимны вожделения «святейшего Иерофея», в которых, однако, в той же самой форме повторяются только что сформулированные мысли. В § 15 — определение вожделения; в § 16 — мысли об едином первоисточном вожделении и о разных видах вожделения, премирных и мировых; в § 17 — заключительная формула мистического круговорота универсально-божественного мирового вожделения.

7. Необходимо заметить, — в заключение этого отдела, — что хотя проблема эроса, опять-таки, не разработана у Дионисия с надлежащей философской четкостью, и ясно, что автора больше занимает самый эрос, чем его теория, тем не менее историческое значение этого пункта чрезвычайно большое. Самое главное — это то, что здесь мы имеем опыт, который часто отсутствовал в философии целыми веками, опыт *ума, понимаемого напряженно-иррационально, внутренний и окончательный синтез ума и вожделения*. Европейская философия, всегда страдавшая неизлечимым недугом рационализма и рационалистической метафизики, учит нас абсолютно разделять то и другое: новоевропейский человек всегда раздирался между бесчувственным, абстрактным рассудком и бессмысленным, хаотическим воплем ощущений и чувств; противоположная — синтетическая — точка зрения намечалась очень редко, очень неохотно и постоянно срывалась. За всю европейскую культуру, может быть, один раз, да и то на какие-нибудь десятилетия, возобладала эта синтетическая точка зрения, —

в немецком идеализме, — да и то лишь в том относительном и условном значении, на который способно индивидуалистическое мировоззрение. О таком синтетизме мечтает и социализм. Ареопагитики — для своей культуры — дают максимально синтетическую точку зрения, и в этом их нестареющая поучительность. Ум, самый чистый, самый несмешанный, самый глубокий и сосредоточенный ум, оказывается, является, в самой конкретной своей форме, *стремящимся, становящимся, вожделем*. И так как не может ум распасться в односторонне-алогическом направлении, то он еще и возвращается в этом вожделении в самого себя; он — вечное и блаженное круговращение умного вожделения в себе, образ премирных вожделений к мировому, вожделений перво-красоты, исходящих к инобытию и вечно возвращающихся в себя.

В этой характеристике вполне ощутительно вскрывается и *классический стиль эстетики*, т. е. равномерно ритмически-самособранная пластика красоты. Но только ясно, что это уже не греко-римская, телесно-осязаемая скульптурность, а средневековая, византийская, осязаемая умом, умно-молитвенная иконография. Вот почему есть какое-то тонко ощущаемое тождество единого классического стиля Венеры Милосской и Владимирской Богоматери — стиля этого внутреннего самособранного круговращения, как бы незаинтересованности ни в чем временно-протекающем, — и в то же время ощущение целой бездны, лежащей между языческой Грецией и православной Византией, бездны, столь же непроходимой, как различие вещи и личности, мертвого и живого, природы и человека, холодного безразличия стихии и тайного огня интимных глубин духа.

Издание Ареопагитик: *Patrologiae cursus completus*, ed. Migne. T. III. 18 <57>. Это издание перепечатано, <...> но с таким чудовищным количеством опечаток, что пользоваться им невозможно. Переводы: *Die angebliche Schriften des Areopagiten Dionysius*, übers. J. S. B. Engelhardt. Sulzbach, 1823. <Bd.> I–II. Англ. пер. J. Parker. Oxf., 1897.

Siebert O. D<ie> Metaphys<ik> u<nd> Ethik d. Ps.-Dionysius Areop. Diss. Iena, 1894. *Koch H.* Pseudo-Dionys. Areop. in seinen Beziehungen zu Neuplatonismus u. Mysterienwesen. Mainz, 1900. По-русски некото-

рое представление о Дионисии Ареопагите можно получить по книге А. Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное в творениях Иоанна Скота Эригены» (СПб., 1898). (См. также ниже труд С. Л. Епифановича о Максиме Исповеднике.)

8. Философия Ареопагитик является основанием всего византийского мировоззрения. Не входя в подробности, укажем только на некоторые особенно яркие моменты из этого мировоззрения. Ближайшим продолжателем и систематизатором учения Дионисия Ареопагита явился *Максим Исповедник* (580–662), один из самых глубочайших умов всего Средневековья. Можно сказать, что только с его эпохи устанавливается более или менее определенный стиль византийского мышления, который раньше был одиноко представлен только творениями Дионисия Ареопагита и который медленно назревал в течение целых пяти веков. Можно сказать еще и то, что вся до-Максимовская патристика находилась под глубочайшим влиянием методов языческой мысли, — главным образом, стоического (натуралистического) платонизма, или так называемого *оригенизма*. И только Максим впервые дает чистейший образец именно византийского (а не древнехристианского) типа мышления. Ему принадлежат замечательные учения о сущности и энергии, об эманациях, о логосах, исходящих из Первосущности, об иерархичной напряженности бытия, о космическом символизме, о световой структуре бытия и пр.

Сочинения Максима изд. в *Patr. Migne, Ser. gr.* Т. 90–91. Paris, 1860. Дополнения к этому изданию — *Епифанович С. Л.* Материалы к сочинениям преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. Процесс преодоления оригенизма в греческой мысли, постепенное рождение чисто византийского типа философии, а также мастерский очерк теоретических воззрений Максима Исповедника можно найти у С. Л. Епифановича (Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915).

Особенности философии Ареопагитик ярко проявились далее в сочинениях *Симеона Нового Богослова* (1025–1092), *Григория Паламы* († 1360), *Николая Кавасилы* и *Каллиста Катафигиота*. Это — так называемая византийская мистика XIV в. — самое законченное и продуманное здание всей византийской философии. Ввиду отсутствия

переводов и современного незнания греческого языка я бы рекомендовал для скорейшего получения некоторого представления об этих средневековых взглядах на красоту ознакомиться с указываемым ниже переводом трактата Каллиста Катафигиота «О Божественном единении и созерцательной жизни». Это — строжайший византийский неоплатонизм со всеми его основными учениями о Перво-едином, о световых энергиях, об умном восхождении, о премирном экстазе и пр. Так, в гл. 23 этого трактата развивается ареопагитская мысль о «всеобщей любви» (ὁ καθόλου ἔρως), где слиты любящий и любимое, о напряжении этой любви (ἐπιτεταμένη ἀγάπη); в гл. 24 — о пронизании чистого ума эросом к премирному единому и об апофатической сущности красоты и блага; в гл. 47 — о таинственном молчании ума, погруженного в световую бездну красоты; в гл. 49 — о неописываемом веселии, сладости, наслаждении ума, пребывающего в недрах световидной красоты, и др. Результатом этой «византийской мистики XIV в.» является догматизация учения о *Фаворском Свете*, историческое значение которого настолько огромно, что оно безусловно является показателем не только полной зрелости византийской культуры, но и ее конца, а также рождения новой, небывалой еще эпохи, — Возрождения, — где все эти проблемы решаются в диаметрально противоположном направлении. О значении XIV в. в Византии см. выше § <...> и ниже § <...>.

[Рукопись обрывается]





ТРАКТАТ «О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ»

(перевод из архива А. Ф. Лосева)

2. Итак, нельзя дерзать сказать или помыслить что-либо об этом, как говорят, сверхсущном и таинственном Божестве, как только то, что нам боговидно изъявлено в Писаниях и как само оно благолепно предало о себе в Писаниях, что никому из сущих не доступно какое-либо знание о нем или созерцание, так как оно изъято из всего. Также и исследования многих богословов прославляют его не только как невидимое и непостижимое, но также одновременно как неизведенное и неисследимое, так как нет никакого следа для проникших в его таинственную беспредельность. Однако и благо не чуждо всецело ничему из сущих, но оно благолепно являет сверхсущные лучи, неподвижно в нем самом пребывающие, при помощи излучений соответственно каждому из сущих, и возбуждает к доступному их созерцанию, общению и подобию с ними священные умы, которые священнолепно стремятся к нему, насколько позволено, и не дерзают чрезмерным образом к высшему, чем соразмерно преподанное им богоявление, и не соскользают к низшему, к послаблению злему, но твердо и неуклонно стремятся к лучам, их освещающим, и воспаряют соразмерно дозволенным им излучениям, со священным благоговением, мудро и свято.

3. Следуя этим богоначальным узам, которые управляют всеми святыми устройствами сверхнебесных чинов, и почитая тайну богоначалия превыше ума и сущности в неисследимом и священном благочестии ума, не-

изреченное же — в мудром молчании, мы устремляемся к сияниям, освещающим нас в Священных Писаниях, и световодимся ими к богоначальным гимнам, премирно (ὕπερκοσμίως) освещаемые ими, и настроенные к священным песнословиям и также к видению богоначальных светов соразмерно нам и к воспеванию ими благодетельного начала всякого священного светоявления, как оно само предало о себе в Священных Писаниях. Итак, оно есть причина всего и начало, и сущность, и жизнь, и воззвание к восстановлению всего отпавшего от него, обновление и возображение отпавших вследствие искажения в себе образа Божьего; священное утверждение движимых каким-либо нечистым веянием; безопасность стойких; руководство, возводящее стремящихся к нему; озарение просвещаемых; начало совершенства для усовершенствующихся; богоначалие обожаемых; смирение ищущих смирения; единство единящихся; сверхсущное и сверхначальное начало всякого начала; благое возведение тайны согласно дозволенному и, просто сказать, — жизнь живущих, сущность сущих, начало и причина всякой жизни и сущности вследствие его благости, приводящей сущее к бытию и сохраняющей его.

4. Все это открылось нам чрез Божественные Писания, и ты найдешь, что, так сказать, все священные славословия богословов уготовляют божественные именованья, изъявляя и славословя благодетельные исхождения богоначалия. Отсюда почти в каждом богословском произведении мы видим, что богоначалие священно воспевается: как единственность и единичность (ὡς μονάδα καὶ ἐνίαδα), вследствие простоты и единства, посредством которой, как единотворящей силы, мы образуем единство и, в то время как наши частичные своеобразия премирно (ὕπερκοσμίως) стремятся к объединению, приводимся к боговидной единственности и богоподражательному единению; как Троица же — вследствие триипостасного выявления сверхсущной рождаемости, от которой происходит и именуется всякое отечество на небе и на земле; и как причина сущего, потому что все вызвано к бытию чрез его творящую сущности благость; как мудрое и прекрасное, ибо оно неповрежденно сохраняет все сущее, сообразно его природе, как исполненное всякой божественной гармонии и священного благолепия, отменно как человеколюбивое, ибо оно истинно и всецело сообщилось роду человеческому в одной из

своих ипостасей, воззав к себе и возвысив человеческое унижение, из которого неизреченным образом явился кроткий Иисус и, вечный, воспринял временную протяженность, и тот, который сверхсущностью возвышается над всяким естественным чином, близко приобщился к нашей природе, сохранив неизменным и несмешанным утверждение присущих Ему свойств. При этом все иные боготворящие свет, согласно Писаниям, изъяснительно дарованы нам через таинственное предание от наших боговдохновенных наставников, чему и мы научены; теперь же соответственно нам, благодаря священным завесам человеколюбия Священ^{ных} Писаний и священноначальных преданий, облакающего умное в чувственное и сверхсущное — в существующее; придающего формы и образы бесформенному и безобразному и облакающего разнообразием многих символов сверхъестественную и бесформенную простоту, — мы стали неповрежденными и бессмертными и стяжали жребий уподобления Христу и высшего блаженства, *«всегда с Господом»*, по Писанию, *«будем»*¹, исполняясь Его видимого богоявления в пречистых созерцаниях, озаряющего нас ослепительными сияниями, которыми [были озарены] ученики в том божественнейшем преображении; приобщаясь своим бесстрастным и невещественным умом к Его умному светоподательству и к Его превосходящему ум единству в непостижимых и блаженных обнаружениях пресветлых лучей, в божественнейшем подражании пренебесным умам, — *ибо мы равны ангелам будем*, — как говорит истина Писаний, и сынами Божиими, будучи сынами воскресения². Теперь же, насколько это нам достижимо, мы пользуемся символами, свойственными божественному, и чрез них снова устремляемся, соответственно, к простой и объединяющей истине умных видений и после всякого нашего (умного) мышления божественных образов; оставив наши мысленные энергии, устремляемся, насколько позволительно, к сверхсущему лучу, в котором неизреченным образом предустановлены все границы всяких знаний, которого невозможно ни помыслить, ни высказать, ни вообще созерцать как-либо, потому что он пребывает изъятым от всего и превышающим познание, предвосхитившим в себе сверхсущным образом гра-

¹ 1 Фесс. 4, 16 (греч. 17).

² Лк. 20, 36.

ницы всяких сущностных познаний и сил, и всех вообще [границ], превосходящим непостижимою силою сверхнебесные умы. Действительно, если все знания относятся к сущему и ограничиваются сущим, то этот пребывает за пределами всякой сущности и изъят от всякого познания.

5. Впрочем, если он выше всякого слова и всякого познания и утверждает превыше целокупного ума и сущности, объемля, соединяя, заключая в себе и предвосхищая все сущее, оставаясь [сам] совершенно непостижимым, и если его [не обнаруживает] ни чувство, ни воображение, ни мнение, ни имя, ни слово, ни прикосновение, ни знание, как же будет раскрыто у нас учение о Божественных именах, когда сверхсущное Божество является неназванным и превышающим именование? Но, как мы раньше установили в богословских исследованиях, единое, непознаваемое, сверхсущное, благое в себе, которое, как оно есть, я называю троичным единством, невозможно ни назвать равнобожественным и равноблагим, ни помыслить. Но и подобающие ангелам единства святых сил, которые следует считать или за знаки, или за обнаружения сверхпознаваемой и пресветлой благодати, неизреченны и непознаваемы и присущи только достойнейшим ангелам, возвышающимся над ангельским познанием. Соединившись с ними, боговидные умы ангелоподобно, насколько позволительно (так как по прекращении всякой деятельности ума возникает такое единение боговдохновенных умов со сверхбожественным светом), прославляют его в подлиннейшем смысле чрез удаление от всего сущего, будучи в этом истинно и сверхъестественно просвещены от блаженнейшего соединения с ним, ибо оно является причиной всего сущего, будучи само ничем, как сверхсущно изъятое от всего. Итак, сверхсущное богочначалие, которое является сверхсущностью высочайшего блага, никому не положено славословить, ни как слово или силу, ни как разум, или жизнь, или сущность, — [никому] из любителей истины, превышающей всякую истину; но оно должно быть воспето, как беспредельно изъятое от всякого свойства, движения, жизни, воображения, мнения, имени, слова, размышления, мышления, сущности, состояния, постоянства, единства, границы, безграничности и [от] всего, что существует. Но так как существо благодати самым бытием своим является причиной

всего сущего, оно должно быть восхвалено как благоначальное предведение богоначалия всеми созданиями этой причины. Потому что все существует вокруг него, ради него, и оно раньше всего, и все содержится в нем, и [таким] самым своим бытием оно является созданием всего и сущностью, и все стремится к нему: все разумное и осмысленное — познавательно, низшие из них — чувственно, а прочее — или по жизненному движению, или по сущному, или по качественным особенностям.

6. Итак, зная об этом, богословы славословят его и как неименоваемого (*ἀνονομον*), и [называя его] всеми именами. О нем говорят как о не имеющем имени, когда утверждают, что само богоначалие в одном из таинственных видений символического богоявления указало тому, кто говорил: *как Твое имя?*¹ Как бы отклоняя от всякого знания Божественного имени, говоря: *почему спрашиваешь ты о Моем имени, ибо оно чудно?*² И разве, в самом деле, это не чудное имя, не превыше всякого имени и неименоваемое? [Разве оно] не превосходит всякое сказанное имя, будь это в этом или в будущем веке?³

Они [называют его] многоименным, когда вводят его со словами: *«Я есмь Сущий»*⁴, жизнь, свет, Бог, истина, — и когда сами богомудрые восхваляют его, как виновника всего существующего, многоименно от всего созданного, как благого, прекрасного, мудрого, возлюбленного, как Бога богов, как Господа господ, как Святого из святых, как вечного, как сущего, как виновника веков, как подателя жизни, как мудрость, как ум, как слово, как знающего, как превосходящего все сокровища всякого знания, как силу, как владыку, как Царя царей, как Ветхого днями и [при этом] как нестареющего и неизменяющегося, как спасение, как справедливость, как освящение, как искупление, как все превосходящего величиной и [в то же время] как [существующего] в тонком дыхании. Также говорят о нем, что он пребывает и в умах, и в душах, и в телах, и на небе, и на земле, и [что] он в тождественном тот же

¹ Быт. 32, 29.

² Суд. 13, 18.

³ Еф. 1, 21.

⁴ Исх. 3, 14.

пребывающий в мире, около мира, превыше мира, пренебесный, сверхсущный, солнце, звезда, огонь, вода, дуновение, роса, облако, скала и камень, все существующее и ничто из существующего.

7. Итак, причине всего, и превышающей все сущее, соответствует и имя неименоваемого, и все имена сущих [вещей], чтобы (таким образом) царство всего существующего было совершенным, чтобы все пребывало вокруг него, завися от него как от причины, как от начала, как от границы; [и] сама была бы, по Писанию, *всяческое во всех*¹, и истинно прославлялась бы как основание всего сущего, как начальоводительная, совершающая, содержащая как хранение, [так] и прибежище, как привлекающая к себе [все] объединенно, непобедимо, изъято. Потому что она не только причина вседержительства, жизни, совершенства, вследствие чего она могла бы быть названа только на основании того или иного промысления как сверх-именоваемая благодать, просто и безгранично предвосхищающая в ней самой все сущее чрез совершенную благодать ее единого и всевиновного промысления, и согласно прославлялась бы и именовалась всем сущим.

8. Но богословы прославляют не только те Божественные имена, которые взяты от всецелостных или частичных промыслений и промыслиемого, но и [те, что взяты] от некоторых Божественных видений, в священных храмах или где-либо в ином месте озаряющих посвященных в таинства или пророков, они и по разным другим причинам и силам называют пресветлую и преименитую благодать, облачают ее в формы и образы человека, огня, янтаря; и восхваляют ее глаза, уши, волосы, лицо, руки, спину, крылья, плечи, задняя, ноги; окружают его венками и седалищами, чашами, сосудами и прочими таинственными [предметами], о которых скажем посильное слово в «Символическом богословии». Теперь же перейдем к раскрытию умных богоименований, что является предметом настоящего исследования, собирая их из Писаний и пользуясь сказанным здесь как неким правилом и взирая на них. При этом, как предписывает нам священноначальный закон всего богословия, мы будем взирать боговидящим умом (говоря в собствен-

¹ 1 Кор. 15, 28.

ном смысле) на боговидные созерцания и откроем священный слух для священного раскрытия Божественных имен, предлагая святое святым, по Божественному преданию, и удаляя от насмешек и издевательств непосвященных, и даже освобождая людей от борения с Богом, если таковые люди где-либо существуют. Итак, это надлежит хранить тебе, достойный Тимофей, согласно священнейшему установлению, чтобы ты не говорил, не возвещал о Божественном пред непосвященными. Мне же Бог да дарует боголепно прославить благодетельные многоименования неименоваемого и неназываемого Божества, и да не удалится слово истины от моих уст.

II

О соединенном и раздельном богословии и что такое Божественное единение и различие

1. Благодать в себе прославляется в Писаниях как определяющая и выявляющая целостную богоначальную сущность, поскольку она как-либо пребывает. И что же иное можно уразуметь из священного богословия, когда оно приводит слова самого богоначального: «Что ты Меня спрашиваешь о благе, никто не благ, кроме как один Бог».¹ Итак, это и в других местах нами доказано, — что всегда все боголепные богоименования прославляются в Писаниях не частично, но в отношении к целостному, совершенному, всечистому и полному Божеству, и все они прилагаются безраздельно, безусловно, без внимания к различиям, всецело, — ко всей целостности всесовершенного и всего Божества. Итак, как мы упоминали в богословских исследованиях, если кто-либо говорит, что это сказано не о целом Божестве, то он заблуждается и легкомысленно осмеливается разделить сверхединственную единицу.

Итак, должно сказать, что это надлежит принимать в отношении всего Божества. Ведь и само благоприродное Слово сказало: «Я благ»²,

¹ Мф. 19, 17 (Синод. пер.: «...что ты называешь Меня благим?»).

² Мф. 20, 15.

и один из боговдохновенных пророков восхваляет Дух как благой. И еще: «Я Суущий»¹, и если утверждают, что это говорится не о целом Божестве, а стремятся это отнести к одной части, то как они будут понимать следующее: «Так говорит суущий, который был грядущий, Вседержитель»², и дух истины суущий, который от Отца исходит, и если [здесь] говорят не о целой богоначальной жизни, то как может быть истинным священное Слово, сказавшее: «Как Отец воскрешает мертвых и оживотворяет, так же и Сын животворит, кого желает»³, и «что дух есть животворящий»⁴. И так как все Божество имеет господство над всем, то о богорождающем Божестве или сыновнем нельзя сказать, как я думаю, будто, как Господь, оно прославляется в богословии лишь в отношении Отца и Сына; ведь и Дух есть Господь. Так же и прекрасное и мудрое славословится в отношении к целостному Божеству, а также и свет, боготворящее, причину и все, что свойственно целостному богоначалию, Писание относит ко всему богоначальному песнопению, когда говорит, сводя все к одному: «Все от Бога»⁵, и когда говорит, разделяя [вещи]: «Все чрез Него и в Нем создано»⁶, и еще: «Все содержится в Нем»⁷, и еще: пошлет дух свой, и создадутся⁸, и, чтобы сказать кратко, само богоначальное Слово говорит: «Я и Отец едино»⁹, и еще: «все, что имеет Отец, есть Мое»¹⁰, и еще: «все Мое Твое, и Твое Мое»¹¹. И также то, что свойственно Отцу и Ему, прилагается общно и соединенно к богоначальному Духу: Божественные деяния, почита-

¹ Исх. 3, 14.

² Апок. 1, 4 (Синод. пер.: «который есть и был и грядет»).

³ Ин. 15, 26 (Синод. пер.: «дух истины, который от Отца исходит»). Ср.: Ин. 5, 21 (Синод. пер.: «оживляет»).

⁴ Ин. 6, 64 (Синод. пер., 63: «Дух животворит»).

⁵ I Кор. 11, 12.

⁶ Ин. 1, 3 (Синод. пер.: «Все чрез Него»).

⁷ Рим. 11, 30 (Синод. пер. «Все из Него»).

⁸ Пс. 3, 20.

⁹ Ин. 10, 30.

¹⁰ Ин. 16, 15.

¹¹ Ин. 17, 10.

ние, источная и неизбывная причина и разделение благолепных дарований. И я думаю, что никто из питающихся смыслом непреходящих Божественных Писаний не будет противоречить тому, что все богоприличествующее относится к целостному богоначалию по богосвершенному Писанию. Итак, об этом здесь мы доказывали и определяли кратко и частично, а в других местах достаточно на основании Писаний, и, какое бы целостное богоименование мы ни попытались раскрыть, оно должно считаться относящимся к целостному Божеству.

2. Если же кто-либо скажет, что мы таким образом вводим слияние вопреки свойственной Божественной природе раздельности, то мы думаем, что ему даже самого себя будет трудно убедить в истинности этого суждения. Если же действительно кто-либо всецело не признавал Писаний, то он отстоял бы очень далеко и от нашего любомудрия, и если его не захватывает богомудрие Писаний, то как же мы будем заботиться о руководствовании его в богословском знании? Если же он обратит внимание на истину Писаний, то и мы, вооружившись правилом и светом для защиты, будем в состоянии выступить без колебаний, утверждая, что богословие об одном говорит как о соединенном, а о другом — как о разделенном, и [что] не следует ни разделять соединенное, ни сливать раздельное, но должно, следуя Писаниям, по возможности поднять свои лица навстречу Божественным слияниям. Ведь заимствовав оттуда лучи Божественного изъяснения как некое прекраснейшее правило истины, постараемся сохранить в нас то, что там заключено, не добавляя, не уменьшая, не изменяя и соблюдая себя в хранении Писаний и получая от них силу для сохранения хранящих их.

3. Итак, объединяющие [имена], относящиеся к целостному Божеству, суть — как это мы полным образом указали в своих богословских исследованиях на основании Писаний — преблагое, пребожественное, пресущественное, сверхжизненное, премудрое и другое, что от наивысшего отвлечения; среди них и все [имена] винословные (αἰτιολογικά): «благое», «прекрасное», «сущее», «животворящее», «мудрое» — и иные, которые от благолепных даров того, кто именуется причиной всех благ. Указывающие же на различие [имен]: сверхсущное имя и существо (ὑψίμα) Отца, Сына и Духа, в которых не вводится никакое противопо-

ложение или полная общность. Но всесовершенная, неизменяемая, подобная нам природа Иисуса раздельна, а также и все сущностные тайны, относящиеся к Его человеколюбию соответственно Его [природе].

4. Необходимо, как я думаю, с более глубоким проникновением уяснить совершенный образ Божественного единства и разделения, так, чтобы весь смысл стал бы для нас ясно созерцаем, отбросив все пестрое и неясное и определив раздельно, ясно и упорядоченно все свойственное ему. Ибо священные создатели нашего богословского предания называют, как я сказал в другом месте, Божественные соединения тайными и невыразимыми водружениями неизреченного и сверхпознаваемого постоянства, а различия — благоприличными исхождениями, или изъяснениями, богоначалия, и говорят, следуя Священным Писаниям, что и упомянутое единство, и также различие имеют некоторые своеобразные единства и различия; так, в Божественном единстве или сверхсущности, соединенным и общим с единоначальной Троицей, являются: сверхсущное бытие, пребожественное Божество, преблагая благодать; превысшее всего тождество превысшего всего целостного своеобразия; единство, превышающее единоначалие, неизреченное, многозвучное, непознаваемое, всемысленное, утверждение всего, изъятие из всего, превышающее всякое утверждение и изъятие; пребывание (если так можно сказать) единоначальных ипостасей друг в друге и целостно соединенное утверждение, не допускающее смешения в какой-либо части, подобно тому как светлы светильников, чтобы воспользоваться наглядными и обычными примерами, будучи [поставлены] в одном доме, пребывают всецело друг в друге и имеют своеобразно установленное отличие от других несмешанно и точно, единые в различии и различные в единстве. И также мы видим, когда в доме много светильников, что лучи света от всех соединяются в некоторый единый свет, и светит единый нераздельный луч света, и я думаю, что никто не может выделить свет определенного светильника от других в воздухе, объемлющем все светлы, и увидеть один без другого, в то время как все они неслиянно соединяются со всеми.

Но если кто-либо вынесет один из факелов из дома, то вместе с ним будет удален и весь присущий ему свет, причем он ничего не захватыв-

вает с собою от других светов или (наоборот) ничего не передает другим от себя. Ибо, как я сказал, это было совершенное единство всех со всеми, нисколько не смешанное, ни в какой части не слиянное, и это всецело в веществе воздуха и от света, происходящего от материального огня. Вследствие этого мы говорим, что сверхсущное единство далеко превосходит не только единства в телах, но и [единства] в самих душах и в самих умах, которые пребывают несмешанно и премирно, в то время как все приобщается всем боговидным и пренебесным светам при помощи всё превосходящего единства по соответствию приобщения с приобщаемыми.

5. Различие сверхсущных Божественных имен (*θεολογίας*) выражается, как я сказал, не только в том, что каждая из единачальных ипостасей пребывает несмешанно и неслиянно в силу самого единства, но и в том, что различия сверхсущного богорождения не являются взаимно соответствующими друг другу. Ведь единый источник сверхсущного Божества — Отец, но Отец — не Сын, и Сын — не Отец, но для каждой из богоначальных ипостасей благочестно сохраняются присущие ей хвалы. Таковы именно единства и различия в неизреченном единстве и сущности. Если же Божественное разделение есть благолепное исхождение, в то время как Божественное единство сверхъединственно наполняет и преумножает себя благостью, то в Божественном разделении соединяются непостижимые приобщения, осуществления, оживотворения, умудрения и другие дарования благости, как причины всего, по которым ввиду приобщений и приобщающихся восхваляется неприобщенно приобщаемое. И общее, единственное и единое в целом Божестве заключается в том, что оно во всей своей целостности является предметом приобщения для каждого из приобщающихся и [в то же время не причастно] никому и ни в какой части. Точно так же как точка в середине круга в отношении ко всем расположенным в круге прямым или как оттиски печати приобщаются к первообразу печати в каждом из отпечатков, но вполне и всецело ни в каком и ни в какой части. Неприобщаемость же всевиновного Божества превышает таковые вследствие невозможности касания к нему и какого-либо другого смешивающегося общения с приобщающимися.

6. И если кто-либо скажет, что печать не во всех отображениях является целою и тождественною, то ведь причиной этого является не печать, [потому что она каждому передает себя всецело и тождественно], но различие воспринимающего создает несходство [оттисков] единого, цельного и того же самого первообраза. Так, если оно мягко, хорошо восприимчиво, гладко, бесформенно, не упорствует изображаемому, не твердо, не текуче, не изменчиво, то в нем будет чистое, ясное и прочное изображение. Если же какое-либо из упомянутых свойств отсутствует, то это является причиной смутного, неотчетливого и неясного [отображения] и всех других недостатков, которые происходят от неприспособленности воспринимающего. Ведь в благолепном богодействии, направленном на нас, дано разделение, когда сверхсущное Слово восприняло всецело и истинно нашу природу и действовало и претерпевало все то, что было воспринято и избрано Им для Его человеческого богодействия (*θεοουργίας*). Ибо к этому Отец и Дух не приобщены ни в каком смысле, если (впрочем) кто-либо не скажет, что по благолепному и человеколюбивому хотению и во всем превосходящем и неизреченном богодействии это совершил для нас родившийся, неизменяемый, поскольку Он — Бог и Божие Слово. Также и мы побуждаемся соединять словом Божественное и разделять, поскольку Божественное в самом себе и соединено, и разделено.

7. Однако, исследуя в богословских сочинениях эти соединения и разделения каждое в отдельности, каковые благолепные причины мы нашли в Писаниях, мы изложили, насколько доступно, одни — исследуя и раскрывая в истинном слове и приводя священный и невозмущенный ум к ясным созерцаниям Писаний, другие же — считая за превосходящие мыслительную энергию, как таинственные, согласно Божественному преданию. Ибо все Божественное и то, что нам явлено, познается только чрез приобщения. Само же оно, как оно существует по свойственному ему началу и утверждению, превыше ума и всякой сущности и знания. Так, если бы мы назвали сверхсущную тайну Богом, или жизнью, или сущностью, или светом, или словом, то мы разумели бы не иное что, как силы, нисходящие от нее на нас, обоготворяющие, дарующие нам существование, животворящие, дарующие

мудрость. Ее самой же мы соприкасаемся только чрез прекращение всех умных энергий, не созерцая никакого обожествления, или жизни, или сущности, или чего-либо всецело (*ἁκρῶς*) подобного причине, изъятый от всего по всякому превосходству. Это так, потому что Отец — источное Божество, а Иисус и Дух, если можно так сказать, — Божественные ростки и также цветы и сверхсущные светы богорождающей Божественности, [как] мы восприняли это от Священных Писаний. Но как это происходит, невозможно ни высказать, ни помыслить.

8. Но до этого вся сила нашей мыслящей энергии [была направлена на уяснение того], что всякое Божественное отчество (*πατρία*) и сыновство даровано от изъятых от всего начала всякого отчества и сыновства и нам, и сверхнебесным силам, откуда и происходят боговидные умы и именуются богами и сынами Божиими и отцами богов, так как это отчество и это сыновство действительно сообщается духовно, т. е. бестелесно, нематериально, мысленно, вследствие того что богоначальный Дух превосходит всякую мысленную нематериальность и обожествление, а Отец и Сын безгранично изъятые от всякого Божественного отчества и сыновства. В самом деле, нет совершенного подобия между следствиями и причинами, но следствия (*τὰ αἰτιατά*) получают [возможные] образы причин, сами же причины изъятые и пребывают превыше следствий в силу присущего этому началу закона. И если я воспользуюсь нашими примерами, то говорят, что удовольствия и страдания заставляют радоваться и страдать, но сами они не радуются и не страдают, также и об огне, согревающим и обжигающем, не говорится, что он сам себя жжет и согревает. И если кто-либо скажет, что жизнь в себе живет или что свет в себе освещается, то, по моему мнению, он скажет неправильно, если только он иным образом не выразит [ту мысль], что в высшем смысле и по существу в причинах предсуществует то, что есть в следствиях.

9. Однако и самое ясное из всего богословия — боговоплощение (*θεολογία*) Иисуса в нашем образе — неизреченно для всякого слова и непостижимо для всякого ума, даже для самого первого из высших ангелов. И то, что Он сам воспринял существо мужа, мы постигли таинственно; но мы не знаем, как Он образовался из девических кровей

иным образом в сравнении с законом природы, и [не знаем], каким образом Он сухими ногами, имеющими телесный вес и материальную тяжесть, ступал по жидкому и неустойчивому веществу и все иное, что свойственно сверхъестественному естеству (*φυσιολογίας*) Иисуса. Об этом же сказано нами достаточно в других [сочинениях], а также и сверхобыкновенно воспето славным наставником в его богословских основоположениях, что он или воспринял от священных богословов, или узрел посредством разумного исследования Писаний путем многообразного упражнения и труда в их изучении, или же тайно воспринял от какого-то более Божественного вдохновения, не только изучивши, но и сопереживши Божественное и усовершенствовавшись чрез сопереживание Его в неизучимом и таинственном соединении с Ним и в вере [в них]. И чтобы передать многочисленные и блаженные созерцания его величайшего разума в малейшем, я [приведу] здесь [то], что он говорит об Иисусе в его собранных богословских основоположениях.

10. Из богословских основоположений святейшего Иерофея.

Причина всего и исполняющее [все] божество Иисуса, сохраняющее части, согласные с целым, не будучи ни частью, ни целым и [в то же время] и целым, и частью, как заключившее в себе, превосходящее и предвосхитившее все — и часть, и целое, потому что оно — совершенное в несовершенном, как начало совершенства; но оно несовершенное в совершенном, как превышающее совершенство и предшествующее совершенству; образотворный образ (*εἶδος εἰδοποιόν*) в безобразном, как начало образности; но и безобразное в образах, как пребывающее превыше образа; сущность, непорочно присутствующая в целостных сущностях, и сверхсущное и изъятые от всякой сущности; определяющее все начала и чины, но пребывающее превыше всякого начала и чина. Также оно — мера сущего, вечность и превыше вечности, и прежде вечности; полное в недостаточном и переполненное в полном, неизреченное, невыразимое, превыше сущности; оно сверхъестественно обладает сверхъестественным и сверхсущно — сверхсущным. Поэтому так как оно по человеколюбию снизошло и до [нашей] природы и истинно воплотилось в [наше] существо и превысивший Бог сделался мужем (милость эта да будет воспета превыше ума и слова), то чрез это

Он приобщил нам не только неизменно и неслиянно сверхъестественное и сверхсущное, ничего не утративши в своей сверхполноте при неизреченном нисхождении (κένωσις), но и — что является самым новым из всего нового — Он был сверхъестественным в нашем естестве, сверхсущным в [нашей] сущности, превосходя превыше нас все наше и от нас.

11. Но теперь довольно об этом. Перейдем к цели исследования, разъясняя, насколько доступно нам, общие и объединяющие имена Божественного разделения. И чтобы определить все ясно и последовательно, установим, как сказано, благолепные исхождения (προόδους) богоначалия. Ибо, даруемое всему сущему и преизливающее приобщения всем благим, оно, объединяя, разделяется; и, будучи единым, преисполняется, и, не отходя от единого, преумножается. Так, если Бог пребывает как сверхсущно сущий, то Он дарует бытие сущему и производит все сущности, [причем], как говорят, это единое сущее преумножается чрез это произведение из себя бытия многих сущностей, оставаясь, с другой стороны, тем не менее, единым в полноте и объединяющим чрез исхождение, полным в разделении, сверхсущно изъятым по бытию из всего сущего и дарующим чрез объединяющее произведение всего и чрез неослабевающее излияние неизбывных его дарований. Однако, будучи единым и сообщая единство всякой части, и целому, и единому, и множеству, оно есть также сверхсущно единое, не будучи ни частью множества, ни целым из частей. И в этом смысле оно не едино, не причастно к единому и не обладает единством. Но в другом смысле оно едино, превыше единого, единство для сущего, множество без частей, ненаполняемое сверхполное, производящее всякое единство и множество, совершенствующее и содержащее [его]. И также от Его обожествления, уподобляющего Богу каждого в меру его силы, вызываются к бытию многие боги, и оно, по-видимому, пребывает и именуется как разделение и преумножение единого Бога, и тем не менее оно есть изначальный Бог и сверхсущно пребожественный единый Бог, неделимый в делимом, единый в себе, несмешивающийся, неумножаемый. И, сверхъестественно постигнувши это, наш общий учитель, руководивший меня и моего наставника к Божественному

светоподательству, много [сведущий] в Божественном, свет мира, сказал боговдохновенно следующее в своих священных письменах: «Ибо хотя и есть так называемые боги или на небе, или на земле (так как есть много богов и господ много), но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им»¹. Ибо в Божественном единства господствуют над различиями и предшествуют им, и тем не менее они объединяются вследствие неотрывного от единого единящего различия.

Теперь мы попытаемся по нашим силам восхвалить эти общие и единящие различия целостного Божества или благолепные исхождения, отправляясь от выявляющих их в Писаниях Божественных имен, принимая при этом во внимание то, что было сказано, [именно] что всякое благодетельное богоименование, которое прилагается к богоначальным ипостасям, должно быть безраздельно приемлемо в отношении всей богоначальной целостности.

III

Какова сила молитвы и о блаженном Иерофее, и о [его] благоговении, и о богословском писании

1. И первым, если угодно, рассмотрим имя Благо, совершенно изъясняющее все исхождения (προόδων) Бога, назвавши Троицу богоначальной и преблагой и изъясняющей все свои преблагие промышленности. Ибо нам надлежит прежде всего приблизиться к ней молитвами, как к богоначальной, и, приблизившись к ней больше, чрез это посвятить себя в тайны всеблагих даров, пребывающих у нее, потому что она предстоит всему, но все не предстоит ей. Но когда мы призываем ее во всесвятых молитвах невозмущенным и направленным к Божественному единству умом, тогда и мы предстоим ей. Ведь она не находится в пространстве, чтобы отстоять от чего-либо или переходить от одного к другому. Но когда говорят, что она пребывает во всех существах, то

¹ 1 Кор. 8, 5–6. В Синод. пер. скобок нет.

упускают безграничность, выходящую за пределы всего и обнимающую все. Итак, мы направим себя посредством молитв к высшему созерцанию Божественных и благих лучей, как если бы с небесной вершины была протянута к нам водруженная там многосветящаяся цепь, и мы, непрестанно хватая ее протянутыми вверх и меняющимися руками, воображали бы, что притягиваем вниз ее, на деле же не ее со-влекали бы, отстоящую от нас то выше, то ниже, а сами были бы привлечены к высшему сиянию многосветлых лучей. Или когда, войдя на корабль, мы схватываем канаты, протянутые к нам от какой-либо скалы, например, брошенные для помощи нам, то [в этом случае] мы не скалу привлекаем к нам, но в действительности себя самих и корабль привлекаем к скале. Так же как и еще — если кто-либо, стоя на корабле, оттолкнет морскую скалу, то он нисколько не придвинется к устойчивой и неподвижной скале, а (наоборот), чем больше будет отталкивать ее, тем больше будет удаляться от нее. Поэтому прежде всего, а особенно в богословии, необходимо начинать с молитвы — не для того, чтобы привлечь к себе силу, присутствующую везде и нигде, но [для того, чтобы] чрез воспоминания о Божественном и чрез обращения к нему предать себя в его руки и воссоединиться с ним.

2. Кроме того, может быть достойно защиты то, что, после того как славный наш учитель Иерофей превосходным образом собрал богословские основоположения, мы, не достигая их высоты, написали другие и предлагаем и настоящее богословие. В самом деле, если бы он пожелал разработать все богословские предметы в определенном порядке и уложить основу всякого богословия в отдельных исследованиях, то мы не считали бы себя настолько безумными и глупыми, чтобы думать проникнуть в богословские [предметы] более проницательно и более Божественно, чем он; или, дважды и излишне говоря то же самое и, сверх того, оказываясь несправедливым в отношении к учителю и другу, когда, научившись от его слов, [первых] после [писаний] божественного Павла, мы присвоили бы себе его славнейшее созерцание и изъяснение. Но так как он изложил Божественное как старейший и дал нам сводные определения, охватывающие в едином многое, повелевая в меру сил нам и подобным нам учителям новопосвященных душ

развить и изложить свойственным нам языком собранные и объединенные размышления, исходящие от разумнейшей силы этого мужа. И часто ты сам побуждал нас к этому, да и саму книгу отослал обратно, как непостижимую. Поэтому мы признаем в нем наставника в совершенных учениях старцев, для тех, кто выше толпы, как бы второе Писание, наиболее близкое к данному от Бога; но для подобных нам сами изложим Божественное соразмерно нам. Ибо если твердая пища — для совершенных, то каким же совершенством должно обладать то, что должно питать других? Поэтому мы справедливо можем сказать и то, что для неподражаемого созерцания умных писаний и для обобщающего их изучения необходима сила старца; но знание и учение приводящих к нему писаний доступны и начинающим, и посвящаемым. Также мы очень усердно соблюдали и то, чтобы то, что сам боговдохновенный учитель определенно и ясно изложил, совершенно не излагать, во избежание повторения того, что он сам сделал для изъяснения Писания. И даже у самих наших боговдохновенных иерархов (когда и мы, как ты знаешь, и он, и многие другие из наших священных братьев собрались для созерцания живоначального и богоносного тела, и был также и Иаков, брат Господа, и Петр, высочайшее и старейшее возглавление богословов, и когда после совершения созерцания все иерархи, каждый в меру сил, пожелали восхвалить всесильную благодать богоначального смирения), [даже] среди богословов, ты знаешь, он превосходил всех других посвященных, весь преображаясь, весь выходя за пределы себя и испытывая общение с воспеваемым им, и все, кто его слышал или видел, знал или не знал, признали его боговдохновенным, Божественным песнотворцем. Что же я мог бы сказать тебе о выраженном там Божественном? И если я сам себя не забыл, то я часто слышал от тебя некоторые подробности этих боговдохновенных песнопений. Итак, старайся стяжать Божественное не как попутное дело.

3. Но если мы оставим в стороне таинственное, [о котором говорится] здесь, [и] как неизреченное для многих, и как известное тебе, [то], когда (бже) явилась нужда сообщить его многим и привести их, кого возможно, к нашему священному знанию, как превосходил он многих из священных учителей и по употреблению времени, и по чистоте ума,

и по точности доказательств, и в прочих священнословиях, так что мы никогда не дерзали взирать на столь великое солнце! Итак, мы осведомлены об этом и знаем, что мы не должны стремиться ни достаточно постичь умом умные предметы Божественного, ни выразить или изложить то, что в Божественном знании является неизреченным. Но, будучи далеко [от этого], мы так отстоим от проникновения Божественных мужей в богословскую истину, что мы вследствие особого благочестия пришли [бы] к тому, чтобы совершенно не слушать и не говорить чего-либо относящегося к Божественному любомудрию, если бы мы [в то же время] не уразумели умом, что не должно пренебрегать доступным для нас знанием о Божественном. И к этому побуждали нас не только природные стремления умов, всегда любовно обращающиеся к доступному созерцанию сверхъестественного, но и само достойнейшее (ἀρίστη) предписание Божественных постановлений, запрещающее всесторонне исследовать превосходящее [нас], как превышающее наше достоинство и как недостижимое; но предписывающее изучить все то, что достижимо для наших стремлений и что нам даровано, а также и благовидно передавать другим.

Итак, и мы, имея такое убеждение и не устроясь и не отвращаясь от доступного исследования Божественного, но и не желая оставить беспомощными не имеющих возможности созерцать превысшее нас, мы принялись за составление этих писаний, не осмеливаясь вводить ничего нового, но в небольших очерках, в меру каждого из них излагая и разъясняя то, что сжато сказано подлинно священно-божественным (ἱεροθέω).

IV

О благе, свете, прекрасном, любви, восхищении, ревности и [о том], что злое не есть ни сущее, ни от сущего, ни в сущем

1. Итак, перейдем к исследованию имени Блага, которое богословы предпочтительно прилагали к пребожественному Божеству и, как думаю, отделяли богоначальное существо от всего, называя его благо-

стью, потому что, будучи благом, [как] сущностно благом, оно распространяет благодать на все. Ибо подобно тому как наше солнце не [оттого что является предметом] мысли или желания, но самым своим бытием оно освещает все, что по свойственной ему силе¹ может принять участие в этом свете, также поистине и Благо ([которое] превышает солнца как первообраз, по самому своему существу неизмеримо превышает смутного изображения) посылает таким же образом всему сущему лучи целостной благодати. Чрез них имеют бытие все мысленные и мыслящие сущности, и силы, и энергии, чрез них они существуют и получают жизнь непрерывающуюся, неубывающую, будучи очищены от всякого разрушения и смерти, и материи, и становления, и будучи удалены [и] от непостоянной и текучей, [и] переносимой с места на место изменчивости; они мыслятся как бестелесные и нематериальные, и [сами] они мыслят, как премирные умы, и освещаются соответственным образом смыслом сущего, и равным образом передают свойственное им, [все им] сродное. И пребывание они получают от благодати, отсюда же сообщается им и утверждение, и устойчивость, и сохранение, и средоточие благ; и к нему они стремятся и от него получают и бытие, и благо бытия. Насколько возможно, они создаются по его образу и являются благовидными, и приобщают, как научает Божественное установление, стоящих ниже их к дарам, исходящим на них от Блага.

2. Отсюда [сообщаются] им премирные чины, их взаимные единения, пребывания друг в друге, неслияющиеся различия, силы, возводящие низестоящих к высшим, промышленности старейших в отношении вторичных, сохранение свойственной каждому из них силы и неизменяемые превращения их в отношении к самим себе, их высшие тождества в стремлении к благу и все иное, о чем сказано нами в [книге] «Об ангельских свойствах и чинах». Но и все свойственное небесной иерархии: приличествующие ангелам очищения, премирные изведения света и то, что создает совершенство всего ангельского совершенства, — происходит от той же всепричиняющей и источной благодати, от которой дарована им благовидность и [откуда дано им] выявлять в себе тайную благодать и

¹ λόγον (греч.).

быть ангелами, как возвестителями Божественного молчания, выводящими наружу ясные светы, чтобы показать пребывающее во святилище. Но также и [стоящие] ниже этих священных и святых умов души и все благое в душах пребывают силою всеблагою Блага. Отсюда происходит то, что они разумом имеют сущностную жизнь и имеют ее как неразрушимую в себе и могут стремиться к ангельской жизни, чрез которую, как благого водителя, возвышаются до благоначалия всех благ и получают общение с исходящими от него сияниями по своей им соразмерности и причастны дару благовидности по силе, и все другое, что перечислено нами в [книге] «О Душе». Но и относительно тех, если это нужно выяснить, бессловесных душ, или животных, которые прорезывают воздух, и которые ходят по земле, и которые ползают в земле, и которые [проводят] жизнь в воде или существуют как земноводные, и которые живут, будучи заключенными под землею или засыпая себя землею, и, словом, все, которые имеют чувственную душу, или жизнь, — все это также одушевляется и оживотворяется чрез благо. Также и все растения имеют питательную и двигательную жизнь от блага; и всякая неодушевленная и безжизненная сущность пребывает чрез благо и чрез него достигает своего сущностного свойства.

3. Если же Благо превосходит все сущее (как действительно и есть), то оно и дает вид всему безвидному, [и] в то же время только в самом себе оно меняется несущностным превышением сущности; и жизнью, превышающей безжизненное, и мудростью, превышающей неразумное, и всем, что есть в благе от превосходящего дарования вида безвидному. И если позволительно так выразиться, само не-сущее стремится к благу, превышающему все сущее, и ревнует и самому пребывать во благе, бытийно надсущном чрез отвлечение от всего.

4. Но благо, что ускользнуло от нас в середине исследования, является также причиной небесных начал и конечных судеб, этой неувеличивающейся и нисколько не уменьшающейся сущности, и невидимых, если так можно сказать, движений всеобъемлющего небесного движения, [и] чинов и согласий в звездах, и их светов и устойчивости, переменчиво многообразного движения иных звезд и двух светил, которых Писание называет великими, и периодического возвращения их от

тех же самых и в те же самые [места], по которым определяются наши дни и ночи, измеряются месяцы и годы, и по которым определяют, исчисляют, упорядочивают и устанавливают движения круга времени и во времени. Но что же кто-либо скажет относительно солнечного луча самого по себе? Действительно, от блага [исходит] свет, и он подобие благодати; вследствие этого благо восхваляется, именуясь светом, как выявляющее первообраз в подобии. И как все превышающая Божественная благодать простирается от высочайших и древнейших сущностей до самых последних, и притом пребывает превыше всего, так что и высшие не соприкасаются с ее превосходством, и низшие не переступают ее круга, но оно и освещает все возможное, и творит, и животворит, и сохраняет, и совершенствует, и является мерой бытия, и вечностью, и числом, и порядком, и совокупностью, и причиной, и целью, так же и выраженное подобие Божественной благодати — это великое, и всеосвещающее, и всегда — светящее солнце, в величайшей степени слабейшее, чем благо, и оно освещает все, что способно воспринять его, и имеет преисполненный свет, распространяя на весь видимый мир, вверх и вниз, блеск свойственных ему лучей. И если что-либо не приобщается ему, то это не от слабости или медленности этого его излучения, но от невосприимчивости к свету предметов, не приспособленных к приобщению к нему. Многое из так пребывающего проходящий луч не касается и освещает находящееся за ними, и ничто из видимого не ускользает от чрезмерной силы свойственного ему сияния. Но оно содействует рождению чувственных тел, возбуждает их к жизни, и питает, и умножает, и усовершенствует, и очищает, и обновляет; свет также есть мера и число времени года, дней и всего нашего времени, ибо это тот же самый свет (хотя тогда он был и самым бесформенным), о котором говорил божественный Моисей, [утверждая], что он определил эту первую триаду наших дней. И так как благодать привлекает все к себе и является первособирателем рассеянного, как единоначальное и единотворящее Божество, [то] и все стремится к нему как к началу, как к целостности, как к цели; и благо (как говорит Писание) есть то, из чего все получает пребывание и существует, как пришедшее к бытию от совершенной причины, и в чем все состоит, как бы сохраняемое и содер-

жащееся во вседержительном основании, и к чему все направляется как к присущему каждому пределу, и к которому стремится все: осмысленное и разумное — познавательно, чувственное — чувственно, а лишенное чувств — чрез врожденное движение жизненного стремления; безжизненное же и просто сущее — чрез способность к одному только бытийному участию. Таким же образом и свет, в том же самом отношении ясного подобия, собирает и обращает к себе все сущее, видимое, движимое, освещаемое, согреваемое, — словом, все, обнимаемое его сияниями. Поэтому оно и солнце (ἥλιος), что оно все творит совокупно (ἀόλλῃ ποιεῖ) и собирает рассеянное. И все чувственное стремится к нему или чтобы видеть, или чтобы двигаться и освещаться, и согреваться, и вообще сохраняться в стремлении к свету. Но я не говорю, согласно учению древности, что солнце, будучи богом и творцом всего видимого, управляет видимым миром, но что невидимое у Бога от создания мира созерцается чрез постижение творений, и невидимая Его сила и Божество (Рим. 1, 20)¹.

5. Но об этом — в «Символическом богословии». Теперь же надлежит нам восхвалить умное светоносное имя блага и сказать, что благо называется умным светом, чрез который всякий пренебесный ум наполняется умным светом; всякое же неразумие и заблуждение изгоняется из всех душ, в которые он проникает, и всем передается [нечто] от священного света, и их умные очи очищаются от лежащего на них тумана неразумия, и порываются ввысь и освобождаются от великой тяжести окутывающей их тьмы, и сначала он передает им умеренное сияние, а потом, когда они вкусят света и больше стремятся к нему, он дает себя в большей мере и светит обильно, потому что они много возлюбили², и он всегда поднимает их вверх в меру их стремления.

6. Итак, умный свет называется превышающим всякий свет благом как источник сияния, как переполняющееся светоистечение, освещающее всякий надмирный, внемирный и пребывающий в мире ум из своей

¹ Синод. пер.: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы».

² Лк. 7, 47.

полноты, и обновляющее все их умные силы, объемлющее всех своим распространением, и превосходящее все возвышением [над ним]. И, словом, собравшее в себе всякое могущество световой силы как первосвета и высочайшего света; и превосходящее и предвосхищающее его, и собирающее и соединяющее все разумное и осмысленное, и все творящее совокупно. Ибо как неразумие разделяет заблуждающихся, так и присутствие умного света собирает и объединяет просвещаемых и совершенствует их и еще направляет их к истинно сущему, отвращает от многих мнений, и от разнообразных видимостей или, лучше сказать, от мечтаний, и приводит к единому истинному чистому единовидному знанию и наполняет единым и объединяющим светом.

7. Это благо восхваляется священными богословами как прекрасное (καλόν), и как красота (κάλλος), и как любовь (ἀγάπη), и как возлюбленное, и такими другими Божественными именами, которые являются благоприличными для красоты, творящей прекрасное и привлекательной. Но не следует различать прекрасное и красоту в причине объемлющей — в едином все; так, различая во всем бытии приобщение и приобщающихся, мы считаем прекрасное приобщающимся к красоте, а красоту — [самим] приобщением к красотворящей причине всего прекрасного. А пресущественное прекрасное называется красотой вследствие передаваемой от него всем существам красоты, свойственной каждому; и как причина благосогласия и блеска всего, подобно свету, распространяющая на всех красотворящие приобщения из ее источника сияния, и как призывающая (καλοῦν) к себе всех (откуда и называется κάλλος), и как соединяющая все во всем в одно и то же. Оно называется прекрасным, также как всепрекрасным и сверхпрекрасным и всегда сущим, прекрасным по тому же самому основанию и тем же самым образом, не возникающим и не исчезающим, не увеличивающимся, не умаляющимся, не так, [чтобы оно было] в приложении к одному прекрасным, а к другому — безобразным, или теперь прекрасным, а тогда — нет, или в отношении к одному прекрасным, а в отношении к другому безобразным, и не так, [что оно] здесь прекрасно, а там нет, для некоторых прекрасно, а для некоторых не прекрасно; но как всегда единовидно прекрасное, существующее само по себе и

само с собою, и как преизбыточно содержащее в себе самом источную красоту прекрасного. Ибо в этой простой и сверхъестественной природе всего прекрасного, как в причине, единовидно предвосхищены всякая красота и все прекрасное. От этого прекрасного проистекает для всех существ присущее каждому из них бытие как прекрасного, а чрез прекрасное — всякое согласие, и дружба, и общение; в прекрасном все соединяется; прекрасное — начало всего, как творческая причина, движущая все, собирающая посредством любви свойственную каждому красоту, предел всего, возлюбленное; как конечная причина (потому что все возникает ради красоты), преобразующее, потому что по нему все определяется; поэтому прекрасное тождественно с благом, потому что все по всякой причине стремится к прекрасному и благому; и нет ничего в бытии, что не было бы приобщено к прекрасному и благому. Можно смело высказать и ту мысль, что и не-сущее приобщается к прекрасному и благому и таким образом само становится прекрасным и благом, когда оно, будучи изъято от всего, пресущественно восхваляется в Боге. Итак, это единое благое и прекрасное исключительным образом является причиной многого прекрасного и благого. От него все сущностные самобытности бытия, единства, разделения, тождества, инаковости, сходства и несходства, общности противоположного, неслиянности соединенного, предвосхищения высочайшего, взаимообщения сущностей одинакового достоинства, обращения низжайшего, хранительные и неподвижные пребывания и утверждения всех их; и также потом присущие каждому общению всех со всеми и согласные сочетания, сливные содружества и согласие всего, смешение во всем и нерушимые соединения сущего и неизбывные преемства возникающего, все устойчивые состояния и движения умов, душ, тел; потому что устойчивость и движение присущи всему, но сущее превышает всякой устойчивости и всякого движения утверждает каждого сообразно его собственному смыслу и движет каждого свойственным ему движением.

8. Кроме того, о Божественных умах говорят, что они движутся круговращательно, объединяемые безначальными и бесконечными излучениями прекрасного и благого; по прямой же, когда они направляются на предведение низестоящего, прямо — простираясь на все, а кривой

линией — когда они, предвосхищая умом низжайшее, неизбежно остаются в своем тождестве, непрерывно вращаясь вокруг прекрасного и благого как причины тождества.

9. Движение же души бывает круговое, т. е. ее вхождение в самое себя от внешнего; единообразное соединение ее разумных сил, дарующее ей освобождение от заблуждений как бы в некотором кругу и отвращающее ее от многого внешнего и собирающее ее сначала в себе самой, а потом, как ставшую единовидной, объединяющее ее с единым образом соединенными силами и, таким образом, руководящее к прекрасному и благому, которое превышает всего сущего, которое и едино и тождественно, и безначально и бесконечно. Душа движется криволинейно, поскольку она освещается в сообразной ей мере Божественными мыслями (γνώσεις), не разумно и соединенно, но рассудочно-дискурсивно, как бы перемешанными и переменчивыми энергиями. По прямой же [тогда], когда она не входит в самое себя и не движется единичной ей разумностью (потому что это, как я сказал, есть круговращательное), но когда, направляясь на то, что вокруг нее, она от находящихся вне [предметов], как от неких разнообразных и многочисленных символов, восходит к простым и соединяющим созерцаниям.

10. Итак, причиной и поддержанием и пределом этих трех движений, а также и движений чувственного во всем, и еще больше и прежде всего — их пребываний, устойчивых состояний и утверждений каждого, является прекрасное и благое, которое превышает всякой устойчивости и движения и чрез которое и из которого, и в котором и в которое, и ради которого пребывают всякий покой и движение. Ибо из него и чрез него пребывает и сущность, и всякая жизнь и ума, и души, и всей природы, малые размеры и равенства и великие размеры, все меры и отношения бытия и согласия, и смешения и целости, и части, всякое единство, и множество связи [соединения] частей, соединения всякого множества, совершенства целостностей, качество, количество, величина, беспредельное, слияния, разделения, всякая беспредельность, всякий предел, все определения, установления, преимущества, стихии, виды, всякая сущность, всякая сила, всякая энергия, всякое свойство, всякое чувство, всякое рассуждение, всякое мышление, всякое сопри-

косновение, всякое знание, всякое соединение; и, словом, все сущее пребывает от прекрасного и благого и в прекрасном, и благом и обращается к прекрасному и благому, и все, что существует и возникает, существует и возникает чрез прекрасное и благое, и все взирает на него, и движется им, и сохраняется ради него и чрез него; также в нем всякое первообразное, совершенное, творческое, образующее (εἰδική) [и] основное начало, — и, словом, всякое начало, всякое сохранение, всякая граница или, скажу обобщая, — все сущее бытие от прекрасного и благого; также и все не-сущее сверхсущно в прекрасном и благом; также оно — начало всего и предел, превышающий начало и совершение. Потому что все из него, и чрез него, и в нем¹, как говорит Священное Писание. Итак, прекрасное и благое для всех желанно, и вожделенно, и любимо, и чрез него и ради него худшее любит лучшее, устремляясь к нему, и существа одинакового порядка любят себе подобных, пребывая в общении [с ними], а лучшие — худших, промышляя о них, и каждые [любят] самих себя, сохраняя [друг друга], и всё, стремясь к прекрасному и благому, делает и желает все то, что делает и желает.

Можно смело высказать и то истинное суждение, что и Сам Первовиновник всего по избытку благодати все любит, все творит, все совершает, все содержит, все к себе привлекает и есть Божественное вожделение (ἔρωξ),² благо в отношении блага чрез благо. Ибо сама любовь, создатель блага во всем сущем, изначально пребывая избыточно в благе, не допускает того, чтобы остаться самой без творящей силы, но побуждает его к деятельности по избытку силы, творящей все.

11. И пусть никто не думает, будто мы чтим имя вожделения вопреки Писаниям. Ведь неразумно, как я думаю, и бессмысленно обращаться не к силе замысла (τῇ δυνάμει τοῦ σκοποῦ), но к словам. Но это не свойственно желающим мыслить Божественное, но [свойственно] воспринимающим слабые звуки, и притом едва достигающие до ушей и проходящие снаружи, и нежелающим знать, что же значат эти слова, как нужно объяснить их чрез равносильные более ясные, более вырази-

¹ Рим. 11, 36 (Синод. пер.: «Ибо все из Него, Им и к Нему»).

² Запятой в тексте нет.

тельные слова, привязанным к элементам, не имеющим смысла буквам, к слогам, к неизвестным словам, не проникающим до разумного [сознания] их души, но жужжащим по их губам и ушам, как будто бы нельзя обозначить число четыре через дважды два или прямую линию (εὐθύγραμμη) чрез правильную линию (ὀρθογώνιον), или материнство чрез отечество¹, или что иное, что в различных частях речи обозначает то же самое; следует знать на основании истинного смысла, что мы пользуемся элементами, слогами и выражениями, и письменами, и словами ради чувственных восприятий, так, чтобы, когда наша душа побуждается мысленными энергиями на разумное, оказались бы излишними чувственные восприятия чувственного. Так же как и умные силы, когда душа, сделавшись боговидною, чрез непостижимое соединение касается лучей недосягаемого света касаниями, лишенными очей. Действительно, когда ум чрез чувственно воспринимаемое стремится быть восхищенным к созерцательным размышлениям, то для этого сильнее всего отчетливые чувственные передачи, яснейшие слова, явственнейшее из видимого, так что, когда подлежащее чувственным восприятиям неясно, тогда они совсем не могут передать уму чувственное. Кроме того, чтобы не показалось, что мы утверждаем это, извращая Священное Писание, пусть послушают его порицающие имя вожделения. *Возлюби ее*, говорит, *и сохраним тебя*, возвеличь ее, и вознесет тебя, воздай ей честь, чтобы она оценила тебя (Притч. 4, 6–8)², и иные подобные [изречения] воспеваются в Священных Писаниях.

12. Также некоторым из наших исследователей Св. Писания казалось, что имя вожделения (ἔρωξ) Божественнее, чем имя любви. Так и божественный Игнатий пишет: «Мое вожделение (ἔρωξ) распято». И в предварительных введениях к Писаниям можно найти, что кто-либо говорит о Божественной премудрости: «Я сделался любящим ее красоту»³. Так что, следовательно, не будем уstraшаться этого имени вожд-

¹ τὴν μητέρα διὰ τῆς πατρίδος (по-русски эти слова имеют различный смысл).

² Свободное переложение по-русски.

³ Прем. 8, 2.

деления, и пусть никто не поднимает голоса, устрашая нас за него. Мне кажется, что богословы считают общим одно имя любви и вожделения, вследствие этого они приписывают Божественным Писаниям предпочтительно вожделение в подлинном смысле, по причине превратной предвзятости (πρόληψιν) у подобных мужей. Но в то время как вожделение в подлинном смысле является боголепным, так как оно восхваляется не только нами, но и самими Писаниями, большинство, не постигая единовидности вожделенного богоименования, впадало сообразно своей природе в [понимание его] как делимого, свойственного телу, раздельного, что не есть истинное вожделение (ἔρως), но изображение или, скорее, отпадение от вожделения в подлинном смысле; потому что для большинства непостижимо единство Божественного и единого вожделения; вследствие этого, так как это имя казалось более трудно постижимым для многих, оно определяется (τάττεται) как имя Божественной мудрости, для приведения их и восстановления к познанию вожделения в подлинном смысле, так же как для уничтожения превратного его понимания. Но так же и у нас, где люди с земными наклонностями часто мыслят нечто несообразное, потому что оно кажется более непорочным. «Упала, — говорит кто-то, — твоя любовь (ἀγάπησις) на меня, как любовь женщины»¹, — для правильно внимающих Божественным Писаниям [ясно, что] по Божественным откровениям имя любви и вожделения употребляются священными богословами как равносильные. И они свойственны той единотворящей и связующей и отменно смешивающей силе, [заключенной] в прекрасном и благом, предсуществующей в прекрасном и благом, и исходящей от прекрасного благого чрез прекрасное и благое, содержащей во взаимном общении вещи одного порядка, побуждающей высших к промыслению о низших и обращающей низших к устремлению к высшим.

13. Но Божественная любовь — восхищающая, позволяющая любящим любить не самих себя, но любимых. Это обнаруживают высшие, промыслия о низших; и однородные — чрез взаимное общение, и низшие — чрез Божественнейшее устремление к первостоящим. Ради

¹ 2 Цар. 1, 26.

этого и великий Павел, крепко охваченный Божественною любовью и приобщившийся к ее восхищающей силе, [изрек] божественными устами: «Я живу, — говорит, — но не я, а живет во мне Христос»¹; как истинно любящий и отрешившийся от себя, как сам говорит, для Бога, и живущий не своею жизнью, но жизнью любящего как в высшей степени возлюбленной. Но позволительно сказать относительно истины то, что и сам Виновник всего в благой и прекрасной любви ко всему по избытку любвеобильной благодати исходит из Себя вовне для промысления о всем сущем и как бы восхищается благодатью, и любовью, и вожделением (ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι); и Он нисходит от бытия, изъятого от всего и всех, к пребыванию действием восхищающей, пресущностной силы, не выходя за пределы Себя. Вследствие этого испытанные в Божественном говорят о нем как о ревнующем, как о великом, благом вожделении к сущему, и как о доводящем вожделенное стремление до ревности, и как об указывающем на себя как на ревнующего; и как о ревнующем о том, к чему стремится, так как он сам ревнует о промыслиающем им. И вообще вожделенное и вожделение присущи прекрасному и благому, и предшествуют, и возникают чрез прекрасное и благое.

14. Но что вообще желают богословы, когда они называют Его то вожделением и любовью, то вожделенным и любимым? В отношении первого Он является виновником и как бы производителем и породителем; вторым же является Он сам. Одним Он движется, а другим движет, потому что Он сам является побудителем и двигателем Себя и для Себя. Поэтому называют Его возлюбленным и вожделенным как прекрасного и благого. Но, в свою очередь, вожделением и любовью, как движущую и в то же время как возбуждающую силу, направленную на себя, прекрасную и благую только чрез себя, и являющуюся как бы откровением себя чрез себя; и [как] благое исхождение изъятого [от всего] единства, и [как] вожделенное, простое, самодвижущееся, самодеятельное, предсуществующее во благе, и изливающееся из блага на сущее, и снова обращающееся к благу движение. В Нем и обнаруживается отменно (превосходно) Божественная любовь к самому себе как

¹ Гал. 2, 20 (Синод. пер.: «...и уже не я живу, но живет во мне Христос»).

бесконечная и безначальная, как бы некоторый вечный круг, обращающийся чрез благо, из блага, в благо и в благо в непогрешимом вращении, и в том же самом, и по тому же самому всегда направляющийся вперед, и остающийся, и возвращающийся. Это же и передал нам и наш славный священнонаставник боговдохновенным образом в своих гимнах вожделения, которое не будет неудобным вспомнить и прибавить к нашей речи о вожделении, как бы некоторую священную главу.

15. *Из гимнов вожделения святейшего Иерофея.*

Если бы мы назвали вожделение или Божественным, или ангельским, или умным, или душевным, или естественным, то мы разумели бы некоторую объединяющую и посредствующую силу, возбуждающую высших к промыслению о низших, а однородных — к взаимному общению, и, наконец, низших к обращению и к лучшему, и высшим.

16. *Из его же гимнов вожделения.*

Так как мы из единого вожделения произвели многие вожделения, говоря по порядку о том, каковы знания и силы мировых и премирных вожделений, из которых, согласно данному указанию разума, предстоят чины и устройства мысленных и умных вожделений, среди которых возвышаются и нами соответственно восхваляются мыслящие самих себя и Божественные из пребывающих там подлинно прекрасных вожделений. Теперь, снова повторяя, сведем все к единому и собранному вожделению, к Отцу их всех, и одновременно от многих сведем, объединивши их прежде всего в две любящих силы целого, которыми управляет и [которые] предначинает эта непостижимая, совершенно [отдельная] изъятая от всего причина всякого вожделения, к которой устремляется все целостное вожделение от всего сущего сообразно природе каждого из сущих.

17. *Из гимнов вожделения его же.*

Итак, еще раз собравши воедино все это, скажем, что есть некая единая простая сила, самодвижущаяся для некоторого объединяющего сообщения блага до последнего из сущих, и от него снова в последовательном порядке [возвращающаяся] чрез все к благу, вращающаяся из себя, чрез себя и в себя и всегда таким же образом возвращающаяся в себя саму.

18. И если кто-либо скажет: если прекрасное и благое для всех вожделенно, желанно и любимо (*ἀγαπητόν*) (потому что к нему стремится и не-сущее, как сказано, и ревнует каким-либо образом пребывать в нем; и само является формообразующим для бесформенного, и в самом себе называется и является сверхсущным образом не-сущим), то каким образом множество демонов не стремится к прекрасному и благому, но, будучи привлеченным к материи и отпавши от тождества с ангелами в стремлении к благу, становится причиной всех зол и в себе самом, и для других, что называют отвратительным? Каким же образом демонский род, всецело происшедший от блага, не является благовидным или, как благое, рождаясь от благого, претерпевает изменение, и что это такое, что делает его злым, и вообще, что такое зло, из какого начала оно происходит и в каком начале бытия оно пребывает, и как Благой возжелал его создать, и как, возжелавши, возмог? И если зло от всякой другой причины, то какова эта иная причина для сущего, кроме блага, и как же при существовании промысла существует зло: в смысле ли вообще возникновения или в смысле неуничтожения, и как стремится что-либо из сущего к нему вопреки благу?

19. И так, может быть, скажет непонимающий, а мы попросим его самого посмотреть на истину дела, и прежде всего смело выскажем следующее: зло не от блага, и если бы оно было от блага, оно не было бы злом, и как огню не свойственно охлаждать, также не свойственно и благу создавать неблагое. И если все сущее от блага (ибо природа блага в том, чтобы создавать и сохранять, а зла — разрушать и губить), то ничто из сущего не происходит от зла, и само зло не будет существовать, так <как> оно причиняло бы зло себе самому. И если это не так, то зло — не всецело зло, но имеет некую часть от блага, благодаря которой оно вообще существует. И если существующее стремится к прекрасному и благому, и все, что делает, делает ради того, что оно оказывается благом, и всякое намерение сущего имеет началом и концом благо (ибо ничто не создает тот, что он создает, взирая на природу зла), как может быть зло в сущем или вообще существовать, будучи лишено этого устремления к благу; и если все сущее от блага, а благо превыше сущего, то в благе пребывает и не-сущее (*μηδὲν*), а злое не является сущим; если же нет, то оно и не

вполне зло и не является не-сущим, потому что не может быть ничего в сущем не-сущего, если не говорится, что оно сверхсущным образом пребывает во благе. Итак, благо должно быть поставлено превыше и просто сущего, и не-сущего. Зло же — ни в сущем, ни в не-сущем, но является еще дальше отстоящим, чуждым и больше лишенным сущности, чем само не-сущее. Итак, откуда же зло, скажет кто-либо. Ведь если зло не существует, то добродетель и порок — одно и то же, а соответственным образом это относится и к целому, и к частям, и не будет зла, борющегося с добродетелью. Также противоположны целомудрие и неумеренность, справедливость и несправедливость. Но не в этом смысле я говорю о справедливом и несправедливом, о целомудренном и неумеренном; но прежде чем обнаружится заключающееся здесь расстояние данного и противоположного, в самой душе гораздо раньше пороки вполне различаются от добродетелей, и страсти также отстоят от разума, и на основании этого необходимо считать зло противоположным благу. Потому что благо [добро] не противоположно самому себе, но, как происшедшее от единого начала и единой причины, радуется общению, единению и содружеству. Также и меньшее благо не противоположно большему, так же как теплое или холодное в слабой степени не противоположны более теплому и холодному. Итак, в сущем зло и пребывает, и противопоставляется, и противопоставляется благу. И если есть разрушение в бытии, то зло производит это не от своего бытия, иначе ведь оно само будет пребывающим и производящим бытие. И разве не часто из такого разрушения происходит возникновение? И зло будет участвующим в совершении всего и собою способствует тому, чтобы целое не было несовершенным.

20. На это ответит то истинное рассуждение, что зло, как зло, не создает никакой сущности или происхождения, но только портит и разрушает сущность бытия, поскольку в нем находится. Если же кто-нибудь считает его производящим возникновение и [скажет, что] разрушением одного дается возникновение другого, то справедливо должно ответить, что это происходит не потому, что разрушение производит возникновение, но [потому], что разрушение и зло только губят и портят, а возникновение создает сущность чрез благо, зло же станет разрушением чрез само себя, а творящим возникновение — чрез благо; и если зло не явля-

ется ни сущим, ни творящим, то чрез благо оно и сущее, и благое, и творящее благо. Более того, то же самое не бывает и добрым, и злым в том же отношении, и одна и та же в одном и том же отношении сила не бывает сама в одном и том же отношении и гибелью, и возникновением того же самого, ни силой в себе или саморазрушением; злое же само по себе не является ни сущим, ни благим, ни производящим возникновение, ни творящим бытие и благо, а благо делает совершенными, несмешанными, целостными тех, в которых оно возникает совершенным образом; то же, что меньше участвует в нем, является несовершенным благим, смешанным по недостатку блага. Зло ни в какой степени не является ни благом, ни благотворящим, а более или менее приближающееся к благу является благом в соответственной степени. Так как всесовершенная благодать, все перерастающая, касается не только до близких к ней всеблагих сущностей, но простирается до последних, в одном присутствия всецело, в другом — в меньшей степени, в ином — в самой малой степени, поскольку каждое из сущего может приобщиться к ней. И некоторые [сущности] всецело приобщаются к благу, а некоторые более или менее лишены его, некоторые же имеют малейшее общение с благом, а в ином благо присутствует в последней степени, как отсутствие. Если бы благо не присутствовало соразмерно каждому, то божественнейшее и истиннейшее имело бы чин самых последних. Как же было бы возможно, чтобы все единовидно приобщалось к благу, если бы все сущее не было бы тождественно способно к целостному общению с ним? В том именно и заключается превосходное величие благой силы, что она превозмогает лишенное и лишение себя во всецелом общении с ним. И если нужно смело высказать истину, то и противоборствующие ему и его силою и существуют, и могут бороться; более того, чтобы, если сказать кратко, все сущее, поскольку оно существует, — благо и от блага, поскольку же оно лишено блага, оно не является ни благим, ни сущим. Также и в других свойствах, как, например, в тепле и холоде, остается ставшее теплом, хотя бы тепло оставило бы их, так же как многое из существующего является лишенным жизни и ума и [так же как] Бог изъят от сущности и пребывает сверхсущным образом. Словом, во всем ином сущее есть и может пребывать, даже если свойство исчезает или совер-

шенно не возникает; но все лишнее всяким образом блага никогда и никаким образом не существовало, не существует, не будет существовать и не может существовать. Например, неумеренный, если он вследствие неразумного вожделения и лишается блага, то в этом отношении он не существует, не испытывает вожделения к существующему, но вместе с тем он приобщается к благу чрез этот слабый отзвук единения и дружества. Да и гнев причастен к благу, поскольку он побуждается и стремится упорядочить и превратить то, что ему кажется дурным, в то, что ему кажется прекрасным. Даже сам стремящийся к наихудшей жизни, как вообще стремящийся к жизни, кажущейся ему лучшей, тем самым, что он стремится, и стремится к жизни и взирает на жизнь, кажущуюся ему лучшей, и он приобщается к благу. И если бы совершенно уничтожить благо, то не будет ни сущности, ни жизни, ни стремления, ни движения, ничего иного. Поэтому и возникновение происхождения из гибели является не силою зла, но присутствием меньшего блага, поскольку и болезнь является недостатком сложения,¹ но не всего [сложения]; если бы это происходило так, то сама болезнь не могла бы существовать; но болезнь остается и существует, имея своей сущностью малейшую степень сложения, и существует в нем. И совершенно непричастное к благу не является ни сущим, ни в сущем, а то, что смешано, чрез благо пребывает в сущем и по нему является среди сущего и сущим, поскольку оно причастно к благу. Более того, все сущее настолько будет большим или меньшим, насколько оно причастно к благу; но то, что стремится быть только самим, никогда и никоим образом не существует и не будет существовать. То же, что отчасти существует, а отчасти не существует, — не существует, поскольку оно отпало от всего сущего; поскольку же оно причастно к бытию, постольку оно существует и овладевает всецело сущим и его не-сущим и сохраняется. И зло, совершенно отпавшее от блага, не является благом, большим — в одном и меньшим — в другом. Отчасти благое, а отчасти не-благое противится некоторому благу, но не целостному благу. Но и оно получает силу от присутствия

¹ В греч. тексте стоит *τάξις* — порядок, устройство и расположение в порядке, построение, порядок в сложении чего-либо. — *Ред.*

блага, и благо делает сущностью самое отсутствие себя в том, что вообще причастно к нему. Но если благо совершенно уничтожается, то не будет ни всецело благого, ни смешанного, ни злого самого по себе. Если в самом деле зло есть несовершенное благо, то чрез совершенное отсутствие блага оно также отстояло бы и от несовершенного, и от совершенного блага. Зло может существовать и быть видимым только тогда, когда оно является злом для тех, кто ему противоборствует, а в отношении к добрым оно является изъятым. Невозможно, чтобы то же самое боролось во всем с самим собою. Итак, зло не есть сущее.

21. Но также и в сущем нет зла. Если действительно все сущее от блага и благо пребывает во всем сущем и объемлет все, то зла или не будет существовать в бытии, или оно будет существовать во благе. Но в благе оно не пребывает (так же как в огне нет холода), и нет порока в делающем добро из зла. Но если оно существует, то как может существовать зло в благе? Если оно от него [блага], то это неразумно и невозможно. «Ибо не может, — как говорит истина Писаний, — *дерево доброе приносить плоды худые*»¹, так же и обратно. Если же не от него, то, очевидно, из другого начала и причины, и тогда или зло может быть от блага, или благо от зла; или если это невозможно, то зло и добро происходят от иного начала и иной причины. Но всякая двоица не является началом, монада же является началом всякой двоицы. К тому же и бессмысленно производить и утверждать бытие из одного и того же двух совершенно противоположных начал, а также и само начало считать не простым и единым, но делимым и двойственным и противоположным себе самому, борющимся с самим собою. Таким образом, невозможно, чтобы существовали два противоположные начала сущего, и чтобы они пребывали друг в друге, и во всем, и боролись бы друг с другом; потому что если это дано, то Бог не был бы ни неповрежденным, ни свободным от слабости, потому что было бы нечто, что Его возмущало бы, потом все пребывало бы неустроенным и в постоянном борении. Благо же дарует всему сущему дружество и воспевается священными богословами как мир в себе и как податель мира. Вследствие

¹ Мф. 7, 18.

этого проявления блага, являются все дружелюбивыми, все приводящими и к стройности, отпрыском единой жизни, сообразующимися с единым благом, кроткими, подобными, утешающими друг друга, так что зло не в Боге и не является Божественным. Но и не от Бога зло; ибо или Он не благ, или творит благое и производит благо, — и не так, что Он иногда творит и кое-что, а иногда не творит и не все [творит]; потому что в этом случае Он впал бы в превращение и изменение и в отношении причины, божественнейшей всего. Если же благо является сущностью (*ὕλη*) в Боге, то изменяющийся от блага Бог будет в одном случае сущим, а в другом — не-сущим. Если же Он имеет благо чрез приобщение и от другого, то Он то будет иметь его, то не будет иметь. Итак, зло не от Бога, не в Боге, ни просто, ни во времени.

22. Но зло не существует и в ангелах. Если действительно благовидный ангел возвещает Божественную благодать, являясь по приобщению вторым в том отношении, в котором ниспосылающий ангелов, как причина, является первым, — то ангел есть подобие Бога, обнаружение тайного света, непомутненное и чистейшее зеркало, неповрежденное, незапятнанное, воспринимающее (если позволительно так сказать) целостную красоту благообразной боговидности и неслиянно отражающее в себе (насколько это возможно) благодать молчания в таинственном. Таким образом, и в ангелах нет никакого зла, но они бывают злыми, когда наказывают грешников. На том же самом основании (являются злыми) и все исправители преступников, и те из священников, которые удерживают непосвященного от Божественных тайн. Но ведь зло не в наказывании, но в том, что делается достойным наказания; и не в том, чтобы заслуженно не допустить к святилищу, но в том, что делается незаконным и нечестивым и недостойным непорочных тайн.

23. Но и демоны по природе не злы; потому что если бы они были злыми по природе, то они не были бы от блага, не были бы в сущем, не произошли бы чрез превращение от благого, будучи по природе всегда злыми. Затем, злы ли они для самих себя или для других? Если для самих себя, то они и уничтожат себя; если же для других, то как они уничтожают и что уничтожают? Сущность, силу или энергию? Если

сущность, то прежде всего они (не будут делать этого) вопреки природе; потому что они не уничтожают неуничтожимое по природе, но то, что способно к уничтожению. Далее, оно не для всего и не всецело зло; но ничто из сущего не уничтожается по сущности и природе, но уничтожается вследствие недостатка естественного устройства; разум (*λόγος*), долженствующий пребывать тождественно, он ослабевает [в отношении] согласия и соразмерности. Но слабость не совершенна, потому что если бы она была совершенна, то она устранила бы и уничтожение, и его предмет (*ὕλη*), и такое уничтожение было бы уничтожением самого себя; так что это не зло, но недостаточное благо; совершенно не причастное благу не находилось бы и в сущем, и то же самое можно сказать относительно силы и энергии уничтожения. Кроме того, каким образом демоны, происшедшие от Бога, являются злыми? Ведь благо производит и утверждает благое. И в самом деле, некто говорит, что злыми называют не по тому, каковы они сами по себе (ибо они от блага, получили благу природу), но по тому, каковы они не суть, поскольку они сделались бессильными сохранить свое начало¹ (как говорит Писание). В чем же, скажи мне, полагаем мы, что демоны творят зло, как не в прекращении обладания и энергии Божественных благ; иначе говоря, если демоны злы по природе, то они всегда злы, а зло ведь неустойчиво. Итак, если бы они всегда сохраняли себя одинаковым образом, то они не злые, потому что всегда тождественное свойственно благу. Если же они не всегда злы, то они злы не по природе, но по недостатку ангельских благ. Также они не являются совершенно непричастными к благу, поскольку они существуют, живут, размышляют, поскольку вообще в них присутствует некоторое стремящееся движение к побуждению; но они называются злыми по причине ослабления их природной энергии. Итак, зло у них — это извращение, выходжение из подобающего им, недостаток, несовершенство, бессилие, слабость силы, соблюдающей в них совершенство и удаление, и отпадение. Иначе, что же в демонах злого? Бессмысленный гнев, неразумная страсть, стремительное мечтание. Но это, хотя присутству-

¹ Иуд. 6 (Синод. пер.: «...не сохранивших своего достоинства»).

ет в демонах, не является, однако, ни совершенно, ни во всем, ни само по себе злым. И действительно, у других живых существ не присутствие, но отсутствие этого является гибелью и злом для жизни; а присутствие спасает и дарует бытие природе, поскольку она является живую. Итак, род демонский является злым не по тому, что он есть по природе, а по тому, что он не есть, и дарованное им целостное благо не подверглось изменению, но они сами отпали от дарованного им целостного блага; и мы не скажем никогда, что данные им ангельские дарования подверглись изменению, но они пребывают чистыми и вполне ясными, хотя сами они их не созерцают, задерживая присутствующие в них благосозерцательные силы; следовательно, поскольку они существуют, они от блага и благие и стремятся к прекрасному и благому, стремясь из существующего к тому, чтобы быть, жить и мыслить; а в отношении лишения, удаления, отпадения от присущего им блага они называются злыми; и они являются злыми на основании того, чего в них нет, а стремясь к не-сущему ($\mu\eta\ \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$), они стремятся к злу.

24. Но кто будет утверждать, что души злы? Если потому, что они прилежат злу, размышляя и стремясь к сохранению, то это не зло, а благо, и от блага, делающего благим и злое. Если же скажем, что души развращаются, — то от чего они развращаются, если не от недостатка благих свойств и энергий и не от заблуждения и прочности по присущей им слабости? Ведь мы говорим, что окружающий нас воздух потемнел от недостатку и отсутствию света; сам же свет всегда остается светом, освещающим и тьму. Итак, и в демонах, и в нас нет зла, зло пребывает не как сущее, но как недостаток и лишение присущих совершенству благ.

25. Но зла нет и в неразумных животных. Действительно, если ты исключишь гнев и похоть, и другие [свойства], которые называются злыми, но не являются таковыми просто по самой их природе, — то лев, лишенный силы и гордости, уже не будет львом; также и собака, привязавшаяся ко всем, уже не будет собакой, поскольку собаке свойственно стеречь, допускать приближать своих и отгонять чужих. Поэтому это не зло, когда природа не разрушается, а в разрушении [зло] природы, в слабости и недостатке природных свойств, и энергий, и сил.

И если все получает совершенство чрез становление во времени, то нет ничего несовершенного во всей природе.

26. Но зла нет и во всей природе. Ведь если все естественные законы ($\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$) происходят от природы в ее целокупности, то в отношении к ней нет ничего противоположного; в отношении же к отдельному [существованию] одно сообразно с природой, а другое несообразно. Ибо одно другому является противным природе; одному это по природе, а другому — против природы. В отношении же к природе неестественны порочность, лишение свойственных природе качеств. Следовательно, нет злой природы, но злом для природы является невозможность достигнуть совершенства, свойственного природе.

27. Но зла нет и в телах. Действительно, безобразие и болезнь являются недостатком вида и лишением сложения; но это не совершенное зло, а менее прекрасное; ведь если бы исчезание красоты, и вида, и стройности сделалось бы совершенным, то само тело исчезло бы. А что тело не является причиной порочности души, это ясно из возможности существования порочности и без присутствия тела, как в демонах. Таким образом, в умах, и душах, и телах зло заключается в слабости и отпадении от обладания присущими им благами.

28. Но неприемлемо и часто высказываемое [положение]: «зло в материи, поскольку она — материя», потому что и она имеет общение с миром, красотой и видом. Если же материя пребывает вне их и сама по себе бескачественна и безвидна, то каким образом материя создает что-либо, не обладая сама по себе способностью страдать? Кроме того, как же материя есть зло? Ведь если она не существует нигде и никаким образом, то она не является ни благом, ни злом; если же она каким-либо образом существует, а все существующее — от блага, то и она от блага, и, таким образом, или благо явилось бы творящим зло, или зло, как происшедшее от блага, было бы благом. Или зло создает благо, или же благо, как происходящее от зла, есть зло. Так существуют два начала, сами зависящие от иного единого начала. Если же говорят, что материя необходима для полноты всего мира, то каким образом материя является злом? Потому что зло одно, а необходимое — другое. Как же Благой приводит что-либо к бытию от зла, или как зло явля-

ется нуждающимся в благе? Ведь зло бежит от природы блага. Каким же образом материя рождает и питает природу, будучи злой, ибо зло, как зло, не способно никого ни рождать, ни питать, ни вообще творить, или сохранять? Если же скажет кто-либо, что она не творит порочности в душах, но только возбуждает их, то как можно считать это за истину? Ведь многие из них взирают на благо. К тому же, как случилось то, что материя совершенно вовлекла их во зло? Следовательно, зло в душах не от материи, но от неупорядоченного и погрешающего движения. Если же говорят и то, что они совершенно следуют материи и что неустойчивая материя необходима для не могущих устойчиво пребывать в самих себе, то каким же образом зло является необходимым, а необходимое — злом?

29. Но и это лишение [блага], о котором мы говорим, вовсе не противоборствует по присущей ему силе благу. Ведь если это отсутствие совершенное, то оно всецело бессильно. Если же оно частичное, то оно имеет силу не вследствие того, что оно является отсутствием, но вследствие того, что оно не является совершенным отсутствием. Когда же отсутствие блага является частичным, то оно никоим образом не является злом; когда же оно возникло, то исчезла и природа зла.

30. Обобщая все, [можно сказать], что благо — от единой и целостной причины, а зло — от многих и частичных недостатков. Бог знает зло как благо, и пред Ним причины зол суть благодетельные силы. Если же зло вечно, и творит, и возмогает, и пребывает, и действует, то откуда в нем все это? От блага. Или благу быть от зла. Или тому и другому — от иной причины. Все по природе рождается от определенной причины; если же зло беспричинно и неопределенно, то оно неестественно; ведь в природе нет ничего противного природе, так же как в искусстве не может быть речи о безыскусственности. Неужели душа является причиной зол, так же как огонь [является причиной] теплоты, — и исполняет порочностью всех, кто к ней приближается, или благая природа души в своих энергиях держит себя то так, то иначе? Если по природе самое бытие является злом, то откуда у нее бытие? Не от творящей ли все сущее благой причины? Но если от нее, то как она является злой по сущности? Ибо все происшедшее от нее благо. Если же от ее энер-

гии, то она не была бы неизменяемой; если же нет, то откуда добродетель, если бы она не пребывала благовидно? Итак, остается, что зло есть слабость и недостаток блага.

31. Причина благ — единое. Если зло противоположно благу, то зло имеет многие причины; и не творческие законы и силы [являются причинами] зол, но бессилие, слабость и нестройное смешение различных [вещей]. Зло не неподвижно и не всегда тождественно, но безгранично, неопределенно, носимо в ином, тоже безграничном. Началом и совершением всех зол является благо, потому что ради блага существует все — и блага, и им противоположное. Ведь мы творим и это [зло], желая блага (потому что никто не делает то, что он делает, взирая на зло); следовательно, зло имеет не ипостась, а подобие ипостаси (*παρίοστασις*), возникающее ради блага, а не само по себе.

32. Бытие для зла должно быть положено как случайное и чрез иное, а не от собственного начала; так что все возникающее кажется правильным, потому что оно возникает ради блага, а на самом же деле оно не является правильным, потому что мы считаем за благо то, что не есть благо. Оказывается, что иное является предметом стремлений и иное — возникающим. Итак, зло вне пути, вне цели, вне природы, вне причины, вне начала, вне совершения, вне определения, вне желания и вне ипостаси. Итак, зло есть лишение и недостаток, слабость, несовершенство, заблуждение, бесцельное, безобразное, безжизненное, безумное, бессмысленное, несовершенное, неустойчивое, беспричинное, неопределенное, бесплодное, недейтельное, слабое, нестройное, неупорядоченное, беспредельное, темное, несущественное и никогда нигде и никак не существующее. Вообще, как может зло [совершить] что-либо? Чрез смешение с благом. Ведь совершенно непричастное к благу и не существует, и не возмогает. И если действительно благо есть и сущее, и желаемое, и исполненное силы, и деятельное, то как сможет (*δυνάσται*) что-нибудь противоположное благу, будучи лишенным и сущности, и хотения, и силы, и энергии? Не все является злом для всего и то же самое в одном и том же отношении не является совершенно злым. Зло для демона — в пребывании вне боговидного ума, для души — вне разума, для тела — вне природы.

33. Вообще, как возможно зло, если существует Промышление? Зло как зло не есть ни сущее, ни в сущем. И ничто из сущего не скрыто от Промышления. Ведь не существует никакого зла, пребывающего не смешанным с благом. И если ничто из сущего не является не причастным благу, а зло есть недостаток блага и ничто из сущего не лишено всецело блага, то во всем сущем [пребывает] Божественное Промышление и ничто из сущего не является лишенным Промышления. Но Промышление благолепно пользуется и тем, что становится злым, для благополучия их или других, и частного и общего, и промышляет о каждом из сущих соответственно [ему]. Следовательно, мы не одобрим праздного слова многих, которые говорят, что Промышление должно приводить нас к добродетели и помимо воли; потому что не свойственно Промышлению насиловать природу. Отсюда, так как Промышление сохраняет природу каждого, оно промышляет о самостоятельно побуждающихся как о самостоятельно побуждающихся, и о всех и о каждом — соответственно всем и каждому, насколько природа промышляемого воспринимает промыслительные благости целого и вездеприсутствующего Промысла, даруемые соответственно каждому.

34. Итак, зло — не-сущее и зло не пребывает в сущем. Действительно, нигде нет зла как зла и зло возникает не вследствие силы, а вследствие слабости. Даже демонам, как они есть, присуще [происхождение] от блага и благо, зло у них из-за отпадения от присущих им благ, а изменение их тождественности и свойств есть слабость относительно подобающего им ангелоприличного совершенства. Они тоже стремятся к благу, поскольку они стремятся существовать, жить и мыслить, поскольку же они не стремятся к благу, они стремятся к не-сущему, а это не стремление, но извращение стремления по существу.

35. Писания называют погрешающими в знании ослабевающих в незабываемом знании и делании блага и знающих волю [господина], но не делающих, также слышавших, но ослабевающих в вере и в энергии блага; и нежелательно для некоторых прилежать к деланию добра вследствие извращения или слабости хотения. И вообще зло, как мы часто говорили, есть слабость, бессилие, недостаток или знания, или знания незабвенного, или веры, или стремления, или энергии блага.

Но если кто-либо скажет: слабость не наказуема, а, напротив, прощительна, то, если бы нам было не свойственно возмогать, это утверждение было бы прекрасным; если же возмогание — от блага, дарующего, по Писаниям, безусловно подобающее всем, то непохвально искажение обладания присущими нам благами от блага, и извращение, и убегание, и отпадение. Но об этом нами да будет достаточно и посильно сказано в сочинении «О справедливом и Божественном суде»; в этом священном изложении истина Писаний разбила [утверждения] умствующих, легкомысленно говорящих о несправедливости и лжи в Боге, как нечестивые слова. Теперь же Благо уже достаточно восхвалено нами как сущностно дивное, как начало и граница всего сущего, как средоточие всего, как творящее вид (εἰδοποιόν) в не-сущем, как причина всех благ, как невинное в зле, как Промышление и совершенная благость, превышающее сущее и не-сущее, как обращающее во благо зло и лишение себя самого, предмет стремления всех, и вожеленное, и любезное — и всякое другое, [что] истинное слово, я думаю, доказало в предыдущем.

V

О сущем, а также об образцах

Теперь надлежит перейти к подлинно сущему богословскому именованию истинно сущего. Но вспомним то, что цель этого слова не в выявлении сверхсущной сущности как сверхсущной (потому что она неизреченна и непознаваема и совершенно невыявима и возвышена над самим единством), но в восславлении творящего сущности исхождения богоначального начала всякой сущности на все сущее. И таким образом Божественное имя Блага, выявляющее все исхождения причины всего, простирается и на сущее, и на не-сущее и пребывает превыше сущего и превыше не-сущего. Имя же Сущего простирается на все сущее и пребывает превыше сущего. А имя Жизни простирается на все живущее и пребывает превыше жизни. Имя Мудрости простирается на все умное и осмысленное и чувственное и пребывает превыше всего этого.

2. Итак, слово жаждет восславить эти богоименования, выявляющие Промышление. Поэтому не предполагается выразить самопресущественную благодать, сущность, жизнь и мудрость самопресущественного Божества, пребывающего превыше всякой благодати, и божественности, и сущности, и жизни, преводруженного в таинственных [глубинах], как говорят Писания; но [наше слово] восхваляет явленную благодворящую, промыслительную, все превышающую благодать и причину всех благ, и сущее, и жизнь, и мудрость, и создателя сущностей, и животворящего, и причину, подающую мудрость приобщающимся к сущности, жизни, уму, разуму и чувству. Но [здесь] не утверждается, что благо есть иное, чем сущее, чем жизнь, или мудрость, и что существуют многие причины и различные высшие и низшие божества, производящие взаимно различные предметы, но [речь идет] о целостных благих исхождениях единого Бога, и о восславляемых нами богоименованиях. И о том, что одно есть выявление всесовершенного Промышления единого Бога, а другое — выявление более целостного или более частичного в Нем.

3. Впрочем, кто-либо может сказать: так как сущее объемлет жизнь, а жизнь — мудрость, то почему же живое превосходит то, что живет, и его превосходит смысловое, а смысловое превосходят умы, которые пребывают у Бога и наиболее приближаются к Нему. И еще, что приобщенное к большим дарам от Бога является лучшим и превосходящим прочих. Но если бы кто определил умное как несущностное и неживое, то он высказал бы правильное суждение, и если Божественные умы пребывают превыше прочего существующего и живут превыше других существ, и мыслят и познают превыше чувства и рассудка, и предпочтительно пред всеми сущими стремятся и приобщаются к прекрасному и благому, то они более близки к благу, всецело приобщаясь к нему и получая от него большие и лучшие дарования; так что как разумное превосходит чувственное, является более полноценным по избытку разума, так и это [превосходит] по чувству, а иное — по жизни. Истина, как я думаю, в том, что более причастные к единому и безгранично щедрому Богу являются более близкими к Нему и более Божественными, чем остальные.

4. После же этого скажем об этих [именах] и восхвалим Благо как истинно сущее и как создателя сущностей всего сущего, который, как

только можно, превышает сущности из всего бытия, [который есть] сущностная причина, творец сущего, существования, ипостаси, сущности, природы; начало и мера веков, бытийность (*ὄντοτης*) времени и вечность бытия; время возникающего, бытие тех, кто каким-либо образом существует, рождение для тех, кто каким бы то ни было образом рождается. От Сущего и вечность, и сущность, и сущее, и время, и рождение, и возникающее, сущее в сущем, а также и каким-либо образом существующее и устойчиво пребывающее.

И действительно, Бог есть сущий не как-либо, но безусловно и неограниченно, собравши и предвосхитивши всецело бытие в самом себе; вследствие чего Он и называется Царем веков, так как в Нем и у Него пребывает все сущее и утверждающееся, и Он не был, не будет, не возникает и не возникнет, и даже не существует, но сам есть бытие для сущего, и не только сущее, но и самое бытие сущего от предвечно сущего, ибо сам Он есть вечность веков, пребывающий прежде веков.

5. Итак, снова повторяя, скажем, что бытие всего сущего и всех веков от Пржедсущего. От Него всякий век и время, и Он есть предсуществующее начало и причина и всей вечности, и всего времени, и вообще всего сущего, и все приобщается к Нему, и Он ни от чего сущего не отвращается; Он прежде всего, и все утверждено в Нем; словом, если что как-либо существует, оно и в Пржедсущем существует, и пребывает в Его мыслях, и сохраняется; Его бытие предвосхищается и прежде других Его приобщений; и само по себе бытие древнее жизни в себе, мудрости в себе, Божественного самоподобия и т. д., приобщаясь к чему, сущее прежде всего этого приобщается к бытию. Но даже и все существующее в самом себе, к которому приобщается сущее, приобщается к существующему в самом себе; и нет ничего сущего, в котором сущность и вечность были бы самим бытием. Итак, Бог, как несомненно начальоводительнейшее из прочего, славословится как Сущий по первейшему из Его дарований. И действительно, изначально обладая и в превосходящей степени предбытием, и сверхбытием, Он создал все бытие, и именно бытие само в себе, а чрез собственное бытие — создал все как-либо существующее. Да и все начала сущего чрез приобщение к бытию и пребывают, и являются началами, и сначала просто

существуют, а потом являются началами. И если ты желаешь обозначать жизнь в себе как начало живущего как живущего и самоподобие подобного как подобного; и самоединство объединенного как объединенного; самопорядок пребывающего в порядке как пребывающего в порядке и все, приобщающееся к тому или этому, либо к тому и другому, либо ко многому, и то или это, или то и другое, или многое, — то ты найдешь, что приобщения в себе прежде всего участвуют в бытии и остаются пребывающими в бытии, а затем — что они являются началами того или иного и [самым своим] участием в бытии они и существуют, и являются предметом приобщения. Если же они существуют чрез приобщение к бытию, то тем более — то, что приобщается им самим.

6. Итак, первое дарование — бытие в себе — создается преблагостью в себе. И [ему поэтому] воздается слава первому и исконнейшему из приобщений; от нее, в ней [пребывает] и бытие в себе, и начала сущего, и все сущее, и все как-либо овладеваемое бытием; и это непостижимо, совокупно и единично. Так [как] в единице единовидно предуставлено всякое число, [то] и единица заключает в себе единично каждое число, и всякое число также получает единство в единице; и насколько при этом оно уходит вперед от единицы, настолько же оно разделяется и увеличивается. Также и в центре утверждены вместе одинаковым образом все линии круга. И точка заключает в себе все прямые, единовидно объединенные в отношении друг друга и в отношении к тому единому началу, из которого они вышли, и в этом центре они соединяются совершенным образом; и если они мало отстоят от него, то они мало и разделяются, а если больше отстоят, то больше [и разделяются], словом, насколько они более близки к центру, настолько они соединяются и с ним, и друг с другом; и насколько они отстоят от него, настолько же и друг от друга.

7. Но и во всей природе целого все законы каждого явления природы соединены единым неслиянным единством, а также и в душе — силы, промысляющие каждую из всех частей целого тела, пребывают единовидно; нет ничего безрассудного в том, чтобы, восходя от малых подобий к причине всего, созерцать премирными очами все в причине всего, а противоположное друг другу — единовидно и соединяя; пото-

му что она — начало сущего, от которого получает своеобразие все сущее: и самое бытие, и все каким-либо образом существующее, всякое начало, всякая граница, всякая жизнь, всякое бессмертие, всякая мудрость, всякий порядок, всякое согласие, всякая сила, всякое сохранение, всякое утверждение, всякое пребывание, всякое мышление, всякий смысл, всякое чувство, всякое свойство, всякое положение, всякое движение, всякое соединение, всякое смешение, всяческая дружба, всяческое братство, всякое разделение, всякое определение и все иное, бытийно сущее.

8. Из той же причины всего умные и мыслящие сущности боговидных ангелов и душ, и природы всего мира, и то, что считается как-либо пребывающим или в ином, или по Промышлению, и затем всесвятые и исконнейшие силы подлинно сущие, которые, утверждаясь как бы в преддвериях сверхсущной Троицы, имеют у нее и в ней и бытие, и боговидное бытие; а после них — низшие как низшие, крайние как крайние; то — в отношении к ангелам, а это — в отношении к нам премирно. Также и души, и все прочие существа в том же смысле получают и бытие, и благое бытие и пребывают, и благопребывают, получая от предсуществующего и бытие, и благое бытие, и в нем сущее, и сущее как благое, им управляемое, в нем соблюдаемое и в нем имеющее свой предел. И оно распределяет исконное в бытии высшим сущностям, которые Писания называют вечными; само же бытие всего сущего никогда не прекращается, но это сущее в себе от Первосущего; и Ему присуще бытие, но не Он — бытию. Иначе, бытие в Нем, а не Он — в бытии; и бытие имеет Его, а не Он имеет бытие, и Он сам в отношении к бытию является вечным и началом, и мерой, пребывающим прежде сущности, сущего и вечности, и началом всякого творчества сущностей, и средоточием и совершением. Вследствие этого истинно Предсущий, по всякому примыслению о сущем, согласно Писаниям, премножается и достойно восхваляется в них как тот, кто был, есть, будет, и рожден, и рождается, и имеет рождаться, потому что все это для боголепно мыслящих при всяком рассмотрении Его означает сверхсущное бытие, причину многообразно сущего. В самом деле — не так, что это Он есть, а то — нет, или здесь Он есть, а там — нет, но Он есть все как

Виновник, предшествующий всему, все и заключая, и предвосхищая в себе все сопредельности всего сущего; и сверх всего существует как сверхсущно сверхсущий прежде всего. Вследствие этого и все Ему приписывается, и в то же время ничто — от всего; как всеформенный, всевидный, бесформенный, лишенный красоты, непостижимо и отменно предвосхитивший в себе начала, середины и концы сущего и всех непорочно просвещающая к бытию в единой и сверхобъединенной причине. Ведь если наше солнце для сущностей и качеств чувственного мира, хотя многих и различных, в то же время пребывая единым и самым собою и излучая единовидный свет, обновляет, питает, сохраняет, совершает, разделяет и соединяет, и согревает, оплодотворяет, увеличивает, изменяет, укрепляет, произращает, возбуждает, все оживляет и каждое из всего соответственно ему приобщает к тому же и единому солнцу, и причины многих приобщенных вещей единое солнце единовидно предвосхитило в себе, — то тем более должно признать, что причина солнца и всех вещей по единому сверхсущному единству предвосхищает образцы всего сущего, потому что она производит сущности по превосхождению сущности. Образцами же мы называем существующие в Боге творящие сущности и соединяющие предустановленные смыслы, которые богословие называет предопределениями; также и Божественные и благие изволения, определяющие и творящие сущее, по которым Сверхсущный предопределил и произвел все сущее.

9. И если философ Климент считает нужным говорить и относительно первообразов, которые среди сущего являются начальоводительнейшими, то его слово направляется не чрез присущие ему совершенные и простые имена; но, и соглашаясь с тем, что это сказано правильно, должно вспомнить о богословии, которое говорит: «Я не показал тебе это, чтобы ты не шел следом¹, но чтобы чрез соответствующее знание этого мы были бы возведены к причине всего, насколько мы в состоянии». Действительно, все сущее нужно отнести к ней, в силу изъятого от всего единства; ибо, начинаясь от бытия, от творческого исхождения и от благости, и проходя чрез все, и от себя наполняя все бытием, и

¹ Ср.: *Исх.* 25, 40.

радуясь всему сущему, оно уже предварительно имеет все в себе; устраняя по единому преизбытку простоты всякую двойственность, и одинаково объемлет все в силу своей сверхупрощенной беспредельности, и исключительным образом воспринимается всеми, так же как звук, будучи одним и тем же, воспринимается многими ушами как единый.

10. Итак, Предсуществующий есть начало и конец всего; начало — как виновник, а конец — как то, ради чего [все бывает], как предел всего, и беспредельность всякой беспредельности и предела, возвышаясь над ними, как над противоположностями. Ибо в одном, как часто говорится, Он предвосхищает и утверждает все сущее, присутствуя во всем, везде, будучи одним и тем же, и в то же время всем, изливаясь на все и оставаясь в себе, пребывая неподвижным и движущимся и не неподвижным и не движущимся, не имея ни начала, ни середины, ни конца ни в чем-либо из сущего, не будучи чем-либо из сущего. И ничто из вечно сущего или временно утвержденного всецело не приближается к Нему, но Он пребывает изъятым и от времени, и от вечности, и от всего, что в вечности и во времени; потому что Он есть вечность в себе, и сущее, и мера сущего, и измеряемое чрез Него и Им. Но об этом пусть будет сказано при более удобном случае в другом месте.

VI

О жизни

1. Теперь же нам надлежит восславить вечную жизнь, от которой жизнь в себе и всякая жизнь и из которой рассеивается соответственно каждому жизнь на все, что каким-либо образом причастно жизни. Так жизнь бессмертных ангелов, и бессмертие, и эта непреложность постоянной ангельской подвижности — от нее и чрез нее и есть и утверждены. Вследствие этого они называются всегда живущими и бессмертными и в то же время не бессмертными, потому что бытие бессмертных и вечную жизнь они имеют не от себя, но от животворящей причины, создающей и сохраняющей всякую жизнь. И как мы говорили о Сущем, что Он есть вечность самого бытия в себе, так опять и здесь

[скажем], что превышающая жизнь, Божественная жизнь в отношении к жизни в себе является оживляющей, утверждающей бытие, и всякая жизнь и жизненное движение — от жизни, пребывающей выше всякой жизни и всякого начала всякой жизни. От нее и души получают непреложное существование, и все животные и растения с последней степенью жизни получают жизнь. При отнятии ее, по Писанию, оскудевает всякая жизнь, и оскудевшее вследствие слабости приобщения к ней, снова обращаясь к ней, снова становится живым.

2. И первое, что даруется жизни в себе, — это быть жизнью, а всякой жизни, и отдельной жизни, и отдельной жизни каждого, — быть сообразным тому, чем оно должно быть по природе; а сверхнебесным жизням — нематериальное и боговидное и неизменяемое бессмертие и безгрешное и неослабевающее вечное движение, сверхпростирающееся от избытка благодати и на жизнь демонов; потому что она происходит не от иной причины, но от себя получает пребывающую жизнь и утверждение. Сверх того, она, даруя и людям, как [существам] смешанным, доступную для них ангеловидную жизнь и по преизбыточному человеколюбию обращающая и призывающая к себе нас, даже и отвращающихся [от нее], и, что действительно более Божественное, возвещает привести нас в целом, т. е., говорю, души и связанные с ними тела, к совершенной жизни и бессмертию; то самое, что для древности казалось делом, противным природе, для меня и тебя, и для истины является и Божественным, и сверхъестественным. Говорю о сверхъестественном в отношении к нашему ведению, а не в отношении к всемогущей Божественной жизни; потому что для нее, как подлинной природы всех живых существ, и особенно Божественнейших, никакая жизнь не является противной природе и сверхъестественной. Поэтому противоречивые речи пустословия Симона относительно этого далеко отстоят от Божественной области и от твоей священной души. Ибо от него было, как я думаю, скрыто, хотя он считал себя в этом отношении мудрым, что не должно благомыслящему пользоваться очевидностью бросающейся в глаза убедительности чувства против невидимых причин всего. И ему должно сказать, что он говорит против природы, потому что нет ничего ей противоположного.

3. От нее оживляются и возгреваются и все животные и растения. И если ты сказал бы о разумной, или о рассудочной, или о чувственной, или о питающейся, или о растительной, или о какой-либо иной жизни, или жизненном начале, или жизненной сущности, то каждая живет и оживляется от нее, [которая] превышает всякой жизни и единовидно предуготовлена в ней как в причине. Также и сверхжизненная и живоначная жизнь есть причина и всякой жизни, и живородящая, и переполняющая, и разделяющая, и восхваляемая всякой жизнью по многорождаемости всяких жизней как всевозможным образом созерцаемая и воспеваемая всякой жизнью, и как не нуждающаяся, а скорее переполненная жизнью, саможивущая и как бы оживотворяющая и сверхжизненная, или как кто-либо еще может восславить по-человечески неизреченную жизнь.

VII

О мудрости, уме, смысле, истине, вере

Теперь же, если угодно, восславим благую и вечную жизнь и как мудрость, и как мудрость в себе, даже более как установление всякой мудрости, и как возвышенную над всякой мудростью и знанием. Ведь Бог не только преисполнен мудрости, и нет числа для Его разума,¹ но пребывает превышает всякого смысла, ума и мудрости. Понявши это сверхъестественным образом, истинно божественный муж, общее солнце нас и нашего наставника, сказал: «...немудрое Божие премудрее человеков»² не только потому, что всякое человеческое мышление есть некоторое заблуждение, когда оно сопоставляется в отношении крепости и устойчивости с Божественными и совершеннейшими мыслями, но потому, что у богословов обычай высказывать относительно Бога противоположное тому, что отрицается. Так, Писание называет и невидимым всесветлый свет, также многохвального и многоименуемого, — несказанным и неименуемым, и присутствующего во всем и об-

¹ См.: Пс. 146, 5.

² 1 Кор. 1, 25.

наруживаемого во всех [вещах] — непостижимым и неисследимым. В самом деле, таким же образом и теперь божественный апостол изрекает хвалу глупости Бога,¹ возводя кажущееся в Нем противным разуму и бессмысленным к неизреченной и возвышающейся над всяким разумом истине. Но, как я говорил в другом месте, воспринимая присущим нам образом то, что превышает нас, и запутываясь соучастием чувств, и смешивая Божественное с человеческим, мы заблуждаемся, разыскивая в видимом след Божественного и неизреченного смысла. Должно знать, что, хотя наш ум имеет силу познания, посредством которого он созерцает умное, все же единство, чрез которое касается сущего, превышает его, превышает природу ума. Итак, божественное надлежит мыслить эту [силою], но не присущую нам, но [только] после того, как мы всех себя изведем от всех себя и всецело сделаемся Божиими; ибо лучше быть Божиими, чем самими собою, потому что Божественные дары пребудут после соединения с Богом. Итак, превыспренне славословя эту неосмысленную и внеумную, и неразумную мудрость, скажем, что она причина всякого ума, и смысла, и всякой мудрости и познания; от нее всякий совет, и чрез нее всякое знание и понимание, и в ней скрыты все сокровища мудрости и знания. Итак, следуя уже прежде сказанному, премудрый и всемудрый есть причина мудрости и основоположник и всей мудрости, и каждой в отдельности.

2. От нее умные и мыслящие силы ангельских умов получают свои простые и блаженные постижения, и не в делимом и не от делимого или чувств, или умозаклучений составляют Божественное знание, и, не выводя их от чего-либо общего, и будучи чистыми от всего материального и множественного, разумно, нематериально и единовидно мыслят об умных [свойствах] Божественного. И им присуща мыслительная сила и энергия, светящаяся несмешанною и незапятнанною чистотою, и созерцающая нераздельность, нематериальность Божественных мыслей, и образующая себя чрез Божественную мудрость силою боговидного единого к Божественному и премудрому уму и смыслу, насколько возможно. Также и души имеют разумное в виде умозаклучений, разыскивая

¹ См.: I Кор. 1, 21. 25.

кругом (κόκλω) истину сущего чрез раздельность и пестроту разнообразия, отставая от объединяющих мыслей, но чрез сведение многого к единому стремясь, насколько присуще и дозволено душам, к ангельскому мышлению. Но никто не уклонится от цели, сказавши, что и сами чувства являются отражением мудрости. Даже и демонский ум, как ум, от нее же. Поскольку же ум является немыслящим и не достигнет того, к чему стремится, не зная, не желая, он может быть, собственно, назван отпадением от мудрости. Но если о Божественной мудрости говорится, что она — начало, причина, основание, совершение, сохранение и предел самой мудрости, и всякой мудрости, и всякого ума, и смысла, и всякого чувства, то как же сам Бог воспевается как премудрая мудрость и ум, и смысл, и знание; как в самом деле Он может мыслить что-либо умное, не обладая мыслительными энергиями, или как может познавать чувственное тот, кто превышает всякое чувство? И Писания говорят о Нем, что Он знает все и что ничто не ускользает от Божественного знания. Но, как я часто говорил, Божественное должно быть мыслимо богоприлично. Ведь неразумное и нечувственное нужно прилагать и Богу по приизбытку, а не по недостатку; так же как и бессмысленное мы приписываем тому, кто превышает смысла, и несовершенство тому, кто превышает и прежде совершенства; и осязаемую и невидимую темноту — недостижимому свету, в то время как является приизбыточно доступным зрению. Поэтому Божественный ум содержит все в знании изъятым от всего, предвосхитивши в себе как причина всего знание обо всем, зная и создавая ангелов, прежде их создания, и все другое видя и приводя к существованию изнутри, из своего, так сказать, начала. И я думаю, что Писание передает об этом, когда говорит: «...знающий все прежде бытия его».¹ В самом деле, Божественный ум знает, познавая сущее не от сущего, но из себя и в себе, и как причина он имеет и предвосхищает и созерцание, и знание, и сущность всего, не обращаясь к частностям по их виду, но созная и объемля все в едином охватывании причины, так же как и свет как причина предвосхитил в себе знание о тьме, созерцая тьму не откуда-либо, а от света. Итак, зная себя, Божественная мудрость

¹ Дан. 13, 42.

знает все, материальное — нематериально, делимое — неделимо, многое — соединенно, зная и производя все в самом единстве, и, действительно, если Бог как единая причина сообщает всему бытие, то по этой единственной причине Он и познает все, как существующее из Него и как утвержденное в Нем, но не от самих существующих вещей Он получит знание о них, а также и будет подателем знания каждому в отдельности из них и [знания] одним о других. Итак, Бог не имеет одного особого знания о себе, а другого — всецело объемлющего все сущее; ибо причина всего, познающая саму себя, никоим образом не может не знать то, что как-либо [произошло] от нее и чему она является причиной. Следовательно, Бог познает сущее именно так, не чрез знание о сущем, но чрез Самого Себя. Ведь так же и ангелы, говорит Писание, знают то, что на земле, не познавая это чрез чувства как чувственное, но по присущей им силе и природе боговидного ума.

3. После этого надлежит спросить, каким образом мы познаем Бога, который не является ни доступным уму, ни чувственным, ни чем-либо из всего сущего. В самом деле, разве не будет истинным сказать, что мы познаем Бога не из Его природы (потому что она непознаваема и превосходит всякий смысл и ум), но от упорядоченности всего существующего, как Им предположенной и заключающей в себе некие образы и подобию его Божественных первообразов, — посильно восходим по пути и по чину [к] пребывающему превыше всего чрез изъятие от всего и возвышение над всем и причине всего. Поэтому Бог познается и во всем, и независимо от всего; иначе, Бог познается путем знания и путем незнания, и Ему свойственно и мышление, и разумение (*λόγος*), и знание, и осязание, и чувство, и воображение, и имя, и все другое, и все же Он не мыслится, не называется и не именуется; также Он не есть что-либо из сущего и не познается в чем-либо из сущего; и Он все во всем и ничто ни в чем, и познается всеми из всего и ничем ни из чего; и в самом деле, мы справедливо говорим о Боге то, что Он прославляется всем существующим в той мере, в какой Он является Виновником всего. И так же Божественнейшее [по]знание Бога, достигаемое чрез незнание, чрез то превышающее ум единство, когда ум, отвлекшись от всего сущего, а потом отвергнувшись и самого себя, соединен с пресветлыми лучами, освещаясь оттуда

и там неисследимую глубиною мудрости. Также Он познаваем и от всего, как я сказал, потому что, по Писанию, Он есть все творящая и всегда все устрояющая [причина] и причина всякого непостижимого согласия и порядка всего, всегда связывающая совершения первых с началами последних и прекрасно создающая единое согласие и стройность всего.

4. Бог прославляется Свяш[енными] Писаниями не только потому, что Он податель и смысла, и ума, и мудрости, но и потому, что Он единовидно предвосхитил в Себе причины всего и что Он, проникая, простирается чрез все, как говорит Писание, до пределов всего,¹ а прежде этого и потому, что божественное Слово простотою превышает всяческую простоту и пребывает превыше всех, независимо от всего по сверхсущному [бытию]. Это Слово является простою и подлинно сущей истиной, вокруг которой, как [вопрос] чистого и непогрешимого знания обо всем, пребывает Божественная вера, постоянное утверждение уверовавших, укрепляющее их в истине и истину в них, чтобы они в неизменяемом тождестве имели простое знание истины о предметах веры. Ведь если знание объединяет познающих и познаваемое, а незнание есть причина всегдашнего отделения от себя познающего, то верующего в истине, по Свяш[енному] Писанию, ничто не сдвинет с твердого пребывания в истинной вере, в которой он получает постоянство неподвижного и неизменяемого тождества. Ведь соединенный с истиной хорошо знает, что он пребывает в благе, если бы многие и смотрели на него как на вышедшего из себя; ведь от них, естественно, скрыто, что он является отошедшим от заблуждения к истине чрез подлинную веру, сам же себя он знает по истине не за безумствующего (как говорят те), но за освободившегося от непостоянного и переменчивого и заблуждающегося вследствие всяческой пестроты шатания чрез простую и всегда пребывающую самою собой и неизменною истину. Ведь так наставники, начальоводители нашего богомудрия, каждодневно умирают за истину, свидетельствуя, естественно, и словом, и всяким делом единое знание христианской истины, что она для всех, [что она] и более простая, и более Божественная, даже что она единственное, истинное, единое и простое богопознание.

¹ См.: *Прем.* 7, 28; 8, 1.

VIII

О силе, справедливости, спасении, искуплении,
а также и о неравенстве

1. Но так как богословы восхваляют Божественную истину и премудрую мудрость и как силу, и как справедливость и называют ее спасением и искуплением, то надлежит, чтобы мы, насколько нам возможно, раскрыли и эти богоименования. Но что богоначалие изъято от всего и превосходит как-либо и где-либо существующую и мыслимую силу, то я не думаю, чтобы кто-либо из питающихся Священными Писаниями не знал [этого], потому что богословие многократно передает о нем как о господстве, отделяя его от самих пренебесных сил. Итак, каким образом богословы прославляют Его и как силу, изъятую от всякой силы? Или в каком смысле мы приняли бы в отношении к Нему именование силы?

2. Итак, мы говорим, что Бог есть сила как предержавший и сверхдержавший в Себе Самом всякую силу, и как виновник всякой силы, и как производящий все непреложную и беспредельную силою, и как виновник самого бытия силы как в целом, так и каждой в отдельности; и как беспредельно сильный не только в создании каждой силы, но и в пребывании и превозмогании над всякой силой и силой в Себе, и в беспрестанном произведении других беспредельных сущих сил, и в том, что беспредельные и беспредельно произведенные силы не могут как-либо ослабить деятельность силозидущей силы; и в неизреченности, непостижимости и немыслимости все превосходящей ее силы, которая чрез преизбыток сильного усиливает и слабость и содержит и проникает собою последние из отзвуков его, так же как когда мы видим при сильном чувственно, что самые блестящие светы проникают до слабейшей способности видеть; также и говорят, что большой шум проникает и до ушей, недостаточно хорошо восприимчивых к звукам. Ибо совершенно не слышащий не слышит; и всецело не видящий не имеет зренья.

3. Итак, это беспредельно могущественное Божественное передавание распространяется на все сущее, и нет ничего из сущего, что бы

было совершенно изъято от обладания какой-либо силой, но [все] имеет или умную, или рассудочную, или чувственную, или жизненную, или сущностную силу; и, если позволительно сказать, само бытие получает силу бытия от сверхсущной силы.

4. От нее происходят боговидные силы ангельских чинов; от нее они получают неизменяемое бытие, и все их умные и бессмертные вечные движения, и само постоянное и неослабевающее стремление к благу они восприняли от беспредельно благой силы, передавшей от себя им возможность и бытие этого, и стремление к вечному бытию, и саму возможность стремиться к вечному возмоганию.

5. [Действия] непрекращающейся силы распространяются и на людей, животных и растения, и всю природу Вселенной; соединенному они дают силу дружбы и общения друг с другом, а разделенному — [силу] к бытию несмешанными и неспутанными по присущему каждому [из них] смыслу и определенности, сохраняют порядки и направления всего к присущему им благу, и сохраняют бессмертные жизни ангельских единиц [не]порочными, и небесные, световые и звездные сущности и чины неизменными, и создают возможность бытия вечности, и различают круговращения времен в их движениях вперед, и собирают их возвращающихся; и создают неистощимые силы огня, неизбывные течения воды, и ограничивают воздушное течение, и утверждают землю ни на чем, и сохраняют неповрежденными ее живорождающие рождения; в других соблюдают гармонию и смешение стихий неслиянными и нераздельными, и содержат связь тела и души, и возбуждают питательные и растительные силы растений, и управляют сущностными силами целого, и обеспечивают непрекращающуюся устойчивость всего, и даруют самое обожествление, предоставляя обожествляющимся силу для этого. И вообще — ничто из всей совокупности сущего не изъято от вседержительного попечения и объятия Божественной силы. Ибо то, что совершенно не имеет никакой силы, не существует, не есть что-либо и совершенно не существует какое-либо его полагание.

6. Затем маг Элимис говорит: «Если Бог всемогущ, то как же говорится вашим богословом, что Он не может [совершить] что-либо?» И он

злословит при этом божественного Павла, говорящего, что Бог не может отречься [от] Себя.¹ Но, предлагая это, я сильно боюсь, что я подвергнусь упреку в неразумии, пытаюсь разрушить слабые домики на песке у играющих детей и силясь достигнуть как бы некоторой недосягаемой цели, — богословского понимания этого. В самом деле, отрицание самого себя есть отпадение от истины; а истина есть сущее, и отпадение от истины есть отпадение от сущего. Если теперь истина является сущим, а отрицание истины — отпадением от сущего, то Бог не может отпасть от сущего и не есть небытие. И, как сказал бы кто-либо, не может не возмогать и не знает незнания по его отсутствию. Также мудрец, не понявший этого, уподобляется тем неопытным победителям из атлетов, которые часто, считая противников слабыми на основании того, что им так показалось, и мужественно сражаясь в воздухе с отсутствующими противниками и задорно побивая пустыми ударами воздух, воображают, что одолели своих противников, и прославляют себя победителями, не зная силы тех. Мы же, устремляясь, насколько дозволительно, к богослову, восславим всемогущего Бога как всемогущего, как блаженного и единого Владыку, как управляющего в Своем владычестве вечностью, как ни в какой степени не отпадающего от сущего, больше же и как превосходящего и предвосхищающего все сущее по сверхсущной силе, и даровавшего всем сущим возможность бытия, и притом бытия по изобилию преизбыточной силы чрез щедрое истечение.

7. Бог восхваляется также как справедливость, как воздающий всем по достоинству и по правильной мере, по красоте и доброупорядоченности и расположению, и как определяющий всякие разделения и чины каждому по истинно справедливейшему определению, и как являющийся виновником самодеятельности каждого из них. В самом деле, Божественная справедливость все упорядочивает и определяет, и, сохраняя все неслиянно и незамутненно в отношении ко всему, дарует каждому свойственное всем сущим по соответствующему достоинству каждого из сущих. И если мы сказали это правильно, то те, которые

¹ 2 Тим. 2, 13.

злословят на Божественную справедливость, осуждают себя, явно не замечая собственной несправедливости, потому что они говорят, что в смертном должно присутствовать бессмертие, в несовершенном — совершенное, в самодвижущемся — необходимость иного возбуждения движения, в изменчивом — тождество, сила совершения — в слабом, и вечное становится временным, и неизменяемое по природе — движущимся, временные удовольствия — вечными, и вообще присущее одним передается другим. Должно знать, что так как Божественная справедливость существует в этом как подлинно истинная справедливость, то она дарует всем присущее каждому из сущих по достоинству и соблюдает природу каждого в свойственной ему упорядоченности и силе.

8. Но кто-либо скажет: нет справедливости, если оставляются без помощи праведные мужи, совращаемые худыми. На это следует сказать, что если те, которых ты называешь праведными, любят то, к чему на земле стремятся привязанные к материи, то они совершенно отпали от Божественной любви, и я не знаю, как можно назвать праведными не оценивающих подлинно достойное любви и Божественное, в то время как они не предпочитают [это] благоразумно тому, что недостойно стремления и любви. Если же они любят истинно сущее, то стремящимся к чему-либо надлежит радоваться, когда они достигают того, к чему стремятся. И поэтому они больше приближаются к ангельским добродетелям, когда в возможном стремлении к Божественному отвлекаются от пристрастия к материальному, очень мужественно упражняясь в этом отношении среди опасностей [в борьбе] за прекрасное. Поэтому поистине можно сказать, что наиболее свойственно Божественной справедливости не обольщать и не губить мужество достойнейших дарованием материального; и если бы кто попытался сделать это, то, хотя бы [даже] оставил беспомощными, он утвердил бы их в прекрасном и твердом состоянии и не отделил бы от таковых то, что им [принадлежит] по достоинству.

9. Итак, эта Божественная справедливость прославляется и как спасение всех, сохраняющая и соблюдающая присущую каждому чистую от иного природу и упорядоченность, будучи чисто пребывающей при-

чиной своеобразия во всем. Если же кто-либо славословит спасение и как порывающее с худшим при спасении всего, то, во всяком случае, и мы почтим этого песнопевца многоразличного спасения и попросим его определить это первое спасение всех неизменными в себе, невозмущенными и безопасными в отношении худшего, и соблюдающее все, упорядочивая все свойственными каждому смыслами, невозбранно и непобедимо, и исключаяющее из всего всякое неравенство и чуждую деятельность, а также устанавливающее соответствия каждого, не выпадающие в противоположное и непеременимые. Затем пусть кто-либо восславит это спасение не вопреки священному богослову, как освобождающее все сущее чрез все спасающую благодать от отпадения от дарованных ему благ, в силу природы, воспринимаемой каждым из спасаемых. В этом случае богословы называют его [спасение] избавлением, поскольку чрез него истинно сущее не позволяет отпасть в небытие, и поскольку если что-либо и склоняется к греховному и беспорядочному и испытывает некоторое унижение совершенства присущих благ, то оно избавляет от этого страдания, бессилия и лишения, восполняя недостающее, и отчасти поддерживая изнеможение, и восстанавливая от зла, и даже утверждая в прекрасном и восполняя убавляющееся благо, устрояя и упорядочивая его неупорядоченность, нестройность, всецело усовершенство и избавляя всех от повреждения. Но об этом и о справедливости говорится то, что по ней измеряется и определяется равенство всего, и всякое неравенство определяется по недостатку равенства в каждом из них. Ведь если кто-либо примет неравенство, [т. е.] различия целого от целого и в отношении к целому, то и в отношении к этому справедливость является соблюдающей, не допускающей, чтобы все, будучи смешано со всем, пришло в расстройство, но сохраняющей все сущее по образу каждого, в котором каждый устойчиво пребывает.

IX

О великом, малом, тождественном, ином, подобном, неподобном, покое, движении, равенстве

1. Но затем также великое и малое приписывается причине всего, а также и тождественное и иное, и подобное и неподобное, и покой и движение; и теперь рассмотрим и эти изваяния богоименований, насколько они для нас ясны. Итак, Бог прославляется в Писаниях как великий, и в величии, и в легком дыхании, выявляющим Божественную малость и [как] тождественный, когда Писание говорит: «Ты же — тот же», и [как] иной, когда Он изображается в тех же Писаниях как многообразный и многовидный; и [как] подобный, как основоположник подобного и подобия, и [как] неподобный всему, поскольку существующее не подобно Ему, и [как] покоящийся и неподвижный, и восседающий в вечности, и [как] подвижный, проникающий всюду, и те иные богоименования, равносильные этим, прославляются в Писаниях.¹

2. Итак, Бог называется великим по присущей Ему великости, передаваемой от Него всему великому, распространяющейся и расширяющейся на всякую величину вовне, объемлющей все пространство, превосходящей всякое число, переходящей всякую беспредельность; и по Его переполненности и великой деятельности и источающимся от Него дарованиям, поскольку они, приобщаясь ко всем в беспредельно дарующем течении, пребывают совершенно неуменьшенными, и обладают тою же сверхполнотою, и не уменьшаются в приобщениях, а даже более преизобилуют. Эта величина и беспредельна, и сверхколичественна, и неисчислима; это есть преизбыток в безусловном и сверхпространном течении непостижимого величия.

3. Также говорится о Нем как о малом и тонком, как ускользающем от всякого веса и протяжения и как беспрепятственно проходящем чрез все; к тому же малое есть основная причина всего, потому что ты ни-

¹ [Пс. 146, 5; 3 Цар. 19, 12; Мал. 3, 6]; Пс. 101, 28; [Быт. 5, 1; Исх. 17, 6; Пс. 17, 10; 2 Цар. 22, 10].

когда не найдешь ничего не причастного идее малости. И таким образом, малое должно быть принято в отношении к Богу как беспрепятственно проникающее и действующее во всем и чрез все и как «*проникающее до разделения души и духа, составов и мозгов, и судящее помышления и намерения сердечные*»,¹ и еще более — до всего существующего, потому что «нет твари, сокровенной от Него».² Это малое бесколичественно, бескачественно, бессильно, бесконечно, неопределенно, объемлющее все, само же необъемлемое.

4. Тожественное же — это сверхсущно вечное, необратимое, всегда пребывающее в себе и вечно существующее в том же и тем же образом; тождественно присутствующее во всем; крепко и невредимо утверждающее само себя и в себе в прекраснейших пределах сверхсущного тождества; неизменяемое, непреклонное, непоколебимое, непеременичивое, несмешанное, нематериальное, простейшее, ненуждающееся, неувеличивающееся, неуменьшающееся, нерожденное, никак никогда не происшедшее или не совершенное, не происшедшее от того-то или таким-то образом; никак, нигде и никаким образом не сущее, но как всецело нерожденное, и совершенно всегда сущее и самосовершенное, тождественное в себе, единовидно и тождественно определяемое в самом себе, и тождественное как просвещающее собою всех способных приобщиться [к нему], и соразмеряющее одно с другим, основание и причина тождества, тождественно предвосхищающее в себе противоположное по единой и соединяющей причине, превосходящей все тождество.

5. Иное же — когда Бог промыслительно предстоит всем и становится всем во всем ради спасения всех, оставаясь неизбывно в Себе и в присущем тождестве, и пребывая непрерывным по единой энергии, и предавая Себя непреклонною силою для обожествления обращенных; притом должно считать, что инаковость различных образов Бога в многовидных видениях означает нечто иное в являющемся, чем то, что является. Ибо если мысль представила бы себе саму душу в телесном

¹ Евр. 4, 12. В Синод. пер.: «проникает... и судит».

² Евр. 4, 13.

образе и неделимой приписала бы телесные части, то мы иначе поняли бы приписываемые ей части, сообразно неделимости души; мы сказали бы, что голова — это ум, шея — мнение (как среднее между разумом и неразумием), грудь — гнев, чрево — похоть, а бедра и ноги — природа, пользуясь именами многих частей как символами сил, тем более надлежит сообразно изображать инаковость, потустороннюю в отношении всех форм и образов, священными и богоприличествующими и таинственными разъяснениями. И если желаешь приписать недостижимому и бесформенному Богу телесные [схемы] трех измерений, то о Божественной широте можно сказать, что она есть сверхстремительное исхождение Бога на все; о длине же — [что она] сила, сверхраспространяющаяся на все; о глубине же — [что она] неохватная тайна и непостижимость для всего сущего. Но каким образом мы не заблуждаемся, сводя воедино в объяснении инаковых форм и образов бестелесные богоименования с чувственными символами, — об этом было в «Символическом богословии»; теперь же мы считаем саму Божественную инаковость не за некоторую изменчивость непреложного тождества, но за его объединяющее многообразие и за единовидные исхождения многорождения на все.

6. Если же кто-либо называет Бога подобным в смысле тождественного как всецело, устойчиво и неделимо существующим в Себе, то нам не должно не почитать подобного богоименования. Ведь богословы говорят, что превышший Бог Сам по Себе никому не подобен, но Он дарует Божественное подобие устремляющимся к Нему, к возможно-му уподоблению с пребывающим превыше всякого предела и смысла. И в этом сила Божественного подобия, обращающая все происшедшее к причине. Итак, в этом смысле говорится о подобии Богу и [о подобном] по Божественному образу и подобию; ибо Бог не подобен им, так как даже человек не подобен своему образу; в самом деле, в отношении одинаковых вещей возможно, что они и подобны друг другу, и противоположны в отношении каждого подобия и обе подобны друг другу по присущему образу подобия, а относительно причины и действия мы не утверждаем этой противоположности. Действительно, быть подобным дано не только тому или другому, но Бог дарует быть подобными

всем приобщающимся к подобию, и есть Основоположник самого подобия в Себе, и подобное во всем подобно как бы вслед, подобно божественному подобию, и исполняет единение всего.

7. Но что должно сказать о следующем? Ибо и само богословие говорит, что Он неподобен, ни с чем не соединен, так же как и иной в отношении всего, и, что самое удивительное, о Нем говорят, что нет ничего, подобного Ему. Однако, это не противоречит подобию в отношении к Нему; ведь в Боге то же самое является и подобным, и неподобным: одно — в силу возможного подражания неподражаемому, а другое — в силу различия созданного от создателя, отделяющего [их] беспредельными и неопределимыми мерами.

8. Но что скажем о Божественном покое, или восседании? Что же другое, как не то, что Бог пребывает в Себе и устойчиво водружается в неподвижном тождестве, и устойчиво утверждается превыше основания, и действует тем же образом, для того же и так же и Сам пребывает совершенно непреложным в отношении Себя и неперменчивым и всецело неподвижным, и все это — сверхсущным образом, потому что Он Сам является виновником покоя и восседания, будучи превыше всякого седалища и покоя; и в Нем все содержится невозмутимо, сохраняемое покоем присущих Ему благ.

9. А что [в отношении] неподвижного, когда богословы также называют [Его] исходящим на все и подвижным? Нельзя ли [и] это понять богоприличным образом? В самом деле, можно благочестиво считать Его подвижным не в смысле движения, или не в смысле изменения или инаковости, или превращения, или пространственного движения, — прямого, круговращательного, или того и другого, или умного, или душевного, или природного, но в том смысле, что Бог все приводит к бытию, и содержит, и всевозможно промышляет о всем, и присутствует во всем, непостижимо объемля все и в промыслительных исхождении и энергиях изливающихся на все сущее, и поэтому уместно боголепно прославить в слове и движения неподвижного Бога. И прямое должно мыслить как непреклонное, как непрерывное исхождение из Него всего; криволинейное — как неподвижное исхождение и рождающий покой; круговое же — как тождественное, как содержащее, объемлю-

щее средину и край, и объемлемое, и как устремление к Нему происшедшего от Него.

10. Если же кто-либо Его богоименование [как того же и] как справедливости, [данное] в Писаниях, примет как [богоименование] равного, то о Боге должно говорить как о равном, не только как о не имеющем частей и непреклонном, но и как о равномерно проникающем во все, как [об] основоположении равенства в Себе, чрез которое Он создает равенство как тождественное проникновение всего друг через друга, и как одинаковое приобщение всех приобщающихся по приспособленности каждого, и [как] равное дарование, разделенное на всех по достоинству и по всякому равенству: умному, мысленному, рассудочному, чувственному, сущностному, природному, волевому, исключительно и единственно предвосхищенному в Нем чрез творческую силу всякого равенства, превышающую все.

Х

О Вседержителе, Ветхом днями, а также и о вечности и времени

1. Итак, теперь время восхвалить в слове многоименоваемого Бога как Вседержителя и как Ветхого днями. В первом случае Он называется так по причине того, что Он является вседержительным вместилищем, содержащим и объемлющим все, утверждающим, основывающим, стягивающим и безусловно усовершенствующим в Себе Самом все, и производящим все от Себя, как бы от вседержительного корня, и обращающим к Себе Самому все как к вседержительному основанию, и содержащим его как всеильное седалище всего, соблюдающее все совокупно-собранное силою единого превосходящего все соединения, и не позволяющее ему отпадать от Него и погибать как удаляющемуся от совершенного обиталища. Поэтому богоначалие называется Вседержителем и как управляющее всем, и [как] несмешанно предстоящее управляемым, и как предмет всякого стремления и любви, и как налагающее на все добровольное иго и сладостные муки рождения Божест-

венной и вседержительной и несокрушимой любви, [проистекающей от] Его благодати.

2. Бог прославляется также как Ветхий днями и в силу того, что Он Сам есть и вечность, и время, и прежде дней, и прежде вечности, и прежде времени в отношении ко всему. Однако Ему должно боголепно приписывать и время, и день, и момент, и вечность как пребывающему неизменным и неподвижным во всяком движении, и покоящемуся в Себе в вечном движении, и как причине вечности, времени и дней. Поэтому и в священных богоявлениях таинственных видений Он изображается и как ветхий, и как новый; обозначая чрез старейшее изначальность и бытие из начала, а чрез юнейшее свойство не стариться; или из того и другого научая, что Он проникает от начала чрез все и до конца; или, как говорит наш священнотайник, то и другое обнаруживает Божественную древность: старейшее — первое во времени, а юнейшее — как являющееся старейшим по числу, поскольку единица и окружающее единицу является намного более начальоводительным, чем дальше отошедшие [от нее] числа.

3. Итак, должно, по моему мнению, узнать из Писаний природу времени и вечности, потому что не все то является безусловно нерожденным и вечным, что всюду называется вечным и неразрушимым, и бессмертным, и неизменяемым, и пребывающим тождественно, как в словах: «откройте вечные двери»¹ и подобное. Часто же и очень старые обозначают именем вечности, а также называют вечностью все протяжение нашего времени, поскольку и свойственно вечности измерять древнее, неизменяемое и всякое бытие. Временем же называют пребывающее в рождении и гибели, изменении и инаковости, поэтому богословие говорит, что и мы, ограниченные здесь временем, приобщаемся к вечности, когда стремимся к непреходящей и тождественно пребывающей вечности. В Писаниях также иногда прославляется временная вечность и вечное время, хотя мы и хорошо знаем из них, что подлинно сущее называется и представляется как вечность, а возникающее — как время. Итак, не следует считать все называемое вечным

¹ Пс. 23, 7. 9. В Синод. переводе: «...поднимитесь, двери вечные».

за безусловно совечное предвечному Богу, но, неизменно следуя благословеннейшим Писаниям, [надлежит] понимать вечное и временное по указанным в них образцам, а среднее между сущим и возникшим приобщается то к вечности, то ко времени. Бог же должен быть восхвален и как вечность, и как время, и как причина всякого времени и вечности, и Ветхий днями как пребывающий прежде времени и превыше времени, и изменяющий сроки и времена; и также как пребывающий прежде веков, поскольку Он существует прежде вечности и превыше вечности и царство Его — царство всех веков. Аминь.

XI

**О мире и что желает само бытие в себе,
и что [означает] жизнь в себе и что сила в себе,
и что [этими именами] так называется**

1. Теперь же возвеличим посильными хвалами Божественный мир как начало соединения; ведь он является соединяющим все, рождающим и осуществляющим единомыслие и соприродность всего; вследствие этого и все стремится к нему, обращающему делимое множество всего в целое единство и соединяющему родовую вражду всего в единовидном сожительстве. Итак, первейшие из соединяющих сил чрез приобщение к Божественному миру объединяются и сами в отношении к себе, и в отношении друг к другу, и в отношении к единому мирному началу всего, и соединяют ниже их стоящее и в отношении самих себя, и в отношении друг к другу, и в отношении к единому совершенному началу и причине всеобщего мира, который, неделимо проходя по всему, как бы с некоторыми правилами, соединяющими раздельное, все определяет, ограничивает, делает безопасным и не допускает разделенное расплываться в безграничное, неопределенное, неупорядоченное, неустойчивое, ставшее лишенным Бога, вышедшее из своего единства и беспорядочно перемешанное друг в друге. Ведь об этом именно Божественном мире и молчании, которое священный Иуст называет неизреченностью и неподвижностью, [направленной] ко всякому познаваемому исхождению,

поскольку он покоится и сохраняет молчание и поскольку он пребывает в себе и внутри себя, и всецело и совершенно объединяется со всем собою, не входя в себя, преумножая себя, оставляет свое единство, но и исходит на все, оставаясь внутри целого по преизбытку все превосходящего единства, которое не достойно и не дозволено никому из сущих ни высказать, ни помыслить. Но полагая его неизреченным и непознаваемым как превышающего все сущее, рассмотрим его мыслимые и выразимые приобщения, насколько это возможно для людей, особенно для нас, оставшихся позади многих благих мужей.

2. И прежде всего должно сказать, что Он [Бог] есть основоположник мира в Себе, как целостного, так и для каждого в отдельности, и что Он вся связует друг с другом в несмешанном соединении, чрез которое все, будучи нераздельно соединенным, пребывает в свойственном каждому виде, неотчужденно и чисто, не возмущенное чрез смешение с противоположным и не нарушив в чем-либо соединяющие точность и чистоту. Итак, мы рассмотрим эту некую единую и простую природу мирового единства, соединяющую всех с собою и их же друг с другом и соблюдающую все в несмешанной совокупности всего, и несмешанно [сорастворенным]. Чрез нее соединяются Божественные умы, объединенные их мыслями и предметами мысли, а также и восходят к непознаваемому соединению всего пребывающего превыше ума. Чрез нее души, объединяя свои всевозможные мысли и приводя их к единой мысленной чистоте, восходят по пути и чину, сообразно им чрез нематериальное и нераздельное мышление к единству, пребывающему превыше мысли. Чрез нее утверждается единая и нерушимая связь всего по ее Божественному согласию и устрояется чрез совершенное созвучие единомыслие и соприродность, соединяясь несмешанно и сохраняясь нераздельно. Ведь совокупность совершенного мира простирается на все сущее путем простейшего и несмешанного присутствия его единотворящей силы, соединяя все и связуя крайнее с крайним чрез посредство средних по единому однородно связующему дружеству, и даруя даже самым последним пределам всего [возможность] достигать его, все делая однородным чрез единства, тождества, соединения, собрания — в то время как Божественный мир утверждается нераздельно и все обнаруживается в едином и соприкасает-

ся со всем и не избывает в своем тождестве, ибо он простирается на все и предаёт себя всем соответственно им и преисполняется преизбытком мирной рождаемости и пребывает сверхъединым чрез преизобилие единства всего себя в отношении ко всему и в отношении самого себя в целокупности.

3. Как же, скажет кто-либо, все стремится к миру? Ведь многое радуется инаковости и разделению и неохотно желало бы когда-либо покоиться. Но если говорящий это понимает под инаковостью и разделением своеобразие каждого из сущего, и что ни одно сущее из бытия, которое существует, не пожелало бы когда-либо лишиться такового, то мы вовсе не возражали бы против этого, но и это объяснили бы стремлением к миру. Ибо все любит пребывать в мире и единстве с самим собою и быть неподвижным и устойчивым в себе и своих [свойствах]. Так, совершенный мир является охраняющим и несмешанное своеобразие каждого, соблюдающим все своими миротворческими промышленями, невозмущенным и несмешанным в отношении себя и друг друга, и утверждающим все в устойчивой и непреклонной силе для собственного мира и неподвижности.

4. И если все подвижное не покоится, но всегда желает двигаться своим движением, то и это есть стремление всего к Божественному миру, соблюдающему все неповрежденным в отношении к себе и сохраняющему своеобразие и подвижную жизнь всего движущегося неподвижными и неповрежденными, умиротворяя в этом движущееся в отношении к себе и делая его тождественно пребывающим и совершающим свойственное ему.

5. Если же говорящий, что различие есть отпадение от мира, будет утверждать, что не все пребывает в любви к миру, то, напротив, в сущем нет ничего, что совершенно отпало бы от всякого единства; потому что совершенно неустойчивое, беспредельное, неутвержденное, неопределенное не является ни сущим, ни пребывающим в сущем. Если же [говорится] о тех радующихся вражде, гневу, изменчивости и непостоянству, что они ненавидят мир, то и они управляются неясными отображениями стремления к миру, будучи возмущены многообразными страстями и неразумно стремясь утолить их и думая чрез напол-

нение непрестанно текущими удовольствиями успокоить себя, беспокойных от неудовлетворенности достигнутыми удовольствиями. Что скажет кто-либо о мироизливающим человеколюбии Христа, по которому мы научаемся более не враждовать ни с собою, ни друг с другом, ни с ангелами, но вместе с ними будем делать Божественное по силе, по промыслению Иисуса, создающего все во всем и творящего неизреченный и от века предопределенный мир, и примиряющего нас с Собою, а в Себе — и с Отцом, о каковых сверхъестественных дарованиях достаточно сказано в «Богословских исследованиях», [о дарованиях], где сосвидетельствует с нами и священное вдохновение Писаний.

6. Но так как ты когда-то в письме ко мне спрашивал, что именно я называю бытием в себе, жизнью в себе, мудростью в себе, и говорил, что для тебя было непонятно, как это я называю Бога то жизнью в себе, а то основоположником жизни в себе, то я считал бы необходимым, священный Божий человек, освободить тебя и от этого сомнения [в меру] нашей силы. И прежде всего, чтобы и теперь повторить сказанное тысячу раз, нет противоположного в назывании Бога силою в себе или жизнью в себе, а также создателем (ὑποστάτην) жизни в себе, или мира, или силы; ведь в одном смысле о Нем говорится на основании сущего и главным образом на основании изначального сущего как о виновнике всего сущего, а в другом — как о сверхпребывающем сверхсущно превыше всего и превыше изначального сущего. Ты спрашиваешь, что же мы вообще называем бытием в себе или жизнью в себе, или тем, что существует безусловно и началоположно, и что считаем изначально созданным от Бога. Но ответим, что это является не запутанным, но имеющим прямое и простое объяснение. Ведь мы не говорим, что какая-либо Божественная сущность или ангельская является бытием в себе, в смысле причины бытия всего сущего (ибо только пребывающее превыше сущности бытия в себе является началом, сущностью и причиною бытия всего сущего), или иным животворящим божеством, кроме пребожественной причины жизни всех, которые живут, и жизни в себе, или, обобщенно говоря, изначальными и творческими сущностями и ипостасями сущего, о которых некоторые самочинно болтали как о богах и творцах сущего, которых, говоря истинно и в собственном смысле, не знали ни они

[как не сущих], ни их отцы, — но мы называли бытием в себе, жизнью в себе и Божественностью в себе, и именно в смысле началоположном, Божественном и причинном, единое начало и причину, пребывающую превыше начала и сущности всего; в смысле же приобщения [мы называем] дарованные промыслительные силы от Бога, не являющегося предметом общения: осуществление в себе, животворение в себе, обожение в себе, а те, которые приобщаются к сущему сообразно им, являются и называются сущими, живущими, обожествленными и прочее таким же образом. Поэтому благим считается основоположник этих первых, как в их целом, так и в отдельных частях, как всецело приобщающихся к Нему, так и частично приобщающихся. И почему должно говорить об этом. Отсюда же некоторые из наших божественных священнонаставников называют Преблагого и Пребожественного Основоположником благодати в Себе и Божественности, называя Благодатью в Себе и Божественностью благодетельное и боготворящее дарование, исходящее от Бога; также [Он именуется] и как прекрасный в Себе и как самотворящее красоту истечение; и всепрекрасный и частично прекрасный, и всецело прекрасное и частично прекрасное, и все иное, что подобным образом сказано и будет сказано, обнаруживающее промысления и благодатные приобщенности сущего к Богу, не являющемуся предметом общения, исходящие независтным течением и преизбыточным, чтобы [Он] действительно явился как Виновник превыше всего сущего, сверхсущный, сверхъестественный, безмерно превосходящий всякую сущность и всякую природу.

XII

О Святом святых, Царе царей, Владыке владык, Боге богов

1. Но после того как сказанное об этом достигло, как я полагаю, подобающего конца, нам должно восславить беспредельно именуемого и как Святого святых, и Царя царствующих и царствующего над вечностью и сверх вечности, и еще как Владыку владык и Бога богов. И прежде всего

следует сказать, что мы считаем святостью в себе, и что царством и господством и божеством, и что Писания желают выразить удвоением именований.

2. Итак, святость есть (если сказать по-нашему) свободная от всякого преступления, совершенная и совершенно неопороченная чистота. Царство же — распределение всякой границы, мира, закона и порядка. Владычество же — не только превосходство над низшими, но и всякое совершенное обладание прекрасным и благим, и истинная и неизменная крепость, вследствие этого владычество (*κυριότης*) идет от [слов] «власть», «владыка» и «владычество». Божество же — все созерцающее промысление, все обзирающее и содержащее совершенную благодать, исполняющее собою и превосходящее все, охваченное его промыслением.

3. Итак, это должно безусловно восславить во все превосходящей причине и добавить к этому, что она пребывает превыше святости, владычества, наивысшего царства и простейшего божества. Ибо из нее в единстве и совокупно произошли и выделились всякая несмешанная точность всякой прозрачной чистоты, всякое расположение и упорядочение сущего, исключаяющее несогласие, неравенство, несоразмерность и радующееся благоустроенному тождеству и правильности и приводящее к приобщению к нему; она есть всяческое совершенное всеобладание всем прекрасным, всяческое благое промысление, созерцающее и содержащее промыслимое, благолепно предающее себя для обожествления обращенных.

4. Но так как Виновник всего является преисполненным всем по единой все превышающей избыточности, то Он прославляется как Святой святых и прочими именованиями, по сверхвлияющей причине и изъятию превосходству. Как если бы кто-либо сказал: насколько сущее, святое, Божественное, владычественное или царственное превосходит не-сущее, и приобщенное в себе — приобщаемое, настолько утверждается превыше всего сущего не являющийся предметом приобщения Виновник всего сущего и всех приобщаемых и приобщений. Святыми же, царями, владыками и богами Писание называет начальоводительные упорядоченности в каждом, чрез которые следующие приобщае-

мые к дарам, [исходящим] от Бога, умножают своими различиями [первоначальную] простоту этого приобщения, а первые — промыслительно и боговидно собирают их разнообразие в свое единство.

ХІІІ

О совершенном и едином

1. Довольно и об этом. Если угодно, перейдем к речи о том остальном, что является самым сильнейшим. И действительно, богословие приписывает Виновнику всего все и вместе всяческое и песнословит как единое. Итак, Он является совершенным не только как совершенный в Себе и единовидно, определяемый в Себе и чрез Себя, и совершеннейший в сравнении со всем и во всем, но и как сверхсовершенный по превосходству над всем, и определяющий всякую безграничность, переступающий всякую границу, и ничем не содержимый и не поддерживаемый, но и простирающийся одновременно на все и превыше всего неоскудевающими дарованиями и неизбывными энергиями. Также Он называется совершенным и как не увеличивающийся и всегда совершенный и как не уменьшающийся, как предвосхитивший в Себе все и преизбыточный в едином, непрерывном, тождественном, преисполняющемся и неослабевающим подательстве, чрез которое все совершенное усовершенствуется и исполняется свойственным [ему] совершенством.

2. Единым же [Он называется] потому, что все является как единое по преизбытку единой единичности, и [потому что] Он является причиной всего, не выходя из единого; ведь в сущем нет ничего, не приобщенного к единому, но как всякое число приобщается к единице, и двойца, и десятка называются едиными, и половина есть единое, и третье и десятое едино, также и все, и часть всего приобщается к единому, и чрез бытие единым пребывает все сущее; при этом единое, как виновник всего, не является единым множества, но [предваряющим] всякое единство и множество и определяющим всякое единство и множество; ведь множество никогда не бывает не причастным к единому, но множественное в отношении частей едино в целом, и множественное в

отношении к случайностям — едино в субъекте, и множественное по числу или по силам едино по виду; и множественное по видам — едино по роду; и множественное по исхождениям — едино по началу; и нет ничего из сущего, что как-либо не приобщается к единому, предвосхитившему в единственном в отношении ко всему все — и все целостное, и противоположное, объединяя [их]. И ведь без единого не бывает множества, а без множества не бывает единого, так же как и единица пребывает прежде всякого увеличенного числа; и если кто-либо положит в основание всего все объединенное, то все в целом будет единым.

3. Кроме того, надлежит знать и то, что по единству каждого считается, что вид соединяет, предварительно имея его в мысли, и, таким образом, единое является [перво]элементом (*στοιχεῖωτικόν*); и если ты отнимаешь единое, то не будет ни целости, ни части, ни чего-либо иного из сущего, потому что все в нем единовидно предвосхищено и [им] объято. Поэтому-то богословие воспеваает целостное богочаение как причину всего именованием Единого, и един Бог Отец и един Господь Иисус Христос, един и Сам Дух по сверхмерной неделимости целостного Божественного единства, в котором все объединенно собрано и превышим образом соединено и пресущностно предшествует. Вследствие этого и все относится и прилагается к Нему, от которого, в котором и в направлении которого все пребывает и упорядочивается, является устойчивым, содержится, исполняется и обращается; и ты не нашел бы чего-либо из сущего, которое не было бы в том Едином, по которому всякое Божество сверхсущно именуется, есть то, что оно есть, усовершенствуется и сохраняется. Также надлежит и нам, обращающимся силою Божественного единства от многого к единому, соединившись, воспеть целостное и единое Божество, Единое как причину всего, пребывающее прежде всякого единства и множества, и частей, и целого, и определения и неопределенности, границы и безграничности, определяющее все сущее и самое бытие, и единственно виновное [в бытии] всего и всего целостного, и одновременно и прежде всего и над всем; пребывающее превыше самого единства, и определяющее само единство, поскольку сущее единство является началом числа во всем сущем, ибо число приобщается к сущности. Но сверхсущное единое опреде-

ляет и сущее единое, и всякое число и само является началом и причиной, и числом, и порядком и единого, и числа, и всего сущего. Вследствие этого и превышшее всего Божество, прославляемое и как Единица, и как Троица, [не] является ни единицей, ни троичей, будучи познаваемо нами или кем-либо другим из сущего, но чтобы мы истинно воспели сверхединое и богорождающее в Нем, мы именуем сверх-именуемое троичным и единичным богоименованием, сверхсущное — сущим. Ведь никакая единица или троица, ни число, ни единство или рождаемость, ни что-либо иное из сущего или познаваемое кем-либо из сущих не объясняет превышающую всякое осмысленное и ум тайну сверхсущего сверх всего Сверхбожества, и нет Ему ни имени, ни понятия, но Оно недостижимо изымается [от всего]. И самое [именование] благодати не преподносим Ему, как бы считая соответственным Ему, но в сильном желании постигнуть и выразить неизреченное Его природы мы прежде всего избираем для Него достойнейшее из имени и соглашаемся в этом с богословами, но далеко отстоим от истины предметов. Поэтому и они предпочитали путь отрицаний, как изымающий душу от сродного ей и пролагающий путь чрез всякие Божественные смыслы, из которых изъято пребывающее превыше всякого имени, и всякого смысла и знания; соединяющий всех до последнего с Ним, поскольку нам возможно соединиться с Ним.

4. Собравши воедино эти мысленные богоименования, мы насколько доступно раскрыли их, оставаясь далеко не только от их подлинного смысла (потому что это поистине сказали бы и ангелы), но и от песнопения ангелов в отношении их; ведь сильнейшие из наших богословов уступают последним [из ангелов], а мы [стоим] на последней ступени глубоко в сравнении не только с самими богословами и с водимыми ими последователями, но и в сравнении с равными нам. Поэтому, если ты правильно поймешь сказанное, и если мы посредством размышления подлинно достигли доступного нам раскрытия Божественных имен, то это должно принять как действие Виновника всех благ, дарующего прежде всего самую возможность говорить, а потом — хорошо говорить. И если что-либо из равносильного опущено, то и это мы должны восполнить такими же путями. Но если ты принимаешь это

как неправильное и несовершенное, и мы всецело или частично уклонились от истины, то было бы делом твоего человеколюбия исправить невольно несведущего и словесно сообщить учение нуждающемуся, и оказать помощь не имеющему собственной силы, и уврачевать не желающего болеть; и, одно изыскивая от самого себя, а другое от других и все заимствуя от блага, передать это и нам. И пусть ты не устыдишься, благодетельствуя друга, потому что ты видишь, что и мы ничего из преданных нам священноначальных слов не скрыли в себе, но передали их нам и другим священным мужам неповрежденными, и будем передавать, пока мы способны говорить, а те, которым говорится — слушать, ни в чем не злоупотребляя преданием, если только не ослабеем в отношении понимания и изложения. Но это, как угодно Богу, пусть будет принято и читается в этом виде, и пусть это будет концом этих умных богоименований; и перейдем под водительством Бога к символическому богословию.



Содержание

<i>А. Ф. Лосев. Имяславие</i>	5
<i>А. Ф. Лосев. Тезисы докладов, заметки</i>	19
<i>А. А. Тахо-Годи. Тексты, связанные с Ареопагитским корпусом</i>	105
<i>А. Ф. Лосев. Дионисий Ареопагит с точки зрения имяславия</i>	107
<i>А. А. Тахо-Годи. Рукопись А. Ф. Лосева о Дионисии Ареопагите</i>	118
<i>А. Ф. Лосев. Историческое значение Ареопагитик</i>	120
<i>Из архива А. Ф. Лосева. Трактат «О Божественных именах»</i>	142



Научное издание

Алексей Федорович Лосев
ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ ПО ИМЯСЛАВИЮ
И КОРПУСУ СОЧИНЕНИЙ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА
С приложением перевода трактата
«О Божественных именах»

Директор издательства *О. Л. Абышко*
Редактор *Л. А. Абышко*
Корректор *Н. М. Баталова*
Оригинал-макет *Ю. В. Никитина*

Издательство Олега Абышко,
198332, Санкт-Петербург, пр. Маршала Жукова, 37-1-71

По вопросам реализации книги обращаться:
в Санкт-Петербурге

ООО «Университетская книга — СПб»
Тел. (812) 317-8972; e-mail: ukniga@sp.ru

в Москве

ООО «Университетская книга — СПб»
Тел. (495) 915-3284

Издательский совет РПЦ
Тел. (495) 755-8817, 246-6605.
E-mail: books@top.su

Розничная продажа книг «Издательства Олега Абышко»
и «Университетская книга — СПб» в Санкт-Петербурге:
магазин «КНИЖНЫЙ ОКОП», В.О. Тучков переулок, 11
Тел. (812) 317-8972

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.)
просьба обращаться:

129090, Москва, 2-й Троицкий пер., д. 6а, стр. 9,

Церковная лавка «Троицкая книга»

при Подворье Троице-Сергиевой Лавры.

Отдел «Книга — почтой». Тел. 8 (495) 600-6903.

E-mail: shop@bookshop.su

<http://bookshop.su>

Подписано в печать 04.08.2009. Формат 60×88¹/₁₆.
14 печ. л. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 3933

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография «Наука»»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия В. О., д. 12

В серии «Библиотека христианской мысли. Исследования»
в 2009 г. вышла книга

Архиепископ Иларион (Алфеев)

ХРИСТОС — ПОБЕДИТЕЛЬ АДА.
ТЕМА СОШЕСТВИЯ ВО АД
В ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

60×88¹/₁₆. 288 с. Переплет 7БЦ

Новое издание книги известного российского богослова и патролога является первым в отечественной науке систематическим исследованием темы сошествия Христа во ад на основе многочисленных памятников византийской, сирийской, коптской и латинской литературы. Многие из вошедших в книгу текстов никогда ранее не переводились на русский язык. Особое внимание уделено богослужебным текстам, которые автор рассматривает как богатый источник догматического Предания.

Для широкого круга читателей, интересующихся богословским учением Православной Церкви.

В серии «Библиотека христианской мысли. Исследования»
в 2009 г. вышла книга

Л. И. Писарев

ОЧЕРКИ ИЗ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ
ПАТРИСТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА.
ВЕК МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ
(I и начало II в.)

60×88¹/₁₆. 576 с. Переплет 7БЦ

Леонид Иванович Писарев (1865–1918?) — замечательный русский историк древней Церкви, незаурядный богослов и блистательный переводчик трудов св. отцов и учителей Церкви. Профессор Казанской Духовной академии по кафедре патристики, доктор церковной истории, он является, по свидетельству современников, автором первой русской православной «Истории догматов» — предлагаемых вниманию читателя «Очерков по истории христианского вероучения...». Изданное впервые в 1915 г., настоящее сочинение до сих пор является непревзойденным в русской богословской науке, будучи церковно-историческим и систематическим экзегезисом вероучительного содержания писаний мужей апостольских и других неканонических произведений самой начальной эпохи древнехристианской церковной письменности. Л. И. Писаревым была поставлена задача в данном труде дать ясное и исчерпывающее представление о том, что такое «богословие мужей апостольских», каково его историко-догматическое положение и значение для всей последующей патристики, каковая задача и была им блестяще решена. Снабженные обширными примечаниями и целиком построенные на многочисленных цитатах из творений мужей апостольских, «Очерки по истории христианского вероучения...» будут интересны и поучительны как для специалистов, так и для самого широкого круга читателей.

В серии «ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ СОЧИНЕНИЯ»
в 2009 г. вышла книга

С. Н. Трубецкой

УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ В ЕГО ИСТОРИИ
Философско-историческое исследование

Вступительная статья, комментарии и библиография
С. В. Яковлева

60×88¹/₁₆. 608 с. Переплет 7БЦ

Докторская диссертация выдающегося русского мыслителя, князя С. Н. Трубецкого (1862–1905) «Учение о Логосе в его истории», носит, как сейчас принято говорить, междисциплинарный характер: здесь и библистика, и история античной философии, и текстология, и обширные церковно-исторические и догматические экскурсы. Грандиозная по охвату взаимосвязанных вопросов и тем, широта, сочетающаяся с глубиной и тщательностью их проработки, аргументированность авторского метода исследования и безупречная логика в его проведении на всем протяжении книги — всё это привело к тому, что данная работа давно и прочно вошла в «золотой фонд» русской религиозной философии.

Настоящее издание тщательно отредактировано в научном отношении (выверены все греческие и латинские цитаты, уточнены и исправлены многочисленные ссылки на Св. Писание, авторские примечания приведены в единую систему), снабжено предисловием, новейшей библиографией и обстоятельными комментариями, позволяющими заглянуть вглубь произведения, не оставаясь на поверхности текста.

Книга рассчитана как на специалистов, так и на всех читателей, глубоко интересующихся историей философии и религии.

В серии «ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ СОЧИНЕНИЯ»
в 2008 г. вышла книга

А. Ф. Лосев

**ВЕЩЬ и ИМЯ
САМОЕ САМО**

Подготовка текста и общая редакция
А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкого
Вступительная статья *А. Л. Доброхотова*
Комментарии *С. В. Яковлева*

60×88¹/₁₆ 576 с. Переплет 7БЦ

В книгу входят самая ранняя редакция работы «Вещь и имя» и замечательная по ясности и глубине работа «Самое само», никогда не публиковавшаяся при жизни выдающегося русского философа Алексея Федоровича Лосева (1893–1988), 3 июня 1929 г. принявшего тайный монашеский постриг от о. Давида (Мухранова) с именем Андроник. В отличие от более ранней «Философии имени», где А. Ф. Лосевым изложены исходные постулаты, конечные выводы, внутренняя структура и внешние границы собственной оригинальной философии языка, в «Вещи и имени» им целенаправленно разрабатывается и разъясняется главный принцип этой теории — имя вещи есть сама вещь, хотя вещь не есть имя.

В работе «Самое само», рукопись которой чудом уцелела при пожаре 1941 г., изложено учение о вещи как живом целостном организме, сердцевинной которого является «самость». «Кто знает сущность, самое само вещей, тот знает всё», — писал А. Ф. Лосев.

Все тексты настоящего издания впервые печатаются сверенными с архивными подлинниками и прокомментированными.



В книгу выдающегося русского религиозного философа Алексея Федоровича Лосева (1893–1988), 3 июня 1929 г. принявшего тайный монашеский постриг от о. Давида (Мухранова) с именем Андроник, входят его избранные работы по проблемам имяславия (и в более широком смысле — имени вообще, начиная с античных времен, св. отцов ранней Церкви и св. Григория Паламы), а также исследования по корпусу сочинений, надписываемых именем св. Дионисия Ареопагита. Все тексты настоящего издания впервые печатаются сверенными с архивными подлинниками. Также впервые публикуется перевод трактата «О Божественных именах» их архива А. Ф. Лосева.

Для всех интересующихся историей философии и становлением святоотеческого богословия.