

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ

КОРПУС СОЧИНЕНИЙ

С приложением толкований
преп. Максима Исповедника



БИБЛИОТЕКА
ХРИСТИАНСКОЙ
МЫСЛИ



ИСТОЧНИКИ

Се бо истину возлюбил еси,
безвестная и тайная премудрости Твоя явила ми еси.
Вслуху моему даши радость и веселие,
возрадуются кости смиренныя.
Отврати лице Твое от грех моих
и вся беззакония моя очисти.
Сердце чисто созижди во мне, Боже,
и дух прав обнови во утробе моей.
Не отвержи мене от лица Твоего...
и Духом Владычним утверди мя...
Жертва Богу дух сокрушен:
сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит.

Псалом 50, стихи 8, 10-14

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ



КОРПУС СОЧИНЕНИЙ
С ПРИЛОЖЕНИЕМ ТОЛКОВАНИЙ
преп. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Перевод с греческого и вступительная статья
Г. М. Прохорова

Издание второе, исправленное

издательство
олега абышко

Санкт-Петербург
2006

Дионисий Ареопагит

Д46 Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. — 2-е изд., испр. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. — 464 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).

ISBN 5-89740-143-8

Книга содержит Корпус сочинений, надписываемых именем Дионисия Ареопагита, ученика апостола Павла, с толкованиями, какими их снабдил в VII веке преп. Максим Исповедник. В таком виде Корпус («О небесной иерархии», «О божественных именах», «О церковной иерархии», «О мистическом богословии» и десять Посланий) оказал громадное влияние на культуру всего христианского мира, как восточного, так и западного, как в Средние века, так и в эпоху Возрождения и новейшее время. Заново просмотренный и исправленный перевод предварен вступительной статьей, текст русского перевода публикуется без параллельного греческого текста, как это было в первом издании, что значительно облегчает чтение книги и расширяет круг читателей.

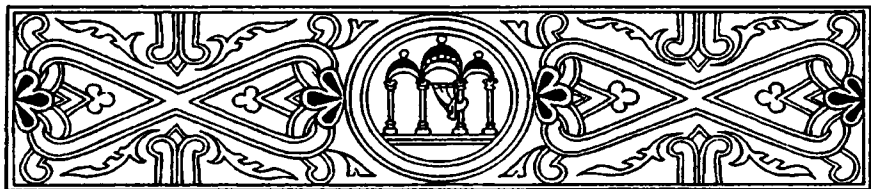
Перевод с греческого и вступительная статья Г. М. Прохорова — доктора исторических наук, профессора СПб Гос. Университета, заслуженного профессора СПб Духовной академии.

Книга рассчитана на богословов, философов, историков культуры и литературы, а также на всех интересующихся историей древней Церкви.

В оформлении книги использовано: икона св. Дионисия Ареопагита работы Феофана Критского (роспись в монастыре Ставроникиты на Афоне, XVI в.); фрагмент иконы «Успение Богоматери» (XV в. Тверь. Третьяковская галерея)

© «Издательство Олега Абышко», подготовка текста к изданию, художественное оформление, 2006

© Г. М. Прохоров, перевод, вступительная статья, 2006



От переводчика

Издание, которое читатель держит в руках, знакомит его с одним из важнейших явлений в истории культуры всего христианского мира, которым много занимаются на Западе¹ и пока что мало у нас. Здесь я сообщу лишь самые необходимые сведения о нем.

Ставшее достоянием общества в Византии в VI в. и вскоре снабженное комментариями, это собрание сочинений, связанных воедино именем святителя Дионисия Ареопагита, тысячу лет затем оставалось книгой читаемой, питающей мысль и почитаемой. Его влияние быстро вышло за пределы распространения греческого языка: уже в VI в. оно было переведено на сирийский язык, затем, в VIII в., на арабский, армянский (718 г.) и еще раз на сирийский, далее, в IX в., на коптский и латинский (835 и 860 гг.; на латынь после этого оно переводилось многократно), в конце XI в. — на грузинский и, наконец, в XIV, XVII и начале XIX в. — на славянский. (Не касаюсь здесь переложений — в той или иной мере, неизбежно, и пересказов — на современные живые языки.)

Перевод этой книги всегда был делом весьма нелегким — как по причине большого ее объема, так и вследствие сложности ее содержания — сложности умозрительной, стилистической и терминологической. Переводчик должен был быть способен следовать за умозрениями и рассуждениями автора, а язык перевода должен был иметь или быть способен воспринять развитую философскую терминологию. Но будучи сделан, перевод всегда оказывался значительным и многогран-

¹ См., например (из последних изданий): Denys l'Aréopagite et postérité en Orient et en Occident. Paris, 1997; Die Dionysios-Rezeption im Mittelalter. Brepols, 2000; Die Dionysios-Rezeption im Mittelalter // Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur. Heft VI. Sofia, 2000.

ным вкладом в культуру тех стран, которым он открывал Ареопагитский корпус. Манящий своей устремленностью через «Речения», как автор называет Писание, за пределы постижимого разумом, к Вечному, Корпус послужил «бродильным ферментом» для культуры едва ли не всех христианских стран.

Хотя главного автора Корпуса сейчас среди ученых принято называть Псевдо-Дионисием, я буду называть его так, как он был именуем, пока Корпус читали. Никакой опасности, что из-за этого можно спутать его с каким-то другим автором, а его произведения — с чужими, нет.

Все входящие в Корпус сочинения имеют личные обращения, как послания. Однако они разнообразны по жанру и включают десять собственно посланий (в конце Корпуса) и четыре разновеликих трактата, или книги, состоящих соответственно из 15, 13, 7 и 5 глав. Это сочинения «О небесной иерархии», «О божественных именах», «О церковной иерархии», «О мистическом богословии». Но в том виде, в каком Корпус существовал по-гречески в Византии и переводился на другие языки, он являл собой более сложное целое — был сопровожден толкованиям, схолиями, или комментариями, собранными преп. Максимом Исповедником в VII в. († в 662 г.).¹ Он сам пишет об этом так: «Необходимы гораздо более пространные пояснительные комментарии для истолкования многих его <Дионисия Ареопагита> учений; однако же, положившись на Бога, я поместил параллельно с расположенными по порядку словами, по главам, как поделила книга, те известные мне схолии, каким случилось до сего момента прийти мне в руки» (Пролог). Какую-то часть их, очевидно, Максим написал сам, но в значительной мере они принадлежат другим лицам, в первую очередь Иоанну Скифопольскому (VI в.).² Своей по большей части спокойной

¹ О Максиме Исповеднике см.: *Епифанович С. Л.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917; *Сидоров А. И.* 1) Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника // *Византийский временник*. 1986. Т. 47. С. 109–124; 2) Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты*. Пер., вступит. статья и коммент. А. И. Сидорова. М., 1993. С. 7–74.

² См.: *Balthazar H. U. v.* 1) *Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis* // *Scholastik*. 1940. Bd. 15. S. 16–38; 2) *Das Problem der Dionysius-*

«научной» тональностью толкования контрастируют с эмоционально насыщенным, синтаксически сложным, ярким индивидуальным стилем Дионисия. Кроме того, эти книги были в Византии предварены стихотворными (гексаметрическими) эпиграфами-эпиграммами, а некоторые из толкований — своими толкованиями.¹

В тексте составляющих Корпус произведений встречаются упоминания других сочинений того же автора, как то: «Об ангельских свойствах и чинах»; «О душе», «О праведном и о божественном оправдании», «О божественных гимнах», «О умопостигаемом и постигаемом чувствами», «Богословские очерки», «Символическое богословие», «О справедливом и божественном суде», но они нам неизвестны.

Книги «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии» можно рассматривать как одну группу (в латинской версии Корпуса они и помещаются рядом), а книги «О божественных именах» и «О мистическом богословии» — как другую. Перед сочинением «О божественных именах» должны были находиться «Богословские очерки», а за ним, как ясно из его окончания, должен был следовать трактат «О символическом богословии».²

Те сочинения с именем Дионисия Ареопажита, что дошли до нас, стали известны в Константинополе на поместном соборе в 532 г.: споря

Scholien // *Baltazar H. U. v. Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Einsiedeln, 1961 (2 Aufl.). S. 644–672; Suchia B. R. 1) Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagitium // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-historische Klasse. 1980, № 3. S. 33–66; 2) Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagitium: Ein weiterer Beitr. zur Überlieferungsgeschichte des CD // Ibid. 1984, № 4. S. 175–188; 3) Eine Redaktion der griechischen Corpus Dionysiacum Areopagitium im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitr. zur Überlieferungsgeschichte des CD // Ibid. 1985, № 4. S. 177–194, Tabellen, Tafelteil.*

¹ См.: *Ritter A. M. Stemmatisierungsversuche zum Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Lichte des EDV-Verfahrens // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-historische Klasse. 1980, № 6. S. 93–134.*

² Об изначальной структуре Корпуса см.: *Balthazar H. U. v. La gloire et la croix. 2. Styles. D'Irénée à Dante. Aubier, 1968. P. 141–149.*

с православными о вере, севириане (умеренные монофизиты) сослались на эти сочинения как на произведения авторитетного человека, а затем и представили их оппонентам. Председательствовавший на соборе Эфесский епископ Ипатий усомнился в их подлинности.¹ С тех пор и по наши дни сомнение — сомнение в том, что они действительно написаны упомянутым в Деяниях апостолов (17, 34) Дионисием Ареопагитом — неотвязный спутник этих произведений.²

Основания для сомнений практически не меняются. Состоят они, коротко говоря, в следующем. Во-первых, сочинений Дионисия Ареопагита не знали писатели первых пяти веков, в том числе Евсевий и Иероним, которые, как считают, имели случай их упомянуть и упомянули бы, если бы были с ними знакомы. Во-вторых, трудно отождествить некоторых из упоминаемых автором лиц: так, он часто говорит о некоем Иерофее как о в высшей степени уважаемом им и широко известном учителе и иногда цитирует его, но ниоткуда больше этот Иерофей не известен. Тимофея, согласно книге Деяний апостолов — ученика и спутника апостола Павла, автор называет «чадо»; Тимофей, между тем, стал христианином прежде Дионисия Ареопагита и ко времени написания книг, в которых он упоминается, должен был находиться в зрелых, если не в преклонных годах. В-третьих, автор знает Апокалипсис и Евангелие от Иоанна, написанные, когда реальный Дионисий Ареопагит должен был быть глубоким стариком (точно время его смерти неизвестно: или около 95 г., при императоре Домициане, или около 120 г., при императоре Адриане); обнаруживается у него также цитата из Послания Игнатия Богоносца к Римлянам («любовь моя распалась»), написанного не раньше 107–115 гг. В-четвертых, в книге «О церковной иерархии» автор рассказывает о «древних» учителях и преданиях, между тем как Дионисий Ареопагит — современник первых христиан. В-пятых, в том, что автор говорит об устройстве храмов, богослужении, обрядах, священнослужителях и монахах (он называет их, как и в I в. Филон Александрийский, «терапевтами»), усматривают немало черт более поздне-

¹ См.: *Mansi J.-D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florenz, 1759. Т. 8. Col. 817–834; или: *Schwartz E. Acta conciliorum oecumenicorum*. Straßburg, 1914. Т. IV, 2. P. 167–184.

² См.: *Hausherr I. Doutes au sujet du «Divin Denys»* // *Orientalia Christiana Periodica*. Roma, 1936. 2. P. 484–490.

го времени. В-шестых, столь же анахронической, возможной только в значительно более позднее время, чем I — начало II вв., кажется полнота и разработанность богословско-философской системы в этих сочинениях; считают, что «таких сочинений, каковы ареопагитские, в первом и начале второго века писать было еще не для кого».¹ В-седьмых, очень сложный, индивидуально-своеобразный, смелый и изысканный язык этих произведений плохо увязывается с литературой эпохи Дионисия Ареопагита — как христианской, так и языческой. Подозрительно использование богословских терминов и формулировок, которые стали употребительными с III–IV вв. И, наконец, в этих сочинениях усматриваются не только идейные, но и текстуальные совпадения с сочинениями язычников-неоплатоников Плотина (III в.) и Прокла (V в.), в первую очередь с книгами «Первоосновы теологии» и «О сущности зла» Прокла. Все это побудило называть автора Корпуса Псевдо-Дионисием Ареопагитом и считать его писателем конца V в. или начала VI в., пытавшимся совместить неоплатонизм с христианством.²

Ортодоксальность автора, впрочем, вне сомнений: «Что касается до религиозной системы ареопагитских сочинений, — пишет специалист XIX в., — то в ней все очевидно ложные и противные христианству понятия устранены. Так, в ареопагитских сочинениях мир представляется непосредственным творением Бога; материя не признается причиною и источником зла; признается воскресение тел, и тело не почитается источником зла и греха в человеке; правильно, хотя и кратко, раскрывается учение о Св. Троице, о воплощении Сына Божия и прочем. Все вообще религиозное воззрение их писателя чисто христианское и православное. Но так как писатель, по-видимому, не успел освободиться из-под влияния неоплатонической философии, то его изложение некоторых частных предметов христианского вероучения носит явные следы влияния оной».³

¹ Смирнов И. Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Ареопагита // Православное Обозрение. М., 1872. С. 855.

² См.: *Denys l'Areopagite. La hiérarchie céleste* / Introd. par René Roques. Paris, 1970. P. VII–XIII.

³ Смирнов И. Русская литература... С. 869. Схожие выводы см.: *Roques R. L'Univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Aubier, 1954.*

Но, помимо особенностей «изложения некоторых частных предметов христианского вероучения», — безразлично, живи автор Ареопагитик в I–II или в V–VI вв. — эти произведения — порождение переходной эпохи, и они обладают таким общим свойством, которое возбуждает к ним особенный интерес именно в переходные эпохи. Известно их влияние на таких мыслителей, как Иоанн Скот Эриугена, Шота Руставели, Альберт Великий, Бонавентура, Николай Кузанский, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола, Иоганн Рейхлин, Григорий Сковорода, протопоп Аввакум. Не случаен, конечно, резкий рост интереса к сочинениям, надписываемым именем Дионисия Ареопагита, в православных странах в XIV в., в эпоху исихастских споров: и Варлаам Калабрийский, противник мистиков-исихастов, и Григорий Палама, их защитник, — оба они постоянно ссылались на «божественного Дионисия», цитировали его, искали в нем опору для своих прямо противоположных утверждений. Кризисная эпоха «византийского гуманизма», «христианского гуманизма», «предвозрождения», «восточной контрреформации» и одновременно «православного возрождения» окрашена сильнейшим влиянием Ареопагитик;¹ именно в это время возникает потребность в переводе их на славянский язык, и в 1371 г., благодаря сербскому старцу Исаие, они получают доступ к новой и весьма обширной читательской аудитории. Следующий «пик» интереса к ним — уже на Руси — приходится, как показывает количество их русских списков, на следующую переходную, идеологически-кризисную эпоху — XVII век.

Хотя сомнения в авторстве Дионисия Ареопагита возникли, как уже говорилось, одновременно с открытием надписанных его именем сочинений в VI в., возобладала и вплоть до XV в. господствовала точка зрения на них как на подлинные его сочинения. О причине этого будет сказано далее. Автор был отождествлен не только с первым афинским епископом, но и — благодаря Хилдуину, аббату монастыря Сен-Дени в IX в., — с просветителем Галлии Дионисием (Сен-Дени) Парижским. В XIII в. аббат Сан-Дени Сугерий (Сюжер) по прочтении сочинений Ареопагита придумал, устремив храм Божий в небо, к свету, так называемый «готический стиль». Большой интерес к ареопагитским сочинениям

¹ *Meyendorff J. Notes sur l'influence dionisienne en Orient // Studia Patristica. Berlin, 1957. № 2. P. 547–552.*

был традиционен в Парижском университете. Серьезное влияние оказали они на схоласта Фому Аквинского, но также и на немецких мистиков — Экхарта, Сузо, Таулера. С XVI в. вновь и все громче раздаются голоса сомнения (Георгий Трапезундский, Феодор Газа, Лоренцо Валла, Эразм Роттердамский, Лютер). Решающие усилия по исключению ареопагитских сочинений из числа произведений I–II вв. сделали в XIX в. немцы Г. Кох и И. Штигльмайр.¹

Неоднократно предпринимались попытки указать «настоящего» автора книг и писем, составляющих занимающий нас Корпус. Но все они остаются на уровне предположений. Мы их здесь не касаемся. Вообще сильной стороной скептиков является именно отрицательная: наиболее основательны у них поводы для сомнений. Наиболее же слабых они при попытках дать свое положительное объяснение появлению на свет этих, как они должны признать, подделок (ибо говорить о ложной атрибуции здесь нет возможности). Ганс Урс фон Бальтазар пишет: «К сожалению, после Коха и Штигльмайра, ограничивших эпоху сочинения 480 и 510 годами, предпринимались новые, не выдерживающие критики попытки его датировать, опровержение которых — пустая трата времени. Все эти хрупкие гипотезы — признак определенного духовного “дальтонизма”, лишаящего способности, при всем добросовестном труде над деталями (каковой обнаруживается, вне сомнения, у Штигльмайра, Пера, Хонигмана и других), понять общий стиль ареопагитских сочинений. Это в первую очередь относится к идентификациям автора с уже известными с других сторон лицами: как будто Севир Антиохийский (или Петр Фулонский) мог “дополнительно” носить еще маску Дионисия; или наоборот, как будто автор Корпуса мог хоть сколько-нибудь быть кем-то иным, чем он сам, писать

¹ См.: *Koch H.* Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen // *Philologus*. 1895. Bd. 54. S. 438–454; *Stiglmayr J.* Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des Sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel // *Historisches Jahrbuch*. München, 1895. Bd. 16. S. 253–273, 721–748; 2) Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649 // 4. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasium an der Stella Matutina zu Feldkirch. Feldkirch, 1895. S. 3–96; см. также: *Roques R.* Critique systématique et décisive de Koch et Stiglmayr / Denys l'Areopagite. La hiérarchie céleste. P. X–XIII: Introd.

в другом стиле, чем его собственный! Кто без предубеждения (и будучи свободным от раздражения и злобы, с которыми часто приступают к Корпусу) позволит воздействовать на себя этому удивительному произведению, тот тут же осознает две вещи: во-первых, что этот писатель более, чем все остальные, “невидим”: его личность полностью идентифицируется с его трудом, — во-вторых, что ничто в нем не является просто “сфабрированным”, он не “псевдоним” другого, и кроме того, что это единство, “личность-произведение”, излучает такую силу и такое сияние святости — это Средние века распознали немедленно, — что он ни в коем случае не может быть признан ни “фальсификатором”, ни даже пользующимся уловкой благоразумным “аполлогетом”¹.¹ Таким образом, самой связной, цельной и впечатляющей из «положительных» картин по-прежнему остается та картина, какую создают сами эти произведения, особенно — добавим к сказанному Г. У. фон Бальтазаром — с комментариями, которыми снабдил их преп. Максим Исповедник. И потому всегда, наверное, будут существовать и «отрицатели отрицателей», считающие, что они меньше ошибутся, веруя в подлинность сочинений святителя Дионисия Ареопагита.

Уже в VI в. на сомнения Эфесского епископа Ипатия ответил письменно некий пресвитер Феодор. Его сочинение до нас не дошло, но его читал в IX в. Константинопольский патриарх Фотий, имевший обыкновение делать заметки о содержании прочитанных им книг. Вот что он на этот раз записал: «Я прочел у пресвитера Феодора, что книга святого Дионисия подлинна. Он опроверг в *своем* сочинении четыре возражения:

Первое *состоит в том*, что, если она подлинна, почему никто из позднейших отцов не упомянул находящихся в ней речений и изречений?

Второе же — почему Евсевий Памфил, создавший описание книг наших блаженных отцов, никак о ней не упомянул?

Третье же — почему эта книга дает детальное объяснение постепенно и в течение долгого времени накапливавшихся внутри Церкви преданий? Как следует из Деяний *апостолов*, великий Дионисий был современником апостолов. Но то, что включает книга, по большей части есть описание постепенно впоследствии развившихся в Церкви

¹ Balthazar H. U. v. La gloire et la croix. 2. P. 132–134.

преданий. Так что невероятно, говорят, и даже совершенно невозможно предположить, что Дионисий описал то, что выросло в Церкви много позже кончины великого Дионисия.

Четвертое же — почему книга упоминает послание Игнатия Богоносца? Время расцвета Дионисия пришлось ведь на апостольские времена. Игнатий же совершил мученический подвиг при Траяне. А то послание, о котором упоминает книга, он написал незадолго до кончины.

Постаравшись разрешить эти четыре апории, он заверяет, что, по его мнению, книга великого Дионисия подлинна».¹

Но именно комментарии Иоанна Скифопольского и Максима Исповедника преодолели тогда сомнения скептиков и позволили ареопагитским сочинениям стать важной составной частью европейской средневековой культуры — как византийско-кавказской, так и западно-европейской, а затем и культуры Возрождения. Сами же комментарии-толкования на все Средние века стали неотъемлемой частью Корпуса.² И эта картина — представление о том, как возник Корпус сочинений Дионисия Ареопагита, — тоже неотъемлемая часть всей средневековой культуры, в том числе и русской, и имеет для историков культуры самостоятельную ценность. Что же она собой представляет?

* * *

Согласно книге Деяний апостолов, апостол Павел во время своего второго миссионерского путешествия, около 50 г., будучи вынужден спасаться бегством от разгневанных его проповедью фессалоникийских иудеев, прибыл в Веррию и начал было проповедовать в тамошней синагоге, но иудеи из Фессалоники пришли за ним и туда. Покинув тогда в Веррии спутников, Силу и Тимофея, Павел бежал дальше, в Афины. Читаем теперь книгу Деяний апостолов: «В ожидании их в Афинах Павел возмущился духом при виде этого города, полного идолов. Итак, он рассуждал в синагоге с Иудеями и с чтущими *Бога* и ежедневно на площа-

¹ Wyller E. Henologi — Platonisme. Oslo, 1993. Vol. II. P. 284–285; Виллер Э. А. Учение о Едином в античности и средневековье. СПб., 2002. С. 532–533.

² Так что без этих комментариев Ареопагитский корпус можно назвать принадлежностью либо Античности, либо Нового времени.

ди со встречающимися. Некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним; и одни говорили: “что́ хочет сказать этот суеслов?” А другие: “кажется, он проповедует о чужих божествах”, потому что он благовествовал им Иисуса и воскресение. И, взяв его, привели в ареопаг и говорили: можем ли мы знать, что это за новое учение, проповедуемое тобою? Ибо что-то странное ты влагаешь в уши наши. Посему хотим знать, что́ это такое? Афиняне же все и живущие *у них* иностранцы ни в чем охотнее не проводили время, как в том, чтобы говорить или слушать что-нибудь новое.

И, став Павел среди ареопага, сказал: “Афиняне! По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: “неведомому Богу” (Τῷ ἀγνώστῳ Θεῷ). Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам.

Бог, сотворивший мир и все, что в нем, Он, будучи Господином неба и земли, не в рукотворенных храмах живет и не требует служения рук человеческих, *как бы* имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание и все. От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем; как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: “мы Его и род”. Итак мы, будучи родом Божиим, не должны думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого. Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться. Ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых”. Услышав о воскресении мертвых, одни насмехались, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время. Итак Павел вышел из среды их. Некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит и женщина, именем Дамарь, и другие с ними» (Деян. 17:16–34).

Вот этот афинянин-ареопагит Дионисий, обращенный апостолом Павлом в веру Христову, и имеется в виду как автор собрания сочинений, о котором идет речь.

Читая Ареопагитики с их утверждением полной трансцендентности, запредельности и непознаваемости Бога, как раз и вспоминаешь слова о «неведомом Боге», которыми связал свою проповедь с афинской культурной реальностью апостол Павел. Равным образом мысль, что все движущееся и существующее движется и существует постольку, поскольку участвует в Боге, мы находим подробно развитой в Корпусе. И это кажется естественным именно для упомянутого в Деяниях апостолов Дионисия Ареопагита. Едва ли не важнейшая для христианского богословия книга Корпуса называется, как мы уже знаем, «О божественных именах». Но тема «имен» — это такая же Павлова, апостола Павла, учителя Дионисия, тема, как и запредельность-непознаваемость Божества и проникнутость всего на свете Его Промыслом: «об учении и об именах и о законе» — «*περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου*», по оценке ахайского проконсула Галлиона, Павел спорил в Коринфе с иудеями (Деян. 18:15). Чаше других апостолов именно Павел упоминает в своих посланиях ангельские силы, и Дионисий Ареопагит посвящает им один из трактатов — «О небесной иерархии».

Примечательно и то, что апостол Павел в Послании к Римлянам (1, 22–23) пишет, что люди, называющие себя мудрыми, «обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся». А у Ареопагита читаем об изображениях «богомудрами» небесных сил и умов и в антропоморфном виде, и в виде «домашних быков, диких львов и кривокрылых орлов, или пернатых, похожих на волосатых, птиц... и неких разномастных коней, и архистратигов-копыеносцев» («О небесной иерархии», 2, 1; см. также 15, 3, 8), да и «все превышающую Причину», саму «всем во всем» являющуюся «Богоначальную сверхсуществование» богословы, говорит он, воспевают, «придавая Ей то человеческие», то какие-то другие формы («О божественных именах», 1, 7–8), и «Бог изображается и как седой, и как юный» (там же, 10, 2). «Но также и зверообразность Ему приписывают: придают Ему свойства и льва, и пантеры, и говорят, что Он станет барсом и поднимающейся на дыбы медведицей. Прибавлю и то, — пишет Дионисий, — что представляется и самым из всего недостойным и наиболее странным: сведущие в божественном передают, что Оно [Богоначалие, т. е.

Бог. — Г. П.] к Себе применяет даже облик червя» («О небесной иерархии», 2, 5). Как видим, набор применяемых к Богу образов у него тот же самый, что у апостола Павла, — он почерпнут, заметим, из Писания. Апостола, совершенно очевидно, смущала их приземленность; Дионисий же, как будто стараясь это смущение развеять, без осуждения констатирует их наличие и объясняет, что на таких «неподобных» образах и «подобиях» (там же, 2, 3–4) задерживать внимание не стоит: они необходимы для того лишь, «чтобы посредством воспринимаемого чувствами возвести нас к постигаемому умом» (там же, 1, 3).

* * *

В Прологе преп. Максим Исповедник разъясняет и что такое афинский Ареопаг, и где он собирался, и почему так назывался, и каковы были его функции и роль в городском самоуправлении под властью римлян. Дионисий был членом этого верховного судилища.

«Сей Дионисий научен вере Христове от Павла апостола, живой во Афинех, прежде даже не прийти в веру Христову, хитрость имый исчитати боги небесныя, егда же верова Христови, вся сия вмених быти яко уметы», — писал о Дионисии Ареопагите протопоп Аввакум в начале своего Жития.

Будучи обращен в христианство Павлом, Дионисий воспитывался затем как христианин — об этом говорит он сам — святым Иерофеем. «Павел, — поясняет Максим Исповедник, — был их общим наставником и руководителем». Дионисий мог общаться с Павлом и после ухода того из Афин — в течение полутора лет пребывания апостола Павла в Коринфе (см.: *Деян. 18:11*). «Согласно седьмой книге “Апостольских постановлений”, — продолжает Максим, — Дионисий был затем поставлен христоносным Павлом в епископа для уверовавших афинян. Вспоминают Ареопагита и Дионисий, древний епископ коринфян, и Поликарп в своем Послании к афинянам».

Тимофей, один из спутников Павла, стал впоследствии Эфесским епископом. Выходцу из провинции (см.: *Деян. 16:1–2*), ему было трудно вести прения с тамошними греческими философами: Эфес был одним из крупнейших центров греческой философской мысли, — «в Эфесе в то время процветали философы и там во время епископства святого Тимофея возникла ионийская философия» (из толкований к книге «О бо-

жественных именах»). И Тимофей обращался за помощью к афинянину Дионисию, тем самым побуждая его писать о христианстве понятным для философов языком. Этим объясняется, почему все четыре дошедшие до нас книги Дионисия Ареопагита обращены им к «сосвященнику Тимофею». Одним из поводов написать книгу «О божественных именах» послужило то, что Тимофей прислал Дионисию сочинения св. Иерофея с просьбой их пояснить.

Находится в комментариях и объяснение того, почему Дионисий, став христианским епископом, продолжал именоваться Ареопагитом: «Следует знать, что и после обращения ко Христу люди, не смущаясь, приписывали к своим именам звания, которые они имели, еще будучи эллинами. Вот ведь и он себя назвал Ареопагитом. Как и божественный Иустин в слове “К эллинам” написал: “Иустина Философа”».

Первые четыре из десяти посланий Дионисия Ареопагита адресованы «Гайю терапевту (θεραπεύτη)», что означает монаху. Максим Исповедник полагает, что это тот самый Гайй, которому написал свое Третье послание евангелист Иоанн.

В седьмом послании, «святителю Поликарпу», Смирнскому епископу, Дионисий вспоминает, как он с философом Аполлофанием наблюдал в египетском Гелиополе противоречащее законам природы затмение солнца, воспятившейся, а затем вернувшейся к нормальному ходу по небу луною, бывшее в Страстную пятницу. (Протопоп Аввакум об этом пишет: «Сей Дионисий, еще не приидох в веру Христову, со учеником своим во время распятия Господня быв в Солнечном граде и виде: солнце во тьму преложилося и луна в кровь, звезды в полудне на небеси явились черным видом. Он же ко ученику глагола: “Или кончина веку прииде, или Бог Слово плотию стражет”, понеже не по обычаю тварь виде изменену и сего ради бысть в недоумении».)

Комментируя последнее, десятое, послание Дионисия — Иоанну Богослову на о. Патмос, комментатор вспоминает и послание к Поликарпу, чтобы рассчитать хронологию последних сочинений и жизни Ареопагита. По его расчетам получается, что Дионисий писал послание апостолу Иоанну в возрасте около девяноста лет (см. толкования к десятому посланию).

Сочинение «О божественных именах» обнаруживает знакомство автора с Откровением Иоанна Богослова, написанным им, как известно,

во время ссылки на о. Патмос. Отсюда следует, что и свои богословские сочинения, по крайней мере книгу «О божественных именах», Дионисий должен был писать «сосвященнику Тимофею» на десятом десятке лет жизни.

Максим Исповедник, как я уже сказал, сыграл решающую роль в признании авторства Дионисия Ареопагита. Комментарии, которыми он снабдил Корпус, ответили на ряд вопросов, вызывавших сомнения. Почему сочинения Дионисия не были известны Евсевию и Оригену? — «...очень многое Евсевий пропустил, не попавшее ему под руки; да он и не говорит, что собрал все, а скорее признает, что до большего числа книг он никак добраться не смог. <...> Ориген же — не знаю, всех ли, кого знал, — только четырех авторов упомянул» (Пролог).

Относительно черт сходства между Ареопагитиками и произведениями язычников-неоплатоников «трудолюбивый муж»-комментатор замечает, что языческие философы, а особенно Прокл, часто используют умозрения блаженного Дионисия и даже буквально его выражения. Не автор занимающих нас произведений, по его убеждению, делал заимствования у Прокла и других «внешних философов», а те у него: для них ведь «обычное дело воровать у нас. <...> Ибо диавол — вор», и «не только теперь, но и до Христова пришествия это было обычным для приверженцев внешней философии делом — воровать нашу премудрость» (Пролог).

Ведь те, кто считает, что это сочинения не Дионисия Ареопагита, должны видеть в авторе лжеца, «лгущего о себе такое, — что он жил одновременно с апостолами и писал письма тем, современником кого не был и кому не писал». Это мог бы сделать лишь «дурной и заслуживающий осуждения» человек, но автор — «муж, настолько возвышенный обычаем и знанием, способный превзойти все постигаемое чувствами и соприкоснуться с умопостигаемой красотой, а через нее, насколько это возможно, и с Богом!» (Пролог). Подобно Пушкину, комментатор, как видим, считал, что «гений и злодейство две вещи несовместные».

Он рассуждает также о том, почему Дионисий называет Тимофея «дитя» (παῖς): или потому, что он старше того по годам, или потому, что сильнее его в философии, — и поясняет: «Хоть и прежде божественного Дионисия уверовал святой Тимофей <...>, но более светски образован был великий Дионисий» (из толкований к книге «О небесной иерархии»).

По поводу цитаты в книге «О божественных именах» из Послания Игнатия Богоносца к Римлянам толкователь замечает, что и в этом некоторые видят хороший повод клеветать на настоящее сочинение как на не принадлежащее перу Дионисия Ареопагита, «поскольку, говорят, Игнатий жил позже него». И он отвечает: евангелист Иоанн, которому писал Дионисий, был заточен на о. Патмос при Домициане, «Игнатий же был мучим прежде Домициана. Потому он — прежде Дионисия» (из толкований к книге «О божественных именах»).

В первом из толкований к пятой главе трактата «О небесной иерархии» читаем: «Великий Дионисий, епископ Александрии, из риторов, в толкованиях, которые он создал к блаженному Дионисию, своему тезке, говорит...». Значит, комментатор видел толкования к сочинениям Ареопагита, написанные Дионисием Александрийским в III в., до нас не дошедшие. На сирийском языке уцелели, однако же, фрагменты послания Дионисия Александрийского к папе римскому Сиксту,¹ показывающие, что их автор знал послание Ареопагита Поликарпу и имел, как он пишет, перед глазами его «сочинение “О божественном богословии”», или же «книгу “О богословии”», каковую он характеризует как «философское и божественное произведение». Похоже, перед ним лежали «Богословские очерки» (Θεολογικαὶ ὑπομνήσεις) Ареопагита, известные нам лишь по названию (упоминаются автором неоднократно, в т. ч. в начале книги «О божественных именах», I, 1, как ей предшествующие).

Толкования не только утвердили в общественном мнении принадлежность Корпуса Дионисию Ареопагиту, но и авторитетно засвидетельствовали безукоризненное православие автора. Одно из такого рода примечаний: «Отметь безукоризненное православие великого православного Дионисия» (из толкований к книге «О церковной иерархии»).

Как уже сказано, множество выдающихся богословов и философов Востока и Запада очень высоко ценило Корпус сочинений Дионисия. В их числе — трудившийся как на Востоке, так и на Западе просветитель славян Кирилл (Константин), брат Мефодия. Лично знавший и слышавший его в Риме Антастасий Библиотекарь, посылая в марте

¹ См.: Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского, в русском переводе. Издание Казанской Духовной академии. Перевод, примечания и введение свящ. А. Дружинина, под редакцией э. о. профессора Л. Писарева. Казань, 1900. С. 178–181.

875 г. Корпус в латинском переводе Иоанна Скота Эриугены императору Карлу Лысому, в сопроводительном письме сообщал, что Кирилл (Константин Философ) публично хвалил сочинения Ареопagита и рекомендовал их римлянам как достойное оружие для борьбы с еретиками: «Наконец, великий муж и учитель апостольской жизни, Константин Философ, который при священной памяти папе Адриане II прибыл в Рим и возвратил тело св. Климента на свое место, вверил памяти <memoriae commendaverat — переписал?> весь кодекс часто упоминаемого и заслуживающего упоминания отца и указывал слушателям, сколь полезно его содержание; он обыкновенно говорил, что если бы святые, а именно наши первые наставники, которые с трудом и как бы дубиной обезглавливали еретиков, располагали написанным Дионисием, то, без сомнения, они рубили бы их острым мечом; и он постоянно повторял, что тогда они значительно легче, действенной или быстрее — ведь слово “*οχυ*” означает как “способный”, так и “быстрый” — заставили бы замолчать тех, чьи рты они заграждали с большим трудом и значительно медленней».¹

* * *

Скажем несколько слов о замечательном образе Премудрости Божией в воспевающем богословии Дионисия Ареопagита.

В одном из десяти входящих в Ареопagитский корпус посланий, Титу-иерарху, девятом, автор сетует, что многие не верят речениям о божественных таинствах (θεῖων μυστηρίων), воспринимая их только через приращенные (προστεφικώτων) к ним чувственные образы. «Подобает же, — пишет он, — и раскрытыми, сами по себе, обнаженными и чис-

¹ Monumenta Germaniae Historicae. Epistolarum tomus VII. Karolini aevi V. Berlin, 1928. P. 433. Пользуюсь здесь статьей: Goltz H. Notizien zur Traditionsgeschichte des Corpus areopagiticum slavicum // Byzanz in der europäischen Staatenwelt. Berlin, 1983. S. 138, — а также машинописью проф. Г. Гольца «Божественный Дионисий на еретиков» (Странички из истории «Ареопagитик» у греков и славян). «Из реферата Анастасия, — пишет проф. Г. Гольц, — можно без сомнения заключить, что он цитировал по собственноручным записям». См. также: Suchla B. R. Anastasius Bibliothecarius und der Dionysius Areopagita latinus // Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur. Sofia, 2000. S. 23–31.

тыми видеть их», дабы «почтить “Источник жизни”, созерцая его в Себя Самого изливающимся и Самим по Себе стоящим и некую единую Силу, простую, самодвижущуюся, неоскудевающую в Себе, но являющуюся ведением всех ведений и всегда через Себя Себя созерцающую».¹

Толкования, которыми снабдил Корпус Максим Исповедник, поясняют, что «Источник жизни, в Себя изливающийся и Сам по Себе стоящий», — это «Святая и поклоняемая Троица». Простая же и независимая ото всего неистощимая Сила, «являющаяся ведением всех ведений и всегда через Себя Себя созерцающая», которую мы тоже должны, освободившись от воспринимаемых чувствами образов, видеть (необходимость от символа, воспринимаемого чувствами, восходить к символизируемому им умопостигаемому — одна из постоянных мыслей всего Корпуса), — это, очевидно, Премудрость Божья.

Но далее в Послании речь идет как раз о «различных видах применяемой к Богу символической священнообразности», и эти виды опять перечисляются (тут образность и антропоморфная, и почерпнутая из животного и растительного мира, а также из предметов человеческого обихода и многого другого). Ведь нужно, поясняет автор, «не только, чтобы Святое святых сохранялось недоступным для многих, но и чтобы сама человеческая жизнь (...) осиявалась божественным знанием...».

Между прочим тут, в ряду «применяемой к Богу символической священнообразности», говорится, «что Он пьет и упивается, и что спит, и что в похмелье бывает». Далее эта тема развита в Послании подробнее.

В конце концов автор начинает отвечать на просьбу адресата. Тот попросил истолковать первые стихи девятой притчи царя Соломона: «Премудрость созда себѣ домъ и утверди столповъ седмь, закла своя жертвенная, и раствори въ чаши своей вино, и уготова свою трапезу. Посла своя рабы, созывающи съ высокимъ проповѣданиемъ на чашу, глаголющи: Иже есть безумень, да уклонится ко мнѣ. И требующимъ ума рече: Приидите, ядите мой хлебъ и пейте вино, еже растворихъ вамъ» (*Притч. 9:15*).

Ареопagit толкует эти слова так: «Хорошо ведь сверхпремудрая и благая Премудрость Речениями воспевается, как² чашу тайную представляющая и священное свое питье изливающая, скорее же прежде

¹ См. с. 444 и далее в настоящем издании.

² Здесь и далее в переводах курсив означает вставку переводчика.

того твердую пищу предлагающая и с высоким проповеданием сама нуждающихся в ней благолепно приглашающая. Двойную ведь пищу божественная Премудрость предлагает: одну твердую, плотную, а другую жидкую, изливаемую, *каковую* и подает в чаше промыслительной ее благодати. Чаша, округлая и открытая, да будет символом открытого и на все исходящего безначального и нескончаемого обо всех Промысла. Хотя и на все распространяется, пребывает он, однако же, в себе самом и стоит в недвижимом тождестве, совершенно из себя неисходно утвержден; прочно и крепко стоит чаша. О Премудрости же, что она создает себе дом и в нем предлагает твердую пищу и питье, и чашу, говорится, чтобы *всем* божественное благолепно накапливающим было ясно, что и Промыслом совершенным является Виновник бытия и благого бытия всего, и на все распространяется, и во всем оказывается, и все объемлет, и вновь Сам в Себе по преимуществу остается, и ничем ни в чем никоим образом не является, но устраняется всего, Сам в Себе тождественно и вечно будучи, стоя и пребывая, и всегда одним и тем же неизменным являясь, и никогда вне Себя не оказываясь, ни своего собственного седалища и неподвижного пребывания и очага не отлучаясь, но в Себе все совершенные промыслы благодествуя, и происходя на все, и оставаясь Сам по Себе, и покоясь вечно и двигаясь, и ни покоясь, ни двигаясь, но, если так можно сказать, промыслительные действия в неподвижности и неподвижность в промысле неразрывно и совершенно имея».

По сути дела это опять — теория и практика символа, призванные, как и ранее, как и везде у Ареопажита, о чем бы божественном у него ни шла речь, указать на парадокс совмещения покоящейся Вечности с динамическим, пронизанным божественной энергией настоящим. В Своей запредельной неизменности Премудрость располагает чашей, из которой, конечно же, пьет. Премудрость — это одно из имен Бога, об этом специально идет речь в самой большой книге Ареопажита, «О божественных именах». А здесь, в Послании Титу-иерарху, автор далее пишет — в соответствии со «священным раскрытием образа пира», — что Бог «упивается, из-за изобильного и превосходящего воображение *Его* пиршества, или, точнее сказать, по причине совершенного состояния Божия и невыразимой *Его* безмерности. Как ведь у нас, в низком смысле, опьянением является непомерное наполнение *вином чрева* и ума

и рассудка исступление, так и в более высоком смысле, применительно к Богу, под опьянением следует разуместь не что иное, как преизобильную, по причине того, что она — в Нем, безмерность всех благ. Также и сопутствующее пьянству умоисступление следует понимать как превосходящее мысль превосходство Божие, соответственно которому возвышается над мышлением Суший выше мышления, выше разума и выше самого бытия. И просто всем, сколько ни есть добра, упоен и *оттого* исступлен Бог, — как разом всем этим переполненный и при этом — безмерности всякой чрезмерность! — суший вне и за пределами всего».

(В скобках спрошу специалистов: не отсюда ли — от этого образа Бога-запойного пьяницы, берет начало символический образ истины-вина в мистической суфийской поэзии?)

«Жидкая пища», которую слуги Премудрости предлагают в чашах людям, пишет Ареопagit, — символ «разливаемого и до всего спешащего дойти течения, различными, многими и разделяющимися путями к простому и спокойному богопознанию питаемых соответствующими им благами руководящего. Потому-то и уподобляются божественные умопостижаемые Речения росе, воде, молоку, вину и меду: из-за живородной их, как у воды, силы; растительной, как у молока; оживляющей, как у вина; и очищающей и предохраняющей, как у меда. Их ведь божественная Премудрость дарует приходящим, подавая и щедро изливая поток изобильных и неистощимых яств. Это ведь значит воистину угощать. Потому-то она и воспевается как животворительница, а также младопитательница, обновительница и совершенствовательница».

В книге «О божественных именах» речь о Божьем имени «Премудрость» идет после таких имен, как Добро, Свет, Красота, Любовь, Экстаз, Рвение, Суший и Жизнь. «Теперь, — начинает эту главу автор, связывая предыдущее имя с последующим, — воспоем, если ты не против, благую и вечную Жизнь как премудрую и как саму-по-себе-премудрость (αὐτοσοφία), а главное, как основу всякой премудрости, превыше всякой премудрости и разума (σύνεσιν) сущую». Расположение имен оказывается неслучайным, ибо «...сущее простирается шире, чем жизнь, а жизнь шире, чем премудрость». Толкование поясняет это так: «Автор говорит, что божественное имя “Добро” разъясняет весь Промысел, а прочие имена, как-то “Жизнь”, “Премудрость” и “Слово” суть частные Его проявления». Ведь все сущее по благо-

сти Бога было создано для существования и является благом, т. е. весьма хорошим. Однако же не все причастно жизни, или слову, или премудрости. Вот почему автор и противопоставляет такие имена всеобщему. «Более общими» он называет проявления, наблюдаемые у большего числа существ, например, жизнь, ибо она присутствует и в растениях, и в животных, разумных и неразумных; а премудрость и слово более частны, так как их можно наблюдать лишь у существ разумных.

Воспевая «бессловесную, безумную и глупую» Божью Премудрость, Ареопагит говорит, что «Она есть причина всякого ума и смысла, всякой премудрости и сознания». Но также и чувства суть эхо Премудрости (σοφίας ἀπλήχητα). Таким образом, и мышление и чувства человека, явления временные, обязаны своим бытием вечной Премудрости, и именно причастность Ей объединяет человека с Единым, чье единство превышает единицу. Но при этом человек не гибнет, а спасается, ибо как раз эта причастность суть основа его всяческого — и временного, и вечного — бытия.

«...Богоначалие (так Ареопагит часто называет Бога. — Г. П.) священо воспевається... как Премудрое и Прекрасное (σοφὴν καὶ καλὴν), как сохраняющее все сущее, не нарушая его собственной природы, и как исполненное всяческой божественной гармонией и священной красотой».

Воплощение, восприятие человеческой природы Сыном Божиим, когда, как пишет Ареопагит, «протяженность времени воспринял Вечный», не нарушило этой природы, а восстановило ее в изначальной укорененности в Вечном с Его удивительной Премудростью.

* * *

Следует сказать здесь несколько слов и об истории Корпуса сочинений Дионисия Ареопагита на Руси и в России.

Законченный в 1371 г. иноком Исаией на Балканах перевод Корпуса сочинений Дионисия Ареопагита с толкованиями преп. Максима Испо-

¹ Сделанный самим переводчиком славянский список Корпуса, к которому прямо или опосредованно восходят все известные славянские списки Ареопагита, хранится сейчас в Российской Национальной (Публичной) библиотеке в Санкт-Петербурге, собр. Гильфердинга. № 46. Подробнее об этом см. в моей книге «Памятники переводной и русской литературы XIV и XV вв.» (Л., 1987. С. 42–59).

ведника¹ стал известен на Руси еще в XIV в., попав сюда, по всей видимости, двумя путями: с Балкан в Новгород и оттуда же — может быть, через Константинополь — в Москву. На Руси эти две рукописные традиции сосуществовали, иногда встречаясь в одних и тех же списках.

Подобно своим византийским предшественникам, русские книгописцы основной текст памятника и комментарии к нему помещали рядом. Но если греки обычно основной текст обрамляли более мелко написанным текстом схолий, то русские писцы по большей части помещали толкования в единое, общее у них с основным текстом, рабочее пространство страниц и писали их столь же крупно, как и основной текст. А чтобы читатель не путал текст Дионисия с комментариями к нему, на полях делались соответствующие пометы. Однако же границы между текстами со временем сдвигались, стирались, тексты как бы проникали друг в друга, и происходило убавление их смысла. Да и язык перевода постепенно переставал быть понятным.

В рукописях XVII в., в эпоху наибольшего, как показывает количество русских списков, интереса к сочинениям Ареопажита, встречаются жалобы читателей на путаницу и неудобопонятность текстов Корпуса (хотя именно в переводе инока Исаии Дионисий стал тогда любимым писателем протопопа Аввакума). Главным образом эта путаница побудила монаха Евфимия Чудовского предпринять в XVII в. новый перевод Корпуса (точнее сказать, правку Исаиинного перевода). Евфимий поглавно сгруппировал толкования и поместил их после окончания соответствующих глав.¹

От третьей четверти XVIII в. до нас дошел список особого переложения памятника на церковнославянско-русский язык.² Его создатель от толкований отказался вообще.

Свой вариант славянского текста Ареопажита создал в конце XVIII в. и знаменитый молдавский старец Паисий Величковский. У него³ тол-

¹ См.: ГИМ, Синодальное собр., № 55. В двух других известных списках его перевода — БАН, собр. Архангельской семинарии, № 126, и ГИМ, собр. Барсова, № 213, оба XVII в. — толкования размещены согласно традиционным образцам.

² РГБ, Музейное собр. (ф. 178), № 1345.

³ Известны списки: ГИМ, Симоновское собр., № 5, XVIII в., и рукописи из Нямецкого монастыря в Румынии: В.М.Н., mss. sl., № 192, 1790 г. (писцы

кования преп. Максима Исповедника оказались либо убраны, либо помещены (вместе с позднейшими парафразами Георгия Пахимера, XIII в.) в конец некоторых глав. Как и Евфимий Чудовский, Паисий Величковский ориентировался уже не на рукописную традицию, греческую или славянскую, а на печатные греческие книги.

В 1819 г. монахом Моисеем был сделан, кажется, последний перевод Дионисия Ареопагита на славянский язык (сохранился список 1827–1829 гг.)¹ с использованием предыдущих переводов, в том числе Паисия Величковского. К труду перевода монаха Моисея подвигли те же причины, что Евфимия Чудовского — смешение в списках текста «сущего» и «толкований». Сам он прибег к традиционному приему дробления комментариев на небольшие группы и вставки их в разрываемый таким образом основной текст. Главных причин путаницы толкований с основным текстом (одинаковой величины письмо и единое рабочее пространство страниц) он, таким образом, не устранил. Толкования к посланиям и вовсе опустил.

В дальнейшем переводы Дионисия Ареопагита делались уже не на славянский, а на русский язык, и то далеко не всего Корпуса; и списки старых славянских переводов, до сих пор решительно преобладавшие по количеству над новыми, больше не воспроизводились.

В 1787 г. в Москве ученик Н. И. Новикова Д. М. Дмитриевский, воспользовавшись (как и Паисий Величковский) греческим печатным изданием, перевел на русский язык трактат Ареопагита «О мистическом богословии». Тоненькую тетрадку-рукопись своего перевода он начал посвящением Николаю Ивановичу Новикову.²

Остается упомянуть трактат «О именах божественных» в русском переводе, известный в списке 1831 г.,³ и другой перевод того же трактата, озаглавленный «О божественных наименованиях» в списке примерно середины XIX в.⁴ Комментарии к трактату ни там, ни там нет.

Николай и Филипп); № 182, конец XVIII в.; № 271, XVIII в. (до 1790 г., автограф Паисия); № 264, XVIII в. (до 1790 г., автограф Паисия). За сведения о хранящихся в Румынии списках Дионисия в переводе преп. Паисия Величковского сердечно благодарю г-жу проф. Валентину Пелин.

¹ ГИМ, Симоновское собр., № 6.

² ЦГАДА, собр. МГАМИД (ф. 181), № 957 / 1523.

³ ГИМ, Симоновское собр., № 41.

⁴ ГБЛ, Музейное собр. (ф. 178), № 8881.

Печатные издания занимающих нас произведений ничего принципиально нового к этой картине не добавляют. В 1786 и 1787 гг. в Москве в переводе иеромонаха Моисея (Гумилевского) «ижданием Типографической Компании» были изданы книги «О небесной иерархии, или священноначалии» и «О церковном священноначалии». Затем они неоднократно переиздавались. В 1825 и 1839 гг. в журнале «Христианское Чтение» были напечатаны переводы Гавриила Воскресенского сочинения «О мистическом богословии» и посланий Ареопагита. Трат «О божественных именах» в переводе на русский язык игумена Геннадия (Эйкаловича) был напечатан в 1957 г. в Буэнос-Айресе. И наконец, в 1991 г. в Киеве вышла в свет под названием «Мистическое богословие» книга, содержащая «Мистическое богословие», «Письмо Гаю монаху», «Письмо Дорофею монаху» и «Божественные имена» в русском переводе о. Леониды Лутковского. Толкования при том переведены не были.

Таким образом, единого полного, с толкованиями, перевода на русский язык Корпуса сочинений, надписываемых именем Дионисия Ареопагита, до сих пор не существовало. Памятник распался и до сих пор воссоздан не был (в том числе и в оригинале). Мы как раз и делаем попытку реставрации его в «донаучном» виде.

Перевод на современный язык текстов Дионисьева корпуса дело в высшей степени трудное. Потому мы давали читателю возможность, глядя в перевод, видеть и оригинал. Начало такого издания по-русски сочинений Дионисия Ареопагита в традиционном виде, т. е. с толкованиями, какими их снабдил в VII в. Максим Исповедник, было положено в 1994 г. книгой: *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1994 (издание подготовлено Г. М. Прохоровым. Переиздание: СПб., 1995). Продолжено оно было в 1997 г. книгой: *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии*. СПб., 1997 (издание подготовлено М. Г. Ермаковой), и книгой: *Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания*. СПб., 2001 (издание подготовлено Г. М. Прохоровым), а завершено вышедшем в свет в Санкт-Петербурге в 2002 г. сразу в двух издательствах, «Алетейя» и «Издательство Олега Абышко», изданием «*Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования*». Оно объединило все, что названо выше, с той разницей, что все переводы в нем выполнены мною и некоторые поправки

перевода, предложенные в рецензии Ю. А. Шичалина¹ и в написанном по просьбе издателей отзыве А. А. Россиуса (за что я выражаю им свою признательность), были приняты.

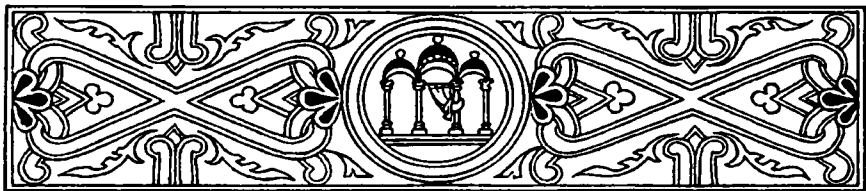
Редактором моих переводов трактатов Ареопагита за исключением последнего, «О мистическом богословии», и посланий, которые редактировал иеромонах Григорий (Вадим Миронович) Лурье, был светлой памяти проф. Ленинградского Государственного Университета Александр Иосифович Зайцев. Им обоим за это я очень благодарен.

Для настоящего издания — без греческих текстов — их перевод заново был подвергнут мною ревизии и посильной правке.

Г. М. Прохоров,
Санкт-Петербург, январь 2006 г.



¹ См.: Встреча. Ежеквартальный студенческий православный журнал Московской Духовной Академии и Семинарии и Фонда единства православных народов. 1998. 2(8). С. 26–27.



СВЯТОГО МАКСИМА ПРЕДИСЛОВИЕ К СОЧИНЕНИЯМ СВЯТОГО ДИОНИСИЯ

О благородстве и блестящем богатстве великого Дионисия свидетельствует уже само то, что он был избран членом афинского совета. Ведь он был одним из ареопагитов, как это ясно из рассказа божественного Луки о священных деяниях священных апостолов. Ибо сказав, что святейший апостол Павел, прибыв в Афины и вступив в беседу с некоторыми из философов-эпикурейцев, а также стоиков, стал проповедовать веру в Господа нашего Иисуса Христа, воскресение мертвых и всеобщий суд, а не-философы (не воистину ведь философы) взяли его и привели в Ареопаж, и он говорил перед народом и тотчас же уловил некоторых людей, Лука прибавляет: «Итак Павел вышел из среды их. Некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит и женщина, именем Дáмaрь, и другие с ними» (Деян. 17:33–34).

Не понапрасну, я думаю, из всех, кто уверовал тогда благодаря божественному Павлу, богоносный писатель назвал только благороднейшего Дионисия и к его имени присовокупил звание, величая его Ареопагитом. Я думаю, что именно по причине необыкновенной премудрости и в высшей степени безукоризненной жизни его среди афинян Дионисий был упомянут тут вместе со своим домом.

Следует знать, что не всякому, как я сказал, человеку дано было держать совет на холме Ария, но только — людям выдающимся родом, богатством и чистотой жизни, и потому лишь достойные люди участвовали в совете Ареопага. Ведь у афинян было установлено избирать девять архонтов в качестве судей — ареопагитов, о чем говорит Андрион во второй книге «Аттид». Впоследствии совет Ареопага стал

большим, а именно насчитывал пятьдесят одного известнейшего человека, исключительно евпатридов, как мы сказали, и людей выдающихся богатством и рассудительностью, как повествует Филохор в третьей книге тех же «Аттид».

Суд «На Ариевом холме» находился вне города и был назван так, баснословят афиняне, от происходившего именно на этом холме спора между Посейдоном и Арием о границах города. Ибо, согласно древним мифам афинян, на этом месте Посейдон обвинил Ария в том, что тот убил его сына Алирротиона. И отсюда, по имени Ария, холм был назван Ариевым. Ареопагиты судили почти все преступления и нарушения законов, как говорят обо всем этом Андротион в первой и Филохор во второй и третьей книге «Аттид».

Потому-то ревнители посрамленной Богом премудрости, как рассказывает любящий истину Лука, и поволокли божественнейшего Павла — как возвестителя новых демонов — на располагавшийся на Ариевой скале совет. Но бывший в том году в числе ареопагитов всевеликий Дионисий, неуклоннейший судия, отдал беспристрастное предпочтение истине, возвещаемой духоносным Павлом, и, решительно распрощавшись с неразумным благочестием ареопагитов, уразумел истинного и всевидящего Судию, Христа Иисуса, Единородного Сына и Слово Бога-Отца, Которого проповедовал Павел, и сразу же принял сторону света.

И хотя власть была тогда у римлян, они оставили Афины и Лакедемонию автономными; и потому городская жизнь афинян проходила еще под управлением ареопагитов. И державнейший Павел посвятил Дионисия во все догматы спасения, а воспитывал его как учитель — об этом говорит он сам — величайший Иерофей. Согласно седьмой книге «Апостольских постановлений», Дионисий был затем поставлен христоносным Павлом в епископа для уверовавших афинян. Вспоминают Ареопагита и Дионисий, древний епископ Коринфа, и Поликарп в своем Послании к афинянам.

Можно удивляться правильности и великой образованности этого святого Дионисия, ведомого воистину глубоким знанием непорочных церковных преданий к рассмотрению ложных учений эллинских философов применительно к истине. О невнимательности же исполненных пренебрежения экспертов хорошего тона следует скорее сожалеть и

скорбеть, ибо они со своей необразованностью соизмеряют надлежащее стремление прочих людей к знанию. Читая сочинения некоторых *авторов*, не будучи убеждаемы содержащейся в них мыслью, они тут же пускаются безрассудно клеветать на сочинителя. Впрочем, поскольку они совершенно не в состоянии направлять свои насмешки и опровергать, что те говорят, им следовало бы обратить свой гнев на себя и скорее оплакивать тот факт, что они не постарались сами понять возводящее к знанию, или же, в самом деле, не пришли с готовностью поучиться к тем, кому это по силам, дабы избавиться от недоумений.

А некоторые люди осмеливаются обвинять божественного Дионисия в ереси, совершенно не зная и учения еретиков. Действительно, сравни они, *что пишет он*, с каждым из осужденных *тезисов* еретичествующих, то поняли бы, что учения тех множеством вздора далеки от него, как от света истины тьма. Что могут они возразить на его богословствование о единой поклоняемой Троице? Или же — о едином с этой всеблаженной Троицей Иисусе Христе, Единородном Божиим Слове, захотевшем совершенно вочеловечиться? — Он до конца прошел не *только* через наделенную разумом душу, но и через свойственное нам земное тело, и *через* все прочее, как было установлено правыми учителями. Или у кого-то есть основания опровергать *сказанное Дионисием* об умопостигаемом, умопостигающем и воспринимаемом чувствами, или же о всеобщем нашем воскресении с телами и тогдашнем разделении праведных и неправедных? Короче, наше спасение призывает нас подробнее по ходу дела разъяснить с помощью схолий несправедливость того, что ими сказано.

Пусть так, говорят они, но не знали его сочинений Евсевий Памфил, а также Ориген. Таковым следует отвечать, что очень много пропустил Евсевий, не попавшее в его руки; да он и не говорит, что собрал все, а скорее признает, что до большего числа книг он никак добраться не смог. И мы можем вспомнить многие *книги*, которых у него не было, причем — *авторов*, живших на той же земле, как Гименей и Нарцисс, священствовавшие в Иерусалиме. Я тут прочел кое-что Гименея; так он ни Пантена трудов не вписал, ни Климента Римлянина, за исключением лишь двух посланий, а больше ничего. Ориген же — не знаю, всех ли, *кого знал*, — четырех только *авторов* упомянул. Некий же диакон-римлянин по имени Петр рассказал мне, что все написанное

божественным Дионисием сохранилось, будучи положено в Риме в библиотеку священных книг.

Пишет же *Дионисий* по большей части к трижды блаженному Тимофею, ученику святого апостола Павла, Эфесскому епископу, который естественным образом испытывал затруднения в спорах с эфесскими защитниками ионической философии и просил того, как знатока внешней философии, чтобы помог ему спорить. В этом нет ничего невероятного, поскольку и боголюбивый апостол Павел пользовался изречениями эллинов, имея возможность слышать их от бывших с ним людей, искусных в эллинской философии. И это свидетельствует в пользу того, что, любя истину, следует признать эти сочинения произведениями Дионисия. Ведь то, что он безыскусно вспоминает изречения вместе с ним процветавших мужей, которых вспоминают и «Деяния божественных апостолов», и многополезные Послания боголюбивого Павла, показывает неподдельность *этих* сочинений; а особенно — в высшей степени основательное *знание* всех догматов.

Поскольку же некоторые люди говорят, что это сочинения не святого, но кого-то из живших после него, по необходимости они должны считать его и кем-то запрещенным и наглецом, лгущим о себе такое, — что он жил одновременно с апостолами и писал письма тем, современником кого не был и кому не писал.

Выдумать же пророчество апостолу Иоанну, находившемуся в ссылке, что тот вернется на азиатскую землю и будет учить, как прежде, — это свидетельство о порочности человека, безумно гонящегося за пророческой славой.

А *придумать* и сказать, что в самое время спасительного страдания *Христово* он находился с Аполлофанием в Гелиополе, где они видели и обсуждали солнечное затмение, — что оно происходило тогда не в соответствии с законами природы и было необычным; говорить о себе, что присутствовал с апостолами при вынесении святых останков Святой Богородицы Марии, и приводить слова Иерофея, своего учителя, как произнесенные в числе надгробных слов; измыслить послания и слова, как бы обращенные к ученикам апостолов, — каким дурным и заслуживающим осуждения должен для этого быть и случайный человек, а не то что муж настолько возвышенный обычаем и знанием, способный превзойти все постигаемое чувствами и сопри-

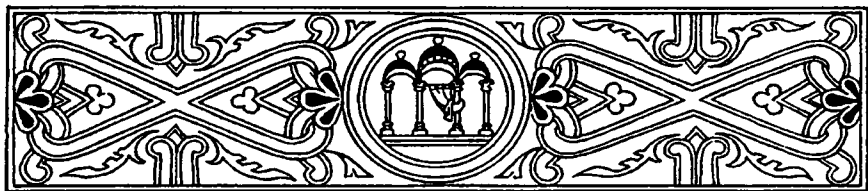
коснуться с умпостигаемой красотой, а через нее, насколько это возможно, и с Богом!

Необходимы гораздо более пространственные пояснительные комментарии для истолкования многих его учений; однако же, положившись на Бога, я поместил параллельно с расположенными по порядку словами, по главам, как поделила книга, те известные мне схолии, каким случилось до сего момента прийти мне в руки.

Из толкований некоего трудолюбивого мужа

Подобает знать, что некоторые из внешних философов, а особенно Прокл, часто пользуются умозрениями блаженного Дионисия и самими его словами. И потому можно думать, что ранее жившие афинские философы, как он вспоминает в этой книге, присваивая его труды, сокрыли их, чтобы самим выглядеть отцами его божественных речений. Но Божиим промыслом ныне настоящий труд явился во обличение их тщеславия и легкомыслия. А что для тех обычное дело воровать у нас, учит божественный Василий в *Слове* «В начале было Слово». В этой речи он говорит так: «Поэтому я знаю многих из внешних по отношению к Слову истины великих в мирской премудрости философов, удивившихся *Ему* и дерзнувших присоединить *Его* к своим сочинениям. Ибо диавол — вор и наше *добро* он выносит к своим жрецам». Так и тут. Вот слова, прямо сказанные пифагорейцем Нумением: «Что такое Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом диалекте?» Как свидетельствует Евсевий, бывший наставником Кесарии Палестинской, никто — ни из наших единомыслителей, ни из наших противников, — не может отрицать, что не только теперь, но и до Христова пришествия это было обычным для приверженцев внешней философии делом — воровать нашу премудрость.





Ангелам свойственной мудрости многую светлость постигнув,
Людам Звезду, из ума состоящую, дал ты увидеть.

Сосвященнику Тимофею — священник¹ Дионисий О НЕБЕСНОЙ ИЕРАРХИИ²

ГЛАВА I

Что всякое божественное осияние, по благодати Божией разнообразно в то, о чем заботится Промысел, проходящее, не только пребывает простым, но и единотворит осияваемое

1. «Всякое даяние благое³ и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов» (Иак. 1:17). Но и всякое исхождение движимого Отцом светосвечения, благодатно в нас приходящее, вновь как единотворяющая сила, возвышая, нас наполняет и обращает к единству и бого-

¹ Заметь, что именование «священник» (*пресвитер*) являет и епископа, поскольку и епископ священник. Это ясно и из «Деяний святых апостолов», где повествуется, как в Азии прощается с ее Церквями святой апостол Павел (см.: Деян. 20:17 и далее).

² Поскольку название содержит слово «иерархия», а обычно он называет иерархами епископов, следует знать, что иерархия есть начало самого порядка всего священного и некоторым образом попечение о нем, а иерарх — тот, кто над священным начальствует, печется и заботится о нем, а не о священниках, но — кто распоряжается священным и его уставом, а также *устройством* Церкви и таинств. однако же не архиерей. Такое толкование и сам великий Дионисий предлагает ниже в слове «О церковной иерархии».

³ Заметь, что блаженный Дионисий использует Соборное послание святого Иакова, ибо высказывание оттуда, и — что оно уже было передано.

творящей простоте Собирателя Отца (ср.: Мх. 2:12; Ин. 17:21). Ибо «из Него¹ все и в Него», как сказало священное Слово (ср.: Рим. 11:36).

2. Итак, призвав Иисуса, Отчий «Свет», сущий, «истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир», через Которого получили мы доступ к светонаначальному Отцу, восклонимся, насколько это возможно, ввысь к переданным отцами² осияниям священнейших Речений и, сколько есть сил, будем созерцать ими для нас символически³ и возводитительно открытые иерархии небесных умов⁴; и начальное, и сверхначальное⁵ светодаяние богона начального Отца, покаявающее нам в изобразительных символах блаженнейшие иерархии ангелов, невещественными и недрожащими очами разума восприняв, вновь от него устремимся к простому его сиянию. Оно никогда не покидает ведь своей единой сердцевины⁶, благолепно умножаясь и исхо-

¹ Это он о Сыне богословствует.

² Отцами здесь он представляет тех, кто передал ему учение, а не физических предков: из эллинов ведь он был, как говорят «Деяния святых апостолов» и он сам в послании к святому Поликарпу и в девятой главе книги «О небесной иерархии».

³ Он говорит, используя некие символы и образы, а не естественно-научно.

⁴ Умами и эллинские философы называют умные, или ангельские, силы, поскольку каждая из них есть всецело ум и полнотой существа обладает как осуществляемый в своем собственном виде живой ум; они зовутся умы (νῦες) ради большего благозвучия получившегося способа склонения. Поскольку от слова «ум, ума» множественное число — οἱ νοῖ, ради благозвучия была образована от другой формы именительного падежа единственного числа форма οἱ νῦες, ибо так принято у жителей Аттики, кои говорят (Ἀριστοφάνει) «Аристофаны», (Σωκράτει) «Сократы» вместо Ἀριστοφάνεις, Σωκράτεις. Но есть и такие, кто говорит «умы» (οἱ νοοί), как будто от ὁ νῦος, τοῦ νοοῦ. И Писание называет их, *ангелов*, этим именем, как у Исаии: «Ум великий, князь Вавилона (ср.: Ис. 10:12), то есть диавол. Но у ионийцев «ум, ума, умы» (νοῦς, νοός, νῦες) склоняется как «кожа, кожи, кожи» (χρῶς, χροός, οἱ χροές), ибо это ионическая форма склонения.

⁵ Сверхначален Бог как высший всякого начала и богона начальный свет, как начало так называемых богов. — я говорю об ангелах и праведных людях.

⁶ Сердцевиной он называет сокровенное, ибо для всех, кто вне его, оно невидимо.

для для возвышающего и единотворящего смешения¹ всех, о ком заботится Промысел, пребывает внутри себя прочно и неколебимо утвержденным в неподвижном тождестве и воссиявает для восклоняющихся к нему подобающим образом, по их мере, и единотворит соответственно своему простому единству. Ибо невозможно, чтобы богоначальный луч воссиял нам иначе, нежели возводительно окутанным пестротой священных завес², соестественно³ и подходящим для нас образом Отеческим промыслом снаряженным.

3. Почему и Совершенноначальное Священноустановление⁴, удостоив нашу преподобнейшую иерархию быть надмирным⁵ подобием небесных иерархий и испещрив упомянутые невещественные иерархии материальными образами и сочетаниями форм, предоставило нам соразмерно себе подниматься от священнейших выдумок⁶ до простых

¹ Обрати внимание на слово «смешения» (σύνκρασις) и на то, почему Божество, будучи единым, множится.

² «Завесами» он называет то, что в Писаниях о Боге говорится «телесно», например, путем именованя человеческих членов или каких-то способностей. И заметь, что помимо образов и символов невозможно нам, во плоти сущим, увидеть невещественное и бесплотное. Именно это, скорее всего, показывают и завесы в Скинии, как он здесь намекает.

³ «Соестественно» сказано вместо «родственно», «сродно».

⁴ Совершенствованием (*посвящением*) у эллинов называется передача таинств, осуществляющая посвящение посвящаемого и являющаяся завершающей для приступающих к ним. А «Совершенноначальное Священноустановление» — божественное установление и определение порядка наших священных таинств, получившее начало от Бога через апостолов, *совершителей* этих совершенствующих благ. Ведь божественный апостол Павел называет посвящаемых совершенными, говоря: «Итак, кто из нас совершен, так должен мыслить» (Фил. 3:15).

⁵ «Надмирным» надо понимать как — не чувствами воспринимаемым, а умом постижимым и превышающим наш мир. И заметь, о каких он говорит «образах и сочетаниях форм», то есть изображениях, каковые далее он и перечисляет.

⁶ Заметь, что он называет вымышленными здешние мистические предания, которые раскрывает в слове «О церковной иерархии». Но это надо понимать подобающим Богу образом. С «формами» свяжи «выдумки», а с «сочетаниями» — «простые и безобразные».

и безобразных возведений и сопоставлений, поскольку невозможно нашему уму возвыситься до этого невещественного подобия небесных иерархий и их созерцания, если он не воспользуется соответствующим ему вещественным руководством¹, понимая, что прекрасные явления² суть отображения невидимого благолепия, и воспринимаемые чувством благоухания — отпечатки распространения умопостигаемого, и материальные светы — образы невещественного светодаiania, и обстоятельные священные поучения³ — способ свойственного уму насыщения созерцанием, и чины здешних порядков — отражения гармоничного с божественным свойства⁴ упорядоченности, причастие в божественнейшей Евхаристии — знак приобщения Иисусу; и все иное дано небесным существам надмирно⁵, а нам образно (символически). Ради этого-то нашего, по нашей мере, обожения человеколюбивое Совершенноначалие, раскрывая нам небесные иерархии и делая сослужебной им нашу иерархию, описало наднебесные умы в священнописанных сложениях Речений⁶ соответственно нашей силе путем уподобления их богообразной священности доступным чувствам

¹ «Вещественным руководством» он называет возведение посредством именуемого вещественным к представлению о том, что превышает чувства.

² «Прекрасными явлениями» называет украшения священных храмов, а «обстоятельные священные поучения» — чтения святых Писаний, «чинами» же «порядков» — степени священников. И заметь, что видимые красоты суть образы невидимых убранств, как показывает и апостол Павел в *Послании* к Евреям, рассматривая то, что касается Скинии и Моисея, слышащего: «Сделай все по образу, показанному тебе на горе» (*Евр. 8:5; Исх. 25:40*).

³ «Обстоятельные поучения» — это более пространные разъяснения с помощью того, что мы видим и с чем имеем дело, представляющегося мышлению единым и совокупным умопостигаемого.

⁴ Там «свойства» суть то, что упорядочивает божественное. Вообще же свойство есть устойчивое качество. А здесь церковные чины изображают тамошние с плотью не связанные свойства. «Свойства» ведь, *имеется в виду*, — бесплотных. Следует заметить, что совершаемое у нас, людей, священническое тайноводство есть подражание небесной иерархии.

⁵ «Надмирно» надо понимать как «недоступно для чувств», но умопостижимо и превыше нашего мира.

⁶ То есть в священно составленных словах о них в Писаниях.

образам, чтобы посредством воспринимаемого чувствами возвести¹ нас к постигаемому умом и с помощью священнозданных символов — к простым вершинам небесных иерархий.²

•

¹ Следует заметить, как мы возводимся к богословию и что Христос нас возводит.

² Ничто этим блаженным не названо как придется, но *все* — с большим знанием и подлинно с благочестием. Поскольку же он говорил, что священный порядок осуществляется — чтобы быть нам доступным — с помощью вещественных символов, *словесных* распространений и творений, являясь отпечатком и подражанием свойственного ангелам священного устройства, он по справедливости назвал их верховный священный сан «вершиной». Специалисты ведь обыкновенно называют вершиной чистейшее *проявление* данной сущности, из какового сущность прямо, то есть непосредственно, постигается. Так, скажем, вершина души — ее чистейший ум, а вершина любви — пламенное влечение к высочайшему и божественнейшему. И у нашей иерархии и тайноводительного устройства вершина — ее «чистейшее», с которым она связана и которое близко к нематериальному. Чистейший же у нас символ — вершина неизобразимых, простых и бестелесных таинств, к которой связанная с ней *ангельская* иерархия восходит, словно к высшему священному сану у людей, и возводит посредством образов к чистым созерцаниям умом постигаемого совершенства, по справедливости называемого вершиной здешнего телесного и имеющего материальный образ.

ГЛАВА 2

О том, что божественное и небесное подобающим образом выявляется и неподобными ему символами

1. Итак, следует, как я полагаю, первым делом изложить, что мы считаем целью всякой иерархии и что пользой от участников каждой из них, а потом — воспеть небесные иерархии согласно показанию¹ о них Речений, и соответственно им рассказать, в каких священных образах священнописания Речений представляют небесные порядки и до какой степени простоты надо с помощью *этих* изображений возвыситься, чтобы нам, подобно многим, не полагать нечестиво, будто небесные богообразные умы — некие многоногие и многоликие *существа*, имеющие вид домашних быков, диких львов и кривокрылых орлов (ср.: *Иез. 1:10–11*), или же пернатых, похожих на волосатых, птиц (ср.: *Ис. 6:2; Иез. 1:6–11*) и не воображать некие огненные колеса над небом (ср.: *Иез. 1:15–21*), и материальные престолы, нужные Богоначалию для восседания (ср.: *Дан. 7:9; Откр. 4:2*), и неких разномастных коней (ср.: *Зах. 1:8*) и архистратигов-копьеносцев (ср.: *Ис. Нав. 5:13; 2 Мак. 3:25*), и все прочее, что священнообразно передано нам Речениями в пестроте выявляющих символов. Богословие ведь решительно² воспользовалось поэтическими³

¹ Показанием он называет извещение, и ясно, что — с помощью символов и изображений, каковые он называет и образами; простотой же он называет невещественность природы. Ведь он понимал, что, воспевая небесные священные умы в согласии, как он сам говорит, с Писанием, он вынужден говорить и о животных, и о зверях, и об орлах, и о других *тварях*, которым божественные Писания уподобляют архангельские силы, ибо он говорит: «Чтобы и нам, подобно многим, не полагать нечестиво», что нет объяснения *образам* многоликих и многоногих небесных чинов. Их-то и обещает он разъяснить в согласии с показанием священных Речений.

² Широко, всячески, истинно, или напрямую.

³ Заметь, что Писание воспользовалось некими поэтическими измышлениями для руководства человеческой мыслью, неспособной все-таки воспри-

священноизмышлениями применительно к не имеющим образа умам, изучив, как сказано, наш ум, предусмотрев свойственную и прирожденную ему способность возведения и создав для него возводительные священнописания.

2. Если же кому-то представляется, что священные сложения¹ надо воспринимать как *изображения* простого, самого по себе² непознаваемого и нами невидимого, но написанные в Речениях образы святых умов кажутся нелепыми и весь этот театр ангельских имен, скажем так, грубым³, то говорит он, что, приступая к творчеству телесных *изображений* совершенно бестелесного, богословам надо, чтобы *его* представить, создавать близкие и по возможности родственные образы, заимствуя их у существ наиболее нами почитаемых, в какой-то мере невещественных⁴ и пребывающих выше *нас*, не сообщая небесным

нимать учение о *чем-то* большем. Ведь небесные символы сходятся, как говорит этот священный муж, с фантазиями поэтов (под поэтами же разумею, например, почитаемых эллинами, как-то: Гомер, Гесиод и прочие), или с поэтическими, как бы пластическими, набросками. Ибо мудрое Божье снисхождение, зная немощь нашего ума, неспособного к более высокому созерцанию, создав родственный ему подъем, таким образом сделало доступными *его* восприятию архангельские порядки, — показав их не такими, каковы они поистине, но такими, какими мы можем их воспринять. Так что не представляй себе ничего чуждого небесным *силам*.

¹ Сложениями он называет упомянутые измышления и изображения.

² «Самого же по себе», — значит такого, каким ему свойственно быть по природе; а существует оно, говорит он, непознаваемым для нас и невидимым.

³ Грубым, мне кажется, он называет странный и как бы далекий от принятого метод и способ творчества. Почему он и называет это театром, поясняя, что написанные образы святых ангелов не отражают истину. Ибо на деле они не таковы, какими их представляет Священное Писание, но они *изображаются так*, чтобы мы постигли их величие. Сам же божественный Дионисий старается собрать сказанное о них и показать, что ангельские порядки можно благодаря разъяснению мыслить так, как сказано.

⁴ В какой-то мере невещественных, — то есть отчасти, ибо не полностью невещественных. Пребывающими же выше *нас* существами он называет небо и то, что на небе, как-то: звезды, ибо их тончайшесть и односущественность некоторым образом близка к невещественности.

богообразным простотам¹ *ничего* предельно земного и многообразного (ибо первое способствует нашему возведению и не низводит надмирные явления до представляющегося нелепым несходства, а второе и божественные силы беззаконно оскорбляет, и наш ум вводит при этом в заблуждение² и, пожалуй, в несвященные сочетания, *так что* скоро он может начать воображать, что свερхнебесная сфера полна некими львиными³ и лошадиными стадами⁴, песнопениями в виде мычания, птичьими стаями⁵ и другими живыми существами⁶ и вещами менее почтенными, сколько их описывают по всему неподобные, склоняющие к нелепому, ложному и страстному⁷ уподобления будто бы выявляющих Речений), но поиски, как я полагаю, истины⁸ открывают священнейшую премудрость Речений, вполне предусмотревшую при изображении каж-

¹ Богообразными простотами он называет умпостигаемые существа, ибо они невещественны и совершенно несложны, не будучи смесью и сложным сочетанием элементов; из таковых состоят ведь тела, а эти бестелесны.

² Помещая и заставляя пребывать.

³ В этих формах божественные и святые херувимы описаны и у божественного Иезекииля (*Иез. 1, 10*), и у боговдохновенного Иоанна в Откровении (*Откр. 4, 7*).

⁴ Стадо есть составленное множество.

⁵ Как бы *из существ* птицеобразной формы и из птиц.

⁶ «Другими живыми существами» он называет такие, как лошади, мулы и тому подобные; «вещами же менее почтенными» — такие, как престолы как бы из дерева, колеса, мечи из железа, как меч, извлеченный на Валаама (*ср.: Чис. 31:8*), и тот, который видел Давид, о чем сказано во Второй книге Царств (*ср.: 2 Цар. 23:16*), и как бы деревянные колесницы (*ср.: 1 Цар. 6:14*).

⁷ Он говорит «страстному» потому, что образ льва служит неким знаком ярости, а вид тельца — похоти, каковые страсти и являются великими. Подобиями же он называет уподобляющие вымыслы. Так, Иезекииль говорит, что он видел «подобие престола» (*ср.: Иез. 1:26*) и подобие льва (*ср.: Иез. 1:5*), что показывает образность представляющегося в фантазии. Потому-то и сказано «неподобные подобия»: не всех подобными видит пророк, но одних так, а других этак. Но и те совершенно неподобны, о которых думают, что они подобны, ибо ничего общего со львом, или тельцом, или прочими животными на деле они не имеют. А что показывает неподобие, ты найдешь в дальнейшем.

⁸ Апологетически.

дого из небесных умов, чтобы и божественному¹, можно сказать, не было нанесено оскорбление, и чтобы мы, приземленные, не оказались пораженными страстью к низменности образов. Причиной же того, что с достаточным основанием выставляются² изображения неизобразимого и виды безвидного³, можно называть не только присущую нам неспособность непосредственно⁴ достигать умственных созерцаний и нужду в возведении *к ним* с помощью свойственного и сродного *нам*, каковое предлагает доступные нам формы⁵ для созерцания бесформенного и *нас* превосходящего, но и то, что мистическим Речениям более приличествует скрывать с помощью умолчаний и священных загадок и держать недоступным для многих священную, тайную и сверхмирную истину *небесных* умов. Ибо не всякий священ, и «не у всех, — как говорят Речения, — разом» (ср.: 1 Кор. 8:7).

Если же кто-нибудь сочтет, что иконография нелепа, и скажет, что стыдно столь оскорбительные изображения предлагать богообразным и святейшим *небесным* чинам, тому достаточно сказать, что образ изъяснения священного двояк⁶.

3. Один, как то естественно, заключается в создании образов, подобных священным прототипам, а другой — в формотворчестве образов

¹ Он обещает своим толкованием показать и то, и другое, чтобы не показалось, что наносится оскорбление небесному и что мы погружаемся в унижающую приниженность тем, что об ангелах говорится как о животных.

² Здесь он говорит, почему изображения неизобразимого и формы бесформенного являются символами.

³ Сказано вместо «бесформенного».

⁴ То есть не через посредство изображений, но сразу же, при первом обращении. А «предлагает» — то же самое, что «представляет» и «выставляет».

⁵ Заметь, что бестелесное бесформенно. Так что, когда слышишь о Сверхсущественном «во образе Божиим существующий» (Фил. 2:6), разумеи, что Он не отличается от Самого Отца. Это ведь показывают и *выражения* «образ Бога невидимого» (Кол. 1:15) и «видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9). Так и святой Василий толкует в Слове к своему брату о различии сущности и ипостаси.

⁶ Заметь, что Божество воспевается двумя путями: или как подобное всему, ибо в Нем все содержится, или как неподобное, ибо Оно — ничто из всего.

неподобных¹ до полного несходства и инаковости. Конечно же, таинственные предания выявляющих Речений воспевают чтимое Блаженство сверхсущественного Богоначалия иногда как Слово² (*Ин. 1:1*), как Ум (*ср.: Рим. 11:34*), как Сущность, — чтобы показать подобающую Богу разумность, ее мудрость, по-настоящему сущее существование и истинную причину существования того, что существует: представляют Его и как свет (*ср.: Ин. 8:12; 1 Ин. 1:5*), называют и жизнью³ (*ср.: Ин. 14:6*). Хотя эти священные образы и более возвышенны, и кажутся имеющими некоторое преимущество перед материальными, однако же и им недостает богоначального сходства с Истиной (ибо Она превыше всякой сущности и жизни, так что никакой свет охарактеризовать Ее не может, и всякое слово и ум неизмеримо отстоят от подобия Ей). И иногда теми же самыми Речениями Она сверхмирно воспевается в отрицательных определениях, называющих Ее невидимой⁴, беспредельной, невместимой и прочим и указывающих не на то, чем Она является, но на то, чем Она не является. Это ведь, как я думаю, и более применительно к Ней точно, поскольку, как учит тайное священное Предание, мы правы в том, что Она не существует так, как

¹ Он здесь говорит, что образы создаются с помощью и подобного, и неподобного и как создаются.

² *Заметь*, почему говорится, что Бог есть Слово и Ум в выражениях: «Кто познал ум Господень» (*1 Кор. 2:16*) и «И было слово Господне ко мне, говорящее» (*Иер. 1:4*) и прочих. О разумности же Бога он говорит не для того, чтобы показать, что Бог разумен как причастный разуму, это ведь очевидно, но потому что Он есть Сама-по-Себе-разумность (αὐτολογιότης), целиком будучи Логосом. Сущность же Божию имеют в виду, когда говорят: «Я есмь Сущий», «Сущий послал меня» (*Исх. 3:14*), «но Ты тот же» (*Пс. 101:28*). Ведь от глагола «быть» и от «сущего» происходит «сущая» и производное «сущность», или «существование».

³ *Заметь*, что Бог называется «жизнь», «свет», «ум» и «сущность» не в собственном смысле слова, но как их причина (этиологически). Ибо Он выше них и не таков, каковы они.

⁴ *Заметь*, что и то, что говорится о Боге в порядке отрицания, как-то: «невидимый», «непостижимый» и прочее таковое, суть неподобное, ибо является не то, что Он есть, но то, чем Бог не является. Так *говорит* и Григорий Богослов.

существует что-либо из сущего, но мы не знаем Ее сверхсущественной, недоступной для мысли¹ и невыразимой неопределенности. Таким образом, если отрицания² применительно к божественному истинны, а утверждения не согласуются с сокровенностью невыразимого, то для невидимого гораздо более подходяще выявление через неподобные образы.

Таким образом священнописания Речений чтут³, а не бесчестят небесные чины, изображая их в неподобных им формах и таким обра-

¹ «Недоступной для мысли» он говорит, *имея в виду* не слабоумие, а что никто не может Ее помыслить. Неопределим же Бог как не подпадающий ни под какое определение, но Сам являясь пределом всего и все в Себе определяя; под определение Он не подпадает, потому что определения складываются ведь из утверждений, а утверждения к Богу неподходящи как лгушие. Ибо Бог выше таковых как не являющийся сущностью, но превышающий сущность.

² Он говорит, что не только применительно к Богу, но и применительно ко всему божественному, то есть к умозримому после Бога, отрицания истинны, а утверждения неподходящи. Так, утверждения неподходящи, когда Бога или умные силы мы называем жизнью или светом, ибо ни некоей жизнью, существующей благодаря вдыханию и выдыханию, ни светом, видимым и делающим видимыми предметы, таковые не являются, но они — нечто высшее этого. Отрицательные же определения в какой-то мере лучше подходят умопостигаемому. Мы ведь говорим, что они невидимы, и думаем, что они недоступны зрению. Что же такое само Неявляемое, разум, похоже, ни исследовать, ни представить не может. Хотя и кажется, что слова «свет» и «жизнь» показывают, что Он такое, но и они нисколько не проясняют, что такое Бог.

³ Смотри, как хорошо оправдал он то, что небесное, или же, *вернее*, его изображение, напоминает животных. Ведь если во всем сущий Бог ни в чем не имеет ничего родственного Себе, то естественно, что совершенно ничто не может Его явить. Но далее мы другим методом богословствуем, говоря о том, чем Бог не является, что он называет — «через неподобные». Так же к небесным силам, каковые суть ниже Бога, богословы подошли искусно, ничему из умопостигаемого их не уподобив, но позаимствовав сходство у воспринимаемого чувствами, каковое он называет лишенным чести, сделав это к их чести, чтобы уподобление ему было мнимым, а не истинным. Ведь если уподобляемый льву многоногий и многокрылый *ангел* разумен и невещественен, разве не ясно, что он надмирно превзошел материальное и мыслимое нами?

зом показывая, что они надмирно пребывают за пределами всего вещественного. А что неподобные образы возвышают наш ум лучше, чем подобные, я не думаю, что кто-либо из благоразумных людей стал бы оспаривать. Ибо в более ценимых¹ священных изображениях можно и обмануться, полагая что *реально* существуют некие златовидные небесные существа и световидные, сверкающие прекрасные мужи, облаченные в светлую одежду, сияющие безвредным огнем² (ср.: *Мф.* 28:3; *Мк.* 16:5; *Деян.* 1:10; *Откр.* 4:4), и прочие подобные красоты, при помощи которых богословие изобразило небесные умы. Поэтому, чтобы не пострадали те, кто не представляет ничего выше явленных красот, возвышающая премудрость святых богословов свяшенно нисходит до представляющегося странным несходства, не позволяя нашей приземленности успокаиваться, останавливаясь на неподходящих³ образах, побуждая к *действию* то возвышающее, что есть в душе, и уязвляя ее безобразностью *этих* сложений, чтобы даже чрезмерно приземленным *людям* показалось недопустимым и невероятным, чтобы сверхнебесные божественные видения⁴ воистину были схожи со столь низким. А кроме того, следует принять во внимание и то, что нет совершенно ничего из сущего⁵, что было бы лишено причастности красоте, поскольку, как говорит истина Речений, «все хорошо весьма» (*Быт.* 1:31).

¹ Вот и другое соображение, исходя из которого *Писание* использовало такие уподобления для небесных *сил*. Ведь если бы оно воспользовалось более чтимыми образами, говоря, например, что божественные силы златовидны или блистающи, слышащие полностью согласились бы, получая уверенность от того, что их так ценят люди. Потому-то и привнесло *Писание* неподходящие и постыдные образы, — чтобы, точно зная, что *небесные силы* не таковы, мы стремились отыскать истину о *них* настоящих.

² Огненным пламенем, о котором идет речь, являются не обжигающие, но живительные божественные сущности.

³ *Заметь*, почему непозорно состоять из материальных *предметов* символам [умопостигаемого].

⁴ Видениями называется то, на что смотрят с удивлением.

⁵ *Заметь*, что ничто из сущего не лишено причастности красоте. Следует также заметить, что понимается под страстью у бессловесных и что — у словесных и каково вожделение у тех и у других.

4. Так что можно от всех них получить в уме прекрасные созерцания и из вещественного *материала* создать для *существ* умопостигаемых и разумных упомянутые неподобные подобия, хотя *существа* разумные существуют иным образом, нежели это уделено воспринимаемым чувствами. Ибо ярость¹ бессловесных рождается из страстного порыва, и их порожденное яростью движение исполнено всяческого неразумия, а у существ разумных ярость следует понимать иначе — как обнаруживающую, на мой взгляд, их мужественную разумность² и несмягчаемую верность богообразным и непревратным устоям. Точно так же похоть у бессловесных мы называем некое безмысленное и низменное влечение, неудержимо возникающее у подверженных изменениям от естественного движения, или спаривания, и безрассудную власть телесного желания, толкающую всякое животное к чувственно вожделенному. Когда же мы, применяя неподобные подобия к *существам* разумным, приписываем им влечение³, его следует понимать как божественную любовь к превышающей слово и разум Невещественности и неуклонное и неослабное желание сверхсущественно чистого и бесстрастного созерцания и поистине вечной умственной причастности этому чистому высочайшему сиянию и незримому творящему прекрасное Благолепию. И неудержимость давайте воспримем как стремительность и необратимость, воспрепятствовать которым ничем невозможно по причине беспримесной⁴ и неизменной люб-

¹ *Заметь*, что порыв ярости не попросту полон неразумия, но в природе бессловесного. Надо прочесть последнюю главу его книги, где он говорит о виде святых херувимов, ибо там и это все подробно разъяснено.

² Следует заметить, что и применительно к ангелам он говорит о разумности. А «несмягчаемую» означает неослабную и непоколебимую.

³ *Заметь*, что влечение *существ* умопостигаемых есть неудержимая любовь к Богу, Какового он называет Невещественностью.

⁴ Беспримесной он называет чистую и ни для чего другого не оставляющую места *любовь*. Ведь охваченный божественной любовью принадлежит ей весь и стремится лишь к желанному, не будучи останавливаем никаким преходящим и телесным соображением. О бессловесности же говоря у бестелесных существ, мы не приписываем им и безмыслие, когда утверждаем, что небесным чинам подобают образы и символы бессловесных — в виде львов, тельцов и птиц вроде орлов, но мистически обозначаем отличие их

ви¹ к божественной красоте и всецелого уклонения к воистину Желанному. Да и саму бессловесность и бесчувственность бессловесных животных или бездушных вещей мы справедливо называем отсутствием разума и чувства; что же касается нематериальных умственных существ, то мы достойным святого образом признаем их, как сверхмирных, превосходство над нашим переходящим² телесным словом и материальным, чуждым для бесплотных умов, чувством.

Можно, стало быть, не обманывающие образы небесного творить и из наименее чтимых частей материи³, поскольку и она, получив бытие

разумности от нашей. Мы ведь проявляем нашу разумность посредством языка и фонетических форм, ударяя воздух языком, посредством слова, переходящего от нас в уши слушателей, от тела в тело, как говорит божественный Василий в Слове на тему «Внемли себе»; а тут не так, но, пребывая в бестелесности, друг в друга вмещаясь и разделяясь, яснее всякого слова воспринимая мысли друг друга, они как бы беседуют друг с другом, в молчании слова общаясь друг с другом.

¹ Сказано вместо «обращенности».

² Переходяще наше произносимое слово потому, что от говорящего переходит к слушающему; «телесным» же *сказано* для противоположения нематериальному, ибо то и не телесное, и не перемещающееся.

³ Наименее чтимой материей он называет всякую телообразную природу, упорядоченную Богом в разнообразии одушевленных, неодушевленных и прочих видов; «умственной» же «красотой» — то, что говорится о Боге, умеренные и неясные образы чего мы находим в сущем, как-то: просто бытие, бытие живым, чувствование и тому подобное. Что от Бога и вся материя имеет бытие, — ни одно разумное слово этому не может противоречить. И она несет сама в себе доказательства того, что от Бога и появилась она, и *Им* была упорядочена. Так что всякий материальный порядок имеет некие смутные и неясные *черты* подобия и сходства с умственным. Ибо как умственные *существа* способны, насколько это возможно, воспринимать промыслительные исхождения от Бога, и, будучи живыми, животворятся превышающим всякую жизнь Богом, и имеют силы для благодетельного содействия, и некое сверхмирное движение, так и материальное, все вместе и по частям, имеет возможность соответствующим себе образом воспринимать промысел Божий и оживать, и может стать жизнью, как *сказано*: «Да произведет земля душу живую» (*Быт. 1:24*), — и еще: «Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую» (*Быт. 1:20*). Но благодетельных сил преисполнены

от истинно Прекрасного, во всяком своем материальном порядке имеет некий отзвук умственного благолепия, и с их помощью можно быть возводимым к невещественным архетипам, воспринимая подобия, как сказано, неподобно и одно и то же¹ не одинаково, но гармонично и соответствующим образом разграничивая особенности умственного и воспринимаемого чувствами.

5. И мы откроем, что мистические богословы священно применяют таковое не только для выявления небесных порядков, но бывает что — и к самим проявлениям Богоначалия². И иногда воспевают Его, *черпая образы* у чтимых явлений³, как-то: Солнце правды⁴ (Мал. 4:2), как-то:

и произведения земли, как показывает использование растений и металлов. И материальное обладает движением, ведущим последовательно к рождению в бытие и гибели, и принимает порядок, Богом предложенный и предлагаемый. Но *материальному* свойственно и просвещаться присутствием разумных сил, как при воскресении Господа, когда ангел блистал и освещал окрестность. *Всем* этим обладает претерпевающая материя, но не так, как *обладают* действующие умственные *силы*. Почему и говорится, что она имеет *это* как последний отзвук. Что же такое подражание и последний отзвук, я поясню в Слове «О божественных именах».

¹ Заметь, что он не говорит, что вся материя разумна; в самом деле, и звезды неодоушевлены, ибо не имеют ума. Хотя он использует те же самые названия, понимаются они не одинаково, но соответственно природной особенности подлежащего определяются и воспринимаются.

² Т. е. к мыслям о Боге.

³ Заметь, что он называет *самым* чтимым, как-то: солнце и звезды, что средним, как-то: огонь и воду, что последним, как-то: миро, и что непочитаемым, как-то: звери и черви; и — что к Богу применяются как символы в образах зверей, так и *заимствуемые* у материи — и чтимые, и средние, и непочитаемые.

⁴ Солнцем правды называет *Его* пророк Малахия (4:2). Божественный же Петр в его соборном послании *пишет*: «Доколе не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших» (ср.: 2 Петр. 1:19) и так далее. Это ведь Он — «утренняя звезда». Моисей же говорит: «Огонь в терновом кусте, не сжигающий» (ср.: Исх. 3:2), что означает — светящий, не причиняя вреда. Иеремия же называет *Его* водой: «Меня, источник воды живой, оставили» (Иер. 2:13). И иные — иначе. И Господь *говорит*: «Реки из чрева его потекут воды живой» (Ин. 7:38). А Соломон в «Песне песней» называет *Его* миром: «Имя твое — как

утренняя звезда (2 Петр. 1:19; Откр. 22:16), в уме свяшенно восходящая, и как свет, неприкрыто умственно озаряющий; а иногда — у средних, как-то: огонь, светящий, не причиняя вреда (см.: Исх. 3:2), как-то: вода, подательница живительного наполнения (ср.: Иер. 2:13; Откр. 7:17), во чрево, говоря символически, проникающая и реками вытекающая, неудержимо текущими (Ин. 7:38; Откр. 22:1); а иногда — у предельных, как-то: миро благовонное (ср.: Песн. 1:2), как камень краеугольный (Еф. 2:20). Но также и зверообразность Ему приписывают: придают Ему свойства и льва, и пантеры (см.: Ос. 5:14; 13:7), и говорят, что Он станет барсом и поднимающейся на дыбы медведицей (ср.: Ос. 13:7–8). Прибавлю и то, что представляется самым из всего недостойным и наиболее странным: сведущие в божественном передают, что Оно к Себе применяет даже облик червя (ср.: Пс. 21:7). Таким образом, все богомудрые мыслители и толкователи тайного вдохновения начисто отделяют Святое святых от несовершенного и несвященного и в то же время предпочитают неподобную свяшеннообразность, так как и божественное не оказывается при этом легко доступным для непосвященных, и любящие созерцать изображения божественного¹ не останавливаются на образах как на истинных, и так как божественное почитается с помощью истинных отрицаний и отличающих уподоблений последним из его отголосков². Так что нет

разлитое миро» (Песн. 1:3). В числе двенадцати пророков, пророчествовавших о Боге, Осия и Михей перечисляют названных здесь животных. Давид же называет Его червем: «Я червь, а не человек» (Пс. 21:7): говоря от лица Господа, он уподобил Себя червю как не от семени родившегося, как мы, но без семени, как черви, каковые не от семени рождаются, но от земли или от гнили. Ведь «Я червь, а не человек» говорится как бы от лица воплотившегося Бога, хотя и воспринимается не применительно к божественности, но применительно к видимой низменностью плоти. [Богомудрыми толкователями он называет пророков. Некоторые изображения ведь были уже представлены в Слове «О божественных именах».]

¹ На какие сокрытые образы указывают эти слова, объяснено в Слове «О божественных именах», в начале девятой главы.

² Последними из отголосков Бога в творении он называет то, о чем выше сказал как о «наименее чтимых из материальных образований». А почему таковое называется последним отголоском, нами будет подробнее сказано в Слове «О божественных именах», в главе четвертой.

ничего неслыханного, если, по уже высказанной причине, и небесные существа воображаются с помощью кажущихся нелепыми неподобных уподоблений. Пожалуй, и мы не пришли бы ведь от недоумения к исследованию и к восхождению путем тщательного разыскания священного, не приведи нас в смятение нелепость¹ представляющих ангелов образов, не позволяющая нашему уму остановиться на лгущем формотворении, побуждающая отказаться от материальных пристрастий и приучающая священно устремляться вверх посредством видимого к сверхмирному.

Столько нами сказано касательно материальной и представляющейся нелепой иконографии ангельских изображений² в священных Речениях; а далее нужно определить³, что, по нашему мнению⁴, представляет собой сама иерархия и какова польза от самой иерархии для иерархии удостоившихся. И пусть руководствует словом Христос, если можно мне сказать, мой, — вдохновение всякого разъяснения об иерархии. Ты же, дитя⁵, в соответствии с тем, что установлено святым Преда-

¹ Нелепость понимай как зверообразие и скотоподобие в рассказах об ангелах Писания. А «представляющего» означает «выявляющего», или «показывающего».

² Хорошо он назвал образную иконографию, о которой прежде говорил, *иконографией* не ангелов, а ангельских изображений, ибо не самих ангелов, каковы они суть, написаны образы, но *лишь* показано, в каких видах изображаются бесплотные, как он сам себя пояснил.

³ «Определить» он обычно говорит, когда нужно *что-то* особо ограничить и прояснить.

⁴ «По нашему мнению» *надо*, чтобы относилось ко *всему* вообще: ...по нашему мнению, есть иерархия, и какую, по нашему мнению, пользу получают иерархи от священных обрядов [то есть *иерархия* может быть полезной].

⁵ Следует поразмышлять, почему великий Дионисий называет божественного Тимофея «дитя». Либо, я думаю, он говорит это как превосходящий того годами и более сведущий в философии, почему тот и задавал ему вопросы, как показывают сочинения, которые *у нас* в руках. Ибо хотя до божественного Дионисия уверовал святой Тимофей, как показывают «Деяния святых апостолов» (см.: Деян. 16:1), но ведь более внешне образован был великий Дионисий. Либо он зовет его «дитя», подражая Господу, говорящему: «Дети, есть ли у вас какая пища?» (Ин. 21:5). Либо потому, что «детьми» называли

нием нашей иерархии, и сам подобающим священному образом слуша́й свя́щенно гово́римое, становя́сь боговдохнове́нным от на́учения боговдохнове́нному, и, в сокровенности ума укыв свя́тое, сохрани *его* от несвя́щенного мно́жества¹ как единовидное. Ибо не́подобает, как гово́рят Рече́ния (см.: *Мф.* 7:6), броса́ть сви́ням беспримесную, световидную красоту, творя́щую благоупоря́доченность умственных жемчужин.

тех, кто стре́мится к беззло́бию, как гово́рят и Па́пий в первой книге «Воскресных толкований», и Климент Алекса́ндрийский в «Педаго́ге».

¹ Мно́жеству он противопоста́вил единовидное, ибо свя́тое единотвори́т. Обще́доступное же и греховное благода́ря разделению умно́жает *число* до мно́гого. Так что ны́не «мно́жеством» он это называ́ет, имея в виду обще́доступность.

ГЛАВА 3

Что такое иерархия и какая от иерархии польза

1. Иерархия¹, по-моему, есть священный порядок, искусство и деятельность, воспринимающие, насколько это доступно², богообразие и к являемым от Бога осияниям соразмерно для богоподражания возводимые. Боголепная же красота как простая, как благая и как начало совершенства³ полностью лишена ведь примеси какой-либо неодинаковости⁴ и каждому по достоинству передает свой свет и совершенствует в божественнейшем свершении сообразно своему неизменному виду.

2. Таким образом, цель иерархии — уподобление по мере возможности Богу и соединение с Ним, Его имея наставником во всяком свяшенном художестве и действии, неуклонно взирая на Его божественнейшее благолепие и становясь, насколько хватает сил, *Его* оттиском и делая участников своих *хороводов*⁵ божественными подобиями, прозрачнейшими незагрязненными зеркалами, приемлющими луч Светоначала и Богоначалия, свяшенно наполняемыми даруемым светом и затем обильно в других им воссиявающими, по законам Богоначалия.

Непозволительно ведь для священнопосящаемых ни вообще что-либо делать⁶ вопреки священным заветам своего Совершеннотача-

¹ Определение иерархии.

² Насколько, *то есть*, возможно.

³ То есть делающая совершенным.

⁴ Одинаковостью, равенством и тождеством единое и единотворящее называется как простое, беспримесное и несоставное. Как о неодинаковом же, неравном, инаковости, смешанном и *находящемся* в изменчивости говорят о связанном с материей. Так что Бог да разумеется как Единое.

⁵ Шествие *в честь Божества*, собственно говоря, — хоровод. Участниками *хороводов* он называет здесь кружащихся вокруг божественного. «Прозрачнейшими» — светлыми, просвечивающими, а «незагрязненными» — незамаванными.

⁶ Это, я думаю, показывает, что не подобает никому сопричтенному к одному из священнических санов делать что-либо большее того, что положено по его чину, но *надлежит* учащему совершать и передавать только подоба-

лия¹, ни даже существовать иначе, поскольку они обращаются к самой божественной Светлости, на Нее священнолепно взирают и *Ее* собой отражают, по мере каждого из священных умов. Потому тот, кто говорит об иерархии, являет некое полностью священное устройство, образ красоты Богоначалия, священно осуществляющее иерархическими чинами² и знаниями таинства своего осияния и уподобляющееся, в меру доступного, своему Началу. Ибо для каждого, кому выпал жребий принадлежать к иерархии, совершенство³ состоит в том, чтобы, в меру своих возможностей, быть возводимым к богоподражанию и, что божественнее всего, стать, как говорят Речения, «соратником у Бога»⁴ (1 Кор. 3:9) и выказать в себе, по возможности проявляя, божественную энергию. Так что, поскольку порядок⁵ в иерархии — чтобы одни очищались, а другие очищали, одни просвещались⁶, а другие просвещали, одни совершенствовались, а другие совершенствовали, то и богоподражание каждого соответствует этому правилу. Божест-

ующее его достоинству, а не приниматься за то, что превышает достоинство. Так, священники (пресвитеры) *должны* учить, приносить *святые* Дары, но не рукополагать; диаконы — учить, но не крестить, ибо они не преподадут Духа Святого, как *не преподавал* Филипп-диакон в «Деяниях святых апостолов» (см.: Деян. 8:39), но также и не совершать приношений. И так и прочие. Также и посвящаемым следует делать только подобающее, да будет хорошо соблюдено *сказанное* божественным Павлом: «В каком звании кто призван, в том каждый и оставайся» (1 Кор. 7:24).

¹ То есть Совершенства.

² Соответствующей различию и высоте чинов должна ведь быть и наделенность знанием.

³ Заметь, что такое совершенство у иерархов и каким образом они суть «соратники у Бога», по божественному апостолу (1 Кор. 3:9).

⁴ То есть — и сам Божье дело делающий, умудряющий и совершенствующий *себя человек*, и подобное для наставляемых, по мере сил, совершающий.

⁵ Заметь, в чем состоят порядок и исполнение иерархии и что приступающим следует, во-первых, очиститься с помощью учения от подлежащих отделению греховных смещений, затем просветиться знанием касающихся богопознания догматов боговдохновенных Писаний и тогда сделаться совершенными в «бане возрождения» (Тит. 3:5).

⁶ Заметь, что просвещение бывает перед крещением.

венное блаженство¹, как у людей говорится, не имеет ведь примеси какой-либо неодинаковости, исполнено вечно сущим светом, совершенно и не нуждается ни в каком совершенствовании, — очищающее, просвещающее и совершенствующее, *оно* скорее — само очищение, просвещение и совершенство, выше очищения, выше света и до совершенства *пребывающее* Само-совершенноначание (αὐτοτελεταρχία) и причина всякой иерархии, от всего священного по *своему* превосходству удаленное.

3. Итак, я думаю, очищаемым надо становиться полностью беспримесными и освобождаться от всякой примеси неодинаковости; просвещаемым — исполняться божественного света, будучи возводимыми к способности видеть и силе во всенепорочных очах ума²; совершенствуемым же — делаться, покидая несовершенство, причастниками совершенствующего понимания созерцаемых святынь; а очищающим³ — с богатством очищения передавать прочим свою непорочность; просвещающим же как более прозрачным умам, способным и причаститься свету, и передать его, всеблаженно исполняемым священного сияния, — весь изливаемый на них свет посылать достойным света; а

¹ Божественное блаженство			
очищает,		просвещает,	совершенствует,
научая,		возводя,	боготворя.
Божественное блаженство <i>доставляет</i>			
очищение,		просвещение,	совершенство.
<i>Силой</i> божественного блаженства			
священноначальники	священноначальствуемые же		
очищают,	одни	другие	третьи
просвещают,	очищаются,	просвещаются,	совершенствуются.
совершенствуют;			

² В ионическом диалекте использованы формы ὁ νοῦς, τοῦ νοῦς, οἱ νόες, жители же Аттики говорят ὁ νοῦς, τοῦ νοῦ, и во множественном числе οἱ νοῖ, τῶν νόων и νοισί....

³ Здесь он говорит о самих священноначальниках, сказав прежде этого о священноначальствуемых, показывая и чины, и то, каким образом очищающие оказываются ниже, будучи экзорцистами (*изгоняющими бесов*), просветители же благодаря учительству — выше, то есть пресвитеры и диаконы; а осуществители совершенства — *это люди*, крещением исполняющие Духа

совершенство-творящим, как искусным в преподавании совершенствующего, — совершенствовать совершенствуемых всесвященным научением пониманию созерцаемого священного. Так что каждый чин иерархического порядка соответственно своей мере возводится к божественному сотрудничеству, совершая благодатью и благодатной силой то, что естественно и сверхъестественно присуще¹ Богочалию и Им надсущностно исполняется и боголюбивым умам священноначально является для доступного *им* подражания.

Святого, как то епископы. Он говорит это же и ниже, в Слове «О церковной иерархии».

¹ *Заметь*, что то, что просвещает к спасению, может быть естественным и сверхъестественным. Он прекрасно изъяснил порядок церковного священнодействия, а именно: приступающие к божественному крещению должны сначала совершить отречение, очищаясь, а затем просветиться учением пресвитеров, для этого выделенных. Таковые суть очистители, достойные преподавать святость другим. И тогда епископы, наконец, крестят. Их ведь он называет совершенноделателями. Этот порядок подобает соблюдать.

ГЛАВА 4

На что указывает имя ангелов

1. Хорошо, как мне кажется, определив, что вообще такое иерархия, далее мы должны воспеть иерархию ангелов и увидеть надмирными очами ее священные формотворения в Речениях, чтобы с помощью плодов таинственного воображения возвестись к их, *ангелов*, богоподобнейшей простоте и с подобающим Богу почтением воспеть Начало всякого иерархического знания в благодарениях Совершеннотворения.

Прежде всего то сказать истинно, что сверхсущностное Богочначие, благостью составив все сущности сущего, привело *их* в бытие. Это ведь характерная особенность Причины всего и все превышающей Благости — призывать сущее к приобщению¹ Себе, как каждому из сущего² определено его мерой. Так что все сущее³ причаствует Промыслу, изливаемому из сверхсущностного и всепричинного Божества, ибо его просто не было бы⁴, не будь оно причастно Сущности и Началу

¹ Обратить внимание на расчет, руководствуясь которым Бог все сущее привел *в бытие*, — чтобы все, по мере каждого, причастились Его благости. На это ведь указывает: «У Отца обителей много» (ср.: *Ин. 14:2*). Каждый ведь по своим делам причастится Его благости. Так и Тит говорит в Словах «Против манихеев».

² Здесь он все тварное вкуче обозначает именем «сущее» — все и умопостигаемое, и видимое. Все ведь Бог сотворил из не-сущего только ради того, чтобы оно причастилось Его благости. Пользуются же *этим* благодаря Промыслу как каждый может, ибо Божий промысел есть начало существования *всего* сущего.

³ *Заметь*, что все сущее причаствует Божьему промыслу, ибо в сущем нет непричастного Богу. Так что зло лишено основания, поскольку оно не причаствует Богу, а появляется в результате утраты *какого-то* свойства, но не само по себе первообразно существуя в сущем. Подробнее мы сказали об этом выше.

⁴ В этом месте Сущностью он называет божественное, т. е. Святую Троицу, Которой как создательнице и началу или же причине творений причаствуют, говорится, те, кто благодаря Ей пришел в состояние сущности.

сущего¹. Ведь все неживое² причастно Ему своим бытием (ибо бытие всего — это превышающее бытие Божество), живое³ — Его животворной превышающей всякую жизнь силе, а словесное и разумное — Его само-совершенной и пред-совершенной (αὐτοτελοῦς καὶ προτελείου) премудрости, превышающей всякие слово и ум. И ясно, что те из существ близки к Нему, что причастны Ему многообразно.

2. Ведь святые порядки небесных существ⁴ в причастности богоначальному преподаванию превышают и только сущее, и бессловесно живое, и соответствующее нам разумное. Ибо стремясь умственно вылепить себя⁵ по образцу Бога, надмирно взирая на подобие Богоначалия и с *Ним* сообразовывая образ своего разума, они поистине полнее при-

¹	Из существующего <i>все</i> является			
или неживым,	или живым,	или разумеющим	или разумным	
что он называет	что он называет	бестелесным,	и телесным, что	
только сущим,	жизнью без	как небесные	он называет	
как-то: небеса	разума, как-то:	сущности;	свойственным	
и земля;	бессловесные		нам.	
	животные;			

² *Заметь*, что и неживое причаствует промыслу Божию — тем, что существует. Неживыми же являются, например, камни и все, что не приходит через рождение.

³ Вообще к каждому из называемого следует мысленно добавлять: «посредством чего *оно* причаствует Промыслу».

⁴ Заметь применительно ко всякому чину, что существа высших сил различны. «Только сущее» же он говорит о том, что назвал «неживое».

⁵ Обрати внимание, что и умопостигаемые силы по своему выбору в большинстве своем приобщаются Благому, как сильно к Нему стремящиеся. Ведь он говорит «вылепить себя», что значит поступить добровольно. Неложно, стало быть, утверждение, что диавол пал с небес, ибо он обратился ко злу по своей воле.

общены Ему как ближайшие¹ и вечно простирающиеся, насколько это допустимо, к вершине в усердии божественной и неколебимой любви, и как невещественно и несмешанно воспринимающие начальные осияния, и к ним приобщающиеся, и имеющие в качестве умственной² всю жизнь. Они, стало быть, оказываются первыми и многообразно причастными божественному и первыми и многообразно выявляют богоначальную сокровенность, и поэтому они, минуя всех, исключительным образом, удостоены именованья ангелами³, — потому что богоначальное осияние исходит первым делом в них, и они в нас ниспосылают превышающие нас изъявления.

Так ведь, как говорит Богословие, через ангелов нам был дан Закон (см.: *Деян. 7:53; Гал. 3:19; Евр. 2:2*), и наших известных⁴ отцов, прежде Закона и после явления Закона живших, ангелы возводили к

¹ «Ближайшие» сказано вместо «соприкасающиеся с».

Из существующего

одно неживое,	а другое живое,
как камни и прочее, непричастное никакой жизненной энергии;	из какового одно а другое наделено бесчувственно, чувствами; как растения, одно бессловесно, а другое разумно; и из таких одно бестелесно, а другое обладает телом и выше нас, и соответствует нам.

² Ибо их существа — живой ум. Заметь, что все умопостижаемое первым причастует Богу. «Выявляют» — т. е. возвещают.

³ Заметь, что такое ангел в собственном смысле слова и что он говорит, что те имеют первый чин; а еще — что через ангелов мы научаемы, и что через них был дан Закон, и что прежде Закона и после явления Закона наших отцов возводили к божественному ангелы.

⁴ Прославленных. А «что нужно делать», — как у Иисуса Навина, Гедео-на и других (см.: *Суд. 6:20–22*); от «нечестивой жизни на прямой путь» — как Корнилия Сотника, ведь он первый был обращен из неверных язычников (см.: *Деян. 10*); «священные же чины» — как Даниилу было видение «тьмы тем» (*Дан. 7:10*), Иезекиилю херувимов (*Иез. 1:5–14*), а Исаие серафимов (см.: *Ис. 6:2–3*); «надмирные же видения», — как Павлу, восхищенному до третьего неба (см.: *1 Кор. 12:2*), и в Откровении божественного Иоанна (см.: *Откр. 1:10 и сл.*).

божественному, либо научая, что нужно делать и выводя из заблуждений и нечестивой жизни на прямой путь истины, либо открывая священные чины или сокровенные видения надмирных тайн, либо пророчески являя некие божественные пророчения.

3. Если же кто-нибудь скажет, что богоявления некоторым святым бывают прямо и непосредственно¹ (см.: *Быт. 12:7; 28:13*), пусть и то ясно узнает он из священнейших Речений, что само сокровенное Божие, чем бы оно ни было², «никто не видел» (ср.: *Ин. 1:18*) и не увидит, богоявления же преподобным бывали в виде подобающих Богу изъяснений через некие священные и мере созерцающих соответствующие видения. Всепремудрое же богословие то видение, которое являло в себе, как в образе³, начертанное божественное подобие Неизобразимого, справедливо — оттого, что оно возводит созерцающих к божественному, — называет богоявлением⁴, — так как благодаря ему происходит божественное осияние созерцающих и они постигают что-то из божественного. Такими вот божественными видениями наши прославленные отцы были научаемы при посредничестве небесных сил.

¹ То есть без услужения ангелов.

² Смотри, как он толкует речение, говорящее: «Бога не видел никто никогда» (*Ин. 1:18*), — что я считаю истиннейшим. И зная, что существуют в Писании изречения, говорящие, что Бог являлся людям, как-то: Адаму в раю, Аврааму у Мамврийского дуба (см.: *Быт. 18:1*), и когда в Сodom приходили три ангела (см.: *Быт. 19*), и Моисею на горе, хоть и говорится, что он увидел Бога сзади (*Исх. 33:23*), он утверждает, что «само сокровенное Божие “никто не видел” и не увидит», то есть — Его сущность; или и выше: «никто не сможет ни постичь, ни объяснить, что такое Бог». Хоть и бывали богоявления некоторым святым, понимай, что по мере собственной веры каждого сподоблялся человек некоего видения, являющего ему Божество, благодаря которому он получал осияние приходящим в него божественным знанием.

³ Думаю, что он говорит о Преображении, либо о чуде явления огня на горе Синай.

⁴ Он говорит, что богоявление состоит не в том, чтобы являть и показывать Бога, что Он есть такое, ибо это невозможно, но в том, чтобы святые сподоблялись божественного осияния посредством неких священных видений, соответствующих их мере и происходящих, говорит он, через ангелов.

И о священном уставоположении Закона¹ предание Речений говорит, что оно было Моисею даровано прямо от Бога, не для того ли, чтобы истинно научить нас, что это — отпечаток божественного и священного? Богословие и тому премудро учит, что через ангелов оно² пришло к нам, поскольку богозаконный порядок уставоположил, чтобы вторые возводились к Богу через первых³. Ведь не только для высших и низших, но и для равночинных умов определен этот закон всеобщим сверхсущественным Чиноначалием⁴, — чтобы в каждой иерархии были первые, средние и последние чины и силы и чтобы посвятителями и руководителями меньших при божественном возведении, осиянии и приобщении были более божественные.

4. Я вижу, что и в божественную мистерию Иисусова человеколюбия первыми посвящены были ангелы, затем через них к нам перешла благодать знания. Так, божественнейший Гавриил⁵ открыл священноначальнику Захарии, что сын, который сверх чаяния божественной благодатью родится у него, станет пророком благолепно и спасительно являемого миру мужеского Иисусова богодействия⁶ (см.: Лк. 1:11—

¹ Заметь, что и Закон есть отпечаток другого божественного закона, т. е. божественного вочеловечения Христа. А что через ангелов было дано первое законоположение, показывает и святой Стефан, говоря: «Вы, которые приняли закон при служении ангелов и не сохранили» (Деян. 7: 53).

² То есть уставоположение.

³ Заметь, как «через первых», т. е. превосходящих, «вторые» (то же, что «находящиеся ниже») возводятся к Богу, и — об ангельских порядках.

⁴ «Сверхсущественным Чиноначалием» он называет Начало и творящую Причину этих чинов.

⁵ Заметь, что о вочеловечении первыми наставлены ангелы, как показывает известное о божественнейшем Гаврииле, известившем о святом Иоанне, благовествовавшем и Деве, что от Духа Святого Она зачнет воплощавшего Бога Слово.

⁶ «Мужеское богодействие» — это Христово вочеловечение, благодаря которому Бог, будучи во плоти, совершал божественные дела. Смотри как, назвав здесь Иисуса «мужеским богодействием», сказав «мужеское», он показал, что Тот был совершенным человеком, а сказав «богодействие», — что Бог и человек — один и тот же, Сотворивший богознамения. Немногим далее он говорит, что Он «непреложен», — ибо пребыл, Кем и был, вечно. Смотри также, как он говорит: в святой Марии произошло «богоначальное таинство

20), и Марии¹ — что в ней произойдет богоначальное таинство неизъяснимого боговаяния (см.: Лк. 1:26–38). Другой же из ангелов наставлял Иосифа, что воистину исполнится (см.: Мф. 1:20–23) обещанное Богом его прадеду Давиду (2 Цар. 7:12–17). Третий благовествовал пастухам как удалением от мира и безмолвием очищенным (см.: Лк. 2:8), а с ним «множество воинства небесного» передавало находящимся на земле то многопетое словословие (см.: Лк. 2:13–14).

Обратимся же к высочайшим светоявлениям Речений. Вижу я, что и Сам Иисус, наднебесных существ надсущностная Причина, к нам непреложно² придя, не отказывается³ от Им учиненного и избранного для людей благочиния, но благопокорно повинуетсЯ указаниям Отца и Бога, *передаваемым* через ангелов. И при их посредничестве возвещается Иосифу о предусмотренном Отцом отшествии Иисуса в Еги-

неизреченного боговаяния»: «боговаяние» говорит он, поясняя, что Бог создан как Человек, как сказано: «Слово стало плотью» (Ин. 1:14). «Богоначальное» же — потому что это было таинство вочеловечения Бога, Причины и Начала так называемых богов и праведных людей, какового Бога *ангел* и преднаименовал Иисусом.

¹ Заметь, что это — против несториан. Не все же ангелы узнали тайну Промысла, потому что, когда Господь, претерпев страдания, возносился, были некие, говорившие: «Кто есть сей Царь славы?» (Лс. 23:8, 10). Вопрос ведь обнаруживает неведение. Заметь — против несториан и акефалов, что он называет Иисуса «надсущностной Причиной» — как Творца всего, а также говорит, что Он непреложно стал таким, как мы. И — не одна и та же у Него природа, если Он *сочетает* обе. И что Он Сам и Законоположник, и под Законом, *заметь*, и что Он как человек получает от ангелов повеление об уходе в Египет и о возвращении оттуда, а Он — и создатель ангелов. Так что один и тот же Христос в двух природах осуществил великое таинство Промысла, ибо сказано: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба» (Фил. 2:6–7). Вот две формы *одного*: то, что он говорит здесь «не отказывается», и есть ведь — «не почитал хищением», — то есть не счел как человек недостойным слушаться и ангелов и покорно повинуетсЯ Отца и Бога через ангелов указаниям. Сам ведь Он повелел *им* управлять человеческим родом.

² Ибо Он не подавил *Свою* божественную природу.

³ Ибо Им же установленное, или прежде определенное, Он в последние дни Сам принял и в Себе явил.

пет (см.: Мф. 2:13) и вновь — о пришествии из Египта к иудеям (см.: Мф. 2:19–20). И мы видим, что ангелами Он подчиняем Отческим установлениям. Я не стану говорить тебе как сведущему, что явлено нашими священническими преданиями и об ангеле, укреплявшем Иисуса¹ (см.: Лк. 22:43), или что и Сам Иисус, в спасительном для нас благодеении войдя в чин изъясителя², был наречен «Ангелом Великого Совета» (ср.: Ис. 9:6). Он ведь, как Он Сам ангелоподобно говорит, возвестил нам то, что услышал от Отца (Ин. 8:26–28; 15:15).

¹ Заметь, что главу об укреплявшем Господа ангеле, которая находится в Евангелии от Луки, пересказывает и великий Дионисий и что не письменно, а скорее всего тайно, сокровенно это было передано ему и святому Тимофею апостолом Павлом, ибо его проповедь записал Лука. Обнаруживается же то, что как будто тайно он это узнал, из его слов: «что явлено нашими священническими преданиями». Обрати внимание и на другое объяснение, которое он приводит, — что слова Исаии, что «Великого Совета Ангелом» именуется рожденный Младенец, подобает отнести к Его плоти. А почему Он назван ангелом? Потому что возвестил нам совет (волю) Отца. Ведь спасая нас Своим страданием, Он показал, что такова была воля и Отца. Не как меньший Отца Он был назван ангелом. Это — против ариан. Иначе. Главу об укрепившем Его ангеле нужно воспринимать не вопреки толкованию святого Писания, ибо это мыслится применительно к плоти. И в другом ведь месте Евангелие говорит, что после искушений «ангелы приступили и служили Ему» (Мф. 4:11), что Он «утрудился от пути» (Ин. 4:6) и что Он «взлзал» (Мф. 4:2). Все ведь это показывает, что Он воспринял в Себя совершенного человека вместе с его страданиями. Но кто-нибудь спросит: «Какая была надобность в ангеле, когда тут было Божество?» Мы отвечаем, что Бог чаще всего через ангелов чудодействует, об этом и все божественное Писание говорит.

² Согласно сказанному Им Отцу: «Я открыл имя Твое человекам» (Ин. 17:6).

ГЛАВА 5

Почему все небесные существа сообща называются ангелами

Вот какова, по-моему, причина именованния *Его* ангелом в Речениях. Но надо, как я думаю, исследовать, по какой причине богословы и вообще все небесные существа¹ называют ангелами, а переходя к выявлению² их надмирных порядков, ангельский чин именуют особо³, как полностью оканчивающий⁴ божественные небесные чины, перед ним, выше, помещая порядки архангелов, а также начала, власти и силы, — сколько превосходящих их существ знают выявляющие *небесное* предания Речений.

Мы же говорим, что во всяком священном устроении высшие чины имеют осияния и силы также и низших, но последние непричастны

¹ Почему же, хотя Церковь говорит, что все святые ангелы являются одной сущностью, божественный Дионисий называет многие силы? Великий Дионисий, епископ Александрии, из риторов, в толкованиях, которые он создал к блаженному Дионисию, своему тезке, говорит, что нерожденной внешняя премудрость обычно называет всю невидимую природу и подобным образом ипостаси — существами. И поэтому, говорит он, святым Дионисием, подобно внешним, эти выражения использованы не в собственном смысле.

² То есть перечислению, или объяснению.

³ Последний из умопостигаемых чинов, говорит он, именуют «ангелами» в собственном смысле слова, а его превосходящие — иначе, некоторые из которых он и называет. В следующей главе он мистически вспоминает девять чинов, а теперь определенно говорит, что высшие чины знают то, что низшие узнают через осияние, но знают и иное, неведомое низшим. Хотя это и так, однако родовым именем «ангелы» иногда называются и все умопостигаемые порядки. И он говорит, почему, — как в сто втором псалме: «Благословите Господа все ангелы Его» (*Пс. 102:20*), — и в сто третьем: «Творящий ангелов Своих духами» (*Пс. 103:4*) и так далее. Но это правило не имеет обратной силы, ибо низшие не называются именами высших. И *заметь*, что через высшие силы низшие тайноводствуются.

⁴ То есть крайний чин ангельских порядков.

тому, что принадлежит их превосходящим¹. Таким образом, святейшие порядки высочайших существ богословы называют и ангелами потому, что и они суть выявители богоначального осияния. Последний же чин небесных умов нет причины называть началами, или престолами, или серафимами, ибо он непричастен высочайшим силам. Но как он² наших боговдохновенных иерархов³ возводит к ведомым ему лучам Богоначалия, так и всесвященные силы превышающих его сущностей являются возводящими к божественному довершающее⁴ ангель-

¹ Кто-нибудь может спросить: эти небесные чины — высшие, низшие и еще меньшие — так и появились, что один оказался выше, а другой ниже? И мы отвечаем, что и все умпостигаемые силы Бог создал самовластными. Если уж человек был *создан* самовластным, являющимся смесью праха и души, насколько же умпостигаемые силы, не имеющие ничего земного или тяжелого, были *созданы* более самовластными? Это и божественное Писание представляет, говоря, что диавол выпал из ангельского чина добровольно, и этот божественный муж чуть ранее, *говоря* об ангельских силах: «стремясь умственно вылепить себя по образцу Бога, надмирно взирая на подобие Богоначалия и с *Ним* сообразовывая образ своего разума» (4:2), — и из всего этого обнаруживается, что умпостигаемые силы обладают свободой выбора и самовластны. Так что он основательно утверждает, что каждый по мере своего благого желания осияется божественным разумением. Потому и чины именуются по степеням — соответственно сущему в них желанию. Потому он здесь говорит, что не имеет смысла последний чин именовать серафимами или престолами. И заметь, почему все чины называются ангелами.

² Разумеется, конечно, чин ангелов.

³ Этими с высшей степенью созерцания связанными таинствами исполненный, священный Дионисий обнаруживает своей речью, что последний *небесный* чин, называемый «ангелы», детоводительно руководствует у людей иерархами Церкви, возводя их к Богу, а сам нижайший чин, наш педагог, тайноводствуется находящимися выше, ступенчато *над ним* возвышающимися, как меньший.

⁴ То есть, говорю я, последнее, ангельское. И заметь, что он считает, что все наименования — каждого чина из девяти чинов — общи потому, что те совместно осияются для богообразия даваемым Богом светом, хотя и неодинаково. Можно, говорит он, все разумные бестелесные чины совокупно наименовать и иным образом, то есть по богообразию, каковое представляет собой приближение к Богу, насколько каждому из них возможно. Так что все

ские иерархии устройство, — если только не скажет кто-нибудь и то, что наименование «ангелы» обще для всех¹ по причине меньшей или большей причастности всех небесных сил богообразию и от Бога даваемого свету. Но чтобы наше слово было более упорядоченным, священно рассмотрим явленные в Речениях подобающие священному особенностям каждого небесного устройства.

надмирные чины зовутся богообразными; и другое общее имеют они все — дар светлейшего осияния от Бога, хотя и в соответствии с возможностью каждого — или меньше, или больше — дается осияние. В Слове же «О божественных именах» он говорит, что божественными называются только чиноначальники каждого порядка.

¹ Заметь, что особенностью каждого чина он называет его меру.

ГЛАВА 6

Каков первый порядок небесных сущностей, каков средний и каков последний

1. В каком количестве и какие существуют порядки наднебесных существ и как осуществляются их иерархии, точно¹ знает, говорю я, одно обоживающее их Совершенноначалие; кроме того и они сами знают свои силы, осияния и свое священное и надмирное благочиние. Нам же не по силам знать мистерии наднебесных умов и их святейшие совершенства, — разве лишь, скажет кто-нибудь, — настолько, насколько через них, как хорошо свое знающих, посветило нас Богоначалие. Так что мы не скажем ничего сами от себя; но сколько было священными богословами увидено ангелов в видениях, это разузнав, мы, как можем, изложим.

2. Всего богословие назвало выявляющими именами девять² *разрядов* небесных существ (см.: *Иуд. 9; Еф. 1:21; Кол. 1:16; 2:10*). Божественный наш священносовершитель³ разделяет их на три троичных устройства. И первое⁴, говорит он, пребывает всегда около Бога, близко⁵ к Нему и прежде других, непосредственно, согласно преданию, соединяется с Ним. Ибо святейшие престолы⁶ (см.: *Кол. 1:16*) и многокие и

¹ Заметь, что один Бог, их боготворящий, знает точно их и их службы; и они сами знают себя и свое. Мы же ничего точно о них не знаем, разве лишь — насколько научились из божественного Писания.

² Заметь, что божественных разрядов умопостигаемых *существ* девять.

³ Своим священносовершителем он обычно называет или божественнейшего апостола Павла, или святого Иерофея, как сказано в Слове «О божественных именах». Ныне же, мне кажется, он говорит ни о ком ином, как о святом Павле. Никого другого ведь не было, кроме него, кто достигал бы даже до третьего неба и узнал бы о таковых.

⁴ Первый троичный чин:

 престолы, херувимы, серафимы

⁵ Это сказано о первом к Богу приближающемся из священных порядков.

⁶ Об этом первом троичном богообразном чиноначалии осмысленно и достойно Бога исследующий может узнать у Иезекииля, каковой первым называет

многокрылые чины, именуемые на еврейском языке херувимами и серафимами, помещаются в превышающей всех близости, непосредственно¹ около Бога, — как передает, говорит он, изъятие священных Речений. Этот вот троичный порядок наш славный наставник² называл единой равночинной и воистину первой иерархией, богообразней которой и более близкой к первичным осияниям Богочалия нет. Вторую, говорит он, составляют власти³, господства и силы, а третью — *состоящее* из последних чинов среди небесных иерархий устроение ангелов, архангелов и начал.

престол, на котором явился ему Бог, и тут же находились божественные херувимы (см.: *Иез. 10:1*); Исаие же видятся святейшие серафимы, стоящие вокруг Бога (см.: *Ис. 6:1–2*). Это обнаруживает их высочайший, сравнительно со всеми, жребий. Предстает это почти так же и в Откровении святого Иоанна, апостола, евангелиста и богослова (ср.: *Откр. 7, 11*).

¹ «Непосредственно» сказано потому, что иного порядка перед ним нет. И заметь, что престолы, а также многоокие и многокрылые херувимы и серафимы выше, говорит он, всех сил и принадлежат одной троичной иерархии.

² Он намекает на святого Павла.

³ Следующие далее два троичных святых чиновачаия умпостигаемых сил он перечисляет снизу вверх, ибо первыми являются господства, затем следуют силы и далее власти. А он, поставив первыми власти, господства сделал средними. И в третьей служебной триаде первые суть начала, затем следуют архангелы, и последние — ангелы. А он сейчас, в следующей главе, не так вспомнил их, но назвал, перечисляя снизу вверх. А ведь апостол Павел в *Посланиях* к Римлянам (8:38) и к Ефессянам (6:12) упоминает некоторые ангельские порядки, но этот чин не приводит. Великий же Дионисий разъясняет, что в тайне это передал святым божественный апостол.

ГЛАВА 7

О серафимах, херувимах, престолах¹ и о первой их иерархии

1. Таким воспринимая порядок святых иерархий, мы говорим, что всякое наименование² небесных умов содержит указание на богоподобную особенность каждого. И святое имя серафимов, говорят знающие еврейский, означает «поджигатели» или «горячители», а херувимов — «множество знания» или «излитие премудрости». Справедливо, стало быть, первая из небесных иерархий священо осуществляется высочайшими существами, имеющими более, чем все, высокий чин, ибо она находится непосредственно около Бога, и начинающие действовать богоявления³ и свершения сначала сходят в нее, как ближайшую. «Горячителями» именуются они, престолами и «излитием премудрости» — именами, выявляющими⁴ их богообразные⁵

¹ Заглавие следует обратному порядку, восходя снизу вверх, ибо серафимы третьи, херувимы вторые, а престолы первые. Так что он записал их наоборот.

² Заметь, что всякое наименование священных *чинов* содержит указания на свойственную чину деятельность, как показывают толкования имен святых серафимов и херувимов, — потому что другого порядка перед ними нет.

³ Начинающиеся (*первые*) богоявления воздействуют ведь, происходя, *прежде всего* на первых.

⁴ Сказано вместо «истолковывающими» и «объясняющими».

⁵ Поскольку он говорит о богообразных свойствах применительно к божественным умам, не следует полагать, будто великий Дионисий утверждает, что эти умопостигаемые достоинства присоединяются к ним в виде случайных, как бывает у нас, — как *нечто* иное к иной основе, как бы присоединенное качество. Ибо *понятия* «случайное свойство» и «основа» здесь недопустимы, так как всякое соединение и бесформенность материи отсюда исключаются. Ведь если бы *это* было иное в ином, как бы случайное свойство, *присоединенное* к основе, то это существо не жило бы само по себе и не могло бы обоживаться, насколько это возможно, само по себе, *но* — только благодаря чину, сохраняемому как иное в ином. Стало быть, названные свойства в них самоосуществляемы, а не *присоединены* как *нечто* случайное к основе, по причи-

свойства¹. Так, вечное движение около божественного и непрестанность, жар, быстроту и кипучесть *этого* постоянного, неослабного и вечного движения; способность уподоблять себе, возвышая и поощряя, низших, как бы приводя их в состояние кипения и воспламеняя до подобного жара; очищать их подобно молнии и всепожигающему огню; особый, обладающий неприкрытостью и неугасимостью всегда одинаково световидный и просвещающий образ, способный изгнать и истребить всякое темное порождение мрака, — *все это* выявляя, обнаруживает наименование серафимов. *Имя* же херувимов — их разумность и боговидность, способность воспринимать высочайшее светодаяние и созерцать в первозданной силе благолепие Богоначалия, преисполняться умудряющего преподания и обильно приобщать вторичных к излитию дарованной премудрости. А высочайших и превознесенных престолов² — беспримесную изытость по отношению ко всякой до ног сниженности³ и устремленность надмирно к верху⁴; немятежное пребывание за всяким пределом; никакими силами незыблемую прочную утвержденность около подлинно Наивысшего; приятие в полном бесстрастии и нематериальности посеще-

не нематериальности. Почему великий Дионисий — ниже, в Слове «О церковной иерархии», в главе четвертой — и говорит, что свойства у них субстанциальны.

¹ Заметь, что божественные силы как свойство имеют боговидность. Свойство же есть качество постоянное. А отсюда делается ясным, что обладающие достоинствами как свойствами самовластны. Это более пространно представляет Аммон Адрианопольский в Словах «О воскресении», написанных им против Оригена.

² Заметь, почему они называются престолами.

³ Сказано вместо «схождения до низменного». И заметь, какова цель всякой иерархии.

⁴ Некой высочайшей природой, учрежденной при Боге, сразу под Ним, он являет престолы, не соприкасающиеся ни с чем материальным, как показывает то, что они не имеют никакой «до уровня ног сниженности», или ослабленности, но *обладают* восходящей к Богу, обращенной вверх устремленностью. Он хорошо употребил слово «надмирно», — а не «бестелесно», «нематериально» и «умопостигаемо», или же «умственно». А чтобы ты не счел, что «к верху» означает телесный путь, он добавил «нематериально».

ния Богоначалия и богоносность¹, и преданную открытость для божественных пиров.

2. Таково наше разъяснение их имен. А теперь следует сказать, какой мы представляем себе их иерархию. Что цель всякой иерархии неразрывно связана с богоподражательным богообразием и что весь труд иерархии делится на священное причастие беспримесному очищению, божественному свету, совершенствующему знанию и на преподание *этого другим*, нами уже достаточно, я полагаю, было сказано. Ныне же молюсь, чтобы достойным высочайших умов образом рассказать, как их иерархия выявляется Речениями.

У первых² существ, пребывающих *непосредственно* за осуществляющим их Богоначалием, поставленных как бы в Его преддверии, превосходящих всякую невидимую³ и видимую возникшую⁴ силу, есть, надо полагать, своя по всему однородная иерархия. Чистыми их надо считать не как свободных от несовместимых со священным скверн и гнусностей, не как невосприимчивых для связанных с материей мечтаний⁵, но как беспримесно высших всякого снижения, и надо всем

¹ Заметь, что и чин святых престолов он назвал богоносным, — как несущий умопостигаемо покоящегося Бога. Обрати *на это* внимание: поскольку блаженный Василий Каппадокийский назвал богоносной плоть, надо рассмотреть, почему так сказано. Но ведь плоть Самого Господа была по существу и по ипостаси соединена с Самим Богом-Словом, почему и говорят отцы, что Он носит плоть и во плоть облекся. Что же странного, если и плоть Его называется богоносной как носящая Бога-Слово в нерасторжимом соединении, Его плотью и называясь, и являясь по праву и по истине? А они, *престолы*, по благодати имеющие в себе Бога невыразимым для слова и непредставимым для мысли образом, — богоносными и они по этой причине называются, потому что *как* первые Божии силы они первыми *Ему* причастны, а получаемое ими осияние они затем передают находящимся ниже.

² Это место следует читать, перепрыгивая *середину*, так: «У первых существ, надо полагать, есть своя собственная, во всем однородная им иерархия»; остальное же — в середине.

³ Заметь, что эти первые три чина больше всякой невидимой и видимой силы.

⁴ То есть созданную.

⁵ *Заметь*, что они невосприимчивы для всяких связанных с материей мечтаний и непричастны всякому снижению, и — что божественные силы не только сами свободны от скверн и гнусностей, но и невосприимчивы для

лежащим ниже священным по высочайшей чистоте всеми богообразнейшими силами превознесенных, и — как неизменно придерживающихся своего вечно и тождественно в неизменности боголюбия движущегося¹ чина, и в чем-либо умаления, ведущего к ухудшению, совершенно не знающих, но всегда имеющих чистейшую обитель своей богообразной особенности устойчивой и неподвижной. Созерцающими² также *их надо считать* не потому, что они — созерцатели³ доступных чувствам или уму символов, или восходят к божественному благодаря пестроте созерцаемого священнописания, но потому, что они наполнены превышающим всякое невещественное знание светом и преисполнены, насколько *это* дозволено, сверхсущественным трисветлым созерцанием⁴ творящей прекрасное изначальной Красоты; и — как точно так же удостоенных приобщения Иисусу⁵ не через посред-

всякого связанного с материей мечтания, чисты от всякого ущерба и совершенно не знают никакого ухудшающего умаления. Понимай это так, что не по природе они неизменны, но, будучи свободны в выборе, по причине горячего желания блага склонившись к Благу, остались такими, и неизменность стала как бы их свойством. По природе ведь один Бог неизменен. Будь они так сотворены, не отпал бы диавол. Но и они все принадлежат одному равному *с ним* чину. Ведь то, что по природе благо, снижения не имеет.

¹ Тождественным этот святой называет их движение как неизменное и неуклонное, одинаково происходящее. Движение же у них — это деятельность уразумения, ибо они суть умы неумолчные. Отметим и выражение «в неизменности боголюбия» и прочти четвертую главу Слова «О божественных именах» и восьмую главу настоящего Слова.

² Заметь, почему эти святые чины называются созерцающими и что не через символы или образы Писания обретают они боговедение, в отличие от нас.

³ Созерцателями называются наблюдатели таинств. Святым же это открывается с помощью того, что говорится о Боге в доступных чувствам формах символически, что невозможно помыслить применительно к высшим силам.

⁴ Заметь, что «трисветлое созерцание» сказано вместо «трипостасная единая Божественность».

⁵ Приобщением Иисусу он называет причастность славе и неизреченному сиянию тела Христова, ибо с плотью Он совосседает с Отцом.

ство священно-созданных образов¹, зримо запечатлевающих *Его* теургическое подобие², но как в первичной причастности знанию *Его* теургических светов воистину приближающихся к Нему; и потому — что возможность богоподражания дарована им в высшей степени, и они приобщаются, насколько это для них возможно, в первоизданной³ силе достоинств *Его* теургии и человеколюбия. И — посвященными⁴, равным образом, не как осиянных аналитическим знанием⁵ священной

¹ Сказанное «образов (*жен. р.*), запечатлевающих (*прич. муж. р.*) подобие», тогда как надо сказать «запечатлевающих» в женском роде, — да никто не воспримет как ошибку великого Дионисия: будь абсолютно уверен, что он говорит как истинный афинянин, настоящий житель Аттики. Ибо там в обычае причастия мужского рода согласовывать с женским, как-то делает и Гомер в обращении Ириды от лица Зевса к Гере и Афине:

Вы на своей колеснице, моим пораженные громом,
Вспять никогда не пришли б на Олимп.

(*Илиада*, 8:55–56; пер. Гнедича)

Подобало бы «пораженные», *причастие* мужского рода двойственного числа, сказать в двойственном числе женского рода. Так говорят и комедийные поэты, используя женский вместо среднего рода, как и мужской вместо женского, — и Платон, и Еврипид в «Вакханках»:

«Уклоняясь бегающими (*жен. р.*) глазами (*ср. р.*)».

В мужском роде причастие никто бы тут не поставил. И в «Оресте»:

«Безумными (*жен. р.*) неистовствами (*ср. р.*)».

² Заметь, что уподобление Господу Иисусу теургично, т. е. делает уподобляющихся богами, и как эти чины непосредственно, минуя символы, уподобляются Христу, от Него это воспринимая.

³ Заметь, что эти силы первоизданны и что эти *небесные чины* обладают достоинствами Господа Иисуса Христа как силами.

⁴ Заметь, почему называются посвященными эти божественные силы.

⁵ Знанием пестроты он называет *способность дать* раскрывающее и разъясняющее истолкование запутанного священного Предания, в чем нуждаются и низшие *ангельские чины*, как он далее говорит, и гораздо более люди. Ибо помимо толкований, анализирующих многопеструю премудрость святых видений, невозможно ни нам их понять, ни первым трем чинам превосходящее их. Почему он и говорит, что подчиненными чинами священноначальствует только каждый первый *чин*, а не *какая-то* иная сила. А иерархией этих высочайших устроений священноначальствует один Бог, а не *какая-то* иная сила.

пестроты, но как первыми и преимущественно исполнившимися обожения сообразно высочайшему доступному ангелам знанию богодеяний. Ибо не через другие святые существа, но самим Богоначалием священноначальствуемые¹, непосредственно к Нему устремляясь все превосходящими силой и чином, в пречистом и совершенно незыблемом *положении* они утверждаются, и к созерцанию невещественного умопостигаемого благолепия в меру дозволенного привлекаются, и в доступные знанию логосы богодеяний как первые и около Бога находящиеся посвящаются, самим Совершенноначалием превысочайше священноначальствуемые.

3. Итак, — богословы ясно это показывают² — нижние порядки небесных существ дисциплинированно учатся³ теургическим знаниям от высших, а находящиеся выше всех⁴ осияваются, в меру дозволенного, посвящениями от самого Богоначалия. Некоторых из них представляют как священнопосвящаемых первыми в то, что Вознесенный на небеса в человеческом виде⁵ есть «Господь небесных сил» (*ср.: Пс. 23:10; 79:20*) и «Царь славы» (*Пс. 23:10*), некоторых же — как Самого Иисуса вопрошающих и желающих изучить искусство *совершенного* ради нас Его богодеяния⁶ и Самим Иисусом непосредственно *в это* посвящаемых и первыми получающих разъяснения Его чело-

¹ То есть вводимые в таинства.

² Доказательства от Писаний того, что сказано.

³ Заметить это «научаются»: оно показывает, что не по природе они таковы.

⁴ Ведь раз они выше всех и ничего из того, что относится к другим силам, их не превосходит, естественно, что они от Самого Бога единого как высшие первыми учатся божественному знанию.

⁵ Заметить, что — вопреки василианам или несторианам — вознесшийся как человек Христос Иисус есть Сам Господь всех умопостигаемых сил и Царь славы, как узнают посвящаемые от говорящих: «Поднимите, врата, верхи ваши» (*Пс. 23:7*), — и спрашивают: «Кто сей Царь славы?» (*Пс. 23:10*), — и вновь слышат: «Господь сил» (*Пс. 23:10*) и так далее. Против акефалов же и евтихиан *свидетельствует* то, что хотя Он и Господь сил, но — плоть и явный человек, чему как странному удивляются прочие начала.

⁶ Хорошо он назвал богодеянием промысел о нас. Ибо поистине Божьи все деяния промысла Господня: святое Рождество, исцеления, знамения при страданиях и воскресение.

веколюбивого благодеяния. «Я, — говорит Он, — говорю правду и суд спасения»¹ (Ис. 63:1). Но я удивляюсь², что и первые из наднебесных существ, столь всех превосходящие, благоговейно желают богоначальных осияний, словно парящие в середине³. Не Самого ведь Бога спрашивают⁴ они: «Почему багряны ризы Твои?» (Ис. 63:2), — но прежде недоумевают про себя, показывая, что хотят они *это* понять и жаждут теургического знания, но не предваряют даваемого при божественном выступлении осияния. Таким образом, первая иерархия небесных умов, самим Совершенноначалием священноначальствуемая, к Нему непосредственно простираясь, всесвятейшим очищением⁵, безмерным светом⁶, предшествующим совершенству совершенной деятельностью соразмерно себе исполняясь, очищается, просвещается и совершенствуется⁷, для всякого снижения беспримесная, первым светом исполненная и причастная *им* первым данному знанию и опыту.

Резюмируя же, вот что скажу я, пожалуй, небезосновательно, — что причастность к опыту Богоначалия есть и очищение, и просвещение, и совершенствование, так как она очищает от неразумия по чину даваемым знанием более совершенных посвящений, просвещает самим божественным знанием, посредством которого и очищает прежде

¹ Слова «Я говорю правду и суд спасения» принадлежат Исаие, и смотри, как он их понял.

² Фразу составь так: «Я удивляюсь тому, что первые, словно средние, желают богоначальных осияний».

³ «Парящими в середине» он назвал их, поскольку не до предельной высоты они взлетают, но касаются только середины. «Недоумевают» же означает — говорят: «Кто это идет от Едома?» (Ис. 63:1).

⁴ Смотри, с каким страхом и благоговением высочайшие всех чины, словно средние, а не первые, спрашивают сначала друг у друга то, что у Исаии: «Кто это идет от Едома, в багряных ризах от Восора?» (Ис. 63:1), — а затем, как бы поощряемые Богом, обращаются к Нему: «Почему багряны ризы Твои?» (Ис. 63:2).

⁵ Заметь, как, говорит он, очищаются, просвещаются и совершенствуются божественные чины.

Заметь, что такое очищение для умов и что — невѣдение.

⁶ Безмерное — большое и многое.

⁷ Заметь, как очищаются, просвещаются и совершенствуются эти божественные чины.

не созерцавшего то, что теперь выявляется более высоким осиянием, и совершенствует опять тем же светом — усвоенным¹ опытом светлейших посвящений.

4. Таков, как мне известно, первый порядок небесных существ, «вокруг Бога»² (ср.: *Пс. 75:12; Ис. 6:2; Откр. 7:11*) и непосредственно около

¹ Усвоенный опыт есть постоянное и неотчуждаемое владение полученным в озарении знанием.

² Поскольку он говорит, что эти первые чиноначалия и стоят, и ведут непосредственно вокруг Бога хоровод, надо пояснить, каким образом они и стоят и движутся, словно в хороводе, вокруг Бога. Сначала он взял за основу слова Исаии, который говорит: «И серафимы стояли вокруг Него, шесть крыл у одного» и так далее; и добавляет: «И двумя летали» (*Ис. 6:2*).

Как же, стоя, они летали кругом? А понимать надо так. Всякий ум, воссияв от Виновника всего, Бога, поскольку он воссиял от Сотворившего, движется, говорят, около Него как вокруг центра, и движение *это* не какое-то пространственное, но умственное и жизненное. Круговое же движение ума таково. Все мыслящее мыслит, или будучи умом, или как причастное уму. Являющийся умом мыслит первично, а причастное уму мыслит вторично. Потому именно, что он, будучи умом, мыслит, и говорится, что он движется. Круговым же это движение представляется потому, что оно возвратное и совершается около Него. Так, мышлением самого себя и Того, Кто прежде него, от Кого он воссиял, поскольку Богом ведь, захотевшим *это*, он был произведен, он будет *вращаться* вокруг Него, чтобы не сказать: вокруг стремления и любви к Богу, словно около центра. Не соединяются ведь вторые с теми, кто перед ними, и происходящее уподобляется некоему хороводу. Ведь рожаемое, посылаемое существовать на своем месте, внимательно смотрит на Родившего. Обращение же мыслью к ему предшествующему привносит представление о круговом движении. Поскольку же Бог везде, то везде следующие за Ним в вечном желании Его уразуметь радуются Ему и окружают Его, будто веселясь, хороводом. Говорят ведь, что ум в себе пребывает и к себе спешит. А кто пребывает в себе и обнаруживает бессмертие, имеет состояние покоя. Применительно к бытию быть бессмертным понимается ведь как пребывать в покое. А к самому себе спеша, движется тот, кто не желает как-либо рассеиваться мыслями о внешнем для него материальном. Совершая одно и то же движение, он не стоит, а движется; оставаясь же по существу всегда тем же, пребывает в покое, а не в движении. Итак, существует и в природе каждого из умов *двойное* движение — стремление к Богу и круговой около Него, как около центра, хоровод, — как бы по окружности

Бога стоящий и просто и непрестанно окружающий хороводом вечную Его славу в высочайшем из ангельских постоянно движущемся святилище; многие блаженные видения чисто созерцающий; простыми и неопосредованными вспышками осияваемый и божественной пищей исполняемый, многой при первично даваемом излитии, единой же по неразнообразному и единотворящему единству богоначального угощения; многого общения с Богом и со-делания удостоенный благодаря уподоблению Ему, насколько возможно, прекрасными свойствами и энергиями; многое из божественного превосходным образом познающий и оказывающийся, в меру дозволенного, причастным богоначальному опыту и знанию. Потому богословие и передало живущим на земле его гимны, в которых священно открывается превосходство его высочайшего осияния. Ибо одни его *чины* — воспользуемся доступным для чувств образом, — «как глас вод»¹ (*Иез. 1:24; Откр. 19:6*), вопиют: «Благословенна слава Господня от места Его»² (*Иез. 3:12*), — другие же взы-

вокруг точки, то есть центра, от которого она образовалась. И по природной ведь необходимости каждый из сущих водит вокруг Бога хоровод, бытием влекомый к Бытию. Так все и существует вокруг всеобщего Царя, и благодаря Нему — все, и Он — причина всего прекрасного. А что он сказал, что первые *небесные силы* хороводят непосредственно вокруг Бога, как не имеющие перед собой ничего *иного*, показывает, что вторые и третьи, то есть воспринимаемые чувствами, водят хороводы, как сказано, по своей мере, имея посредниками тех, кто перед ними около Бога.

¹ Это из Иезекииля.

² Как надо понимать «место» применительно к Богу, когда Писание повсюду говорит, что Божество беспредельно и что «Небо — престол Его, а земля — подножие ног Его» (*Ис. 66:1*), — и еще: «Поставил холмы весами и землю горстью» (*ср.: Ис. 40:12*), — и опять же: «Взойду ли на небо, Ты там; сойду ли во ад, и там Ты» (*Пс. 138:8*)? Какое же место Иезекииль придумал для Бога? Мы говорим, что кажущееся нам непостижимым Бог для тех, кто всеми силами Его ищет, освещает. Говорит ведь божественное Писание: «Если заповеди Мои соблюдает кто, то Я и Отец придем и обитель у него сотворим» (*ср.: Ин. 14:23*). Так что и умопостигаемые силы, и души святых и всех хранящих заповеди могут воистину быть названы местом и покоищем Божиим. И еще где-то Он говорит: «Опочил Дух Мой на них» (*ср.: Чис. 11:25–26*).

вают то часто воспеваемое и высокочтимейшее богословие: «Свят, свят, свят, Господь Саваоф, полна вся земля славы Его» (Ис. 6:3). Но эти высочайшие гимнослова наднебесных умов мы уже раскрывали в меру возможного в *сочинении* «О божественных гимнах»¹, и там о них говорится, как нам кажется, довольно; достаточно, чтобы напомнить, сказать из этого в настоящее время только то, что первый порядок, как следует осиянный богословским опытом от *самой* богоначальной Благодати, уделил его, как благовидная иерархия, следующим за ним, научая, коротко говоря, тому, как об этом чтимом сверхблагословенном и всеблагословенном Богоначалии должно, насколько это возможно, подобающим образом петь и воспевать *Его* богоприимными умами (ибо они в качестве богообразных суть божественные «места»², как говорят Речения, богоначального³ «покоя»), а также — что *Оно* есть Монада⁴ и Три-

¹ Заметь, что и другое сочинение, «О божественных гимнах», им создано.

² *Заметь*, что такое Божие место.

³ Сказанное: «Какой дом созиждете Мне, говорит Господь, или какое место для покоя Моего?» (Деян. 7:49; ср.: Ис. 66:1), — показывает, что говорится не о чем-то воспринимаемом чувствами, но об этих божественных умах. Или и так: Бог захотел показать, что божественное неописуемо. И иначе, — что среди самих слушавших Его не было Богу места для покоя из-за их неверия, как говорит в Евангелиях Господь: «Сын же Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Лк. 9:58).

⁴ Трисвятой гимн и голос, славословящий Бога от «места Его» (ср.: Пс. 102:22), не только, говорит он, показывают, что и меньшим чинам предоставляется познавать и воспевать Бога, но вдобавок к этому и нечто иное означают. Это делает ясным речение, гласящее: мы говорим, что триипостасный Бог есть Единица и Монада и что Он промышляет всем, от первых до последних земли, всех содержа нерасторжимо, не телесно то есть удерживая, но божественным Промыслом сверхсущественно. А что Он — Единица и Монада, и Евагрий непреподобный во второй сотнице, в главе третьей, говорит так: «Сам Он есть Монада, поскольку Божество просто и нераздельно. Того ради — Монада, что монада, говоря языком арифметики, проста и несложна. А Единица — потому что Святая Троица едина в Себе по природе и всех приближающихся к Ней единит, согласно сказанному в Евангелиях: “Да будут они едино, как и Мы едино” (Ин. 17:11)».

ипостасная Единица, от наднебесных сущностей до самых пределов земли на все сущее распространяющая Свой в высшей степени благой промысел, как всякой сущности сверхначальное Начало и Причина, всех сверхсущественно нерасторжимым объятием¹ содержащая.

¹ «Нерасторжимым объятием» он называет всецело отделенные от и недостижимые для объемлемого Божии промысел и удержание.

ГЛАВА 8

О господствах, силах, властях и об их средней иерархии

1. А теперь надо нам перейти к среднему порядку небесных умов, рассматривая надмирными очами, насколько доступно, эти господства и воистину возможные¹ видения божественных властей и сил. Каждое ведь наименование превышающих нас существ выявляет богоподражательные особенности их богообразия². Так, имя, являющее святыне господства, указывает своим значением, я думаю, на некое непоработимое³ и от всякой до уровня ног приниженности свободное восхождение, никоим образом ни к одному из отличающих тиранию неподобий ничуть не приклоняемое; на самое свободному приличествующее непреложное господство⁴, всякое ослабляющее поработление превыша-

¹ Надежнейшее.

² *Заметь*, что их наименование показывает, какова их особенность.

Средний троичный чин:

господства, силы, власти.

³ *Заметь*, что всякая умопостигаемая сила обладает несклоняемостью к худшему.

⁴ Здесь он благочестиво высмеивает заблуждение эллинских философов, которые три некие особые силы называли неуклонными, происшедшими в бытие от некоторых предшествующих им трех сил, а не содеянными из Божиего света особо. И они говорят, что эти неуклонные *силы* существуют как подножия произведших их умопостигаемых сил, оттесняющие и как бы препятствующие *тем* и удерживающие те, что выше их, и самих себя от падения в материю и потому более слабые, чем произведшие их, почему и нуждаются в том, чтобы удерживать самих себя от падения. Таковы вот, вкратце, их *представления*. Великий же Дионисий премудро говорит все противоположное им. ибо говорит, что они, *эти силы*, появились как Божия тварь и Его отображение имеют в господстве, будучи, как и мы, созданы по *Его* подобию. Они, говорит он, обладают непреклонностью ко всякому снижению, — соответственно смыслу господства, — как бы посекая и рассекая и не позволяя, чтобы чувственное вожеление властвовало, однако же тех, кто над ними, не удерживают. О воспринимаемом же чувствами и телесном

ющее, недоступное никакому умалению, лишенное всякого неподобия, к истинному господству и к Господоначалию¹ непрестанно стремящееся и соответственно его господским чертам, насколько возможно, себя и тех, кто за ним, боговидно преобразующее; не к чему-то из кажущегося сущим, но к воистину Сущему полностью обращенное и становящееся в меру возможного вечно причастным свойственного Господоначалию благообразия.

Святых же сил *наименование означает* некую крепкую и неколебимую мужественность во всех свойственных им богообразных действиях, *позволяющую им* ни при каких подаваемых богоначальных осияниях не изнемогать бессильно, быть мощно возводимыми к богоподражанию, не оставлять² по своей немужественности богообразного движения, но неуклонно взирать на сверхсущественную силотворную Силу, Ее силообразным подобием по возможности делаясь, к Ней как к Главной силе с силой обращаясь, ко вторичным *чинам* как подаватель силы богообразно нисходя.

Святых же властей *имя указывает на* равное по статусу божественным господствам и силам благоустроенное и при божественных восприятиях небеспорядочное благочиние³, *на* учрежденность надмирной разумной власти, не тиранически на худшее употребляющей свойственные власти силы, но неудержимо к божественному с благочинием восходящей и следующих за ней благообразно возводящей,

он говорит как о приличествующем рабам, несвободе и легкомыслию. «Порабощение» же *он говорит* вместо «приличествующее рабам», поскольку те не склонны уразумевать истинно сущее, но опускаются от неколебимой твердости до уступки суете. «Неподобием» же он вновь называет материальное, как никогда не пребывающее в тождестве, но всегда меняющееся.

¹ Господоначием он назвал Божество, потому что Оно начало и причина всякого господства.

² Заметь, что он повсюду говорит, что находящиеся выше силы передают свое тем, кто за ними, и укрепляют низшие их силы. Как мы знаем, и Даниила, написано, ангел укреплял (см.: Дан. 6:22), и других, и — что более всего — Самого Господа нашего Иисуса Христа, поскольку Он и человек, — как написано в Евангелии от Луки (см.: Лк. 22:43).

³ Это место должно быть связано с находящимся выше текстом: к нему тоже относятся слова «указывает, я полагаю».

уподобляясь¹, в меру допустимого, власть творящему Властеначалию, и Его, сколько ангелам возможно, воссиявая в следующих за ней благоустроенных чинах властной силы.

Имея такие богообразные особенности, средний порядок небесных умов² очищается, просвещается и совершенствуется каким сказано образом богоначальными осияниями, подаваемыми ему как второму через первый иерархический порядок, и через этот средний второявленно³ передаваемыми далее.

2. Конечно, переход так называемой⁴ вести от одного ангела к другому мы изберем символом издали приходящего и слабеющего⁵ по мере продвижения во вторичности совершенствования. Как искусные⁶ в наших священных таинствах люди говорят, что самаяявленные исполнения божественным более совершенны, нежели богозрительные причастия через других, так и я полагаю, что непосредственная причастность Богу ангельских чинов, первыми устремляющихся к Нему, действительнее того, что совершается через *какое-то* посредство. Потому наше священническое Предание⁷ и называет первые умы совершенствующими, светодействующими и очищающими меньших, что с их помощью те возводятся к сверхсущественному Началу всего и становятся,

¹ Заметь, что умопостигаемые силы передают следующим за ними, насколько тем позволено как сущим ангелам, и власть.

² Заметь, как и чем очищаются, просвещаются и совершенствуются средние чины и что в Писании говорится, что один ангел другому передает божественные символы (ср.: Откр. 14:18).

³ Заметь, что *передаваемые* через средних совершенства слабее перво-явлено от Бога действующих, каковые суть первичные.

⁴ Согласно текстам пророков Захарии (см.: Зах. 1:11; 2:3–4), Даниила (см.: Дан 12:6–7) и Иезекииля (см.: Иез. 10:7).

⁵ Он сказал «слабеющего» не оттого, что оно само по себе слабо, но — от ослабленности воспринимающих. На это ведь указывают и его слова «вторичности совершенствования», — они означают, что вторичные чины оно совершенствует слабее.

⁶ Заметь, что великому Дионисию передали это священники. «Самоявленными» же он назвал первые божественные силы потому, что они сами по себе воспринимают божественные осияния. Прочие силы не сами ведь по себе принимают божественные дары знания, но через высших.

⁷ Заметь, что это священническое Предание — знание о чине умов.

насколько им позволено, причастниками совершенноначальных очищений, просвещений и совершенствований. Божественным Чиноначалием это достойным Бога образом полностью узаконено, — чтобы вторые причащались богоначальных осияний через первых¹. Ты найдешь, что это часто говорится и богословами. Ведь когда божественное Отеческое человеколюбие, чтобы склонить Израиль к его свяшенному спасению, наказало его, предав для исправления карающим жестоким² народам³, направляя всячески⁴ промышляемых к лучшему, а *затем* уступчиво⁵ вызволяло из плена и возвращало к прежнему благополучию, *тогда* один из богословов, Захария, увидел, как *какой-то* из первых, как я полагаю, и близких к Богу ангелов (наименование ангелами, как я сказал, обще⁶ ведь для *них* всех) от Самого Бога услышал, как сказано, «слова утешительные» (*Зах. 1:13*), а другой, из меньших⁷ ангелов, пошел вперед⁸ навстречу первому словно для восприятия и причастности осияния, а затем был тем как иерархом научен божественной⁹ воле: ему было поручено известить богослова, что «плодовито населится Иерусалим множеством людей» (*Зах. 2:8*). Второй же из богословов, Иезекииль, говорит, что это всесвященно законоположено самим превосходящим херувимов преславным Божеством. Ибо Оно Отеческим, как сказано, человеколюбием, путем воспитания приводя Израиль к лучшему, признало, по

¹ Доказательство сказанного, что вторые посвящаются первыми, — у пророка Захарии (см.: *Зах. 2:3–4*).

² Диким.

³ Речь идет о жителях Иерусалима, преданных Вавилонянину.

⁴ Обрати внимание, что Бог все устраивает для того, чтобы обратить заблуждающихся.

⁵ «Уступчиво» разумея как «человеколюбиво» или «вполне и весьма».

⁶ Заметь, что все умопостигаемые силы называются общим именем «ангелы».

⁷ Находящихся ниже, вторичных.

⁸ Пошел, возможно, впереди пророка, а возможно, прежде, чем больший ангел подошел к нему.

⁹ Он хочет показать, что и в ангельских порядках первые возвещают Божью волю вторым. «Плодовито» же — вместо «вполне» — из Иезекииля (*Зах. 2–8*).

свойственной Богу справедливости, правильным отделять¹ неповинных от виновных. Об этом узнает первый после херувимов ангел, опоясанный по чреслам сапфиром (см.: *Иез. 9:2*) и облаченный в подир² как символ иерархии. Прочим же ангелам, имеющим секиры, божественное Чинопачение повелевает узнать Божие определение об этом у первого. Ведь *первому* он сказал пройти посреди Иерусалима и оставлять знак на челе³ невинных людей, а *остальным* ангелам: «Идите в город следом за ним и секите, и не жалеите очами вашими», «но не приближайтесь ни к одному человеку, на котором знак» (ср.: *Иез. 9:5–6*).

А что можно сказать об ангеле, изрекшем Даниилу: «Вышло слово» (*Дан. 9:23*)? Или о самом первом, взявшем огонь из среды херувимов (см.: *Иез. 10:6*)? Или о том, что херувимы — и это лишний раз

¹ Прекрасно сказал Господь у пророка Иезекииля: «Отделите грешников от праведников» (см.: *Иез. 9:3*) — это ведь и в Евангелиях Он, оказывается, сделал, когда отделил овец от козлищ (см.: *Мф. 25:32–33*). Вот, и в этом Ветхий Завет согласуется с Новым.

² Об облаченном в подир, или хитон, ангеле. Заметь, что у ангела, которому было повелено накладывать знак, подиром был хитон, и был пояс вокруг чресел, — одежда, подобающая священнику. У других ангелов были в руках секиры, что указывает на некую карающую силу. Так что отсюда мы понимаем, что ангелы изображаются в виде, соответствующем делу, которое им предстоит совершить; и мы должны осознать это применительно к серафимам, херувимам и другим силам, — что они имеют облик, соответствующий их чину. Ведь те, которые поют «трисвятой» гимн, представляются многоликими (см.: *Ис. 6:2*), и Слово поясняет, что их гимн неумолкаем, продолжителен. Так же и о прочих разумеи.

³ Заметь, что этим было провозвещено божественное изображение — наложение верным на челе животворного знамения для спасения от губителя. Но тогда это было приказано делать ангелам в облике священников на челе у неповинных, — пояс и одежда, до ног сходящая, указывают ведь на священнолепный облик священника, — ныне же мы сами, изображая у себя, верных, на челе крестное знамение, избегаем врага. Вот и другое сходство Ветхого Завета с Новым. Заметь, что таковы суть троичные чины умопостигаемых сил. Первая триада: престолы, затем херувимы, потом серафимы. Вторая триада: господства, силы, власти; они и средними называются. Третья триада: начала, архангелы, ангелы. Общим же именем все они ангелы.

показывает ангельское благочиние¹ — вкладывают огонь в руки облаченного в святую одежду? Или о позвавшем божественнейшего Гавриила² и сказавшем ему: «Объясни ему видение» (*Дан. 8:16*)? Или — сколько другого священными богословами было сказано о боговидном благоустройении небесных иерархий, каковому благочиние нашей иерархии³, по мере сил уподобляясь, обретает словно в образах ангельское благолепие, будучи им формируемо и возводимо к сверхсущественному Чиноначалию всякой иерархии?

¹ Речь идет о благочинии вторых по рангу по отношению к высшим.

² Заметь, что и Гавриил — не из высших сил, но из подчиненных.

³ Заметь, что подражанием высшей, таинственной иерархии является то, что совершается сегодня в Церкви. Ведь и священники накладывают печать животворящего креста на приступающих к таинству, чтобы отделить тех от неверных и чтобы те избежали врага. А кроме того сохраняется и *такое* правило в святой Церкви: что повелено делать иподиакону — не делают меньшие; и что делает священник — не делает диакон; и, просто сказать, каждый имеет подобающую ему службу. Общим же именем все они называются причетниками и церковнослужителями, — как и ангелы *ангелами*. Отсюда следует понимать, почему божественным Стефаном сказано: «Вы, которые приняли Закон при служении ангелов и не сохранили» (*Деян. 7:53*).

ГЛАВА 9

О началах, архангелах и ангелах, и о последней их иерархии

1. Остался нам для священного рассмотрения порядок, замыкающий ангельские иерархии, образуемый богообразными началами, архангелами и ангелами. И первым я считаю нужным изложить, насколько мне возможно, то, что выявляют их святые наименования. Наименование небесных начал являет ведь способность боговидно начальствовать и владычествовать сообразно священному, в высшей степени соответствующему начальствующим силам порядку, всецело себя обращать к сверхначальному Началу, и других начальственным образом направлять, запечатлевать *в себе*, по мере сил, само то началотворящее Начало, и проявлять Его сверхсущественное чиноначалие¹ в благоустройении начальственных сил.

2. Порядок же святых архангелов² — единочинен с небесными началами. У них ведь и у ангелов, как я сказал, одни иерархия и устроение³. Однако поскольку нет иерархии, не имеющей первых, средних и последних сил, святой архангельский чин, благодаря срединному положению в иерархии, общительно соприкасается с краями. И со святейшими⁴ началами он общается, и со святыми ангелами, — с одними потому, что он изначально устремлен к сверхсущественному Началу и Его сколько возможно отображает, и ангелов единотворит своим благоупорядоченным, чинным и невидимым предводительством; с другими же — потому что он принадлежит пророческому чину, иерархически через первые силы получающему богоначальные осияния и благообразно возвещающему их ангелам и через ангелов являющему нам,

¹ Этот чин начал проявляет сверхсущественное чиноначалие Самого началотворного Начала.

² Речь идет о порядке архангелов и о том, что он являет.

³ Заметь общее правило, — что всякая иерархия имеет первые, средние и последние силы, т. е. существует три троичных чина.

⁴ Написано «и со святейшими». Заметь, как божественные архангелы общаются с теми, кто перед ними и после них.

по священной мере каждого из божественно осияваемых. Ангелы ведь, как мы уже говорили, дополняя собой, заканчивают все порядки небесных умов как последние¹ среди небесных существ обладающие ангельскими особенностями, и они с большим, чем первые² *небесные силы*, правом называются нами ангелами, поскольку их иерархия существует около более *нам* очевидного и более близка к миру. Ведь высочайший³, как сказано, порядок, как расположенный первым по отношению к Сокровенному, сокровенным, надо разуместь, образом священноначальствует вторым, второй же, составляемый святыми господствами, силами и властями, является наставником иерархии начал, архангелов и ангелов, и хотя он более открыт, нежели первая иерархия, но более сокровенен⁴, чем та, что за нею; а провозвестнический порядок начал, архангелов и ангелов — наставник человеческих иерархий⁵, — друг *наставляет* друга, чтобы возведение, обращение, приобщение к Богу и единение происходило по чину, равно как и от Бога⁶ всем иерархиям подобающим Благом образом даруемое и *всех*, объединяя, посещающее выступление. Поэтому богословие подчинило нашу иерархию ангелам, называя начальствующего над иудейским народом Михаила (см.: *Дан. 10:13, 2; 12:1*) и иных *ангелов у других народов*. Ведь Всевышний «поставил пределы народов по числу ангелов Божиих» (*Втор. 32:8*).

¹ Заметь, что чин ангелов последний и ближайший к миру.

Последний троичный чин:

начала. архангелы, ангелы.

² Заметь, что последний чин небесных сил более достоин называться ангелами как *наиболее* близкий к людям, через каковой люди и научаются божественному.

³ Заметь, что первая триада священноначальствует второй, вторая — третьей. а третья — священниками среди людей и наблюдает за тем, что они совершают.

⁴ Заметь, каким образом *получается*, что одни иерархии более сокровенные, а другие более открытые.

⁵ Некоторые из нас иерархически предстательствуют. Обрати внимание на свидетельство Даниила, а именно — что крайний *ангельский* чин стоит над нашей иерархией.

⁶ *Надо читать* вместе со словами «чтобы происходило по чину» — чтобы было связано «чтобы происходило по чину и от Бога» и прочее.

3. Если же кто-нибудь скажет: почему один еврейский народ был возводим к богоначальным сияниям¹, — следует отвечать, что не прямое руководство ангелов надо винить в том, что другие народы уклонились к несуществующим богам, но их самих, своими устремлениями отпавших² от прямого возведения к божественному — из-за себялюбия, самомнения³ и соответствующего почитания того, что им казалось приличествующим Богу. Есть свидетельство⁴, что и сам еврейский народ этим страдал⁵. Ибо «ведение Бога, — говорит *Писание*, — ты отверг (ср.: *Ос. 4:6*) и вслед сердца твоего ходил» (ср.: *Иер. 9:13; Числ. 15:39*). Ведь наша жизнь неподвластна необходимости⁶, и божественные светлы промыслительного сияния не слабеют из-за самовластия тех, о ком печется Промысел. Но свойственная умственному зрению⁷

¹ Почему, хотя благие ангелы приставлены ко *всем* народам, один Израиль познал Бога. Каждый народ имеет ведь ангела, назначенного ему, как иудеи — Михаила, какового он причисляет к последнему чину святых ангелов.

² Он говорит, что это произошло не по вине приставленных ангелов, но от собственного самовольного уклонения к неподобающему.

³ Заметь, что каждый сам себе причина и добра, и зла. Слова же «самолюбие» и «самомнение» оба являют самодовольство.

⁴ Заметь, что Бог избрал не только Израиль, но что один Израиль захотел последовать за Богом. Это ведь (и) толкование его имени указывает: «Ум, зрящий Бога». Так мы должны понимать сказанное в песне Моисея: «Стал частью Господней удел Иакова» (ср.: *Втор. 32:9*), — что указывает на Израиль. Но Бог возлюбил ведь не только Израиль, что и апостол многократно показал, говоря: «Неужели Бог — не Бог и народов? Конечно, и народов, потому что один Бог» (ср.: *Рим. 3:29–30*). Но Израиль первым пошел вслед за Богом; а поскольку позже отступил, и он был изгнан. Имея свободу воли, люди ведь, когда хотят, делают так, что Бог *пребывает* с ними.

⁵ Заметь, что и сам Израиль отступил от Бога.

⁶ Это означает, что человек свободен в своей воле.

⁷ То, о чем говорит здесь отец, можно видеть и на примере солнечного света: сквозь прозрачные вещи он проходит, а сквозь более плотные не так, — или совсем не проходит, или же слабо. То самое, на что здесь влияет различие материи, при божественном осиянии зависит от неодинаковости того, к чему склоняется свободный выбор.

неодинаковость¹ делает² преисполненное Отеческой благостью светодание или совершенно непричастным и, из-за их невосприимчивости, непередаваемым, или причастия делает различными — малыми и великими, смутными и ясными, тогда как истекающий луч един и прост, и всегда тот же, и свехраспространен. А чтобы убедиться, что и у других народов (в числе которых и мы восклонились³ к готовому для раздачи всем⁴ широко раскинутому безбрежному и изобильному морю богоначального света) были наставниками не некие чужие боги, а единое Начало всех, и к Нему возводили *своих* последователей священноначальствующие над каждым народом ангелы, нужно вспомнить Мелхиседека⁵, подлинного боголюбивейшего иерарха не не-сущих *богов*, но поистине сущего высочайшего Бога. И ведь не просто *так* Мелхиседека богомудры называли не только боголюбивым, но и священником (см.: *Быт. 14:18*), а чтобы ясно

¹ Имеется в виду ошибка очей ума.

² Смотри — он говорит, что мы сами причина того, как мы воспринимаем божественное осияние: или мало, или много, или совсем его не воспринимаем, когда ему сопротивляемся, словно ожесточаясь и каменея. Но Сам Господь говорит в Евангелиях: «Может Бог из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (*Лк. 3:8*). Ведь то, что для нас трудно и невозможно, для Бога возможно.

³ Заметь, что в особенности то, что ясно отсюда, заставляет умолкнуть неподобающую и неспособную к различению необразованность некоторых *критиков*, дерзающих утверждать, что эти божественные сочинения принадлежат Аполлинарию, ни по лицам, которые упоминает *автор*, не догадываясь о древности *этого* мужа, но называя прозвание Дионисия псевдо-эпиграфом, ни по тому, что он теперь говорит о себе как об обращенном из идолопоклонников, тогда как Аполлинарий не был из таковых.

⁴ Заметь, что Бог, будучи по природе благ, с готовностью подает Себя всем для причащения Его святости и просвещения души. Прочее зависит от нас, — насколько мы желаем причаститься Его знания, — да проявится свобода воли. Ибо Бог не виновен в зле, каковое — разлучение с Ним. Связь тут такова: «что и у других народов были наставниками не некие чужие боги, а единое Начало всех». А остальное, таким образом, читается в середине. И поскольку и у других народов единое начало — Божие, значит, и они священноначальствуемы через собственных ангелов.

⁵ Заметь, что о Мелхиседеке говорится как о настоящем иерархе, благодаря ангельскому наставлению познавшем воистину сущего Бога. «Последователей» же он сказал, имея в виду свободный выбор и отсутствие принуждения.

показать благоразумным людям, что не только он сам обратился к истине сущему Богу, но вдобавок и других как священноначальник наставлял на восхождение к истинному и единому Богочалию.

4. И о том еще напомним твоему священноначальническому разуму, что и фараону¹ (см.: *Быт. 41:1–7*) стоящий над египтянами ангел, и властителю вавилонян (см.: *Дан. 2:1–11*) их ангел возвещали в видениях о заботе и воле всеобщего Промысла и Господства; и служители истинно сущего Бога² бывали этим народам наставниками, — когда Бог через ангелов открывал близким к ангелам святым людям, Даниилу (см.: *Дан. 2:14–44*) и Иосифу (см.: *Быт. 41:25–32*), смысл производимых ангелами видений. Ибо едино всеобщее Начало и Промысел, и никак не следует думать, что Богочалию по жребию³ выпало руководить иудеями, ангелам же по отдельности — в том же достоинстве или в богопротивном, — или неким другим богам, быть приставленными к другим народам. Но речение это (*Втор. 32:9*) надо понимать в соответствии с той же священ-

¹ Заметь, что через посредство ангелов, говорит он, происходили во сне видения у фараона и Навуходоносора и их изъяснения, или же толкования.

² Иосиф — египтянам, а Даниил — вавилонянам, когда ангелы, наставлявшие эти народы, открывали им Божью волю и видения.

³ Обрати внимание на пояснение слов песни Моисея: «Когда разделял Всевышний народы, которых рассеял, сынов Адама, поставил пределы народов по числу ангелов Божиих. И был частью Господней народ Его, Иаков, наследственным уделом Его, Израиль» (*Втор. 32: 8–9*). Не подобает ведь, говорит он, думать, что народы были поделены с другими богами или ангелами; не по жребию ведь достался Богу Израиль, а другим ангелам *по народу* особо, чтобы те вовсе не служили Богу. Как будто если, допустим, некий народ достался некому ангелу, то Бог уж и не заботится об этом народе, или ангел народа не старается ни в чем ином *удовольствовать* Богу. Не наравне с Богом или вопреки Ему выбирали: Бог — этот народ, а каждый из ангелов — свой народ, — как сказано у Исаии, что диавол сказал, что имеет в своей власти северные горы, то есть народы, и противится Богу, и *старается* быть подобен Всевышнему (см.: *Ис. 14:13–14*). Все ведь работают для Бога, и всеми Сам Он властвует, но знающих Его Он предпочитает. И потому и говорят, что Он ими властвует, даже если они имеют над собой ангела, как Израиль Михаила. Но как же всеми властвующий Бог называется Богом по преимуществу Израиля и Израиль — Его *народом*? Мы говорим, что Бог — это Бог всех, но Богом приближающихся к Нему и Ему одному поклоняющихся Он называется справедливо. Ибо прочие, почитая идолов, творят себе иных богов.

ной мыслью, — не в том смысле, что Бог поделил власть над нами с другими богами или ангелами и Ему досталось по жребию быть этнархом и вождем народа Израиля, но в том, что сам единый Промысел Вышнего спасительно разделил всех людей, *поручив их* устремляющему вверх руководству их собственных ангелов, и что почти единственный из всех *народов* Израиль обратился к светодаянию и познанию истинного Господа. Поэтому богословие и говорит, показывая, что Израиль принял жребий служения поистине существу Богу: «И был частью Господней»¹ (*Втор. 32:9*). Показывая же, что он наравне с другими народами был поручен некоему из святых ангелов, чтобы с его помощью он познал единое Начало всего, оно говорит, что народом иудеев руководил Михаил², ясно научая нас, что существует единый над всеми Промысел, сверхсущественно сверхучрежденный превыше всех невидимых и видимых сил, и все ангелы, поставленные каждый над своим народом, возводят к Нему как к своему Началу тех, кто добровольно³ за ними следует.

¹ Он хорошо разъясняет слова «был частью Господней Израиль, удостоенной Ему». Подобало бы ведь, если бы Израиль один познал Бога, чтобы только его посещали Господь и ангелы Его. Но и в том обнаруживается безмерная и непостижимая милость Божия, что и к тем, кто думает, что не принадлежит к Его части, Он приставил особого ангела, хранителя народа. «Ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над праведными и неправедными» (*ср.: Мф. 5:45*). А еще: «Не желающий смерти грешника, но чтобы он обратился и был жив» (*ср.: Иез. 33:11*). Но ты скажешь: «Как, имея ангелов, данных от Бога, чтобы наставлять и руководить, отступили они от Бога живого и поклонились идолам?» — Мы отвечаем, что от взирающих на Бога всякое принуждение изгнано и его место заняла свобода воли. Если кто-то выбирает быть с Богом, то он охраняется ангелом и учиняется под ним, «ибо Господь, — сказано, — знает путь праведных» (*Пс. 1:6*). А также: «Я был молод, и состарился, и не видел праведника оставленным» (*Пс. 36:25*). Если же кто-то выбирает противоположное, ангел не принуждает его что-то определенное делать. Это ведь скорее скотоподобная, а не самостоятельная в выборе жизнь. Потому и об Израиле он говорит, когда тот согрешил и сотворил тельца: «Ибо познание Бога ты отверг и вслед сердца своего ты ходил» (*ср.: Ос. 4:6; Иер. 9:14; Ис. 57, 17*), — то есть предпочел свое желание.

² *Заметь*, что хотя и стал Израиль частью Господней, но ведь и они имели своего особого ангела, Михаила.

³ Это он говорит, имея в виду свободу воли и отсутствие принуждения.

ГЛАВА 10

Повторение и сокращение сказанного относительно ангельского благочиния

1. Итак, нами было показано, что старейший порядок окружающих Бога умов, священноначальствуемый Совершенноначальным¹ осиянием, к Нему непосредственно простирается, и более, *чем другие*, сокровенным и ясным светодаянием Богоначалия² очищается, просвещается и совершенствуется. Более сокровенным — как более, *чем у других*, умственным, более простым и единотворящим, а более ясным — как первым данным, первоявленным, более цельным и в большей мере в этот *порядок* изливаемым как в более, *чем иные*, прозрачный. Этим *порядком* затем, соответственно, второй, вторым третий, а третьим наша иерархия иерархически в божественной гармонии и соразмерности — по тому же самому священному закону благоустроен-

¹ «Совершенноначальным» *относится* к Первоначалу и Причине их совершенства.

² Заметь, что здесь он явно показывает, по какой причине чины небесных сил таковы, что один более высокий, другой средний, а третий — последний. Ибо о высшем чине, то есть о престолах, серафимах и херувимах, он говорит, что он осиявается самим божественным знанием, потому что непосредственно к нему устремляется и не имеет предшествующего; и таким образом Самим божественным Совершенноначалием очищается, просвещается и совершенствуется. Ведь если он так был создан, что он — первый, то ни в очищении, ни в просвещении он не нуждается, так слепленный, чтобы и быть достойным первого чина. Кроме того, обрати внимание на то, что немного дальше говорит этот божественный муж, — что он более сокровенен, потому что «более умственен и более прост». Отсюда можно ведь заключить также о свободе их выбора. Ведь если бы он, *этот чин*, не простирался и не мыслил больше, чем меньшие, то не приблизился бы к Богу. Приблизившись же к Богу добровольно, он больше очищается, просвещается и совершенствуется, то есть «совершает совершенное», значит, близкое Богу. На это, я думаю, намекает Писание: «Приступите к нему и просветитесь, и лица ваши не постыдятся» (Пс. 33:6). Так же и о следующих силах разумеи, — что каждая по своей мере видит Бога. Более ясно он говорит это в конце этой главы.

ного чиноначалия — возводятся к сверхначальному Началу и Пределу всякого благоустройства.

2. Все *небесные чины* суть выявители¹ и вестники тех, что находятся пред ними: старейшие — Бога, движущего *их*, прочие соответственно — движимых Богом. Ибо сверхсущественная Гармония до такой степени позаботилась о священном благочинии и должном возведении каждого из словесных и разумных *существ к Богу*, что и для каждой из иерархий установила подобающие священному чины. И мы видим, что каждая иерархия разделяется на первые, средние и последние силы. Но и каждый порядок, *надо* отдельно сказать, она разделила на те же самые боговдохновенные гармонии. Почему, говорят богословы, и сами божественнейшие серафимы² вызывают друг к другу (*см.: Ис. 6:3*), этим самым ясно, как я полагаю, показывая, что первые *из них* передают богословские знания вторым.

3. Можно было бы не без оснований добавить³, что и сам по себе каждый небесный и человеческий ум имеет собственные первые, средние⁴ и последние чины и силы для толкования явленных каждому, соот-

¹ Заметь, что все ангелы являют меньшим *чинам* свет, передаваемый от тех, кто пред ними. «Выявители» надо понимать в общем смысле. «Движимые Богом» он говорит о первом чиноначалии, серафимов.

² Почему божественный гимн о серафимах говорит, что они вызывают друг к другу? — Потому что первые возвещают божественные тайны вторым.

³ Ибо восходя от более простых поучений, каковые апостол назвал кормлением молоком (*см. Евр. 5:12–13*), к средним, а от них к большему, то есть к пище совершенных, он объясняет последние чин и силу. Но можно и иначе понять это место и первым назвать простертость к превосходящему, средним — пребывание и обращение около него, последним же — возведение нижних, что и следует разуметь как более свойственное ангелам.

⁴ Заметь, что у каждого из нас ум имеет первые, средние и последние чины, чтобы разуметь три этих чина около Бога. Разуметь *это* надо так, что всякий ум имеет сущность, согласно которой он, *это* первое, существует; затем силу, благодаря которой он одолевает *трудности*; и, наконец, энергию, благодаря которой он, делая свое, пребывает благочестивым. Это он и в следующей главе разъясняет. Потому, исходя из этого, надо ясно и бесприкословно принять, что истинно написанное нами чуть выше. Вот ведь как он говорит: «Каждый небесный и человеческий ум имеет первые, средние и последние возведения. в соответствии с которыми каждый делается причастником божественных

ветственно его возведению, осияний, благодаря которым всякий, по мере доступности и возможности, оказывается причастным сверхнепорочной чистоте, свержизобильному свету и пресовершенному совершенству. Ибо ничего нет самого-по-себе-совершенного (αὐτοτελής) или вообще не нуждающегося в совершенстве, кроме поистине Самого-по-Себе-совершенного и Пресовершенного.

священноначальных осияний». Прежде всего, *достойно внимания* то, что о чине людей и высших сил он сказал как о равных, а мы не знаем ни одного человека, ни пророка, ни праведника, кто не выставил бы собственного мотива для приближения к Богу. Посмотри-ка, что говорит достигший третьего неба *Павел*: «Усмиряю тело мое и порабошаю, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным» (1 Кор. 9:27). Затем он ясно здесь говорит о свободе воли и у ангелов и об их собственном порыве страсти. А чтобы никто из очень любящих возражать не стал спорить, в качестве заключения он говорит, что ничто не является само по себе достаточным и совершенным, от самого себя то есть *получившим* совершенство, за исключением одного только Бога. Так что люди и ангелы нуждаются в росте и совершенствовании.

ГЛАВА 11

Почему все небесные существа называются обобщенно небесными силами

1. *Теперь*, когда они определены, надо подумать о том, по какой причине все вообще ангельские существа мы привыкли называть небесными силами. Ведь нельзя же сказать, как об ангелах¹, что порядок святых сил является последним из всех и что порядки высших существ причаствуют священнолепному осиянию последних², последние же *осиянием* первых — никогда, и потому все божественные умы называются небесными силами, но никак не серафимами, престолами или господствами. Ибо последние непричастны всем свойствам высших. Ведь ангелы и предшествующие ангелам архангелы, начала и власти, помещаемые богословием после сил, нами часто обобщенно называются — вместе с иными святыми существами — небесными силами³.

2. Мы же говорим, что, пользуясь общим для всех именем небесных сил, мы не привносим никакого смещения в особенности каждого порядка. Но поскольку все божественные умы разделяются относящимся к ним надмирным логосом на три: на сущность, силу⁴ и энер-

¹ Ибо силы находятся во второй, средней, триаде, помещаясь после господств. Так что все чины названы силами не потому, что те последние, как в случае ангелов.

² *Заметь*, что тем, чем обладают последние, находящиеся над ними обладают, а того, что есть у превосходящих, у последних нет. Это и выше сказано, — поскольку первые имеют осияние целиком, последние же отчасти, как он далее говорит. То же и в Церкви можно заметить: священник ведь может делать все, что делают *его* подчиненные, как-то: диакон и прочие, диакону же то, что делает священник, не разрешено делать. Что наша иерархия подражает небесному порядку, мы говорили выше. Он хорошо прибавил «всем», ибо частично они причаствуют. Слова же «ведь нельзя же сказать» нужно соединить с этими и сделать началом апории.

³ Почему все они называются силами. Ведь чин начал, архангелов и ангелов последний. однако же и они, случается, называются силами.

⁴ В качестве примера следует сказать, что сущностью называют природу огня, силой — ее светлость, а энергией — производную от силы, то есть *способность* светить и жечь.

гию, — то, когда все или некоторые из них мы безразлично называем небесными существами или небесными силами¹, о ком, из тех, кого мы перифрастически представляем, идет речь, следует понимать по существу и по силе каждого из них². Нельзя ведь превышающую особенность уже хорошо нами определенных святых сил целиком приписывать и низшим — в нарушение неслитного чиноначалия ангельских порядков. Ибо согласно многократно нами прямо разъясненному замыслу³, превосходящие порядки в избытке имеют и священные особенности низших, а последние превосходящими их совокупностями *особенностей* старших не обладают, так как им первоначальные осияния передаются через первых — соответственно им — частично.

¹ Название «силы» является омонимом: так ведь называются и особый чин, то есть второй в среднем троичном порядке, и вообще все чины — как обладающие некоей силой.

² «Следует понимать, кого мы» — в общепринятом смысле. Заметь, что выше он говорит, что ангельские чины разделяются на три: на сущность, силу и энергию. А здесь говорит о причине, по которой все они называются силами.

³ Кажется, здесь он говорит, что ангельские порядки были учинены Содетелем согласно достоинству, но неясно это показывает. Выше же, в главе, предшествующей этой, он ясно говорит, что их устремленность и мышление — настоящие причины их более высокого *или более низкого* порядка. Конечно, он сказал, что они очищаются, просвещаются и совершенствуются. Можно, таким образом, решиться благочестиво сказать, что, провидя движение их желания, Бог ввел им чины, их достойные, отпасть от каковых они никто не сказал бы, что могут, потому что они обрели, благодаря большому стремлению и желанию, некую привязанность к Благу. Ангелы же, то есть последние порядки, могут обратиться также и к худшему. Он ведь сказал, что они пребывают поблизости от мира, и в их, я думаю, числе некогда был и диавол, — до падения. Если же кто-либо знает об этом лучше, прошу меня научить. И заметь, как соответственно чинам ангельские порядки были Содетелем приведены в бытие.

ГЛАВА 12

Почему у людей священноначальники называются ангелами

1. Спрашивают¹ и вот о чем ревностные исследователи умопостигаемых Речений: ведь если последние *чины* непричастны более высоким цельностям, то по какой причине наш иерарх именован Речениями «ангелом Господа Вседержителя» (*Мал. 2:7; ср.: Откр. 2:1, 8, 12, 18; 3:1, 7, 14*)?

2. Это не противоречит, как я думаю, определенному ранее. Мы говорим ведь, что полной² и превосходящей силы более старших порядков последним недостает, частичной же и соразмерной *им* они причастуют благодаря единой гармонической соединяющей всех общности. Скажем, чин святых херувимов причастует высочайшей премудрости и знания, а находящиеся ниже них³ порядки существ тоже причастуют премудрости и знания, однако же отчасти по сравнению с теми и меньше. И вообще причастовать премудрости и знания свойственно всем богообразным из разумных *существ*, но *либо* целиком и первично, *либо* вторично и меньше, — ни в коем случае не одинаково, но как каждому определено его мерой⁴. Это же можно, не погрешив, сказать и обо всех божественных умах. Ведь как первые имеют святолепные особенности низших в избытке, так последние имеют свойства первых, но не в той же, а в меньшей степени. Так что ничего, как я думаю, странного нет в том, что богословие называет ангелом и на-

¹ Почему наши иереи называются ангелами.

² Заметь, что хотя последние и уступают в целостности премудрости и знания превосходящим силам, но отчасти ведь причастуют их и они.

³ *Заметь*, каковы целостные премудрость и причастие и каковы частичные. А в словах «по мере собственной силы» здесь надо разуместь способность сделать выбор.

⁴ Заметь, что *слово* «определено» не указывает на некую жесткую судьбу и неодолимую необходимость, как многие привыкли говорить, но «определено» *сказано* вместо «установлено» — в соответствии с некоей определенной мерой силы, возможно умственной, сверх которой разуместь не следует.

шего иерарха, причастующего по мере собственной силы свойственной ангелам способности прорицания и стремящегося к уподоблению тем в возвещении *Божьей воли*, насколько это для людей возможно.

3. Ты найдешь¹, что и богами богословие называет и сущие над нами небесные существа, и наших боголюбивейших и священных мужей (см.: *Исх. 7:1; Пс. 81:6*), хотя богочающаяся Сокрытость сверхсущественно устранена² от всего и превыше всего, и по-настоящему и вполне называться подобно Ей ничто из сущего не может. Однако когда какое-либо из умственных и разумных *существ* полностью, сколько есть сил, обращается ввысь к соединению с Ней и насколько возможно непрестанно устремляется ввысь к Ее божественным сияниям, то сподобляется, по мере силы, если так можно сказать, богоподобия и божественной омонимии.

¹ Заметь, почему общим именем «боги» называются и ангелы, и боголюбивые люди, согласно сказанному: «Я сказал: вы боги» (*Пс. 81:6; Ин. 19:34*).

² Заметь, кто как, каких и почему сподобился божественных именований.

ГЛАВА 13

Почему говорится, что пророк Исаия был очищен серафимами

1. Давай-ка и то по мере сил рассмотрим, почему говорится, что к одному из богословов *был* послан серафим¹ (см.: Ис. 6:6). Кто-то может ведь и недоумевать², отчего не какой-нибудь из меньших ангелов, но сам принадлежащий к числу наистарейших существ *серафим* очищает пророка.

2. Некоторые ведь утверждают, что Речение говорит — в соответствии с уже изложенным законом общения всех умов, — что очистить Богослова пришел не один из окружающих Бога первейших умов, но некий из предстоящих нам ангелов, каковой как священнотворец очищения пророка — потому что он молниеносно истребил названные грехи³ и воспламенил очистившегося для божественного послушания — и был назван омонимически серафимом; а Речение, говорят, просто назвало одним из серафимов не одного из учрежденных около Бога *ангелов*, но одну из предстоящих нам очистительных сил.

3. А другой *человек* представил мне некий не вовсе⁴ неуместный отклик на это утверждение. Он ведь сказал, что свое очистительное

¹ Заметь, что «серафим» склоняется по мужскому роду.

² Поскольку представляется противоречащим уже сказанному. Ведь прежде этого он говорил, что низшие научаются от тех, кто над ними, но не от высочайших, то есть третий чин — от среднего, а средний от самого из всех высокого. Это уже было исследовано и противоречий лишено.

³ Заметь, что невозможно быть посвященным в божественное, если не произойдет прежде отпущения грехов. «Серафим» толкуется ведь как «поджигатель», или же «горячитель».

⁴ Заметь, что «не вовсе» говорится совсем не для противопоставления норме. Не для того говорится тут «не вовсе неуместный», чтобы мы считали, что неуместен он совершенно, но — что неуместный он отчасти. Но и вместо того, чтобы сказать утвердительно, то есть, «мне не кажется неуместным», — осторожно, как принято у философов, — и вместо того чтобы написать «никоим образом», он как бы сказал: «никоим образом не неуместный».

священнодействие тот великий (кем бы ни был ангел¹, осуществивший видение, чтобы научить божественному Богослову) приписал Богу² и первой действующей по Боге иерархии. И неужели же эта мысль не истинна? Тот, кто это сказал, говорил, что богоначальная сила, распространяясь, всего достигает и сквозь все³ без задержки проходит (ср.: *Прем. 7:24*) и при этом никем она не видима, — не только потому, что *сама* сверхсущественно выше всего, но и потому, что свои промыслительные действия она распространяет на все сокровенно. В том числе и всем умным существам она является соразмерно⁴ и, вручая собственное светодавание самым старшим из них, через них как через первых благочинно передает его находящимся ниже, соответственно способности каждого устройства к богозрению.

Чтобы сказать яснее, приведу⁵, пожалуй, собственные примеры, хотя и недостойные запредельного для всего Бога, но нам более понятные. Солнечный луч⁶ благополучно входит в первое, прозрачайшее из всех вещество и через него ярко светит своим сиянием; попадая же в более плотные материи, он проходит и светит хуже по причине неспособности принимающих свет материалов пропускать его, и от этого понемногу почти совершенно теряет способность распространения. Опять же жар огня⁷ лучше передается более к нему восприимчивым

¹ Заметь, говорит он, что божественные видения пророков приставленные к ним ангелы, создавая, привносят в воображение тех, и те думают, что их видят. Намеки ведь и символы они видели, а не реальные вещи и сущности.

² Видишь, что ангелы, посвящая в откровения пророков, делали это так: возводя их первым делом к Богу, воистину Причине всего, а во-вторых — к первым после Бога по положению умам и боговидным начальникам сушей при Боге иерархии. Этому он далее научает.

³ Заметь, что Божий промысел на все распространяется сокровенно и что и самый низкий ангел называется так же, как серафим.

⁴ То есть и осияния по мере силы воспринимающих она простирает.

⁵ С помощью примера он поясняет, почему божественные осияния одним даются более чистыми, а другим более смутными.

⁶ Этот пример он приводил и выше. Первым веществом он называет стекло и тому подобное, а более плотным — дома, пещеры и схожее с этим. Иначе: первым *он называет* вещество тонкое, воздушное и чистое.

⁷ Прекрасно уподобляет он Богу огонь, ибо Писание говорит: «Бог есть огонь поядущий» (*Евр. 12:29*), — *прекрасно* и потому, что одно он разогревает,

материалам, более для уподобления ему подходящим и податливым, а у сопротивляющихся¹ или противоположных сущностей или никакого следа воздействия огня не обнаруживается, или же некий слабый след. И что более того — неродственным ему *материалам* он передается через имеющие с ним родство, воспламеняя сначала, если случится, то, что легко загорается, и с помощью того разогревая по мере *надобности* либо воду, либо что-то другое из нелегко воспламеняемого. Соответственно этому-то закону физического² благочиния, Чиноначалие³ всего видимого и невидимого благоустроения светлость собственного светодаiania первоначально являет богатыми излияниями

а другое сжигает: так и Бог приходящих к Нему просвещает, а неверующих сжигает, — не приходящих и не приближающихся к Нему с верой.

¹ Как алмаз и вода.

² Физическим он называет воспринимаемое чувствами и видимое. Следует знать, что у *существ*, постигаемых умом, добродетели не привходящи, как у нас, и Бог является живой добродетелью, самой-по-себе-совершенной и самодовлеющей, каковая сверхсущественно осуществляется и щедро нисходит на происходящее от нее как от сущей Причины существующее умопостигаемое. Бог ведь — источник добродетели, оживляющей и, насколько это возможно, обоживающей причастующих. Но, промыслительно исходя в осуществляемое им умопостигаемое, Он, однако же, из-за этого не перестает быть и в исхождении вершиной и совершенством умов. Так что не в качестве привходящих имеют *небесные* умы совершенства, в отличие от нас, — например, умение рассуждать, *приобретаемое* упражнением или обучением, или же справедливость, или благоразумие, *достигаемое* через воздержание, или храбрость как следствие хорошего состояния тела и нервов. Ибо добродетель в них *существует* не как другое в другом; но делать свойственное ей и непрерывно направлять *других* к Богу и в самих себя — в этом *и состоит* их богоподражание и добродетель. Однако же порядок «другого в другом» соблюдается, как то: «Живет во мне душа твоя», — а не *так, как говорит* научное утверждение: «привходящее в подлежащем», — какового здесь нет, ибо они несложны и нематериальны, и их виды — *это* жизни, — не как у материи. Это имел в виду писавший. Имей в виду и мои заметки, которые находятся тремя листами выше: и там ведь слово «стремящиеся» способствует моему пониманию. И отцы думали так же, и ему самому кажется, что ангелы свободны в своем выборе, как ты найдешь немного дальше.

³ То есть Бог.

высочайшим существам; а через них и низшие их существа приобщаются божественному лучу. Ибо те, кому дано первыми познать Бога и сверхъестественно *приобщиться* божественной добродетели, первыми сподобляются быть, насколько это возможно, и обладателями богоподражательной силы и энергии; и *уже* они, сколько есть сил, благовидно направляют ввысь существа, которые ниже них, обильно передавая тем пришедший к ним свет, а те опять же — меньшим; и в каждом *порядке* первый передает следующему даруемый и до всех соответствующим образом благодаря Промыслу доходящий божественный свет.

Итак, начало просвещения для всех просвещаемых есть Бог, по природе, поистине и собственно являющийся сущностью света¹ и Причиной самого бытия и способности видеть; божественные же светы изливаются от того, что по положению и богоуподоблению в какой-то мере выше *другого*, к каждому, что под ним, через него — к тому. Так что высочайший среди небесных умов порядок всеми прочими ангельскими существами по справедливости почитается² после Бога началом всякого священного богопознания и богоподражания, как через них передающий во все и в нас богоначалное осияние. Почему и всякую священную и богоподражательную энергию связывают как с причиной с Богом, а как с перводелателями божественного и учителями — с первыми богообразными умами. Таким образом, первый порядок святых ангелов больше всех обладает свойством пламенности³, способностью передавать излитую богоначальную премудрость, знанием высочайшего искусства божественных осияний и свойством престольности⁴, являющим широкое богоприятие.

¹ Заметь, что Бог является сущностью света, и как по природе Он добродетель, так и по определению добродетель.

² Заметь, что после Бога началом всякой добродетели являются высочайшие умы, через посредство которых *как* первых мы имеем Божие осияние.

³ Заметь, что высочайшие умы по *своей* особенности пламенны.

⁴ Он прекрасно разъясняет, что быть небесными престолами означает иметь открытость для мышления о Боге. Престольной же особенностью он называет данную *им* в удел власть святых престолов.

И порядки низших существ¹ причаствуют воспламеняющей, мудрой, дающей ведение и богоприятие силе, но в меньшей степени, и взирая на первых, и будучи ими — как первоначально удостоенными богоподражания — возводимы, насколько это возможно, к богообразию. Так что названные² святые свойства, причастниками которых через первых становятся следующие за ними существа, те связывают после Бога с ними как со священноначальниками (*иерархами*).

4. Итак, сказавший это говорил³, что то видение было явлено Богослову одним из заботящихся о нас святых и блаженных ангелов и что благодаря его просвещающему руководству он был возведен до того священного созерцания, при котором видел высочайшие существа, находящиеся, говоря символически⁴, под Богом, с Богом и вокруг Бога⁵, видел и Сверхначальный Верх, сверхневыразимо от всех них удаленный, сидящим посреди и выше высочайших сил. И увиденное научило⁶ Богослова тому, что Божественное, благодаря сверхсущественному превосходству во всем, находится несравненно выше всякой видимой и невидимой силы, а также что Оно запредельно выше всего и совершенно неподобно даже первым из существ, а кроме того есть Начало и сотворяющая сущности Причина всего, и неизменное Место нерушимой Обители, от Которой и самым превосходнейшим силам дается бытие и благобытие. Потом он узнал⁷ о боговидных силах самих

¹ Это говорится о меньших чинах, — как через первых они причаствуют божественному.

² Он перешел к толкованию предыдущего.

³ Он говорит о том, кто сказал, что виденный Исаией был не серафимом, а неким из более низших ангелов. Он ведь возражает на то мнение, которое приводит немного ранее, в начале главы, где говорит: «А другой... не вовсе неуместный...» и так далее.

⁴ Поскольку шестикрылыми он видит серафимов.

⁵ Ибо Речение говорит: «Стояли вокруг Него» (*Ис. 6:2; ср.: Откр. 7:11*).

⁶ Смотри, что узнавал Исаия, которого он называет Богословом, — что Божественное непостижимо и для высочайших сил и что ничто из сущего не подобно Ему. Сущее же, как мы сказали в предыдущей книге, это воспринимаемое умом и чувствами. Пророк узнает об этом по очищении от своих согрешений, о чем немного позже мы скажем.

⁷ Заметь, что ему было открыто серафимами.

святейших серафимов, чье священное наименование¹ означает «воспламеняющий», о чем мы скажем немного позже, насколько будет в наших силах рассказать о способности воспламеняющей силы возводить к богообразию, и что священный образ крыл², числом шесть³, означает абсолютную и высочайшую простертость к Божественному первых⁴, средних и последних разумений. И тогда, видя бесчисленное количество их ног и многоликость, и что крылами они закрывали вид, который под ногами, и вид, который выше лиц, и в их средних крыльях вечное движение, святой Богослов был возводим к умопостижаемому знанию того, что он видел⁵, и ему открывалась имеющая много путей многовидная сила высочайших умов и их священное благоговение, каковое они сверхмирно имеют при исследовании более высокого⁶ и более глубокого, дерзновенном, смелом и не достигающем цели, и соразмерное с богоподражательными энергиями непрестанное вечное движение высокого парения. Он был тайно ознакомлен также и с оным богоначальным многотимым песнопением⁷, когда создающий видение ангел по мере силы передавал Богослову свое священное знание. Он учил его также и тому, что очищение⁸ служит для каким-то образом

¹ Объяснение имени «серафим».

² Заметить, что являются крылья.

³ Заметить, к чему он возводит шесть крыльев святых серафимов.

⁴ Выше, в конце десятой главы, он сказал, что всякий ум, в том числе и человеческий, имеет первые, средние и последние чины. Основательно он сказал, что у этой силы шесть крыльев: два — чтобы закрывать лица, средние — закрывать ноги, прочие же — чтобы летать вокруг Божества, — что он и назвал высочайшей простертостью *вверх*. Заметить также, что у серафимов много ног и много ликов, и *отметить*, почему прикрываются некоторые их части.

⁵ Имеется в виду — созерцаемого пророком.

⁶ «Более высокого» — потому что они покрывают лица; а «более глубокого» — потому что покрывают ноги; соразмерность же — по причине средних крыл.

⁷ Гимн «Свят, свят, свят». Это означает, что и ангел по мере своей силы получает божественное осияние и сам передает пророкам сколько те вмещают, а не сколько он знает сам.

⁸ Заметить, что такое очищение и как оно осуществляется Богом у существ умопостижимых.

очищенных приобщением, насколько это возможно, богоначальной светлости и чистоте (см.: Ис. 6:5—7). И оно¹, *это очищение*, самим Богоначалием по запредельным² причинам во всех священных умах со сверхсущественной таинственностью совершаемое, в тех силах, что около Него³, как высочайших, проявляется⁴ и сообщается несколько яснее и сильнее, а во вторых⁵, или последних, или в наших умственных силах, — в зависимости от того, насколько каждая из них отстоит *от Него* в богообразии, — настолько же Оно уменьшает Свое светлое осияние вплоть до полного неведения, *соответствующего Его* собственной единственной сокрытости. Воссияние же происходит для каждого из вторых через первые, и — если следует сказать вкратце — первоначально из сокровенности в явленность оно выводится через первые силы.

Вот, значит, чему Богослов учился от световодительствовавшего его ангела, — что очищение и все богоначальные энергии, воссияв через первые существа, всем прочим передаются по мере *готовности* каждого к боготворным причастиям. Почему и воспламеняюще⁶очищающее свойство он справедливо отнес, после Бога, к серафимам. Так что ничего неуместного нет, когда говорится, что Богослова очистил серафим. Ибо как Бог, будучи Причиной всякого очищения, очищает всех,

¹ То есть очищение, или приобщение.

² Ибо очищение у бестелесных не таково, каково оно у людей.

³ То есть около самого Богоначалия, что значит около Бога.

⁴ Имеется в виду очищение.

⁵ Подобаает иметь в виду, что немало отличается, говорит он, всякая плотная сила *от другой* в богообразии, ибо высочайшим умам богообразие свойственно ведь в большой мере, а остальным в меньшей, вплоть до последних, — насколько того требует чин; и в значительно меньшей мере, чем последним — нашим душам, потому что много уступает всем *небесным* умам наша душа. Так что божественное осияние созерцается *нами* несколько более сжатым и сокращенным, — соответственно отстоянию, словно в мерах длины, от близкого к Богу, — как будто само это осияние *постепенно* сводит свое проявление к единому и простому его неведению. Бог неведом ведь не из-за незнания нами разнообразия силлогизмов, но по причине некоего единого для нас — и по одному, и всех вместе — непостижимого *Его* бессмертия.

⁶ Заметь, что огненность есть особенность серафимов и почему, когда очищает ангел, сказано, что очищают серафимы, а прежде них Бог.

а скорее (воспользуюсь близким примером) как наш иерарх, через своих служителей, или иереев¹, очищающий или просвещающий, сам, говорится, очищает и просвещает, и очищаемые через него чины с ним связывают свои священные действия, так и исполняющий очищение Богослова ангел связывает свое очищающее знание и силу с Богом как с Причиной, а с серафимом как с перводействующим иерархом, с ангельским, можно сказать, благоговением уча очищаемого им, что «Запредельное Начало и Существо, Содетель и Причина в тебе мною совершаемого очищения есть Вводящий в бытие первые существа и, вокруг Себя учредив, Содержащий их и Сохраняющий непреложными² и неизменными, и Подвигающий их первыми причастовать Своих промыслительных энергий (учащий меня этому сказал³, что именно в этом выражается апостольство серафима (см.: Ис. 6:6)), иерарх же⁴ и первый по Боге руководитель — это чин первейших существ, которым я был научен богообразно очищать⁵. Это он через меня очищает тебя, а через него Свои промыслительные энергии вывела из состояния сокрытости и распространила на нас Причина всего и Создатель очищения».

Этому он учил меня, я же тебе передаю. И уже от твоей способности думать и разбираться зависит либо разрешить недоумение одним

¹ Заметь, что иереи подчиняются иерарху, и что иное дело просвещать и иное — очищать, и что иное служитель (*литорг*) и иное — иерей, и что когда иереи очищают или просвещают, говорится, что это делает иерарх.

² Заметь, что Бог — Творец так же точно и умопостигаемых *существ*; Он и первые существа содержит и соблюдает в непреложности и неизменности. Непреложными следует считать их в тех формах, в каких они существуют, будь то в бессмертии, в жизни, в которой они осуществляются, в бытии светом. В таковых Бог содержит их и сохраняет не подверженными существенным изменениям и не предающимся противоестественным желаниям как самовластных. Ибо устремление ввысь к Нему есть дело их умственного выбора, а способность удержаться в этом вечно зависит от Божией поддержки. Все ведь нуждается в Божией помощи.

³ Заметь, что великий Дионисий узнал это от другого человека.

⁴ Заметь, что, после Бога, и высшие порядки — руководители *низших*.

⁵ Олицетворение ангела: как будто очищающий Исаию ангел говорил ему это о серафимах.

из высказанных доводов и предпочесть его другому, как по справедливости обладающий и правдоподобием, и, по-видимому, истиной, либо самому¹ изобрести нечто более родственное истинно Истинному, или же от другого научиться — разумеется, когда Бог дает речь, а спрашивают² ее ангелы, — и нам, любящим ангелов, открыть более ясную, если только это возможно, и для меня более приемлемую теорию.

¹ Инверсионную конструкцию этой фразы следует, после большой перестановки, представить так: пусть будет делом твоей способности думать, принять ли эту причину, или самостоятельно изобрести *другую*, или от иного научиться, или, скорее, открыть для себя, а если возможно, равным образом для меня, *более* приемлемую теорию об ангелах. Заметь, что Божии дары спрашивают *нам* ангелы.

² Имей в виду, что когда Бог дает нам «слово во отвержение уст» (Еф. 6:19) наших, ангелы, ясно, хлопчут, ходатайствуя о нас,

ГЛАВА 14

Что означает сообщаемое преданием число ангелов

И то, как я думаю, достойно умственного внимания, что предание Речений об ангелах говорит, что их «тысячи тысяч»¹ (*Дан. 7:10; Откр. 5:11*) «и тьмы тем» (*Откр. 5:11*), — предельные из наших чисел на самих себя обращая и умножая и с их помощью ясно показывая, что нам порядки небесных существ исчислить невозможно. Множественны ведь блаженные воинства сверхмирных умов, и превосходят они количеством немощную² и скудную меру наших материальных чисел, и пределы их ведомы³ только им свойственному сверхмирному небесному разумению и знанию, щедро им дарованному богоначальным безмерно-знающим Творцом премудрости, являющимся Началом вообще всего сущего и Причиной творящей и содержащей сущности силы и охватывающей их границы.

¹ Это сказано у Даниила.

² Немощной мерой он назвал число людей относительно числа ангелов. Это же сказано и неким иным человеком, а именно Дидимом Слепцом, — что девяносто девять овец это ангелы, а одна потерянная — мы, люди.

³ Заметь, он говорит, что и сами ангелы, разумея, а не изучив, знают свои пределы, то есть каково число небесных сущностей, и в этом будучи просвещены Богом.

ГЛАВА 15

**Какие формы имеют образы ангельских сил,
что означает огневидность, что человекообразность,
что глаза, что ноздри, что уши, что уста
и прочее, свойственное голове**

1. Ну, наконец, если хочешь, снизойдем, давая отдых нашему умственному оку от напряжения, подобающего ангелам при возвышенных созерцаниях Единого, к разделенной¹ и многочастной широте многообразия, присущего формотворчеству при изображении ангелов, а затем вновь от них как от образов взойдем обратно к простоте небесных умов. Но да будет тебе прежде известно, что раскрытия² запечатлевающих священное образов являют порядки небесных существ то священноначальствующими, то, в свою очередь, священноначальствуемыми, причем и последние *оказываются* священноначальствующими, и первые находящимися под священным началом, и одни и те же, как было сказано, имеющими и первые, и средние, и последние силы; и что ни одного неуместного слова не привносится при таком способе объяснений. Ведь если бы³ мы говорили, что некоторые *чины* находятся под священным началом⁴ первых, затем — что они ими же священноначальствуют, и вновь — что первые, священноначальствующие по-

¹ На белое, как парусина, и черное, как уголь.

² Раскрытиями он называет толкующие разъяснения, благодаря которым символы очищаются от кажущегося в том, что говорят, неуместным.

³ Выше ведь он сказал, что более высокие силы священноначальствуют следующими за ними, средние — последними, а последние из них — иерархами у людей. Он не сказал ведь, что тот же самый чин и начальствует следующими за ним, и оказывается под их началом, но — что первый чин начальствует следующими за ним и находится под началом тех, что перед ним. Так же надо разуметь и о прочих.

⁴ То, что он говорит, означает, что, если бы мы сказали, что первые чины священноначальствуют последними, а затем также — что те же последние священноначальствуют первыми чинами, под чьим священным началом находятся, получилась бы нелепица.

следними, находятся под началом этих самых священноначальствуемых, получилась бы сущая нелепость, преисполненная многой путаницы. Когда же мы говорим, что одни и те же священноначальствуют и находятся под священным началом, то ни в коем случае не — самими собой или самих себя, но — что каждый из них находится под священным началом первых, а священноначальствует последними. И небезосновательно¹ можно сказать, что одни и те же священнозданные изображения могут в Речениях подобающим образом и истинно применяться и к первым, и к средним, и к последним силам. Итак, устремляться, обратившись, к вершине², неизменно собирать вокруг себя охранительные из числа своих сил и в приобщающем исхождении ради вторичных быть причастным промысляющей о них силе — неложно подобает всем небесным существам, хотя и одним в высшей степени и целостно, как много раз было сказано, а другим частично и меньше.

2. Итак, следует начать слово и при первом осмыслении изображений исследовать³, по какой причине богословие почти всему, описывая священное, предпочитает, оказывается, пламенность. Ты, конечно, заметишь, что оно изображает не только огневидные колеса (см.: Дан. 7:9), но и огненных животных (см.: Иез. 1:13–14), и мужей, как огонь блистающих (см.: Мф. 28:2–3), и вокруг самих небесных существ груды огненного угля располагает (см.: Иез. 10:2) и с нестерпимым шумом огнем горящие реки (ср.: Дан. 7:10). Также и о престолах огненных оно говорит (см.: Дан. 7:9; Откр. 4:4), и из имени самих высочайших серафимов выводит, что они суть воспламенители⁴, и свойством и действием огня их наделяет, и вообще вверху и внизу решительно предпочитает творить образы, связанные с огнем.

¹ Он говорит, что не уместно то, что в речениях Писания всем небесным силам *равно* придаются образы, — так как все они, можно сказать, высоки, спасительны и способны познавать, хотя и не одинаково, но одни из них в высшей степени, а другие меньше.

² К более высокому и превосходящему.

³ Заметь, почему при изображении ангелов используется по преимуществу пламенность, и почему Писание говорит о небесном по большей части как об огненном, и что серафимы называются поджигателями.

⁴ Толкование имени серафим.

Огненность являет, как я думаю, высшую степень богообразности небесных умов. И священны¹ богословы часто ведь описывают сверхсущественную и неизобразимую сущность в виде огня, — как имеющего многое, с позволения сказать, свойственное Богоначалию словно в зримых образах. Воспринимаемый чувствами огонь² присутствует ведь, так сказать, во всем и сквозь все проходит, не смешиваясь, от всего обособленным; и, будучи ярким, при этом он и как бы сокровенен; непознаваемый сам по себе, если нет вещества, на котором он показал бы свое действие, неуловимый и невидимый, он самодержец всего; и то, в чем он оказывается для своей деятельности, он изменяет; он передает себя всем как-либо к нему приближающимся; он возобновляется от жара искорки и *все* освещает несокрываемыми воссияниями; непокоримый, беспримесный, разделяющий³, неизменный, устремленный ввысь, быстро бегущий, высокий, не терпящий никакого снижения под ноги⁴, вечно

¹ Почему и Бог был созерцаем в виде огня.

² Удивительные слова о физических свойствах огня. Огонь мы видим во всем рассеянным, но беспримесным, т. е. не смешанным ни с чем, в чем он существует, а он «сквозь все проходит». Т. е. не как вода, которая образует с землей очевидную смесь, так *смешивается* и огонь: сжигающий и истребляющий все, он оказывается вне всего, или же превосходит все, т. е. элементы, по *своей* исключительности, по *своей* предприимчивости. «Непознаваемым» же и «сокровенным» он называет его как существующий в некоторых веществах, но не проявляющийся без трения и без материи, воспринимающей его действие, не показывающийся, и потому «неуловимый и невидимый». Подобным образом следует рассматривать и прочие особенности огня, каковы этот отец путем благочестивого возведения и размышления применил к Богу и ангельским естествам. Заметь также, почему Господь Бог часто был виден как огонь и почему уподобление огню применимо к Богу.

³ Обрати внимание на речь, или же похвалу, посвященную воспринимаемому чувствами огню. Он ведь отделяет *друг от друга* вещества, например свинец от серебра, и сплавы расплавляет. Неизменен же он, поскольку неспособен, пока остается основа, то есть само существо огня, измениться в своих свойствах, например стать круглым или коническим, что можно наблюдать у земных вещей, или пострадать подобно воздуху, например, испортиться от дыма, или затвердеть, или подвергнуться изменениям наподобие воды.

⁴ Ибо он никогда не распространяется на то, что внизу.

движущийся, одинаково движущийся¹, двигатель других, объемлющий, необъемлемый, не имеющий нужды² в ином, незаметно возрастающий и показывающий воспринимающим его веществам свое величие, предприимчивый, могущественный, всему невидимо присущий, будучи оставляем без внимания, кажущийся несуществующим; при трении, как бы вследствие некоего изыскания, внезапно по-родственному, дружески являющийся и вновь непостижимо отлетающий; не уменьшающийся при всех щедрых себя раздаяниях. И еще многие свойственные огню особенности можно раскрыть как доступные чувствам образы энергии Богоначалия. Именно это зная, богомудры создают образы небесных существ из огня, — показывая их боговидность и, в меру возможного, богоподражательность.

3. Но и как об антропоморфных³ о них пишут — из-за ума и устремленности зрительных сил человека вверх, а также прямоты и вертикальности фигуры и присущей *его* природе начальственности и властности, и из-за того, что по чувствам⁴ он наименьший по сравнению с иными способностями бессловесных животных, но превосходит всех избыточествующей силой своего ума, преимуществом искусства слова

¹ Тем же самым образом движущийся.

² *Заметь*, что огонь не нуждается в ином, хотя и требуется ему некий материал для возгорания. Но он говорит не это, а — что огонь не связывается с другим элементом и не смешивается, как вода с землей. Почему некоторые и называли его единосущным в элементах.

³ *Заметь*, почему и антропоморфными изображаются ангелы.

⁴ Отметь разницу *остроты* чувств у бессловесных животных и у разумных, я говорю о нас. Бессловесным свойственны ведь только чувства, которыми они и руководствуются, будучи неразумными. А у нас чувства играют малую роль, ибо мы руководствуемся не ими, но умом, почему и после смерти еще существуем, будучи разумной душой. А у ангелов ни в малейшей степени нет чувств, зато свойственное нам — грубый оттиск *того, что у них*. Наименьшим же по чувственному восприятию он называет человека не потому, что у других животных чувств больше, но потому что *они у них* сильнее и острее. Это иносказание имеет тот *смысл*, что ангелы не пользуются свойственными нам чувствами, но намного превосходят нас избыточествующей умственной силой, — как и человек высотой ума и рассудком главенствует над бессловесным естеством.

и свойственными природе души непорабощаемостью и неподвластностью.

Можно, мне кажется, и в каждой *составляющей* нашей телесной многочастности обрести подходящий для небесных сил образ, — говоря, *например*, что способность зрения¹ указывает на чистейшую обращенность вверх к божественным светам, а также на нежное, мягкое, не враждебное, но остроподвижное, чистое и бесстрастно открытое приятие богоначальных осияний²;

способность различать запахи, — на восприятие, насколько возможно, превышающего ум благоухания, умение отличать, анализируя, не таковое и полностью *его* избегать;

способность слышать — на причастность богоначальному вдохновению и познавательное *его* восприятие;

вкус — на исполненность пищей для ума и приятие божественных питательных излитий³;

осязание — на способность отличать, распознавая, полезное от вредного;

веки и брови — на охрану богозрительных уразумений;

молодой, юношеский возраст — на всегда цветущую жизненную силу;

зубы — на способность разделять даваемое с пищей совершенство (ибо каждое умственное существо разделяет и множит единовидное⁴

¹ Заметь, что являют глаза умопостигаемых *существ*, что — способность обоняния, то есть ноздри, что — уши, что — вкус, что — касание, каковое он называет осязанием, что — веки и брови, что — молодость, что — зубы, что — плечи, что — предплечья, каковые он называет локтями, что — грудь, что — спина, что — ноги, что — легкость крыл и прочее.

² Здесь он говорит о природной особенности телесного глаза, а восходя, применяет это, как и *свойства* остальных человеческих членов, к рассмотрению свойственных ангелам природных сил.

³ Под излитием понимай безмерное изливание премудрости, согласно сказанному: «Изолью от Духа Моего на всякую плоть» (Иоиль. 2:28), и так далее. Ибо божественное знание переходит от Бога через умопостигаемые силы на божественных людей [по мере каждого].

⁴ Соответственно восприятию разумения.

разумение, даваемое ему промыслительной силой¹ от более божественного, для возведения низшего соответственно его мере);

плечи же, локти, а также руки — на способность к деятельности, энергичность и предприимчивость;

а сердце² является символом богообразной жизни, благообразно распространяющей свою жизненную силу на то, о чем заботится Промысел;

грудь, в свою очередь, указывает на крепость и способность охранять³ свойственное помещающемуся под ним сердцу распространение животворной силы;

спина — на совокупность всех живительных сил;

ноги же — на подвижность, быстроту и пригодность для вечного стремительного движения к божественному. Почему богословие и изобразило ноги святых умов окрыленными⁴. Крылья ведь указывают на

¹ Он говорит, что всякая умпостигаемая сила умножает появляющееся у нее божественное разумение, то есть проясняет для нашего понимания, растолковав, увиденное, — как ты найдешь у Даниила, — когда ангел растолковал ему сон, который он видел (см.: Дан. 7).

² Завязывается у нас сердце, словно центр, первым получивший жизнь, поскольку, по божественному Василию, первым создается сердце. Затем, как из центра, все тело формируется, так что из него повсюду распространяется жизнь в теле. Естественное ли тепло животворит тело, дыхание ли, или кровь, всего ведь этого источник — сердце. Почему и показалось некоторым людям, что вообще все, дающее жизнь, в первую очередь и более всего сосредоточено здесь, хотя, находясь повсюду в теле, не будучи связано с местом и не ограничиваясь *никаким* местом, оно не удерживается телом. То же самое и у невидимых чинов, либо везде, либо где-то соответственно службе промыслительно действующих. Ибо их надо представлять как бы в центре, на месте сердца, созданными как центр изливающейся жизни, хотя они и неустойчивы и не ограничиваются ни местом, ни частью тела тех, кого охраняют, заботиться о ком они поставлены Богом.

³ Высказывание построй таким образом: *сначала поставь* «охранять распространение животворной силы», потом «свойственное помещающемуся под ним сердцу».

⁴ *Заметь*, почему ноги ангелов окрыленны, — чтобы показать их самоподвижность, устремленность к Богу и непричастность земному, поскольку у них нет страстности, хотя ангелы и бывали видимы на земле.

скорость восхождения, небесность, направленность движения вверх и — благодаря стремлению вверх — удаленность от всего приниженного. А легкость¹ крыл — на полное отсутствие приземленности и возможность совершенно чистого и неотягченного подъема;

нагота же и необутость — на свободу, несвязанность, неудержимость, и очищающие от привнесенного извне², и уподобляющие, насколько возможно, божественной простоте.

4. Но поскольку, опять же, простая и «многообразная премудрость»³ (Еф. 3:10) и непокровенных одевает (ср.: Иез. 16:8–11), и орудия некие дает им носить (ср.: Иез. 9:1), давай, насколько нам возможно, скажем и о смысле священных покровов и орудий у небесных умов.

Светлая (см.: Мф. 28:3; Мк. 16:5; Лк. 24:4) и пламенная (Откр. 9:17) одежда означает, я думаю, боговидность, соответствующую образу огня, и способность просвещать — благодаря небесным обителям,

¹ Заметь, что такое легкие крылья.

² «От такого привнесенного извне», как пища и одежда, каковыми у нас поддерживается жизнь.

³ «Многообразная премудрость Божия» (Еф. 3:10), — это апостольское выражение. Почему же многообразной назвал ее божественный муж? Хотя многоличность и многокозненность мы связываем *обычно* со злодеем, великий Дионисий здесь в особенности называет ее и простой, и многообразной, а это, кажется, вещи по смыслу противоположные. Мы же говорим, что простой он назвал премудрость для того, чтобы показать несложность Бога, не имеющего никакой двойственности, ибо не в результате изучения премудр Бог, но *потому что* является самой Премудростью. Многообразна же *премудрость* потому, что она преобразуется во многие виды разума — ради немощи осияваемых. Ибо Он — великий Первосвященник, сострадающий нашим немощам (ср.: Евр. 4:15). Или же так. Простой премудрость Божия называется *в состоянии* прежде домостроительства, когда все как Бог Он творил и в тогдашних праведниках неприкровенно показывал Свою силу, как то: в Моисее, Аврааме и прочих. Когда же таинство домостроительства (ср.: Еф. 3:9) было исполнено, по справедливости она была названа многообразной. Ведь став человеком, покорившись Закону, пострадав и оказавшись среди мертвых, Он таким образом с помощью плоти и присущей той немощи восторжествовал над всяким врагом и победил ад, даровав содержащимся там воскресение. Это и есть различность Его премудрости, — что немощью Он победил кажущихся *сильными* врагов.

где все свет, повсюду умопостигаемо¹ сияющий, либо умственно воссияваемый; а священническое облачение² — способность приводить к божественным и таинственным созерцаниям и освящать всю жизнь;

пояса же (см.: *Иез. 9:2; Дан. 10:5; Откр. 15:6*) — охрану их производительных сил и свойство³ собирать их воедино в самом себе и обращаться вокруг себя в строгом порядке и неизменном тождестве;

5. жезлы же (см.: *Суд. 6:21; Зах. 11:10*) — царственность, владычественность и прямоту осуществления всего;

копья же и секиры (ср.: *Иез. 9:2*) — отделение неподобного⁴, а также быстроту, энергичность и предприимчивость их разделяющих сил;

а землемерные⁵ и строительные орудия (см.: *Иез. 40:3,5; Амос 7:7; Откр. 21:15*) — способность основывать, созидать и завершать и вообще *делать* все, что относится к промыслу возведения и обращения к Богу сил вторичных.

Иногда же орудия, с которыми изображаются святые ангелы (см.: *Числ. 22:23; Откр. 20:1*), суть символы божественного суда над нами, из каковых орудий одни указывают на исправительное⁶ наставление

¹ И в Слове «О божественных именах», в четвертой главе, пространно объяснено, что такое «умопостигаемое» и что «умственное». Теперь же сам великий Дионисий поясняет: «умопостигаемое» — это мыслимое, что, справедливо говорится, воссиявает светом, а «умственное» — это само являющееся умом, осияваемое. И коротко сказать: высшие существа суть умопостигаемые, а низшие — умственные, и мыслящее находится ниже мыслимого. Иначе. Ведь умопостигаемо сияющее — это божественное естество, а умственно осияваемое — ангельское.

² Заметь, что такое священническая одежда у Иезекииля (см.: *Иез. 10:6; 42:14; 44:17*) и Даниила (см.: *Дан. 7:9; 10:5; 12:6*).

³ Выше мы сказали, что такое *устойчивое* свойство применительно к бестелесным. И прочти в седьмой главе о собранности и нерассеянности разумений, — таким образом отец делает разъяснения о божественных осияниях и подлинной, все время укрепляемой тождественности в обители благого Бога.

⁴ Очевидно, материального.

⁵ О землемерных орудиях — у Иезекииля (*Иез. 40:3; 47:3*) и у Даниила (см.: *Зах. 1:16; 2:1*).

⁶ Как то: меч в книге Царств (см., напр.: *3 Цар. 18:40*) и серп у Захарии (см.: *Зах. 1:18–19?*).

или карающее правосудие, а другие на освобождение от напастей, или окончание наказания, или возвращение прежнего благополучия, или прибавление иных даров, малых или великих, воспринимаемых чувствами или умопостигаемых.

И совсем нетрудно проникательному уму подобающим образом связать видимое с невидимым.

6. А наименование их ветрами¹ (см.: 2 Цар. 22:11; Пс. 17:11; 103:3; Иез. 1:4; Дан. 7:2), являет их быстроту и всего достигающий почти без затраты времени² полет³, а также способность двигаться, перемещаясь сверху вниз⁴ и снизу вновь вверх, простирая вторичных ввысь, к большей высоте, а первенствующих подвигая к приобщительному и промыслительному выступлению *вовне* ради низших. Можно также сказать, что и наименование воздушным⁵ исполненным ветра дыханием⁶ выявляет богообразность небесных умов. Ибо образ и оттиск богочначальной энергии (как это более пространно было нами показано при объяснениях четырехстихийности в «Символическом богословии»⁷) присутствует и в подвижности и животворности *ангельской* природы, и в быстроте и неудержимости *их* перемещений, и неведомой нам

¹ Я думаю, он вспомнил слова Давида «Шествующий на крыльях ветра» (Пс. 103:3), указывающие, по-видимому, на вознесение Христово, — потому что рядом отец говорит, что они покрываются видом облака, — так как сказано: «Облако взяло Его из вида их» (Деян. 1:9).

² «Без затраты времени» он сказал с достаточным основанием, ибо что у наделенных чувствами все происходит только во времени и более медленно, то у бестелесных умопостигаемых совершается вневременно, постоянно и без усилий. Так что не подобает применительно к умопостигаемым говорить о времени.

³ Сказано вместо «дыхание», или «полет» (?).

⁴ Сверху вниз — как по лестнице *во сне* у Иакова (см.: Быт. 28:12).

⁵ Заметь, что воздушным дыханием он называет ветер.

⁶ Другой взгляд на название ветров.

⁷ Заметь и другое его сочинение, не сохранившееся. А «объяснениями четырехстихийности» он назвал возводящее иносказание *о значении* четырех элементов. Скорее всего, как кажется, он раскрыл там, путем рассмотрения, символический смысл четырех элементов. И заметь, как он разъясняет слова «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3:8), — через дальнейшее, ибо говорит: «Не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Там же).

и невидимой сокровенности начал и завершений *их* движения. «Ибо не знаешь, — как говорит евангелист, — откуда приходит и куда уходит» (Ин. 3:8).

Также и видом облака богословие их окутывает (см., напр.: Иез. 1:4; 10:3; Деян. 1:9; Откр. 10:1), обозначая этим священные умы, сверхмирно исполненные сокровенного света¹, необнаружимо² воспринимающие первоявленное *его* светоявление и обильно вторичным в порядке вторичного явления соразмерно *тем* его посылающие и — что им присуща плодородная, животворная, растящая и совершенствующая *сила*, порождающая умопостигаемый дождь³, обильными дождями побуждающий приемлющее чрево⁴ к родовым дающим жизнь мукам.

7. Если же богословие прилагает к небесным существам вид меди (см.: Иез. 1:7; 40:3; Дан. 10:6), янтаря и многоцветных камней (см.: Иез. 1:26; 10:1, 9; Откр. 4:3), то янтарь как златовидный и одновременно сребровидный являет незамутненную, как у золота, неистощимую, неумаляемую и чистую светлость и яркий, как у серебра, световидный небесный блеск.

А медь, согласно данным уже объяснениям, пусть подчеркивает либо огненность, либо златообразность.

Многоцветные же виды камней являют, надо думать, или световидность, как белый, или огненность, как красный, или златовидность, как желтый, или юношеский цветущий возраст, как зеленый; и для каждого вида отыщешь возводящее к ангелам объяснение образных форм.

¹ Ибо как облако «призывает» воду из моря и выливает ее на лицо земли, согласно сказанному: «Призывающий воду морскую и изливающий ее на все лицо земли» (ср.: Амос 5:8), — так и умы, впитывая свое знание, распространяют его, подобно облакам, на тех, кто ниже *их*.

² Он говорит «необнаружимо», — то есть смешавшись: ведь свет в облаке неотчуждаем.

³ Иначе смотрит на то, что означают облака. Перебирая по порядку, он говорит *далее*, что означает янтарь, медь, что какие цвета и виды животных применительно к ангелам.

⁴ «Приемлющим чревом» он назвал принимающую дожди землю, благодаря им рождающую свои плоды.

Но поскольку об этом нами, по мере сил, было, я считаю, сказано достаточно, следует перейти к священному изъяснению священных изображений небесных умов в виде животных¹.

8. Образ льва² (см.: *Иез. 1:10; Откр. 4:7*) являет, надо думать, господство, крепость, неукротимость и сильное уподобление сокровителю неизреченного Богоначалия — благодаря прикровенности умственных следов и таинственно неустранимой окутанности пути, возводящего к Нему по божественному осиянию;

образ же тельца (см.: *Иез. 1:10; Откр. 4:7*) — крепость, цветущий возраст и способность расширять умственные борозды для приятия небесных плодотворных дождей, а рога — способность защищать и непобедимость;

образ же орла (*Иез. 1:10; Откр. 4:7*) — царственность, высоту и скорость полета, зоркость³, сообразительность, ловкость и умелость при добыче придающей силы пищи, и способность в напряженном устремлении взгляда ввысь беспрепятственно, прямо и неуклонно созерцать изобильные многосветлые лучи Богоначального солнечного света;

а образ коней⁴ (см.: *Иоиль 2:4; Зах. 2:8; 6:2–3; Откр. 19:11, 14*) — благопокорность и благопослушность, причем белые *символизируют* светлость и как бы особую родственность божественному свету, вороные — сокровенность, рыжие — огненность и энергичность, смешанные же из белого и черного, — способность переносящей силой совмещать крайности и связывать, обращая *друг к другу* или же промышляя о них, первые *чины* со вторыми, а вторые с первыми.

¹ Об изображениях в виде животных.

² Заметь, что отсюда *речь* о естестве льва. Говорят ведь, что лев, чтобы утаться от охотников, ступая, замечает свои следы хвостом, дабы их не опознали. Потому и о Боге сказано: «В море путь Твой, и стези Твои в водах многих, и следы Твои не опознаются» (*Пс. 76:20*). Как ведь путь по воде и стопы льва, так же и Божие прошествие следов не оставляет.

³ Ибо орел — самое быстролетающее животное. Об орлах говорят ведь, что они так отличают своих птенцов от чужих: если те смотрят открытыми глазами на солнце, то свои, а если нет, то как чужеродные выбрасываются из гнезда. Так же и неспособный прямо смотреть на Солнце правды оказывается чужеродным по отношению к Его знанию.

⁴ Заметь, что *символизируют* кони, белые, вороные, рыжие и пегие. А что такое неподобное подобие, мы вполне разъяснили выше, во второй главе этой книги.

Но если бы мы не стремились соблюсти в слове меру, то и свойства названных животных по отдельности, и все их телесные формы не без оснований связали бы методом неподобных подобий с небесными силами, возводя, например, их способность ярости к умному мужеству, последним отголоском которого является гнев, а возжелание к божественной любви, и — чтобы сказать коротко — все чувства и многочастность бессловесных животных — к невещественным разумениям и единовидным силам небесных существ. Но для обладающих разумом не этого только, но и истолкования одного представляющегося странным образом достаточно для подобного понимания *всех изображений* такого рода.

9. Надо рассмотреть также, что говорится о реках (*Откр.* 22:1), колесах (*Иез.* 1:15; 10:6; *Дан.* 7:9) и колесницах (4 *Цар.* 2:11; 6:17; *Зах.* 6:1) применительно к небесным существам.

Огненные реки (*Дан.* 7:10) указывают на богоначальные русла, дающие им обильно и непрерывно течь и питающие животворной плодородностью; а колесницы — сопряженную общность *ангелов* одного чина; окрыленные же колеса, бесповоротно и неуклонно движущиеся вперед, означают¹ способность идти в своей деятельности прямым и верным путем, на каковой неуклонный прямой путь сверхмирно направляется всякая прокладываемая их разумом колея.

Можно и посредством иного² возведения объяснить иконописание умных колес. Ведь им дано название, как говорит богослов, «гелгель»³ (ср.: *Иез.* 10:13), а это значит по-еврейски «вращения» и «откровения». Огненным боговидным колесам свойственно ведь вращаться вечным движением вокруг одного и того же Блага; откровения же — в явлении сокровенного, возведении пребывающих внизу и низводящем перенесении высоких осияний низшему.

Остается нам дать разъяснения касательно радости⁴ небесных порядков. Они ведь совершенно невосприимчивы к нашему, связанному

¹ Артикль следует отнести к слову «способность», а остальное — между ними (*Это означает, что в оригинале следующие за артиклем слова, предшествующие слову «способность», — в переводе они следуют за ним — к этому слову относятся*).

² Иной взгляд на колеса.

³ Заметь, что означает «гелгель» у пророка Иезекииля.

⁴ Заметь, каким, говорят, образом радуются *силы* небесные и само Божество.

со страстями¹ наслаждению, но, говорят, что они сорадуются с Богом обретению погибших, наслаждаясь в боговидной беззаботности² и свободной отраде благообразным и чуждым зависти веселием при промысле об обращаемых к Богу и их спасении и тем невыразимым блаженством³, которому многократно бывали причастны и священные мужи⁴ при боготворных нашествиях божественных осияний.

Столько да будет мною сказано о священных изображениях, — для подробного их объяснения недостаточно, но *сколько* полезно, как мне кажется, чтобы не задержаться нам малодушно в образных фантазиях.

Если же ты и то скажешь, что не обо всех по порядку ангельских силах, или действиях, или образах в Речениях мы упомянули, мы правдиво ответим, что их сверхмирное знание нам неведомо⁵, и скорее мы сами нуждаемся в ином световодителе, и равное сказанному оставили нетронутым, озаботившись соразмерностью слова и почтив превышающую нас сокровенность молчанием.

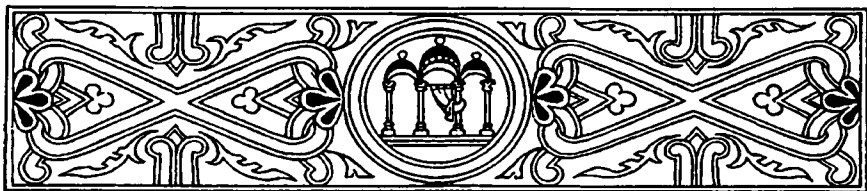
¹ Связанным со страстями он называет человеческое наслаждение как зависящее от свойственной телу легко изменчивой страстности.

² Понятие «беззаботности» применяется к тем, кто не хочет трудиться и предпочитает жить иначе. Обозначает же это слово легкость и нетрудность; а здесь оно указывает на блаженство, отсутствие страданий и безмятежность. Иначе: беззаботностью он называет простоту и душевную легкость при отдыхе и отсутствии страданий. Аналогично понимай и применительно к ангелам.

³ «Блаженством» он сказал, взяв как бы из свойственного нам; указывает же это на постоянное благополучие и состояние безмятежности.

⁴ Этого не помыслить иначе, как удостоившись такого совершенства, каковое должно, значит, быть у *таких* мужей, как говорит этот святой иерей, — чтобы сподобляться божественных осияний в разумении сущего и в чистом устремлении к Богу. Ведь от таковых осияний обоживаемому уму становится, наконец, свойственной ангельская радость и ангельская безмятежность, благодаря которым ум пребывает, наконец, в беззаботности, словно обретя более легкий жребий; испытывая блаженство по причине спасения спасающихся, Богу, сколь возможно, он подражает, желающему, чтобы все люди спаслись, насладившись Божиих боготворных, то есть делающих богами и совершенствующими посещений.

⁵ [И заметь,] что несведущему не краснеть следует оттого, что он чего-то не знает, но признаваться в неведении того, чего не уразумел.



ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ*

Губы в сверкающий ум погрузив, начертанные Богом,
Ты превозносишь священных имен красоту, и по смерти
Речью премудро-живой богогласную песнь воспевая.

Сопресвитеру** Тимофею — пресвитер Дионисий О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ

ГЛАВА 1

Какова цель сочинения и каково предание о божественных именах

1. А теперь, о блаженный, после «Богословских очерков»¹, перейдем к разъяснению, насколько это возможно, божественных имен. И да будет у нас правилом обнаруживать истинный смысл того, что говорится о

* Заметь, что и после обращения ко Христу святые в древности, не смущаясь, приписывали к своим именам звания, которые они имели, еще будучи эллинами. Вот ведь и себя он назвал Ареопагитом. Как и божественный Иустин в Слове «К эллинам» написал: «Иустина Философа».

** Наименование «пресвитер» применимо ведь и к епископу, потому что и епископ — пресвитер. Это явствует из «Деяний святых апостолов», где повествуется, как в Азии прощается с ее Церквями Павел (см.: Деян. 20:17–38).

¹ Заметь, что отец потрудился написать и другое сочинение — как бы некое первоначальное введение и предварительное, в общих чертах, рассмотрение рассеянных в Писаниях изречений о Боге, т. е. общий очерк того, что по порядку изложено им в этой книге.

Боге, «не в убедительных словах человеческой мудрости¹, но в явлении подвижной духом силы» (ср.: 1 Кор. 2:4) богословов, каковое невыразимо и непостижимо соединяет нас с невыразимым и непостижимым гораздо лучше, чем это доступно нашей словесной и умственной силе и энергии.

Совершенно ведь не подобает сметь сказать или подумать что-либо о сверхсущественной и сокровенной божественности² помимо того, что боговидно явлено нам священными Речениями (λογίων). Ведь невѣдение ее превышающей слово, ум и сущность сверхсущественности³ должны посвящать ей⁴ те, кто устремляется к горнему — насколько сияние⁵ богоначальных Речений открывает себя, и кто ради высших осияний облакает свое стремление к божественному целомудрием⁶ и благочестием. Ибо,

¹ Человеческая мудрость собирает доказательства из показаний чувств; и великая нужда в силлогизмах заставляет использовать методы геометрии. А как можно логически понять — применительно к бестелесному и, тем более, сверхбестелесному и всякую сущность превышающему — то, что не изъяснить иначе, как если только чуть-чуть, краешком ума, не уразуметь безмолвно с помощью чистого благочестия, что такое невѣдение о Боге?

² Бог сверхсущественен как усматриваемый превыше всякой сущности — и умной, и разумной, а тем более чувственной.

³ Если слово «сущность» выводится из глагола «быть», а с бытием связано представление о развитии, то несправедливо говорить о сущности применительно к Богу. Ибо Бог превосходит всяческую сущность, ничем из сущего не являясь, но будучи превыше сущего и Тем, из Кого сущее происходит. Ибо сокрытая для всех божественность единого Бога есть богоначальная сила, начальствующая над так называемыми богами — ангелами ли, или святыми людьми, — в соответствии с чем Творцом тех, кто становится по причастию богами, является божественность-в-собственном-смысле-слова (αὐτοθεότης), поистине из себя беспричинно сушая.

⁴ Для одной только божественности познаваемо то, что ей свойственно как относящееся к ее природе.

⁵ Хорошо сказал он «сияние», а не «солнце»: ибо как на солнце посмотреть мы не можем, разве что на окружающее его сияние, так и Самого Бога уразуметь нам не по силам.

⁶ В богословии смело дерзать ведь не подобает, но, чтя божественное, надлежит с целомудренным помыслом следовать должному, произнося и делая предметом разъяснений только то, что изречено о Боге в Писании, как он ска- зал немного ранее.

если необходимо хоть сколько-нибудь верить всеумудрому и истиннейшему богословию¹, божественное открывает себя² и бывает воспринимаемо в соответствии со способностью каждого из умов, причем богоначальная благодать в спасительной справедливости³ подобающим Божеству образом отделяет безмерность⁴ как неместимую от измеримого.

Как для чувственного неуловимо⁵ и невидимо умственное, а для наделенного обликом и образом простое и не имеющее образа, и для сформир-

¹ Обрати внимание на то, что истинным богословием он называет писания божественного Павла, ибо тот говорит, что по мере силы каждого дается от Бога осияние, что и Господь показывает, говоря совершеннейшим ученикам как более рассудительно внимающим прорекаемому: «Вам дано знать тайны Царствия» (Мф. 13:11; Мк. 4:11; Лк. 8:10). Не только о людях это сказано, говорит великий Дионисий, но и об ангелах, которых обычно, следуя некоторым из внешних философов, именуют умами и которые называются чинами высших умов, потому что всякий ум, осуществленно сущий и все разумеющий, воспринимает постоянно в него от Бога текущее объединенно; потому и называются в священнейших *Писаниях* совершенно все херувимы многоочитыми.

² Заметь, что и ангелы в соответствии со своей мерой устаиваются богосведения.

³ Не потому, говорит он, Бог открывается каждому в соответствии с его силой, что Ему жалко открыть больше, но — чтобы соразмеренностью богосведения соблюсти справедливость; ибо это свойство справедливости — отмерять каждому по достоинству. Знание о Боге ведь безмерно, но мы-то нуждаемся в мере. Ведь если бы нам было открыто непомерно, нам было бы не спастись, — как и телесному оку не выдержать прямого взгляда на солнце.

⁴ Безмерностью он называет теперь саму божественность и осияние ею, по мере *нашей* силы.

⁵ Здесь он подчеркивает непостижимость знания о Боге. Ведь если даже простое и бесформенное, представляющее собой какую-то сущность, не воспринимается чувствами, как, например, ангелы и души не воспринимаются существами телесными, то насколько более превосходит их Бог, Каковой — не сущность, но выше сущности, не прост, но выше простоты, не ум, но выше ума, не единица, но выше единицы, и никаким пределом не ограничивается, но как беспредельный выходит за пределы сущего! Слыша в Писании о форме Бога, о *Его* виде и о лице, разумеи, возводя это выше телесного, достойным Бога образом; о единстве же слыша, не представляй *себе* сведение воедино неких различий, ибо не о таковых сейчас речь, но о Боге, не являющемся ни началом цифр, ни сложным, но соединенном превыше самой единосущности.

рованного в виде тел — неошутимая и безвидная бесформенность бес- телесного, так, согласно тому же слову истины, выше сущностей на- ходится сверхсущественная неопределенность, и превышающее ум единство выше умов. И никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо; и никаким словом превышающее слово Добро невырази- мо; Единица, делающая единой¹ всякую единицу; Сверхсущественная сущность; Ум непомыслимый; Слово неизрекаемое; Бессловесность, Не- помыслимость и Безымянность, сущая иным, нежели все сущее, обра- зом; Причина всеобщего бытия, Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности, — как Она Сама по-настоящему и доступ- ным для познания образом, пожалуй, может Себя открыть.

2. Итак, не подобает, как было сказано, сметь сказать что-либо или подумать об этой сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно изъяснено нам священными Речениями. Ибо какое бы то ни было понимание² и созерцание ее — как она сама

¹ Здесь, после выхода за пределы всего, что из сущего может быть отнесе- но к Богу, следуя далее мере нашего языка, ибо превзойти ее для нас невоз- можно, он славит Бога теми именами, от которых Его отделил: и Единицей он называет Его, но — единотворящей Единицей, т. е. Создательницей простых существ, как то: ангелы и души; и Умом непомыслимым — имея в виду никем не уразумеваемый Ум. Если подобное уразумевается подобным, то подобает уму, если это ум, быть уразумеваемым. Но «кто познал ум Господень?» (*Рим. 11:34; 1 Кор. 2:16*). Так что Он — Ум, превышающий ум, и Имя, превосходя- щее всякое имя: «Имя ведь Мое, — говорит Он, — Я не сказал им» (*ср.: Исх. 6:5*), — почему Он и безыменен для всех. Также и не «сущий» Он: ведь если Он Сам творит сущее из не-сущего, то Он не принадлежит к сущему, но выше сущего. Когда же Он говорит: «Я есмь Сущий» (*Исх. 3:14*), — надо достойным образом помнить о Его безначальности и бесконечности, а также и непости- жимости.

² Ибо только Сам Бог хорошо знает то, что касается Его, доступным позна- нию образом, по-настоящему разумея то, каким образом Он существует, для всех прочих будучи Сам по Себе непознаваем — что Он такое и как существу- ет. Ибо «никто не знает Отца, кроме Сына, и Сына, кроме Отца» (*ср.: Мф. 11:27*). Ведь зная Свой поклоняемый образ, т. е. Сына, Он знает и Себя. То же самое относится и к Святому Духу, ибо никто не знает того, что касается Бога, кроме Духа, исходящего от Бога. Так что все, что думает и говорит о Боге этот блаженный муж, разумея применительно к чтимой Троице.

подобавшим Добру образом сообщила о себе в Речениях — недоступно для всего сущего, так как она сверхсущественно запредельна для всего. И ты найдешь, что много богословов воспели ее не только как невидимую и необъемлемую, но и как недоступную для исследования и изучения, потому что нет никаких признаков того, чтобы кто-то проник в ее сокровенную безграничность¹.

Однако же Добро не совершенно непричастно² ничему из сущего, но, поместив только в Себе Самом сверхсущественное³ сияние, Оно приличествующим Добру образом проявляется осияниями, соразмерными каждому из сущих, и возвышает до возможного созерцания, приобщения и уподобления Ему священные умы, насколько позволительно, подобавшим священному образом устремляющиеся к Нему⁴, не дерзающие в самоуверенной расслабленности на высшее, чем следует, богоявление и не соскальзывающие немощно⁵ вниз, к худшему, но крепко стоящие и неуклонно устремляющиеся к сияющему им свету, со священным благочестием целомудренно и священно окрыляемые соразмерной любовью допущенных осияний.

¹ Ограниченное естественным образом и объемлемо, — благодаря чему и ограничивается. Если же Бог есть место всего, то — не телесно, но творчески, ибо и небо, и землю, и всё Он наполняет, и вне их пребывает. Ясно, что безграничность есть, таким образом, не имеющая конца сила.

² То есть все причастно общению с Ним и спасительному Промыслу.

³ Как иногда он называет божественное сущностью, а иногда сверхсущественностью, как говорит «Ум непомыслимый», «Имя, превышающее всякое имя», так и — «Сверхсущественной сущностью».

⁴ Следует ведь устремлять наш ум к тому, что нам дал Бог постичь, и ничего за пределами нашей немощи не искать. Таково то, что Он Благ, что Он Создатель, что Он Человеколюбец и так далее. А того, что такое существо Божие, и не старайся понять.

⁵ Хорошо он сказал «немощно»: ведь если и дерзнет на это кто-нибудь, то цели не достигнет, а только, помрачая умственное зрение, и сущего отпадет света, — как тот, кто дерзнет воспринять все солнце телесными очами. Потому божественные умственные силы, я имею в виду херувимов и серафимов, и закрывают лица, — показывая, что они не посягают зреть превышающее их, не данное им. Это и значат слова «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18). Потому богомудрые люди говорят, что можно увидеть славу Божию, но не Бога.

3. Подчиняясь этим богоначальным весам, управляющим всеми святыми порядками сверхнебесных сущностей, чья превышающую ум¹ и сущность тайну Богоначала² священным, не дерзающим на исследование умственным благочестием, неизреченное же — целомудренным молчанием, мы устремляемся навстречу лучам, сияющим нам в священных Речениях, их светом ведомые к богоначальным песнопениям, ими сверхмирно просвещаемые, вдохновляемые на священные песнословия, на созерцание соразмерно нам даруемых ими богоначальных светов, на воспевание благодатного Начала³ всяческого священного светоявления так, как Оно Само выразило Себя в священных Речениях. Например, — что Оно Причина всего, Начало, Сущность и Жизнь; отпадающих от Него призвание и восстановление⁴; соскользнувших к тому, что губит божественный образ, поновление и формирование заново; колеблющихся от какого-нибудь нечестивого потрясения священное утверждение; безопасность устоявших; руководство, помогающее восходящим взойти к Нему ввысь; просвещаемых осияние⁵; посвящаемых священноначалие;

¹ Тут, конечно же, надо вспомнить безумие Ария и Евномия, дерзнувших применять *наши* нормы к неизреченной и сверхсущественной сущности Единого.

² Богоначалием он везде называет царящую над всем Троицу, потому что Она — начало и так называемых богов, я имею в виду, как мы уже сказали, ангелов и святых. Сокровенность же, окружающая Ее не поддающуюся наименованию сущность, непостижима. Потому чуть ниже он говорит: «целомудренным молчанием», а выше: «насколько позволительно, подобающим священному образу».

³ Речь о том, в каком смысле Бог есть начало всякого светоявления, и какие имеются в виду светоявления и формирования заново.

⁴ Это то, что сказал Симеон, когда увидел Христа: «Сей лежит на падение и на восстание многих в Израиле» (ср.: Лк. 2:34). Падение — плохого в нас, восстание же — хорошего.

⁵ Постепенно, как бы переходя к большему, он сначала говорит о просвещаемых, а затем о посвящаемых. Быть посвященным означает дойти, преуспевая в благой жизни по крещении, до того, чтобы возможно было сказать: «течение совершил, веру сохранил» (2 Тим. 4:7). Конечно же, здесь подразумевается поклоняемая Троица, в таковом посвящении главенствующая, поскольку Она — творческое начало во всяком посвящении. Посвящаемые же благодаря преуспеянию непременно обожаются, становясь причастни-

обоживаемых Богоначалие; опрощаемых простота; объединяемых единство; сверхначальное сверхсущностное начало всякого начала; добрый податель сокровенного, насколько это возможно; и просто сказать, Жизнь живущего¹ и Сущность существующего, всякой жизни и сущности Начало и Причина в силу Своей вводящей сущее в бытие и поддерживающей его там благодати.

4. Этому мы научены божественными Речениями. И ты найдешь, что всякое, можно сказать, священное песнословие богословов, изъясняя² и воспевая благодетельные выступления Богоначалия, приготавливает божественные имена. Так, мы видим, что почти во всяком богословском сочинении Богоначалие священно воспевается или как Монада³ и Единица — по причине простоты и единства сверхъестественной неделимости,

ками божественной природы, и богоначалием для них является, соответственно, Бог, будучи для них, становящихся богами, неким началом. А после этого восхождения к простоте они достигают того, что оказываются, благодаря воскресению, равными ангелам и уже имеют не «душевное», по апостолу, тело, ради души, т. е. составленное и движимое, но «духовное» (1 Кор. 15:44), потому что по причине обильного излияния на них Всесвятого Духа они освобождаются от многосложного разнообразия помыслов и чувств и тем самым собираются в единицу, будучи ведомы, как мы уже сказали, в единство простоты. Ведь «у уверовавших, — сказано, — были одно сердце и одна душа» (Деян. 4:32).

¹ Сам по Себе Бог непомыслим, но поскольку Он является Причиной и Началом всего сущего, Он есть Простота простого, Жизнь живущего, Сверхсущность сущего, и вообще Он есть Податель всякого блага.

² Изъяснителями по справедливости называются люди, символически разъясняющие неизреченное в таинствах.

³ Здесь он разъясняет, что прежде всего означают Единица и Монада в применении к Богу, говоря, что богословы используют эти слова для того, чтобы представить Божию неделимость. Ибо что разворачивается в размерах и величинах, то и делится как тело, а что у тела неделимо и невыразимо, то и превышает всякой бестелесности. И кроме того, оттого что Бог создал все согласно Своему желанию, помыслив, Он не умножился, разделившись на много частей, словно некий ум, но пребывая и пребывая, говорится, в единице неделимо и неисходно, Он создал и создает все, что в тварном мире; «и донныне ведь делает Бог», как говорится в Евангелиях (ср.: Ин. 5:27). Бог ведь сверхраспространяется, неизмеримо превосходя всяческую простоту.

коей как единящей силой мы соединяемы, и наши частные¹ различия сверхмирно объединяемы, и мы собираемы в боговидную монаду и богоподобное единство; или как Троица² — по причине триипостасного проявления сверхсущественной плодовитости, из которой происходит и согласно которой «именуется всякое отечество³ на небе и на земле» (Еф. 5:15), или как Причина всего сущего, поскольку все было приведено в бытие благодаря Ее сотворяющей сущности благодати; или как Премудрое и Прекрасное — как сохраняющее все сущее⁴, не нарушая его собственной природы, и как исполненное всяческой божественной гармонией и священной

¹ В сверхнебесных мирах и в этом видимом *мире* низшее устремлено к высшему, и телесное основано в Живущем, «ибо в руке Его все концы земли» (Пс. 94:4), да и небеса, «ибо в Нем, — сказано, — все» (ср.: Рим. 11:36). У нас же, смертных, все противоположно сказанному, ибо душа устремлена к духу, в котором утверждены чувства и помыслы, каковые мы, мысля, рассматриваем, и этот дух, по апостолу, «знает то, что в человеке» (ср.: 1 Кор. 2:11). Так что к этому духу обращена душа, но обращена она также и к связанным с ним чувствам, а через них — к телу. А в уме помыслы некоторым образом делятся и приходят в рассеивающую разность, из первого переходя во второй, лучший, либо в дурной. Он говорит, что, устремляясь к Богу, мы становимся благодаря этой Единице *чем-то* неделимо-единым, когда наши многообразные противоположности соединяются и сверхмирно объединяются — имеется в виду, не в мире чувств, но в разуме, становясь не непримиримыми больше с самими собой, но *чем-то* единовидно-единым, «как и Он един», как говорится в Евангелиях (ср.: Ин. 17:22).

² Заметь, что он говорит о триипостасной Троице и Отцовской плодовитости, *выразившейся* в превышающем мысль выступлении *наружу* при явлении Сына и Святого Духа. А хорошо сказано «как Троица», ибо сказано не о числе, а о славе: «Господь Бог Господь един есть» (Втор. 6:4).

³ Под отчествами да разумеются чины одного порядка, словно сплоченные друг с другом, — херувимы, серафимы, начала, власти; а у нас — духовные связи, поскольку *тоже* родственные, и — это показывает и Моисей — взаимосвязи сродства.

⁴ Все Божии творения прекрасны, возникли и существуют совершенно прекрасными, поскольку пребывают в свойственном им по природе при их возникновении чине. Отклонение же от того, что свойственно по природе, — будь то у ангелов, или в душах, или в каких-либо телах — губит красоту, а ее искажение создает безобразие.

красотой; в особенности же как Человеколюбивое, поскольку Оно по истине и полностью¹ одной из Своих ипостасей приобщилось нашей природы, тем самым призвав к Себе и возвысив человеческую удаленность, из которой и был неизреченно составлен единый Иисус, и тем самым протяженность² времени воспринял Вечный, и внутри нашей природы оказался сверхсущественно Превзошедший всякий порядок всякой природы, сохраняя пребывалище Своих свойств неизменным и неслиянным³. И остальные, сколько их есть, божественно воздействующие⁴ свету изъяснительно даровало нам тайное предание наших боговдохновенных руководителей⁵. В этом и мы были наставлены, насколько это возможно для нас теперь — посредством священных завес⁶ свойствен-

¹ Он хорошо разъясняет здесь Промысел, — что пострадал Один из Троицы. Заметь, что одна из ипостасей причастилась нам полностью и что Самого Господа нашего Иисуса Христа он называет простым, а затем сложным, призывающим к Себе человеческую удаленность. Мы правильно говорим, что Один из Святой Троицы был на кресте. Это — против несториан и акефалов. Вот, он говорит ведь, что одна из ипостасей приобщилась нам полностью, в соответствии с тем, что говорит апостол: «В Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). Это «полностью» — и против Аполлинария, ибо показывает, что Он воспринял человека целиком.

² Я полагаю, что под протяженностью *времени* отец имеет в виду временную меру пребывания Господа во плоти.

³ Ибо, став тем, чем не был, Он продолжал неслиянно пребывать Самим Богом Словом. И заметь, что «неслиянно» проповедуется с апостольских времен.

⁴ Слова «божественно воздействующие свету» имеют в виду учения святых как свет знания, делающий богами тех, кто ему доверяется.

⁵ Заметь, что то, что относится к возвышенному и сущему выше слуха многих, касалось ли оно богословия или промысла Животворящего Бога, божественные апостолы передавали сокровенно, тайновидно открывая совершенным; и — что от апостолов идет использованное им выражение «неслиянно и неизменно», а также «всего человека». Потому и апостол в Послании к Фессалоникийцам говорит, что им подобает хранить то, чему они были научены «или словом, или посланием» (2 Фес. 2:25); и Тимофею также пишет, чтобы он передавал в тайне то, что здесь было сказано с пояснениями (ср.: 2 Тим. 2:2).

⁶ Заметь, что в одном ряду подобает ставить Священное Писание и предания епископов, каковых он обыкновенно называет иерархами как начальствующих над священниками, т. е. пресвитерами, диаконами и придверниками, как

ного Речениям и священноначальным Преданиям человеколюбия, окутывающего умственное чувственным, сверхсущественное существующим, обволакивающего формами и видами бесформенное и не имеющее вида, сверхъестественную же и лишенную образа простоту — разнообразными частными символами¹ умножающего и изображающего. А тогда, когда мы станем нетленными² и бессмертными и сподобимся блаженнейшего свойственного Христу покоя и «всегда, — согласно Речению, — с Господом будем» (1 Фес. 4:17), тогда мы будем исполняться видимого богоявления³ в пречистых видениях, озаряющих нас светлейшим сиянием, как учеников во время того божественнейшего Преображения, бесстрастным и нематериальным умом причащаясь Его умственного светодаiania и превосходящего ум соединения, когда неведомым и блаженным образом — в божественнейшем подражании⁴ сверх-

их называют в нашей иерархии. По этой причине мы и следуем их проречениям о догматах; более крупное из каковых речений, говорит он, ради нашего мышления и тайноводства применяется к сверхсущественному — как, когда применительно к Богу говорят: «Огонь» (Втор. 4:24), «старец», как у Даниила (ср.: Дан. 7, 9, 13, 22), «муж, борющийся с Иаковом» (ср.: Быт. 32:24), и тому подобное; или применительно к ангелам — когда херувимов изображают зооморфными, а других в образе мужей и молодых людей.

¹ Потому что по-человечески, черпая из свойственных человеку наименований, называет Его Священное Писание, сообщая Ему «ноги», «руки» и «лица».

² Потому что при воскресении святые вместе с нетлением и бессмертием получают такое же, как у Христа, устройство и будут сиять ярче солнца, как и Господь, когда преобразился на горе, — согласно тому, что апостол сказал о святых, — что тогда они будут подобны Ему и всегда пребудут с Господом (ср.: 1 Фес. 4:17).

³ Заметь, что и Его божественное тело он называет видимым богоявлением, так что это изречение может быть использовано против несториан, акефалов и тех, кто полагает, что у Господа нет сейчас и не будет плоти; и — что «видимое Его богоявление», т. е. Его одушевленная плоть, это одно, а нечто умопостигаемое, воспринимаемое умом, чего мы тогда причастимся более совершенно, это другое. Когда мы обращаемся к Богу, от Него совершенно осияваемые, мы становимся единовидно-единым, освобождаясь от свойственных нам противоположностей, т. е. от мирских чувств и пожеланий.

⁴ Он сказал «божественнейшее подражание», имея в виду более точное и совершенное, потому что, хоть и ныне житие святых, проходящее в хвале Бога

небесным умам — мы окажемся достижимы для пресветлых лучей, ибо, как говорит истина Речений, мы будем «равны ангелам» и «сынами Божиими, будучи сынами воскресения» (Лк. 20:36).

Ныне же мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном, доступными нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять же к простой и соединенной истине умственных созерцаний¹, и после всякого свойственного нам разумения боговидений прекращаем² умственную деятельность и достигаем, по мере возможности, сверхсущественного света, в котором все пределы всех разумов в высшей степени неизреченно предсуществуют³, каковой свет ни помыслить⁴, ни описать, ни каким-либо образом рассмотреть невозможно, поскольку он за пределами всего, сверхнепознаваем и сверхсущественно содержит в себе прежде осуществления границы

и презрении к плотскому, ангелоподобно, но не полностью, отсюда — и умеренность подражания; тогда же в этом явится совершенство.

¹ Заметить, что через символы мы созерцаем то, что касается ангелов, ибо он говорит об ангелах, на что указывает то, что он называет их боговидными. Выше, в трактате «О небесной иерархии», он разъясняет и относящиеся к ним символы; а теперь присоединяет и относящиеся к Богу.

² Он сказал о прекращении умственной деятельности, имея в виду непостижимость божественной природы, ибо ничего, что к ней относится, движением ума не постигается: если мысль достигает какого-либо определенного и доказуемого результата, то это — за пределами непостижимого, каковое ум постигает собственным бездействием.

³ Это «предсуществуют» надо постараться понять, ибо все остальное он разъясняет по порядку. А отсюда станет понятным, почему апостол говорит, что мы суть в Боге «прежде создания мира» (Еф. 1:4). Следует учесть, что поскольку причина и начало всеобщего разнообразия связана с Ним, ибо все сущее появилось из Него, естественно — раз и будущее будет благодаря Его непомыслимому желанию, — что *все* и предсуществовало в Нем, Знающем, и что Он введет в *бытие*, и когда введет. Так что предвечно в Нем проуведанное предсуществовало. Ибо прежде, чем мыслимое *Им*, как то: века и всякая другая тварь, осуществилось, будущее было Им познано, как и сказано: «Знающий все прежде бытия всего» (Дан. 13:42), а также: «Прежде, чем Я создал тебя в утробе, Я познал тебя» (Иер. 1:5).

⁴ Это ведь сказал Григорий Богослов, перефразируя изречение эллинов: «Бога помыслить невозможно, а сказать о Нем еще невозможней».

всех¹ осуществленных разумов и сил и всё вообще непостижимой для всего, пребывающей выше сверхнебесных умов силой. Ведь если всякое познание² связано с сущим и имеет в сущем предел, то находящееся за пределами сущности находится и за пределами всякого познания.

5. И если Оно превосходит всякое слово и всякое знание и пребывает превыше любого ума и сущности, все сущее объемля, объединяя, сочетая и охватывая заранее, Само же будучи для всего совершенно необъемлемо, не воспринимаемо ни чувством, ни воображением³, ни

¹ Говоря о границах разумов и сил, он возвращается к тому, что сказал немного ранее: «все пределы всех разумов». Каждой фразой ведь он выражает то, что и прежде сказал, — что в Боге всякое знание упраздняется и обретает конец всякое движение, по причине непостижимости божественной природы, потому что то, что к ней относится, почитается вечным, а не сущим во времени; ведь предел можно назвать и границей, т. е. концом всякого относящегося к сущему знания. Таковы сущности и силы, знания о которых — каких бы то ни было сущностях и силах, всех вообще и не по частям, а сразу — предсуществуют, говорит он, в Боге благодаря неизреченному Слову Его предвещения, ведающему о каждом из вводимых в бытие, какими оно будет обладать природой и силой; сущность Какового сверхсущественна и сверхнепознаваема. Следует знать, что одно дело сущность, а другое дело сила: одна — принадлежит тому, что существует само по себе, а другая — из числа имеющих бытие в *чем-то* ином.

² Развитие сказанного. Хорошо сказал он, что если знание относится к сущности и к сущему, Бог же не в сущности и не является чем-то из сущего, следовательно, Он — за пределами знания.

³ Одно дело — воображение, а другое — мышление, или мысль, ибо они происходят от разных способностей и различаются по своему действию. Мышление есть ведь дело и творчество, а воображение — ощущение и впечатление, производимое каким-то чувством, или как будто каким-то чувством. Ведь воображение схватывает сущее в совокупном виде, а ум постигает, т. е. схватывает, сущее иным образом, не так, как чувство. Что телесному, духовному и тому, что относится к чувствам, свойственно рецептивное и образное восприятие, мы недавно сказали, критическое же и удерживающее *восприятие* мы должны отнести к душе и к уму. Сдерживая душу, оно должно ограничивать и воображение. Воображение же делится на три вида: первый состоит в образных представлениях из числа производящих воздействие на чувства, второй — представление, составленное из удержавшихся остатков таковых, не имеющее

суждением, ни именем, ни словом, ни касанием¹, ни познанием, как же мы можем написать сочинение «О божественных именах», когда сверхсущественное Божество оказывается неназываемым и пребывающим выше имен²?

Но, как мы сказали³ в «Богословских очерках», о Едином, Непознаваемом, Сверхсущественном, Самом-по-Себе-добре (αὐτὸ τ' ἀγαθόν), какое Оно только может быть, — я имею в виду троичную, равную в божестве⁴ и в добре Единицу, — ни сказать, ни помыслить невозможно. Но и ангелоподобные соединения⁵ святых сил, каковые следует назвать

никакой опоры в реальных образах, каковое и называют собственно фантазией, и третий, при котором или наслаждаются воображаемым хорошим, или страдают от воображаемого плохого. Ни один из перечисленных видов воображения не имеет места у Бога, ибо Он вообще превосходит и превышает всякую мысль. Мнение же есть представление, сформированное мышлением на основании какого-то явления.

¹ Говоря «касанием», он имеет в виду умственное постижение, ибо когда в процессе познания мы обращаемся умом к умопостижимому и нематериальному, нам кажется, будто мы дотрагиваемся до него и чувствуем умом, каково оно, наподобие прикосновения к чувственному. К Богу же мы даже умственно прикоснуться не можем.

² Он говорит «неназываемым» вместо того, чтобы сказать «не поддающимся наименованию по какому-то признаку». Ибо Он называет «несуществующее как существующее» (Рим. 4:17), как, например, Кира за столько лет и Иосию.

³ Напоминает здесь о «Богословских очерках».

⁴ Говоря «равную в божестве», он имеет в виду Всесвятую Троицу.

⁵ Сказав о Боге, что Он недоступен для нашего мышления и именованья, он затем составляет речь о Боге из более низкого. Ведь если то, что касается ангелов, для нас непознаваемо, то что же следует думать о Боге? Говорит же он, что ангельские творения некоторым образом суть наброски Божией благодати. Под наброском же следует разуметь неделимо делимое движение к каждому из производимых, т. е. к введению каждого из умопостигаемых *существ*. Возможно и то думать, что образы единения с Богом — поскольку ангелам подобает быть едиными с Богом, — каким они суть едины с Богом, либо даются им соответственно их достоинству благодатью Божией, либо воспринимаются от Него при откровении Его благодати, и таким образом они непостижимы не только для нас, но и для низших из ангелов; и лишь высшим из ангелов они ведомы как удостоенным соединений названным образом. В трактате «О небесной иерархии» он говорит и об ангельских чинах.

либо явлениями, либо передачами сверхнепознаваемой и пресветлой Благости, ни речи, ни познанию не подлежат и бывают ведомы лишь ангелам, удостоенным того, что выше их ангельского знания.

С таковым соединяющиеся, подражая по возможности ангелам, боговидные¹ умы — поскольку по прекращении² всяческой умственной деятельности происходит соединение обоживаемых умов со сверхбожественным светом — воспевают это самым подходящим образом путем отрицания³ всего сущего, — до такой степени будучи поистине и сверхъестественно просвещены блаженнейшим соединением с тем, что является Причиной всего сущего, Само же — Ничем⁴, как всему сверхсущественно запредельное.

¹ Он говорит, что боговидные умы, подражая, насколько это возможно, ангелам, доходят до соединения со святыми силами, каковые ранее он назвал ангелами. Надо разуметь здесь наших богословов, я имею в виду пророков и апостолов; не следует думать, что это ангелы, прежде всего потому, что он сказал «подражая ангелам»: ангел ангелу ведь не подражает, подражает нечто меньшее. Называя умами богословов, он говорит, что, будучи по прекращении всякой деятельности в мире обожены, они достигают, по мере возможности, ангелоподобного соединения с Богом. В умственном мире ведь всякое движение, всякая деятельность и всякий покой плодотворны и руководствуют к единотворящему совершенству, если только у существ вечных и бестелесных тишина, безмолвие и прекращение деятельности означают действие согласно природе, т. е. содействие безмятежности и совершенству в Единице.

² Ибо невозможно (человеку) соединиться с Богом и некоторым образом стать богом, если он не прекратит деятельности — будь то посредством чувства, будь то посредством мышления, — связанной с материей.

³ Отрицанием всего сущего он называет несопоставимость божественного с чем бы то ни было из сущего и говорит, что это не тело, состояние, сила и прочее, что он последовательно указывает.

⁴ То, что Бог есть Ничто, надо понимать в том смысле, что Он не является ничем из сущего. Ибо, будучи Причиной сущего, Он выше сущего. По этой причине Бог считается пребывающим и везде, и нигде. Поскольку же Он — нигде, то все — из Него и в Нем, как не являющемся ничем из всего; и потому еще — в Нем, что Он — повсюду, а все другое — из Него, так как Он — нигде. Он и наполняет все как везде Суший, согласно пророку (*ср.: Пс. 23:1*), и Он нигде, по другому пророку, говорящему: «И какое место покоя Моего?» (*Ис. 66:1*). Ведь если бы Он был только везде, то Он Сам был бы всем и во всем пространственно; так что Он и нигде как превышающий сущее.

Богоначальная сверхсущественность, каково бы ни было сверхбытие сверхблагости, не должна воспеваться никем, кто любит Истину, превышающую всякую истину, ни как слово или сила, ни как ум, или жизнь, или сущность, но — как всякому свойству¹, движению, жизни, воображению, мнению, имени, слову, мысли, размышлению, сущности, состоянию, пребыванию, единству, пределу, беспредельности, всему тому, что существует, превосходительно запредельная. Поскольку же, будучи бытием Благости, самим фактом своего бытия Она является причиной всего сущего, благоначальный промысел² Богоначалия следует

¹ Свойство есть устойчивое состояние; движение — противоположность покою, многообразно осуществляемая; жизнь — это то, что приводит их в действие; воображение — образность в мысли; а мнение — подтвержденное предположение. Понимание отличается от мысли, потому что оно есть плод способности души мыслить, а та являет собой движение этой способности. Все таковое и прочее, связанное с этим, не является сущностью, но видится около сущности; так что отделяй ее от такового.

² Этим опровергаются неразумные мнения осмелившихся уверждать, что Богу по природе присуще нечто творящее, как паукам ткущее: автор говорит, что одной благостью Бог все привел в бытие. Почему никто из богословов и не осмеливается воспевать Бога по принадлежащему Ему Самому, т. е. по Его сущности, ибо она непознаваема, но все воспевают Его по Его выступлениям вовне, каковы Промысел и причинность, т. е. по явившемуся от Него как от Причины, по Божиему промыслу обо всем. Все ведь стремится к божественному Промыслу, благодаря которому и существует, и создается. Но разумное и словесное *делает это* разумно. Ведь разумным называется то, что существует посредством разума и мыслит превышающее его умопостигаемое. Умопостигаемым же является мыслимое, каковое и представляет собой пищу для разумного, тем самым думающего. Так что то, что существует как разумное потому, что разум мыслит, подходит, будучи словесным, к Божиему промыслу разумно и стремится к Богу соответствующим образом. А то, что ниже разумного и представляет собой душу чувствующую — я имею в виду животных и всех, обладающих одушевленными телами, но бессловесных, душа каковых состоит из элементов и вещественного огня и заключена в присущем материи духе, то, одним лишь чувством движимые к тому, чтобы голодать и жаждать, они естественным образом стремятся к Дающему чувственно, как об этом сказано: «Все на Тебя надеются, ибо Ты дашь им пищу во благовремение» (Пс. 105:27). Многие такого рода ты найдешь в книге Иова и у Давида. А иное,

воспевать, исходя из всего причиненного Им, потому что в Нем — все и Его ради, и Он существует прежде всего, и все в Нем состоялось, и Его бытие есть причина появления и пребывания всего, и Его все желает: умные¹ и разумные — разумно, низшие их — чувственно, а остальные либо в соответствии с движением живого, либо как вещества, соответствующим образом приспособленные *к существованию*.

б. Зная это, богословы и воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени.

Он безымянен, говорят, потому что Богоначалие сказало в одном символическом богоявлении из разряда таинственных видений, упрекая спросившего: «Каково имя Твое?» — и как бы отводя его от всякого знания Божьего имени: «Почему ты спрашиваешь имя Мое? Оно чудесно» (*Быт. 32:29*). И не является ли поистине удивительным такое «имя, которое выше всякого имени» (*Флп. 2:9*), — неназываемое,

растительное, или только живущее, имеет движение бесчувственное и бездушное, как все растения, все травы, обладающие только оживляющим их духом и лишенной чувств сущностью, как все деревья, как говорится, и тому подобное, что, высыхая, лишается растительного духа, движущего их к росту и благоцветению. Судя по этому, и они стремятся к божественному Промыслу, благодаря которому и создаются, и цветут. Потому-то в сто сорок восьмом псалме они и призываются хвалить Господа за свое создание. Ибо и таковое причастно неописуемому Промыслу, но — только тем, что живет, хотя и бездушным и бесчувственным образом, соответственно своей приспособленности, каковая есть *результат* особенности *его* силы. Свойством ведь называется постоянное качество, в соответствии с характеристикой и силой которого говорится, каковым что-то является. В соответствии с таковым свойством растительной жизни, по своему существу и умению причастующей только росту и движению, говорится, что она бездушно и бесчувственно стремится к благодати Божией.

¹ Говоря об умных, он имеет в виду ангельскую природу, а говоря о разумных — человеческую. а то, что ниже их — бессловесно, чему свойственны только чувства, почему он и сказал «чувственно», т. е. чувственным образом. Под остальным имеются в виду растения и все прочее, что совершенно бездушно и неподвижно; об этом он сказал: «в соответствии с движением живого», т. е. питаюсь и возрастая. Это ведь свойственно растениям. Бездушное же имеет в себе свойство целостного существования. Об этом он сказал: «как вещества, соответствующим образом приспособленные *к существованию*».

пребывающее «превыше всякого имени, именуемого и в этом веке и в будущем» (ср.: *Еф. 1:21*)?

Многоименен же Он потому, что при этом Его представляют говорящим: «Я есмь Сущий» (*Исх. 3:14*), «Жизнь» (*Ин. 14:6*), «Свет» (*Ин. 8:12*), «Бог» (*Быт. 28:13*), «Истина» (*Ин. 14:6*), и в то же время те же самые богомудры воспевают Причину всего, заимствуя имена из всего причиненного Ею, как то: «Благой» (*Мф. 19:17*), «Прекрасный» (*Пс. 26:4*), «Мудрый», «Возлюбленный» (*Ис. 5:1*), «Бог богов» (*Пс. 49:1*), «Господь господ» (*Пс. 135:3*), «Святая Святых», «Вечный»¹ (*Втор. 33:27*), «Сущий» (*Исх. 3:14*), и «Причина веков», «Податель Жизни», «Премудрость» (*Притч. 9; Откр. 1:30*), «Ум» (*1 Кор. 2:16*), «Слово» (*Ин. 1:1*), «Сведущий», «Обладающий заранее всеми сокровищами всякого знания» (ср.: *Кол. 2:3*), «Сила», «Властелин», «Царь царствующих», «Ветхий днями» (*Дан. 7:9*), «Нестареющий»² и «Неизменный», «Спасение», «Справедливость» (ср.: *Иер. 23:6*), «Освящение» (*Откр. 1:30*), «Избавление» (*там же*), «Превосходящий всех величием» и «Сущий в дыхании»³ тонком». Говорят также, что Она в умах, в душах, в телах, в небе и на земле, вместе с тем Сама в Себе, в мире, вокруг мира, над миром, над небом, над сущим; Ее называют солнцем, звездой, «огнем», «водой», «духом», росой, облаком, самоцветом, камнем, всем сущим и ничем из сущего.

¹ Смотри, как воспевают Высшего всех, открыто пользуясь тем, Причиной чего Он является, что Он создал. «Вечным» Его называли как Создателя веков; а поистине Он есть Вечность. Ведь как вечно Сущий, Он и Вечностью называется. Вечное ведь не есть вечность, но — причастное вечности. Говорит ведь Исаия: «Бог вечный, устроивший концы земли» (*Ис. 40:28*). Но Бог не вторичен по отношению к вечности и не причастен ей, а — Творец веков.

² В соответствии со словами: «Ты тот же и лета Твои не оскудеют» (*Пс. 101:28*).

³ Это сказано к книге Царств: не в землетрясении, не в облаке пришел Господь говорить Илие, но «гласом дыхания тонкого» зовет Господь (ср.: *3 Цар. 19:12*). Это показывает, что Бог, для всего необъятный, существует, говорит он, и в теле. Дыханию ведь все причастны, и у всех оно есть, и никем оно не охватывается; как и в Евангелии говорит Господь: «Бог есть Дух; и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (*Ин. 4:24*).

7. Таким образом, ко всеобщей, все превышающей Причине подходят и анонимность¹, и все имена сущего как к настоящей Царице всего, от Которой все зависит и Которой все принадлежит как Причине, как Началу², как Завершению. В соответствии с Речением, Она является «всем во всем»³, и Она по праву воспевается как Основа всего, все начинающая, доводящая до совершенства и сохраняющая, защита всего и очаг⁴, к Себе все привлекающая и делающая это объединение⁵, неудержимо и запредельно. Ибо Она — Причина не только *связи*, жизни, или совершенства, чтобы всего лишь от одного или другого из этих попечений называться Сверхъименной благодатью: все сущее Она заранее просто⁶ и неограниченно содержала в Себе все приводящими в исполнение благодатьями единого Своего всепричинного Промысла, и именами всех существ гармонично и воспевается, и называется.

8. Однако же, богословы почитают богоименования, заимствованные не только от всеобщих или частных промыслов, или предметов предпо-

¹ «Анонимность» — благодаря тому, что Он есть Все и ничем из сущего не является, но все из Него происходит, как Он Сам Себя изъясняет.

² «Началу» — как подающей бытие, «Завершению» же — как содержащей в бытии.

³ Всем сущим — потому что все происходит из Него.

⁴ Он назвал Его очагом всего как истинное жилище всех святых, как Сам Господь сказал: «Пребудьте во Мне» (Ин. 15:4). Ведь мы — как бы Его храм, согласно сказанному: «Вселюсь в них и буду ходить в них» (2 Кор. 6:16). Так же Он — и наш дом.

⁵ Хорошо, что он тут же прибавил «объединение»: ибо сказав, что Он есть Всё, и в Нем всё, чтобы кто-нибудь, низведя ум до сложения, не отпал от истины, предположив, что все массами сосредоточивается в Боге, или — что Бог является всем в виде результата сложения, он быстро исправил кажущееся странным, сказав: «объединение», — что означает, что Бог, пребывая в Своей единице, а скорее выше единицы, безмерно сверхраспростертым, не смешиваясь с сущим, существует всем во всем. Но Он и «неудержимо» присутствует во всем, потому что ничем не удерживается и не ограничивается телесно, *существуя* скорее «запредельно». Ибо Он вне всего, нигде не будучи, а из Него — все сущее, и Он — во всем. Ибо из Него все составилось.

⁶ Т. е. несложно: ни в чем ведь из сущего Он не сложился и телесно *ни с чем* не соединился, за исключением времени Промысла.

печения, но и из некоторых божественных видений¹, озаривших посвященных или пророков в священных храмах² или в других местах. Превосходящую и всякое имя Благость они называют именами то одной, то другой причины и силы, придавая Ей то человеческие, то огненные, то янтарные формы и вид, воспевая Ее «очи» (Пс. 11:4; 90:8), «уши» (Иак. 5:4), «волосы» (Дан. 7:9), «лицо» (Пс. 33:17), «руки» (Иов 10:8), «спину», «крылья» (Пс. 90:4), «плечи» (там же), «зад» (Исх. 33:23) и «ноги» (Исх. 24:10). Они снабжают Ее венками (Откр. 14:14), престолами³ (Иез. 1:26), кубками, чашами (Пс. 74:9; Притч. 9:2–3) и другими полными таинственного смысла вещами, о которых мы скажем, по мере сил, в «Символическом богословии»⁴.

А теперь, собрав из Речений то, что имеет отношение к настоящему сочинению, и пользуясь сказанным как неким правилом, взирая на него, перейдем к раскрытию умопостигаемых Божьих имен. И, как того требует иерархический⁵ устав, всякий раз, когда мы богословствуем, мы должны зрящей Бога мыслью созерцать в полном смысле слова являющие Бога⁶ видения и созерцание и священные уши⁷ подставлять разъяснениям священных Божьих имен, на святом святое, согласно божественному Преданию, основывая, ограждая его от насмешек и глумления непосвященных⁸, главное же, если только вообще найдутся такие люди, избавляя их тем самым от богоборства.

¹ Заметь, что видениями он называет Божии откровения посредством символов и говорит, как это происходит.

² Эллыны называли храмами посвященные ими богам святилища. Здесь святой поясняет рассказ Исании, ибо считает, что есть намек на то, что тот увидел то божественное явление серафима в храме. Дальнейшая речь касается видения Иезекииля в Вавилоне и некоторых других видений.

³ Тронами.

⁴ Он обещает написать другое сочинение, которое называет «Символическое богословие».

⁵ Заметь, что в первую очередь иереям подобает рассматривать Священное Писание.

⁶ То же, что «обнаруживающие Бога».

⁷ Он повелевает подставлять священные уши святому, т. е. благочестиво и достойным образом слушать святое.

⁸ Заметь, что тот, кто, насмехаясь и глумясь, слушает божественные Речения и их толкования, судится как богоборец. И апостол пишет Тимофею, что не подобает говорить о таковом тем, кто не принимает Слово как Истину.

И тебе, о добрый Тимофей, надо оберегать себя от таких вещей, следуя священнейшему правилу не говорить и не показывать непосвященным ничего божественного. Мне же да даст Бог боголепно воспеть добродейственную многоименность неназываемой и неименуемой божественности и да не отнимет «слово Истины» от уст моих.

ГЛАВА 2

О соединенном и раздельном богословии, и что такое божественные соединение и разделение

1. Как цельное богоначалное¹ бытие определяющая² и изъясняющая, чем бы то ни являлось, воспета Речениями Сама-по-Себе-благодать (αὐτοαγαδότης). Ибо можно ли извлечь из священного Богословия что-то иное, когда оно говорит, что этому научило само Богоначалье³, сказав: «Что ты спрашиваешь Меня о благом? Никто не благ, кроме единого Бога» (ср.: Мф. 19:17).

Как было изложено и разъяснено нами в другом месте, все приличествующие Богу имена всегда воспеваются Речениями как относящиеся не к какой-то части⁴, но ко всей божественности⁵ во всей ее целостности,

¹ Этой главой особенно опровергаются ариане и евномиане, почитающие неподобие, и несториане и акефалы. «Богоначальным же цельным бытием» он называет божественность Святой и Единой поклоняемой Троицы, познаваемой в трех ипостасях. Обычно это для него — называть цельной божественностью честную Троицу. Ибо, открывая Себя и то, что такое «цельная божественность», Она прояснила святым, одновременно с определением, т. е. разделением, лиц, являя особенности трех ипостасей, каковы Отец, Сын и Святой Дух. Ведь они три — одна цельная и единая Божественность. Подобаает знать, что о бытии в собственном смысле применительно к Богу не говорится, ибо Он есть и предбытие, т. е. Он — прежде самого бытия. Поскольку же всякое бытие — от Него, Он именуется по тому, что благодаря Ему появилось, — чтобы было понятно, что Он выше всего.

² Т. е. познающая и обнаруживающая.

³ Заметь, что он говорит о голосе в человеческом смысле применительно к божественности по причине единства лиц *Троицы*.

⁴ Прекрасно он сказал: «не к какой-то части». Ведь действия и все богословские песнословия не относятся исключительно к одному-единственному лицу божественной Троицы, но суть общи для всей Троицы, за исключением только вочеловечения, ибо оно свойственно одному лишь Сыну, как он далее говорит. Уникальные же характерные особенности трех ипостасей присущи каждой из ипостасей в отдельности и особо, как, например, Отцу, а не кому-либо другому — что Он Отец. То же — применительно к Сыну и Святому Духу.

⁵ Заметь, что «вся божественность» обозначает Троицу.

всеобщности и полноте, и все они нераздельно, абсолютно, безусловно и всецело применимы ко всей цельности всецельной и полной божественности. И если, как мы отмечали в «Богословских очерках», кто-то станет утверждать, что это сказано не обо всей¹ божественности, тот безосновательно дерзнет хулить и делить сверхсоединенную Единицу.

Подобает, таким образом, говорить, что это относится ко всей божественности. Ведь Само благоприродное Слово сказало: «Я добр» (*ср.: Мф. 20:15; Ин. 10:11*), а один из боговдохновенных пророков² воспевает Дух как благой (*Пс. 142:10*). И опять же, если скажут, что слова «Я есмь Сущий» (*Исх. 3:14*) относятся не ко всей божественности, но лишь к одной ее части, то как же они воспримут слова: «Это говорит Сущий, который был и грядет, Вседержитель»³ (*Откр. 1:8*) и «Ты же пребываешь» (*Пс. 101:27*), а также «Дух истины», «Сущий», «от Отца исходящий»⁴ (*Ин. 15:26*)?

И если Жизнenaчaлие⁵ не целостно, как они говорят, то может ли быть истинным священное слово, гласящее: «Как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет кого хочет» (*Ин. 5:21*), и что «Дух животворит» (*Ин. 6:63*)? Поскольку же вся божественность господствует надo всем, я полагаю, невозможно сказать — касается ли то Богородящей божественности⁶, или Сыновней, — сколько раз богословие говорит «Господь» об Отце и сколько раз о Сыне. Но Господом является также и Дух (*ср.: 2 Кор. 3:17*).

Имена «Добро», «Мудрость» применяются ко всей божественности; равно и имена «Свет», «Боготворящий», «Причина» и все, что принад-

¹ Заметь, что тот, кто говорит, что богоименования не общи, нечестиво разрывает единство поклоняемой Троицы.

² Это говорит Давид.

³ Следует заметить, что святой Дионисий цитирует Откровение святого Иоанна Евангелиста, ибо это изречение находится там. А то, что святой Дионисий знал, что божественный евангелист был на Патмосе, где и откровение видел, это ты узнаешь из десятого его послания, которое он послал к самому святому евангелисту и богослову Иоанну.

⁴ Обрати внимание, как он приводит это изречение. Теперь так не говорится.

⁵ В других списках: «богоначальная жизнь».

⁶ Заметь, что Богородящей божественностью он называет Отца, а Сыновней божественностью — Единородного.

лежит всему Богоначалию, включается Речениями во всякое богоначальное славословие — и в сжатом виде, например: «Все от Бога» (1 Кор. 11:12), и пространным образом¹, например: «Все через Него и в Нем было создано»² (ср.: Ин. 1:3; Рим. 11:36), «Все в Нем составилось», «Пошлешь Духа Твоего, и созиждутся» (Пс. 103:30). И можно сказать одним словом, как сказало Само богоначальное Слово: «Я и Отец едины» (Ин. 10:30), и «Все, что имеет Отец, Мое», и «Все Мое Твое, и Твое Мое» (ср.: Ин. 16:15).

И опять же принадлежащее Отцу и Ему³ он прилагает как общее достояние в равной степени⁴ также к богоначальному Духу, как-то: божественные дела⁵, святыня, источающая⁶ и неоскудевающая причина и раздаяние благолепных даров. И, я думаю, никто из тех, кто вскормлен

¹ Вместо: «более широко».

² Заметь, что когда он говорит: «Все — от Бога», — он собирательно обозначает всю божественность, т. е. Святую Троицу. А говоря: «Все через Него и в Нем было создано», — он расширительно указывает на ипостаси. Ибо все восприняли это применительно к творящему Слову.

³ Т. е. Сыну.

⁴ Заметь, что принадлежащее Святой Троице соединяется в общее достояние.

⁵ Например: «Я в Духе Божием изгоняю бесов» (ср.: Лк. 11:20), пример «святыни»: «Кто скажет хулу на Святого Духа, тому не простится» (Лк. 12:10), «даров» же, или благодатей, — слова: «Примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый» (Деян. 1:8).

⁶ Говорится в псалмах: «Ибо у Тебя источник жизни» (35:10), — и у Иеремии: «Оставили Меня, источник воды живой» (2:13). Так что Бог называется Источником как своего рода Утроба, Начало и Причина всего появившегося и пришедшего в существо. То, что некоторые имеют обыкновение называть всеобщим, родом, всецелым, всеобъемлющим, каковое содержит в себе что-то, исходящее из него раздельным, божественные Писания называют источающей Причиной. Итак, по причине творческого характера и неистощимости создаваемого Святым Духом и потому, что Святой Дух и Сам есть Причина сущего, о чем говорится в книге Премудрости, естественно, что он богословствует о Нем как об источающей Причине. А неоскудеваемость творения постигай из слов: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17), и Дух Святой с Отцом и Сыном тоже вечно неистощимо делает. Сказано ведь: «Пошлешь Духа Твоего, и созиждутся» (Пс. 103:30).

неразвращенными мыслями¹ в божественных Речениях, не станет спорить с тем, что, по богосвершенному Слову, все приличествующее божественности присуще Богоначалию во всей его полноте.

Итак, сказав здесь об этом вкратце и отчасти, а в другом месте достаточно с помощью Речений показав и установив, какое целостное богоименование предстоит нам разъяснить, будем применять его ко всей полноте божественности.

2. Если же кто-нибудь скажет, что тем самым мы привносим слияние в боголепное разделение², мы не сочтем такой довод достаточным, чтобы его самого убедить в своей истинности. А если найдется кто-то, вообще противящийся Речениям, тот окажется совершенно далек и от нашей философии, и если уж он не заботится о том, чтобы извлечь для себя из Речений богомудрие, то зачем нам стараться обучить его богословскому знанию³? Если же он обращает взгляд на истину Речений, то и мы, пользуясь этим мерилom и светом для ее защиты, будем, по мере наших сил, неуклонно шествовать, говоря, что богословие одно передает соединенно, а другое раздельно, и ни соединенное разделять непозволительно, ни разделенное сливать, но те, кто ему следует, должны по мере сил устремляться к божественным сияниям. И оттуда восприняв божественные изъяснения⁴ как некое прекраснейшее мерило истины, постараемся беречь тамошнее сокровище в самих себе, не прибавляя⁵ к нему, не убавляя

¹ Прекрасно сказал он «неразвращенными», поскольку и еретики читают Писания и вскармливаются в них, однако же развращают себя.

² «Боголепным разделением» он назвал, применительно к Святой Троице, знание о неслитности ипостасей. И *заметь*, что не следует пытаться убедить не принимающих божественного Писания. Ведь богословствовать о Святой Троице как о целом не значит вводить слияние ипостасей.

³ Разъясняя выше богословское знание о Боге, он не сказал, что это — знание. А здесь он называет относящееся к богословию знанием. Знание же есть правильное представление, облеченное в суждение, или же истинная мысль, сомнениями не колеблемая, и точное понимание дела, к которому оно и относится, и утверждение, предлагающее разумение истины, и правильное представление, не требующее подобающего подтверждения с помощью сопоставления.

⁴ «Изъяснениями» он называет учения, проясняющие таинства.

⁵ *Заметь*, что, богословствуя, не следует удаляться от божественного Писания.

от него и не извращая его, обережением Речений оберегаемые и их обережением обретая силу их оберегать.

3. Итак, объединяющие наименования относятся ко всецелой Божественности, что мы с помощью Речений более полно показали в «Богословских очерках». Таковы: «Сверхдоброе», «Сверхбожественное», «Сверхсущественное», «Сверхживое», «Сверхмудрое»; а также все выражения отрицания, предполагающие превосходство¹; и все понятия причинности, как-то: «Благое», «Красота», «Сущее», «Порождающее жизнь», «Мудрое»; и все другие наименования, которые Причина всего благого получает по своим благолепным дарам.

Признаки же раздельности — сверхсущественные имена и особенности Отца², Сына и Духа: они никак не могут быть обращены или использованы как полностью общие. Отдельным является, кроме того, совершенное и непреложное бытие Иисуса в нашей природе³, а также все сопряженные с этим сущностные тайны⁴ человеколюбия.

4. Однако же, мне представляется, подобает нам вернуться назад, чтобы лучше объяснить образ божественного единства и различия, дабы все

¹ В порядке отрицания Он прославляется как превышающий мысль. Ему воздаются почести с помощью — имея в виду *Его* превосходство — того, что в Нем не усматривается, как, например: «бессмертный», «бесконечный», «невидимый», «не испытывающий недостатка» и т. п. Обще ведь для Троицы и это. «Понятия причинности» же суть то, что истекло от Него на творение как от Причины всего прекрасного, как написано: «Все у Него прекрасно» (ср.: *Быт. 1:10, 12, 31; 1 Тим. 4:4*).

² Общей для Отца, Сына и Святого Духа является сверхсущественность. Что же касается различий Святой Троицы, как, например, имен, то Отца неблагочестиво называть Сыном, или Сына Отцом; то же относится и к Святому Духу.

³ Заметь, что только Божию Слову присуще вочеловечение. «Совершенным» же он назвал бытие, вопреки Аполлинарию, как состоящее из разумной души и нашего тела. На это указывает то, что он сказал: «в нашей природе». Это противоречит Евтихию. Против Нестория же — то, что он говорит о непреложном бытии Иисуса как Бога в нашей природе и называет сущностными тайны Его пребывания человеком — голод, утомление, и при этом хождение по воде, вход к ученикам при запертых дверях, воскрешение мертвых, и само страдание, и тому подобное.

⁴ Заметь, что «сущностные» сказано о воплощении. Он сказал это, чтобы отвергнуть мнение о кажущемся воплощении.

наше рассуждение было понятно, не содержа ничего двусмысленного и неточного, раскрывая мысли по возможности четко, ясно и стройно.

Ибо, как мы говорили в другом месте, люди, посвященные в священные¹ Предания нашего богословия, божественным единством называют сокровенные и неисходные² сверхпребывания сверхнеизреченного и сверхнепознаваемого постоянства, разделениями³ же — благолепные выступления Богоначалия вовне и его изъяснения. Следуя священным Речениям, они говорят, что и у упомянутого единства, а также у разделения есть какие-то свои собственные соединения и разделения.

Так, в божественном единстве, то есть сверхсущественности, единым и общим для изначальной Троицы является сверхсущественное существование, сверхбожественная божественность, сверхблагая благодать, все превышающая, превосходящая какую бы то ни было особость тождественность, сверхединоначальное единство⁴, безмолвие⁵, многогласие, неведение, всеведение⁶, утверждение всего, отрицание

¹ Посвященными в священные *Предания* называются посвященные в таинства.

² Сокровенным единством он называет непостижимое знание того, что относится к божественной сущности. Что же такое сама божественная сущность Святой Троицы, никто никогда не узнает.

³ Разделениями он называет поклоняемые воипостасные существования, т. е. неизреченное воссияние из Отца Сына и непостижимое исхождение из Отца Святого Духа.

⁴ «Сверхединоначальное единство» означает неделимость и простоту божественной природы, превосходящие всякое единство и простоту, свойственные сущему.

⁵ «Безмолвие» — из-за невозможности назвать сущность; «многогласие» же — потому что она, по причине многообразия благодеянного, обладает многогласием.

⁶ Надлежит сказать, что означают, будучи применены к Богу, неведение и всеведение и как в неведении мы обретаем знание о Нем, ибо Бог становится ведомым через неведение. Только не прими это неведение за результат необразованности, ибо то тьма души, ни — за связанное с познанием, ибо Неведомый не познается, а этот вид неведения ведь связан с познанием. Как Познаваемый же Он познается тем видом неведения, который простирается выше множасьихся, рассеивающихся и вновь собирающихся, но единицей не являющихся разумных. Так что, превзойдя всякое помышление о Боге, мы становимся простыми.

всего, то, что превышает всякое утверждение и отрицание, присутствие и пребывание царственных ипостасей, если так можно сказать, друг в друге, полностью сверхъобъединенное, но ни единой частью не

т. е. пребывающими в неведении и нерассуждении по причине нахождения в единстве; и поистине пребывая в единстве, мы не знаем, что не знаем, — не как, когда, зная что-то другое, мы не знаем подобно необразованным, будучи способны узнать то, чего не знали раньше, но — не зная то, что и для всей разумной твари благочестиво неведомо. Пребывая же в этом неведении, мы становимся образом Сущего прежде всех. Отказавшись от всякого образа и помышления, утвердившись в немоте, лучшей всякой речи, мы не способны осознать и того, что не знаем. А затем, покинув молчание немоты и нисходя от безмолвия к звуку, осознавая свое незнание, мы прекращаем таким образом поиски Непознаваемого. Всеведом же при этом Бог, потому что возможно понять по любовно даруемым Им промыслам и по сотворенному Им, что Он такое есть: по одному — что Он Спаситель, по другому — что Он Творец. Автор сказал о *Его* бытии как об утверждении потому, что из Него происходит бытие всего. И философы ведь называют придаваемые материи виды утверждением. А об отрицании говорят, когда качества отделяются от видов, как, например, тяжесть — от земли, влажность — от воды. Так что Бог, преобразующий и таковое, есть и Утверждение, и Отрицание всего: Утверждение всего — как утвердивший, сотворивший и готовящийся все основать, ибо в Нем все составилось. Отрицание же всего Он есть как и само утверждение сущего и творение перестраивающий, и переделывающий, и отнимающий у утвержденного свойственное тому по природе. Признается ведь, что то, что рождается, обязательно и уничтожается, а Он по богатству благодати у одних отнял тление, как то: у ангелов и душ, а у других преобразует тленность в нетленность и смертность в бессмертие, как то: наши тела в воскресении. Ясно, что Сам будучи для нас таковым, Он пребывает выше и утверждения, и отрицания, являясь и Основанием, и Корнем всего, — не в смысле места, но в смысле причины, и не являясь отрицанием того, что Сам имеет, ибо Он имеет само бессмертие. Бессмертие же, непостижимость, непознаваемость и тому подобное Он имеет не потому, что не является противоположностью, но по некоему свойству, для всех неизреченному и непомыслимому. Запределен же для всего Бог как отделенный от сущего и никем из числа твари не могущий быть помыслимым и постигнутым, как Сам Себя восхитивший в беспредельности, ибо у Него нет предела. Заметь также, что божественные ипостаси пребывают друг в друге как бы в некоем убежище и святилище, о чем сказано: «Я в Отце, и Отец во Мне» (ср.: *Ин. 10:38*). Апостол то же говорит и о Святом Духе (см.: *1 Ин. 5:7*).

слитное, подобно тому — если воспользоваться примером из чувственной и близкой нам сферы, — как свет каждого из светильников¹, находящихся в одной комнате, полностью проникает в свет других и остается особенным, сохраняя по отношению к другим свои отличия: он объединяется с ним, отличаясь, и отличается, объединяясь. И когда в комнате много светильников, мы видим, что свет их всех сливается в одну нерасчленимую светлость, и я думаю, никто не в силах в пронизанном общим светом воздухе отличить свет одного из светильников от света другого и увидеть один из них, не видя другого, поскольку все они неслиянно растворены друг в друге.

Если же кто-нибудь вынесет какой-то один из светильников из дома, выйдет наружу и весь его свет, ни один из других светов с собой не увлекая и другим своего не оставляя. А ведь имело место, как я сказал, полнейшее соединение каждого из них с каждым другим, без какого-либо смешения и слияния каких бы то ни было составляющих их частей, причем свет был источаем материальным огнем в по-настоящему материальном теле, воздухе.

Поэтому мы говорим, что сверхсущественное² единство превосходит не только единство в телесной среде, но даже единство душ и самих

¹ Смысл того, что говорит отец, состоит в следующем. Он в своем примере сравнивает Святую Троицу с некими тремя светильниками или восковыми свечами, зажженными в каком-нибудь храме или доме: ипостасями они различны, вернее, отделены друг от друга, ибо каждый светильник стоит особо, отдельно от другого, но благодаря свету происходит объединение и нераздельное общение их природы и энергий. И никто в доме не может их различить и сказать, какой свет в его воздухе принадлежит одному светильнику и какой другому. Сказав это, от темы триничности он переходит к разговору о Промысле и славном исхождении Бога-Слова из Отца, по Его слову, гласящему: «Из Отца Моего Я исшел и к Отцу Моему ухожу» (ср.: *Ин. 16:28*). Это он поясняет словами: «Если же кто-нибудь вынесет какой-то один из светильников из дома, выйдет наружу и весь его свет, ни один из светов с собой не увлекая и другим своего не оставляя». Ведь Сын, выйдя из Отца и поселившись в мире, ни Отца, ни Духа не вывел с Собой в Себе и, выйдя, ничего из Своего Им не оставил, но совершил нераздельный исход из места Своего пребывания.

² Соединения тел — и как элементы видимых, и как-то иначе, смешиваемых — различаются по свойствам и качествам: их соединение образует нечто иное

умов, которыми неслиянно и сверхмирно обладают при полном проникновении друг в друга боговидные сверхнебесные светы¹, благодаря участию, по мере их сил, во все превосходящем единстве.

5. Помимо того, что в самом единстве каждая из начальных ипостасей сохраняет, как я уже сказал, свое собственное бытие, не смешиваясь и не сливаясь с другими, сверхсущественные богословия говорят и еще об одном различии: не может быть повернуто наоборот все относящееся к сверхсущественному Богорождению²: единственным Источником сверхсущественной божественности является Отец, Отец же не есть Сын, и Сын не есть Отец; и гимны свято сохраняют особые хвалы для каждой из богоначальных ипостасей.

Вот признаки единения и деления, соответствующие невыразимым единству и раздельности³.

по сравнению с природой тел простых. Точно так же и душевные силы имеют — в соответствии с различиями в движении — разные виды. Ведь и у ангельских соединений есть различия относительно божественных осияний, соответствующие их положению и соразмерные их чинам. Божественность же и то, что к Ней относится, в Святой же Троице, ничем из упомянутого не разрываемая и от Себя не отлучаемая, естественным образом прославляется как пребывающая выше таковых единств.

¹ Заметь, что и души, и все умы он называет сверхнебесными светами и говорит, что все эти живые сущности объединяются так, как показано на примере находящихся в комнате многих светильников, каждый из которых, не сливаясь и не смешиваясь, соединяется *светом* с другими. Но они являются боговидными и причаствуют сверхъобъединенному Божию соединению соответственно своим качествам. Таковые, т. е. соединения, относятся к бестелесным, не сливаясь, перемещающимся друг сквозь друга.

² Заметь, что он Отца называет сверхсущественным Богорождением и Источником и не обращает имена наоборот.

³ Ныне он богословствует о неизреченной Троице, насколько позволяет проявление трех ипостасей, а именно то, что Бог-Отец, вневременно подвигнутый любовью, выступил вовне, сделав возможным различие ипостасей, не разделившись при этом на части и не оскудев, и продолжал пребывать в свойственной Ему целостности сверхъединым и сверхпростым при Своем воссиянии в бытие, когда словно образ Жизни и Всесвятой Дух достойным поклонения образом стал сверхвечно исходить от Отца, как вводит нас в таинства Господь; благодатью же Причина и Источник всего преумножилась в

Если благолепный выход вовне самой божественной сверхъединой Благости по причине Ее увеличения и переполнения — признак божественной делимости, то признаками единства являются: происходящее по божественном разделении безудержное наделение благами, созидание новых существ, их животворение, наделение их разумом и другие дары все причиняющей Благости, в соответствии с чем — по причастиям и причастующим¹ — и воспевается Непричастно Причастуемая.

И это присуще всей вообще, объединенной и единой Божественности — то, что Она каждым из причащающихся причастуется вся, и никто не причащается лишь какой-то Ее части. Подобно этому, все находящиеся в окружности радиусы причастны ее центру, и оттиски² печати имеют много общего с ее оригиналом: оригинал присутствует в каждом из отпечатков весь, и ни в одном из них — лишь какой-то своей частью. Непричастность же всепричинной Божественности превосходит и это, поскольку ни прикоснуться к Ней невозможно, ни других каких-либо средств для соединяющего с Ней приобщения причастующих не существует.

б. И если кто-нибудь скажет, что печать³ не во всех отпечатках видна целиком и одинаково, то этому не печать причина (поскольку она одна и та

триипостасное Богоначалие. Это же говорит и Григорий Богослов в Словах «Против Евномия». Возможно и в другом смысле божественное разделение — как выход Бога по множеству благодати в многовидность творения, невидимого и видимого. Общими же для делимой на три ипостаси Единицы являются творческие промыслы и благодеяния. Ибо в причастии способным причаститься всецарственная Троица пребывает неудержимой и непричастной. Одно и то же означают ведь оба слова, ибо Бог причастуется, оставаясь неудержимым, не будучи удерживаем на каком-то месте причащающимся, не чувственным образом сообщаемый, но являясь при причастии каждому весь и оставаясь запредельным для всего. Это подобно тому, как если раздается громкий голос, то все присутствующие воспринимают его по своей способности — и мужчина, и младенец, и бессловесные животные, но одни в большей, другие в меньшей степени — сообразно способности слышать, и голос оказывается воспринимаемым, пребывая сам по себе несообщимым.

¹ Божественность по сущности непричастна и непомыслима. Причастна же Она в том, что из Нее все происходит и Ею поддерживается в бытии.

² С помощью примера он поясняет, как Бог непричастно причастен.

³ Противопоставление и разрешение на примере печати.

же во всех случаях): различие особенностей воспринимающего *материала* создает дефекты в оттисках¹ одной и той же целой печати. Так, если материал окажется мягким, пластичным, гладким и восприимчивым, а не невосприимчивым² и жестким, не рыхлым, не мятым, получится чистый, ясный и прочный оттиск. Если же какого-то из перечисленных свойств не достанет, это окажется причиной дефекта, неясности и негодности отпечатка и многого другого, что происходит при неудачном соприкосновении.

От общего благолепного действия Божия в нашей природе отдельны³ полное и истинное восприятие от нас нашей сущности, совершенное ради нас⁴ сверхсущественным Словом, и Его деяния и страдание, — лучшие, превосходные дела Его человеческого богодействия. Ведь Отец и Дух нисколько не соучаствовали в этом со Словом, если только кто-нибудь не скажет, что лишь благодаря благолепному и человеколюбивому единству воли и общему высшему невыразимому богодействию совершил все это для нас Тот, Кто пребывает как Бог и Божье Слово неизменным⁵. Подобно этому и мы стараемся, говоря, и соединять божественное, и разделять, поскольку само божественное и едино, и разделяется⁶.

¹ Оттисками он называет здесь рельефные отпечатки.

² Как камни, дерево, а также влажный по существу материал, ничто из какового не воспринимает отпечатка перстня.

³ Заметь, что Слово полностью и истинно вочеловечилось отдельно от Святой Троицы.

⁴ Касаясь здесь вновь домостроительства, он говорит, что оно относится к Богу-Слову, а Отец и Святой Дух в нем не соучаствовали, разве что Своим желанием. Отметим точное объяснение домостроительства, а именно — что восуществился сверхсущественный Бог-Слово, не изменившись, поскольку остался Богом, и восуществился ради нас из нас целиком, т. е. поистине принял тело и разумную душу; и — что Бог-Слово есть Пострадавший, имеется в виду — плотью; и — что все богодействие Его в домостроительстве есть человеческое; и что не соучаствовали в этом ни Отец, ни Дух Святой, кроме как благоволением и изволением на воплощение и содействием Сыну Божию божественными знаменами. Заметь также, что больше всего это направлено против несториан, акефалов и фантазиастов.

⁵ Мы уже показали, почему он говорит, что Слово пострадало, равно как и смысл слов: «Руки наши осязали, о Слове жизни» (1 Ин. 1:1).

⁶ Т. е. в нашей природе из нас целостно и истинно воплотилось Троицино богословесное Слово. Т. е. смысл вочеловечения и воплощения Христа состоял

7. Те боголепные причины видов единства и разделения, которые мы нашли в Речениях, мы по возможности изложили в «Богословских очерках», рассказав о каждой из них: одни из них раскрыв истинным словом и объяснив, обратив священный и незамутненный ум к светлым видениям Речений, а к другим, как к тайным¹ — в соответствии с превышающим возможности умственного постижения² божественным Преданием — приобщившись.

Ведь все божественное, явленное нам, познается только путем сопричастности³. А каково оно в своем начале и основании — это выше ума, выше всякой сущности и познания. Так что, когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущественную Сокровенность⁴, мы имеем в виду не что другое, как исходящие из Нее в нашу среду силы, бого-

в «деяниях и страданиях — лучших делах Его человеческого богодействия», неисследимых и превосходных, т. е. чистых и непорочных, соответственно Его человеческой природе. Таковы суть: рождение, младенчество, возрастание, жажда, страдание, скорбь, слезы, плевки, кровь, прободение, гибель, истечение, добровольная смерть, безгласие, неподвижность и тому подобное. В этом ведь ни Отец, ни Дух никоим образом не соучаствовали, разве только, как кто-нибудь мог сказать, благоволением и изволением.

¹ Вследствие силы, содержащейся в хлебе и чаше.

² Священный ум раскрывает, т. е. разъясняет, смысл того, что говорится о Боге, когда он целиком занят божественным, пребывая неоскверненным ничем земным и порождающим страсти. И к самому божественному он восходит не иначе как по прекращении всякого умственного движения к сущему, — это ведь и означают слова «превышающим возможности умственного постижения». Т. е. когда ум отовсюду охвачен Божией непостижимостью, тогда он постигает искомое.

³ Надо разуметь — имена. О сопричастности же он говорит о той, какая нам доставляется от Самого Бога.

⁴ *Заметь*, что имя «Бог» показывает не сущность и не то, что такое Бог, но некое благодеяние по отношению к нам; и что наименования для Бога мы создаем из даров Божиих, которым оказываемся сопричастны. А что такое Бог, для всех непомыслимо. Ведь и божественное существование воспевается нами хоть в какой-то мере достойным образом, когда мы, совершенно оставив всяческую деятельность, в том числе энергичнейшую, хотя и умственную, оказываемся охвачены святым молчанием и обращаемся к исходящим оттуда дарованиям. Волей ведь Он сущее приводит, когда мы твердо стоим в неразличении нашего ума, каковое он чуть выше назвал «знанием в незнании».

творящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость. Мы же приходим к Ней, лишь оставив всякую умственную деятельность, не зная никакого обожения, ни жизни, ни сущности, которые точно соответствовали бы запредельной всепревосходящей Причине.

Также и то, что источником¹ божественности является Отец, а Сын и Дух — произведения богородящей Божественности, если так можно сказать, побеги богорастения и как бы цветы и сверхсущественные светы, мы восприняли из священных Речений. А каким образом это так, невозможно ни сказать, ни помыслить.

8. Всей силы нашей умственной деятельности хватает лишь на то, чтобы понять, что всякое представление о божественном Отечестве и Сыновстве дарованы и нам, и сверхнебесным силам запредельными всему Отценачалием и Сыноначалием, благодаря Которым боговидные умы становятся и называются богами, сыновьями Божиими и отцами богов — речь идет, конечно, об отцовстве и сыновстве в духовном смысле, то есть о явлении бестелесном, нематериальном, умозрительном, богоначальный же Дух пребывает выше всякой умственной невещественности и обожения, и Отец и Сын в высшей степени запредельны всякому божественному отчеству и сыновству.

¹ Обрати внимание на чтимые и страх внушающие имена незапятнанной Троицы: источник божественности — Отец, а Сын и Дух Святой — побеги Богородящей божественности, т. е. Отца, и «богорастения, цветы и сверхсущественные светы». Потому в первую очередь говорит он о побегах, что в Писании сказано о видении маслин Захарией, одиннадцатым из пророков. Семьдесят толковников пишут: «две ветви маслины» (Зах. 4:12), — другие же переводчики: «отпрыски» и «побеги». А «Свет», — потому что сказано: «Отец светов» (Иак. 1:17) и «Свет от света» (Символ веры). А слово «отчество» он употребляет как «отцовство». И добавляет: «сыновство», — потому что и апостол говорит: «От Которого именуется всякое отчество на небесах и на земле» (Еф. 5:15). Быть ведь отцами и называться сынами проистекло свыше, ведь согласно природе сын получает существование от отца. Отец же всех таков как Творец и Учитель. Подобным образом и бестелесные уопостигаемые *существа* — отцы и сыновья богов как учителя и превосходящие среди ангелов и праведников, что и апостол показывает, говоря, что среди всех отцов начальствует истинный Отец, как бы давая и такое причастие, а среди всех сынов начальствует Сын, как бы и Сам становясь в этом причастным, потому что Сам говорит: «Я открыл имя Твое человекам» (Ин. 17:6), т. е. что Отцом называется Тот, Чьим Сыном является это Сказавший.

Нет ведь точного подобия между следствиями¹ и причинами: следствия воспринимают образы причин, сами же причины для следствий запредельны и существуют выше их, согласно самому своему изначальному смыслу. Если воспользоваться примером из нашей жизни, то наслаждения и печали считаются причинами того, что человек наслаждается и печалится, сами же они не наслаждаются и не печалятся. И о греющем и жгущем огне не говорят, что он сам обжигается или греется. И если кто-то скажет², что саможизнь (αὐτοζωή) живет, или что самосвет (αὐτοφῶς) освещается, тот скажет, по моему мнению, неправильно, если только не скажет это в каком-то ином отношении, ибо то, чем характеризуются следствия, заранее в избытке заключено в причинах как свойственное их существу.

9. Иисусово же богоздание в нашем облике ярче всякого богословия³, оно невыразимо никакими словами, недоступно никакому уму, в том числе самому первому из самых старших ангелов. Мы таинствен-

¹ Следствиями является все появившееся как создание, будь то на небе или на земле; причины же — сверхсущее, т. е. три ипостаси Святой Троицы. Ясно, что никакого подобия у них друг с другом нет, — у причин, о которых он говорит, и следствий. Прекрасно он добавил «воспринимают», но ведь не все.

² Заметь, что «заранее в избытке заключено в причинах как свойственное их существу». Так что нехорошо, если мы говорим, что божественное живет и просвещается, ибо оно причина того, что мы живем и просвещаемся. Ибо божественному по существу свойственно то, что нам — по благодати. Это означают слова «по причастию». Апостол ведь говорит: «Благодатью вы спасены» (Еф. 2:8). И про нас говорится, что мы спасены, а Он — наш Спаситель, — а также: «Ведь от полноты Его мы все приняли» (Ин. 1:16).

³ Заметь, что богословием он называет то, что относится к вочеловечению, а богозданием в нашем облике — воплощение Господа Иисуса. Это против несториан особенно — говорить, что Он восуществился как муж. Обрати внимание, что он говорит, что тело Господа Иисуса было создано из девственных кровей. И заметь, что, по его словам, среди ангелов есть некие старейшие, а среди них кто-то первый. О старейших ангелах говорит и божественный Иоанн в Апокалипсисе, а о том, что первых ангелов семь, мы читали у Товии и у Климента в 5-й книге «Очерков». Старейшими ангелами он обычно называет три высших чина: престолы, серафимы и херувимы, — как он неоднократно разъясняет в Слове «О небесной иерархии». И он там говорит, что и первейшим из ангелов недоступен образ *Господнего* воплощения.

ным образом знаем, что Он восуществился как человек, но не ведаем того, как воплотился Он — вопреки природе, по иному закону — от девственных кровей, и как имеющими телесную массу и материальный вес сухими ногами ходил Он по неустойчивой водной стихии, а также прочего, что касается сверхприродной физиологии Иисуса.

В другом месте нами сказано об этом достаточно, и наш истинный¹ наставник² в своих «Основах богословия» превосходно воспел это же, — либо почерпнутое им у священных богословов, либо полученное в результате вдумчивого исследования Речений после долгого кропотливого их изучения, или же открытое ему неким божественнейшим вдохновением, когда он не только узнавал, но и переживал божественное, и от испытываемой к нему, если так можно выразиться, симпатии достиг совершенства в ненаучимом и таинственном един-

¹ Прославленный.

² Словами «истинный наставник» он намекает на святого Иерофея, что тут же и обнаруживает. После обучения у Павла он ведь получал наставления от того. Он говорит, что тот и «переживал божественное», получая такое вдохновение. А что значит «не только узнавая, но и переживая», проясняют слова Послания к Евреям: «от того, что пережил, навык послушанию» (Евр. 5:8). Ибо переживающий воспринимает поучение в испытании, и подобно тому, кого бьют, воспринимает лучше, чем тот, кто только слышит. Ведь тот, кого никогда не били, как тот узнает, что такое боль, и вряд ли представит себе, каково страдать. Так и просвещаемый откровением более божественно изъяснит божественное. А переживать божественное означает следующее. Апостолом сказано: «Давайте погребемся вместе со Христом, чтобы и восстать и царствовать вместе с Ним» (ср.: Рим. 6:4). Тот, кто распинает себя и свою плоть, носит в своем теле Христовы раны и по справедливости и царствует вместе со Христом, и дерзает *подходить* к божественным таинствам. Когда о святом Иерофее говорится, что он «не только узнал, но и пережил божественное», это означает, что, будучи просвещаем божественным через откровение, он выходил из самого себя. И прекрасно говорится, что он пережил эту полезную страсть, чтобы стать Божиим вместилищем. Иное толкование. Он сказал, что тот пережил божественное потому, что не путем научения через слово получил просвещение, но был запечатлен божественным воссиянием и как бы назnaменован в помышлении знанием, превышающим природу. Таковое просвещение божественным *автор* и назвал «симпатией», т. е. общностью состояния.

стве его и вере. И чтобы очень коротко представить многие и блаженные видения его державной мысли, приведу то, что он говорит об Иисусе в составленных им «Основах богословия».

Из «Основ богословия» святейшего Иерофея

10. Являющаяся причиной всего¹ и исполняющая *все* божественность Сына, сохраняющая части в согласии с целым, сама ни частью, ни целым не являясь, и являясь и целым и частью, все в себе, и часть, и целое, содержащая, превосходящая и *всему* предшествующая, она совершенна среди несовершенного как началосовершительница (τελετάρχης), но и несовершенна среди совершенного как сверхсовершенная и предсовершенная; вид, творящий виды в том, что не имеет вида, как видоначало; безвидная среди видов как превосходящая вид; сущность, во все сущности, не касаясь их, проникающая и сверхсущественная, для всякой сущности запредельная; все начала и чины разделяющая² и выше всякого начала и чина пребывающая; она — мера³ всего сущего,

¹ Он использует эти божественные выражения, ибо Сын есть все во всем и глава всего, по апостолу (ср.: Кор. 2:10), и говорит, что Он — Полнота всего и Объединитель, соединяющий творения во взаимосвязи, т. е. части со всем, как являющийся всем. Как Собирающий всего, Он, конечно, и Часть, так как и всякая часть есть часть целого, но — и не все, и не часть, ничем из них не являясь, но пребывая выше всякой сущности. Части всего мира видимы в *каком-то* образе: воздух, земля, растения и прочее. Но существует также Его божественность, называемая чем-то совершенным по сравнению с нами, несовершенными. Как, по Матфею: «Будьте совершенны, потому что Я совершен» (ср.: Мф. 5:48). По отношению же к совершенным ангелам она не совершенна, а сверхсовершенна. И началосовершитель Сын, как всякого совершенства начало, как предсовершенный, называется также Видом среди не имеющих вида и бестелесных, как Творец всяческого видотворения и Начало всякого вида. По сравнению с таковыми видами Он безвиден и выше вида, поскольку по отношению к Нему и виды, и идеи вторичны.

² Можно сказать: различающая и сохраняющая в неслитности.

³ Она — Мера сущего потому, что в Ней все исполняется. Ее, пожалуй, справедливо называть и Вечностью: ведь если «вечность» так называется от того, что она «вечно есть», то ведь Он — вечно есть. Сказано ведь: «Ты — Тот

она вечность, и она выше вечности и до вечности; она восполнение недостаточного¹ и переполнение исполненного; она неизреченна, безмолвна, превышает ум, превышает жизнь, превышает сущность. Ей сверхъестественно свойственно сверхъестественное, сверхсущественно — сверхсущественное.

Поскольку же Пребожественный по человеколюбию снизошел до природы² и поистине восуществился и стал человеком (да будет мило к нам Воспеваемое, превосходящее ум и слово), обладает, пребывая в том, сверхъестественным и сверхсущественным, нисколько не пострадав от неизменного³ и неслиянного причастия к нам в преисполнении Своего невыразимого опоражнивания, Он был новейшим всего нового; среди того, что для нас естественно, сверхъестественным; среди принадлежащих существу сверхсущественным, все наше от нас выше нас имея в изобилии.

же, и лета Твои не иссякнут» (Пс. 101:28), — а также: «Исчисляющий множество звезд» (Пс. 146:4) и измеряющий «небо пядью и землю горстью» (ср.: Ис. 40:12). Он называется Творцом веков, потому что Он творец ангелов, а они ведь бессмертны, а также Бессмертием, Протяженностью, вечной Жизнью, Вечностью, но не временем, так как Он нескончаемый и вечно будущий. Не от «века», имеющего конец во времени, Он называется «Вечностью», но потому, что Он «вечно есть», во веки не имея конца.

¹ Как выше он сказал: «несовершенна среди совершенного», так здесь говорит: «преисполнение исполненного». «Несовершенна» надо понимать как «сверхсовершенна среди совершенных».

² Смотри, как он говорит: «поскольку снизошел до природы», — и разумей, что речь идет о нашей природе и что нехорошо, если «природы» мы поймем как относящееся к Богу. Вот ведь почему он говорит: «снизошел до природы», — т. е. имея в виду: достиг того презренного, чего Сам не имел. Отметим выразительность слов.

³ Заметь, что Он приобщился нам неизменно, неслиянно и бесстрастно и пребывал в свойственном нашей природе сверхприродным, в свойственном нашей сущности сверхсущественным, и у Него наши свойства были в превышающем нас виде, как то: *рождение* от Девы, безгрешность, способность говорить и все делать властью Божией, ходить по водам и тому подобное. Заметь, что никто так не богословствует о домостроительстве против несториан, акефалов и фантазиастов.

11. Так что этого достаточно. Вернемся к цели нашего сочинения, раскрывая, по мере наших сил, общие и¹ соединенные имена божественного разделения.

И чтобы ясно по порядку сразу все разграничить, скажем, что божественное разделение представляет собой, как мы уже говорили, благолепные выходы Богоначалия вовне. Даруемое всему сущему и сверхъизливающее причастность всех благ, Оно соединенно разделяется, умножается единично² и увеличивается многократно, от единства не отлучаясь. Поскольку Бог есть Сущий сверхсущественно, дарует сущему бытие и производит все сущности, говорят, что это Единое Сущее многократно увеличивается благодаря появлению из Него многого сущего, причем Оно нисколько не умаляется и остается единым во множестве; соединенным, выступая вовне; и, разделяясь, — полным, по той причине, что Он сверхсущественно пребывает запредельным по отношению и ко всему сущему, и к объединяющему³ все исхождению вовне, и к неиссякающему излиянию Его неуменьшающихся преподаний. Но будучи един и сообщая единство и всякой части, и целому, и единому, и множеству, Он сверхсущественно существует в равной степени как Единое, не представляющее Собой ни часть множества, ни многочастное целое. И притом Он не есть единое, к единому непричастен и единого не имеет. Далеко от этого Единое, пре-

¹ «Общие и соединенные имена» — Святой Троицы, поскольку Она получает имена от Своих дарований тому, что после Нее, каковы дарования он называет разделениями и своего рода умножениями.

² Это — против фантазиастов. О Едином говорится, что Он многократно умножается, поскольку из Него, через Него и в Нем все было создано, и Он есть Глава всего сущего и все сущее привел *в бытие*. Естественным образом — по причине *множества* происходящего от Него — говорится, говорят — потому что все благодаря Ему появилось, — что Он покорен Отцу, как говорит апостол: «Тогда и Сам Сын покорится» (1 Кор. 15:28). И Таковой пребыл — во множестве всего введенного *в бытие*, в неиссякаемом излиянии Своих преподаний — Одним и Тем же, будучи Мерию во всем и не будучи ничем из всего, ибо Он сверхсущественен и для нас непрístupен. Он объясняет это ниже.

³ «Объединяющему все исхождению вовне» он сказал, показывая, что возникшее творится, т. е. приходит в бытие, одновременно с желанием *Творца*, а не понемногу и не постепенно. Неиссякаемость же излияния означает, что, создавая сущее, Бог не теряет ничего из Своих благ.

вышающее единое; Единое для всего сущего; неделимое множество; не-наполняемое переполнение, всякое единое, множество приводящее, совершенствующее и содержащее.

Опять же оттого, что — благодаря происходящему из Него обожению и восприятию, по мере сил каждого, Божия образа — появляется множество богов, представляется и говорят, что имеет место разделение и многократное умножение единого Бога, но Он от этого ничуть не менее Начало-Бог и Сверх-Бог (ἀρχιθεός καὶ ὑπέρθεός), сверхсущественно единый Бог, неделимый среди делимого, единый Сам с Собой, со множеством не смешивающийся и неумножаемый.

Это сверхъестественно уразумев, общий наш¹ и наставника руководитель к божественному светоподанию, великий в божественном, «свет мира», вдохновенно говорит в своих божественных писаниях следующее: «Ибо, хотя и есть так называемые² боги, или на небе, или на земле,

¹ Ясно, что общий наставник и руководитель — это апостол Павел, благодаря ему ведь он уверовал, как мы знаем из «Деяний». И достойно замечания, что и святой Иерофей был научен святым Павлом.

² Хотя и «много богов и господ», однако же один есть истинный Бог-Отец и один истинный Господь Иисус. Это показывает, что Причина всего и Создательница, Божественность, по нераздельном и неистощимом распространении собственного названия «божественность» и «господство», произвела так называемых богов и господ, не раздробившись в своей божественности на частичные божественности, как золото во множестве монет. И многие боги не образуют Его божественность, как многие виды — один мир. Но говорится, что Бог умножается — от желания привести в бытие каждое из сущих — промыслительными прошествиями; умножаясь же, Он остается нераздельно Единым, как солнце, посылающее из себя многие лучи и пребывающее в единстве. Говорится ведь, что и Солнце правды каждый день разделяется — и не истощается. Хорошо сказано и то, что единства у божественного господствуют над разделениями. И не подобает ведь, слушая о Боге с умом, слыша, что Он — Един, думать, что это от слабости, или что Он прост оттого, что немощен. Ибо ничто из того, что применительно к Богу говорится нами свойственным нам образом, даже в отрицательном смысле, как то: «бессмертный» и тому подобное, или в утвердительном, как то «Жизнь», а также и «Единый», не соприкасается с Его свойствами. Но «Единый» следует говорить как ни к кому не применимое; тождественность же свойственна Ему и в неисходности от Своего единства остальными ипостасями. Ибо Он пребывает Тем же, хоть и кажется,

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 Кор. 8:5–6). Ибо единства господствуют над божественными разделениями и преобладают, и объединенное не страдает при неотрывном от Единого¹ объединяющем разделении.

Эти общие и соединенные разделения или благолепные исхождения вовне всецелой божественности мы постараемся по мере сил воспеть, руководствуясь божественными именами, которые являют ее в Речениях, — прежде, как уже сказано, отдав себе отчет в том, что все благотворящие божественные имена, применяемые к богоначальным ипостасям, следут воспринимать как относящиеся ко всей богоначальной целостности без изъятий.

.

что Он по Своей воле разделяется при приведении в *бытие* остального. Ибо предпричина и осуществительница всякого разделения, т. е. происхождения всего в бытие, есть нераздельная Божия Единица. У чувственных же существ наоборот: не единство им свойственно, но первоначально раздельно существующие стихии; встречаясь и объединяясь, они вырабатывают получающиеся из их соединения вторичные единства. У божественного же не так: у него первичное единство создает по своей воле вторичные разделения.

¹ О единстве применительно к божественному он говорит, имея в виду наблюдаемое единственно и только лишь у божественности, — исключая, значит, подразделенные свойства, как-то: отцовство, сыновство и исхождение Духа от Отца. О разделениях же — имея в виду, что много того, что причастно божественным дарам. Таким образом преобладает и господствует относящееся к единству. Ведь не из многого же собралось принадлежащее единым божественности и господству, но из их единственности происходит то, что рассматривается в таковом как умножение.

ГЛАВА 3

В чем заключается сила молитвы, о блаженном Иерофее, о благоговении и о богословском сочинении

1. Сначала рассмотрим, пожалуй, всесовершенное изъяснительное благонаименование всех Божиих исхождений, призвав благоначальную¹ и сверхблагую Троицу, проясняющую все Свои в высшей степени благие промыслы. Ибо первым делом к Ней как к Благоначалию подобает нам молитвами возводить себя, и по мере приближения к Ней просвещаться всеблагими дарованиями, окружающими Ее. Она присутствует ведь во всем, но не все² присутствует в Ней. И когда мы призываем Ее всечистыми молитвами, незамутненным умом, приверженностью к божественному соединению, тогда и мы в Ней присутствуем. Ибо Она пребывает не в каком-либо месте, чтобы в чем-то отсутствовать или переходить от одних вещей к другим. Но и сказать, что Она пребывает во всем сущем, недостаточно, чтобы выразить Ее всепревышающую и всеобъемлющую беспредельность.

Устремим же себя молитвами³, чтобы взойти в высочайшую высь к божественным и благим лучам, как бы постоянно перехватывая руками ярко светящуюся, свисающую с неба и достигающую досюда цепь⁴ и думая, что мы притягиваем к себе ее, на деле же не ее, пребывающую и вверху и внизу, стягивая вниз, но поднимая к высочайшим сияниям многосветлых лучей себя. Или как бы находясь в корабле, схватившись за канаты⁵, прикрепленные к некой скале и протянутые нам, чтобы мы при-

¹ Причину всякой благодати.

² В каком смысле не все присутствует в Боге, и сам он говорит, и это следует из божественного Речения: «Приблизьтесь ко Мне, и Я приближусь к вам, — говорит Господь» (ср.: *Иак. 4:8*).

³ Заметь, что молитва нас возводит к Богу, а не Его низводит к нам; отметить и красоту примеров.

⁴ Хорошо автор сравнил нашу молитву со свисающей с неба цепью. Тот, кто хочет подняться в небесную высь, подобным ведь образом держится руками за эту связь.

⁵ Вережки.

чалили, мы бы притягивали к себе не скалу, а на деле самих себя и корабль — к скале. Как и напротив, если бы кто-то, находящийся в корабле, оттолкнул лежащий на берегу камень, он ничего не причинил бы неподвижному камню, но себя самого удалил бы от него, и чем сильнее толкнул бы его, тем сильнее оттолкнул бы от него себя. Почему и подобает всякое дело, а особенно богословие, начинать молитвой, — не для того, чтобы вездесущую¹ и нигде не сущую Силу привлечь к себе, но чтобы Ей вручить и с Ней соединить самих себя.

2. Вероятно, и то заслуживает оправдания, что, хотя наш славный² учитель Иерофей составил замечательные «Первоосновы богословия», мы, считая, что их недостаточно, написали другие богословские сочинения, в том числе и это. Если бы он посчитал достойным рассмотреть по порядку все богословские вопросы и раскрыл, давая небольшие пояснения, все основы богословия, мы не дошли бы до такого безумия или невежественности, чтобы стараться либо еще более наглядно, чем он, и еще более божественно трактовать богословские темы, либо второй раз впустую говорить³ то же самое, суесловя, а кроме того, обижая учителя и друга, следом за божественным Павлом научившего нас своими словами основам богословия⁴, присваивая себе его знаменитейшую теорию и объяснение. Но поскольку этот руководитель стар-

¹ В каком смысле Бог присутствует везде и нигде, сказано нами выше в толковании, начало которого: «Философы высказывают тезис». Ведь как тот, кто с помощью рук поднимаясь понемногу от земли, думает, что он притягивает цепь, на самом же деле он понемногу, карабкаясь, взбирается ввысь, так и усердно молящийся постепенным действием, с помощью дел, каковые названы здесь руками, и молитвой возвышает свой разум к Богу; и если мы выпустим из рук веревку и не станем стараться взобраться вверх, то упадем с высоты. В том же смысле сказано и о корабле, — чтобы мы видели за кораблем наш ум, бросаемый в разные стороны ветрами жизни, за морем — жизнь, изобилующую бурями, а за скалой — Христа, держась за Которого, мы пребываем. влача нашу жизнь, неколебимыми вместе с Ним.

² Прославленный.

³ Празднословить.

⁴ «Научившего основам» автор сказал вместо «доставившего пользу». Следует знать, что после Павла его учителем был святой Иерофей. «Присваивая» он употребляет вместо «скрытно приписывая себе как свою собственную».

чески¹ изложил нам воистину божественное в общих пределах, в едином объемля многое, как бы повелевая нам² и нашим учителям новообращенных душ раскрыть и разделить нашей умеренной речью краткие, обобщенные и емкие слова, заключающие умнейшую силу этого мужа, и ты сам многократно к этому нас побуждал, а затем и эту книгу прислал нам как превосходную, потому и мы считаем его учителем совершенных старческих мыслей, а то, что он, превзойдя многих, написал речениями, следующими³ сразу после тех, которые были возведены Богом, и мы людям нашего времени по мере наших сил божественное передадим. Ведь если «твердая пища — пища совершенных», то какого же требует совершенства угощать ею других?

Правильно и то, сказанное нами, что самоочевидное⁴ созерцание умственных речений и их обобщенное изложение требуют старческой⁵ силы, а понимание и изучение смысла употребленных для этого слов — дело менее освященных и священных.

Однако было соблюдено нами весьма прилежно также — никогда не касаться того, что было до полной ясности разобрано самим божественным наставником, — чтобы не повторять его, разъясняя разъясненные им Речения.

После того как самими боговдохновенными нашими святителями (когда и мы, как ты знаешь, и ты сам, и многие из наших священных братьев

¹ «Старчески», пожалуй, употреблено вместо «имея опыт», «умело». «Общими пределами» автор называет уставы, содержащие учение в сокращенном виде; это же он подразумевает, говоря о «кратких и емких словах»; под «словами» же (дословно «изгибами») он имеет в виду высказывания в немногих словах.

² Т. е. — насколько мне возможно, он сам побудил изъяснить, и сколько есть наших учителей так объяснили. Таков смысл необычно расставленных слов.

³ Заметь, что сочинения святого Иерофея следует считать вторым Священным Писанием.

⁴ Автор имеет в виду не опосредованное и более ясное понимание.

⁵ С тем, что старческое мнение более ценно и более поучительно, согласны все священнослужители. Что же называется старческим, узнаешь из слов Исаии — что не старец, не ангел, но Сам Господь «придет и спасет нас» (Ис. 35:4), и из Откровения святого Иоанна, который сказал, что видел двадцать четыре старца на небесах вокруг неопишемого престола Божия (ср.: Откр. 4:5).

сошлись для созерцания живоначального¹ и богоприимного тела, и там же были брат Божий Иаков и Петр, главный и старейший вождь богословов², и затем, после созерцания, все святители решили воспеть, как кто может, бесконечно сильную благодать богоначальной немощи³, он, как ты

¹ Автор называет «живоначальным» и затем «богоприимным», вероятно, тело Святой Богородицы, тогда усопшей. Обрати внимание и на выражение «брат Божий Иаков», и на то, что этот божественный муж присутствовал там вместе с апостолами Петром и Иаковом.

² Он говорит о святых апостолах.

³ «Богоначальной немощью» автор здесь называет добровольное сошествие Сына во плоть, помимо греха. Ведь, не познав никакого греха, Он благоволил ради нас, не лишаясь присущего Ему, безгрешно стать грехом ради нас, чтобы, усыновив нас Себе, возратить нас, поработенных грехом, к древней свободе. Ибо будучи богат божественностью, сверхъестественно обретя нашу плоть, Он нищенствовал нищетой, создающей богатство, стараясь, чтобы мы обогатились Его божественностью; будучи во образе Божиим и Богом по естеству, Он из-за преизобилующей благодати облекся в образ раба; будучи истинным Словом во ипостаси, Он без колебаний стал плотью (ср.: *Ин. 1:14*). Прибавь к этому и все Его нищенское существование во плоти: ясли, бегство в Египет, смиренное времяпрепровождение с блудницами и мытарями, избрание *в ученики* беднейших рыбаков, Его бездомность, Его простоту и отсутствие у Него средств на протяжении всей Его жизни во плоти, позорную смерть на кресте («Проклят всяк, висящий на древе», — *Гал. 3:13*), сопричтение Его злодеям и разбойникам, раны от гвоздей, пронзенный копьем бок, пощечины, плевки, уксус, желчь, терновый венец, издевательства и насмешливые коленопреклонения, самое бедное погребение и очень дешевый гроб. Эти лишь по видимости неразумие и немощь Божии оказались, по смыслу мироустройства, несравнимо мудрее и сильнее человеческих *разума и мощи*, что убедительно проявилось в сверхсильной и сверхмудрой победе Сильнейшего и в неизреченном молчании было непостижимо высказано всей твари. Ибо хоть и был Он распят в немощи, однако же живет в силе, согласно изречению Павла (ср.: *2 Кор. 13:4*). В этом смысле автор и сказал прекрасно о «богоначальной немощи». Ведь добровольно сойдя к нам, претерпев все «даже до смерти, и смерти крестной» (*Флп. 2:8*), Он и наши немощи берет на Себя, и принимает муки за нас, и Своим страданием исцеляет всех нас, и Его страдание называется *нашим* собственным, по слову Петра: «Как Христос пострадал за нас плотию» (*1 Петр. 4:1*), а также: «Если бы познали, то не распяли бы Господа славы» (*1 Кор. 2:5*); потому и называют иудеев господоубийцами.

знаешь, победил среди богословов всех посвященных в таинства веры, придя в полное иступление, совершенно выйдя из себя, переживая приобщение к воспеваемому) на основании всего того, что было услышано, увидено, узнано и не узнано, он был оценен как боговдохновенный и божественный гимнослов¹, что я могу сказать тебе о богословски воспетом там? Ведь если моя память мне не изменяет, я многократно знакомился, слыша от тебя, с некоторыми частями этих вдохновенных песнопений. Такова твоя ревность выискивать божественное не мимоходом.

3. Но давай оставим упомянутое тайное как для толпы неизреченное, тебе же известное. А когда ему надо было общаться с толпой *непосвященных* и кого только возможно привести к нашему священному знанию, насколько превосходил он многих священных учителей и затрачиваемым временем, и чистотой ума, и точностью доказательств, и прочим священнословием, так что мы никогда не решались смотреть прямо на столь великое солнце. Ибо мы настолько были сосредоточены чувствами и умом на самих себе, что ни разумения смысла божественного² не могли вместить, ни сказанного о богопознании ни выговорить, ни произнести. Далеко уступая *ему*, мы испытываем недостаток в знании богословской истины божественных мужей, ибо избыток благочестия³ привел нас именно к полной невозможности слушать и говорить что-либо о божественном любомудрии помимо того, что мы восприняли⁴ умом; так что не подобает пренебрегать воспринятым нами знанием божественного. И в этом нас убедили не только природные стремления ума, всегда вожделенно добывающиеся возможного созерцания сверхъестественного, но и сам наилучший распорядок божественных законов, отвращающий нас от исследования того, что выше

¹ Заметь, что и бывшие тогда с Иерофеем *апостолы* пели подобающие псалмы и песни, о чем свидетельствуют выражения «петь гимны» и «воспевать в гимнах»; и что высокое и мистическое следует оберегать от толпы, не высказывая; проповедовать же толпе, обучая ее, следует доступное и легко объяснимое.

² *Имеются в виду*, конечно же, Писания и учения.

³ Заметь, что благочестиво не стремиться к более божественному.

⁴ Заметь, что воспринятым божественным знанием не следует пренебрегать, напротив, и другим надо его передавать; и что разум по природе имеет стремление к возможному созерцанию сверхъестественного.

нас¹, как незаслуженного и как недостижимого, а все, что нам позволено и даровано, повелевающий² старательно разузнать и благовидно передать другим.

Этому подчиняясь³, не отказываясь и не уклоняясь от допустимого исследования божественного, а также не терпя, чтобы остались без помощи те, кто не имеет сил для лучших из наших созерцаний, мы сочли своим долгом писать, ничего нового приносить не осмеливаясь, но более подробными и отдельными исследованиями каждого вопроса разбирая и проясняя обобщенно сказанное истинным Иерофеем⁴ (Ἱεροδῆφ — букв. «Святобогом» или «Священником Божиим»).

¹ Заметь, что не должно ни слишком стремиться к тому, что выше нас, ни пренебрегать божественным знанием; напротив, и другим нужно передавать воспринятое; сказано ведь: «Того, что выше тебя, не ищи, и того, что глубже тебя, не исследуй; размышляй над тем, что предписано тебе» (ср.: Сир. 5:21–22).

² По апостолу: «то передай верным людям» (2 Тим. 2:2).

³ Заметь, почему автор взялся писать.

⁴ Заметь, что своими словами он разъясняет сказанное Иерофеем.

ГЛАВА 4

Об именах «Добро», «Свет», «Красота», «Любовь», «Экстаз», «Рвение», о том, что зла не существует, что оно не от Сущего и не в числе сущих

1. Ну, хорошо¹, перейдем теперь в *нашей* речи уже к тому самому благоименованию, которое богословы решительным образом выделяют² из всех других, *применяемых* к сверхбожественной божественности, называя Благостью, как мне кажется, само Богоначальное бытие, имея при этом в виду, что для Добра существовать — как для Добра по существу³ — означает распространять благость во все сущее. Ибо как солнце в нашем мире⁴, не рассуждая, не выбирая, но просто существуя, освещает все, что по своим свойствам способно воспринимать его свет, так и превосходящее солнце Добро, своего рода запредельный, пребывающий выше своего неясного отпечатка архетип,

¹ Ну, давай.

² «Выделяют» следует понимать как «предпочитают». А то, что божественная Благость выявляется во всем, показывает, что все приводится в бытие из Нее.

³ *Заметь*, что само Божество есть Добро по существу и что все сущее причастно Добру, как творения — солнцу.

⁴ Да никто не подумает, будто великий Дионисий рассуждает о Боге полностью на основе примера с солнцем. Понимать же его надо так: будучи не чем иным, как светом, солнце имеет свет не случайным образом, наподобие чего-то другого, и не по душевному произволению благодетельствовать берет свет изнутри и передает всему. Совершенно напротив: не будучи душевным и не имея произволения благодетельствовать, ибо оно неразумно, ниоткуда свет оно не берет, т. к. оно само есть свет и светит. Только так следует это разуместь применительно к Богу, а именно — что Бог имеет добро не случайным образом как некое качество, как мы добродетели, но будучи Сам сущностью добра, наподобие того, как свет — сущность солнца, и будучи Самим Добром, Бог на все простирает лучи Благости, ради того, чтобы благодетельствовать просвещаемых. Потому и приводит он пример с солнцем, что здесь содержится темный, почти неясный, образ совершенно недоступного Оригинала. Ведь если бы образы обладали истиной, они являлись бы не подобиями, но оригиналами.

в силу лишь собственного существования сообщает соразмерно все-
му сущему лучи всецелой Благости.

Благодаря им возникли все умопостигаемые и разумеющие¹ (νοηταὶ καὶ νοεραὶ) сущности, силы и энергии; благодаря им они существуют и имеют неиссякающую и неумаляемую жизнь, свободные от всякого тления, смерти² материи и рождения, пребывающие выше непостоянства, текучести и так или иначе происходящего изменения. Поскольку они бестелесны и невещественны, они воспринимаются разумом, а поскольку они суть разумы, они сверхмирно разумеют и подобающим образом просвещают³ логосы сущего и далее к родственному свое переправляют. И обитель они имеют от Благости, и пребывалище их от-туда же, и связь, и охрана, и средоточие⁴ благ; Ее желая, они имеют и

¹ По основному смыслу слова «умопостигаемое» это одно, а «разумеющее» это другое. Умопостигаемое является ведь своего рода пищей для разумеющего», если только мыслимое, каковым является умопостигаемое, больше того, что мыслит, и существует до него, каковое и есть «разумеющее». Итак, высшие и приближенные к Богу ангельские чины по праву должны быть названы умопостигаемыми, а низшие — разумеющими, потому что они уразумевают вышележащее. Но оттого, что умопостигаемое является мыслимым, не следует считать, что оно не мыслит: мыслит ведь и оно, поскольку это — умы, жизненные сущности и создания высшего разума, а кроме того — энергии и сущности, там воипостазированные. Всякие ведь движение и покой там воипостазированы и суть живые силы, пребывающие выше текучей телесной изменчивости, почему они и мыслятся невещественными. Они мыслят сущее как бестелесные и сверхмирные умы, просвещаемые свыше смыслами касательно сущего, и таинственным образом умственно переправляют их как откровения к находящимся ниже ангелам. Можешь и иначе понимать «силы и энергии»: «силы» — это то, что относится к еще не проявившемуся в твари: силою предосуществилось в Боге все, чему предстояло быть приведенным Им в бытие. «Энергии» же — потому что творчество было доведено и до дела. Заметь и выражение «текучая изменчивость», которое я пояснил, поскольку изменчивы и ангелы, — имеется в виду по воле, а не по сущности, свидетельством чего служит диавол с его воинством, павшим с небес, как мы это имеем в книге Иова.

² Это ведь свойственно телам.

³ Заметь, что бестелесное и небесное и мыслимо, и мыслит.

⁴ «Обитель» и «средоточие» при сопоставлении означают одно и то же. Филон Иудей в сочинении «Об огненном мече и херувимах» говорит так: «Обитель частей мира, твердо стоящая, впрямую называется древними средоточием». Об этом автор говорит и около конца первой главы, в шестом параграфе.

бытие, и счастье; по возможности Ей уподобляясь, они благовидны и, общаясь с теми, кто ниже их, они, как учит божественный закон, распространяют на тех получаемые от Добра дары.

2. Оттуда — их¹ надмирные чины; их единство друг с другом; вмещение их друг в друга; неслиянные разделения; их силы, возводящие к высшим тех, кто ниже их; заботы старейших о следующих за ними; охрана каждой из них своей собственной силы и постоянное соображение их вокруг самих себя; их тождественность и крайность в стремлении к Добру; и прочее, о чем сказано нами в книге «Об ангельских свойствах и чинах»².

А также — то, что относится к небесной иерархии: подобающие ангелам³ очищения, сверхмирные световождения и исполнения всего ангель-

¹ Обрати внимание на то, что касается ангелов: они невестественны, неслиянно вмещаются друг в друга и разъединяются, «первые» и «вторые» являются как бы их степенями и чинами; и что божественные умы обращаются там вокруг самих себя, но не каким-то телесным обращением, а надмирным и умственным, как свойственно обращаться уму, — исходя из себя в размышления и в самого же себя возвращаясь, т. е. не рассеиваясь при выходе из себя вовне и не делясь — на это намекают и многоглазые колеса у божественного Иезекииля (см.: *Иез. 1:15–18*); и что поглощенные божественной любовью, они пребывают в тождественности и в совершенстве. Под тождественностью надо понимать неотступность их внимания к Богу, а под совершенством — движение их разума вместе с сущностью некоторым образом к обожению. Единство же умопостигаемых сущностей друг с другом надо понимать как богоприличную любовь их друг к другу, каковая, будучи божественной и единотворящей, собирает их, не нагромождая кучей, но любовно связывая. Сущее же включает и умственное; хотя как умственное, так и чувственное омонимически называется *сущим*, но одно *существует* объединенно и взаимосвязанно, другое же разделенно и соседствует как бы в нагромождении. К умственному относится объединенное, как то животное, свет, умопостигаемый мир и тому подобное. Разделенное же и соседствующее — например, воинство, отряд, племя, толпа. Среди воспринимаемого чувствами единство являют животное, дерево, мир; разделенные же в нагромождении — стадо, народ, куча, толпа.

² Это отсылка к другому сочинению Дионисия, «Об ангельских свойствах и чинах».

³ Под подобающими ангелам очищениями он имеет в виду очищения вроде очищения Исаии и Иезекииля, съевшего в исступлении главу книги (*Иез. 3:1–3*). Пример же исполнения ангельского совершенства, о котором он говорит, —

ского совершенства происходят от всепричинной и источающей *все* Благости, от Которой и дарованы им и благовидность, и возможность проявлять в себе скрытую благость, и быть ангелами¹ как возвестителями божественного молчания и как бы сияющими светами, изъяснительно исходящими от Пребывающего в заповедном святилище.

А под этими священными и святыми умами благодаря сверхблагой Благости существуют также души² со свойственным им добром, как то: способность быть разумными, иметь само бытие в виде нетленной сущностной жизни, а притом и возможность, устремляясь к жизни ангелов, с их, как добрых наставников, помощью быть возводимыми к Благому Началу³ всех благ, и соответственно своему достоинству делаться причастниками изливающихся оттуда осияний, и по мере сил причащаться благовидным дарованиям; и прочее, что перечислено нами в книге «О душе»⁴.

А также — если только нужно о них говорить — те, что относятся к душам бессловесным⁵, или животным: и рассекающие воздух, и ходящие по земле, и закапывающиеся в землю, и чей удел жить в воде или амфибиями⁶, и живущие сокрытыми и погребенными под землей,

случай с Даниилом и давшим ему истолкование ангелом, а также — с пастырем, совершившим посвящение Ермы, о чем там, в «Пастыре», мы и прочли. А как очищаются и посвящаются сами ангелы, он говорит в трактате «О небесной иерархии».

¹ Заметь, почему они называются ангелами и что и они суть свет.

² Заметь, что прочие души следуют за ангелами, находясь ниже их, и что ангелы руководят душами, ведущими ангельскую жизнь. Об этом мы и в «Пастыре» прочли.

³ Заметь, что души праведников возводятся к Благому Началу всех благ, т. е. к Богу, и, оказываясь причастными Его осияниям, смело *Ему* представляют.

⁴ Ссылка на сочинение «О душе».

⁵ Он говорит о душах бессловесных и наделенных только чувствами. Заметь также, что одно дело — душа, а другое — жизнь.

⁶ Получившими удел жить амфибиями он называет пресмыкающихся, как то: лягушки, раки; сокрытыми же землей — кротов и им подобных. Заметь также, что прочие души следуют за ангелами, находясь ниже их, и что они бессмертны, потому что сотворены как осуществленные жизни, и что ангелы руководят душами, ведущими ангельскую жизнь, как сказано выше.

и проще сказать — все, кто имеет чувственную душу или жизнь, — и они все одушевлены и оживлены благодаря Добру. От Добра и растения все имеют жизнь, связанную с питанием и движением. И все то, что бездушно и безжизненно, представляет собой сущность благодаря Добру и благодаря Ему удостоилось свойства быть сущностью¹.

3. Если же Добро существует выше всего сущего, как это и есть *на самом деле*, то Оно и безвидному² придает вид. И в Нем одном бессущность есть чрезмерность сущности, безжизненность — превысочайшая жизнь, безумие — превысочайшая премудрость и — все прочее, что в Добре связано с избыточествующим приданием вида безвидному. И, если так позволительно сказать, к Добру, превышающему все сущее, стремится и само не-сущее³, добываясь и само каким-то образом быть в поистине — по отъятии всего — сверхсущественном Добре.

4. Но вот что от нас, между прочим, ускользнув, убежало, — что Добро — Причина и небесных⁴ начал и пределов, и этого невозрастающего, неубывающего и всецело неизменного плавного течения, и бес-

¹ Выше мы уже сказали, что свойство есть постоянное качество. Так что все неживое и бездушное, благодатью Божией умело созданное, таким было приведено в бытие, как то: различные камни, земля и ископаемые, в видах какой-то пользы получившие свои качества. И то, что служит врачеванию и нашей пользе, — не извне ведь таковое обретает свойство, но от Бога внутри своей сущности получило и свойственное ему качество.

² Смотри, как отрицания в применении к Богу решительно превосходят утверждения, — такие как: безвидный, бессущностный, безжизненный, безумный. Они ведь содержат идею небытия и все-таки — в смысле превосходства — мыслятся применительно к Богу, по отъятии всего сверхсущественно сущему (Он ведь не является ничем из сущего). Далее он объясняет это полнее.

³ Каким образом не-сущее стремится к Добру? Ведь если само оно не существует, то как может стремиться? Мы полагаем, что под не-сущим он разумеет зло. Как ниже он показывает, и само так называемое зло появляется ради Добра.

⁴ Причиной небесных начал и пределов он называет благодать Божию: ведь по преизбытку благодати Бог произвел и их. А под небесными началами и пределами следует понимать сферическое устройство небес, разместившееся вокруг, так сказать, точки, или центра, воли Божией. Форма круга, начинаясь ведь из самой себя, в самой себе и завершается. Небесную же сущность он называет невозрастающей и неубывающей как совершенную и достаточную

шумных, если так можно сказать, движений все превосходящего величием небесного шествия звездных чинов, благолепий, светов, построений (ιδρύσεων), и многообразного сквозного прохождения некоторых подвижных звезд; периодического обращения из одних и тех же мест в те же самые двух светил, называемых в Речениях великими¹, в соответствии с которыми ограничивая наши дни, и ночи, и отмеряя месяцы и годы, они размежевывают², исчисляют, определяют и связывают круговое движение времени и в нем пребывающих.

А что можно сказать о солнечном свечении самом по себе? Это ведь свет, исходящий от Добра, и образ Благости. Потому и воспевается Добро именами света, что Оно проявляется в нем, как оригинал в образе. Ведь подобно тому, как Благость запредельной для всего божественности³ доходит от высочайших и старейших существ до нижай-

для того, для чего она появилась. Потому он и называет ее неизменной, что с момента появления она не изменилась. А то, что не возрастает и не убывает, совершенно. Пределами же он это назвал, а не границами, потому что движение небес сферично и не на самом деле имеет предел, но как бы предел, куда и откуда, словно от некоего начала, несется, будто к некоему пределу, допустим, — на восток. Заметь также, что небо движется, он говорит, бесшумно и неощутимо. А «многообразное сквозное прохождение некоторых подвижных звезд» — это он говорит о планетах. Заметь и то, что, по его мнению, движутся только они. Заметь и откуда *берутся* исчисления времени.

¹ «Два светила» он говорит о солнце и луне. «Великими» он назвал их следом за Давидом: его псалмы он именует Речениями. «Периодическим обращением» он называет движение из одного и того же в то же самое место, совершаемое в течение года солнцем, проходящим круг зодиака. Луна же за некоторое количество дней от приближения к солнцу доходит и до этого полного умаления. Заметь, что и исчисления времени от этого зависят, а также от месяцев.

² Надлежащим образом ограничивают.

³ Это я и выше написал, — что и во всем Бог, и ничто из всего. А здесь он говорит больше, — что Он к тому же выше всякой сущности, о чем говорит ниже: «что и не-сущего Он — наполнение». Смотри-ка, как он говорит: «ни высшим не достичь Ее превосходства, ни низшим не выйти из сферы достижимого Ею», — т. е. божественное не имеет ни начала, ни конца, — так что и небесные превысочайшие силы не постигают Ее, — не как если бы это было возможно, но *ими* Она не была постигнута, не думай так, — но потому что это

ших и притом остается превыше всего, так что ни высшим не достичь Ее превосходства, ни низшим не выйти из сферы достижимого Ею, а также просвещает всё, имеющее силы, и созидает, и оживляет, и удерживает, и совершенствует, и пребывает и мерой сущего¹, и веком, и числом, и порядком², и совокупностью, и причиной, и целью, — точно так же и проявляющий божественную благодать образ, это великое всеосвещающее вечно светлое солнце, ничтожный отзвук³ Добра, и просвещает все способное быть ему причастным, и имеет избыточный свет, распространяя по всему видимому космосу во все стороны сияние своих лучей. И если что-нибудь ему непричастно, то это не от слабости

невозможно. Это ведь как раз случай «вёдения в невёдении». Ибо став превысочайшими и путем боголюбия объединившись с высшими силами, мы познаем, что вместе со всеми *ангелами* мы не знаем божественную природу.

¹ Т. е. то, что вмещает Его целостность, сообразно мере, которую вмещает. Почему о Нем и говорят как о мере сущего. Либо — потому что Он знает начало и предел всего как единственный Создатель. Возвращаясь к этому ниже, он себя поясняет.

² Порядком Бог называется либо потому, что Он создал все хорошо упорядоченным, либо потому, что, будучи вмещаем с верой приходящих к Нему людей, ни *Своим* избытием более слабых не погружает, ни в уменьшенном по причине схождения виде вмещается более святыми людьми, но соответственно, применяясь к моему сосуду, источает во мне благодать.

³ Как воспринимаемое чувствами солнце освещает все видимое, и то, что не причастно его свету, непричастно ему по собственной немощи, так и применительно к Богу: Он освящает всех, кто этого хочет. Божественный Дионисий тотчас хорошо позаботился о том, что кажется странным среди высказываний о солнце. Ибо сказав, что бездушное солнце есть видимый образ благодати Божией, назвав тварь образом Творца, это сначала, он тут же добавил: «ничтожный отзвук». В следующей главе он это полнее разъясняет. Следует сказать о том, что такое «ничтожный отзвук». Так, если кто-нибудь что-то скажет, воскликнув громким голосом, то присутствующие, обладающие нормальным слухом, и голос, и сказанное услышат; а кто стоит немного поодаль, в меру удаления услышит слова слабее; удалившиеся же на большое расстояние воспримут некую ничтожную и неяснейшую часть отзвука, так что услышат некий бессмысленный звук, слов же не разберут. Таким следует считать отношение солнечного света к истинному — как к недоступному по расстоянию.

или ограниченности распространяемого им света, но от неспособности принять свет тех, кто не стремится быть его причастником. Несомненно, многих таковых минуя, лучи освещают находящихся позади них, и нет ничего из видимого, чего бы оно — при чрезмерном количестве своего сияния — не достигало.

Оно содействует также и рождению¹ чувственных тел, подвигает их к жизни, питает их, растит, совершенствует, очищает и обновляет. И свет есть мера² и число часов, дней и всего нашего времени. Ведь именно этим светом³, хотя тогда еще бесформенным, по словам божественного Моисея, разграничивалась первая триада наших дней (см.: *Быт. 1:3–13*). Подобным образом и Благодать все к Себе привлекает как Начало собирания всех рассеянных, как начальная⁴ и объединяющая Божественность, к Которой все стремятся⁵ как к Началу, Связи и Завершению.

¹ Не подумай, что солнце является причиной рождения, жизни, возрастания или совершенствования чего-либо из сущего, как и никакая другая стихия, пусть даже из очень необходимых, как, например, вода. Мы ведь можем прожить без солнца и воды, хоть и не наилучшим образом, но все же достаточное время. Но Бог, зная, что холод совершенно бесплоден, умеренное же тепло содействует рождению, и что растения и семена нуждаются в тепле, равно как и все тела, имеющие жизнь — либо чувственную, либо растительную, а многое очищается *теплом* так, что становится белым, — как-то: одежды и другое; *тепло* же обновляет и увянувшие семена, — ради этого Он сделал так, чтобы солнце имело *такую* природу, чтобы все, о чем сказано, оно творило от имени Создателя, получив способность *этого* не по собственной воле или силе. Это святой Дионисий великолепно сказал, словно поясняя самого себя, ниже, в конце пятой главы и в конце шестой. Думай осторожно и не сбивайся!

² Потому он называет солнце мерой и числом часов, что оно начинает день; круговорот же дней творит время. Мерой он назвал его потому, что оно измеряет нашу жизнь; говорит ведь он — «всего нашего времени».

³ Заметь, что солнце светило и в течение трех дней, предшествующих его созданию, будучи бесформенным; и что на четвертый день первозданный свет был преобразован в солнце; и что он сказал, как и Василий Великий ясно сказал в «Шестодневе», о триаде дней. Не пробеги мимо того, что сказанное выше было сказано не о солнце, но об оформившемся в солнце первозданном свете.

⁴ Т. е. начало и причина объединения и уподобления поистине *сущего*.

⁵ Смотри, как он разделяет все сущее и выше всех сущего Царя, к Которому все сущее и стремится. Первым делом он говорит об умственном, затем о словес-

И, как говорят Речения, именно из Добра все возникло и существует, будучи выведено из совершенной Причины, и именно в Нем все создано и было хранимо и содержимо как бы во всеобъемлющей глубине, и в Него все возвращается как в свой для каждого предел, куда все стремится: умственное и словесное — сознательно, чувственное — чувственно, непричастное же чувствам — врожденным инстинктом сохранения жизни, а неживое и лишь существующее — только необходимостью причастовать к единому осуществленному.

Согласно тому же смыслу ясного образа, свет собирает и обращает к себе все зрящее, движущееся, освещаемое, согреваемое, все, что содержится под его сиянием. Потому оно и солнце (ἥλιος), что все совокупляет¹ (ἀλλή ποιεῖ) и собирает рассеянное. И все чувственное в нем нуждается, стремясь или видеть, или двигаться, или быть освещаемым и согреваемым, и вообще пребывать в свете.

Я, однако же, не следуя мнению древности², что солнце — это бог и создатель всей этой твари, которому принадлежит управление видимым

ном. Умственным же является непричастное телам, каковы все надмирные силы. А словесны человеческие души, имеющие связь с телом, поскольку человек наделен чувствами. Ибо если действует только внутренний человек, по апостолу, т. е. душа без всей связи с телом, тогда человек оказывается умственным, но его нельзя будет, пожалуй, назвать словесным, как всякое животное, состоящее из тела и словесной души. Умственное и словесное, говорит он, сознательно стремится к Богу, словно эта страсть присуща их природе — познавать Царя всех и быть причастным Его благодати; вследствие чего существование души познающей и словесной прекрасно называется устремленностью к Добру. Бессловесные же животные устремлены к Добру самой чувственной силой жизни. А бесчувственное, как то: растения и *существа* бездушные и безжизненные, устремляется к Добру естественно, — не для того, однако, чтобы Его познать, но чтобы пребывать в Нем, потому что только с помощью природного стремления таковое удерживается Добром в собственном бытии.

¹ Совокупное — собранное. Заметь, что солнце называется так потому, что оно «совокупляет и собирает рассеянное», и что он отрицает, что солнце есть бог, хотя, как мы сказали, для сбившихся по легкомыслию многое говорит за то, что дело обстоит наоборот.

² Он пишет «мнению древности» либо потому, что они, божественный Дионисий и божественный Тимофей, были эллинами, как это ясно из «Деяний

миром, но говорю, что «невидимое» Божие «от создания мира через рассмотрение творений видимо, вечная Его сила и божественность» (ср.: Рим. 1:20).

5. Но об этом сказано в «Символическом богословии». Ныне же нам надо воспеть и назвать умозрительные светоименования Добра, потому что Добрый называется умственным Светом, — ибо всякий сверхнебесный ум преисполнен умственного Света, и в то же время Он отгоняет от всех, в чьи души проникает, всякое неведение и обман, и всем им передает священный свет, и очищает¹ их умственные очи от окружающей их мглы неведения, оживляет и отверзает их, многотяжестью тьмы смеженные, и дает им видеть сначала неяркие лучи, а вкусившим света и стремящимся к большему потом показывает Себя больше и начинает сиять им с избытком «за то, что возлюбили много»² (ср.: Лк. 7: 47), и постоянно возвышает их к Себе соответственно их способности взирать наверх.

6. Итак, умственным Светом называется превосходящее всякий свет Добро как источающее свет сияние и воскипающее светоизлияние; все надмирные³, около мира и в мире пребывающие умы от своей полноты

святых апостолов», либо — чтобы назвать мнение эллинов безумным, ибо они называли солнце древним и первоначальным, как сказано в комедии.

¹ Ибо говорится: «Придите к Нему, и просветитесь, и лица ваши не постыдятся» (Пс. 33:6).

² Возлюбившему много и дается много, а тому, кто *возлюбил* меньше — в соответствии с мерой любви. Потому что, как он выше говорит, Бог есть Порядок и наша Мера.

³ Надмирным называется ум из разряда неких выше всех миров пребывающих высочайших святых умов, ангельских чинов. Некоторые из них находятся при мире, т. е. на службе, связанной с мирами, с управлением их устройствами; их иногда называют мироводителями. Некоторые же из умов находятся в мире, у людей и ангелов, начальствующих над народами и правящих городами, при Церквях и у святых, как в Апокалипсисе говорит божественный Иоанн, и при других мирских устройствах. И Псалмопевец ведь говорит: «Ополчится ангел Господень» (Пс. 33:8). Надмирным является *ум* духовный, околомирным — душевный, внутри мира находящимся — плотский. Иначе: надмирен тот, кто овладел богословием, околомирен — кто овладел знанием природы, внутри мира — овладевший практической добродетелью.

просвещающее; все их мыслительные силы обновляющее; всех, собою охватывая, объемлющее; все своим превосходством превосходящее; как изначальный свет и сверх-свет в себе сосредоточившее, сверхъимеющее и предымеющее господство решительно над всякой светящей силой; все умственное и разумное собирающее¹ и сочетающее. Ибо так же, как неведение есть нечто разделяющее² заблуждающихся, явление умственного света есть нечто собирающее освещаемых, объединяющее, совершенствующее и обращающее их к Воистину Сущему, отвращая от многих мнений³, и различные точки зрения, или, точнее сказать, представления⁴, собирая к единому истинному, чистому, единовидному знанию, наполняя единым соединяющим Светом.

7. Это Добро воспевается священными богословами и как Прекрасное⁵, и как Красота, и как Любовь, и как Возлюбленное, и другими, какие только есть, благолепными применяемыми к Богу наименованиями сообщающей красоту благодатной зрелости.

Прекрасное и Красота не должны различаться в Их все воедино собирающей Причине. Ибо разделяя Их применительно ко всему сущему на причастное и причастующее, прекрасным мы называем то, что причастно Красоте, а красотой — причастность к делающей красивым Причине всяческой красоты. Сверхсущественное же Прекрасное называется Красотой потому, что от Него сообщается собственное для каждого очарование всему сущему; и потому, что Оно — Причина благо-

¹ Все объединяющее, согревающее, взращивающее и изменяющее.

² Ибо неведение отделяет от Бога, тогда как свет собирает и совокупляет, как он сказал выше.

³ От идолов и связанного с ними многобожия.

⁴ Представлениями он называет образные мысли о воспринимаемом чувствами, или как бы воспринимаемом.

⁵ Прекрасным Бог называется в Песни Песней (1:16), равно как именуется и Красотой, и Давид говорит: «Цветущий красотой больше сынов человеческих» (Пс. 43:3). Прекрасным же называется то, что причастно красоте. И заметь, как прекрасное и красота разделяются среди сущего на причащающееся и причащаемое. У Бога же не так, ибо Красотой (κάλλος) Он называется по причине того, что от Него всему придается очарование (καλλονή) и потому, что Он все к Себе привлекает (καλεῖ), а Прекрасным — как вечно Сущий и никогда не уменьшающийся и не увеличивающийся.

устроения и изящества всего и наподобие света излучает всем Свои делающие красивыми преподания источника сияния; и потому, что Оно всех к Себе привлекает (*καλῶν*), отчего и называется красотой (*κάλλος*); и потому, что Оно все во всем сводит в тождество. Прекрасно же Оно как всепрекрасное и как сверхпрекрасное и вечно сущее одним и тем же образом и постоянно прекрасное; «не возникающее и не исчезающее; не возрастающее, не убывающее; не в чем-то одном прекрасное, а в чем-то другом безобразное; ни в одно время такое, а в другое время другое; ни по отношению к одному прекрасное, а по отношению к другому безобразное; ни здесь одно, а там другое; ни кому-то прекрасное, а кому-то не-прекрасное» (*Платон. Пир 211 слл.*), но как Само по Себе с Самим Собой единовидное¹, вечно пребывающее прекрасным; и как преизбыточно и заранее в Себе имеющее источаемое Им очарование всего прекрасного.

Ведь в простой сверхъестественной природе всяческой красоты всякое очарование и все прекрасное единовидно предсуществует как в причине. Из этого Прекрасного² всему сущему дано быть прекрасным в соответствии с собственным логосом; и благодаря Прекрасному

¹ Бог есть единовидное Прекрасное, поскольку и не рассеивается на свойства и виды, порождающие красоту, и не является для одних прекрасным, а для других нет, но непоколебимо, безначально, абсолютно, естественно и одним и тем же образом вечно является самим Прекрасным. И говорится, что Он предымеет в Себе красоту потому, что Он прежде сотворенного есть Источник, Начало и Причина прекрасного, почему и обладает прекрасным в избытке. Хоть ведь и много прекрасного, но все прекрасное — из Него и не как Он прекрасно. Откуда следует, что Он — беспричинное Прекрасное, а все — по причине и по причастию. Бог ведь есть единовидно Прекрасное, поскольку из Него — после Него *сущее* прекрасное, и оно обладает прекрасным как бы в виде качества.

² В *Писании* сказано: «Вот, все прекрасно весьма» (*ср.: Быт. 1:31*), и, по Захарии, все что ни есть прекрасного, появилось оттуда, из беспричинного Прекрасного (*ср.: Зах. 9:17*). Ибо ради Прекрасного возникли сцепления элементов, которые он называет сочетаниями; и удерживаются упорядоченные связи сущего, называемые любовью и общением всех добродетельных словесных существ; и так или иначе обращенное к Богу мышление, какое являет Церковь первородных на небе и на земле; и стадная жизнь у бессловесных; и восприимчивое тяготение друг к другу существ бездушных. Все ведь соединилось Прекрасным, причастностью обращенное к Являющемуся Причиной.

происходит сочетание, любовь и общение всех; и все объединяется Прекрасным; и Прекрасное есть Начало всего как творческая Причина, все в целом и движущая, и соединяющая любовью к собственному очарованию; Оно и Предел всего¹, и Возлюбленное — как доводящая до совершенства Причина, ибо ради Прекрасного все появляется; и Образец, ибо в согласии с Ним все разграничивается. Потому и тождественно Добру Прекрасное, что по всякому поводу все стремится к Прекрасному и Добру, и нет ничего такого в сущем, что не было бы причастно Прекрасному и Добру.

Слово осмелится даже сказать, что и не-сущее² причастно Прекрасному и Добру, ибо и оно — Прекрасное и Добро тогда, когда сверхсущест-

¹ Бог называется Пределом всего и как все содержащий, и как все для безопасности охвативший, и потому, что ради Него ведь все было приведено в бытие и в ком-либо другом для совершенства не нуждается. Отсюда Он и называется как Началом всего — в качестве Причины, так и Серединой — как дающий протяженность в постоянстве, и Завершением — как по Своему желанию ограничивающий сущее, к Каковому оно и возвращается, почему Его он называет и Высшей Целью, — как Начало и Конец, согласно Иоанну в Апокалипсисе (1:8), и Образцом — как предымевшего в Себе предопределения всего будущего, прежде, чем оно было приведено в *бытие*, — как сказал апостол: «кого Он и предопределил» (ср.: Рим. 8:30) и так далее. Именно этот смысл имел в виду святой Дионисий, говоря «Образец»: провидческое предопределение в Себе того, что будет, прежде осуществления; т. е. — что всеохватывающее единственное Божие предвведение заранее все ограничило и разделило. Это ты найдешь и в следующей, пятой главе. Обрати внимание на его слова, что Прекрасное тождественно Добру.

² Как может не-сущее быть причастным Добру? Ведь если оно не существует, то и не имеет стремления и не причастно ничему из сущего. Следует, значит, сказать, что этот божественный муж понимает «не-сущее» по-разному: иногда он называет так само божественное, как не являющееся ничем из сущего, иногда же материю, а иногда по различным соображениям называет так и зло. Можно сказать, таким образом, что материя причастует добру, вследствие чего она обрела вид и освободилась от недавней бесформенности: или — что зло причастует Добру, потому что само мышление ради прекрасной свободы выбора хочет, чтобы было зло; и что злу хочется существовать вечно, а все, стремящееся существовать, стремится к Добру. Двумя листами выше он говорит, что Бог существует выше сущего; так что кто-нибудь пре-

венно — по отъятии всего — воспевается в Боге. Это единое Добро и Прекрасное единственно представляет собой Причину всего множества прекрасного и доброго. Из Него — все сущностные существования¹ сущего, соединения и разделения, тождества и различия, подобия и неподобия, общности противоположностей, несмешиваемость объединенного, промысел высших, взаимосвязь равных, обращения низших, свои у всех защищающие их неподвижные обители и пребывалища, и также всех со всеми — с каждым особое — сообщение, приноровление и несмущаемое содружество; и согласованность целого; растворенность в целом; и неразрешимый союз сущего; неиссякаемое преемство возника-

красно может сказать, что Бог существует выше сущего, а не-сущее причастно Добру, поскольку и оно существует выше сущего и не является ничем из сущего. Обязательно заметь, как он говорит, что не-сущее оказывается прекрасным и добром, когда речь идет о Боге, ибо Бог называется и Сущим, и Не-Сущим, как ничем из сущего не являющийся и непознаваемо запредельный для всего: ибо нет ничего познающего, по отношению к которому Бог является ничем.

¹ Прекрасно сказано: «сущностные»: сами по себе существования выше сущностей; говоря же здесь о сотворенном, он по праву к «сущностным» добавил «существования». «Соединения» же говорят не оттого, что нечто, образующее единицу, было соположено кучей, но потому, что Источником и Началом *существ* был Бог, и из Него появилось все сущее, воссиявшее и наставшее по мере нисхождения, как появляется, выделяясь, осадок. «Тождества» же суть возводящие и соединяющие с Богом силы умопостигаемых *существ*, равно как и «подобия», поскольку они и из Него суть, и приводят к Нему. «Различия» же — поскольку различие, низводящее и разделяющее, умножилось до степени видимости при достигающих нижних пределов выступлений Божией воли. «Неподобия» опять же — поскольку бывает, что существующее по всему отлично от сотворившего и неподобно ему. «Общности же противоположностей» — это смешения элементов, ибо все тела состоят из четырех элементов. А «взаимосвязь равных» — это взаимосвязь *двух* миров, видимого и умопостигаемого, — устройство, при котором по мере снижения умножающиеся из единой сущности материи твердые тела взаимосвязаны словно цепью. Пользуясь этим, поймешь и следующее. Пример же «несмешиваемости объединенного» — особенность каждого человека при общности человеческого рода: общим логосом сущности все мы объединены, благодаря же особенности каждого несмешиваемы.

ющего; все состояния покоя¹ и движения, свойственные умам, душам, телам. Ибо покоем всех и движением является то, всякий покой и всякое движение превышающее, что внедряет каждого в его собственный логос и движет сообразно собственному движению.

8. Говорят, что божественные умы движутся по окружности², когда их объединяют безначальные и бесконечные осияния Прекрасного и Добра; по прямой — когда выходят вовне для промысла о меньших, чтобы правильно все совершить; и по спирали — когда, промышляя о меньших, продолжают неотрывно пребывать в том же положении относительно Причины тождества, Прекрасного и Добра, непрестанно двигаясь вокруг Нее по окружности.

9. Душе же свойственно³, во-первых, круговое движение: ей дарована способность входить в себя извне и единовидно соотносить свои

¹ Он говорит о трех видах состояния покоя и движения, которые он и перечисляет: умов, душ и тел. Итак, надо это подобающим образом уразуметь. Что касается умов, то они стоят и движутся, как говорят Исаия и Иезекииль о серафимах и херувимах, поскольку они восходят и нисходят, как говорит и Моисей. Ибо обращаясь непрестанно к Богу и пребывая простертыми к Нему, они бывают посланы и нисходят к нижележащему ради промысла о тех, о ком подобает. Это и значит пребывать в полном покое, поблизости от Бога, и двигаться, служа благодетельствуемым. Движутся же они, мысля о превосходящем, и стоят, будучи познаваемы слабейшими, как умопостигаемые, пребывающие в собственном тождестве, ибо они — охрана и обитель для самих себя, в себе располагаются и в себе сосредоточены, а не рассеяны в чуждом благочестии. Все ведь меньшее обращено к превосходящему. Движения же умов и душ кругообразны и цикличны, как и Иезекииль говорит, — поскольку они выходят из самих себя и обратно в самих себя возвращаются, не покидая себя. Это — что касается бестелесных. Покой же и движение применительно к телам должны пониматься так, что материя пребывает как основа, а движется в переменах и переходах возникающих из нее одушевленных и бездушных тел.

² Заметь, как движутся небесные *умы*: по окружности, по прямой и по спирали; и как мыслится спиралевидное движение души. Божественные умы движутся: или по окружности, или по прямой, или по спирали.

³ Поскольку, как мы написали выше, разумное — это уразумевающее, умопостигаемое же — это мыслимое, а пища для мыслящего — умопостигаемое, естественным образом применительно к душе он говорит о ее (как лишь уразумевающей превосходящее) умственных силах. Она же никем не постигается,

умственные силы как бы по некоему кругу, что придает ей устойчивость, отвращает от множества того, что вне ее, и сначала сосредоточивает в себе, а потом, по мере того как она становится единовидной, объединяет с единственно объединенными силами и таким образом приводит к Прекрасному и Добру, Которое превыше всего сущего, едино, тождественно, безначально и бесконечно.

По спирали¹ же душа движется, когда соответствующим ей образом ее озаряют божественные знания — не умственно и объединяюще, но словесно и изъяснительно, как бы смешанными и переходными энергиями.

А по прямой — когда, не входя в себя и не будучи подвижна объединяющей разумностью (то есть, как я сказал, по кругу), она выходит вовне к тому, что вокруг нее, и затем извне, как бы от множества неких разнообразных символов, возводится к простому и цельному созерцанию.

10. Причиной же, связью и целью таковых движений, и трех видов где бы то ни было *происходящего* чувственного² движения, а еще гораздо раньше — обителей, состояний покоя и оснований каждого из

и среди всего умного она последняя. Силы же души состоят в приспособленности к чувствам.

¹ Видишь отсюда, насколько отличается душа от *существ* умпостигаемых. Те ведь умом постигая и в единстве, т. е. в непрерывном напоре, уразумевают превосходящие их божественные осияния, открывающиеся по своей мере, душа же — словесно и повествовательно, т. е. делясь на части, и будучи научаема от причастия. Ибо ум, пускаясь в рассуждения, как бы делится и нуждается для представления уразумываемого в слове, объясняющем через множество примеров превосходящее. Итак, душа действует смешанно и переменчиво, даже когда мыслит, ибо это свойственно душе, и когда она извне руководима к более высокому: ведь она восходит от чуждого. Словесные души движутся: либо по окружности, либо по спирали, либо по прямой.

² Смотри, он говорит, что и воспринимаемому чувствами свойственно три вида движения: кругообразное, спиралевидное и по прямой. Подходим к уразумению этого от сказанного о душе. Циклично оно, когда воспринимаемое чувствами действует само в соответствии со своими способностями и качествами, например, огонь греет, вода холодит, и прочее подобным же образом. Спиралевидно — когда оно действует переходно, например, из вод *образуются* и рыбы, и птицы, и жезл Моисея *превращается* в змею, и тому подобное. По прямой же — когда оно возвращается обратно к своим началам, например, когда после разрушения существующего погибающее распадается на прежние элементы.

них, является Прекрасное и Добро, превышающее всякий покой и движение¹. Поэтому² всякое состояние покоя и движения — из Него, в Нем, в Него и ради Него. Ибо из Него и благодаря Ему *происходят* и сущность, и всяческая жизнь и ума, и душ; и ничтожность, равность и величие во всякой природе; все меры, соответствия сущего и гармонии; слияния, целостности и части; всякое единство и множество³; соединения частей, единства всякого множества; совершенства целостностей; качество и количество; величина и необъятность; соединения и разделения; всякая беспредельность и всякий предел; все границы (ὅροι)⁴, порядки, чрезмерности, элементы, виды, всякая сущность, всякая сила, всякая энергия, всякое свойство, всякое чувство, всякое слово, всякое помышление, всякое прикосновение, всякое знание, всякое единство. И просто говоря, все сущее, возникая из Прекрасного и Добра, пребывая в Прекрасном и Добре, возвращается в Прекрасное и Добро.

И все, что существует и появляется, существует и появляется благодаря Прекрасному и Добру. Все взирает на Него, Им движется и содер-

¹ Движение воспринимаемого чувствами можно понять как изменение и истление. Исходя из того, что покой таковых означает становление, очевидно, что движение являет противоположное. И заметь, что и изменяемое, и подвергающееся распаду направляется из Него, через Него и в Него.

² «Поэтому» — ясно, что по причине Добра и Прекрасного.

³ Как понять «всякое единство и множество»? Представь себе весь мир как великое растение, и все его одушевленные части, как то основание и ствол, и части частей вроде ветвей, сучьев и листьев, живущими каким-то образом (если ты согласишься со мной, что каждая из них — своего рода независимое живое существо, блюдущее единство и порядок целого, соответственно с которым само дерево живет само по себе и в своих частях; что и значит жить: для умного — умственно и логически, для бессловесного — чувственно, а для бездушного и бездыханного — растительно и производяще), и живя, как я сказал, сама по себе, каждая живет и в движении вместе с целым — части со всем вместе, — и ты поймешь сращенность и сожительство всего в едином и во множестве, поскольку каждая живет подобающим образом и по-своему, как мы сказали. И опять-таки, если все — из единого и единственного Бога, то по справедливости и называется и единым — по причине связанности и гармонии, и множеством — из-за многообразия каждого по отдельности.

⁴ Границами являются слова, истолковывающие сущность, род и значение каждой вещи и разъясняющие то, что она собой представляет.

жится. И ради Него, через Него и в Нем существуют всякое начало, являющееся образцом¹, совершающее, создающее, видовое, элементное, и вообще всякое начало, всякая связь, всякий предел. Скажу, обобщая: все сущее — из Прекрасного и Добра, и все не-сущее² — сверхсущественно в Прекрасном и Добре; и существует начало и предел всего — Сверхначальное и Сверхпредельное; ибо «из Него и благодаря Ему, в Нем, и в Него все» (ср.: Рим. 11:36), как говорит Священное слово.

Для всех ведь Прекрасное и Добро желанно, вожденно и возлюбленно; благодаря Нему и ради Него худшие страстно любят лучших³, равные отзывчиво — равных им по чину, и лучшие промыслительно —

¹ Являющаяся образцом причина, или начало, — это то, в соответствии с чем возникает возникающее. А это или идея, представляющая собой самостоятельную вечную мысль вечного Бога, или вечный образец, установленный по природе, в соответствии с которым возникает возникающее. Ведь идеи и образцы бестелесны, а причина, или начало, является высшей целью, ради которой возникающее осуществляется. Это — или являющаяся высшей целью причина, неотделимая от завершения: или то, из чего, как существующего, возникает возникающее, как, например, материя, из которой все. Бог ведь и ее произвел. Творческая же причина отделена от свершения, как Бог и всякий. от кого возникает возникающее.

² Каким образом не-сущее — в Добре, понимай так. Поскольку то, чего нет, существует в Нем сверхсущественно — я ведь не назову, пожалуй, относящимися к сущности отрицательные определения, как-то: безначальный, нетленный, бессмертный и тому подобные; не является ведь этим Бог, поскольку Он до этого существует; от Него ведь было узнано, что́ это такое; а ведь ни что такое, ни как существует Бог, мы не знаем, ни почему Он невыразим и непостижим. Это ведь не начало Его, но из Него. Он ведь Причина и ничего, поскольку все существует позже Него, как Причины бытия и небытия. И само ничто есть ведь отсутствие, ибо оно имеет место по причине небытия чего бы то ни было сущего. И существует не-сущее по причине бытия и сверхбытия: всем являющийся как Творец *Бог* является Ничем как все Превосходящий, а скорее Сверхпревосходящий и Сверхсущественный. Прочти также на предыдущем листе то, что я написал о не-сущем.

³ Я отметил подобное и выше, в первой главе, — что нижние всегда стремятся к высшим как ими объемлемые и являющиеся объектом их промысла, равные же отзывчиво *любят* равных по чину, и, просто говоря, все любит друг друга и само себя. И Бог все любит, стремясь сделать все благим.

худших, и каждый из них основополагающим образом — себя; и все, желая Прекрасного и Добра, делают то и желают того, что они делают и чего они желают.

Слово Истины прямо скажет и то, что Сам, являющийся Причиной всего, по сверхмерной благодати любит все, творит все, все совершенствует, все сохраняет, все возвращает и является Сам божественной доброй Любовью к добру ради добра. Ибо сама добротворящая¹ Любовь к сущему, с избытком предсуществуя в Добре, не позволила Себе бесплодно остаться в Самой Себе и подвигла Себя действовать для преизбыточного порождения всего².

11. И да не подумает кто-нибудь, что мы вопреки Речениям³ почитаем имя Любовь. Ведь, в самом деле, неразумно и глупо, мне кажется, обращать внимание на букву, а не на смысл речи. Это не свойственно людям, желающим уразуметь божественное, но присуще лишь тем, кто воспринимает одни звуки, а их смысл в свои уши для восприятия извне не допускает и знать не желает, что такое-то выражение означает и как его можно прояснить с помощью других равнозначных⁴ и более выразительных выражений — людям, пристрастным к бессмысленным знакам и буквам, непонятым слогам и словам, не доходящим до разума их душ,

¹ Чудесно он говорит, что благая Любовь, предсуществующая в Добре, не осталась бесплодной, но родила нам благую любовь, благодаря которой мы стремимся к Прекрасному и Добру. Ибо божественное деятельно и порождает, согласно сказанному: «Отец Мой доныне действует, и Я действую» (Ин. 5:27). Заметь здесь божественное движение: благодетельная Любовь подвигла ведь божественное к Промыслу, к составлению нас, чтобы движимое было деятельным и не оставалось бесплодным. Исходя из этого уразумей и слова «Когда Единица подвиглась...» и прочее, сказанное Григорием Богословом в первом Слове «О Сыне».

² Т. е. произвела тварь; так что Ей обязано то, в чем обнаруживается любовное движение.

³ Заметь, что не следует называть Бога странными именами, если они не используются в божественном Писании, — что он теперь и говорит в связи с именем «Любовь»; и что следует внимать не словам, но смыслу речи; ведь он изъясняет это божественно.

⁴ Заметь, что нам не возбраняется пользоваться в речи равнозначными словами. Заметь также, что «родина» (μητρίδα) и «отечество» (πατρίδα) означают одно и то же.

но лишь звучащим снаружи, в пространстве между губами и ушами. Как будто нельзя число четыре обозначать как дважды два, прямые линии как линии без изгибов, родину как отечество и что-нибудь другое *иначе*, когда одно и то же может быть выражено различными словами. По правде говоря, подобает знать¹, что буквами, слогами, речью, знаками и словами мы пользуемся ради чувств. А когда наша душа подвижима умственными энергиями к умозрительному, то вместе с чувственным *становятся* излишни и чувства, — равно как и умственные силы², когда душа, благодаря непостижимому единению делаясь боговидной, устремляется к лучам неприступного света восприятием без участия глаз. Когда же ум, используя чувственное, старается возвыситься до умозрительного созерцания, для него тогда гораздо более ценно то из чувственного, что легче воспринимается³: более ясные слова, более четко видимое.

¹ Почему мы пользуемся слогами и словами. Имей в виду чтение. Сказать же он хочет следующее. Мы пользуемся произносимым словом, касающимся чего-то воспринимаемого чувствами, тогда, когда нуждаемся в словах, слогах, буквах и письме для изъяснения того, о чем идет речь. Если же душа благодаря прямым энергиям сама по себе устремляется к умопостигаемому, тогда, за пределами чувств, чувства излишни, ибо воображается высшее. Когда же она становится боговидной, продвигаясь понемногу в простертости, и благодаря единству с Непознаваемым получает доступ к неприступному свету, тогда и умственные энергии излишни, равно как и чувственные, поскольку душа помышляет высшее такового, объединившись, наконец, с Богом. А когда она представляет себе в то же время что-то низкое и старается взяться за что-то чувственное, тогда ей нужно искать более точные слова и более ясно видимые вещи.

² Заметь, что одно дело ум, а другое душа. Умственными силами он называет умозрения, каковые ниже ума и его рассеивают. Так что, когда душа хочет устремить свой взор вверх, к Богу, и по мере сил соединиться с Ним, она должна отвлечь свое око, т. е. ум, от частного и сделать прыжок к более общему. Частными являются, как мы сказали, умозрения. Становясь тогда всецело умом и обращаясь вовнутрь, делаясь единой и простой, она может воспринять божественные лучи. Благодаря похвальному невсведению — не от необразованности невсведению, но от понимания, что она не знает того, что в Боге непостижимо, — она будет познавать, вкушая божественные осияния не с помощью чувствующих глаз, но без участия глаз — умственным восприятием.

³ Он объясняет, что служит разъяснению воспринимаемого чувствами, и говорит, что это более ясные слова и более четко видимое.

Потому что, если подлежащее чувствам неясно, они сами¹ не способны прекрасно представить уму чувственное.

Чтобы не показалось, однако же, что мы говорим это, отступая от божественных Речений, пусть те, кому не нравится имя Любовь, послушают² следующее: «полюби ее, и она сохранит тебя», «огради ее, и она вознесет тебя; почти ее, чтобы она обняла тебя» (*Притч.* 4:6, 8), и прочее, что богословие поет, используя образ любви.

12. Ведь и некоторым нашим священнословам даже более божественным представляется имя Любовь (ἔρως), нежели имя Приязнь (ἀγάπη)³. Пишет ведь и божественный Игнатий⁴: «Моя любовь⁵ распялась» (*К Римлянам* 7:2). И во введениях⁶ к Речениям ты найдешь, как кто-то говорит о

¹ Т. е. чувства.

² Заметь, что и тогда были люди, цеплявшиеся за имена. Он заграждает им уста цитатами из божественного Писания.

³ Заметь, что «приязнь» означает «любовь» и что более божественно имя Любовь.

⁴ И в этом некоторые люди видят удобный повод оболгать настоящее сочинение как не принадлежащее божественному Дионисию, потому, говорят они, что Игнатий жил позже него: как-де может человек упоминать тех, кто жил после него? Но и это, кажущееся им, — вымысел. Ибо святой Павел, просветивший Дионисия, был по годам моложе святого Петра, после которого Игнатий стал епископом Антиохии, когда Петр был перемещен в Рим. А жил просветивший Дионисия Павел много лет, и Дионисий после него жил. А евангелист Иоанн, которому отвечает письмом Дионисий, был сослан на Патмос при Домициане. Игнатий же принял мученическую кончину до Домициана. Стало быть, он был предшественником Дионисия.

⁵ Если Игнатий пишет римлянам: «Моя любовь распялась», говоря об Онисиме, который был после Тимофея, следует задаться вопросом, каким образом пишущий Тимофею Дионисий это вспоминает, будто Игнатий это уже написал. Возможно, что кем-то из филологов это было поставлено рядом с текстом для лучшего уразумения сказанного о божественной любви святым Дионисием, а позже по неведению было внесено внутрь, что очень часто, как мы знаем, случается. Ведь без этого текст слова выглядел бы как без пропуска. Либо, скорее, это выражение было ему, *Игнатию*, присуще, как и *прозвище* «Богоносец», — потому что он часто *это* говорил и писал. В пользу этого свидетельствует то, что не добавлено, кому он пишет, — что римлянам, но *сказано* просто: «Пишет ведь и божественный Игнатий».

⁶ Надо знать, что «введениями» он называет книги Соломона из божественного Писания, откуда — и изречение.

божественной Премудрости: «Я был влюбленным в Ее красоту» (*Прем.* 8:2). Так что не будем бояться имени Любовь, и да не смутит нас никакое касающееся этого устрашающее слово. Ибо мне кажется, что богословы почитают одинаковыми имена Приязнь и Любовь, но к божественному применяют главным образом¹ имя Истинная Любовь — из-за нелепого пред-
 рассудка определенного рода людей.

Хотя не только нами, но и самими Речениями Истинная Любовь воспевается подобающим божественному образам, большинство², не вмещающая единовидность именования Бога Любовью, соскользнуло к со-
 образному им самим частичному, имеющему в виду тело, раздельному пониманию любви, являющейся на деле не любовью, но ее образом, или скорее отпадением от Истинной Любви. Ибо большинство не может вместить объединяющей силы божественной единой Любви. Почему многим и кажется совершенно неприменимым³ имя, прилагаемое к божественной Премудрости для того, чтобы возвести их и устремить к познанию Истинной Любви и таким образом прекратить возмущение им.

Низкого ума люди часто думают также, что речь идет о чем-то нашем и непристойном в кем-то сказанных заслуживающих лучшей оценки словах⁴: «Напала на меня приязнь к Тебе, как приязнь к женщинам» (ср.: *2 Цар.* 1:26). А те, кто правильно слышит божественное, увидят, что, изъясняя божественное, священные богословы в имена Приязнь и Любовь вкладывают один и тот же смысл⁵.

Это является свойством единотворящей, соединяющей и особым образом смешивающей⁶ в Прекрасном и Добре силы, ради Прекрасного и Добра возникшей, от Прекрасного и Добра ради Прекрасного и

¹ Заметь, почему богословы к божественному применяют главным образом имя Истинная Любовь.

² Заметь, что словами следует пользоваться, сообразуясь с тем, что вмещает большинство. Говорит же он о том, что любовь делает, и о двух видах любви, божественной и частичной, т. е. приличествующей телам.

³ Т. е. как бы опороченным.

⁴ Это говорит Давид об Ионафане в Первой книге Царств.

⁵ Заметь, что одно и то же значат «приязнь» (ἀγάπη) и «любовь» (ἔρως) и что представляет собой действие любви.

⁶ Т. е. связывающей любящих друг с другом.

Добра¹ исходящей и содержащей явления одного порядка во взаимосвязи друг с другом, подвигающей первенствующих к попечительству о меньших и утверждающей тех, кто ниже, обращением к тем, кто выше.

13. Кроме того, божественная Любовь направлена вовне²: она побуждает любящих принадлежать не самим себе, но возлюбленным. Высшие показывают это своей заботой о нуждающихся, те, кто на одном уровне — связью друг с другом, а низшие — более божественным обращением к первенствующим. Почему и великий Павел, будучи одержим божественной Любовью, приобщившись Ее устремляющей вовне силы, сказал божественными устами: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Сказал он это как поистине любящий, исступив из себя, как он сам говорит, к Богу³ и живя не своей жизнью, но жизнью Возлюбленного как весьма желанной.

Истины ради осмелимся также сказать⁴ и то, что и Сам являющийся Причиной всего благодаря любви к прекрасному и добру во всем, по избытку любовной благодати оказывается за пределами Себя, будучи привлекаем ко всему сущему Промыслом, словно благодатью, влечением и любовью, и из состояния за пределами все превышающего низводится сверхсущественной неотделимой от Него выводящей вовне силой. Почему и называют Его опытные в божественном люди Ревнителем (ζηλωτήν)⁵ — как испытывающего сильную и добрую любовь к сущему, как побуждаемого Своим любовным влечением к ревности, как обнаруживающего Себя Ревнивцем, ревнующим Им возжеленное, и как ревностным в заботе о сущем. Одним словом, влечение и любовь принадлежат Прекрасному и Добру, в Прекрасном и Добре имеют основание и благодаря Прекрасному и Добру существуют и возникают.

¹ Как он сказал выше, божественная Любовь, предсуществующая в Добре, родила свойственную нам любовь, благодаря которой мы стремимся к Добру.

² Об исступлении (ἐκστασις) любви пишет и Давид: «Я сказал во исступлении моем» (Пс. 115:2).

³ Заметь, как понимается «исступив из себя к Богу».

⁴ Заметь, что и Бог всех любит.

⁵ Почему называется Бог Ревнителем, — как желающий (ἐραστής) спасения всех.

14. Почему же все-таки богословы иногда предпочитают назвать Его¹ Любовью и Приязнью, а иногда Любимым и Желанным (ἀγαπητόν)²? Потому что одного Он Причина, так сказать, Про-изводитель и По-родитель, другое же Он есть. Одним Он движим³, другое же Он движет, то есть как бы Сам Себя с Собой сводит и к Себе двигает. Так что Желанным и Любимым Его зовут как Прекрасное и Добро, Любовью же и Приязнью — поскольку Он является Силой, движущей и притом возводящей к Себе, единственному Самому по Себе Прекрасному и Добру, представляющему Собой как бы изъяснение Себя через Себя, благой выход из за-предельного⁴ единства, простое, произвольное, импульсивное движение любви⁵, предсуществующее в Добре, из Добра изливающееся сущему

¹ Его, т. е. Бога, он называет Подателем и Родителем приязни и любви. Ибо, имея их в Самом Себе, Он вывел их наружу, т. е. в область твари. И потому говорится: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:16), — и в Песни песней Он называется любовью (2:4; 8:6–7), а также сладостью и пожеланием (5:16), что и есть любовь. Желанное же и воистину возлюбленное есть Он Сам. Говорят, что, произливая из Себя влекущую любовь, движется и Сам ее Родитель. Благодаря тому, что Он Сам есть воистину Возлюбленное и Желанное, Он движет то, что к этому стремится, и *подает* соответствующую им силу стремления.

² Пойми меня, что сила, сводящая и движущая к любовному совокуплению в Духе, есть Бог, т. е. Он при этом Посредник и Соединитель с Самим Собой, — чтобы Ему быть любимым и вожденным Своими творениями. Движущим же он называет Его как движущего каждого, согласно собственному логосу каждого, к тому, чтобы тот к Нему обратился. Слово «сводничество» у людей внешних обозначает вещь нечистую, но здесь он имеет в виду гостеприимное посредничество к единению в Боге.

³ Обрати внимание на божественное движение, которым Он движим, в котором и сводник, и двигатель — Бог.

⁴ Любовное соединение с Богом запредельно и превосходит всякое соединение. Так вот, запредельным он называет высшее. Божественную же Любовь он называет безначальной и бесконечной, как из Добра происходящую и к Добру возвращающуюся по фигуре круга, поскольку окружность неизвестно где начинается и где кончается. Из Самого ведь Добра исходит устремление и к Нему же стремится. В Нем же и существует, и пребывает Любовь к врожденной Благодати и к тем, кто тянется к Благу.

⁵ *Заметь*, что движение любви, предсуществующее в Добре, являющееся в Добре простым и самодвижным, из Добра исходя, вновь туда же возвра-

и вновь в Добро возвращающееся. В чем преимущественно и проявляется Его бесконечная и безначальная божественная Любовь, как некий вечный круг, по которому посредством Добра, из Добра, в Добре и в Добре совершается неуклонное движение, в одном и том же одним и тем же образом всегда происходящее, пребывающее и возобновляющееся. Это и наш славный посвяtitель в таинства боговдохновенно изложил в гимнах о Любви, каковые не неуместно здесь вспомнить и словно некую священную главу включить в наше слово о Любви.

Из гимнов о Любви святейшего Иерофея

15. Назовем ли мы Эрос¹ божественным, либо ангельским, либо умственным, либо душевным, либо физическим, давайте представим Его

щается как безначальное и бесконечное, что являет наш порыв к божественному. Заметь также, что он говорит, что вечный круг исходит из Добра, ниспосылается из Него на воспринимаемое умом и чувствами и вновь к Нему возвращается, не останавливаясь и не прекращаясь.

¹ Пойми, как великий Иерофей философствует о достохвальном эросе наилучшим образом, первым делом называя эрос божественным, поскольку запредельной и беспричинной Первопричиной небесного эроса является Бог. Ибо если, как сказано выше, эрос это и есть любовь, ибо написано: «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8), то ясно, что Бог — это всех объединяющий Эрос, или Любовь. От Него Она переходит к ангелам, почему он назвал Ее и ангельской, — у них в особенности обнаруживается божественная любовь к единству, ибо никакой несогласованности и причины для распрей у них нет. Затем, после ангельской, он называет умственный эрос, т. е. любовь принадлежащих Церкви богомудрых мужей, обращаясь к каковым, Павел говорит: «Да говорится одно и то же» и так далее (Флп. 2:2), — и Господь: «Да будете едино, как Мы едины» (Ин. 17:11). Это относится к истинным христианам, впрочем, также и к прочим людям, у которых есть закон дружества. Словесные же души он называл разумными, потому что они происходят от божественного ума. А душевным он называл эрос бессловесных, дружество, основанное на чувствах, т. е. — без участия ума. По причине ведь этой любовной силы и птицы, как то лебеди, гуси, журавли, вороны и им подобные летают стаями; и по земле ходят так же, стадами, олени, быки и подобные им; и, равным образом, плавают вместе тунцы, кефали и ведущие схожий с ними образ жизни. Да и существа нестанные

себе как некую соединяющую и связывающую Силу, подвигающую высших заботиться о низших, равных общаться друг с другом, а до предела опустившихся вниз обращаться к лучшим, пребывающим выше.

Из тех же его же гимнов о Любви

16. Мы назвали многие, из единого¹ Эроса происходящие Его виды, перечислив их по порядку, как-то: знания и силы пребывающих в мире и надмирных любовей, где превосходят, в соответствии с предложенной разумом точкой зрения, чины и порядки разумных и умственных видов эроса, вслед за которыми умственные-в-собственном-смысле-слова (αὐτονόητοι) и божественные стоят выше других поистине прекрасных тамошних видов эроса. Они подобающим образом у нас и воспеты. Теперь, вновь собрав их все в единый свернутый Эрос, давайте соберем и сведем из многих и их общего Отца, сначала слив в две все вообще любовные силы, которыми повелевает и предводительствует совершенно

тоже движимы к спариванию со сходными. Физическим же он назвал эрос бездушных и бесчувственных существ, соответствующий их естественной склонности. И они устремляются к Богу своим жизненным, т. е. естественным, движением.

¹ И выше мы говорили, что разумное — это мыслящее, а умственное — мыслимое; и, несомненно, мыслимое превосходит мыслящее, по каковой причине мыслимое и является пищей для мыслящего. Разумное страстно желает умственного, будучи к нему обращенным и словно поднявшимся. И умственное страстно желает разумного, — чтобы промыслительно передать *ему* соответствующую пользу. И признается, что их любовь стоит выше любви существ чувственных. Называются же они умственными и разумными, я думаю, потому, что стали такими от причастности к сущему Добру. А в-собственном-смысле-слова-умственные *виды* любви являются божественными как Божьи. Ибо как из добра одно представляет собой добро для кого-нибудь, а другое — просто Добро, абсолютное Добро, так и из умственного одно умственное для кого-то, потому что им мыслится, а другое — просто Умственное, — не как время или пространство, ибо и они постигаются умом, поскольку не воспринимаются чувствами, — а как Ум умственного, являющий собой Энергию, Живущее и Жизнь. А то, что следом за Ним является умственным, находят путем изыскания и изучения относящегося к этим проблемам, либо узнают из откровения.

для всего запредельная неудержимая Причина¹ всякого эроса, к какой и простирается соответствующим каждому из сущего образом общая для всего сущего Любовь².

Из тех же его же исполненных Любви гимнов

17. Обобщая теперь и это, давайте скажем, что существует некая единая простая Сила, движущая Сама Себя от Добра до некоторого смешения с последним из сущих, а затем от него, проходя сквозь все, по кругу — из Себя, благодаря Самой Себе, Сама по Себе вновь в Себя, в Добро, — всегда равным образом возвращающаяся.

18. Но кто-нибудь, возможно, скажет, что если Прекрасное и Добро для всех вожделенно, всеми желаемо и любимо (ибо и не сущее, как уже сказано, желает Его³ и ревностно стремится быть в Нем, и Оно явля-

¹ Неудержимым он называет безотносительное, не имеющее ни к чему никакого отношения, т. е. естественного родства.

² Сказав об общей любви, он указывает и на частные ее виды, говоря, что Бог и всеобщ, и частичен как Причина и Раздатель всем, в соответствии с силой каждого, как бы изливания любви. Каким образом Бог может быть целым и частью, неисходно в Себе пребывая, станет ясным с помощью образа семени. Ведь когда семя извергается в матку, при этом не разрываясь, зачинается один эмбрион; если же семя делится, то каждая часть в разных вместилищах матки зачинает целый эмбрион; и получаются из семени и нос, и глаза, и прочее, и все в совершенном виде. Нечто ведь подобное и надлежит по аналогии мыслить и относительно всесовершенного Ума: ибо *Его* деятельность в целом объемлет и части, а из частей каждая совершенна. И одно дело — справедливость-в-собственном-смысле-слова (αὐτοδικαιοσύνη), другое — мужество-в-собственном-смысле-слова (αὐτοανδρία) и так далее. Они так и не смешиваются друг с другом, но каждая *от другого* отличается. И они имеют нераздельность не с беспорядком, принимая, по возможности, участие в каждой другой. Ведь каждая из разновидностей принимает участие в *других* формах соответственно своей способности. Таким образом и Бог *является* и целым, и частью любви.

³ Поскольку он сказал, что и не сущее некоторым образом желает Добра и хочет быть в Нем, несколькими листами выше ты найдешь, что он говорит то же самое, хотя и объясняется это из эллинских учений. Больше ведь всего он сражается с эллинами и манихеями, проповедниками учения о зле. Следует

ется видотворящим и для тех, кто не имеет вида, и в Нем и не сущее сверхсущественно именуется и существует), то как же демонское множество¹ не желает Прекрасного и Добра и, будучи привержено материи, отпав от равного ангельскому желанию Добра, называется причиной всех зол, какие оно причиняет и себе и другим? Почему же демонское

основательней объяснить, что называется «не сущим» и почему благочестиво и необходимо, чтобы у сущего было единое Начало. Это ведь и означает мыслить здраво — *полагать*, что Оно есть Бог. Существой различные начала, то они непременно окажутся бесчисленными. Если же единое начало есть Бог, то, стало быть, Он — и истинно Сущее, и Само Добро. Разум обязательно отыщет противоположность сказанному: ведь когда есть начало, обязательно будет и конец; и если есть сущее, явится и не сущее; и если есть добро, будет и зло. Но поскольку сущее являет собой сущности и виды, не сущее должно быть безвидным и бессущностным, усматриваемым чисто логически. Это не сущее и лишенное вида древние и называли материей, каковую именуют и предельным безобразием. Называется же материя не сущим не потому, что она есть совершенное ничто, а потому, что не существует. Ибо истинно Сущим, а также Самим Добром, является Бог. Из не сущего изведена ведь Богом и материя, но не — как некоторые люди решили — лишенной вида и образа. Так что материя — не начало воспринимаемого чувствами, а скорее его наполнение и своего рода предел и основание сущего. Стало быть, она, в отличие от существ словесных, не образ Божий и не отражение истинно Сущего. Да и отражение истинно умственного мира, воспринимаемое чувствами, поскольку оно воспринимается чувствами, существует не без материи, но, обладая каким-либо видом, превосходит материю. Материя же никогда ведь не может быть принята вне вида и качеств, являющихся ее свойствами. Ибо бывал ли когда-нибудь огонь без теплоты, или света, или белизны вида, или вода без прохлады, или влажности, или темной синевы? Или земля и воздух подобным же образом? Поэтому я и сказал, что материя рассматривается логически, как то, лишенное вида, качеств и образа, из чего появилось видимое и невидимое, — будучи, таким образом, изведено Богом из не сущего; а не сначала была положена в основание бесформенная материя, а затем упорядочена, как учит божественный Моисей. Так что материя существует в Боге, потому что она Им и приведена была в бытие. Мыслится же она пребывающей в Нем сверхсущественно, поскольку Он как Благой содержит все. Это ты найдешь дальше в разных местах текста.

¹ Далее он изучает этот вопрос, говоря, что, если все — из Добра, то откуда взялось зло и каким образом ангелы стали демонами? Все это против манихеев.

племя, полностью из Добра происходящее, не благообразно¹? Или почему, возникнув как добро от Добра, оно изменилось? И что сделало его дурным? И вообще что такое зло? И от какого начала оно произошло? И в ком из сущих оно есть? И почему Благой² захотел, чтобы оно появилось? И как, захотев, смог это сделать? И если зло происходит от другой причины, какова же другая причина сущего помимо Добра? Почему при существовании Промысла существует зло, как оно вообще появляется и почему не уничтожается? И почему что бы то ни было из сущего желает его вместо Добра?

19. Приблизительно это или что-то в этом духе скажет сомневающийся разум. Мы же почтем его достойным посмотреть, как это обстоит на самом деле, и прежде всего прямо скажем следующее: зло не происходит от Добра³; а если происходит от Добра, то это не зло. Ибо как

¹ Хорошо и точно применил он к ангелам слово «благообразно». Ведь Бог является Самим Добром по сущности, а то, что — после Него, как делающееся лучшим от причастности, извне, благодаря стремлению к Нему, по справедливости называется благообразным, а не действительно благим.

² Смотри, как он ставит, как бы исследуя, вопросы, имея в виду возражения таких врагов, как манихеи. Служат они, однако же, прояснению правильной точки зрения этого божественного мужа. Ведь он говорит: зло появилось от какого начала? — «и если от другой причины», и все тому подобное, что принадлежит его противникам. А затем: как Благой захотел его произвести? Как при наличии Промысла существует зло? — показывая с помощью этого, что если вообще зло имело происхождение, то оно имело его от Добра, что только Промысел управляет всем, и что из этого следует, что у сущего есть единое благое Начало. Для того чтобы это исследовать, и ставил вопросы этот божественный муж, ибо затем он последовательно ясно на них отвечает, показывая, что зло не имеет ипостаси, что его нет в природе, но что оно возникает в результате отсутствия Добра, не существуя даже как логически мыслимое не сущее. На это намекают слова тридцать шестого псалма: «Я видел нечестивого, превозносящегося, как кедры ливанские, и прошел мимо, и вот его не стало, и поискал его», т. е. *поискал* место его, «и не нашел» (Пс. 36:35–36). Это показывает, что зло, хоть и очень возносится, но не существует и не оставит после себя даже места, т. е. следа. Одновременно с появлением, оно, не имея основания, исчезает. Не подумай, что он говорит что-то противоположное.

³ Заметь, как удивительно он плетет опровержение с помощью различных умозаключений.

огню несвойственно холодить, так и Добру несвойственно причинять не-добро. И если все сущее — из Добра (ибо природа Добра состоит в том, чтобы производить и сохранять, а зла — разрушать и губить), то ничто из сущего не происходит от зла. И даже то не будет злом, что зло по отношению к самому себе. А если и это не зло, то вообще зло — не зло, но имеет какую-то долю Добра в той мере, в какой вообще существует. И если сущее желает Прекрасного и Добра и все, что делает, делает постольку, поскольку считает это добром, и всякое намерение сущего¹ имеет начало и конец в Добре (ибо никто не делает то, что он делает, взирая на природу зла), то как же может быть зло среди сущих или вообще сущим, будучи лишено такого благого стремления?

И если все сущее² — из Добра, и Добро запредельно для сущих, то в Добре сущие и не сущее, а зло и не есть сущее, ведь в противном случае

¹ Ведь и тот, кто гневается или впадает в ярость (в качестве примера речь об этом кажется целесообразной), когда ему причинит какое-то зло тот, на кого он сердится, использует таковое возмущение, чтобы повернуть того к противоположному, т. е. к Добру.

² Выше мы сказали, что если Бог называется существующим сверхсущественно, как безначальный и Причина всего, то *Его* противоположность, как последнее из сущего и относительно сверхсущественного Бога бессущностное, т. е. материя, называется не сущей, пребывающей в Боге, благодаря Его благодати появившейся, и хотя, по причине смешения с воспринимаемым чувствами, не являющейся совершенно плохой, не являющейся и совершенно хорошей, как он показывает, по причине неустойчивости. Ибо ее зло состоит как раз в неустойчивости; часть же добра, поскольку произошла от Бога, в Боге и пребывает. Зло-в-собственном-смысле-слова (*αὐτοκακόν*) (я говорю не о порочности, каковая как вид и качество или имеет место у словесных существ, или не имеет, но о самом просто-зле (*ἀπλῶς κακόν*)) ни среди сущего, как бы то ни было желающего блага, не существует, ни среди не сущего, иначе говоря, среди материального, как уразумываемого в Сверхсущественном. Но и от не сущего, каковым является материя, зло отстоит дальше, чем от Добра. И отсюда естественным образом следует, что зло-в-собственном-смысле-слова бессущностнее материи как совершенно полное ничто. Так что просто зло-в-собственном-смысле-слова никогда никоим образом не существует. Зло же в материи — из-за недостатка блага, в силу чего она и мыслится как не воспринимаемая чувствами и не имеющая вида. Отсюда ты поймешь и слова пророка Авдия: «И будут как не бывшие» (1:16), — сказанные, конечно же, о грешниках.

это вовсе не зло и не не-сущее. Ибо вообще ничего нет не сущего, за исключением того, о чем можно сказать как о сверхсущественно сущем в Добре. Так что Добро пребывает выше и прежде и просто-сущего, и не сущего. А зло не числится ни среди сущего, ни среди не сущего, и гораздо больше, чем само не сущее, отстоит от Добра как нечто чуждое и бессущественное.

Откуда же, спросит кто-нибудь, взялось зло¹? Ведь если зла нет, то добродетель и порок — одно и то же и в целом, по отношению к другому

¹ Предложив здесь антитезу, далее он пространно развивает возражение, — как бы из благоразумного противоположения. Ведь если мы не допустим, что существует что-то противоположное добру, т. е. зло, то добродетель не будет считаться благом, но все неразлично смешается, и добродетель не будет хвалима, и противоположное ей не заслужит укоризны, потому что если не будет закона, то не будет и греха. Поэтому же, говорит он возражая, если мы не допустим, что существует противоположное добру зло, то само добро будет противоположно самому себе в случаях, когда согрешают из-за недостатка блага. Но и прежде чем в добродетельном человеке действует добродетель, мы видим, что в душе его пороки различаются от добродетели. Ведь когда словесная часть души делает свое дело, она ни в чем из благого не спотыкается. Но когда берет верх бессловесная часть души, которая примешивается к материи и телу, то словесная часть встречает помеху в своей деятельности. И бессловесная часть души портится по причине смешения с материей. Словесная же часть портится не от смешения с материей, но от склоненности к материи, т. е. от того, что уступает бессловесному, а не господствует над ним, как глаз в темноте, неспособный видеть. Но это не доказывает появления зла-в-собственном-смысле-слова, ибо то, что для кого-то зло, злом-в-собственном-смысле-слова не является. Но и злобность существует, будучи видом и случаем зла, ибо от дополнительных обстоятельств зависит, чем именно она обернется. Например, несправедливость есть испорченность души; а, опять же, виды несправедливости зависят от материи пожелания: в одном случае это имущества, а в другом — почести. И вдобавок *свой* вид зол порождается *каждой из* частей души. Малодушие или наглость — способностью к ярости, распушенность и безрассудство — способностью к пожеланию. Рождается также свой вид зол и энергиями: так, малодушие есть как бы недостаток способности к нападению, наглость же — избыток этой способности; а распушенность — от способности изведывать. Итак, ясно, что и прежде действия пороки различаются в душе от добродетелей благодаря существованию бессловесной и словесной частей души. То, что относится к бессловесной,

целому, и в сопоставимых частностях, и уже не будет злом то, что борется с Добром.

Однако же целомудрие и блуд, справедливость и несправедливость противоположны. Я говорю не только о справедливом и несправедливом, целомудренном и блудном человеке, но и о том, что прежде проявления вовне разницы между добродетельным и противоположным, гораздо раньше, в самой душе добродетелям решительно противостоят пороки, против смысла¹ восстают страсти, и отсюда по необходимости следует признать, что зло есть нечто противоположное Добру. Ведь не Добро же противоположно Самому Себе; но, как имеющее одно Начало и как произведение одной Причины, Оно радуется общению, единству и дружбе.

Также и меньшее добро не противоположно большему, равно как меньшие жар или холод не противоположны большому. Таким образом, зло существует среди сущих, и является сущим, и оно противоположно и сопротивляется Добру. И хоть и представляет оно собой гибель сущего², это не лишает зла существования, напротив, делает его сущим и порождающим сущее. Разве не становится часто³ гибель одного рождением другого? Таким образом, оказывается, что зло⁴ соучаствует в вос-

являет иной, воюющий с умом закон, как говорит апостол (*ср.: Рим. 7:23*), и, не оказываясь побежденным, он берет, как мы показали, в плен словесную часть души.

¹ Т. е. против словесной части души.

² Иначе говоря, если в сущем замечается процесс тления, вернее, если что-то из сущего подвергается тлению, то тем самым обнаруживается существование зла. Это показывают слова «не лишает».

³ Возражающей стороне принадлежит и то, что в первую очередь в сущем существует и суще зло. И хотя зло и представляет собой гибель сущего, но бывает, что гибель одного приводит к рождению другого. Так яйцо, погибая, прелагается в птицу, и боб, разбухая и скрываясь в земле, преобразуется в соответствующий зародыш, и тела наши и других животных — в червей; и подобного этому тысячи; например, от лошадей появляются осы, а от быков — пчелы.

⁴ Решение предложенных противоречий: если тление — зло, а тление растлевают и зло, то что же получается — зло растлевают само себя? Ибо если зло в материи, то ясно, что оно легко подвергается тлению: но оно — материя, и оно растлевают само себя. Потому ведь материя и называется бессущност-

полнении всего и доставляет собою целому способность не быть незавершенным.

20. Говорит на это Истинное слово, что зло, будучи злом¹, никакой сущности и рождения не производит, и только по мере сил причиняет зло и порчу лику сущего. Если же кто-то скажет, что оно способно порождать бытие и что, разрушая одно, оно дает бытие другому, следует истинно ответить, что не оно в той мере, в какой разрушает одно, дает бытие другому, но что в той мере, в какой оно разрушение и зло, оно только разрушает и причиняет зло, бытие же и сущность появляются благодаря Добру. Так что зло оказывается причиняющим само по себе разрушение, способным же порождать является благодаря Добру, и зло как таковое не является ни сущим, ни способным творить сущее, но благодаря Добру оказывается и сущим, и благим сущим, и творящим блага. К тому же², как одно и то же не может ведь быть и хорошим и плохим в одном и том же отношении, так разрушение и порождение одного и того же не может быть результатом одного и того же действия одной и той же силы, будь то сила самотворческая или саморазрушительная.

Так что зло-в-собственном-смысле-слова не является ни сущим, ни Добром, неспособно порождать бытие и творить существа и блага. Добро же, где Оно достигает совершенства, творит совершенные и беспримесные всецелые³ блага. А то, что причастно Ему в меньшей степени,

ной — по сравнению с сущностью сверхсущественного Бога — как подвергающаяся тлению, не вечно сущая и безобразная — по сравнению с образом Божиим, как назвал Моисей творящее Слово. Не сущим же материя называется по сравнению с существованием божественной сущности.

¹ Сказано «будучи злом» вместо «поскольку оно зло».

² Заметь, что и в божественных словах — предание, вытекающее из беспрепятственного изыскания более точных *суждений*. Ибо, вот, изложив, как видишь, одно мнение и рассмотрев его, он излагает *другое*, более точное.

³ Беспримесные и всецелые блага рождаются от Добра для надмирных умственных существ — как бестелесных. Добро же с примесью усматривается в разумных телах, т. е. у нас, ибо бессловесная часть души причастна, как сказано, материи, обладающей благодаря телу видом, словесная же часть, склоняясь к бессловесной и иногда подчиняясь ей, из-за этого опускается до материи. Что же касается зла-в-собственном-смысле-слова, то его следует рассматривать как

представляет собой несовершенное благо, с примесью, из-за недостатка Добра. И зло не является полностью ни хорошим, ни творящим благое. Но более или менее к Добру приближающееся оказывается в соответствующей мере благим, поскольку сквозь все проходящая все- совершенная Благость распространяется не только на окружающие ее всеблагие существа, но достигает и предельно от нее удаленных¹, у одних пребывая целиком, у других в меньшей степени, у третьих предельно мало, — в соответствии со способностью каждого из сущих быть к Ней причастным.

И одни причаствуют Добру в совершенстве, другие более или менее Его лишены, третьи имеют к Добру еще более смутную причастность, а четвертым Оно является в виде предельно слабого отголоска². Ибо если

зло беспредельное-в-собственном-смысле-слова, безмерное-в-собственном-смысле-слова, бесформенное-в-собственном-смысле-слова (ἄτοπτερον, ἄτοπίετρον, ἄτοανείδον), по существу своему направленное против самого себя, а не против другого, ибо это есть вид и случай испорченности. Подобаает, таким образом, злу быть каким-то таким, каким мы сказали, — вроде Бога, Предела-в-собственном-смысле-слова, Меры-в-собственном-смысле-слова, Формотворца-в-собственном-смысле-слова и Благого-в-собственном-смысле-слова (ἁτοπέρης, ἁτόμेत्रον, ἁτοείδοποιόν, ἁτούγιδον) по существу. Я не говорю сейчас, что Он благ для другого, ибо это случайно. Как же возможно зло по существу и для других, в подмешанном виде вредящее совершенно всему сущему, имеющему бытие в Добре, будучи совершенно ни в чем непричастно Добру, тогда как все по своей способности Добру причаствует? Так что не в бытии зло, но появляется при выходе — в лишении блага.

¹ Под предельно удаленными надо понимать материальные земные тела. Ибо как Начало всего Бог, как мы уже говорили, так и конец всего эта навозообразная грубая землевидная часть материи, почему она и называется подножием Божиим. Но и пределом являясь, она, однако же, причастна Его благодати — как несущая Его у предела. Говорит ведь и Премудрость: «Отягчает ведь эта землевидная скиния ум многомыслящий» (*Притч. 10:12*), — как бессловесная часть души, смешанная с материальным телом и иногда берущая верх над словесной частью души.

² Ведь в той мере, в какой что-то из числа твари опускается к более грубому и материальному, оно меньше — по мере лишения и оскудения блага — причаствует Добру, — словно в малом и предельно слабом отголоске. Представь, как мы уже говорили, что кто-то громко закричал; те, кто находятся поблизости и имеют здоровый слух, полностью воспримут крик и разберут

бы Добро являлось каждому не соответственно его способности, божественнейшие и старейшие были бы в чину низших. Как же возможно всему в равной мере быть причастным Добру, если не всё в равной степени достойно полностью Ему причастствовать?

На деле же «превосходство величия» силы Добра таково, что Оно и тому, что в какой-то мере Его лишено, дает силы восполнить недостаток Себя¹ до полного к Нему причастия. И если уж осмелиться сказать истину, то — и то, что борется с Ним², и существовать и бороться может лишь Его силой. Более того, скажу коротко: все сущее, поскольку существует, представляет собой добро, происходящее из Добра, а поскольку лишается Добра, не представляет собой добра и не существует.

Ведь если взять иные свойства, как, *например*, тепло или холод, то согреваемое или охлаждаемое существует ведь и тогда, когда оно тепла или холода лишается; а многое из сущего непричастно ни жизни, ни ума. Бог же, возвышаясь и над сущностью, существует сверхсущественно. Одним словом, что касается всех других свойств, когда они пропадают или вовсе не появляются, сущее существует и способно к становлению, а вот такого, что во всех отношениях³ лишено Добра, вовсе нигде не было, нет, не будет и быть не может.

слова, находящиеся же на некотором расстоянии хуже — в зависимости от расстояния — услышат сказанное, а те, кто совсем далеко, едва воспримут лишь крайне неясный его отголосок.

¹ Нечто лишенное красоты не полностью, но частично, заставляет существовать и само лишенное блага благодаря в чем-то полному причастию Добру. Не частичное ведь, но полное лишение блага есть зло.

² Смотри, как он говорит, — что и то, что борется с силой Благого, благодаря Ему возникло и сохраняется. Неужели же причина зол Бог? Ни в коем случае! Ибо Бог, как Начало и Творец всего, по преизбытку благодати и благодаря неизреченной любви и грешников терпит, — чтобы показать и Свое человеколюбие, и свободу воли твари. Ибо сказано: «Любовь — все терпит» (*Притч. 10:12; ср.: 1 Кор. 13:4*), а также «Повелевающий солнцу Своему восходить над праведными и неправедными» (*ср.: Мф. 5:45*).

³ Его цель — показать, что просто зло-в-собственном-смысле-слова не представляет собой сущности: и он говорит, что нет ничего среди сущего и творения, совершенно непричастного Добру. Ибо вовсе не имеющее части в Добре, как не происходящее от Добра, и не существует. Другой творец — кто? Вовсе ведь ничто не может существовать, не будучи каким-либо образом причастным

Так, распутник, хоть и лишается Добра из-за бессловесной похоти — в Нем ведь он не существует и Сущего не желает¹, — тем не менее присвойству или качеству Добра. Многое ведь, и по лишении привходящего свойства или качества, продолжает существовать, как, например, железо, раскаленное огнем до предельной степени, по угасании огня пребывает каким и было; и вода, называемая сама по себе стихией бескачественной, проходя сквозь землю, от нее обретает качества, а по мере утекания эти качества тоже теряет, но существовать продолжает; также и то, что покрывается снегом и замерзает, по прекращении холода существовать продолжает; и непричастное животной жизни, например, деревья, камни, звезды, или — ума, как, например, скоты, тем не менее существует. И Бог, удаленный от сущности, пребывая сверхсущественным, однако же, существует и предсуществует. Но это невозможно сказать применительно к Добру: ведь если что-то не причастует качеству Добра, в котором должно состояться, то не может существовать. «Ибо в Нем мы живем и существуем», как говорит апостол (ср.: *Деян. 17:28*). Так что же? Распутник в распутстве не лишается ли Добра? И однако же существует? Дионисий ведь говорит, что в самом своем распутстве как в лишении Добра *распутник*, по сути дела, не существует и сущего не желает, ибо что представляет собой распутство-в-собственном-смысле-слова (*αὐτοαποκολασία*) без *какого-то* вида распутства? Однако же по ошибке в суждении считая, что обладает каким-то добром, он соединяется по любви с тем, что для него губительно, и, хотя любовь представляется извращенной, это все же слабый отголосок божественной Любви, и за благо он принимает фантазию. Нельзя ведь не знать, что, когда словесная часть души подпадает во власть бессловесной, она встречает затруднения в своей деятельности и потому в конце концов соглашается с бессловесной, так что ни порывов ее сдерживать не может, ни одобрить ее действия. Ибо ложные мнения не являются мнениями словесной части, и ложные мысли не принадлежат к мыслям словесной части, так как мыслями в собственном смысле слова не являются. Как следствие этого, и гневливый иногда действует ошибочно, однако же, не без участия Добра, полагая, что гневается ради исправления наказываемого; и безобразник также считает благим свершением наслаждение. Потому же и богоборцы попускаются — потому что все в целом существует по причине Добра. Ибо то, что не лишено Добра, но становится частично лишенным Добра, дает чему-то возможность причастовать Добру целиком. Ибо не частичное, но полное лишение Добра есть зло. А не частично, но полностью Добра лишенного, — такового и не было, и нет, и не будет, и быть не может.

¹ Заметь, что распутник, хоть и тем самым, что распутствует, не существует и сущего не желает, однако же самым обликом соединения и любви причастует слабому отзвуку Добра.

частвует Добру в самом этом слабом подражании соединению и любви. И ярость причастна Добру самым тем, что она подвижна и возбуждаема против того, что кажется дурным, чтобы исправить его и обратить к тому, что представляется хорошим¹. И даже тот, кто стремится к самой худшей жизни, поскольку он вообще стремится к жизни, кажущейся ему наилучшей, самым тем, что стремится, и стремится жить, и направляет свой взор к лучшей жизни, причастует Добру.

И если полностью уничтожить Добро, не останется ни сущности, ни жизни, ни желания, ни движения, и ничего другого. Так что порождать после гибели есть не способность зла, но появление меньшего Добра, подобно тому как болезнь² представляет собой недостаток порядка, но не его полное отсутствие. Ибо когда это случается, то и самой болезни не остается. Пребывает же болезнь и существует, имея основой хоть какой-то порядок, дающий ей возможность бытия. Полностью же непричастное³ Добру — не сущее и не в числе сущих, смешанное же числится благодаря

¹ Заметь, что и о злоупотребляющем яростью говорится, что, стараясь исправить то, что ему кажется дурным, он причастен Добру. Также и желающий наихудшей, или сквернейшей, жизни причастен Добру самым тем, что желает того, что ему кажется наилучшей жизнью. И поступающий дурно, полагая, что делает хорошо, причастует Добру.

² Болезнь, ясное дело, есть как бы оскудение здоровья и ни меры, ни чина не знающее приумножение материальных тел из-за изменения пропорции веществ, когда *какое-то* одно нарушает их правильное соотношение, причиняя болезнь. Болезнь присутствует в теле в той мере, в какой в нем недостает порядка в чем-либо, а тело существует. Ибо если абсолютная неравномерность разрушает тело, т. е. порядок веществ, то с разрушением тела, в котором была болезнь, уничтожается и сама болезнь. То же и в отношении Добра: поскольку Оно присутствует в нас, мы имеем власть творить и зло. Ибо когда отходит Добро, невозможно отыскать в нас и зла.

³ Мысль божественного Дионисия ясна из многого: борясь с представлениями о зле некоторых эллинов, он ведь говорит, что сущего зла нет. Ибо вообще самого зла в сущности нет, не говоря о результате совершенного лишения Добра, абсолютно Тому не причастном. А такового нигде ведь невозможно найти, даже в самой лишенной вида материи, хотя некоторые из эллинов так считают. Ибо вообще все Богом произведенное, пусть предельно слабо, но Добру причастует. Следом за этим, в десятой главе, он эту проблему окончательно раскрывает. Ведь в случае, если зло смешано с добром, т. е. будет не сущим, во-первых,

Добру в сущих, потому и пребывает в сущих и суще настолько, насколько причаствует Добру. Вообще-то все сущее более или менее суще в той мере, в какой причаствует Добру, ибо ни в чем ни в коей мере не имеющее отношения к Бытию-в-собственном-смысле-слова не суще и существовать не может. А то, что отчасти суще, отчасти же не суще, в той мере, в какой отпало от Вечно-сущего, не существует, но в той мере, в какой оно причастилось Бытия, существует и является цельным бытием, и таким образом и не сущее его удерживается и сохраняется.

А зла, полностью от Добра отпавшего, ни в более, ни в менее благих не бывает. А то, что отчасти благо, отчасти же не благо, борется с неким благом, но не с Добром в целом. И таковое сохраняется благодаря причастности к Добру и Добро осуществляет¹ даже лишенность Себя благодаря ее причастности Себе в целом². Если же Добро уйдет совсем, то

из-за некоторого убавления Добра и, во-вторых, из-за того, что всецело существует *лишь* Творящее, то это значит, что из Добра состоит зло. Так что то, в чем немного недостает Добра — не зло, ибо таковое может быть и совершенным в том, что касается соответствия своей природе. Бывает ведь, что в отношении Добра что-то недостаточествует, а в том, что касается соответствия своей природе, совершенно; и таковое является благим, а ни в коем случае не дурным, хотя и причастно оскудению в том, что касается Первого Добра. А то, что не вовсе непричастно Добру, но по большей части приближается к злу, не полное зло. Как и то, что меньше приближается к Добру, имеет что-то от Добра и осуществляется от Него и *само* свое убывание осуществляет благодаря тому, что вообще причастно Добру. Ведь если бы случилось полное и совершенное отсутствие Добра, то ясно, что не было бы вообще ни блага, ни смешанного блага, ни зла-в-собственном-смысле-слова. Ибо где нет Добра, там в природе нет ничего. Как же появилось бы зло, не будучи кем-нибудь осуществляемо? Ведь если убрать тела и свет, то не будет и тени. Таким образом, зло существует не просто так, но как бы в субъекте. Добро же и без субъекта и природу имеет и сохраняет, и само по себе — Добро. Зло же помимо субъекта, оберегаемого Добром — из Него ведь все, — и не существует, и не появляется, и не погибает. Ибо как, когда нет никакого субъекта, *может погибнуть что-то*, совершенно неосуществимое и никогда и никак не сущее?

¹ Т. е. осуществляет зло. Ведь если зло есть лишение Добра, Добро же осуществляет лишение Себя Самого, значит, Оно осуществляет зло, каковое есть лишение Добра.

² Заметь, что частичным причастием Добру становится и Его лишение.

не будет совершенно ничего ни благого, ни смешанного, ни злого-в-собственном-смысле-слова (αὐτοκακόν).

Ведь если зло представляет собой несовершенное добро, то с полным отсутствием Добра отступит и несовершенное, и совершенное добро. И тогда только будет и явится зло, когда для одних оно окажется злом¹ как для противоположных, а от других, как от добрых, будет устранено. Ибо бороться друг с другом одному и тому же с одним и тем же во всем невозможно. Таким образом, зло не суще.

21. Но и в числе сущих нет зла. Ведь если все сущее из Добра, и во всех сущих и все объемлет Добро, то либо зла в числе сущих нет, либо оно в Добре. А в Добре его быть не может, как в огне холода, да и Тому, Что обращает во благо и само зло, несвойственно воспринимать зло. Если же может, то каким образом может в Добре быть зло? Из Него? Это нелепо и невозможно². Ибо «не может», — как говорит Истина Речений, — «дерево доброе приносить плоды худые» (Мф. 7:18), и наоборот. А если не из Него, значит — от других начала и причины. И ведь тогда либо зло происходит из Добра, либо Добро — из зла, или же, если это невозможно, Добро и зло окажутся *происходящими* от разных начал и причин. Но ведь всякая двоица — не начало³, единица же — всякой двоицы начало.

¹ Это, как мы уже сказали, виды зла. Ведь имеющее характер сущности не является злом-в-собственном-смысле-слова, каковое не существует. А то зло, что бывает, что кто-то привержен постыдной слабости, не есть зло-в-собственном-смысле-слова, но вид зла. Ибо совершенное зло само по себе не существует, поскольку причастует — хоть и в предельно слабом отголоске — Добру. Смотри, что он говорит дальше: ведь если все причастно Добру и во всем сущем есть Добро, то зло, получается, либо не существует, либо существует в Добре. Ибо не свойственно природе огня холодить, и если он начнет холодить, то это будет уже не огонь. Стало быть, и зло, если появилось, причастует немного Добру. Ибо все сущее есть и пребывает в Добре, и если не имеет ничего хорошего, и не существует. Само ведь желание быть есть причастность Добру, как выше было сказано многократно.

² Заметь, что и применительно к Богу хорошо говорится иногда «не может», как, например, говорит и апостол: «Если мы неверны, Он пребывает верен, ибо Себя отречься не может» (2 Тим. 2:3).

³ Что всякая двоица — не начало, единица же — начало всякой двоицы, отметить как направленное против манихеев.

Однако же нелепо от одной и той же Единицы происходить и существовать двум полным противоположностям¹: в *таком случае* и само Начало не просто и не едино, но раздельно и двувидно, противоположно самому себе и изменяемо. Невозможно и то, что сущее происходит от двух² начал и что они *пребывают* друг в друге и во всем и противоборствуют. Если это принять, то и Бог окажется не неподверженным несчастьем и не вне затруднений³. Если бы было что-то смущающее и Его, тогда все было бы бесчинным и пребывало бы в вечной борьбе. Однако же Добро передает всем сущим любовь и воспевается священными богословами как Мир-в-собственном-смысле-слова (αὐτοεἰρήνη) и Дарователь мира. Почему и дружелюбно и гармонично все благое⁴ и являет-

¹ Заметь это. Конечно же, он спорит с манихеями, безумно учащими, что Начало — двоица противоположностей. Ведь арифметика возводит множество, путем деления чисел, к пределу, полагая единицу началом всякого числа, а двоицу началом четных чисел. Таким образом, началом в каждом роде является простейшее. Как же может быть двоица началом всего? Двоица не является ведь простым началом, но — сложным. Ведь начало, получающееся в результате сложения, не является простым; и может ли оно быть названо началом? Ведь прежде этого сложного начала должно существовать настоящее начало, единица, сложение каковых единиц и дает в результате двоицу. Так что отовсюду видно, что учение о двух началах несостоятельно.

² *Заметь*, что невозможно, чтобы существовали два противоположных противоборствующих начала.

³ Не без ущерба.

⁴ Поскольку все причаствует Добру и самим бытием возводится к Добру, добро и красота всего не являются Первой Красотой, Каковой все причаствует, рождаясь прекрасным и некоторым образом уподобляясь, причаствуя, Красоте. Помимо самого несовершеннейшего, *все* уподобляется единым Добру и Красоте, словно бы возрастающим в *тварях*, и проявляющихся в природе прекрасных *существ*. Потому «все очень красиво» (ср.: *Быт. 1:31*). Природа же красивого, распределяясь по множеству, достигая некоторым образом и сложного, каковое по преимуществу люди обычно и называют красивым, показывает, что прекрасное составляется различным образом и называется по-разному. Прекрасное в сущем не является ни сущностью, ни родом, но есть некое случайно получающееся подобие, понемногу сочетаемое. Ибо красивое называется не единообразно, но многообразно; сходствует же друг с другом оно только как подобное, будучи многовидным в том смысле, что существует

ся произведением единой Жизни, и с единым Добром соединено, и кротко, и согласно, и приветливо друг к другу. Так что не в Боге зло, и зло не божественно.

Но и не от Бога зло. Ибо либо Он не благ, либо Он творит благо и доставляет блага, а не так, что иногда одно, иногда же другое и не все, ибо в таком случае окажется подверженным переменчивости и изменчивости и самое божественное из всего — Причина. Если же в Боге бытие есть Благо¹, то оказывается, что изменяющий благу Бог иногда является Сущим, а иногда не является. Если же Он путем причастия имеет добро, то Он берет его от другого, и то будет иметь, а то не будет. Так что, не от Бога зло и не в Боге — не вообще² и не временами³.

22. Но и не в ангелах⁴ зло. Ведь если благовидный ангел возвещает божественную Благодать⁵, будучи сам по причастию, вторично, тем же, чем является по существу, первично, Возвещаемое, то ангел есть «образ» Божий⁶, проявление неявленного света, «зеркало» чистое, светлейшее, незапятнанное, неповрежденное, «незамаранное», воспринимающее всю, с позволения сказать, красоту благообразного образа Божия и беспримесно сияющее в себе, насколько это возможно, благодатью священного молчания. Так что и не в ангелах зло.

Или те, кто мучают⁷ согрешающих, злы? В этом смысле злы и вразумляющие согрешающих, и те из священников, кто удаляет непосвящен-

красивым само по себе, каждое в соответствии со своим видом, и поэтому, как уподобляемое, и существует, согласуясь друг с другом.

¹ Заметь, что Благо в Боге есть бытие.

² Вместо — «вечно».

³ Вместо — «путем приобщения».

⁴ Об ангелах, — что и не в них зло и почему они называются ангелами.

⁵ «Божественную» он говорит применительно к природе ангелов, оставшихся боговидными. Выше мы сказали, почему он говорит об ангелах как о благовидных, а не благих-в-собственном-смысле-слова (*αὐτοαίονους*). По этим, стало быть, причинам и не в ангелах зло. Он объясняет и этимологию слова «ангелы» — почему они так называются.

⁶ Заметь, что ангелов он называет образами Божиими, и заметь, как он говорит.

⁷ Он как бы упреждает возражения некоторых еретиков, приписывающих ангелов, по Божьему повелению мучающих *грешников*, и саму муку злу, и

ного от божественных таинств¹. Но не то ведь плохо, что наказывают², а то, что стал достойным наказания; и не то — что недостойных удаляют из храмов, а то, что осквернен и неосвящен и неспособен воспринять пречистые тайны.

23. Но и демоны³ по природе не злы. Ибо будь они злы по природе, они были бы не от Добра, не в числе сущих, не из благих, изменивших свою природу, и были бы вечно злы.

Да и по отношению к себе они злы или для других? Если по отношению к самим себе, то самих себя и губят, если же для других, то как и что они губят: сущность, силу или энергию? Если сущность, то, прежде всего, — не вопреки природе, потому что нетленное по природе они не разрушают, а только подверженное тлению. А это не для всего⁴ зло и не совершенное зло. Да и ничто из сущего не гибнет⁵ в существе и по природе, только логос гармонии и соответствия теряет⁶ — от недо-

тут же в высшей степени философски и правильно их пресекает, разъясняя, что и те из священников, кто удаляет из Церкви оскверненных и непосвященных людей за скверные, достойные наказания дела, — что и они, наказывающие оскверненных, злу не принадлежат, — ни в коем случае! Ибо сказано: «Ибо он не напрасно носит меч; он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 12:4). Отметим это решение проблемы, ибо он разрешает многие вопросы говорящих: от Бога ли — палачи и начальники?

¹ Заметь, что священникам следует удалять непосвященных от божественных таинств.

² Заметь, что не то плохо, что наказывают, а то, что стал достойным наказания. [Заметь, это — о священниках и начальниках, наказывающих оскверненных.]

³ Заметь, что и демоны по природе не злы.

⁴ Заметь, что не для всего и не всегда тление — зло, например, в том, что касается зверей, змей и вредных растений.

⁵ Заметь, что ничто из сущего не гибнет в существе.

⁶ Заметь, что он называет тлением неправильное и нарушающее гармонию порядка движение природы. Это же сказано у Иезекииля о диаволе: «Истлело искусство твое с красотой твоею» (Иез. 28:17). Утверждая, что даже демоны по природе не злы, он отвечает эллинам и манихеям. Подвергая затем рассмотрению их возражения и отвечая им, он говорит: во-первых, они (демоны) не разлагают сущности, ибо сущности, поскольку они сущности, не переходят в небытие. Далее, даже если это так, не для всего и не всего тление —

статка свойственного природе порядка — способность оставаться прежним.

Немощь же не всемогуща, ибо будь она всемогуща, она покончила бы и с тлением, и с тем, что ему подвержено, и такая гибель была бы гибелью и ее самой. Так что это не зло, а недостаток добра¹.

Того же, что совершенно непричастно Добру, не находится среди сущих. Это рассуждение применимо и к гибели силы и энергии.

Далее, как сотворенные Богом² демоны могут быть злыми? Ведь Добро вводит в бытие и являет добро. Хотя они, скажет кто-нибудь, и зовутся злыми, но — не поскольку существуют, ибо они происходят

зло, как это в случае зверей, змей, вредных трав и другого тому подобного. Следует рассмотреть, силу или энергию разрушают демоны; но прежде надо вкратце сказать, что такое сила и что такое энергия. Подобаает знать, что отличие силы от энергии такое же, как — свойства от энергии, которая свойственна. А свойство есть постоянное качество. Это будет ясно из следующего: огонь имеет силу греть, и способность нагревать — это его свойство, или качество. Когда какое-то тело нагревается, действует свойственная или соответствующая качеству *огня* энергия, ибо это есть проявление энергии, свойственной огню. Ведь сама по себе сила обладает энергией, ибо самой силе принадлежит совершаемое ею действие. Ведь сила оценивается по делу. Растление же силы проявляется в энергии, равно как сущности — в силе. А растление энергии — неспособность, проявляясь, соответствовать порядку, соразмерности и гармонии. Таким образом, неправильное проявление лишает способности пребывать такими, какими были, и силу, и энергию, и сущность. При совершенной же, а не частичной утрате названного разрушается и основа силы и энергии; и ни силы, ни энергии, равно как сущности, и даже самого тления не остается, когда погибает то, что подвержено тлению. Энергия же умопостигаемых и разумеющих умов есть деятельность, соответствующая их природе, т. е. устремление к Богу. А сила ума — способность снисходить в разумение того, о чем сказано. Благодаря неправильному движению они лишаются Добра. По природе же зло не существует.

¹ Потому что оно не приводит к совершенному тлению тления.

² Это обращено к тем, кто говорит: если демоны сотворены Богом, как же они злы, и является ответом на вопрос, злы ли демоны. Он говорит, что они не добры не потому, что такой была сотворена их природа, ибо из Добра они произошли добрыми, но потому, что они проявили слабость в своем природном действии.

от Добра и получили хорошую сущность¹, но поскольку не существуют, оказавшись не в состоянии, как говорят Речения², «сохранить свое достоинство» (*Иуд. 6*). В чем же, скажи мне, демоны стали хуже, говорим мы, как не в том, что они утратили связанные с божественными благами свойство³ и энергию?

В противном случае, если демоны злы по природе, то они вечно злы. Но зло неустойчиво. Так что если демоны пребывают вечно⁴ одними и теми же, то они не злы, потому что вечное тождество⁵ — свойство Добра. Если же они не всегда злы, то злы не по природе, а от недостатка ангельских благ. И они не совершенно непричастны Добру, поскольку существуют, живут, думают и вообще у них есть какое-то движение желания. Что они злы⁶, говорят из-за того, что они оказались неспособны к соответствующей их природе деятельности. Их зло — это отступничество, уход⁷ от того, что им подобает, упущение, несовершенство и бессилие, ослабление, отступление и отпадение от создающей их совершенство силы.

В частности, что такое демонское зло? Бессмысленная ярость, безумная страсть, необузданная фантазия⁸? Но это⁹, хоть и свойственно

¹ Заметь, что у демонов хорошая сущность.

² Заметь, что он понимает под ангелами, не сохранившими свое начало; а их началом он называет их произведение в бытие. И они ведь были произведены «во всякое доброе дело» (*ср.: 2 Фес. 2:17; 1 Тим. 5:10; Евр. 3:21*), как и мы. Из их числа ведь демоны, и лишь в том они испорчены, что утратили благие свойства и перестали действовать во благо. Так что по своему выбору они злы, а не по природе. Добро же свойственно тем, кто существует в согласии со своей природой. Таким образом, это большая разница.

³ Обрати внимание на слова «свойство» и «энергия»: вот, то, что он назвал раньше силой, здесь он называет свойством; это мы разъяснили выше в большом примечании.

⁴ Заметь, что демоны не совершенно не причастны Добру.

⁵ Заметь, что вечное тождество равнозначно Добру.

⁶ Почему говорят, что демоны злы.

⁷ Уходом он называет отход от подобающего, а несовершенством — отход от совершенного, или же лишение совершенства.

⁸ Что такое фантазия, мы сказали в первой главе.

⁹ Вот и другое доказательство того, что нет зла, зла по природе, но есть лишь отпадение от Добра. Ибо сущее в природе всегда остается одним и тем

демонам, не представляет собою ни совершенного зла, ни зла для всех, ни самого по себе зла¹. Ведь и у некоторых животных не одержимость² этим, а лишение этого означает гибель для животного и зло. Одержимость же этим спасает и дает возможность существовать наделенной такими свойствами природе животного.

Таким образом, демонский род представляет собой зло не тем, чем он является по природе³, а тем, чем он не является. И все данное демонам добро не изменилось, но они от всего данного им добра отпали. О данных им ангельских дарах мы никогда не скажем, что они⁴ изме-

же и не утрачивается, как и само Добро. Зло же неустойчиво, поскольку растлевает и изменяет встречающееся, как мы сказали выше. Так что не в природе зло, как сказал применительно к демонам этот божественный муж. Ибо если не всегда демоны злы, то они злы не по природе, ибо сущее в природе всегда остается одним и тем же. Он ведь показал, что, поскольку демоны существуют, думают, живут и имеют желание благого, они злы не по природе, но — из-за извращения добра, в котором появились.

¹ Бессмысленная ярость сама по себе, безумная страсть сама по себе и необузданная фантазия — рассматриваемое само по себе, это не абсолютное и не для всех зло, но бывает, что и лишение этого причиняет вред обладающему этим животному, о чем он превосходно говорит в седьмой главе этого сочинения. Прекрасно он представил и в одержимости этим *что-то* отбрасывающее, поскольку существует и ярость со смыслом, как, например, против греха и против врагов Божиих, и страсть разумная, как то желание лучшего и то, о чем сказано: «Желанием возжелал Я есть пасху эту с вами» (Лк. 22:15). Такова же и фантазия не необузданная, с помощью которой мы соприкасаемся с умопостигаемым, совершая это нашим умом.

² Одержимостью он называет просто обладание. А то, о чем сказано выше, я имею в виду ярость и связанное с ней, у некоторых животных представляет собой силы, составляющие особенность их существа, и потому таковое не является злом.

³ «По природе» означает «в соответствии с общим».

⁴ Вот, здесь он ясно говорит, что демоны происходят из ангелов, ибо дарованных им ангельских даров они не лишаются, т. е. что от природы имеют хорошего, не возвращают, хоть и не хотят видеть сущий в них свет, смежив свои видящие Благо силы, как это сказано об израильтянах: «Глаза свои сомкнули, и ушами с трудом слышат, да не обратятся, чтобы Я исцелил их» (ср.: Мф. 13:15). Заметь, что световидны и демоны, более того, суть свет по существу, как и прочие ангелы. Так и в Евангелиях сказано: «Видел сатану, спавшего с неба, как молния» (Лк. 10:18).

нились, они ведь существуют и невредимы и лучезарны, хотя те и не видят их, лишив самих себя способности видеть Добро.

Так что поскольку *демоны* существуют, они существуют из Добра, и они благи, и стремятся к Прекрасному и Добру, желая быть, жить и постигать сущее. А по причине лишения, удаления и отпадения от подobaющих им благ они называются злыми. И они и суть злы в той мере, в какой не существуют¹. А желая не сущего, они желают зла².

24. Но пусть кто-то скажет, что души злы? Если — оттого, что они осмотнительно и спасительно сосуществуют со злыми, то это не зло, а добро и от Добра, добродетельного даже по отношению ко злу. Если же скажем, что души озлобляются³, то от чего они озлобляются, как не от оску-

¹ Это надо не просто говорить, но изыскивать сущее по природе. Слова «в той мере, в какой не существуют», следует понимать так: они не сделались *злыми* при извращении данных им от Бога благих свойств и энергий: отложив таковые, они стали злыми и, получившие в удел бытие, относительно них не существуют.

² Почему, «желая не сущего, они желают зла», надо объяснять так. Бог есть Сущее сверх сущего, и истина есть Сущее, поскольку и истина есть Бог. Естественной, противоположностью истины есть ложь и не-сущее, ибо она совершенно вне Бога, не будучи и образом истины, ибо никакого блага от Бога не имеет. Но когда она кого-нибудь убеждает, что чем-то вполне является, то оказывается темным и неясным призраком чего-то сущего, — призраком по действию, ложью по действию, т. е. истинной и настоящей ложью. По каковой причине не сущее по действию и есть не сущее, воистину не-сущее. Таким образом, как и применительно к ложно сущим, когда в целом все является ложно сущим, если убрать ложь, исчезает все существо дела. Таким образом, желающий лжи, как демоны, желает не сущего и в сущем, т. е. в истине, не стоит, как говорит Сама Истина (см.: *Ин. 8:44*). Так что демоны, как говорит Иисус, будучи «лжецами и отцами лжи» (ср.: *там же*), и не существуют, и желают не сущего, и потому желают зла — лжи.

³ Заметь, что сосуществовать со злыми с осмотнительностью и творить им добро — не зло, согласно сказанному: «Я был для беззаконных как беззаконник, да и беззаконных приобрету» (ср.: *1 Кор. 9:21*). Выше, в пятой главе (?), мы сказали, что в сущем происходит не полное лишение Добра, поскольку *иначе* произошло бы полное истребление и самого тления, но — частичное лишение Добра. Стало быть, и душа поэтому имеет в себе зло не полностью, но что-то имеет,

дения благих свойств и способностей и оттого, что по собственной немо-
щи допускают погрешности и поскальзываются? Ведь и окружающий нас
воздух темнеет, говорим мы, от убывания и отсутствия света. А сам свет
всегда есть свет, освещающий тьму. Так что ни свойственное демонам,
ни нам свойственное зло не представляет собой сущее зло¹, но есть лишь
недостаток², отсутствие полноты свойственных нам благ.

25. Но и в бессловесных животных³ нет зла. Ведь если отнимешь⁴ у
них ярость, похоть и тому подобное, что называют, но что не является
просто присущим их природе злом, то потерявший мужество и гордость
лев уже не будет львом, ставшая ко всем ласковой собака уже не будет
собакой, если только дело собак — допускать своих и отгонять чужих.
Так что то, что не губит природу, не является злом, гибель же приро-
ды — слабость и нехватка природных свойств, энергии и сил. И если
все рожденное достигает совершенства во времени, то и несовершен-
ное не вовсе вне всякой природы.

26. Но и во всей⁵ природе нет зла. Ведь если все природные лого-

а чего-то нет, и добро у нее в существе, а зло проникло извне. Но и в таком
случае кто-нибудь скажет, что злом для души является помеха в свойственной
ей по природе деятельности; пусть помеха является извне, но, словно в темно-
те, не дающей видеть, душа будет творить зло. На это следует отвечать, что из
сказанного следует, что производитель зла — помеха, но не зло-в-собственном-
смысле-слова; ибо злобность — не первое зло, но вид зла; как и добродетель
есть своего рода помощница на *пути* к Благому, а не само Первое Добро.

¹ Т. е. зло не есть некая сущность, и его нельзя рассматривать в сущих
сущностно как дополнение к ней вроде силы и энергии. К такому объяснению
мысли сводятся, как представляется, все связанные с этим намерения отца.

² Как мыслится зло.

³ *Заметь*, что и в бессловесных животных нет зла, поскольку они не злы
по природе; нет зла и в том, чем они одержимы, как-то: ярость, похоть и необуз-
данная фантазия.

⁴ *Заметь*, что для бессловесных естественно *такое* поведение, как для
льва и змей впадать в ярость, а для собаки лаять. Поскольку же это естествен-
но, то это и не зло.

⁵ По *своему* свойству, природа — это явленное в бытии божественное ис-
кусство, результатами какового божественного искусства являются и растения,
и животные, и плоды, и превращение каждой из стихий в другую, и в целом
сама по себе сущность производимого на свет, являющаяся началом движения

сы¹ происходят из всеобщей природы², то нет ничего, что существовало бы вопреки ей. Каждой же особенной природе одно соответствует, а другое не соответствует. Разной природе разное противоестественно, и то,

и покоя. Как у тех, кто лепит из воска и занимается пластическими искусствами, — у людей, руками создающих свои произведения, — у них должно быть что-то пребывающее, а именно логос и ум; так же и у природы в целом — в ней есть что-то пребывающее, а именно сила, не создающая руками, но представляющая собой желания и мысли Божии, проявляющаяся как искусство в бытии того, что появляется на свет. Не нуждается ведь природа в том, чтобы одно покоилось, а другое двигалось. Ибо есть материя, движимая в бытии, движущее же ее — это неподвижный Логос, присутствующий в целом, представляющий собой божественное искусство, названное нами природой, являющее собой форму, но не *нечто* из материи и формы. В какой нуждается оно материи, горячей или холодной? Сотворенная материя несет ведь это в себе. Не огонь должен наличествовать, чтобы материя стала огнем, а Логос. Это немаловажный признак того, что и в животных, и в растениях присутствуют творческие логосы, соответственно тому, как природа есть Логос пребывающий. Логосы зримых форм суть порождения природы, или же неподвижного пребывающего в ней Логоса. Как же может во всеобщей природе быть зло, когда в творениях существуют естественные логосы и ни в чем они не противоречат природе в целом, происходящей из Добра? Если, таким образом, всеобщая природа происходит из Добра, а логосы, присутствующие в каждом из творений, не противоречат всеобщей природе, то ясно, что зло не в природе. Оно ведь противоречит красоте. Так что зло не существует и во всеобщем. А то, что с виду в творениях противоборствует — будь то в соотношении стихий, будь то в животных и в прочем, — борется не с их собственной природой, но — других. То же, что у них вопреки природе появляется в нарушение порядка и есть применительно к природе следствие немощи, и это не зло, а скорее порча устройства.

¹ Все, говорит он, природные логосы, т. е. причины, по которым *творения* появились и суть, существуют благодаря божественной природе, каковую, как сказано, он называет всеобщей, поскольку из нее родилось все. Целой природой он назвал все созданное Богом. Ничего ведь нет в природе, что было бы целиком всему противоположно. Для чего-то из сущего оказываясь противоестественным, то же самое для другого является естественным. И это хорошо. А когда не остается соответствия никакой природе, благодаря которой что-то появилось, это зло. Это он назвал отрицанием природного — по какой бы то ни было причине не выполнить того, для чего был введен в бытие.

² Всеобщей он называет божественную природу.

что для одной естественно, для другой противоестественно. Зло природы — противоестественность, отрицание природы. Так что нет злой природы, зло же природы состоит в неспособности исполнить свою природу.

27. Но и не в телах¹ зло. Ибо некрасивость, болезнь — это ущерб вида и нарушение порядка. Это не совершенное зло, но меньшее добро. Когда же происходит полное разрушение красоты, вида и порядка, погибает и само тело. Но то, что тело не является причиной порочности души², ясно из того, что порочность может появиться и без тела³, как то случилось у демонов. Зло же и для умов, и для душ, и для тел⁴ есть слабость в пользовании и уклонение от обладания собственными благами.

28. Но — вопреки широко распространенному мнению — и не в материи зло, происходящее, как говорят, оттого, что она является материей. Ведь и она причастна к порядку вещей, к их красоте и виду. Если бы, пребывая вне их, материя была бы бескачественна и безвидна, как могла бы она что-либо причинять, не обладая сама по себе способностью подвергаться воздействию⁵?

¹ Подобно тому как красота есть соразмерность членов и частей при хорошем цвете кожи, безобразие есть их несоразмерность.

² Поскольку некоторые из философов говорят, что благодаря бессловесной части души, смешанной с материей и телом, склонившись к ним, душа творит зло, о чем он выше говорил, прекраснейшим образом божественный Дионисий разрешает недоумение, указывая на иные — бестелесные и совершенно не смешанные с материей *существа*, которые и без тела, по причине оскудения добра, согрешают.

³ *Заметь*, что порочность может появиться и без тела, как у демонов.

⁴ Что такое зло.

⁵ Уместно бегло пояснить мнения тех, кто говорит, что материи нет, и почему они называют ее не-сущей, — чтобы были понятны силлогизмы божественного Дионисия. Они зовут материю не-сущей по такой причине: они ведь говорят, что сущее, пребывающее в умопостигаемых сферах, появилось из Первого сущего, близкого к сущему. Поскольку же Тот находится выше сущего, происходящее из него сущее было названо иным сущим, находящимся ниже сущего. Ибо сущее, о котором они говорят, они называли материей умопостигаемого, усматриваемой лишь словом, каковую *материю* и саму они называют формой и жизнью — как бы некое подлежащее по отношению к умопостигаемым сущностям; материю же воспринимаемого чувствами они *рассматривают* как лишенную всего того, что относится к умопостигаемому, ибо она не

Как же иначе материя может быть злом? Если она ничуть никак не существует, то она и не добро, и не зло. Если же она как-то существует, а все сущее — от Добра, то и материя должна происходить от Добра, и либо Добро оказывается творцом зла, либо зло как происходящее от Добра оказывается добром, либо зло оказывается творцом добра, либо и добро, как происходящее от зла, оказывается злом, или же существуют два начала, исходящие из одного главенствующего третьего.

Если же, говорят, материя необходима для полноты всего мира, то как же материя — зло? Это ведь разные вещи — зло и необходимость. Возможно ли, чтобы Благий вводил для рождения что-то из зла? Или, может быть, зло нуждается в Добре? Зло ведь избегает природы Добра.

есть ни форма, ни жизнь. Появилась она, как они говорят, от сущего, какое, по их словам, родилось от Первого и Сверхсущего. Так что, поскольку она отличается от сущего, говорят они, она является не сущей, а не-сущей. Они заявляют, что надо пользоваться методом нисхождения и доходить до предела, и потому называют материю *чем-то* иным по отношению к сущему и красоте, так что она не является и красотой. Говорят также, что она не есть и энергия и лишена всего, что к ней добавляется, как-то: вид и качество, ибо не сама формирует себя в вид, например, неба, земли, воздуха, воды, животных, звезд, и *их* не производит, но другое придает ей такую организацию. Не являясь же ничем из сущего сама по себе, — они говорят о виде и качестве — только благодаря силе будучи этим, т. е. под воздействием усилия обретая форму и качество, не будучи и какой-либо энергией этого, она по справедливости является не-сущим, сама по себе как энергия не существуя; и как лишенная всего она названа ими злом. Опровергая это, божественный Дионисий говорит: как может причинить зло материя, совершенно не существующая как энергия? Ведь чтобы *что-то* сделать, нужна энергия. Но и подвергнуться какому-либо воздействию она не может, существуя только сама по себе, ибо другой придает ей известные нам вид и качество; так что она не может подвергаться воздействию, существуя сама по себе. Если же вы называете ее не-сущим как совершенно ничем не являющуюся, то она и не зло, и не добро. Если же она — нечто сущее, то она либо от Бога, либо из себя самой, либо из другого начала и она сама, и Бог. Если же материя необходима как дополняющая порядок вещей, то почему же материя — зло? Ведь определение необходимого это: вечное, истинное, потому что полезное, — такова приносящая пользу добродетель. Одно ведь дело — зло, а другое — необходимость.

Материя, будь она злой, разве могла бы порождать и питать природу? Ведь зло как таковое¹ не способно ни порождать, ни питать, ни вообще что-либо создавать и сохранять.

Если же скажут, что она не творит в душах зло, а привлекает их к нему, как может это быть истиной? Многие ведь из них глядят на Добро. Однако же было ли бы это возможно, если бы материя полностью привлекала их ко злу? Так что не от материи в душах зло, но от бесчинного греховного движения. Если же скажут, что это неизбежно связано с материей, непостоянная же материя необходима для неспособных основываться на самих себе, то — как может зло быть необходимым или необходимое злым?

29. Но то, что мы называем ущербностью, не своей силой² борется с Добром. Ибо совершенная ущербность совершенно бессильна; частич-

¹ Опровергая мнения тех, кто утверждает, что материя есть зло, он говорит: как же от материи рождается и питается то, что рождается от земли — растения и животные? И таковое ведь состоит из формы и материи. Как же зло-в-собственном-смысле-слова может порождать и питать, а не тут же разлагать и разлагаться? Таково ведь свойство зла. И вопреки, как мы сказали выше, тому, что некоторые говорят, не привлекает материя души к злу через бессловесную часть души из-за смешения тела с бессловесной частью души. Многие ведь овладели этой частью, как, например, святые Божии. Поскольку, сказали некоторые из эллинов, небо и звезды не подвержены тлению потому, что состоят из чистейшей материи, а то, что относится к тленным телам, состоит, говорят они, из более низкой и грубой материи, необходимо, в порядке нисхождения являя собой предел, оказаться ей *именно* такой. Поэтому и разлагается, и нестабильно нижайшее, что неспособно держаться и пребывать прочным само по себе, подобно небу и звездам. Если же так произошло по необходимости, то почему же материя, обладающая, по нашему мнению, необходимостью, — зло? Так что материя никак не есть зло.

² Ущербность не есть некая субстанция, но появляется при утрачивании данного при рождении соответствующего вида, как и здесь. Ведь при частичной утрате материей вида в ней остается что-то от добра, благодаря чему она любит вид и порядок и воспринимает их как добро. Зло же в собственном смысле слова не принимает причастия Добра, почему и не существует. Ибо совершенная ущербность разлагает и само подлежащее тело, так что не остается и болезни; почему он и назвал ее бессильной; частичная же, имея что-то от Добра, говорят, имеет силу.

ная же имеет силу не как ущербность, а как не совершенная ущербность¹. Ведь когда ущербность частична, это еще не зло, а пока она становится полной, природа зла уже ушла.

30. Суммируя, можно сказать, что добро происходит от единой всеобщей Причины², зло же от многих частичных оскудений. Бог знает зло³ как добро, и для Него причины⁴ зол являются благотворящими силами. Если же зло вечно⁵, созидательно, могущественно, существует и действует, тогда откуда у него это? От Добра? Или у Добра — от зла? Или же оба они — от иной причины?

Все, что сообразно природе⁶, рождается по определенной причине. Если же зло беспричинно и неопределенно, то оно не сообразно природе,

¹ Краткое определение зла: это то, что существует не благодаря природе, а благодаря частичному недостатку добра.

² Всеобщей причиной он называет причину всего. «Частичных» же он сказал, чтобы не сказать «всеобщего», ибо совершенный недостаток означает небытие.

³ И так называемое зло, знает Бог, бывает иногда добром. Злом он называет здесь такие вещи, как войны, порождающие болезни, смерти и тому подобное. Мы считаем это злом, а это силы благотворящей Причины. Ибо для многих названное здесь оказалось поводом для покаяния, познания Бога и благочестия. И у пророков о бедах говорится как о средствах воспитания. Читай двадцать вторую главу.

⁴ Причина зла при распушенности — желание, действующее вопреки смыслу. Но само по себе желание — благотворящая сила, устремляющая словесных к истинному Благу, а бессловесных к тому, что необходимо для продолжения их рода.

⁵ Это довод против манихеев и опровержение их представления. Ибо может быть, это еще не ересь, но *мысль Дионисия* профилактически внушена для ниспровержения их обмана. Возможно, это — и против некоторых представлений внешних людей.

⁶ Т. е. определения не несоответственны природам; определенное же следует тому, что сообразно природе. Ибо определение есть слово, объясняющее сущность дела и проясняющее его внутреннюю природу, причем эта внутренняя природа соответствует тому, чем является предмет. Все ведь, что соответствует природе, существует по определенной причине, благодаря каковой причине и возникает возникающее. Коль скоро же зло беспричинно, ибо оно появилось не из-за чего-то, стало быть, оно неопределимо. Не существует ведь

ибо в природе нет ничего противоестественного, как нет места безыскусности в искусстве. Или же душа — причина зол, как огонь — жара, и всему, к чему приближается, причиняет зло? Или же природа души добра, но своими действиями она когда такова, а когда и не такова? Если же по природе¹ и само бытие ее зло, то откуда у нее бытие? Разве не от созидательной благой Причины всего сущего? Если же от Нее, то может ли она в своем существе быть злой? Ведь все Ее порождения благи. Если же — своими действиями², то это не непреложно. Если же не так, то откуда берутся ее добродетели и благовидность? Остается считать, что зло представляет собой слабость и убывание Добра.

31. Причина благ едина. Если зло противоположно Добру³, то причин

для него определения, объясняющего, чем оно является; следовательно, оно не соответствует природе. Если же оно — вопреки природе, то и не имеет в природе логоса, как не принадлежит искусству то, что вне искусства.

¹ Если душа не портится от частичных утрат Добра, происходящих вне ее существа, когда привходит что-то чуждое, затрагивает ли лишение Добра ее существо, проникает ли зло в ее сущность, и каковою становится душа? Ведь она не будет живой, ибо не будет обладать жизнью. А жизнь — благо. Поскольку же душа существует, то она причастна Добру, т. е. жизни: существом своим она будет обладать Добром, а не злом, почему и называется благовидной. По причине же немощи в том, что ей свойственно, она ухудшится по своему природному действию, делаясь слабой и неустойчивой относительно страстей. Немощь же души в ее сущности не схожа с грузностью или худобой тел, но представляет собой расслабленность по отношению к материальному и временному, в результате чего она в конце концов совершает ошибочные движения. Порождениями же Ее он называет здесь творения. И заметь, что энергия души не непреложна, так как она или имеет место, или не имеет места.

² Чтобы было понятно, скажем вкратце так: природа души блага, поскольку происходит от Добра, и действия ее благи. Видим ведь добрых мужей, действующих соответствующим образом. По причине же изменения и оскудения блага привходит зло. Так что зло не в природе и существу несвойственно.

³ Единому противоположно многое. Так что если единой и благой Причине противоположно многое, то у зла много причин. И если, как сказано выше, смыслы и силы соответствующего природе являются творческими, то производящими противоречащее природе являются ошибочные по сравнению с соответствующими природе движения, случающиеся от немощи и бессилия, в результате чего и является зло. Получается зло иногда и от несоразмерного

зла много. Не смыслы ведь и силы¹ производят зло, но бессилие, слабость и несоразмерное смешение несхожего. Зло и не неподвижно и не всегда одно и то же, но неограниченно, беспредельно, способно быть переносимо в другое, такое же беспредельное. Всего же злого² и началом и концом оказывается Добро, ибо все существует ради Добра — и то, что благо, и то, что ему противоположно, ибо и это мы творим, благого желая: никто ведь, на зло обращая взор, не творит то, что творит. Так что зло не имеет субстанции, но лишь ее подобие, появляясь не ради самого себя, но ради Добра.

32. Злу надо приписать случайное бытие, возникающее благодаря другому, а не из собственного начала. Являясь, оно представляется правым, потому что ради Добра³ является, по сути же оно не право⁴, потому что не-добро мы принимаем за Добро.

смешения несхожего, когда либо горячее, либо холодное, либо сухое, либо влажное берет верх над прочим, отчего часто возникают болезни. Как же получается зло, если все каким было создано, таким и пребывает? Ведь все это произошло от движения Божией воли, недвижимо стоит в собственных пределах и имеет завершение в Боге. Противоположное же этому, зло-в-собственном-смысле-слова, неустойчиво и не имеет ни предела, ни определенности, а ничего подобного мы в тварном мире не видим. Как же может зло иметь субстанцию?

¹ Т. е. не в согласии со смыслом природной необходимости, или какой-либо свойственной существу особенности *возникает зло*, — надлежит это разуместь. Под смешением же несходного надо понимать, я думаю, движение природных сил к неподобающему, что и создает несоразмерность, если смысл не удерживает движений внутри тех границ, в каких они произошли.

² *Заметь*, что и всего злого началом и концом оказывается Добро, поскольку, все делая, мы считаем, что творим добро, и что зло не имеет субстанции, но лишь ее подобие, ради Добра, а не ради самого себя возникая. Это же и выше мы сказали, — что не на зло зная, мы его творим, но считая, что поступаем хорошо, хотя результат и оказывается противоположным.

³ Он это сказал и в предыдущей главе — «ради Добра», — поскольку мы *всегда* считаем, что творим добро.

⁴ Ибо желая того, что связано с природой и силой Добра, мы иногда, не ведая, творим зло, кажущееся нам прекрасным, а поистине являющееся злом. О чем речь? Становясь на защиту обижаемого, мы иногда убиваем обидчика, не достойного смерти. Осознавай это и не ошибайся.

Оказывается, желаешь одного, а получается другое. Таким образом, зло вне пути, вне цели, вне природы, вне причины, вне начала, вне конца, вне предела, вне желания, вне субстанции. Следовательно, зло есть ущербность¹, недостаток, немощь, несоразмерность, грех², бесцельность, безобразие, безжизненность, безумие, бессловесность, необдуманность, безосновательность, беспричинность, неопределенность, бесплодность, бездеятельность, безуспешность, беспорядочность, несхожесть, неограниченность, темнота, бессущественность и само никогда никак ничего не-существование.

Как вообще способно на что-нибудь зло? Подмешиваясь к добру. Ибо то, что совершенно непричастно Добру, и не существует, и ни на что не способно. А ведь если Добро и суще, и желанно, и мощно, и деятельно, как может что-либо противостоять Добру, будучи лишено и воли, и силы, и энергии? Не всякое зло одинаковое зло для всех и во всех случаях³.

¹ Удивительно он показал бессубстанциальность зла, представив его ущербностью того, что свойственно порядку и природе. Ущербность же не субстанция-в-собственном-смысле-слова (*αὐτοῦλόστασις*), как мы раньше сказали, но отсутствие того, чему подобает быть по природе. Откуда и грех, т. е. недовольство и отпадение чего-то подобающего. Следствием же ущербности он называет и саму бесцельность, чтобы не сказать: выстрел мимо цели, — используя выражения стрелков. Ведь как, попадая в цель, т. е. в метку, в которую метаются, каковая и называется целью, стрелки прекрасно стреляют, так и стреляющие мимо цели допускают погрешность относительно подобающего.

² Не подумай, что речь идет о случающемся у нас грехе, как, например, прелюбодеяние, несправедливость или что-то другое такого рода. То, о чем он говорит, состоит в следующем. Когда мы промахиваемся в благом и свойственном природе движении, или же относительно порядка, нас несет к противоположному бессловесному, полному, лишенному сущности небытию. Потому он никогда ничего из сущего не называет злом.

³ Божественно проследил он снижение уровней в творении. Ибо Ум, в соответствии с Которым осуществляются божественные и полностью невещественные умы, пребывает выше души. И ангел, сдвинувшийся относительно благовидного ума, сделался демоном. И душа, поскольку она умна и словесна, когда не действует в согласии со смыслом того ума, что ниже умопостигаемого, не делает свойственного ей. И тела, каковые ниже умопостигающего разума, оказавшись в противоречии с природой, не крепки в своих силах.

Демонское зло — бытие вне благовидного ума, зло для души — бессмысленность, зло для тела — противоречие природе.

33. Как вообще зло существует при существовании Промысла¹? Не существует зла как зла, оно не суще и не среди сущих. И ничто из сущего не вне Промысла, и зла ведь нет сущего, не смешанного с Добром. И если нет ничего сущего, непричастного Добру, зло же есть недостаток Добра, ничто из сущего не лишено Добра полностью, во всем сущем — Божий промысел, и ничто из сущего не вне Промысла. Но и оказывающимися злыми² Промысел благоподобно пользуется для их же или других частной или общей выгоды³ и соответствующим каждому из сущих образом о них промышляет.

Потому-то и не принимаем мы неосновательного мнения многих, что Промысел должен⁴ и против воли вести нас⁵ к добродетели, что

¹ Если Промысел во всем, то ничто не представляет собой зло по природе.

² Заметь, что и оказывающимися и считающимися злыми Бог благолепно пользуется, чтобы исправить нас или других или чтобы принести пользу нам или другим.

³ Это — тем, кто говорит, что надо, чтобы мы и против воли были хорошими.

⁴ Заметь, как он порицает тех, кто говорит: почему Бог не сделал нас такими, чтобы мы, даже если бы захотели, не могли согрешить? Это ведь не что иное, как сказать: почему Он не сделал нас безумными и бессловесными? Ибо привести нас к добродетели принудительно — значит не оставить нам самим по себе никакой самостоятельности и не позволить нашему естеству быть разумным, т. е. иметь разумную душу. Ведь отними у нас свободу воли, и мы уже не образ Божий, и не словесная и разумная душа, и *наша* природа воистину растлится, перестав быть тем, чем ей надлежит быть. А то, что он сказал «движущихся самостоятельно» вместо «обладающих свободой воли», надо понимать так, что он называл *нас* и самовластными, а не просто самих себя движущими, каковы *существа* одушевленные, в отличие от неподвижных, каковы дома и горы, или движимых другими, каковы камни и палки. Ведь о добродетели говоря, он использовал выражение «движущихся самостоятельно», каковых, сказал, *поддерживает* необходимый Промысел — через Закон, например, и пророков, и через благие дела, что и апостол явил, публично выступив у афинян (см.: Деян. 17:22–31).

⁵ Прекрасно опроверг он мысль тех, кто говорит, что следовало бы нам и против воли, принудительно быть хорошими, — это ведь означало бы растление нашей сущности, так как лишило бы нас свободы воли.

вредить природе не свойственно Промыслу. Ибо спасительный Промысел поддерживает всякую природу движущихся самостоятельно¹ именно как движущихся самостоятельно — и всех вместе, и каждого в отдельности, — в той мере, в какой природа тех, о ком он промышляет, способна воспринимать от всецелого и всевозможного Промысла подаваемые соразмерно каждому промыслительные блага.

34. Так что зло не суще, и зла нет среди сущих. Зло как таковое не существует нигде. Зло возникает не от силы, но от слабости. Даже у демонов то, что они собой представляют, — и происходит от Добра, и представляет собой добро. Свойственное же им зло — следствие их отпадения от собственных благ, уклонение² от тождественности и неспособность обладать подобающим им ангелоподобным совершенством. Они желают добра, когда они желают быть, жить и думать. И если они не желают добра, они желают не-сущего. И это уже не желание, а погрешность относительно истинного желания.

35. Речения называют согрешающими в разуме³ тех, у кого от слабости иссякает незабываемое знание или делание добра; кто знает Волю и не творит; слышал о Добре, но ослабел верой или энергией. А для некоторых нежелательно разуместь, как делать добро, по причине перемены или оскудения желания.

И вообще зло, как мы многократно сказали, есть изнеможение, слабость и оскудение либо знания⁴, либо незабываемого знания (ἀλήτου γνώσεως), либо веры, либо желания, либо энергии Добра.

¹ То же самое, что «обладающих свободой воли», как разъясняет соседнее примечание.

² Заметь, что уклоняются и бестелесные, нематериальные, не оставаясь в полной тождественности Добру. Ибо Добро тождественно *Самому Себе*, как вечно твердо стоящее; отвращающееся же не тождественно себе.

³ Смотри, как он объясняет слова: «Горе согрешающим сознательно» (ср.: Ис. 5:18–20?) и «Раб, который знал волю господина своего, и не исполнял ее, будет бит много» (ср.: Лк. 12:47).

⁴ Он говорит, вероятно, о знании, которое прибавляется благодаря учебе, каковое часто может быть помрачено забвением и о каковом он выше сказал, что оно появляется от слышания. Под незабываемым же знанием надо понимать то, которое возникает от естественного созерцания или вследствие озарения — не благодаря учебе.

Но кто-нибудь скажет, что слабость заслуживает не наказания, а прощения. Если бы быть сильным было невозможно, это было бы справедливо. Но если быть сильным зависит от Добра, дающего, согласно Речениям, то, что соответствует всем вообще, то заблуждение, уклонение, избавление и отпадение от собственных происходящих от Добра благ непохвальны. Но об этом мы достаточно сказали по мере сил в трактате «О справедливом и божественном суде»¹. В этом священном сочинении истина Речений подвергла порке софистические несправедливые и лживые высказывания о Боге как лишенные смысла слова.

Теперь мы достаточно воспели Добро как нечто воистину изумительное, как Начало и Конец всего, как совокупность сущих, как видотворение не-сущих, как Причину всех благ, как не-причину зол, как Промысел и совершенную Благость, превосходящую сущее и не-сущее, обращающую во благо зло и недостаток себя, желанную всем, возлюбленную всеми, к Которой все питают склонность, и все другое, что было показано в предшествующем истинном, как я думаю, слове.

¹ Заметь, что существует и другое его сочинение — «О справедливом и божественном суде». Заметь и то, что эта глава, показывающая, что зло не является сущим, содержит двадцать три силлогизма.

ГЛАВА 5

Об имени «Сущий», в ней же и о первообразах

1. Теперь следует перейти к воистину сущему богословскому наименованию существа истинно Сущего. Напомним, что цель слова не в том, чтобы разъяснить, каким образом сверхсущественная¹ Сущность сверхсущественна, так как это невыразимо, непознаваемо, совершенно необъяснимо и превосходит самое единение, но — в том, чтобы воспеть творящее сущность выступление богоначального Начала всякой сущности² во все сущее.

Ведь божественное имя Добро³, разъясняющее все выступления всеобщей Причины, распространяется и на сущее, и на не-сущее⁴ и превышает и сущее, и не-сущее. И имя Сущий распространяется на все сущее и

¹ Древние называли Бога Единичей не как начало счета, но потому, что Он выделяется из всех и потому, что у Него нет ничего исчислимого вслед за Ним, а также из-за Его несоставности и простоты. Автор рассуждает не о том, какова сущность Бога, ибо к Богу, говоря в собственном смысле слова, невозможно применить понятие «сущность», так как Он сверхсущностен.

² Под «Началом сущности» автор имеет в виду Начало и Причину всякой сущности; сама же божественность превыше всякой сущности. «Выступлением» же он называет божественную энергию, которая вывела за собой всякую сущность.

³ В каком смысле говорится, что Бог благ, заметь: автор говорит, что Добро, Его божественное имя, простирается на все сущее и не-сущее и пребывает выше не-сущего, а Единое выше сущего и простирается выше его; и Жизнь — выше живущих; и Премудрость простирается выше умных, разумных и чувственных; так как ясно, что Добро, т. е. Бог, является Причиной и сущего, и жизни, и мудрости. А сущее как причину жизни и мудрости ты поймешь, наблюдая существующее.

⁴ Добро распространяется и на не-сущее, призывая его в бытие. Это ясно и из сказанного отцом, что и само не-сущее является Добром, когда оно созерцается в Боге через сверхсущественность. Сущее же и не-сущее автор называет материальным, как мы многократно поясняли выше. И потому еще, что Бог не описывается пространством. автор справедливо говорит, чтобы показать Его неопикуемость, что Он выше сущего.

превышает сущее. И имя Жизнь распространяется на все живое и превышает живое¹. И имя Премудрость распространяется на все мыслящее, разумное и воспринимаемое чувствами и превышает все это.

2. Таким образом, слово стремится воспеть эти божественные имена, разъясняющие² Промысел. Оно ведь не обещает разъяснить самосверхсущественную (αὐτοῦπεροῦσιον) Доброту, Сущность, Жизнь и Премудрость самосверхсущественной Божественности, сверхсуществующие, как говорят Речения, превыше всякой доброты³, божественности, сущности, жизни и премудрости в тайных сферах⁴, но только воспевают разъясненный благотворный Промысел, Благость по преимуществу и Причину всех благ, сущее, жизнь, премудрость, а также творящую сущее, творящую жизнь и дающую премудрость Причину тех, кто причастен сущности, жизни, уму, смыслу и чувству⁵.

¹ Следует заметить, что когда автор говорит об ангелах и людях, ангелов он называет мыслимыми, а наши души мыслящими, как мы уже много раз выше показали, поясняя различие между понятиями «мыслимый» и «мыслящий». А теперь, говоря сначала о Боге, он по справедливости и ангелов вместе с нами называет мыслящими, так как и они, насколько возможно уразумевая Бога, питаются разумением, обращаясь к божественной Премудрости, как и человеческие души; воспринимаемое же чувствами — неразумно. Однако же все одушевленное причастно божественной Премудрости также и в своих естественных устремлениях, как то показывает и божественный Василий в «Шестоднев»; потому что все было создано Премудростью, согласно сказанному: «Все премудростью сотворил Ты» (Пс. 103:24). А Премудростью является Сын, Сущий. Итак, автор говорит, что все имеет бытие от Сына, поистине Сущего.

² «Разъясняющим» он называет объясняющее, или поясняющее.

³ Заметь, что мы хорошо говорим, что Бог выше всякой доброты и божественности; божественность в более низком смысле разумеется в применении к ангелам и праведным людям.

⁴ Сравни: «И сделал мрак покровом Своим» (Пс. 17:12) и «Я услышал Тебя в тайне бури» (Пс. 80:8).

⁵ Поскольку чуть раньше автор, говоря о Причине сущего, назвал, как кажется, Добро «выступлением», то далее, чтобы у невнимательного читателя не было оснований для упреков, он поясняет: «Оно отрицает, что Добро это одно, Сущее это другое», а также «Жизнь или Премудрость третье»; ведь Единое — Причина всего, а не многое; и все создало одно Божество, святая и блаженная Троица, а не множество божеств-творцов. Это автор говорит нелишне, но порицая

Оно отрицает, что Добро это одно, Сущее это другое, а Жизнь или Премудрость третье, что существует много причин и что разное производится разными божественностями, высшими и низшими, но говорит — что все благие выступления и воспеваемые нами божественные имена принадлежат единому Богу и что одно разъясняет бытие¹ совершенного Промысла единого Бога, а другие — более общие или более частные Его проявления.

3. Однако же кто-нибудь скажет: в силу того, что сущее простирается шире, чем жизнь, а жизнь — шире, чем премудрость², разве живущие

эллинических мудрецов и еретиков — последователей Симона, утверждающих, что творцы мира — боги, создававшие, по мере снижения их достоинства, все более немощные творения, вплоть до всеобщего основания, каковым они называют материю.

¹ Автор говорит, что божественное имя «Добро» разъясняет весь Промысел, а прочие имена, как-то: «Жизнь», «Премудрость» и «Слово» суть частные Его проявления. Ведь все сущее по благодати Бога было создано для существования и является благим, т. е. весьма хорошим. Однако же не все причастно жизни, или слову, или премудрости. Вот почему автор и противопоставляет такие имена всеобщему. «Более общими» он называет проявления, наблюдаемые у большего числа существ, например жизнь, ибо она присутствует и в растениях, и в животных, разумных и неразумных; а премудрость и слово более частны, так как их можно наблюдать лишь у существ разумных.

² Хотя это утверждение высказано так, что к нему трудно подступить, я полагаю, что в нем заключается примерно следующий смысл. Допустим, что кто-нибудь скажет в недоумении: если само имя «Сущий» превосходит «Жизнь», а «Жизнь» в свою очередь превосходит «Премудрость», чего требует и сам порядок мироустройства, что и сам автор чуть раньше нам объяснил, сказав: «сущее, жизнь, премудрость, а также творящую сущее и дающую премудрость Причину тех, кто причастен сущности, жизни, уму, смыслу и чувству», — то почему же мы не наблюдаем этого порядка в сущем? Ведь в соответствии с установленной тобой лестницей, сущее должно более, чем живое — как воспринимаемое чувствами, так и мыслимое, и разумное, т. е. причастное уму и смыслу, — приближаться к Богу; на деле же все наоборот: живое, даже живущее растительной жизнью, как то растения и тому подобное, ближе Промыслу Божию, чем небеса, звезды, земля, вода и воздух, а чувствующее, т. е. бессловесное, ближе, чем живое. Ведь бессловесное в жизни ценится больше, чем растения и травы, хотя ему присуща только чувствительность, в то время как растения ее лишены. А разумное ближе к Богу, чем чувствующее.

не выше сущих, чувствующие — живущих, осмысленные — чувствующих, а умопостигаемые — осмысленных, поскольку существуют около Бога и наиболее близки к Нему? Ведь тем, кто получил от Бога бóльшие дары¹, подобает и быть лучшими, и превосходить других.

Если кто-нибудь может представить себе умственное не имеющим ни сущности, ни жизни, то рассуждение верно. Если же божественные умы выше остального сущего, живут выше прочего² живущего, разумеют и знают то, что превышает чувство и разум, и больше всех сущих стремятся к Прекрасному и Добру и причастны к Ним, то они и ближе к Добру, как более Ему причастные и большее количество бóльших благ от Него получившие, — подобно тому, как осмысленные существа превосходят чувствующие даром разума, те прочих — чувствами, а другие остальных — наличием жизни. И мне кажется, верно то, что более причастное единому беспредельно-дарующему (ἀλειροδόρου) Богу ближе к Нему, чем остальное, и более божественно.

А из *существ* разумных умы, т. е. сверхмирные силы, превосходя разумных нас, по причине нематериальности и осмысленности, более, чем мы, приближаются к Богу. хотя подобало бы, наоборот, сущему и получающему бóльшие дары от Бога быть выше прочего, как то небесам, звездам и тому подобному. Вот что вызывает недоумение. На это божественный Дионисий отвечает, распределяя предпочтение в порядке снижения: ум, разум, чувство, — ты это найдешь через одну страницу.

¹ «Бóльшими дарами» автор называет наблюдаемые у большего числа существ, как, например, сущее и жизнь. Но причастных только этому мы видим не в числе первых и лучших, а среди меньших, поскольку превосходящие их обладают и общими с меньшими свойствами бытия и жизни, но кроме того и лучшими, обозначаемыми более частными наименованиями; тогда как более распространенные не содержат свойств лучших, т. е. премудрости, смысла и разумности. И потому меньшие, обладая меньшим, причастны меньшему количеству даров; другие же, как причастные бóльшему их количеству, лучше и ближе к Богу.

² *Заметь*, что находящихся выше и более приближающихся к Богу он называет более живыми, чем те, кто ниже их. Так что божественные умы живут высшей, чем мы, жизнью, потому что более приближаются к Богу. Также и мы как разумные названы более живыми, чем неразумные; и, опять-таки, неразумные, имея чувствительность, более живы, чем растения, не имеющие чувств, но живущие лишь растительной жизнью.

4. Поскольку мы и об этом заговорили, воспоем же Добро как во истину Сущее, вообще всех сущих существование творящее. Суший (*Исх. 3:14*) является сверхсущественной субстанциальной Причиной всякого возможного бытия¹, Творцом сущего, существования, субстанции,

¹ Сущее в применении к Богу превосходит вообще все бытие и называется сверхсущественным, поскольку оно выше пребывающего в становлении. Сущее является и сущностью, ибо само имя сущности происходит от глагола «существовать». Итак, Бог, находящийся выше бытия (бытие ведь по какой-то причине было создано для существования), сверхсущественно постигается умом. Вечностью же Его называют потому, что Им созданы века. Ведь то, что не было и не будет, но только есть, постоянно пребывает в бытии, не переходит в будущее и не приходит в настоящее из прошлого, является вечным. Ведь во всем и целом должно присутствовать не только все сущее, но также не может присутствовать ничто из когда-либо не сущего. Ведь ничего, чего не было прежде, не может быть в нем. Это устройство можно назвать, пожалуй, и природой; является оно и вечностью. Ведь вечность имеет название от «вечно сущего». И если кто-нибудь назовет вечность беспредельной жизнью, которая уже вся есть, и ничто из нее не исчезает в прошедшем, но также и не остается неизменным, потому что она не была бы тогда всей, то он будет близок к определению вечности. Беспредельно ведь то, что не имеет недостатка; и это справедливо, так как ничто из него не расходует. Таким образом, Бог называется и Вечностью, и Творцом веков. Итак, вечность не есть *нечто*, находящееся внизу (*ὑποκειμενον*), но есть *нечто* из самого находящегося внизу сияющее. Ведь разумное и невидимое, по апостолу (*ср.: Рим. 1:20*), является вечным. Вечна же не сама вечность, но вечно причастное вечности, т. е. непрестанной и бесконечной жизни. Поскольку Бог является Творцом и того, что причастно вечности, т. е. вечно сущего, называемого по сходству веками, то говорится, что Бог сотворил века — вместо того, чтобы сказать, что Он сотворил разумные *существа*, будучи их Вечностью и Объединителем. Таким же образом и «Временем» называется Вневременный — как Причина времен. Ведь то, что для разумных — вечность, для чувственных — время. Ибо видимое есть образ невидимого, умопостигаемого; и вечностью мы называем некую неподвижную и притом цельную жизнь, уже беспредельную и совершенно неколебимую, пребывающую в Едином и выступающую *вовне*; так же и время, покоившееся некогда в Вечносущем, проявилось при выступлении *вовне*, когда надо было, наконец, произойти и видимой природе. Итак, выход Божией благодати в чувственное, при его сотворении, мы называем временем. Ведь движение промежутков, делящихся на доли, часы, дни и ночи, не есть время, но

сущности, природы, начала, и Мерой веков, и Реальностью времен, и Вечностью сущих, и Временем возникающих, и Бытием всего, что только бывает, и Рождением всего, что только появляется.

Из Сущего — и вечность, и сущность, и сущее, и время, и возникновение, и возникающее, сущее в сущих и каким бы то ни было образом возможное и наставшее. И существует Суший Бог ведь не как-то *иначе*, но просто и неопределенно, все бытие содержа в Себе и предымея. Потому Он и называется «Царем веков» (*Тим. 1:17*), что в Нем и около Него — все, что относится к бытию, к сущему и к наставшему, Его же Самого не было^{1,2}, не будет и не бывало, Он не возникал и не возникнет, и — более того — Его нет³. Но Он Сам представляет Собою бытие для сущих; и не только сущие, но и само бытие сущих — от предвечно Сущего, ибо Он Сам есть Век веков, пребывающий до веков.

5. Возвращаясь к *рассуждению*, скажем, что всех сущих и веков бытие — от Предсущего; и всякие вечность и время — от Него; и вся-

одноименно времени. Привыкнув меру и измеряемое называть одним именем, мы так же поступаем и здесь. Например, измеряя пол, стену или что-то другое локтями, мы говорим о локтях. Так и тут. А движения звезд, согласно сказанному: «Да будут для знамений, времен и годов» (*ср.: Быт. 1:14*), — произошли от Бога для *их* разграничения и понятного нам свидетельства. Устроив это, Он пребывает превыше веков и вне времени как их Причина.

¹ Заметить, что о Боге нельзя сказать в собственном смысле слова «был», «есть» или «будет», ибо Бог выше этого. Но говорится и так, потому что, как ни помысли, Его бытие сверхсущественно.

² Хорошо он сказал «не было», ибо «было» является характеристикой времени. Бог же выше «было», т. е. выше времени. Ты спросишь: а как же о Боге Слово сказано: «В начале было Слово» (*Ин. 1:1*), — ведь здесь содержится «было»? Мы много раз говорили, что Отец — Начало и Причина всего; потому-то и сказано «В начале было Слово», что Сын пребывает в Отце. Хорошо сказано: «В начале было Слово». Ясно, что — и «будет»; но из этого следовало бы, что теперь *Его* нет, но некогда Он будет, а так говорить о Боге неблагоприятно и не подобает.

³ Да будет выслушано и это, к чему в собственном смысле слова прибавляется «возникал» и связанное с этим. Или надо размыслить по-другому, — что Бог существует выше всякого помышления и представления о бытии. Сказав «сущие», автор свидетельствует, что все это было создано для существования, а, прибавив слова «и само бытие сущих», указывает на их постоянство.

ких вечности и времени и всего чего бы то ни было сущего Он — предсущее Начало и Причина; и Ему все причастует; и ни от чего из сущего Он не отступает; и Сам существует до всего, и все в Нем составилось; и вообще, если что бы то ни было есть, в Предсущем то и есть, и уразумевается, и сохраняется; и бытие предоставляется прежде других Его причастий; и само по себе бытие¹ старше бытия самой-по-себе-

¹ Не следует думать, что это говорится о Причинившем все: это сказано о существах, возникших из Него в акте творения — умопостигаемых, разумных, чувствующих и прочих. Как мы уже сказали ранее, Бог — предшествует бытию, ибо Он Предсущий, понятие же «бытие» содержит некий намек на предшествующую ему причину. Итак, Бог называется Предсущим, а также Сущим, как Причина всего, потому что все бытие — от Него. Ведь если размыслить, бытие существует благодаря причастности Тому, Кто ему предшествует. Но это означает не то, что Бог делится на бытие и предбытие, но что воля Его, приведшая сущее в бытие, — она называется предвозникшей в Боге. И поскольку эта божественная воля предопределила бытие твари, по справедливости она прежде другого, чему в Боге причастно сущее, является тем более старшим, чем бытие, началом, под которым подразумевается Сам Бог. Ведь сначала что-то существует, а потом появляются и жизнь, и мудрость. Так что невидимые высшие умы сначала стали причастными бытию, а затем жизни и мудрости. Так же и у нас сначала возникла некая материя, из которой мы состоим. То же самое и у бестелесных умов, только вместо материи разумеется присущий каждому образ его жизни, мера причастности к жизни, мудрости и подобию. О подобии и тождестве мы говорили выше как о силах, возводящих к Богу, благодаря которым приближенные к Нему уподобляются Ему, а на более низких уровнях их причастниками оказываются те, кто прежде был причастен только бытию. Под началами же сущего надо понимать сущности, возникшие при творении первыми, называемые началами не потому, что сущее происходит от них как от элементов, но потому, как уже сказано, что они были сотворены раньше того, что за ними последовало. Так, например, среди умопостигаемого началом творения являются престолы, а за ними следуют прочие. Среди же воспринимаемого чувствами начало творения — небо и земля, ибо «в начале сотворил Бог небо и землю» (*Быт. 1:1*), так что из воспринимаемого чувствами первое творение — они. А затем придумываются идеи и образы, являющиеся, как мы говорили выше, самоцельными вечными помышлениями вечного Бога, как-то: элементы, начала и невещественная бестелесная материя того, что причастно только идеям, например, созданных бестелесных чинов. Ибо саможизнь, самопремудрость, самопорядок и прочее суть в Боге образцы, которым творения причастуют наподобие того, как проведенные через окружность прямые причастуют точке центра.

жизни, бытия самой-по-себе-премудрости, бытия самого-по-себе-божественного подобия; и остальное, чему сущее причастно, прежде всего того причастно бытию; более того, все то, чему причастно сущее, само по себе причастно самому по себе бытию; и нет ничего из сущего, сущность и век чего не были бы самим бытием.

Прежде всего, таким образом, Бог по праву воспевается от самого старшего из всех Его даров как Суший¹. Ибо предымея и сверхъимея предбытие и сверхбытие, Он сначала создал бытие вообще — я имею в виду само по себе бытие, — а затем с помощью самого бытия создал все что только есть сущего. И все начала сущего причастуют бытию и суть, и суть начала, и сначала суть, а потом суть начала.

И если хочешь назвать начало живых² как живых, то это сама-по-себе-жизнь, подобных как подобных — само-по-себе-подобие, соединенных как соединенных — само-по-себе-единство, упорядоченных как упорядоченных — сам-по-себе-порядок (αὐτοτάξις), и других, причастных тому или другому, или и того и другого, или многого, — то или другое, или и то и другое, или многое; и ты найдешь, что самопричастуемые (αὐτομετοχί)³ сначала сами причастны Бытию и прежде благодаря Бытию существуют, а потом делаются причиной того или другого, будучи по причине причаст-

¹ Такое наименование Бог дал Себе Сам, сказав: «Я есмь Суший» (Исх. 3:14); так что это по праву первое из применяемых к Нему имен, таких как Жизнь, Мудрость и им подобные. Сказав же «предбытие и сверхбытие», автор выразил безначальность и полную непознаваемость бытия Бога, Каковой полностью создал, предопределив Своим неизреченным знанием, все бытие. Сопоставив все это, разум первым делом устремляется к бытию вообще, а потом созерцает его виды. Автор пояснил ведь, что такое просто бытие, назвав его самобытием, а не каким-то видом бытия. Так и далее, говоря о саможизни, самоподобии и прочем, он поясняет, что такое жизнь в целом и просто жизнь, а не какой-то вид жизни; так же и в остальном. Здесь в первый раз он определяет понятие бытия.

² Качествам в каком-то смысле как бы предшествуют само-качества (αὐτοποιότητες), каковые потом, исполняясь, осуществляются; пойми это так, как если бы самотелесная (αὐτοσώματος) белизна, соединяясь с телом, его выбеливала. Подобным образом разумеи и сказанное здесь: предсущий Бог, т. е. Жизнь, оживляет все Ему причастное.

³ Причастуемым автор называет то, чему причастно сущее; это — само бытие, или жизнь, или мудрость, или порядок и прочее; таковые причастия являются божественным даром; и он назвал их началами сущего.

ности Бытию и сущими, и причастуемыми. И если они существуют благодаря причастности Бытию, то тем более — те, что им причастны.

6. Само-сверхблагость (αὐτοὑπεραγαθότης) воспевается как предлагающая в качестве первого дара само бытие для важнейшего, первого из причастий. Из Нее и в Ней существуют¹ и само бытие, и начала сущих, и

¹ Понимать это следует так: само-сверхблагость, будучи умом и обращенной к самой себе цельной энергией, остается энергией, а не способностью, сначала будучи неразумием, а затем становясь по действию умом. Потому она и является единственно чистым умом, каковому чуждо привносимое понимание, каковой мыслит совершенно самостоятельно. Ведь если бы сущность его была чем-то одним, а то, что он мыслит, отличалось бы от нее, то он сам, в своей сущности, был бы непомыслим. Если же он что-то имеет, то имеет от себя самого, а не от другого. Если же от себя и из себя мыслит, то он сам и является тем, о чем он мыслит. Так что, будучи разумом, он поистине мыслит о сущем как сущий. Ведь если, мысля о самом себе, он мыслит о сущем, то он сам и является сущим. Ведь он может мыслить его либо сущим в другом месте, или же в самом себе как собственное сущее. Так вот о сущем в другом месте помыслить невозможно, ибо видано ли сущее в воспринимаемом чувствами? Воспринимаемое чувствами не является ведь сущим как подверженное изменениям, возникновению и уничтожению. Итак, он мыслит о себе самом и в самом себе. А поскольку Бог является Творцом всего, то все находится в Его не-сущем еще мышлении. Но Он Сам является Первообразом всего этого и мыслит об этом, не заимствуя образы у других, будучи Сам Образцом сущего. Так что ни Он не находится в некоем месте, ни сущее в Нем как бы в некоем месте; но Он содержит его так, как имеет Самого Себя, пребывая в нем, причем все пребывает совокупно и содержится в Нем нераздельно, и в нераздельности нераздельно разделяется. Итак, сущее является Его мыслями, и образы представляют собой сущее. Мысли же Его следует понимать так: стоит Ему помыслить что-нибудь, как это и появляется, или существует. Такого рода мышлению должно бы предшествовать нечто мыслимое, чтобы, это помыслив, это сделать; но Он, мысля о сущем, мыслит о Самом Себе и соприкасается с сущим в Нем. Ведь само Его мышление является рождением сущего. Ибо сущее в Нем — это и есть образ, и это и есть идея. А Он, целиком будучи умом, весь есть познание. Умы же, происходящие из Него и пребывающие в Нем, подобны научным теоремам. Они находятся в Нем совокупно и в то же время разделены, подобно тому, как в душе пребывает совокупно множество знаний, остающихся неслиянными и действующих вовеки по очереди, по мере надобности. А душа имеет в себе все способности, коими промышляет о теле, и однако же пускает их в дело в нужное время порознь, то

все сущее, и все каким бы то ни было образом удерживаемое бытием¹, и происходит это неудержимо, совокупно и едино. Ведь и всякое число единовидно предсуществует в единице, и единственно единица содержит в себе всякое число², и все числа объединены в единице, и чем дальше число от единицы удаляется, тем больше оно делится и множится.

Так и все проходящие через центр³ линии одного круга имеют одну общую точку, и эта точка равным образом⁴ объединяет все эти прямые друг с другом и с их общим началом, из которого они выходят; в этом центре они совершенно соединяются. Немного от него отступив, они немного расходятся, больше отойдя, — больше. Короче, чем ближе

придавая телу физическую силу, каковой его питает, растит и создает все необходимое для рождения; то способность чувствовать, сообщая ее венам, артериям, мясу, жилам, позволяя нам воспринимать чувственное; то способность суждения, с помощью которой воображает чувственное; то способность изображения, с помощью которой создает образы; то способность памяти, с помощью которой запоминает; то способность устремления, с помощью которой она направляет и движет живое существо в пространстве; то способность сопоставления; то способность яриться; то способность вождель. Такие способности души, помещаясь в теле, имеет в своей бессловесной части. После же смерти останется действовать один только ум, а все эти способности становятся бездейственными.

¹ Он говорит, *что все* — из сверхблагости Божией, каковая есть само бытие Самого Бога, существование всего сущего и его пребывание. Он говорит «едино», т. е. — в согласии с некоей простой и содержащей все неудержимой причиной. Ибо божественное никаким словом, помышлением и делом не имеет никакой связи и общения с сущим, но является совершенно и во всем превосходящим, и касается такового лишь, можно сказать, тем, что его содержит и о нем промышляет. Дальнейшие примеры подтверждают, что все существует от Бога как Причины его бытия, но Сущего помимо его и пребывающего в Самом Себе, существующем иным по сравнению с тем образом.

² Ведь число, составленное из многих единиц, вырастает в величине, а единица как причина чисел равным образом охватывает все числа. Так и центр, будучи точкой, объемлет *все* перпендикуляры к окружности.

³ Это пример, подтверждающий сказанное. Заметь, что автор с помощью геометрии объясняет относящееся к Богу, сравнивая Его с центром.

⁴ «Равным образом» автор употребил здесь вместо «вообще» и «одинаково», ибо — не по-разному.

они к центру, тем больше они с ним и друг с другом соединены, а чем дальше от него, тем больше они удалены и друг от друга.

7. Но и во всем всеобщем¹ естестве всё принадлежащее каждой отдельной природе сгруппировано в неслиянное единство, и равным образом в душе — соответствующие мере каждого промыслительные силы всего тела.

Ничего нет предосудительного в том, чтобы, от слабых образов перейдя ко всеобщей Причине, сверхмирными очами увидеть все во всеобщей Причине — даже друг другу противоположное — единовидно и соединенно, ибо Она — Начало сущего², из которого и Само Бытие, и

¹ Совершенно очевидно, что в целом есть части. Таким образом, он говорит, что естественным образом наблюдаемые в каждом из видов сущего логосы присущих ему сил или способностей можно видеть в природе, взятой в целом. Так, внешние философы всё существующее само по себе и наблюдаемое в другом — то, что мы называем одушевленным и неодушевленным — подвели под одну категорию, которую называли сущим, каковое наименование охватывает и особенности каждой из сущностей, логосы каковых остаются при этом неслитными: ведь один логос у одушевленного, а другой у бездушного, и точно так же и чувственно воспринимаемого, т. е. у разумного и неразумного, хотя они объединяются логосом сущего, т. е. простого бытия. А «равным образом в душе» автор сказал, подразумевая, что существует даваемая душой всему телу одна жизненная сила, различным образом действующая в *разных* частях тела.

² Если причиной является то, благодаря чему происходящее происходит, то естественно все совокупно и единообразно предвозникло, как мы сказали выше, в Причине всего — как в Идее и Образце, — в том числе, говорят, и созерцаемые в Боге противоположности. А как может быть единовидным противоположное? Понимать это надо так. Обустроенное имеет вымеренный образ, как в космосе: там — звезды, здесь — человек, и, опять же, там — огонь, здесь — вода. Противоположные друг другу, оказываясь вместе, они друг друга уничтожают; в божественных же мыслях все было совокупно, но неслитно, и не в каком-то месте. Ибо все это — не тела и не в телах, но — в вечных мыслях, каковые суть образцы. Почему Бог и есть Начало всего. Ведь началом является все предшествующее происходящему. Бог помимо того является и Порядком упорядоченного. Порядок же — это действие уподобления всего сущего друг по отношению к другу и сведенная к соразмерности причина общения друг с другом всего сущего. При этом Бог есть и всяческий Покой, и всяческое Движение

все как бы то ни было сущее: всякое начало, всякая граница, всякая жизнь, всякое бессмертие, всякая премудрость, всякий порядок, всякая гармония, всякая сила, всякая охрана, всякое основание, всякое разделение, всякое разумение, всякое слово, всякое чувство, всякое свойство, всякая неподвижность, всякое движение, всякое объединение, всякое слияние, всякая любовь, всякое соединение, всякое разделение, всякий предел и прочее¹, что, благодаря Бытию существующая, все сущее характеризует.

сущего. Понимать их следует по-разному. У мыслимого и мыслящего природа, начало движения и покоя, или успокоения, ибо это одно и то же, проявляется в энергии. Ибо движение божественного служения и научения тех, кто ниже, есть жизненное действие умов, а спокойствие и покой, вечные и неизменные, являют их собственную деятельность и их исполнение божественным. У воспринимаемого же чувствами природа, будучи началом движения и покоя, или успокоения, являет движение, приводящее в бытие; а покой, или успокоение, — прекращение бытия вследствие гибели или его перемену. Говорится, что Бог этим является, сверхсущественно будучи Причиной. Движение же у Бога — это промыслительное выступление из Него и через Него благодати, покой же — обладание вечным тождеством и неисходным из Себя непознаваемым покоем и непоколебимой безмятежностью. Следует заметить, что умные силы автор назвал вечными как причастные вечности. Это же говорит Писание: «Ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор. 4:18). Тем же, что существует в других, является, например, святость, бессмертие, благоденствие; таковы они у умпостигаемых и разумных существ. По размышлении же надо сказать: у умпостигаемых существ и у нас, — поскольку богами, господами и сильными крепостью ангелами являются по причастию и люди.

¹ То, что существует благодаря Бытию, существует, говорит он, созерцаемое в другом, а не само по себе. Ведь сущности (их ведь он называет сущим), существующие сами по себе, характеризуются бессмертием, мудростью, порядком, гармонией и тому подобным, о чем говорится как о существующем в другом. Подобны этому воспринимаемые чувствами свойства тел, как-то: цвет, форма, размер и тому подобное, помимо тел не существующее. Отец мысленного их разделил: об одном мы говорим, *что оно существует*, а о другом, что оно постигается размышлением, как, например, мысль, слово, чувство и тому подобное, каковое мы познаем только мыслью, как бы логическим путем. Иначе: он говорит, что умпостигаемое — мыслимо и никоим образом не подвластно чувству.

8. И из этой всеобщей Причины происходят и умопостигаемые и разумные¹ сущности боговидных ангелов, и естества душ и всего мира, и то, о чем говорится как о существующем каким бы то ни было образом — либо в чем-то другом, либо в идее. Ибо всесвятые и важнейшие силы, воистину сущие и как бы в преддверии сверхсущественной Троицы утвержденные, от Нее и в Ней имеют и бытие, и боговидное бытие, а следом за ними и меньшие — в меньшей мере, и наименьшие — предельно мало, но как ангелы — по отношению к нам — сверхмирно. И души, и все остальное² сущее подобным же образом и бытие, и благоденствие имеют, и существуют, и благоденствуют, от Пржедсущего получая бытие и благоденствие: в Нем — и сущее и благим образом сущее, из Него начинаемое, в Нем сохраняемое и в Нем завершающееся.

Старейшинство же Он уделяет лучшим сущностям, которых Речения называют вечными. Бытие же всех сущих само никогда не исчезает. А Само Бытие — от Пржедсущего, и Ему принадлежит Бытие³, а не Он Бытию; и в Нем есть Бытие, а не Он в Бытии⁴; и Его держит Бытие, а не Он Бытие. И Он Сам есть и Вечность, и Начало, и Мера Бытия, существуя до сущности, сущего и вечности и будучи творящим сущность Началом, ее Серединой и Концом.

И потому воистину Предсущий многократно умножается Речениями соответственно всякому помыслу сущих⁵ и воспевается по справед-

¹ Заметь, что умопостигаемы они применительно к нам, а применительно к Богу они мыслятся разумными.

² Заметь, что Он Сам есть Причина бытия всего и предбытия, являясь идеей или образцом бытия, как это здесь разъясняется. Само ведь бытие Богом не является оттого, что Бог существует, но бытие благодаря Богу и существует, и таковым называется. Так что бытие присутствует в Боге как идея, а не Бог находится в бытии. Он ведь был раньше бытия. Будучи, однако же, Причиной всего, Он оказывается Создателем. И хотя Он как Причина всего вне всего, Ему, как Создателю всего, приписываются признаки всего.

³ Ему бытие принадлежит как происходящее из Него; в Нем же оно как сохраняемое Им; и бытию Он не принадлежит как бытием не охватываемый, ибо Сверхсущественный — выше бытия.

⁴ Следует понять причинное отношение одного и другого, т. е. — что бытие имеет Его в качестве Причины, а не Он — бытие в качестве предшествующей Ему причины.

⁵ Созерцание сущего, каковое он здесь называет помыслом, будучи многим и различным в отношении приложения ума, обнаруживает предшествующую

ливости так, как Он был, есть, будет¹, произошел, происходит и произойдет. Для воспевающих богоподобно это ведь все означает, что Он пребывает сверхсущественным по отношению ко всякому помыслу и

мысль Причины, т. е. Творца. «Умножается» же показывает, что одна и та же Причина наблюдается во многом.

¹ По необходимости он поясняет теперь сказанное им о Боге ранее, добавляя, что это следует понимать как имеющее в виду причину. Ведь слова «произошел», «происходит» и «произойдет» относятся в собственном смысле слова к творениям. Ибо некоторые из них однажды произошли, например небо, ангелы, солнце и тому подобное, к чему не подходят слова «происходит» и «произойдет». Сказанное же Давидом: «Ты творишь ангелами Твоими духов» (Пс. 103:4), следует разуметь либо в прямом смысле, поскольку сказано: «Отец Мой и доныне делает» (Ин. 5:17), либо в соответствии со свойственным Писанию частым обозначением будущего посредством других времен и использованием будущего вместо прошлого и наоборот. К таковым наиболее подходит «произошло». Ведь происходит, находится в становлении и уничтожается все имеющее противоположность, как-то: ночь и день, лето и весна и тому подобное. «Произойдет» же — только то, что никогда не происходило, но ожидается, как, например, всеобщее преображение и ему сопутствующее. Бог же воспевается как Причина всего этого. Автор не сказал: «Это говорится применительно к Нему», но правильно — «воспевается». А «было» и связанное с ним, как ни подумай, оказывается соответствующим Богу и никому другому, потому что «было» созерцается в Нем прежде всякого начала. «Есть» и «будет» Он имеет как во всех отношениях неизменный и по всему непреложный, почему и называется Сверхсущественным. О том же. Как же, сказав ранее: «не был, не есть, не возник, не возникает, не возникнет», автор говорит здесь: «Он воспевается по справедливости так, будто Он есть, был, будет, произошел, происходит и произойдет». Неужели святой Дионисий противоречит самому себе? Это невозможно. Выше ведь он назвал Его Творцом всяческих существования, ипостаси, сущности, природы и времени. Он правильно применил к Нему «был» и прочее, — чтобы ты понял, что не с *какого-то* времени, и не во времени, и не после времени начался Бог, но что Он выше и самого бытия. Ведь он сказал, что бытие — в Нем. Здесь же, сказав: «Он многократно умножается соответственно всякому помыслу», — автор справедливо применил к Нему и «был», и «будет» и последующее, — чтобы, мысля о времени и временах, ты находил Бога и в них, и Высшим сущего, и Предсущим, и Причиной и Творцом самого сущего, и ничем из сущего, как мы уже сказали, потому что, не являясь ничем из сущего, Он пребывает во всем.

является причиной где бы то ни было сущих. А не то, что что-то Он есть, а что-то Он не есть, здесь Он есть, а там Его нет; Он — всё как предшествующая всему Причина всего, в Себе все начала, все завершения всех сущих имеющая и предымеющая, и Он выше всего как прежде всего сверхсущественно Сверхсущий. Почему Ему всё одновременно и атрибутируется¹, а Он ничем из всего не является. Он всеобразен, всевиден, бесформен, некрасив², начала, середины и концы сущих недостижимо и запредельно в Себе предымея, всем сообразно одной сверхъединой причине посылающий незамаранно как свет бытие.

Ведь если наше солнце³ сущности и качества чувственных существ — хотя их много и они различны, а оно одно, — сияя однородным светом, обновляет, и питает, и сохраняет, и совершенствует, и разделяет, и соединяет, и согревает, и делает плодотворящим, и растит, и изменяет, и укореняет, и рождает, и движет, и оживляет все, и каждое из всех соответ-

¹ В соответствии с замыслом Причиняющего, говорит он, все, говорится, принадлежит Ему, Богу, или мыслится при Нем. Ибо «атрибутируется» означает у философов это. Сам же Он вообще ничем не является из того, чему Он Причина благодаря бытию и сверхбытию. Потому-то отрицания поясняют именно это, как-то: «бесформенный», «некрасивый» и тому подобные. «Всеобразный» же и «всевидный» уясняют то, что Он является причиной всякого образа и вида. В соответствии с этим надо разуметь и последующее.

² Наряду со «всеобразен» — и «бесформен», потому что Он выше бестелесности, выше нематериальности и не сформирован в соответствии чем-то из сущего. И наряду со «всевиден» — и «некрасив». Некрасивым автор называет Его потому, что красота произошла от Него, а Он выше красоты. Об этом же свидетельствуют слова: «И мы видели Его, и не было в Нем ни вида, ни красоты» (*ср.: Ис. 53:2*) и т. д.

³ Ниже, в конце следующего раздела, т. е. шестой главы, автор показывает, что солнце ничего не совершает само от себя, но только — от Причины и Начала всего, каковыми является Бог. На примере солнца он хорошо раскрыл то, что мыслится о Боге. Ибо как солнце, будучи одним, все воспринимаемое чувствами оживляет, питает, растит и изменяет, из малого делая большим, или из семени выращивая растение, либо дерево, и присутствует во всем видимом, ничем из него не являясь, так и Бог, являющийся Причиной и самого солнца, и всего воспринимаемого чувствами, мыслимого и мыслящего, ничем из сущего не является и во всем присутствует. Ибо Ему все причастно. Потому Писание и называет Его «Солнцем правды» (*Мал. 4:2*).

ствующим ему образом одного и того же единого солнца причаствует, и единое солнце в себе равным образом причины многих причастников предымеет, то следует признать, что Тот, Кто является Причиной и солнца, и всего, гораздо более преобладает первообразами¹ всех сущих в едином сверхсущественном соединении, поскольку Он и сущность являет после отхода от сущности. Первообразами же мы называем² предсуществую-

¹ Первообразы, каковые называют также идеями, о чем мы говорили выше, определяют, называя идеей, или первообразом, как говорит (Дионисий), самоцельное вечное творение вечного Бога. Здесь великий Дионисий поясняет Писание, называя предопределением идеи, имея в виду божественного Павла, который в Послании к Римлянам говорит: «А кого Он предопределил, тех и призвал» (*Рим. 8:30*), — и в другом месте: «Предопределив нас по воле Его» (*ср.: Еф. 8:30*). Волей и предопределением он называет первообразы и идеи. Цитирует он и блаженного Климента, Римского епископа, которого вспоминает апостол, сказавшего, что в сущем есть изначальнейшие образцы, от которых нечто зависит. Сделать сказанное более ясным можно так. Есть такое представление, которое все уподобляет писанию. Верхняя часть линии соответствует мыслимому, а нижняя воспринимаемому чувствами. Первая, находящаяся выше, часть принадлежит изначальнейшему, каковым и является собственно мыслимое. Тому же, что происходит из мыслимого, принадлежит нижняя часть. Далее, еще ниже по линии — остальное. С помощью этого примера он хочет показать, что не все имеет одну цену, но бывает так, что одно происходит из другого, как, например, низшие виды — из всеобщих в творении начал, каковые всеобщие начала он и называет начальнейшими. Он говорит, что блаженный Климент сказал, что и среди творений есть более родовые первообразы, как то идеи, от которых нечто зависит, вследствие чего находящиеся ниже виды находятся в подчиненном по отношению к высшим положении, как пребывающий в материи огонь по отношению к эфирному. Но не их называет в собственном смысле идеями великий Дионисий, но мысли Бога. Хотя и говорят об участии первообразов в творении, но они не должны быть объектами поклонения, как говорит Моисей (*Исх. 20:4–6?*). А где Климент это сказал, автор не сообщает.

² Платон изложил учение об идеях и первообразах вульгарно и недостойным Бога образом; отец же, воспользовавшись этим термином, изложил мысль благочестиво. Он говорит о божественных пожеланиях как о разделяющих и творящих, потому что, с одной стороны, Он все составляет и творит одним только желанием, а с другой стороны — потому что сущее было создано многовидным и различным. И заметь, что прообразами он называет предсуществующие в Боге в единстве творящие сущность логосы сущих, или предначертания.

щие в Боге в единстве творящие сущность логосы суших, каковые богословие называет предначертаниями и божественными и благими пожеланиями, разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил, и осуществил.

9. Философ Климент считает то, что называют первообразами, начальнейшими среди существ, но слово используется им не в его главном¹, полном и простом значении. Допуская, что и это сказано правильно, следует вспомнить, что говорит богословие: «Я показал тебе это не для того, чтобы ты последовал за этим», — но чтобы, пользуясь соответствующим этому знанием, мы восходили, как только можем, ко всеобщей Причине. Ибо все сущее, ввиду запредельного единства всего, подобает связывать с Ней: ведь начиная творящее сущность выступление вовне² бытием и благостью, и через все проходя, и наполняя Собой все бытие, и всему сущему радуясь, Она все в Себе³ предymeет; единым преимуществом простоты, отвергнув всякую двойственность⁴, все равным образом охватывает Она Своей сверхпростой бесконечностью, и всему персонально причаствует, — подобно

¹ Скорее всего, блаженный Климент следует какому-то мнению, говорящему, что существуют какие-то начальные причины происхождения воспринимаемого чувствами сущего, равно как существуют идеи, т. е. мысли Божии, в качестве начальных причин деятельности, или введения в сущее, существ мыслимых, т. е. бестелесных ангелов. Что же до того, что идеи суть первообразы, то мыслимое существует в виде начальных и руководствующих энергий; у воспринимаемого же чувствами начальной, блаженной и творческой причиной является связанный с материей вид. Так утверждает эта теория. Тот вид, который был использован как видотворящий при рождении природы, называют начальным. Похоже, что блаженный Климент говорил именно так. Но это нельзя назвать в собственном смысле слова первообразами, начинающими идеями, или начальствующими причинами, ибо они — не из себя, но из мыслей Бога, Каковой Один и достоин поклонения.

² О Ее выступлении вовне он говорит не только как о Ее созерцании Самой Себя, но и как о Ее разлитии, движении и создании Ею сущего.

³ *Заметь*, что он говорит, что Бог радуется всему сущему, в соответствии со словами псалма: «Возвеселится Господь о делах Своих» (*Пс. 103:31*) и Притч: «Я была, которой радовался» (*Притч. 8:30*). А «предymeет» здесь использовано вместо «предопределила и предызбрала».

⁴ Поскольку некие люди заявили, что идеи и первообразы внутрипостасны, он их, сущих эллинов, теперь опровергает, говоря: если бы идеи не существовали

тому как голос, будучи одним и тем же, многими ушами воспринимается как один¹.

10. Всех сущих ведь Начало и Окончание — Предсущий: Начало — как Причина, Окончание же — как Тот, ради Которого² они существуют; образом, превосходящим их кажущуюся противоположность, Он — и Предел всех³, и Беспредельность всяких беспредельности и предела. Все сущее в едином, как часто⁴ говорилось, Он предумысляет и создал, пребывая во всем⁵

просто и единовидно, будучи сверхпростыми мыслями сверхпростого и сверхъ-единого Бога, то Бог был бы сложным, состоя из прообраза и Самого Себя, что он и назвал «двойственностью». А «радуясь» соответствует словам Давида: «Возвеселится Господь» (*Пс. 103:31*) и так далее.

¹ Заметь, что голос, бестелесный и единый, слышится многими одинаково и не истощается по причине их множества. Так и Богу все равно причастны; это и означает «персонально», но — в соответствии с верой; и, будучи разделяем, Он не истощается.

² Выше, в главе, предшествующей этой, мы сказали совершенно определенно, что Являющийся высшей Целью есть Причина, по Которой все возникло.

³ Прямой противоположностью предела мыслится беспредельность. Бог — «предел всех», поскольку ничто не избегает Его промысла и власти, и одновременно «беспредельность», поскольку, согласно божественному Писанию, «и разума Его нет числа» (*Пс. 146:5*), «и Царству Его не будет конца» (*Лк. 1:33*). Как непостижимый и беспредельный, Бог выше этого, все превосходит и является Пределом всякого предела. В Нем ведь все имеет предел, и Он является Беспредельностью всякой беспредельности. О беспредельности говорится и применительно к материи, вечно преобразующейся и переходящей из одного вида в другой. Но она имеет предел в Боге и, будучи непостоянной и неопределенной, Богом приводится к видотворению. Так что по справедливости Бог является пределом таковой беспредельности и беспредельным относительно пределов сущего, поскольку и материю Он создал из не-сущего. Писание ведь говорит: «Ибо все из Него, Им и к Нему» (*Рим. 11:36*).

⁴ Предел противостоит беспредельности наподобие отрицания и утверждения, как смертное и бессмертное. Хорошо сказано: «кажущуюся противоположность», ибо они противоположны друг другу не в действительности, как, например, обладание и лишенность, но, как сказано, наподобие отрицания и утверждения.

⁵ Будучи повсюду, Он ведь равным образом присутствует и в каждом по отдельности, и во всем. «Покоящимся» Бог назван, поскольку в Нем не наблюдается совершенно никакой перемены, а «движущимся», поскольку Он содержит и сохраняет сущее, и это выше всякого помысла. Потому автор и говорит: «и не покоясь, и не двигаясь».

и повсюду Одним и Тем же; и все как Тот же проникая и на все исходя, и пребывая в Себе Самом; и покаясь и двигаясь¹, и не покаясь и не двигаясь; ни начала не имея, ни середины, ни конца; и ни в чем из сущих² и ничем из сущих не будучи. И вообще ничто Ему не подходит из вечно сущих и из подвластных времени³, но и для времени, и для вечности, и для всех тех, кто в вечности и во времени, Он запределен, потому что и сама-по-себе-вечность (αἰδιότης), и сущее, и мера сущих⁴, и измеряемое — через Него и от Него. Но об этом благовременнее будет сказать в другой раз.

¹ Кажется, что слова «и покаясь, и двигаясь» и «и не покаясь, и не двигаясь» противоречат друг другу: ибо каким образом одно и то же может и покоиться, и двигаться, и не покоиться, и не двигаться? Прежде всего, не следует судить о божественном, исходя из чувственного или заимствуя оттуда образы. Чтобы не показалось, что мы затрудняемся найти выход из противоречия, скажем, что покой — в том, что предшествует творению, а движение есть изменение, или перемена. Бог же является становлением всего, ибо Он всегда приводит его в бытие. Так что Бог покоится и при этом движется, потому что все преобразует и изменяет к лучшему. Благодаря Ему ведь мы становимся лучшими. Оттого чуть раньше божественный Дионисий говорит о Нем: «всех сущих Начало и Окончание». А «и покаясь, и двигаясь» обозначает о Нем: «пребывая в Себе Самом и выступая во все». Ведь Он сообщает всему сущему Свою целостность, Сам же непоколебим и неизменен, согласно сказанному: «Но Ты — Тот же» (Пс. 101:28). Так что, Бог и выступает вовне, и пребывает в Себе Самом.

² «Ни в чем», — говорит он, ибо Он — во всем и из-за того, что во всем, неудержим ничем. А «вечно сущими» он называет сверхмирные сущности как появившиеся прежде временной природы. Время ведь исчисляется от сотворения неба и земли.

³ Как и выше сказано, не сама вечность, но то, что причастно вечности, по справедливости называется вечным. А «подходит» имеется в виду — «по сущности». Заметь, что есть в сущем нечто вечное, как, например, ангелы; а что не вечно, то и не безначально. В следующей главе, в самом начале, автор и к Богу применяет слово «вечный».

⁴ Мерами сущего являются: для мыслимого — вечность, для воспринимаемого чувствами — время. Мыслимое измеряется ведь как мерой вечностью, хотя измеряемое и называется тем же именем, что и измеряющая его вечность. Называются ведь вечностями и ангелы. То же — и применительно к воспринимаемому чувствами: ведь измеряемое временем получает соименное название от времени, как-то: движение звезд, солнца, времена жизни. Все это, измеримое временем, называется временами.

ГЛАВА 6

Об имени «Жизнь»

1. А теперь нам следует воспеть Жизнь вечную, из Которой происходит сама-по-себе-жизнь и всякая жизнь и от Которой во все как бы то ни было жизни причастное распространяется свойственная каждому жизнь. Даже и бессмертных ангелов жизнь и бессмертие, и сама безостановочность ангельского вечного движения — из Нее и благодаря Ей и суть, и появились; благодаря Ей и говорят о всегда живущих как о бессмертных, но с другой стороны — и как о небессмертных, — потому что они не сами по себе имеют возможность бессмертно быть и вечно жить, но — от животворящей, всякую жизнь творящей и содержащей Причины¹.

И как о Сущем сказали мы, что Он есть век самой-по-себе-жизни, так и здесь опять скажем, что божественная Жизнь саму-по-себе-жизнь оживляет и делает субстанциальной; и всякие жизнь и жизненное движение происходят из Жизни, всякую жизнь и всякое начало всякой жизни превосходящей. От Нее и души² имеют неуничтожимость, а все

¹ Он назвал Причину «содержащей» потому, что она не только создала жизнь пребывающих в бытии, но и содержит их в пребывании.

² После ангельской жизни, следом он помещает бессмертие наших душ, сущих разумными; далее, за разумными душами, идет у него жизнь душ чувствующих, связанных с питанием или ростом, либо бессловесных животных и растений, каковую он и назвал «самым далеким отголоском», что мы выше многократно разъясняли. Жизнь же бессловесных и растений не является божественной, но принадлежит вещественному огню и духу. О таких, конечно, самых отдаленных, как говорится, жизнях говорят слова Давида: «Отнимешь дух их и исчезнут, и в персть свою возвратятся. Пошлешь дух Твой и созиждутся, и Ты обновишь лицо земли» (Пс. 103:29–30). Эти божественные Речения великий Дионисий относит только к чувствующим душам и к растительной жизни. С жизнью же существ умопостигаемых и нашей он это не связывает, ибо таковую жизнь Бог сотворил по существу бессмертной, и у существ умопостигаемых и наших душ Он жизни не отнимет, потому что тогда они перестанут быть сущностями. Конечно, не о таковых, а от земли возобновляющихся живых существах сказал это Давид. А относительно жизни добровольно отпавших демонов он

животные и растения — жизнь, представляющую собой самый далекий отголосок жизни. При Ее исчезновении¹, согласно Речениям, исчезнет всякая жизнь, а с Нею и погибшее от бессилия причастовать к Ней, возвращаясь вновь, снова становится живым.

2. И первой получает дар быть жизнью сама-по-себе-жизнь, далее вся жизнь и по отдельности каждое, чему дано быть, — способность жить соответствующим образом. Жизням сверхнебесным дается невещественное боговидное неизменное бессмертие и неуклонное непреложное вечное движение, что благодаря избыточествующей благодати распространяется и на жизнь демонов, ибо не от другой, но от той же самой Причины она имеет дар быть жизнью и пребывать. А людям как смешанным² даруется ангеловидная жизнь по возможности; от изобилия человеколюбия

прибавляет, что и она пребывает неуничтожимой, ибо так захотел создавший их Бог, несмотря на то, что они отпали от Бога. «Ибо непреложны дарования Бога» (ср.: Рим. 11:29), изначально сотворившего их бессмертными. «Далеким отголоском» он называет слабейшую сопричастность жизни и, так сказать, малую причастность к жизненной силе.

¹ О людях и конечном общем воскресении говорит псаломское изречение, которое немного раньше более ясно изложил отец. А здесь он привел изречение, говорящее обо всех, какую бы то ни было жизнь имеющих. которое показывает, что их следует рассматривать не иначе, как имеющими жизнь от Бога. «Исчезновение» он употребил вместо слова «уход», как и «возвращаясь» — вместо «причастуя». О неспособности же такового причастовать этой жизни он сказал потому, что не от себя и не сами по себе они имеют жизнь, но получают ее от Бога. Ибо насколько они имеют что-то от самих себя, настолько таковое видится как не относящееся к жизни, а что они имеют от Бога, то некоторым образом оживает и, как он говорит, «снова становится живым».

² Удивительно хорошо и правильно научает он всем догматам. Передавая теперь учение об образе воскресения, он показывает, что, состоящие из бессмертной души и смертного тела, мы смешанны. Являющаяся сущностью души жизнь, говорит он, меньше жизни ангельских существ, потому он называет ее «ангеловидной», а не ангельской, — как не по-настоящему ангельскую, но только похожую, и говорит, что мы лишь отчасти являемся словесными душами, поскольку в целом состоим из души и тела. Про наши тела он говорит, что они делаются бессмертными в воскресении, замечая, что учение о воскресении казалось неверным древности, т. е. безумному учению эллинов, оттого что становиться бессмертным противоречит природе материи. Древности, говорится,

она и отошедших нас к себе обращает и призывает; и еще более божественно то, что обещано нам целиком, то есть души с сопряженными с ними телами¹ переставить к совершенной жизни и бессмертию. В древности это показалось бы противоестественным, мы же с тобой и Истина считаем это делом божественным и превосходящим природу.

Я имею в виду — превосходящим видимую нами природу, не всемогущую божественную Жизнь, ибо по отношению к Ней, Природе всех живущих и особенно — существ более божественных, никакая жизнь не вне природы или выше природы². Так что полемические слова об этом Симонова безумия³ да будут далеко отогнаны от божественного сообщества и твоей священной души. Ибо он забыл, как я думаю, и считает себя от этого мудрым, о том, что благоразумному человеку не следует пользоваться явным свидетельством чувства⁴ как союзником в борьбе против неявной Причины всего. И ему надо сказать: ты говоришь против природы, ибо ничего нет, что было бы вопреки ей.

свойственно безумие. Хотя и выше природы дело воскресения применительно к настоящей жизни, проведение которой связано с пищей, выделениями и болезнями, но для Бога ничто не вопреки природе и не выше природы, поскольку Он есть Причина всякой жизни.

¹ *Заметь*, что божественное Слово хочет, чтобы и наши тела были причастны бессмертию, согласно апостолу: «Ибо надлежит смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор. 15:53).

² Это он сказал потому, что одному Богу по природе свойственно оживлять.

³ Он говорит, что существуют полемические слова Симона против нашего догмата, согласно которому наше тело восстанет и будет бессмертным, как против вещи, противоречащей природе. Выступив против Симона, в этом его обличили Ириней, Ориген, Ипполит и Елифаний. Великий же Дионисий божественно опровергает утверждение Симона, что воскресение мертвых противоречит природе: раз ничего не может быть против Бога, как может что-нибудь быть вопреки природе? Делать же, исходя из этих воспринимаемых чувствами явлений, умозаключения о непостижимой и для всех неявной Причине всего, т. е. о Боге, вот это поистине противоестественно. То, что мы считаем и думаем, как может опровергнуть то, что выше всяких чувства и мысли?

⁴ Не следует, говорит он, из-за постижимого чувствами не веровать словам о Боге. Каковой есть неявная Причина всего. Ибо это действительно вопреки природе — говорить, что то, что выше чувств, опровергается тем, что доступно чувственному восприятию.

3. От Нее получают жизнь и заботу все животные и растения. И умопостигаемую ли, разумную ли, чувствующую ли, или питательную¹ и растительную, или какую-либо другую жизнь ни назови, или начало жизни, или сущность жизни, — все из Нее, превышающей всякую жизнь, и живет, и оживляется, и в Ней как в причине единым образом предсуществует. Ибо сверхживая и живоначальная Жизнь есть причина, оживительница, умножительница и разделительница всякой жизни и всякой жизнью должна быть воспеваема, соответственно плодородию всех живых, как всевозможная и вообще Жизнь, — созерцаемая и воспеваемая, — не как нечто нуждающееся в жизни, а как переполненное жизнью само-по-себе-живое (αὐτοζῶς), больше всякой жизни животворящее и сверхживущее, превышающее то, как человек может воспеть невыразимую Жизнь.

¹ Заметь, как он разделяет то, что касается причастности к жизни. Только нашу и чувствующую душу он называет началами жизни, ибо они суть начала для тел, начинающих благодаря им двигаться, чтобы жить. Умопостигаемые силы и наши души являются сущностями жизни, ибо они имеют сущность — словно некую материю, субстанцию и сам-по-себе-вид, — являющуюся жизнью, т. е. существующую благодаря жизни. Почему, как я сказал, души и оживляют тела. Бог же, будучи Причиной и Совершенно-наполнителем (συμπληρωτικός) нашей жизни, как Содержатель и Разделитель, учинивший разнообразие всякой жизни — умопостигаемой, разумной, чувствующей, растущей, — есть Начало всего. Так что, оттого что он выше сказал, что и солнце дает жизнь и питает все, не подумай, что оно имеет это от себя, а не от Начала и Причины всего.

ГЛАВА 7

Об именах «Премудрость», «Ум», «Слово», «Истина», «Вера»

1. Теперь, если ты не против, воспоем благую и вечную Жизнь как премудрую и как саму-по-себе-премудрость, а главное, как основу всякой премудрости, превыше всякой премудрости¹ и понимания (σύνεσις) сущую. Ибо Бог не только исполнен премудростью, «и разума Его нет числа» (Пс. 146:5), но Он и выше всякого слова, разума и премудрости.

Это сверхъестественно уразумев, поистине божественный муж, общее наше и наставника солнцем², и сказал: «Немудрое Божие премудрее человеков» (1 Кор. 1:25), — не только потому, что всякая человеческая мысль есть какой-то обман по сравнению с божественными совершеннейшими разумениями с их твердостью и непоколебимостью, но и потому, что для богословов обычно³ применять к Богу отрицания в обратном

¹ Есть некоторые назойливые философы, которые заявляют: когда вы говорите, что Бог выше всякой премудрости и разума, вы делаете Его непремудрым и неразумным. Таковым следует отвечать: наш Бог выше всего мыслимого и существующего. И премудрость, и разум, и жизнь, и ипостась, и существование, и сущность мыслится нами, а Он выше всего этого не как непричастный к таковым (это ведь нелегко, ибо Являющийся причиной происходящего как может быть непричастен тому, что происходит от Него?), но потому что все произошло из Него и причастует Его целостности. Все ведь причастуемое старше того, что произошло из Него. Потому по справедливости Он называется и «Сущим», и «Вечным», и «Временем» — как сотворивший и века, и времена. Так же следует говорить и о Премудрости и Жизни, потому что Он является и их создателем. Ведь если мы скажем об этом иначе, то Бог окажется умудренным и вразумленным позже, что соответствует их дерзости, но не нам; да не будет!

² Заметь, что своим и святого Иерофея солнцем он называет апостола Павла. Заметь также, как отец понял изречение апостола: ведь Златоуст и прочие отцы поняли его как относящееся к Кресту.

³ Сказанное — что у богословов существует обычай применять к Богу отрицательные суждения в противоположном смысле — мы могли бы понять так: желая по возможности представить божественный свет — что он неприступен, незрим, так что его ничто не может ощущать, ни невещественное, ни чувст-

смысле¹. Так, и всесветлый свет Изречения называют «невидимым»; Многопетого и Многоименного они называют «Неизреченным и Безымянным»; повсюду Пребывающего и во всем Обнаруживаемого — «Непостижимым и Ненаходимым». Таким же образом, говорят, и ныне божественный апостол воспекает мнимую «глупость Божию» (ср.: *1 Кор. 1:21, 25*): то, что в ней кажется странным² и нелепым, он возвел к невыразимой, предшествующей всякому слову истине.

мое, — они называли его тьмой, как, например: «Положил тьму покровом Своим» (*Пс. 17:12*), — о чем сказал и божественный апостол: «Живущий в неприступном свете» (*1 Тим. 6:16*). Ведь то, к чему ничто не способно приблизиться, подобно — от избыточности — невидимой тьме.

Еще говорится: «Я удивился разуму Твоему, очень он силен, не могу ему сопротивляться» (*Пс. 138:6*). Так же ведь и непостижимое и совершенно непомыслимое Божие знание уподобляется неведению, превосходящему всякое знание, свойственное тварям. Ибо неведение о Боге людей, мудрых в божественном, не есть невежество, а есть — знание, в безмолвии постигшее, что Бог непознаваем. Так ведь и вочеловечение Сына Божия называют опустошением, хотя оно и исполнено, более того, преисполнено премудростью, силой и спасением. Так и немощью Божией называют одержанную Крестом победу, потому что смертью были разрушены злые невидимые силы дьявола, и место смерти заняли воскресение из мертвых и Царствие Небесное. Таким же образом и глупость Божия, превосходящая всякую мудрость и знание людей, есть Божие ведение. Можно понять, о чем идет речь, помыслив каких-нибудь еретиков, в числе каковых и эллины, которые воображают, что могут доказать посредством связанных с чувствами силлогизмов, что до самой смерти доведенное Божие воплощение невозможно. Имея в виду таковых, божественнейший Павел воскликнул, испытывая головокружение: «О бездна богатства и премудрости Божией! Как непостижимы судьбы Его!» (*Рим. 11:33*). Ибо может ли путь познания, превосходящий всякую тварную премудрость, быть равным словам глупости, Богом не преподанным? Ибо словами, или связанными с чувствами доказательствами, когда им не предшествует вера, таинство представлено быть не может.

¹ «В обратном смысле» — т. е. придавая слову противоположный смысл, ибо благодаря утверждениям, утверждающим отрицания, проявляется Божие превосходство, что в другом месте он назвал силой превосходящего отрицания.

² И крестное страдание, и слова, что Бог пострадал плотью, кажутся странными, и невозможными — что Он в самом деле явил истину. [Заметь, как понимает отец изречение апостола: ведь Златоуст и остальные отцы понимали это относительно Креста.]

Но, как я сказал в другом месте, постигая превосходящее нас свойственным нам образом, окутанные¹ врожденными нам чувствами, низводя божественное до привычного нам, мы заблуждаемся, стараясь через явленное постичь невыразимое божественное Слово. Следует знать, что наш ум обладает способностью² думать, благодаря чему он видит мыслимое, и превосходящим природу ума единством, благодаря которому он прикасается к тому, что выше его. В соответствии с этим, божественное надлежит постигать не нашими силами, но полным самих себя из самих себя исступлением и в Божиих обращении. Лучше ведь быть Божиими, чем своими, ибо кто окажется с Богом, тому и будет дано божественное.

Чтобы воспеть такую бессловесную³, безумную и глупую Премудрость наилучшим образом, скажем, что Она есть причина всякого ума и смысла,

¹ В других местах он пишет «вращаемые», что значит то же, что обращаемые, валяемые. Этими словами он показывает, что не следует божественное сравнивать с человеческим.

² И выше мы сказали, что ум, чтобы думать, спускается из себя, нисходя до умозрения. Умозрение ведь ниже мыслящего как мыслимое и постигаемое и, конечно же, требует рассеивания и разделения единства этого ума. Ибо ум прост и неделим, умозрений же рассыпано великое множество, и это как бы виды ума. Поэтому разумного, т. е. мыслящего, меньше, нежели умопостигаемого, или же мыслимого. Он имеет в виду то единство ума — как яснее говорит об этом ниже, — с помощью которого ум устремляется к находящемуся выше его, т. е. предается созерцанию относящегося к Богу путем полного отказа от воспринимаемого чувствами и мыслимого, а также и от свойственного ему движения, чтобы таким образом воспринять затем луч божественного знания.

³ Здесь он более всего поясняет, почему Божие безумие означает сверхпремудрое величество Божией непостижимости: ведь будучи, говорит он, окружены чувственным, исследуя учение о нематериальном и сверхсущественном — о том, допустим, что касается Бога, — мы обманываемся, если делаем заключения на основе воспринимаемого чувствами. Например, слыша проповедь о единой поклоняемой Троице и внимая богословию, согласно которому Она триипостасна, нечленима и нераздельна, некоторые люди тут же испытывают головокружение, соотнося это с требующими места и пространства телами, и говорят: как возможно, чтобы три ипостаси существовали друг под другом и были нераздельны? Они ведь не умеют изобличать в глупости свои чувства, для того, чтобы быть мудрыми в божественном, и примеров тому десятки тысяч, и им Господь говорит: «Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, как поверите, если

всякой премудрости и понимания, что Ей принадлежит всякая воля, от нее — всякое знание и понимание и в Ней «все сокровища премудрости и вѣдения» «сокрыты» (Кол. 2, 3). Сверхпремудрая и всепремудрая Причина, согласно уже сказанному, есть ведь основание и самой-по-себе-премудрости, и всей мудрости в целом и во всех ее видах.

2. От Нее уразумеваемые¹ и уразумевающие² силы ангельских умов получают простые и блаженные разумения. Не в частностях, или от частных³, или от чувств, или из слов вывода, собирают они божественное знание, и ничем, что имеет с этим общее, не пользуются, но чистые от

буду говорить вам о небесном?» (Ин. 3:12). И божественный Павел говорит: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием» (1 Кор. 2:14). Так что Божие, с точки зрения людей, безумие есть ведь то самое духовное, за которым следует гнаться. Он назвал Премудрость глупой потому, что никакая премудрость не может Ее понять; равно как и бессловесной и безумной потому, что нет ни слова, ни ума, чтобы разъяснить Ее или постигнуть.

¹ Заметь, что и в среде ангелов есть уразумеваемые и уразумевающие силы, и, естественным образом, среди них есть и такие, что являются и уразумеваемыми, и уразумевающими. Так, высшие чины суть уразумеваемые, поскольку они уразумеваются нижними, и уразумевающие, поскольку они высшие и стремятся, по мере возможности, уразуметь превышающего все Бога: питаемые сверху разумениями, они питают слабо уразумевающих. Наши же души только уразумевающие, ибо, уразумевая доступным их познанию образом, насколько возможно, то, что их превосходит, они не имеют за собой ничего уразумевающего, чтобы и им быть уразумеваемыми. Ибо за нами — души бессловесные и лишённые ума. Разумения же божественных умов, в отличие от свойственных нам, при которых наш ум исходит из частных, т. е. из воспринимаемого чувствами и повествующих слов, вместо восприятия множества видов, объединяя уразумения материальных вещей, позволяют нематериально созерцать все в целом.

² Понимай, что уразумеваемые они — по отношению к нам, уразумевающие же — по отношению к Богу.

³ Мы пребываем в частностях благодаря органам чувств, ибо одно дело — слух, другое — зрение, и остальные так же. И мы получаем знание о сущем от разделенных таким образом чувств, или же в разделенных на части разумениях из отдельных актов познания, или понимания, а иногда и из поясняющих слов, дающих ясное и полное объяснение явления. Ангельское же уразумевающее естество, как непричастное всему таковому, единым и простым разумением истины озаряется знанием.

всего материального и множественного, они умственно, нематериально, единовидно уразумевают умопостигаемое в божественном. И пребывает¹ их умственная сила и энергия облаченной в беспримесную и незапятнанную чистоту, способной видеть божественные мысли, своей нерасчлененностью, нематериальностью и боговидным единством отражая, насколько это возможно, благодаря божественной Премудрости, божественные сверхпремудрые Ум и Слово.

И души наделены осмысленностью и им свойственно двигаться поступательно и вокруг² истины сущих, но, по причине частичности и разнообразной изменчивости, они остаются ниже объединенных умов, однако

¹ Он говорит, что умственная сила и энергия ангелов имеет источником сверхъестественную Божию Премудрость. От Него ведь божественные ангелы имеют в причастии силу умственной деятельности и благодаря ей они постигают, созерцательно уразумевая, самих себя, сущее и идеи, каковые мысли он назвал принадлежащими Богу. Эта умственная энергия поступает к ним извне от Бога как от причины, и они разумеют сущее значительно лучше, чем души, знающие сущее на основе самого сущего и применительно к видам; т. е. они разумеют сущее более пространно, все кругом объемля. Ибо ангелы, по объединяющей их боговидности, уразумевают множество твари объединенно и нераздельно, не рассеиваясь во множестве различных существ — имеется в виду воспринимаемых чувственно, — как словесные души. Этого в какой-то мере удостаиваются, уподобляясь ангелам, и души, когда, собрав воедино разумение многого, они разом содержат в себе все неслиянно разделенным. Способность мыслить дается душам извне, в то время как ангелы, являясь боговидными, уразумевают из самих себя и в самих себе. Это — об уразумеваемых. А как он думает о Боге, сказано и здесь, и выше, в пятой главе ближе к концу. А то, что мы сказали о душах, — об их способности мыслить как ангелы, собирая многое воедино, — они будут иметь это в совершенстве прежде всего при воскресении, когда, оказавшись снова в своих телах, воспримут совершенное знание сущего. Это будет дано в полной мере при воскресении праведникам, согласно сказанному: «И так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4:17), а также: «Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1 Кор. 13:12), т. е. научимся понимать сущее.

² Как понимать «поступательно», было сказано. Итак, «поступательно и вокруг», т. е. не вдруг приложением ума человеческая душа осиявается божественным знанием, но, по частям получая истинное понимание сущего, не обладая ангельским боговидением, она собирает к Единому, являющемуся Причиной, мысль о раздельно созерцаемом и удостаивается равноангельских разумений.

же, благодаря способности собирать многое воедино — в той мере, в какой это душам свойственно и возможно, — они устаиваются равно-ангельских разумений. Но и сами чувства, не погрешив против истины, можно назвать эхом Премудрости. Также и демонский ум, — в той мере, в какой он ум, — происходит от Нее; но постольку, поскольку он обесмыслен и стремится достичь¹ того, чего не знает и не желает, его с бóльшим правом надо назвать и отпадением от Премудрости.

Но если божественная Премудрость называется началом, причиной, основой, завершением, защитой и пределом самой премудрости и всякой премудрости, всякого ума и смысла, и всякого чувства, как же Сам сверхпремудрый Бог воспевается как Ум, Слово и Знатор? Ибо как Он может воспринять что-либо из умопостигаемого, не имея умственной энергии, или как Он может познать чувственное, пребывая выше всякого чувства? А Речения говорят, что Он все знает, и ничто не избегает божественного ведения.

Но, как я часто говорил, божественное следует понимать подобающим божественному образом. Ведь применительно к Богу безумие и бесчувственность надо трактовать, подразумевая преимущество², а не недостаток, — равно как и приписывая бессмысленность Превосходящему смысл, несовершенство — Сверхсовершенному и Предсовершенному, неосязаемый и невидимый мрак — Свету неприступному, превосходящему видимый свет. Так что божественный Ум все понимает запредельным всему знанием, как Причина всего, в Себе сосредоточив опережающее знание всего, — прежде появления ангелов зная и производя ангелов, и все остальное зная и вводя в существо изнутри³, с самого, так сказать, начала.

¹ По причине бессмысленности демонский ум стремится достичь равенства с Богом, но не знает, как этого можно добиться, не от природы страдая невежеством, но добровольно избрав противоестественное. Заметь, что демоны имеют ум постольку, поскольку приобрели его от Добра. Обесмыслившись же и не захотев оставаться тем, чем были, они претерпели отпадение от Премудрости.

² О том, что то, что говорится о Боге в отрицательном смысле и наоборот, понимается в смысле превосходства.

³ Да никто от этого не поддастся неподобающим мыслям и не станет говорить, что Бог как Причина предумысел в Себе и зло, а отсюда следует, что Он причина зол. Отец говорит ведь не об этом, ибо он уже показал, что зло не является сущим и не числится в сущих, — но о сущих в сущности, т. е. об ангелах и

Я думаю, именно это имеют в виду Речения, говоря: «Знающий все прежде бытия их» (Дан. 13:42). Не от сущих ведь, изучая сущее, имеет ведение божественный Ум, но от Себя и в Себе: как Причина Он предымеет¹ и предсодержит разумение, знание и сущность всего, не по наружности судя о каждом, но как Знающий и Содержащий единую причину всего, — подобно тому как свет², являясь причиной тьмы³, предымеет в себе ее знание, не от иного чего зная тьму, как только от света.

Ведь, зная Себя, божественная Премудрость знает все материальное нематериально, расчлененное нерасчлененно, множественное объединенно, этим самым единым все и познавая, и производя. И если по одной причине Бог всем сущим передает бытие, то по той же единственной причине Он и знает все как из Него сущее и в Нем предсуществующее, не

прочих творениях, знание каковых Бог имеет, как он и прежде говорил. не от изучения того, что они собой представляют. Это ведь он показал, сказав: «Не от сущих ведь, изучая сущее», и: «не по наружности судя о каждом», — но, будучи Создателем таковых, знание Своих дел Он предымеет, зная их как только возможно, а также и то, ради чего Он приведет их в бытие. Превращение и оскудение таковых, или же неудача и бессилие, и вводят зло путем лишения естественного и произведения противоестественного. К этому ведь он привел пример со светом: с его исчезновением наступает тьма и имеет причиной отсутствие природы света. Подобным образом свойства оказываются старше их отсутствия и являются, если так можно сказать, причинами такового. Здесь же отец говорит о приведенном в бытие Богом и о природе каждого из таковых. Это, сказал он, и преднастало в Боге благодаря проведению и предопределению.

¹ Заметь, что знание предымеет и предсодержит сущность.

² Суть притчи такова: ведь как если кто-нибудь предположит, что этот видимый свет есть свет ума и разума, а затем мы спросим его, знает ли он тьму, он скажет, что знает, и даже прежде появления тьмы. И знает, скажет он, не по какому-то опыту (ибо как свет может знать тьму, если свет не станет тьмою?), но зная свет, поскольку свет существует. Потому-то и знает, что, если он скроет свой свет, никто *ничего* не сможет видеть. Так и Бог как Причина имеет в Себе знание всего. не из опыта его приобрета, поскольку в таком случае Бог окажется родившимся позже знания, либо в течение какого-то времени не знающим. Заметь также, что тьма является следствием, происходящим от исчезновения света, и это — против манихеев.

³ Заметь, что тьма не от чего иного, как от света познается.

от сухих¹ получая знание о них, но Сам подавая каждому из них самопознание и знание других.

Таким образом, Бог не имеет² особого знания, каким Он знает Сам Себя, а другого общего — каким Он объемлет все сущее. Зная ведь Себя, Причина всего едва ли не знает того, что происходит из Нее и причиной чего Она является. Так что Бог знает сущее тем же знанием, каким знает Себя, а не в результате изучения сущего.

Речения говорят, что и ангелы³ ведь знают происходящее на земле, не с помощью чувств⁴ познавая это сущее, хотя они, все эти вещи, ошутимы, а согласно свойственной их боговидному уму силе и природе.

3. Вдобавок к сказанному следует задаться вопросом⁵, как мы познаем Бога, не относящегося ни к умственному, ни к чувственному, ни вообще

¹ Смотри, как, говорит он, Бог знает сущее, — не из знания всех, но из Своего собственного, — подобно тому как свет знает тьму, ничего от тьмы в себе не имея. Об этом же многократно говорится в пятой главе, — как Бог, познавая, или мысля Себя, мыслит и познает сущее через прообразы.

² Нет никакой двойственности в божественном, пребывающем совершенно простым и превыше всего простым.

³ Что ангелы знают о происходящем на земле, не чувством обращаясь к воспринимаемому чувствами, как мы, но высшей способностью уразумевая, ясно из разных речений, как, например, из книги Товит, где говорится, что божественный ангел Рафаил сказал сыну Товии взять желчь вынырнувшей рыбы, как способную удалить бельмо с глаз (см.: *Тов. 6:9*), образовавшееся от воробыного испражнения (*Тов. 2:10*): никто ведь не подумает, что он научился врачеванию из опыта. Так же и в книге Судей ангел при Гедоне произвел огонь для жертвы из камня (см.: *Суд. 6:21*), зная, что огонь воспламеняет, не как мы, благодаря чувствам, но благодаря дару свыше. Так же и прочее. А на *тот случай*, если кто-нибудь спросит: как же диавол и ангелы его почувствуют вечный огонь? — и об этом будет сказано в соответствующем месте. То же — в книге Даниила, в главе о Валтасаре: писавший знал буквы, не учась (см.: *Дан. 5:25*).

⁴ Заметь, что не с помощью чувств ангелы имеют знание чувственного, ибо они пользуются не нашими органами чувств, а способностью и природой ума.

⁵ Он задается вдобавок вопросом, как мы познаем Бога, и правильно говорит, что Божия природа — то, что она собой представляет, — никем никогда в тварном мире познана не была ни путем изучения, ни путем созерцания: этими ведь путями мы приступаем к невещественному. Познается же Бог из устройства творений. Ведь если, согласно божественному апостолу, красота творений, т. е. того,

к сущему. Пожалуй, правильно будет сказать, что мы познаем Бога не из Его природы¹, ибо она непознаваема и превосходит всякие смысл и ум, но из устройства всего сущего, ибо это — Его произведение, хранящее некие образы² и подобия Его божественных прообразов; пускаясь далее в отрицание всего, путем и чином, по мере сил, выходя за пределы всего, мы восходим к превосходящей все Причине всего. Так что Бог познается и во всем, и вне всего.

И разумом Бог³ познается, и неразумием. И Ему свойственны и разумение, и смысл, и знание, и осознание, и чувство, и мнение, и воображение,

что находится в становлении, являет Творца, то, конечно же, познавая, как устроено сущее, мы познаем Устроившего. Ибо сущее, т. е. виды и каждое из созданий, — значит, ангельские чины и все воспринимаемое чувствами, — суть образы и подобия божественных идей, являющихся прообразами, вечными мыслями Божиими, благодаря которым и в соответствии с которыми все было в Нем, не будучи в Нем иным, нежели появилось, приведенное в бытие. Как и в Апокалипсисе божественнейший Иоанн говорит, что один из старейших ангелов сказал ему, что все было и появилось, имея в виду, что были идеи, а все, что появилось, суть образцы и подобия идей. или прообразов. Ведь постигающие умом суть образы умопостигаемых, а нижележащие — превосходящих. По отъятии же всего этого (отстранен ведь Бог от сущего, ничем из созданного Им не будучи, но невыразимо все превосходя) Бог познается как *все* превосходящий.

¹ Заметь необходимое средство защиты благочестия.

² Здесь следует разуметь, что предопределение представляет собой божественные прообразы, образами каковых и являются завершенные твари. Апостол назвал намерение определением, сказав в Послании к Ефессянам: «По предвечному определению» (Еф. 3:11). По всем, конечно, тварям, Бог познается, как художник по произведению. По существу же совершенно отделенный от всего и пребывающий потому для произведений непознаваемым, Он познается путем такового невѣдения, как равным образом и путем научного изучения и познания творений. Повторяя это, он возвращает свою речь на то же самое. Поскольку идеи и животных, и всего, что в природе, присутствуют в Боге в целом, то не по отдельности то, что здесь, является изображением и подобием того, что там. Все ведь, что здесь, суть образы того, что там. Даже душа представляет ведь собою образ и подобие *своей* идеи.

³ Он проясняет, тщательно это разбирая, как Бог познается противоположными путями — и утверждениями, и отрицаниями. Ибо хотя выше, в первой главе, он и сказал, что нет ничего, что объяснило бы сущность Божию — это ни разумение, ни осознание, ни воображение, ни мнение, ни то, что он сказал там и

и имя, и все прочее, и Он и не уразумеваем¹, не осознаваем, не называем. И Он не есть что-то из сущих, и ни в чем из сущих не познается. И Он есть «всё во всем» и ничто ни в чем, и от всего всеми Он познается, и никем ни из чего. И то ведь говорим мы о Боге правильно, что от всех сущих, чьей причиной Он является, соответствующим образом Он воспевается.

И существует также божественнейшее познание Бога, осуществляемое через незнание путем превосходящего ум единения², когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости. Хотя, как я сказал, подобает Ее познавать и во всем, ибо она, согласно Речениям³, создательница всего, постоянно всем управляющая, и причина несокрушимого соответствия и порядка, постоянно соединяющая завершения первых с началом вторых, прекрасно творящая из всего единую симфонию и гармонию.

4. Как «Слово» же Бог⁴ воспевается священными Речениями не только потому что Он податель и слова, и ума, и премудрости, но и потому, что

здесь, каковое мы в соответствующих местах растолковали, ныне он говорит, что Бог — но не Его сущность — познается и тем, что там отрицалось, а также, что среди такового нет ничего для Его постижения. Как Виновник всего, Он познается из того, что от Него исходит, а как не являющийся ничем из того, что из Него, остается ни для кого не познаваемым. Как же Он познается и через невѣдение, он и здесь говорит, и выше было сказано, во второй главе.

¹ Благодаря творениям мы уразумеваем, когда соприкасаемся с наукой, и придерживаемся мнения, что Бог есть. Кто же, каков, или сколь велик Сам Бог, мы не разумеем, ни называем, ни умом, ни чувствами не воспринимаем. Подобно этому ведь и сказать: «Бог во всем» и «Его нет совершенно ни в чем».

² Заметь, что, судя по представленному выше, он воспринял единение превышающего ум Божиего созерцания.

³ Это есть и в книге Премудрости Соломона — там говорится, что Премудрость «художница всего» (7:21), — и в книге Притч: «Я была художницею при Нем» (8:30), — и у Давида: «Все премудростью Ты сотворил» (Пс. 103:24).

⁴ Он говорит здесь о Боге Слове, — почему Он называется Словом, что означает это наименование, и об одной причине, по которой Бог называется Словом, — потому что имеет в Себе причины всего сущего. Ибо логосы всякой природы пребывают в Нем как в Причине всякого создания. Благодаря Ему ведь всё. Ибо идеи и прообразы находятся в Нем не как нечто инородное, но являясь вечными Его умозрениями и всё, т. е. природу, творящими логосами. И природа ведь — логос.

Он единым образом прообъемлет в Себе причины всего и во все распространяется, понижывая, как говорят Речения (*ср.: Прем. Сол. 7:24, 8:1*), все до конца, а прежде всего потому, что божественное Слово простотой превосходит всякую простоту и, от всего свободное, все сверхсущественно превышает. Это Слово представляет собой¹ простую и поистине сущую истину, в согласии с которой, как чистым и необманчивым знанием сущих, существует божественная вера, постоянное утверждение верующих, истиной их и им истину утверждающее в непреложном тождестве. Так что верующие имеют простое знание истины. Ведь если знание объединяет² познающих и познаваемое, а незнание есть причина вечного изме-

имеющий причину и происхождение, поскольку естества сущего существуют не попусту и не бесцельно. Называет же он Его Словом и как беспрепятственно сквозь все проходящего и даже до пределов все обходящего, как говорится в Послании к Евреям: «Ибо живо слово Божие и действенно» (*4:12*) и так далее.

¹ Что Бог Слово, — само по себе и воистину сущая истина, по справедливости есть простое знание сущих. Что же такое знание, он тут же, уча, присовокупляет.

² Поясняя то, что касается познания истины, Сам Бог Слово. Иисус Христос, о Котором речь, говорит, что знание воистину объединяет тех, кто знает, с теми, кого знают: «И Я знаю Моих овец, и они знают Меня. Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца» (*ср.: Ин. 10:14–15*). Ибо поскольку знание, знающее то, что человек захотел узнать, соединяется с познанным, не оставляя относительно этого сомнений, не расщепляясь из-за сомнений различием в мнениях, не колебля и не порождая тем самым неведения по причине отсутствия уверенности, что познал, то и верные, соединившись знанием с познанным Христом, Каковой есть Бог Слово, и укрепившись верой в Него, имея прочную и непоколебимую, свойственную познавшим, веру в то, что они познали Бога и Богом познаны, отступили ведь от неведения, о котором мы сказали, что оно разделяет, расщепляет и колеблет то одними, то другими сомнениями не познавших то, что следует знать, и утвердились в уверенности, известившись верой, что познали и тем самым соединились с Познанным. А тот, кто, находясь во тьме неведения, по словам апостола, его обманом «колеблем и увлекаем всяким ветром лжи человеческой» (*ср.: Еф. 4:14*), как в пучине морской обуреваемый (и это говорит ведь апостол), считает, что познавшие безумствуют, как и Фест сказал проповедовавшему божественное знание Павлу: «Безумствуешь ты, Павел!» (*Деян. 26:24*). Познавший же и настоящий христианин, оттого что он поистине познал Христа и через Него стяжал богознание, — я имею в виду единственное знание истины (единственное же — простое и несложное знание), — тот, отступив от мира, пребывает вне мирских

нения и дробления¹ неведающего в самом себе, то того, кто уверовал в Истину по священному Слову, ничто не отгонит от очага² истинной веры, у которого он способен сохранить постоянной недвижимую и непреложную тождественность.

Ведь объединившийся с Истиной хорошо знает, что он в своем уме, даже если многие увещают его как из ума исступившего. Как и подобает, от них остается сокрытым, что он благодаря сущей вере исступил из обмана в Истину, а он сам поистине знает, что — вопреки тому, что они говорят, — он не безумен, но освобожден от непостоянного и изменчивого состояния блуждания во всевозможном разнообразии обмана простой и вечно в равной степени равной себе Истиной. Так ведь и первенствующие вожди нашей богопремудрости каждый день умирают за Истину, всяким словом и делом свидетельствуя, как и подобает, что единственное³ в своем роде христианское знание Истины — самое из всех простое и божественное, и более того, — что оно есть единственная истина и единое и простое богопознание.

мнений и обманов и знает себя как трезвящегося и избавившегося от многообманного неверия *человека*. Почему *такие люди* и умирают ежедневно за истину, не только вплоть до смерти постоянно подвергая себя за истину опасностям, но и постоянно кончаясь в отношении неведения, знанием же живя и свидетельствуя, что они — христиане.

¹ Раздроблением он называет здесь неустойчивость и многократную делимость знания.

² Обители, жилища.

³ Единственной он назвал нашу веру как простую и имеющую непогрешимое знание по-настоящему истинного.

ГЛАВА 8

Об именах «Сила», «Справедливость», «Спасение», «Избавление»; в ней же о неравенстве

1. Но поскольку божественную Правду и сверхпремудрую Премудрость богословы воспевают и как Силу¹, и как Справедливость, и Спасением Ее зовут и Избавлением, давай и эти божественные имена, по мере возможности, объясним. Что Богоначалие запредельно превосходит какую бы то ни было сущую и воображимую силу, не думаю, чтобы кто-нибудь, вскормленный божественными словами, не знал. Ибо богословие многократно приписывает Ему господство², отделяя³ Его даже от сверхнебесных сил. Почему же богословы воспевают как Силу то, что за пределами всякой силы? Или же как мы должны понять применительно к Нему именование Силой?

2. Итак, мы утверждаем, что Бог есть Сила, потому что Он проимеет в Себе и превосходит всякую силу; потому что Он причина всякой силы, все по непреклонной⁴ и неограниченной мощи вводящая в бытие; потому что Он причина самого существования как силы в целом, так и каждой силы по отдельности; и потому что, обладая безмерной силой, Он не только доставляет силу всему, но и пребывает выше всякой, даже самой-по-себе-силы (αὐτοδύναμις). Он имеет сверхспособность бесконечное число раз создавать бесконечное число новых по сравнению с существующими сил, и бесконечные, Им бесконечно создаваемые силы не могут когда-либо притупить Его сверхбезграничную силотворную

¹ Заметь, почему Бог называется силой.

² Как-то: «Господь сил, Он есть Царь славы» (Пс. 23:10). [А также: «Господь сил с нами, Заступник наш Бог Иакова» (Пс. 45:8).]

³ Отделяя, т. е. отодвигая, отличая.

⁴ «Непреклонной» (ἄκλιτον) он сказал, потому что — со своей вершины не сходящей. Ведь не «преклоняясь» мощью Бог творит, но оставаясь неподвижным и несгибаемым в отношении силы, вводя сущее в бытие. Пожалуй, надо бы сказать «незапертая» (ἄκλειτον), поскольку она не запираема, поэтому он и добавляет «неограниченной»: не запирается ведь она, как в чем-либо бессильная; но всегда сила Божия открывается в способности все творить.

силу. Кроме того, Его невыразимая, непознаваемая, невообразимая, все превосходящая сила, или избыток мощи, позволяет Ему придавать силу немощи¹, поддерживать и укреплять крайние из ее отголосков, как это можно видеть на примере чувств: сверхъяркий свет достигает и притупленного зрения, а громкие звуки проникают, говорят, и в уши, не очень легко звуки воспринимающие. Ибо то, что вообще не слышит, уже не слух, и то, что вообще не видит, уже не зрение.

3. Это безмерно мощное преподание Божие распространяется во все сущее, и среди сущего нет ничего, что было бы совершенно лишено всякой силы, не имело бы либо умственной, либо словесной, либо связанной с чувствами, либо жизненной, либо субстанциальной силы. И само, если так можно сказать, бытие² имеет силу³ быть от сверхсущественной Силы.

¹ Говоря о немощи, он имеет в виду эти материальные земные тела, какие называет, как мы часто выше говорили, крайними отголосками, потому что они несовершенно, в соответствии со своим устройством, способны быть причастниками силы Божией. И ведь о наших телах сказано: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Флп. 4:13). Это можно видеть и на примере других живых существ, например, комаров, мошек и им подобных, — какая заключена сила в жалах у столь слабых и презренных тварей создавшим их Богом! Потому и в книге божественного пророка Иоилы Бог говорит о саранче, долгоносиках и гусеницах: «Сила Моя великая» (Иоиль 2:25). Это удивительные и достовернейшие свидетельства того, что даже их достигает безмерность силы Божией. Но то же самое ты обнаружишь и у бездушных тварей, у трав, растений и металлов, видя их способность приносить или вред, или пользу. В большинстве они податливы, но встречаются и твердые и крепкие, как адамант. Иначе, говоря о немощи, которой придается сила, он имеет здесь в виду слабейшие из живых существ, от Бога имеющие достаточную, чтобы воистину быть, силу. Или же немощь надо понимать применительно к бездушной и совершенно неподвижной природе, которая субстанциальную силу, т. е. способность полностью существовать, получила от Бога.

² Невозможно т. е. было бы быть чему-либо, не будь это создано божественной силой.

³ Он имеет в виду не только силу, дающую крепость: он называет силой также приспособленность к бытию определенным образом. Преподанием же называет выход вовне силы промысла и благодати Божией ради сущего — чтобы сущее существовало и появлялось. И первой силой он называет силу *всего* сущего.

4. Из Нее происходят боговидные силы ангельских чинов; из Нее происходят и способность ангелов существовать неизменно, и все свойственные их бессмертным умам постоянные движения, и само их неуклонное и неубывающее стремление к добру. От беспредельно благой, Самой посылающей им это Силы они получили силу и быть таковыми¹, и стремиться всегда быть, и саму силу стремиться всегда иметь силу.

5. Излияния неистощимой Силы доходят до людей, животных, растений и всей природы и придают соединенному силу любить друг друга и общаться, а разделенному — силу существовать свойственным каждому образом в своих пределах, не сливаясь с другим и не смешиваясь: они поддерживают чины и благие порядки² всего в собственном благе;

К таковому относятся умные бестелесные существа, называемые бессмертными; за умными по праву следуют разумные, называемые ныне одушевленными и словесными, ибо слово — это ум, благодаря которому душа называется разумной, сразу после ангелов; следующая, меньшая этой сила — сила чувств, которой наделены одушевленные бессловесные существа; далее — сила жизни, или растительная сила, свойственная всем растениям и травам, с помощью которой они растительным образом процветают; а после всех — сила, делающая сущностью, т. е. сила бездушных веществ, как то металлов и более близких к земле, каковая сила, созидая и доставляя способность выдерживать бытие, придает им и силу качеств, свойство быть горячими или холодными, или какими-то другими, и либо приносить пользу, либо каким-то образом быть полезными. Также силы влечения, способности постоянно хотеть и желать, податель — Бог. Он дает силу соединенному для любви и для общения, т. е. семенам всех, или друг с другом смешивающимся, и вступающим в любовную связь, — дает способность чувственному рождать себе подобное. А когда это соединение и смешение соединяемых в любви, как мы сказали, первоначал начинает разделяться и отделяться, отделяемые части разобщаются, рождая животных, растения и тому подобное. И это разделение, или разобщение, получает от Бога силу быть соответственно виду рождаемого. Он ведь сказал, что сложение и разделение — это соединение и любовь, а несовместимость видов назвал «разделением». Заметь, что и саму устремленность ангельские силы имеют от Бога.

¹ Природа бытия стремится быть не произвольным, но необходимым и полезным для существования образом. Поэтому он и сказал «быть таковыми» и о стремлении иметь силу от божественной и безмерно сильной Сущности, чтобы быть необходимым образом.

² «Благими порядками» он называет благим образом существующие установления и благоустроенные благообразные порядки творения, имея в виду

соблюдают бессмертные жизни ангельских единиц невредимыми, а вещество и порядки небесных тел, светил и звезд неизменными¹; дают возможность существовать вечности; поступательными движениями разделяют круговорот времени, а возвратом в прежнее состояние, соединяют; дают огню² силу не угасать, а течению воды не истощаться; массе воздуха сообщают границы; землю основывают ни на чем; ее живые порождения сохраняют неиспорченными; стихии во взаимной гармонии и неслиянном и нераздельном взаимопроникновении сберегают; союз души и тела поддерживают, питательные и растительные силы растений приводят в действие; управляют все осуществляющими³ силами; неразрушаемость пребывания всего обеспечивают; и само обожение⁴ даруют, силу для этого посвященным подавая.

И вообще нет ничего из сущего, лишённого вседержительской защиты и окружения божественной Силой. Ибо не имеющее вообще

порядки простых ангельских единиц; единицами же называет самые простые, бестелесные и невещественные из сущностей. Заметь, что о звездах он говорит как о вечных.

¹ Не подумай, что небесные сущности существуют вечно, ибо, по написанному, они «суть служебные духи» (*Евр. 1:14*), но разумеи, что речь идет о сохранении в неизменности изначала для них Богом установленных границ. Поступательным движением времени он называет его протяженность и устремленность в будущее, а разделением — возвращение благодаря смене времен года или же часов вновь к тому же его значению, почему он и назвал движение времени круговоротом. Или же он называет поступательным движением движения блуждающих звезд, через определенное число лет проходящих промежутки между двенадцатью так называемыми домами; возвратом же — возвращение от некоей точки в ту же самую точку; так, солнце за год минует двенадцать домов, проходя от так называемого Овна к тому же самому Овну, или луна за месяц и остальные пять планет так же: по ним ведь измеряются времена.

² Имеется в виду — эфирному. Он говорит о четырех элементах и — что земля ни на чем не основана. Писание же говорит: «На водах основал еси» (*ср.: Пс. 23:2; 135:6*).

³ Осуществленным называется, по-видимому, и все бездушное и бесчувственное; и ясно, что так оно называется от глагола «существовать».

⁴ Обоживаются праведники и ангелы, согласно словам: «Я сказал: вы боги» (*Пс. 81:6*).

никакой силы и не существует, и ничего не представляет собой, и вообще никак не имеет места¹.

6. Однако же Елима-маг² говорит: «Если Бог всесилен, почему же ваш богослов утверждает, что Он чего-то не может?» Это он укоряет божественного Павла, сказавшего, что Бог не может «Себя отречься» (2 Тим. 2:13). Напомнив это, очень боюсь, всерьез размышляя о том, какой у этого богословский смысл, быть осмеянным за глупость, как если бы покушался разрушить непрочные, построенные играющими на песке детьми домики или старался попасть в недоступную цель.

Ведь отречение от себя³ есть отпадение от истины, истина же есть сущее, и отпадение от истины есть отпадение от сущего. Если, таким

¹ «Местом» он называет приведение в бытие; вследствие чего: непричастное силе не существует в творении.

² Этим обнаруживается древность этого святого мужа, ибо он знает, что сказал Елима-маг, который противился святому Павлу на Кипре и которого упоминают «Деяния святых апостолов» (13:8–11). Однако же много подобных Елиме в Аравии, которые говорят нам, утверждающим, что Иисус Христос, Бог Слово, пострадал за нас плотью, но не божеством: если вы не согласны, что Он пострадал божеством, в соответствии с желанием, то вы делаете Бога немощным, заявляя, что невозможно для божественности пострадать за нас, даже по желанию. Таковым следует отвечать, что не захотел Бог, имея, чем пострадать, чтобы это произошло вопреки природе, — чтобы пострадала бесстрастная по природе божественность. Смотри, как он объясняет апостольское высказывание: «Не может Бог от Себя отречься» (2 Тим. 2:13).

³ Как было сказано, Елима-маг посмеялся над словами божественного Павла, что Бог не может отречься от Себя. А что он сказал Павлу — что невозможно доказать, что Бог не может делать, что хочет, в том числе отречься от Себя. — это в высшей степени философски опровергает великий Дионисий. Он говорит, что Бог есть истина, истина же есть сущее; а ложь, как не имеющая основания, не является сущим. Так что если Бог отречется от Себя, то истина, солгав, делается не-сущим. А разве может это произойти? Поэтому примененное к Богу «не может» есть выражение неопишуемой силы. Подобный этому смысл получится, если сказать, что Бог может сделать Себя не Богом и отойти в небытие, — что наряду с невозможностью содержит и кощунство. Как можно сказать: Сущий будет не-сущим? Значит, не может, т. е. бессилён Бог сделать Себя не существующим; иначе говоря, Ему невозможно не быть. Так что и невозможность для Бога, а именно невозможность быть Богом, оказывается невозможной.

образом, истина есть сущее, отрицание же истины — отпадение от сущего, то Бог от сущего отпасть не может, а небытия нет¹. Как, пожалуй, кто-нибудь скажет: Он не может не мочь и не знает по лишенности неведения. Не уразумевший этого философ напоминает неопытных атлетов, которые в своем воображении часто считают противников слабыми, и, мужественно борясь с тенью отсутствующих и ударами в пустоту смело поражая воздух, воображают, что побеждают своих противников, и восхваляют себя, даже не зная, какая у тех сила.

Мы же, подражая, по возможности, богослову, воспеваем сверхсильного Бога как всесильного, как блаженного, как единого Владыку, как Господствующего в Своем вечном владении, как ни в чем от сущего не отпавшего, более того, превосходящего и предымеющего все сущее, сверхсущественного по силе и всем сущим обильным излитием от чрезмерности преизбыточествующей силы способность быть и само бытие даровавшего.

Ведь как свет, поскольку он свет, не может стать тьмой, так и это невозможно для Бога по безмерности истины. Таким образом, Бог не знает, как не знать, по лишенности этого: такового Богу не дано. Существовая, Он вообще не знает, что такое неведение, как возможно чего-нибудь не знать. По лишенности этого Он не знает, как не знать. Неведение ведь есть лишенность, а не сущность, и она вне сущности, относительно которой имеет место лишенность. Это ведь недостаток того, что должно быть. Стало быть, Бог лишен возможности не знать и никоим образом не знает, как не знать. Если же мы скажем, что Бог не ведает неведения не по причине лишенности, то незнание окажется свойством Его сущности. А если бы Его существу было свойственно неведение, то Бог оказался бы тьмой, ибо неведение есть тьма. Так же возвышенно разумеи и выражения: «Невозможно для Бога солгать» и «Сын ничего не может сделать от Себя, не видя, как что-то делает Отец». — равносильно чему сказать: «Невозможно, чтобы Отец хотел одного, а Сын другого», — ибо одна божественная воля у единой поклоняемой Троицы. Не неизвестно ведь нам, что Сын Божий и Бог. Один из всепетой и всенепорочной Троицы, став человеком, воспринял человеческие желания естественно и безгрешно.

¹ Отрицание отрицания создает утверждение. Так что говоря, что небытия в Боге нет, он утверждает Его бытие. В таком же смысле он говорит: «не может не мочь». — равно как: «не знает неведения», из чего следует, что Он все знает и может. Хорошо, что он прибавил здесь «по лишенности», ибо такие выражения, как «не может» и «не знает» говорят не с превосходством, но с отрицанием.

7. Также Бог воспевается как Справедливость¹ — как всех по достоинству наделяющий, и благомерность, и красоту, и благочиние, и устроение, и все распределения, и порядки назначающий каждому в соответствии с поистине сущим справедливейшим пределом, и для всех и каждого из них являющийся Причиной самостоятельности. Ибо всё божественная справедливость учиняет и определяет, все сохраняя беспримесным, с другим не смешанным, и всем сущим каждому подобающее даруя, в соответствии с принадлежащим каждому из сущих достоинству.

И если мы это говорим правильно, то те, кто укоряют² божественную справедливость, сами не понимают, что оказываются виновными в явной несправедливости, ибо заявляют, что у смертных должно быть бессмертие, у несовершенных — совершенство, у существ свободных в движении³ — внешнее принуждение, у изменчивых — тождественность, совершенство силы у слабых, что сущие во времени должны

¹ Заметь, почему Бог есть Справедливость. Предел справедливости есть добродетель, распределяемая в соответствии с достоинством или собственными интересами душевных частей; или середина между своекорыстием и невыгодой; или способность распределять поровну; или способность стремиться к общей выгоде; или искусство воздавать должное, и не воздавать, и оставаться нейтральным.

² Речь идет о людях, говорящих о Боге неправду, как сказал Псалмопевец (ср.: Пс. 62:12). Здесь он вовремя обнаруживает нелепость их речей. Ибо они говорят: «Самодвижущиеся, т. е. самовластные, и хозяева своих устремлений, ради чего мы рождены самовластными? И больше мы не желаем, чтобы нам давали возможность грешить», — не зная, что камнями, подвижными другими, хотят они быть. Говорят они также: «Почему, имея земные тела, мы не пребываем в тождественности, т. е. не непреложны и не бессмертны, пользуясь материальным и временным?» — что свойственно тем, кто не знает разницы в природе чувственного и разумного и тяжело болен бессмыслием. Ведь наше материальное, временное и изменчивое тело естественным образом нуждается в подобном, т. е. временном и материальном. Душа же, созданная невещественной и бессмертной, естественным образом имеет самовластность по причине подобия Создателю. Не понимая разницы между тем и другим, укоряющие, видя такую благочинность, поносят божественный Промысел. Это означают слова: «и вообще свойства одних готовы передать другим».

³ Самовластных.

быть вечными, подвижные по природе — неизменными, наслаждения временные — вечными, и вообще свойства одних готовы передать другим. Следует знать, что божественная справедливость потому и является поистине истинной справедливостью, что всем дает свойственное им, в соответствии с достоинством каждого из сущих, и природу каждого сохраняет согласно ее чину и силе.

8. Но кто-нибудь скажет¹: нет справедливости, если праведных людей оставляют без помощи, когда их угнетают злые люди. На это следует ответить: если люди, которых ты назвал праведными, любят то, чего домогаются на земле приверженцы материи, то они совершенно отпали от божественной любви, и я не знаю, как они могут быть названы праведными, предпочитая воистину возлюбленному и божественному не заслуживающее уважения и любви, недостойное их похвал. Если же они любят поистине сущее, то когда кто-то, желая чего-то, желаемое получает, следует радоваться. А не тогда ли особенно люди приближаются по добродетелям к ангелам², когда в стремлении к божественному,

¹ Имеются в виду люди, говорящие: как же не несправедлив Бог, если Он позволяет негодяям причинять зло праведникам? Иначе. Здесь он исследует суть возражения, высказанного нам другими, ибо говорит: «кто-нибудь скажет» и прочее, опровергая это благочестиво и боголюбиво. Ибо он говорит: по какой причине позволяет Бог, будучи справедливым, обидчикам и лихоимцам поступать несправедливо по отношению к благочестивым мужам? (ибо мы видим многих праведных людей потерпевших ущерб либо в имуществе, либо в делах от обидчиков и лихоимцев), — и правильно отвечает, ибо говорит, что благочестивым не подобает иметь пристрастие к земному и временному, поскольку тогда они больше не благочестивы. Им надлежит предпочитать поистине достойное любви божественное. Стремящиеся к имуществам больше не благочестивы. И вопрос получает ответ, ибо вот что божественный Павел говорит: «Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными?» (1 Кор. 6:7). Советуя не заботиться о мирском и вновь божественной любви научая, в которой не может быть ни несправедливости, ни лихоимства, он говорит: «Кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота?» и так далее (Рим. 8:35). Подверженных страстям он называет приверженцами материи, к одному лишь земному привязанными; а быть недостойным похвал значит казаться менее похвальным.

² Заметь, что можно и применительно к ангелам, равно как и применительно к Богу, говорить о добродетели, поскольку сказано: «Покрыла небеса добродетель Его» (Авв. 3:3), и что несправедливость в отношении материальных дел

по возможности, отходят от пристрастия к материальному¹? Особенно же мужественно в этом упражняются, когда претерпевают за Добро беды. Так что истинно будет сказать, что характерное свойство божественной справедливости не прельщать² и не губить мужество лучших³ людей материальными подаяниями, и если с кем-то это начнет происходить, не оставлять людей без помощи, но утверждать их в добром и нерасслабленном стоянии⁴ и по достоинству воздавать им за то, что они такие.

9. Эта божественная справедливость воспевается и как Спасение всех, потому что она поддерживает и сохраняет особые у каждого и несмешанные с другими сущность и чин, беспримесно будучи причиной свойственных всем особенностей поведения⁵.

есть дело божественного Промысла, подвигающего стремиться к более божественному.

¹ Обрати внимание: он говорит, что отсутствие пристрастия к материальным вещам свидетельствует о большой мужественности, или доблести, ибо являющиеся рабами мирских и телесных страстей по справедливости называются женоподобными; и что божественная справедливость поэтому, не желая, чтобы мы прельщались сладостями и погибали, подвигает нас пренебрегать таковыми, в соответствии со сказанным: «Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает» (*Притч. 3:11–12; Евр. 12:6*). Так что же? Те, кто имеет богатство, не любимы Богом? Ты сам скажешь, что, во-первых, не богатство само по себе зло, но пристрастие к нему и плохое его использование. А затем, Бог знает слабых среди нас и, желая спасти их, в поощрение дает им и добро, и равным образом блеск жизни, не ведая, что это такое. Как же так делает «Знающий все прежде бытия его» (*Дан. 13:42*)? — Чтобы никакого оправдания мы не имели, по апостолу: «Итак, неизвинителен ты, человек» (*ср.: Рим. 2:1*). — а также: «Имеем Первосвященника великого, Который может сострадать нам в немощах наших» (*ср.: Евр. 4:15*).

² Прельщать означает обманывать посредством наслаждения; попросту же говорится «услаждать».

³ Желанных.

⁴ Нерасслабленным стоянием он называет неразмягченное сопротивление возбуждению земными вещами и непреклонность к материальному вопреки искушениям.

⁵ Особенности поведения он назвал движение каждого из сухих, соответствующее его природе. Невозможно ведь людям делать дела ангелов, или воде — дело огня, и наоборот.

Если же кто-то воспевает Спасение и за то, что оно спасительно изымает все из худшего¹, мы и этого гимнопевца всеобщего спасения полностью примем и оценим за то, что первым делом в спасении он считает поддержание всего неизменным, согласным с самим с собой, немятежным и несклонным к худшему²; сбережение всего непобедимым, неподверженным нападениям, собственными для каждого смыслами украшаемым; избавление всех от всякого неравенства и вторжения в чужие пределы; и соблюдение пропорций³ каждого не меняющимися и не переходящими в противоположные. Не вопреки ведь мысли⁴ священного богословия он воспевает спасение этого рода как избавляющее все сущее всех спасающей благодатью от отпадения от собственных благ, насколько природа каждого из спасаемых это допускает. Потому и называют богословы это Избавлением, что Оно не позволяет воистину сущему отпасть в небытие, и если что-то уклоняется к погрешности и бесчинию и претерпевает какой-то ущерб в полноте собственных благ, то Оно и его от страдания, немощи и лишения избавляет, недостающее восполняя и немощное по-отечески укрепляя⁵, от зла возвышая и, более того, в доб-

¹ Не подумай, что «худшего» относится к творениям, ибо в них нет никакого зла; здесь имеется в виду прегрешение, случающееся по нашему произволению вследствие лишения блага. Бог спасает нас от него, если мы с желанием прибегаем к Нему.

² Разумей, что он говорит это о воспринимаемом чувствами и сущем в разряде твари, ибо Бог сохраняет все в свойственном каждому благом устройстве. Все ведь это осталось непреложным и пребывает таким, каким было создано. На это указывает «неизменным». Несклонны же они к худшему либо потому, что Он создал их предызбранными, либо потому, что ничто из этого не покинуло своего устройства, и не было переведено к низшим. Небо ведь и земля сохранились, а также и то, что в них. Выражения же «избавление от вторжения в чужие пределы» и «сохранять неизменными свойства каждого» понимай так, что первоначала продолжают быть противоположными друг другу, как то горячее и холодное, влажное и сухое, и каждое из них остается в собственной целостности и не превращается в противоположное. Никогда ведь огонь не становится водой, ни вода огнем. Хоть и сходятся они по повелению Создателя, но каждое из них остается собой, сохраняя свои особенности.

³ Пропорциями он называет слаженность и соразмерность каждой природы.

⁴ Т. е. не вне мысли Писания.

⁵ Поддерживая.

ре восстанавливая, возмеща отпадшее благо, в чин и порядок обращая его бесчиние и беспорядок, в неповрежденное состояние возвращая и от всего испорченного¹ освобождая.

Но об этом и о Справедливости, измеряющей и определяющей равенство всех и удаляющей всякое неравенство², происходящее от убавления свойственного всем и каждому равенства³, уже было сказано. Если же кто-то имеет в виду неравенство⁴, вообще всех от всех отличающее, то такое неравенство Справедливость оберегает, не допуская, чтобы произошло смешение всего со всем, сохраняя все сущее в соответствии с тем видом, в котором каждому свойственно быть.

¹ Поврежденного, причиняющего позор и непригодность.

² Он говорит не об удалении неравенства вообще, но такого, какое бывает у сущих одного порядка, имея в виду, что не равно и не одинаково каждое из творений сохраняет тождественность тому, что соответствует его природе, почему он и прибавил «от убавления». Поскольку сущее существует недифференцированно и неравно, неравенство не отрицается.

³ Зная два смысла, в каких говорится о неравенстве, он оба их разъясняет и говорит, что Бог называется Справедливостью, поскольку следит за равенством всего, а неравенство из всего изгоняет. Теперь же он говорит о неравенстве, происходящем от убавления равенства, т. е. от излишества. Ведь давать каждому равно, соответственно достоинству — это значит содержать все и сохранять. Сказав об этом, он присовокупляет и другой смысл, в каком говорится о неравенстве. Он знает, что некоторые люди называют умопостигаемые бестелесные виды, первые из сущих начал, — я говорю о бессмертных созданиях, единицах, т. е. простых сущностях, — равенством и тождественностью. Существа же, воспринимаемые чувствами, каковые суть делимы и существуют в изменчивости, различиях и в других отношениях по-разному, именуют неравенством и разностью. Так вот, он говорит, что если кто-то подумает об этом неравенстве, различии видов воспринимаемого чувствами, в соответствии с которым происходит возникновение животных, растений и прочего, то такого неравенства Бог есть Страж и Хранитель, не дающий противоположному слиться воедино и совместно по причине смешения прийти к гибели. Ведь как привел Он все в бытие, так и оберегает все, и все существует таким, каким возникло изначально.

⁴ Заметь, что он говорит о неравенстве и различии сущего во всем по отношению ко всему и что такое неравенство справедливость Божия оберегает. Заметь, что существует и природное неравенство.

ГЛАВА 9

Об именах «Великий», «Малый», «Тот же», «Другой», «Подобный», «Неподобный», «Покой», «Движение», «Равенство»

1. Поскольку и такие имена, как Великий, Малый, Тот же, Другой, Подобный, Неподобный, Покой и Движение прилагаются ко всеобщей Причине, давай, по мере наших сил, рассмотрим и эти образы богоименования¹.

Бог воспевается в Речениях как «Великий»², и «в величии», и в «легком дыхании», являющем божественную малость; и как «Тот же» — когда Речения говорят: «Ты же — Тот же» (*Пс. 101:28*); и как «Другой» — когда те же Речения изображают Его многообразным и многовидным; и как «Подобный» — как субстанция подобных и подобия; и как «Неподобный всем», потому что нет Ему подобного. И — как «Стоящий», «Недвижимый», «Сидящий во век» и как «Движимый» — как во все проходящий; и другими подобными этим божественными именами Бог воспевается в Речениях.

2. Великим же Бог называется³ как обладающий Своим особенным величием, которое передается от Него всем великим, изливаясь и про-

¹ В высшей степени мудро, переводя от эллинов к истине, говорит он «образы богоименования». Те ведь создавали некие изваяния, не имеющие ни рук, ни ног, которые называли гермами, и делали в них пустые ниши с дверцами, вроде стенных ларчиков. Внутри них помещали изваяния богов, которых чтили, а снаружи гермы запирали. Гермы казались простыми, но внутри них находилась красота их богов. Так же следует разуметь и здесь: имена в Писании, относящиеся к единому сущему и истинному Богу, недостойны быть говоримыми о Боге, как-то: «Малое», «Сидение» и прочее: но если раскрыть имена и разъяснить их достойным Бога образом, то окажется, что внутри них содержатся изваяния и божественные образы Божией славы.

² Бога называют великим не по сравнению с чем-то другим, подобно тому, как бык больше овцы или боб — пшена, но по причине несравненного и поистине непостижимого божественного величия. Это ведь означает «особенное», — т. е. указывающее на особенность.

³ Хотя он и объясняет применяемые к Богу именованья, но необходимо прояснить их свидетельствами Писания. «Великим» Бога называют, т. к. написано:

стираясь вне и выше всякого величия, всякое место объемля, всякое число превосходя, всякую безмерность превышая, и по причине преисполненности Его великими делами и источаемыми Им дарами, так как, делаясь всем причастными, они и по безмерном их излитии совершенно не уменьшаются, оставаясь столь же преизбыточными, и от причастий не умаляются, но еще более проистекают. Величие это и беспредельно¹, и неизмеримо, и неисчислимо; эта чрезмерность и соответствует абсолютному и сверхпростирающемуся излитию необъятного величия.

3. Как о Малом и Тонком о Нем говорят постольку, поскольку Он находится за пределами всякого объема и измерения и беспрепятственно

«Велик Господь наш и велика сила Его» (Пс. 146:5), — и сколько другого есть похожего в Писании. А то, что Он «Мал», показано в Третьей книге Царств, где Господь говорит Илие-пророку: «Вот, звук легкого дуновения, и там Господь» (3 Цар. 19:12), — откуда ясно, что Он объемлем легким дуновением, а это свидетельствует о малости. Что Он — «Тот же», и отсюда ясно и из слов: «Я есмь и не изменяюсь» (Мал. 3:6). Что «Другой», следует из того, что Иезекиилю Он явился как человек из огня и электра (см.: Иез. 1:26) и из другого места: «Очи Его как лампы» (ср.: Дан. 10:6), и из прочего, как то образ меди и печи в словах Иоанна в Апокалипсисе (см.: Откр. 1:15). «Подобный» же, — потому что по образу Своему, как говорит Писание, создал Он человека (Быт. 5:1). А «Неподобный» — согласно словам Исаии: «Кому вы Меня уподобили? — говорит Господь» (Ис. 40:25), ибо нет ничего подобного Ему. «Стоящий» и «Недвижимый», — согласно словам Моисею о скале: «Здесь Я стоял прежде, чем ты был тут» (ср.: Исх. 17:6) и тому подобное. «Сидящий» же — у Варуха: «Ты — сидящий во век, а мы — погибающие во век» (Вар. 5:3), а также: «Сидящий на херувимах» (Пс. 98:1). «Движущийся», — потому что сказано: «И взошел на херувимов и полетел» (Пс. 17:10), — а также: «Давайте, сойдя, смешаем языки их» (Быт. 11:7) и «Наклонил небеса и сошел» (2 Цар. 22:10). Пока хватит, по мере же изложения необходимое будет поясняться.

¹ Поскольку Бог имеет всесовершенный предел, пребывая сверхсовершенным, Он и сверхбеспределен, как о том сказано: «И царству Его не будет конца» (Лк. 1:33). Но Он и выше всякого числа. Хотя и говорится ведь, что Бог един и Единое, однако Он превыше Единого. Ведь единица в собственном смысле слова обнаруживает связь со многими происходящими из нее числами и считается как бы началом множества чисел. Равным образом и Бог соизволил выделить единицу из того, что возникло из нее, т. к. единица проста, не имеет сама по себе частей и несоставна. Но Бог превосходит и ее, т. к. Он выше единого, почему и сказано: «И разума Его нет числа» (Пс. 146:5).

сквозь все проникает. Малое является ведь и причиной всего, ибо не найдешь ничего, непричастного идее малости. Применительно же к Богу Малое¹ должно разуметь как Его свойство невозбранно проходить сквозь все и действовать во всем, «и проникать² до разделения души и духа, связок и мозга костей и различающих помышлений и разумений сердца» (ср.: *Евр. 4:12*), и вообще всего сущего. Ибо «нет твари, сокровенной от Него» (*Евр. 4:13*). Это Малое бесколичественно, бескачественно, неуловимо, бесконечно, неопределимо, всеобъемлюще, само же необъемлемо.

4. Имя То же указывает на сверхсущественно Вечное, непреложное, пребывающее в Себе, равным образом всегда Самому Себе равное; одновременно во всем равным образом присутствующее; твердо и чисто Само по Себе в Себе в наилучших пределах сверхсущественной тождественности утвержденное; неизменяемое, постоянное, неуклонное, неизменное, беспримесное, невещественное, простейшее; не имеющее в чем-либо нужды, нерастущее, неубывающее, нерожденное³; не как бы

¹ Все ведь сущее, и очень большое, и весьма малое, причастно к обладанию малым. Ничто ведь из сущего не избежало малого, проявляющегося во всем, либо потому, что движется, увеличиваясь, от малого к большому — это говорит отец, либо потому, что в большом усматривается малое, а не в малом большое, благодаря ему самому являющееся большим.

² Здесь имеется в виду сверхспособность проникновения Бога в бестелесное. Этот ведь смысл имеет «проникать до разделения души и духа». Это показывает, что и само бестелесное и единообразное в душе может быть Богом разделено. Потому Бог и знает мысли, мыслимые движущимся и действующим умом, при всей их бестелесности и неразделимости. Ибо что есть между умом и мышлением? Бог проникает между ними, о чем и говорится: «Ты уразумел помышления мои издали» (*Пс. 138:3*). Но и между душой и духом, т. е. туда, где у нас крепятся чувства, с помощью чего душа воспринимает чувственное и мы осмысливаем наблюдаемое, беспрепятственно проникает Бог. Этот дух эллинистские мудрецы называют силой и как бы второй, чувственной, душой души. Эта чувственная душа существует, проходя по мозгам, венам, артериям, костям и по всему телу.

³ *Заметь*, сколько значений приобретает слово «нерожденное»: или еще не рожденное, которому предстоит родиться в будущем, о чем сказала Сарра: «Еще не родилось у меня» (*Быт. 18:12*); или незавершенное, как башня в Халане; или, как Павел апостол, *рожденное* не кем-либо из людей; или же так,

еще не рожденное, или неполностью, или чем-то или в каком-то качестве не рожденное, и не как будто никогда никоим образом не сущее; но как высшее всего нерожденного¹, абсолютно нерожденное, вечно сущее; Сущее совершенным-в-собственном-смысле-слова; Сущее тем же самым Само по Себе; Самим Собою единообразно и тождественно-

как Иуст, один из двенадцати; или никогда никоим образом не сущее, как то, что навывдумывали эллины: Сцилла, Химера и т. п. У Бога же нерожденное особенно и абсолютно. О том же. Назвав Бога нерожденным, он не допускает противоположного истолкования имени и говорит: смотри, не восприми сказанное так, будто Бог родился, словно есть кто-то выше Его, чтобы что-либо могло родиться от того, кто прежде Него, как Творец, или Благой, или Дух, или Огонь, или что-то такого рода. Но не считай Его и нерожденным, и вообще сущим, ни в становлении, ни как-то иначе. А как следует понимать «нерожденное», он говорит дальше. Это он делает против ариан и евномиян, которые по поводу рожденного и нерожденного возводили на Бога хулу.

¹ Поскольку, утверждая, что Бог выше всего нерожденного, он дает возможность подумать, будто тем самым говорит, что помимо Святой Троицы есть что-то нерожденное в твари, постараемся сделать смысл этих слов более ясным. Прежде всего, известно, что, т. к. в Эфесе в то время процветали философы и там возникла ионийская философия во время епископства святого Тимофея, божественный Дионисий старался привести все их неверные утверждения к истине. Он ведь знал, что некоторые из них учили, что все мыслимое бессмертно, а все мыслящее рожденно и нерожденно: рожденно, поскольку возникло как от Причины от Бога при испускании сияния, нерожденно же — поскольку произошло не во времени, но в вечности, т. е. в веках. А выше мы сказали, что чувственному свойственно время, а умопостигаемому вечность, почему такое и называется вечным. Так что воссиявшее от испускания они называли нерожденным. Он знал опять же, что другие и этот видимый мир называли рожденным и нерожденным: рожденным, поскольку в нем все содержится и движется из единого во многое, как это происходит при рождении каждого вида животных, растений и прочего; или, наоборот, — от многого к единому, когда движется к гибели, к распаду на элементы. А нерожденным, или вечным, они называли тот же самый мир, поскольку, по их мнению, мир никогда не прекращает движения к рождению и возвращения к уничтожению. Великий же Дионисий говорит, что когда говорят о нерожденном — сам ли он это говорит, или эллины, — не следует относить это к Богу, ибо все прочее называется нерожденным относительно какой-то причины, Бог же — беспричинно и абсолютно. Ибо какая причина может быть у вообще всех превосходящего Бога?

образно¹ определяемое; тем же самым² из Себя всем достойным причастовать сияющее; одно с другим сочетающее по причине изобилия тождества: про-имеющее в Себе равным образом и противоположности, будучи одной-единственной³ превосходящей тождественность Причиной всякой тождественности.

5. Другим Бог называется потому, что Он промыслительно⁴ сопresents всему и ради спасения всех становится «Всем во всё», пребывая в Себе неотлучным от Своего тождества, одним непрерывным действием и пребывая, и с непреклонной силой подавая Себя для обожения обращенных.

Следует обратить внимание на инаковость по отношению к Богу разных Его образов в многовидных явлениях, на какое-то отличие Являющего от

¹ «Единообразно» он говорит потому, что природа Бога совершенно несравненна: «тождественнообразно» же — из-за ее неизменности и нерушимости; «определяемое» же — «разъясняемое», — от глагола «определять», или же — «изъятое» и «отделенное».

² Оно видится всегда тем же самым и одинаковым как единая творческая Причина всего. от Которой и творениям пребывать в тождественности даровано, и противоположному, или различному, — в согласии друг с другом. Все тождественно, даже не тождественное по природе, в Боге созерцается. Всего ведь сущего одинаково и в равной степени Причина — Бог.

³ Бог всегда одинаков и неизменен, т. е. тождественен, и ничем другим Он не ограничивается, и ничто для Него не служит пределом, в Нем же все имеет предел. И Бог всегда Тот же, как являющийся Единицей, чем-то поистине тождественным и границей Самого Себя, все от всего ограничивающей. Он существует сверхвозвышенно, единообразно и тождественным по виду, что и означает подобие единице, ни с чем не смешанной, простой и тождественной; это равно тому, чтобы быть одним и тем же, нет ведь никакой разницы сказать «единица» и «единовидное», или «тождество» и «тождественное по виду», ибо это означает одно и то же. Бог передает тождественность и Своим творениям, по каковой причине все одним и тем же. каким возникло, таким и пребывает в согласии, целостности и взаимосклонности, насколько способно быть этому причастным. Так же и различия, имеются в виду — происходящих из Него творений, Он сохраняет и соблюдает, соблюдая при этом Свою тождественность, ни в различие, ни в противоположность не переходящую, хотя Он и поддерживает противоположность в чувственном.

⁴ Порядок изложения здесь обратный, так что о следствии надо мыслить, имея в виду предложение «потому что Он промыслительно сопresents всему» и т. д.

являемого. Как ведь если, чтобы описать душу¹, мы позаимствуем образы у тела и свяжем части тела с тем, что не имеет частей², то, применив к таковому части, мы придадим им новое, свойственное душе значение; используя их названия для обозначения способностей, мы скажем, что голова — это ум, шея — мнение (как нечто посредствующее между словом и бессловесностью), грудь — гнев, живот — желание, а ноги и ступни — природа; в гораздо же большей степени подобает священными разъяснениями³ таинственного обнаруживать инородность форм и образов, применяемых к Тому, Кто заперделен всему. И если хочешь трехмерность тел⁴ применить к неприкасаемому и не имеющему образа Богу, то «шириной» Божией следует назвать сверхширокое на всех Божие исхождение, «длиной» — распростертую над всем силу, а «глубиной» — Его непостижимые для всех сущих сокровенность и непознаваемость.

Но чтобы за объяснением инородных образов и форм не позабыть нам самих бестелесных божественных имен, перемежая их чувственными символами, о них мы скажем в «Символическом богословии». А сейчас заметим, что сам факт божественной инаковости нам следует понимать не как некую измену сверхнепреложному тождеству, но как Его единящее умножение Себя в единовидных плодотворных исхождениях⁵.

¹ Смотри, как можно уразуметь душу, используя телесные образы, и как он мыслит части души в телесных образах; он ведь прекрасно изображает ее словом.

² Душа не просто ведь не имеет частей, но по сравнению с телом. Частями ее он ведь называет способности, а их образами при сравнении иногда служат части тела.

³ Разъяснением он называет развитие или уточнение скрытой в выражении мысли; «обнаруживать» же означает всячески освобождать умозримое от телесного.

⁴ Говоря о трехмерности тел, он имеет в виду три измерения, что сразу же и поясняет. И отсюда можешь хорошо понять сказанное апостолом: «Чтобы вы постигли, что — глубина и что — высота» (ср.: *Еф. 3:18*) и так далее, что некоторые люди относили к спасительному кресту. Заметь, что означают «длина», «глубина» и «ширина» применительно к Богу.

⁵ Единство, тождество, равенство и подобие древние называли причиной всеобщей согласованности, промысла и спасения; что они называли и «Единое». Разность же и неподобие, связанные с разделением, изменчивостью и чувственным, а также с сущим, или умопостигаемым, они называли творческим промыслом,

6. Если кто-нибудь назовет Бога Подобным¹ как полностью во всем непоколебимо и нераздельно Подобного Себе, нам не следует считать такое богоименование недостойным. Богословы говорят, что, все превосходя, Бог как таковой ничему не подобен, но Он дарует Божие подобие обращающимся к Нему, чтобы они по мере сил подражали² Сущему выше всякого предела и слова. Божественному же подобию свойственна сила обращать все введенное в бытие ко всеобщей Причине. Таковое и следует называть подобным Богу и сущим «по божественному образу»³

в соответствии с объяснениями мысля имени, о чем мы подробно говорили выше. Другие называли тождественность и разность, т. е. «то же» и «другое», видом и лишенностью, а иные — пределом и бесконечностью. «Единым же умножением» он называет пребывание Бога в свойственной Ему простоте при создании разнообразных и всевозможных видов твари. «Исхождение» он ведь имеет в виду — для сотворения сущего, т. е. движение и стремление.

¹ Применительно к нам нельзя сказать «подобный»: ведь наше тело состоит из подобных друг другу и неподобных частей, что и Аристотель показывает в начале труда «О рождении животных». А Бог, существуя, существует полностью Себе подобным, потому-то божественное Писание и говорит о Нем как о всегда неизменно сущем Тем же и неподобным всему, например: «Кто в богах подобен Тебе, Господи?» (ср.: *Пс. 85:8*) и снова: «С кем сравнили вы Меня, говорит Господь» (ср.: *Ис. 40:25*), и еще: «Я видения умножил и руками пророков уподобился» (ср.: *Ос. 12:11*), т. е. Я Сам уподобился Себе, как говорит Ириней в книге «Против ересей».

² Подражание, о котором здесь идет речь, можно понять как обращение к Богу мыслящей и разумной природы, в соответствии со сказанным: «Будьте совершенны» (*Мф. 5:48*) и «будьте милосердны, как и Отец ваш небесный» (*Лк. 6:36*), что по-настоящему и превышает всякого предела и слова свойственно Богу, а тварям — по мере сил и соответственно их природе. Это подражание можно представить и как причастность к сверхсущественно созерцаемому в Боге, при рождении полученную созданным, причастным к бытию и прочему, о чем я говорил до этого. Что же касается выражения «подобное Богу по божественному образу», то, не отрицая возможность сказать так применительно к человеку, он подразумевает — в смысле причастности, и применяет его и к другому.

³ Здесь он говорит о том, как следует понимать выражение «по образу и подобию», — что речь идет не о виде, но об обращенности и устремленности ума к Богу, Причине бытия и благого бытия; некоторые же полагали, что это свобода воли, поскольку не по сущности же Бог подобен словесным существам. Мы ведь не подобны нашим сделанным из воска или из меди изображениям,

и подобию» (ср.: *Быт. 1:26*), ибо не Бог же тому подобен, равно как и человек не подобен своему изображению: подобными друг другу могут быть учиненные одинаково¹, и их можно взаимно уподоблять одного другому и оборачивать в обоих направлениях подобие их, и оба они могут быть подобны друг другу, соответствуя предваряющему их прообразу их подобия; у причины же и следствий такой взаимности допустить мы не можем. И способность быть подобными даруется ведь не только таким-то и таким-то: Бог есть Причина способности быть подобными всех причастных к подобию и является Субстанцией и самого самого-по-себе-подобия² (ὑποομοιότητος). И то, что у всех подобно, подобно благодаря некоему следу божественного подобия и способствует их единству.

каковые по отношению к нам иносущественны, а в какой-то мере и подобны. А «учиненные одинаково», т. е. принадлежащие одному и тому же чину и обладающие одной сущностью, как, например, херувимы и серафимы и прочие *ангельские* чины подобны друг другу, причем сам вид, каковым является каждое из умопостигаемых существ, соответствует предваряющему их общему для умопостигаемых существ виду, как бы некоей лежащей в их основании невещественной материи, являющейся жизнью. Бог же не находится в таком отношении к происшедшему из Него. Ведь то, что является причиной, не подобно тому, что оно причиняет. Сказанное же об умопостигаемом разумеи и применительно к нашим умным душам.

¹ «Учиненными одинаково» он называет имеющих одинаковую природу, подобие каковых взаимно; например, Петр подобен Павлу и, наоборот, Павел подобен Петру. Что же касается человека и его образа, то тут дело обстоит иначе: логос сущности не один ведь и тот же у обоих; почему он и говорит о «предваряющем образе подобия». Человека можно назвать неподобным собственному образу и в другом смысле, — потому что образ бывает подобным человеку, а не человек образу. Также и отношение являющегося причиной и причиненного им не может быть повернуто наоборот. Возможность повернуть наоборот означает, что и будучи сказано в обратном смысле, утверждение имеет смысл, например, противоположное утверждению «животное — от живота» — «животное — не от живота». Так говорит Климент в начале пятой книги «Стромат»; то же и здесь. Если прямое утверждение: «учиненное одинаково подобно», то противоположное: «учиненное одинаково не подобно».

² У великого Дионисия в обычае говорить о Боге в связи с тем, Причиной чего Он является, что Он и само-по-себе-сущее и субстанция самого-по-себе-бытия, и что Он — сама-по-себе-жизнь и субстанция самой-по-себе-жизни; так и теперь он говорит, что Он и само-по-себе-подобие, и субстанция самого-по-себе-подобия.

7. И нужно ли что-то об этом говорить? Ведь само богословие почитает Его как Неподобного и всему Несообразного как от всего Отличающегося и — что еще более парадоксально — говорит, что нет ничего Ему подобного. Однако же это не противоречит сказанному о подобии Ему. Одно и то же и подобно Богу, и неподобно: подобно в той мере, в какой возможно подражать Неподражаемому, неподобно же потому что следствия уступают¹ Причине, беспредельно, неизмеримо никакими мерами Ее не достигая.

8. Что же скажем о божественном «стоянии»², или «сидении»? Что иное это может означать, как не то, что Бог пребывает в Себе Самом; что Он прочно укреплен и сверхутвержден в неизменном тождестве; что Он действует одинаково относительно того же самого одним и тем

Он это говорит не в том смысле, что Сам Бог — это одна жизнь, а для сущностей была создана, как бы некоторым образом составлена вне Бога, другая жизнь, каковой причастно причастное жизни; но, как он сам объясняет в одиннадцатой главе, самой-по-себе-жизнью, самой-по-себе-силой, самим-по-себе-подобием и тому подобным называется Бог, являясь этим как божественное Начало и как Причина этого. Ибо Он является Источником таковых для сущего. А субстанцией самой-по-себе-жизни, самого-по-себе-подобия и таковых Он является как доставляющий таковой дар для причастия самым первым причастующим среди сущих. Все ведь по-своему причастует таковым; прежде всех — первые и высочайшие из умопостигаемых тварей, затем — следующие по мере нисхождения. «Подобием» же мы и выше называли единство целого, в соответствии с каковым все пребывает тем же самым и тем же самым образом причастно единому, соответственно причастности к являющемуся Первопричиной. «Возможно» же он сказал о подражании, не имея в виду «совершенно» или «в целом».

¹ Остаются позади.

² «Стояние» и «сидение» имеет один и тот же смысл. «Стоянием» он называется ведь не выпрямление от согнутого при сидении положения, но неуклонность и неизменность твердого состояния Бога; так же, как «сидением» — достаточный и непостижимый покой в неименованом царстве. Ведь в Писании о Боге говорится и как о встающем из сидячего положения, например: «Встань, Господи, предвари их» (Пс. 16:13), и также как о переходящем от стояния в сидячее положение, например: «Ибо сядешь на коней Своих, и езда Твоя спасительна» (Авв. 3:8), а также: «И взошел на херувимов и полетел» (Пс. 17:11), и особенно: «Ты воссел на престоле, судящий справедливо» (Пс. 9:5) и «Бог сидит на престоле святом Своем» (Пс. 47:9). И это — не телесно, но боговидно.

же образом; что Он пребывает из Себя неисходным, а по причине этой неизменности и полностью неподвижным, и притом сверхсущественно? Ибо Он есть Причина всякого стояния и сидения, и Он выше всякого сидения и стояния, и в Нем все составилось и по причине «стояния» собственных благ непоколебимо сохраняется.

9. Но что думать, когда богословы о во все Проходящем¹ и Движущемся говорят как о Неподвижном? Не следует ли и это воспринимать подобающим Богу образом? Ведь Его движение надо представлять себе благочестиво, не как случайное изменение, превращение², либо коле-

¹ Во все проходящим и движущимся Бог называется, например, у Иеремии: «Я Бог приближающийся, а не Бог издалека» (Иер. 23:23), — а также: «Над всеми и через всех» (Еф. 4:6), — и особенно: «Если взойду на небо — Ты там, если сойду во ад — Ты там» (Пс. 138:8) и так далее. В богоявлениях же: «Приклони небеса Твои и сойди» (Пс. 143:5) — и: «Взошел Бог в восклицании» (Пс. 46:6).

² Уча благочестиво разумеет то, что говорится о Боге, он говорит: слыша, что Бог движется, ни в коем случае не подумай, что имеется в виду движение, свойственное мыслящим тварям, а тем более воспринимаемым чувствами. Ибо материальное движется, перемещаясь, перемещение же всегда есть перемена места, особенно при неспособности остановиться самостоятельно, по желанию. Существует и движение, состоящее в изменении. Изменение же происходит тогда, когда, оставаясь неизменным по воспринимаемой чувствами субстанции, нечто подвергается изменению, претерпевая вредное, причиняющее ему страдания воздействие, или же, и среди вредного, таковому не подвергает. Так, тело выздоравливает и вновь заболевает; так же точно медь бывает и круглой, и имеющей углы, т. е. оказывается переформированной в угловатую. А когда изменяется целое, не остается ничего из воспринимаемого чувствами в качестве его субстанции, — как если бы из всей земли получилась кровь, из воды — воздух, или из всего воздуха — вода; или — как когда жезл Моисея превратился в змею, или вода — в кровь. Это и перемена, и рождение, и гибель, связанные с изменением первоначал. Существует также движение, изменяющее в неподобное, и один цвет — в другой. Кроме того, бывает движение относительно места — перестановка чего-то с места на место, каковое движение происходит либо по прямой, либо по кругу, как движется колесо, а по мнению некоторых, и небо; либо смешанное из прямого и кругового, т. е. извилистое движение, свойственное змеям. Есть также и умственное движение, в соответствии с которым действует ум, или божественные умы, мысля о сущем. Есть и душевное движение, которым душа подвижна к помыслам и к приданию движения чувствам. Есть и другое движение, естественное, движущее то, что необходимо для роста и пита-

бание, или движение в пространстве, по прямой или кругообразное, или и такое и такое одновременно¹, либо как умственное, душевное или физическое, но как движение, которым Бог приводит все в существование, все содержит, все всячески проразумевает и во всем присутствует неодолимым охватом всего, промыслительными выступлениями во все сущее и энергиями.

Так что да будет слову позволено и движения неподвижного Бога² воспеть подобающим Богу образом. Движение по прямой³ пусть означает неизменность и неуклонное исхождение энергий и происходящее из Него бытие всего: движение по спирали — твердое исхождение и плодотворное стояние; движение по кругу — тождественность, охватывающую и середину, и края⁴, и объемлющее, и объемлемое, и возвращение к Нему из Него происшедших.

10. Если же кто-то считает, что наименования Бога Тем же и Справедливостью имеют в Речениях смысл «Равный»⁵, то надо сказать, что Бог

ния. Бог же ни одним из этих образов не движется. Движением неподвижного и всегда пребывающего одним и тем же называется Его желание, чтобы сущее возникло, и проникновение во всё Его промысла.

¹ Он говорит о движении перемещения, которое называет движением по спирали; а «неодолимым» означает абсолютным и соединяющим.

² Отрицая телесные движения у Бога, он поясняет, как следует достойным Бога образом понимать свойственное Ему движение, используя в каждом случае при своих объяснениях аналогии с чувственно воспринимаемыми движениями.

³ Как понимаются движения по кругу, по прямой и по спирали применительно к Богу, прочти в четвертой главе, несколько листов спустя после начала главы; узнаешь также, как подобные движения мыслятся применительно к ангелам, душам и телам.

⁴ Высшее всегда объемлет низшее. «Краями» он называет высшие, ближайшие к Богу силы, «срединой» же — следующие за ними, превосходящие все воспринимаемое чувствами. Итак, высшие объемлют средних, а средние — то, что воспринимается чувствами. По этой ведь причине Писание говорит об ангельских чинах на небесах. А Бог все объемлет, подобно тому, как круг содержит все, что внутри него, и возвращается к самому себе как к являющемуся причиной.

⁵ Заметь, что означает «То же», «Справедливость» и «Равное» применительно к Богу.

«Равен» не только как лишенный частей и неизменный, но и как равным образом на все и сквозь все распространяющийся, как Субстанция самой-по-себе-равности, соответственно Которой все равно вмещают друг друга¹; каждый равно, согласно его способности, получает причастие; всем равно, по достоинству, раздается подаяние, а также потому, что всякое равенство — в уме², в разуме, в слове, в чувстве, в существе, в природе и желании — прежде того запредельно и объединенно Он содержит в Себе, благодаря Своей превосходящей всякое равенство творческой силе³.

¹ Равно вмещают друг друга и элементы, ибо равенство в их соотношении не дает в сложных образованиях чрезмерно нарушиться равновесию первоначал мира. Ведь если что-то из элементов оказывается избыточным, существующее погибает.

² Следует знать, что умственное не поддается восприятию чувством и не имеет в себе умопостигаемого, таковы силы души и чувств. Умопостигаемому свойственны простые и безотносительные умозрения — таковы ангелы. Словесное благодаря слову и созерцанию получает знание о сущем — таков человеческий ум. Чувственное же поддается восприятию чувством, как, *например*, части творения, каковые подразделяются на имеющие характер сущности и природные, т. е. на неподвижно и совершенно бесчувственно сущие и те, которым свойственно какое-либо движение. Природу определяют ведь как начало движения и покоя. «В желании» же имеет в виду равенство выбора. Я не упускаю, конечно, и того, что как о разумной и словесной сказано иносказательно о человеческой душе.

³ Существует равенство в природе, данное от Бога, Творца всего, и есть равенство желанное, которого желающие, пользуясь свободой выбора, успешно достигают, добываясь праведности и равноправия в жизни. И это равенство учреждено Богом. Всякие ведь равноправие и справедливость Бог в Себе просто и неделимо, словно в идеях и образцах, предымеет, или, лучше сказать, сверхимеет, в вечных Своих умозрениях.

ГЛАВА 10

Об именах «Вседержитель» и «Ветхий деньми», и здесь же о вечности и о времени

1. Пора многоименного Бога воспеть в слове и как Вседержителя и Ветхого деньми¹. Первое говорится потому, что Он есть все поддерживающая, связывающая и объединяющая Основа, все в Себе неразрывно содержащая; все из Себя, как из корня, вседержительно производящая; все в Себя, как в пучину, вседержительно обращающая; все на Себе, как на все выдерживающем фундаменте, держащая; все поддерживаемое единым всеохватывающим объятием оберегающая и ничему погибнуть, даже от Нее отпавшему, как из всеобщего убежища изгнанному, не позволяющая. Богоначалие называется Вседержителем и как надо всем господствующее и, не смешиваясь, подданными управляющее, и как всеми желаемое и возлюбленное, и как ига желанные и сладкие муки божественной, вседержительной и беспечальной любви к Своей благодати на всех налагающее.

2. Как Ветхий же деньми Бог воспевается потому, что Он существует и как вечность, и как время всего, и до дней, и до вечности, и до времени. Однако и время, и день, и час, и вечность надо относить к Нему богоподобно, потому что Он при всяком движении остается неизменным и неподвижным, вечно двигаясь, пребывает в Себе и является Причиной и вечности, и времени, и дней.

¹ Седым явился Бог Даниилу, с белой, как шерсть, головой, почему и был назван «Ветхим деньми» (Дан. 7, 9). Более молодым, нежели седой старец, как муж или юноша он предстал с ангелами Аврааму. Рассмотрев это, великий Дионисий разрешил это так: старец Он, поскольку все сущее — от Бога и после Него, стало быть, и моложе Его; юный же — как в расцвете и постоянном блаженстве вечно не старея пребывающий. И если скажешь то и другое разом, т. е. что Он старец и юноша одновременно, поскольку, изначально во все простираясь и проходя, до конца пребывает вечным, так как конец моложе начала, то и это, говорит он, будет иметь смысл. Затем он приводит мнение божественного Иерофея. Добавляю к этому, что он говорит о нем как о своем священносовершителе и потому называет его своим учителем.

Потому и в священных богоявлениях при мистических озарениях Бог изображается и как седой, и как юный¹: старец означает, что Он — Древний и сущий «от начала»; юноша же — что Он не стареет; а оба показывают, что Он проходит сквозь все от начала до конца; или же, как говорит наш божественный священносовершитель (ιεροτελεστής), оба они обнаруживают божественную древность: старец — первого во времени, а более юный — более изначального по числу, поскольку единица² и ближайшие к ней числа изначально далеки от них отошедших.

3. Подобаает, мне кажется, узнать из Речений также природу времени и вечности. Ведь не все даже абсолютно нерожденное³ и поистине и всецело

¹ Почему Господь изображается иногда как седой, а иногда как юный, как, например: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки тот же» (Евр. 13:8): ведь «сегодня» более ново, чем «вчера».

² Поскольку арифметика, имея разделение в числах, возводит множество к пределу, положив в основание всякого числа единицу, двоица же — четных и следующих по порядку возрастания чисел путем прибавления единиц, и коль скоро множество, т. е. тварь, происходит от Бога, число же принадлежит множеству, следовательно, то, на что распространяется число, называется более молодым, ибо множество, то, что поддается исчислению, невыразимым образом после Бога и от Бога происходит. Но и этого более молодого числа твари изначальное — единица, являющаяся, как я сказал, причиной чисел и имеющая некоторое отношение к происходящему из нее многому. Так что Бог как Причина таковых и как имеющий логос единицы, в соответствии с изложенными соображениями, именуется более молодым. Некоторые же называют числом тела.

³ Выше, в пятой главе, мы пространно размышляли о вечности и о времени. Теперь надо исследуемое пояснить. Не только ведь Бога, говорит он, Писание называет вечным, как-то: «Бог вечный, устроивший края земли» (Ис. 40:28). О Боге оно говорит как об абсолютно нерожденном, ибо беспричинно Сущем, но также и окружающее Его сущность, причастное нетлению и неизменное, оно называет вечным, будь то ангелы или вышнее небо, например: «Поставил их на век и на веки веков» (Пс. 148:6), «невидимое вечно» (2 Кор. 4:18). Неизменным оно называет то, что пребывает таким, каким появилось. И называет вратами вечными либо небеса, либо предстоящих им ангелов, стражей врат. И древнее называет вечным, например: «Лета вечные помянул» (Пс. 76:6); и о нашем времени говорит как о веке, например: «До скончания века» (Мф. 28:20), «Чтобы избавить нас от настоящего лукавого века» (Гал. 1:4). И, напротив, вечность называет временем, например: «Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:54). Но ведь вечность, а не день будет при воскресении. И опять же:

бесконечное они везде называют вечным и не все нетленное, бессмертное, неизменное и пребывающее постоянным, как, например, говоря: «Поднимитесь, двери вечные» (Пс. 23:7) и тому подобное. Часто подобное наименование они применяют и к более древнему. Иногда они называют вечностью также и всю протяженность нашего времени, поскольку это свойственно вечности — быть древней, неизменной и измерять бытие в целом.

Временем же называют то, что связано с рождением, тлением, изменением и пребыванием то в том, то в другом состоянии. Почему богословие и говорит, что, ограниченные здесь временем, мы причастимся вечности¹, когда дойдем до нетленного и неизменного века. Речения же иногда имеют в виду и временный век² (ἔγχρονος αἰών), и вечное время (αἰώνιος χρόνος), хотя преимущественно мы знаем из них³, что Сущее по большей части и в собственном смысле слова называется и предстает вечным, а рождаемое временным.

Не следует, таким образом, думать попросту, что называемое вечным совечно предвечному Богу⁴, но, неуклонно следуя за высокочтимейшими

«Для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы» (2 Кор. 4:4). И время называет вечным, как-то: «Дни вечные» (Мал. 3:4) и «Моавитянин и Аммонитянин не войдет в дом Господа до десятого колена во век» (Втор. 32:3), — десять колен называет ведь здесь веком. Иное толкование. Не следует, говорит он, когда Писание называет что-то вечным, думать обязательно о божественном. Таковое полностью и абсолютно, т. е. как ни подумай, нерожденно и вечно, но и ангелы таким словом обозначаются, как имеющие способность пребывать в тождественности.

¹ Заметь, что этот отец понимает вечность так же, как Григорий Богослов, — как проявление постоянного, т. е. вечного, бытия.

² О временном веке говорится в псалмах: «И утрудится в век, и жив будет до конца» (Пс. 48:9–10). О вечном же времени сказано у апостола, как-то: «Прежде вечных времен» (Тит. 1:2) и «От времен вечных было умолчано» (Рим. 14:24), — и у Моисея: «Будет тебе владение во век» (Лев. 25:46). И заметь, что будущий век нетленен и вечно пребывает тем же самым.

³ Т. е. от самих святых. И заметь, что умопостигаемое он называет сущим, к каковому причисляет и вечность; а в связи с воспринимаемым чувствами говорит о рождении и указывает, что к этому разряду принадлежит и время. Полностью об этом смотри в пятой главе.

⁴ Премудрейшим образом автор утверждает слушателя в благочестии, говоря, что не следует думать, что то, что называется вечным, и совечно от этого

Речениями, вечное и временное подобает разуметь в соответствии с известными им образами. Между же Сущим и рождаемым — то, что от-

Предвечному Богу. Выше мы уже сказали, что вечным в собственном смысле слова называется не сама вечность, но причастное к вечности. Так что вечными в полном смысле слова следует называть существа умопостигаемые, возникшие бессмертными, по воле Божией пребывающие бесконечными, созданные Богом, а прежде не существовавшие. По сути дела, он уверенно направляет к благочестию высокие слова эллинских философов. Так, он говорит, что бестелесные силы, сотворенные Богом, сущи и вечны, но не совечны Богу, как пустословят эллины, говоря: «Одновременен Бог *миру*, и одновременен мир Богу». Существуют, говорит он, также и эти возникающие земные тела, каковые называют подверженными становлению и гибели как существующее на основе материи и относящееся к числу более грубого под луной. А есть и то, что существует посредине между вечным и становящимся, т. е. более грубыми земными телами, непрерывно, рождаясь и погибая, возникающими и исчезающими. Таковые, посредствующие между ними, тоже являются телами, но в какой-то степени причастны и вечности, и времени. Посредствующими являются небо и все звезды, ведь и они тела, хотя и тонкие по своему составу и из чистейшей материи. Как говорит апостол: «Есть тела небесные и тела земные» (1 Кор. 15:40), — и затем, поясняя, добавляет: «Иная слава солнца, иная луны, иная звезд» (1 Кор. 15:41). Ведь высшее небо и земля были в веках; ибо твердь и звезды были сотворены прежде создания света, нареченного днями, как говорит Моисей (ср.: Быт. 1:4–18), на протяжении времени. Впрочем, хотя они и тела, и временны, ибо осязаемы и видимы, однако же они будут вечными, ибо окажутся и они причастны вечности, как и наши тела, преобразившись в нетленные, что и апостол показывает, говоря, что «пройдет образ мира сего» (1 Кор. 7:31), но не мир. Почему об этих посредствующих телах и говорится в псалмах: «Поставил их во век и во век века, повеление положил, и не прейдет» (Пс. 148:6). Итак, заметь, что звезды, солнце, луна и небо суть тонкие по своему составу тела, по воле Божией ставшие бессмертными, какими и наши тела станут по воскресении. Иное толкование. Посредствующими между сущим и возникающим он называл ангелов и души, как некоторым образом причастные и вечности, по причине нетленности и бессмертия, и времени, как существующие в становлении во времени. Поэтому и называет он их и временными, и вечными. Выше он ведь сказал, что «пребывающее» представляется вечным, ибо так говорится о Боге, а то, что в становлении, временным. Так что слыша о вечном и временном, надо, говорит он, не так попросту разуметь это, но «в соответствии с известными им образами», т. е. ясно удостоверенными.

части причастно вечности, отчасти же времени. Бога же можно воспе-
вать и как Вечность, и как Время — как Причину и всего времени, и
вечности, и Ветхого днями, как до времени и выше времени Сущего и
изменяющего «времена и лета», также и до веков Сущестующего, по-
скольку Он — и до вечности, и выше вечности, и Царство его — «царст-
во всех веков» (*Пс. 144:13*). Аминь.

ГЛАВА 11

**Об имени «Мир», о том,
что означает «Само-по-себе-бытие»,
что такое «Сама-по-себе-жизнь», «Сама-по-себе-сила»
и другое, таким образом выражаемое**

1. Давай же мирными гимнами восхвалим божественный первособранный¹ (ἀρχισυνάγωγος) Мир. Ведь Он всех объединяет и порождает и создает всеобщее единомыслие и согласие. Потому и желают Его все, что их разъединенное множество Он обращает в цельное единство² и разделенных всеобщей междоусобной войной соединяет в однородное сообщество³. Ведь именно благодаря причастности к божественному Миру старейшие⁴ из единящих сил объединяются внутри самих себя, друг с другом и с единым всеобщим Началом мира и объединяют находящихся ниже них внутри них самих, друг с другом и с единым и совершенным Началом и Причиной всеобщего Мира. Нераздельно присутствуя во всем, словно некими скрепами соединяя разделенных, Он всему дает предел и границы, все оберегает и ничему не позволяет, разрушаясь, разливаться

¹ Заметь, что Бога он называл «Первособирателем». А под «разъединенным множеством» следует понимать чувственное.

² Под «цельным единством» одни подразумевали простую и неделимую Причину сущего, к Которой все возвращается как в Ней составленное; а другие — гармонию всего, образованную из разнородных элементов; потому автор и называет «междоусобной войной» противоположность качеств элементов: горячего и холодного, влажного и сухого и прочих, подобным образом соединяющихся для наполнения единого мира.

³ Не подумай, как безбожные манихеи, что материя, бунтуя против себя самой, породила этих демонов; в природе ведь влажное враждует с сухим, а холодное с горячим. Бог же и эти противоположности соединяет для любви и всеобщего единства. А под «междоусобной» надо понимать естественную.

⁴ Старейшими силами он называет не просто чин серафимов, но чин, имеющий старшинство в деле соединения или связи для божественных осияний находящихся ниже. Они ведь воспринимают богоявление первыми. «Нераздельно» — т. е. не в какой-то части, но сразу целиком.

в нечто бесформенное¹ и неопределенное, беспорядочное и непостоянное, оказывающееся лишенным Бога, из своего единства изошедшим и, со всем перемешавшись, друг в друге растворенным.

Что же касается самого божественного Мира, — что Он такое, или Покоя, каковой священный Иуст называет невыразимостью² и исходящей

¹ Он теперь обличает и выводит к благочестию великие заблуждения эллинских философов. Многие ведь среди них враждовали друг с другом, причем одни говорили, что все рождается благодаря противоположности и войне путем спора и битвы, а другие, — что все создано только любовью и согласием. Поскольку же Бога они по достоинству не ценили, автор исправляет их утверждения, говоря, что Бог является Творцом и Соединителем всего, под «междоусобной войной всего» разумея природное несоответствие бестелесного, нематериального, умопостигаемого — с одной стороны, и телесного, материального, воспринимаемого чувствами — с другой. Ведь таковое несхоже и несогласовано по сущности: «Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» (*Гал. 5:17*). И не только это некоторые говорили, но сверх того, — что все воспринимаемое чувствами, т. е. тела, является беспредельным и погибает в беспредельности, и что смешение всего, каковое они называют беспредельностью, обращается в различие, разделение, и отделяются части, и подразделяются на роды, и от этого различие делается еще большим, и не только несогласующееся и чуждое высвобождается, но возникает расчленение и разделение даже согласованного, и это приводит к несогласию и разъединению соединенного, так что все разрушается и уничтожается, кроме простого, т. е. элементов. И это, не позволяющее целому объединиться, они называют войной, а великий Дионисий как друг истины говорит, что эту естественную войну (он называет ее естественной междоусобной, как и внутри одной природы — единоплеменной) Бог прекращает, даруя всему вместо междоусобной войны мир, гармонию и единодушие, все в Себе содержит и умиротворяя, как говорит апостол (*ср.: Кол. 1:20*). И Он умиротворяет небесное и земное, благодаря чему объединяет учрежденные в соответствии с каждым чином силы, служащие любви, в любви к подчиненным и все возвращает к Себе, руководя всем и содержа все.

² Заметь относительно Иуста, что божественный Мир он называет «невыразимостью» и «неподвижностью». Этого святого Иуста упоминают «Деяния апостолов», говоря, что его называли и Иосией (*ср.: Деян. 1:23*). Скорее всего, он что-нибудь написал, или же *Дионисий* воспользовался незаписанными поучениями. Это подтверждает древность святого Дионисия и то, что он был в расцвете сил одновременно с самими апостолами и апостольскими мужами.

на все познаваемое Неподвижностью, — каким образом Он остается Миром и пребывает Покоем, существует в Себе и внутри Самого Себя, весь целиком в Самом Себе сверхобъединяется (ὑπερίνωται), и входит в Себя, и многократно Себя умножает, и не оставляет единства с Собой¹ и проходит во все, оставаясь внутри всего целым² ради безмерного всеохватывающего единства, — этого ни сказать, ни помыслить никому из сущих непозволительно и невозможно. Но приложив к Нему невыразимость и непознаваемость как к Сущему превыше всего, рассмотрим — насколько это людям и нам, отстающим от многих добрых людей, возможно — Его умопостигаемые и называемые³ причастия.

2. И первым делом надо сказать, что Он есть Субстанция самого-по-себе-мира, мира в целом и мира во всех его проявлениях и что Он все друг с другом соединяет в неслиянном единстве⁴, при котором все, нераздельно и нерасторжимо объединенное, остается, однако же, неповрежденным⁵ в свойственном каждому виде, неискаженным смесью с противоположным⁶ и ничуть не утратившим соединяющей правильности и чистоты.

Заметь, что эти божественные мужи использовали философские термины, называя Божий мир «невыразимостью» и «неподвижностью».

¹ Здесь он называет единством простое и единственное, т. е. неразделимое.

² Уходя и удаляясь, т. е. от Своей сокровенности.

³ «Умопостигаемыми и называемыми причастиями» он называет все то, о чем — благодаря тому, что об этом сказано в Писании, — нам позволено размышлять.

⁴ *Заметь*, что он называет это единством, когда что-то приходит в соединение, даже будучи несхожим, и каковым является то, в связи с чем он раньше сказал о «междоусобной войне».

⁵ Он говорит, что хотя элементы вступают в смешение и нерасторжимое сплетение друг с другом, однако же их качества не теряют своих совершенств, например тепла, сухости и прочего, при смешении разнovidного, во всем наблюдаемом.

⁶ Под «смесью» надо понимать здесь не такую смесь, как смесь жидкостей, когда составные части уничтожаются, но единокровие и взаимность, соблюдающие в гармонии и составленное, и составные части; я имею в виду мыслимое и чувствуемое, т. е. находящееся в становлении, а также сами противоположности, пребывающие в мире друг с другом, как, например, вода и земля, т. к. окруженная водой земля не разрушается, и небо, сущее из воды, и эфир, не

Рассмотрим же некую единую и простую Природу мирного соединения, соединяющую все с Собой и друг с другом и сохраняющую все в неслитном охвате всего и несмешанным¹, и сорастворенным. Благодаря Ей божественные умопостигаемые умы объединяются² со своими мыслями и мыслимым и затем восходят к неведомому соединению с тем, что находится выше ума. Благодаря Ей души, объединив и сведя к единой умственной чистоте свои разнообразные идеи, шествуют подобающим им путем и чином через невещественное и лишенное частей³ разумение к сверхразумному Единству. Благодаря Ей, в Ее божественной гармонии, совершается неразрывное сплетение всего воедино и достигаются совершенное согласие, единодушие⁴ и союз без слияния соединяемого и неразделимо содержимого.

разрушающий неба. Это и есть та междоусобная война, которую Творец премудро изобрел, но не только: еще более премудро Он приводит все к любви и гармонии через самые простые элементы, согласно сказанному: «Лето и весну Ты сотворил» (Пс. 73:17).

¹ «Несмешанным и сорастворенным» он сказал в согласии с предложенным ранее пониманием.

² Мы и выше говорили, что божественные умы мыслят и себя, и тех, что выше, и тех, что ниже, и при этом остаются в самих себе, когда действуют свойственным им образом, объединяясь собственными мыслями. И когда они мыслят о находящемся ниже или выше, кажется, что они выступают вовне. И таким образом, насколько это доступно для мысли, они доходят и до Причины всего. Так, мыслящие божественные умы, уподобляясь, объединяются с мыслимым, ибо мыслящее объединяется познанием с познаваемым, с объектом мысли; незнающий же рассеивается, не поняв, чего он не знает. Таким образом, такой мыслящий ум возвращается в самого себя, не рассеиваясь вовне, но сосредоточиваясь в себе, благодаря чему он и возвращается в самого себя. По-другому обстоит дело у святых умов, где имеет место умственное единство души, они ведь — умопостигаемые; мыслящее же — то, что находится ниже всех ангелов. Оно — только мыслящее по причине, о которой мы сказали выше, где более подробно разобрали сказанное об этом в первой главе.

³ Заметь, что и в наших душах можно найти невещественное лишенное частей разумение, — когда они сводят свои всевозможные размышления к единой умственной чистоте. ибо тогда они продвигаются неким подобающим им путем и чином к сверхразумному Единству.

⁴ «Совершенным Миром» он называет Совершенство всякого блага, т. е. Бога.

Ибо целостность совершенного Мира доходит до всего сущего с простейшим и беспримесным пришествием Его единотворящей силы, соединяя все и связывая края¹ через середину с краями в едином равном сопряжении любви, даруя наслаждаться Им и наиболее далеко отстоящим пределам всего² и все путем единения, отождествления, соединения и собирания породня; а божественный Мир при этом остается стоять нераздельным, в Едином открывающим все, через все проходящим и из Своей собственной тождественности не выступающим, ибо Он доходит до всего и соответствующим образом передает Себя всем; и изливается избытком мирной плодотворности, и по чрезмерности единства пребывает Весь во всем³ всецело с Собой сверхъединенным.

3. Но разве, спросит кто-нибудь⁴, все желают мира? Многие ведь радуются разности и различиям и не хотят добровольно пребывать в покое. И если говорящий это скажет, что разность и различия — это

¹ «Краями» он называет верхние и нижние силы, и средние, состоящие, как мы сказали ранее, из чистейшей материи, каковы небо и звезды; другой край — это наземное и земное. Ведь верхним по отношению к нижнему краем является умпостигаемое; в свою очередь, нижним по отношению к верхнему краем является это земное. А в середине они соприкасаются. Происходя от Причины всего, они ведь родственны как принадлежащие одному роду.

² «Наиболее далеко отстоящими пределами всего» он называет бездушные сущности, т. е. такие, в которых не наблюдается ни какого-либо движения, ни роста, ни кормления, ни чего-то другого. Породненное же — братское и единостихийное. Единство отличается от соединения: первое показывает собственную беспримесную природу каждого, соединение же — смешение с другим, либо просто причастность.

³ И теперь автор соблюдает надлежащую точность. Ибо он говорит о породненном, т. е. родственном, принадлежащем одному и тому же роду, как происходящем от одного и того же Родоначальника, Бога, в согласии с использованным апостолом выражением: «мы Его и род» (Деян. 17:28). Он указывает и причину, по которой все породнено, и говорит, что умпостигаемое Бог делает родственным и единостихийным с помощью единства, т. е. простоты и несоставности сущностей, и бессмертия, каковое рассуждавшие об этом называли тождественностью. Также и чувственное Он приводит к взаимности, осуществляя как бы некоторое родство, соединяя или смешивая разные элементы и ведя таковые смеси в становление.

⁴ Возражение говорящим, что не все желает мира; и что такое разность.

особенность каждого из сущих¹ и что ни единое существо среди сущих, каким бы оно ни было, никогда не захочет ее потерять, на это и мы не станем возражать, но проявим таковое желание мира². Ведь все любят быть в мире и единстве с собой и от самих себя и от принадлежащего им не удаляться и не отпадать. А совершенный Мир есть Хранитель свойственной каждому беспримесной особности, своими дарующими мир промыслами все сохраняющий не разделенным междоусобицей и не смешанным с Самим Собой и друг с другом, неподвижной и неуклонной силой удерживая все во взаимном мире и неподвижности³.

4. И если все движимое⁴ хочет не в покое пребывать, а совершать свойственное ему движение, то и это есть желание всеобщего божественного Мира, всех сохраняющего от самих себя неотпадшими и оберегающего особность⁵ и подвижную жизнь всех движимых неизменной и неотпавшей, в состоянии мира с самими собой и в той самой деятельности, какая им свойственна.

5. Если же тот, кто говорит о достигаемом путем отпадения⁶ от Мира различии, утверждает, что не все являются приверженцами мира, то лучше всего на это ответить, что нет ничего из сущих, что совершенно отпало бы от всякого единства. Ибо не существует и не бывает в сущих совершен-

¹ Заметь, что он называет особенностью, и — что каждое явление существует согласно своей природе, соответственно тому, как оно произошло. Это — против акефалов, не знающих, что такое особенность. Автор подробно исследует проблему особенности, проясняя ее.

² Здесь разъяснение. «Принадлежащего им» он говорит вместо «своих свойств».

³ «Неподвижностью» он называет ненарушение собственных природы и движения.

⁴ Он прекрасно сказал, что все движется неодинаково и что у каждого какое-то свое, соответствующее ему движение. Ведь мыслимое и мыслящее движется по-разному, движение чувственного — в становлении, либо какое-то другое — из числа тех, о каких мы подробнее говорили в девятой главе.

⁵ Заметь, что особностью является и подвижная жизнь каждого.

⁶ Против говорящих, что различие появляется благодаря отпадению от Мира и отсюда заключающих, что не все любят мир. Заметь, что есть два вида различий: одни — результат отпадения от Мира, а другие — особенности каждого из сущих.

но непостоянного¹, беспредельного, неутвержденного и несовершенного. Если же он скажет, что это люди, ненавидящие мир и свойственные миру блага и радующиеся раздорам, ссорам, вспышкам гнева и смятению, то — жалкие подобию² стремления к миру удерживают и их, многообразными страстями обуреваемых, и их удержать³ неразумно желающих, и восполнением вечно утекающего надеющихся успокоить себя, обеспокоенных недостатком властвующих над ними наслаждений.

Что же можно сказать об изливающем мир Христовом⁴ человеколюбии, глядя на которое, мы учимся больше не воевать⁵ ни с самими со-

¹ Удивительно хорошо опровергает он мнения эллинов и таких еретиков, как валентиниане и манихеи, предполагающих, что материя есть начало, несущее в себе противоположность божественному. Они говорили, что материя непостоянна, подвижна, беспредельна и неопределенна — и все это постоянно. Здесь истинно и совершенно показывается ложность этого. Ибо нет и не было ничего, что бы с того момента, как появилось и было упорядочено, не от Бога получило бы вид и не содержалось бы таким, каким было создано, сделавшись предметом Божиего промысла.

² То же, что «неясные призраки». Они ведь стремятся к утекающим и погибающим наслаждениям, удовольствиям и соприкосновениям и хотят стремиться к таковым или же быть им причастными мирно, а когда это происходит не по их уму, они приходят в смятение.

³ Сказанное здесь надо понимать таким образом, что благодаря этим «жалким подобиям» даже любящие вражду и непостоянные люди удерживаются в любви к миру. Ведь будучи обуреваемы страстями и желая по невежеству удержать страсти как нечто хорошее, они думают, что стремятся к миру, испытывая жажду безбоязненно наслаждаться, предаваясь текучим злым страстям, и приходят в смятение, если им не удастся вкусить мнимых благ, а в действительности предаться страстям. Ставя себя ради этого против общества и возбуждая себя, они оказываются в смятении, если страсть остается неудовлетворенной, считают, что умиротворяют себя, предаваясь страстям. Так нужно понимать то, что все стремятся к миру, т. е. благу.

⁴ Почему миром между нами и ангелами является Иисус Христос, прекративший вражду, «разрушивший стоявшую посреди преграду», учредивший мир между нами и «сделавший из обоих одно», как говорит божественный апостол в Послании к Ефесянам (2:14).

⁵ Тот, кто подчинил разуму страсть и вожеление, не воюет сам с собой. Кто составил то же мнение, что и все, находится в мире со всеми. А тот, кто сделал свой ум восприимчивым к возвещаемому ангелами, тот обрел мир с ангелами.

бой, ни друг с другом, ни с ангелами, но по мере сил вместе с ними трудиться в божественном¹, в соответствии с Промыслом Иисуса, «все во всем» производящего и соделывающего от века предопределенный неизреченный мир, примиряющий нас с Ним в духе, а через Него и в Нем — с Отцом? Об этих сверхъестественных дарах довольно много говорится в «Богословских очерках»², где вместе с нами свидетельствует и священное дуновение Речений.

6. Но поскольку ты некогда спросил меня письмом³, что я называю самым-по-себе-бытием, самой-по-себе-жизнью, самой-по-себе-премудростью, и сказал, что недоумевал, почему я иногда называю Бога Самой-по-себе-жизнью, а иногда Субстанцией самой-по-себе-жизни, я счел необходимым, священный человек Божий, разрешить и это твое касающееся меня недоумение. И прежде всего, повторю и теперь сказанное уже тысячу раз: не противоречие это — называть Бога Самой-по-себе-силой, или Самой-по-себе-жизнью и Субстанцией самой-по-себе-жизни или мира, или силы. В одном случае Он получает имя сущих, и особенно первоначально сущих⁴, как Причина всех сущих, во втором же — как сверхсущественно превыше всех, в том числе и первоначально сущих⁵, Сверхсущий.

¹ Т. е. совершать те же, что и они — благочестивое поклонение и службу божественному.

² Заметь, что есть у него и сочинение «Богословские очерки». Он говорит об этом и в начале первой главы.

³ Почему он мыслит Бога и Самой-по-себе-жизнью, и Субстанцией самой-по-себе-жизни, и тому подобным. Он хорошо отвечает на то, что в письмах, особенно во втором. [Заметь, что Бог получает имена от имен сущего, Им созданного, будучи его Причиной.]

⁴ Я думаю, что «первоначально сущими» он называет надмирные природы как первые и непосредственно причастные божественным дарам, жизни и прочему. Так что по самому сущему, т. е. в сущем наблюдаемому, Бог называется Субстанцией и Создателем самой-по-себе-жизни, т. е. той же самой сущности и ее образа. Исходя из одного имени «Жизнь», подобным же образом подобает нам думать о подобных именах. А Самой-по-себе-жизнью и схожими с этим именами Бога называют, поскольку говорят, что таковое существует превыше всякой природы, выше, т. е. и ангелов, и всякой мыслящей сущности.

⁵ «Первоначально сущими» он называет умопостигаемые бестелесные творения, т. е. ангелов. Обрати внимание на слово «изначально», — имеется в

О чем вообще, спрашиваешь ты, мы говорим как о самом-по-себе-бытии или о самой-по-себе-жизни, и что считаем абсолютно и изначально существующим и первоначально Богом установленным? Это, говорим мы, объяснить несложно¹, и можно сделать это прямо и просто. Мы ведь не утверждаем, что само-по-себе-бытие есть какая-то божественная или ангельская сущность, являющаяся причиной бытия всего сущего, ибо у бытия всего сущего и у самого бытия — одно сверхсущественное Начало, одна Сущность и одна Причина. Не говорим мы и того, что жизнь происходит от другой божественности помимо сверхбожественной Жизни, являющейся причиной всего живущего, и самой-по-себе-жизни. Короче говоря, мы не считаем, что среди сущего есть какие-то изначальные творческие сущности и субстанции, кое-кем опрометчиво называемые богами и творцами сущего², каковых, поистине и прямо³ говоря, ни сами они не знали, поскольку те не существуют, ни отцы их. Бытием же и Самой-по-себе-жизнью (и Самой-по-себе-божественностью) мы называем — как нечто изначальное, божественное и являющееся Причиной — единое сверхначальное и сверхсущественное Начало и Причину всего, а как нечто причастное — подаваемые непричастным Богом промыслительные силы: самого-по-себе-осуществления⁴ (αὐτοουσίωσιν), самого-по-себе-оживления (αὐτοζώωσιν), самого-

виду, что сначала существует сверхсущественное, т. е. Бог; один ведь Творец у мыслимого и чувствуемого. Ведь не следует верить тем, кто называет творческие силы Бога богами, что на самом деле не имеет места, ибо один Создатель — Бог. Заметь, что Бог — один Творец всего мыслимого и чувствуемого.

¹ Сложный — изогнутый.

² Заметь, что нет богов и творцов, будь то ангелы или что-то другое, помимо Бога.

³ Заметь, что этот божественный муж не делает разницы между «прямо» и «поистине».

⁴ Этим он более ясно ответил на поставленный ранее вопрос, как надо понимать то, что иногда говорят, что Сам Бог и Ему присущее является Самой-по-себе-жизнью, а иногда что Он — Составитель, т. е. Создатель такового. А именно, что Его называют так, как Причину и сверхначальное Начало такового; сущее же таковому причастно и от такового называется живущим, сущим и пребывающим в Боге. Оживление, осуществление, наряду с вещами, создал ведь Бог. Мы же сначала воспринимаем саму вещь, затем — общее понятие о ней, к каковым относится повсюду видимая жизнь или существование, а потом

по-себе-обожения (*αὐτοθεῶσιν*), — соответствующим образом причащаясь каковым, сущее¹ и является, и называется и сущим, и живущим, и обоженным, и тому подобным. Потому Благой и называется Создателем первых из них, потом их в целом, потом их по отдельности², потом тех, кто им в целом причаствует, потом — кто отчасти.

И нужно ли об этом говорить, когда некоторые из наших божественных священноучителей Основой и самой-по-себе-благодати³, и божественности называют Того, Кто превосходит и благодать, и божественность, говоря, что сама-по-себе-благодать и божественность есть благотворящий и боготворящий дар, исходящий от Бога; а сама-по-себе-красота (*αὐτοκόλλος*) есть излитие способности быть красивым-в-собственном-смысле-слова, создающая и красоту в целом, и частичную красоту, в целом красивое и

постигаем частное, т. е. представление о конкретном их виде, например, ангельской или человеческой жизни и прочего, во что вторгается память самих причаствующих. Прибавляя далее «потом тех, кто им в целом причаствует», он показывает, что не всему все причастно: ибо одно причастно только существованию, другое — жизни, третье — мышлению, или также познанию, а некоторые сверх того — и обожению.

¹ Кажущееся неясным разъяснить следует так. Все в Себе в видах спасения предymeющий сверхъединым и несоставленным, Бог как источающее Начало по преизбытку благодати передает каждой появляющейся из Него сущности подобающим ей образом причастность — словно испуская некие лучи, оставаясь при этом полностью в Себе Самом — к Своим великим преимуществам, воссияния каковых, присущих Ему благ, в причастность и называются прежде всего самобытием, самооживлением, самообожением и тому подобными именами — в подражание началам, т. е. свойствам Самого Бога, как-то: сама-по-себе-божественность, сама-по-себе-благодать и сама-по-себе-жизнь. Во вторых, Он называется и Субстанцией этого — из-за возникших от Него, благодаря выступлению *вовне*, сущностей, по сути своей живых и даваемых достойным в причастие. В-третьих же, при этих частных передачах что-то ведь причастно только оживлению, что-то обожению, а что-то — как высшие мыслимые силы — всему этому разом.

² Отдельными он называет сменяющиеся роды.

³ *Заметь*, что Субстанцией самой-по-себе-благодати и божественности является Превосходящий и благодать, и божественность. Заметь также, что таковое не является сущностью Бога. Читай об этом во второй главе Послания к Гаяю.

отчасти красивое; и другое, что таким образом говорится и будет говориться, призвано являть промыслы и блага¹, причастуемые сущими, изобильным излитием происходящие и проистекающие от непричастного Бога², чтобы Причина всего оставалась строго за пределами всего, и сверхсущественное и сверхъестественное повсюду и всегда превышало всякую сущность и природу.

¹ «Промыслами и благами» он называет то, что ранее называл осуществлением, оживлением, благодатью, божественностью, красотой и тому подобным.

² Назвав немного ранее Бога причастным, теперь он говорит, что Он непричастен. Бог причастен благодаря Его щедрым даяниям; непричастен же потому, что является Причиной, и имеет это превыше всего, особым образом; таковому все так или иначе причастует. Это схоже со сказанным выше, в пятой главе, что Сущее — и во всем, и ничем из всего не является: поскольку Оно содержит, оживотворяет и соблюдает, говорится, что Оно во всем; а ничем из сущего не является потому, что является Причиной происхождения всего, причина же не может быть в числе следствий. Так и здесь: Бог является причастным потому, что все сущее Ему причастно и благодаря Ему возникло. Непричастного Ему ведь нет, не будет и не было. С другой стороны, Он непричастен, поскольку ничто из сущего Его сущности не причастно: Бог ведь выше сущего по Своей природе.

ГЛАВА 12

Об именах «Святое святых», «Царь царей», «Господин господ», «Бог богов»

1. Поскольку и об этом, сколько надо было сказать, до конца, как я думаю, сказано, подобает нам воспеть Бесконечно-именуемого (*ἄπει-
ρώνους*) и как «Святого святых» (*Дан. 9:24*) и как «Царя царствующих» (*1 Тим. 6:15; Откр. 19:16*), царствующего вечно, «на веки и далее», и как «Господина господ» (*1 Тим. 6:15; Откр. 19:16*) и «Бога богов» (*Пс. 49:1*). И первым делом надо пояснить, что мы понимаем под самой-по-себе-свя-
тостью (*αὐτοαγιότητα*), что под царством, под господством, под божествен-
ностью и что Речения хотят показать, удваивая имена¹.

2. Ведь святость, насколько мы можем это сказать, есть свобода от всякой скверны и совершенная во всех отношениях незапятнанная чистота. Царство же — это распределение всяких ограничений, постанов-
лений, законов и порядков. Господство же есть не только преодоление худшего, но и всесовершенное овладение всяким добром и благом и их истинное и надежное обеспечение. Почему «господство»² и родственно словам «господин», «то-что-господствует», «господствующее». Божест-
венность же есть всевидящий Промысел, все окружающий совершен-
ной благостью и содержащий. Она наполняет собой и превосходит все то, что пользуется ее Промыслом.

3. Эти имена должны быть абсолютным образом³ воспеты примени-
тельно ко все превосходящей Причине, а к ним должны быть прибавлены Превосходящая святость, Господство, Вышнее царство и Простейшая божественность. Из Нее ведь однажды внезапно произросла и распрост-
ранилась всякая беспримесная законченность всякой безупречной чистоты, всякое учинение сущих и устройство. Она изгоняет всякую дисгармо-

¹ Удвоение имен, он говорит, означает присоединение добавочного имени к простому, например: «Святой святых», «Господин господ», «Бог богов», «Царь царей» и тому подобные.

² Это говорят оба Григория, Богослов и Нисский.

³ «Абсолютным образом» значит не относительно чего-то, того или друго-
го, но соответственно обнаженной мысли, т. е. по существу.

нию, неравенство¹ и несоразмерность, радуется благочинному тождеству и правильности и ведет за Собой удостоенных причастовать Ей. Ей свойственны полное и совершенное обладание всем хорошим, всякий добрый промысел, наблюдающий и поддерживающий промышляемых. Себя Она благолепно подает для обожения обращающихся.

4. Поскольку все Причинивший преисполнен всем в единой все превышающей чрезмерности, Он и воспевается как Святой святых² и прочим соответствующим переполняющейся Причине и Ее запредельному превосходству образом. Можно сказать: насколько святое, божественное, господское или царское превосходит не являющееся таковым, а сами-по-себе-причастия (αὐτομετοχοί) — им причастующих, настолько выше всех сущих пребывает Превосходящий все сущее, Непричастный³ всего — и причастующих, и причастий — все Причинивший. Святыми же, царями⁴, господами и богами Речения называют первых в

¹ Это и есть единство; я говорю о качествах равенства и тождества. В этом ведь причина единодушия, сострадания и спасения всех. Ибо смысл единства всего состоит в том, чтобы, имея одно и то же в одном и том же отношении, по праву называться единым. Единство того, что имеет части, существует ведь при их соединении, как единодушное участие в первопричине. Потому и Господь молится об учениках: «Да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17:22), «да будут совершенны во едино» (Ин. 17:23). Радует же Своим творениям Бог в соответствии со словами псалма: «Возвеселится Господь о делах Своих» (Пс. 103:31).

² Он удивительно разъяснил, почему Бог воспевается как Святой святых и подобным этому образом, и говорит, что насколько чистая природа отличается от причины свойства и вызванного причиной, ибо это есть сущее по отношению к не в собственном смысле слова сущему, и насколько то, чего становятся причастниками, отличается от делающегося причастником, настолько Бог отличается от имеющих таковое по причастности. Ибо все, говорится, и происходит от Бога, и *что-то* имеет, Бог же — ни от кого.

³ Заметь, что он называет Бога непричастным по закону *Его* природы.

⁴ Сподобившись божественной мысли, этот блаженный муж учит, благочестиво и боголюбиво исправляя, некоторых впавших в многобожие людей и говорит, что установленные над подчиненными начала по преимуществу называются святыми, царями, господами и богами, — соответственно тому, как называются знатнейшие из людей. Когда выделяющиеся среди нас добродетелью учителя, имеющие собранную в душе воедино добродетель, преподают эту добродетель для научения других, чтобы обучаемые отличались от большин-

соответствующем каждому из них чине, через которых вторые, причащаясь Божиих даров, умножают то, что им передается простым, в соответствии со своими особенностями¹, разнообразие каковых первейшие промыслительно и боговидно присоединяют к собственному единству.

ства, то увеличивается и преподаваемая ими добродетель. То же, только неким более тонким и божественным образом, созерцается у бесплотных чинов: через посредство высших и более близких к Богу *ангелов* меньшие становятся причастниками Божиих даров. Так от переполняющегося и изливающего жидкость источника первыми наполняются, принимая в себя изливаемое им, стоящие ближе сосуды, а когда и они переполняются, оно перетекает затем в другие подставляемые сосуды. И множеством различных сосудов, и маленьких, и больших, разделяется то, что наполнило и переполнило первый сосуд, излившись из источника. В соответствии с этим грубым примером да разумеется и изобилие преподавания божественных даров, разделяемых на всех первыми из *ангельских* чинов. И апостол ведь именуется «избранным сосудом» (Деян. 9:15).

¹ Т. е. делают многим; и насколько различны причастники, настолько многовидными оказываются и дарования.

ГЛАВА 13

Об именах «Совершенный» и «Единый»

1. О тех *именах* достаточно. Переведем, наконец, речь, если ты полагаешь *это* разумным, на само наиболее значительное *из имен*. Ведь богословие Причинившему все приписывает все, и все разом, и воспекает Его как Совершенного и как Единого.

Совершенен Он не только как самосовершенный, единообразно Сам Собою ограниченный¹ и целиком в Своей целостности совершеннейший, но и как сверхсовершенный, потому что превосходит все, всякую безмерность ограничивает, всякий предел преодолевает, ничем не будучи вмещаем и постигаем, но во все и выше всего простираясь непрерывными импульсами бесконечных энергий.

Совершенным Он называется также и как не увеличивающийся, но всегда совершенный, и не уменьшающийся; как все в Себе про-имеющий и всем изливающийся в одном и том же непрерывном процессе преизбыточного неубывающего преподания, которым Он все делает совершенным и наполняет Своим совершенством.

2. Единым же Он зовется потому, что единственно Он есть — по превосходству единственного единства — всё² и является, не выходя за пределы Единого, Причиной всего. Ибо нет в сущем ничего непричаст-

¹ Бог Сам для Себя служит Пределом и Пространством; и ничто не простирается за пределы Бога, потому что Он измеряет и бесконечное. И века, каковые, не имея конца, бесконечны, Он, бесконечно величиной превосходя, Своим величием бесконечно объемлет, и всю безграничность жизни *существ* умпостигаемых; а ведь их жизнь не ограничена, как у людей, но они созданы бессмертными. О Боге же говорится, что Он пребывает в сверхвечном внутри Своего вечного бытия.

² Многое числом, единое же видом: золотые (*νομόματα*), сребреники (*ἀργύρια*), медяки (*ὀβολοί*). Вид ведь один: золото, медь или серебро. Многое силами, как растения, едино видом, ибо все они — трава. А многое видами, как-то: конь, вол, человек, существа умпостигаемые, едины родом, потому что это — живые существа. Многие проявлениями ремесла едины началом. Бог ведь Причина всего.

ного Единому. Ведь как всякое число¹ причастно единице — и говорится «одна двоица», «один десяток», или «одна половина», «одна треть», «одна десятая», — так и все, и часть всего причастует единице, и существование единицы означает существование всего.

Причиняющий все не есть единица² среди многих единиц: Он предшествует всякой единице и множеству и всякую единицу и множество определяет. Нет ведь множества³, никак не причастного единице, но многое⁴ в

¹ Он прекрасно показывает то, что хочет. Этот божественный муж и с помощью чисел старается пояснить свою мысль. И вот он говорит, что нет ничего сущего, что не причастно Единому, т. е. Богу, подобно тому, как всякое число причастно единице. Ведь даже если считать, начиная с двух, то начнешь счет с одной двоицы, и то же с десятками. Более того, он говорит, что даже если начать с малых величин, то начнешь считать с одной второй, одной трети, одной десятой и так далее. Так что нет числа, не причастного единому, или единице. Вспоминая ведь и часть, скажешь: «одна вторая», «одна треть», «одна десятая» и так далее. И потому говорится «одна двойка» и «одна десятка», что и они наполняются из единицы.

² Смысл этого ясен: показать, что называемый единым Бог называется единым не подобно исчисляемым вещам. Бог един как простой, неделимый, не причастный различию по виду и чуждый всяким переменам и случайным свойствам. Единым Он называется и потому, что мыслим как своего рода Основание того, что будет. Что же касается тождественного, различного, большего или меньшего, а также четного или нечетного, равного и неравного, наблюдаемого в мире чисел, то неразумно применять это к Началу, делая таковые вещи началом, ибо, изменчивые и преходящие, они существуют по необходимости. Предел деления в мире чисел по большей части возводится к единице; а начало в каждом роде — простейшее. Так что в сущем либо единое множественно, либо многое едино. Из некоего начала, элемента, являющегося простейшим и ничему не причастным единым, как из образца и идеи, происходит единое в сущем. Так, чувственный свет, даже множественный частями, например, свет всех звезд, будучи собран воедино, является единым светом. И множественное приводящими свойствами существо, как, например, павлин, имеющий и золотой, и синий, и белый цвета, едино находящимся под ними телом. Так надо думать и о прочем.

³ Здесь с помощью арифметики он подтверждает свою мысль. Заметь, что он говорит, что Бог, конечно же, существует до единицы, поскольку является Началом всего. Стало быть Он — Творец, или Изобретатель, и числа.

⁴ Следует в каждом случае прибавлять «существующее», чтобы получалось: существующее многочастным едино целостностью, как, например. тело;

частях едино как целое; многое приводящим едино подлежащим; многое числом или силами едино видом; многое видами едино родом; многое проявлениями едино началом. И нет ничего среди сущих, что каким-то образом не было бы причастно Единому, в своем единстве соединенно объемлющему все во всем, все в целом¹, включая противоположности.

Без единицы² не получится ведь и множества, единица же без множества может существовать как единица, предшествующая всякому множественному числу. И если предположить³, что все со всем объединено, все и будет целым Единым.

3. Кроме того, следует знать и то, что соединенное соединяется, говорят, в соответствии с про-замышленным видом каждого единого⁴, Единое

остальное так же едино подлежащим, или сущностью, но множественно приводящим, как, например, человек. Из приводящего же одно отделимо, как-то: способность сидеть, ходить и подобные им, а другое неотделимо, как-то: голубоглазость, горбоносость и тому подобное. И опять же единые видом лошадь, бык существуют множественные числом, ибо много лошадей и много быков. Существует и множественное природными силами. Существует также много видов, как-то: человек, лошадь, собака и прочее, единых родом, ибо каждый из них — животное. Существует также многое периодами, или же планами, или же делами, но единое началом.

¹ «Все» говорят, имея в виду виды, части и различия по отдельности; «целое» же — когда части собираются в единое завершенное целое, например, виды в род, или когда враждебное и противоположное друг другу сосуществуют в мире и покое, как вода, земля, воздух, огневидные звезды и небо, ибо все это в целом называется «мир».

² Поскольку единица представляется имеющей отношение к числу, без единицы не получится множества, ибо числа, обозначающие количество, суть сочетания единиц. Это он и сказал выше словами: «умножается Бог», — мысля о Нем словно арифметически. Единое же возникло и существует само по себе.

³ «Если предположить» и «согласно предположению» применяется к вещам, на деле не существующим, но изображаемым словом. Здесь, однако же, воспринимать это надо не так, но в соответствии с мыслью автора — показать в тождественности творения усмотрение целого в частях и частей в целом.

⁴ Если бы не был, говорит он, про-замышлен вид, т. е. природа человека, то, пожалуй, нельзя было бы сказать, глядя на людей, что они образуют единство. Ясно, что *единство заключено* в самом логосе их природы.

же является Основой всего. И если исключить Единое¹, не будет ни целого, ни части, ни чего-либо другого из сущего. Ибо Единое все едино-видно в себе предвидит и объемлет. Потому-то богословие и воспевают Богоначалие в целом² как Причину всего, называя Его Единым. И «один Бог Отец», «один Господь Иисус Христос», «один и тот же Дух» *говорится* по причине высшей степени нераздельности целостного божественного единства, в котором все воедино собрано и соединено, и сверхсущественно присутствует.

Почему все по справедливости и восходит, и возводится к *Богоначалию*, благодаря Которому, из Которого³, Которым, в Котором и в Которого все существует, составлено, пребывает, содержится, восполняется и возвращается. И не найти в сущем ничего, что являлось бы тем, чем оно является, совершенствовалось бы и сохранялось бы не благодаря Единому, как сверхсущественно именуется вся Божественность.

И подобает и нам, обращаемым силой божественного единства от многого к Единому, единым образом воспеть цельную и единую Божественность — Единое, являющееся Причиной всего⁴, предшествующее

¹ Так и надо было сказать, потому что о соединенном говорится, что оно соединяется с другим соответственно про-замышленному виду. Выше ведь мы сказали, что виды и многое как элементы и начала приписываются к чему-то единому, будучи возводимы к одному роду, к каковому роду они принадлежат как виды. Ведь таковое, объединяемое самим видом, возводится к единому роду, как, например, лошади, быки и им подобные называются животными.

² Богоначалие в целом — это Всевсвятая и поклоняемая Троица. По причине же неизреченного единства *Его* природы Единый именуется и как «Единое».

³ «Благодаря Которому» имеет в виду «существует», «из Которого» — «составлено», «Которым» — «пребывает», «в Котором» — «содержится», или сохраняется, и «в Которого» — «возвращается», хотя отец и по-своему, сгруппировав, расставил слова. А слово «все» надо понимать по контексту. Прекрасно он сказал, что если уберешь единое, то не будет ни целостности, ни малейшей части и вообще ничего. На это он и раньше намекнул, сказав, что и одна вторая, и треть, и десятая, т. е. части, причастны единице.

⁴ Не абсолютно всяким единым все составилось, но только тем единым, благодаря каковому единому Бог един и называется Единым. Только ведь этим Единым сущее существует. Ведь само имя «единое», когда его употребляют для отрицания многообразия, означает именно это. Единое ведь самонаначально и первично по отношению к качествам, и Оно привносит мысль о многом, из

всяким единице и множеству, части и целому, границе и безграничности, пределу и беспредельности, все сущее и само бытие ограничивающее, единообразно являющееся Причиной каждого и всех в целом, а вместе с тем пребывающее до всех и выше всех, выше самого единого сущего, само единое сущее ограничивая¹, если только единое сущее причисляется² к сущим. Число ведь причастно сущности, Сверхсущественное же Единое ограничивает и единое сущее, и всякое число, и Само является Началом, Причиной, Числом и Порядком и единицы, и

него происходящем. Но это не необходимо для Бога. Как таковое, Единое совершенно бесстрастно, нераздельно и самодостаточно, ибо Оно по своей природе не может соединяться с другим, как единая арифметическая единица. Ибо само действительно Единое, предшествуя всякой единице, отрицает всякое множество, всякое сложение и деление. Оно ведь не называется ни малым, ни умеренным. А если сказать смелее, то — ни прекрасным, ни благим, ибо это некие качества вроде характеров и приводящих свойств. Настоящее же Единое мыслится превосходящим все. А качества, такие как «малость» и «умеренность», мыслятся в связи с чем-то другим и потому не являются ничем простым и основополагающим. Единое же, как было сказано, являясь простым и неизменным, не имея выше названного, не должно и восприниматься как род сущего, ибо род обязательно делится на виды; и это, конечно же, и не точка, или монада, ибо таковое имеет отношение к тому, что за этим следует. Оно же есть простейшее, не имеющее никаких различий, ибо ни какого-либо движения, ни состояния, как, например, покой, Оно не имеет. И даже единым не должно считать Поистине Единое, являющееся началом и семенем сущего. За сущим же по необходимости следует множество, и ко множеству присоединяется сущее, чего как раз нет у Бога. Сущее ведь есть сущность — от «существовать». Бог же и сверхсуществен, и выше сущего, и единственно, а не преимущественно, и неподражаемо выше сущего. Ибо Бог есть все и выше всего. Итак, удивительным образом порассуждав о числах, автор прибавляет: хотя все превышающая Божественность и воспевается как Троица и как Единица, ни троичей, ни единицей, известными нам или другим как числа, Она не является. Превышающим все Умом и является, и называется Бог. Ведь с помощью того, чем Он не является, мы познаем, чем Бог является.

¹ Заметь, что Бог выше сущего, все превосходя и Сам будучи творцом и изобретателем числа.

² Заметь, что «причисляемое» означает проявление числа: таким образом, «единое», будучи применено к сущему, т. е. к тварям, имеет смысл числа.

числа, и всего сущего, почему все превышающая Божественность, воспеваемая как Единица и как Троица, и не является ни единицей¹, ни троицей в нашем или кого-нибудь другого из сущих понимании. Но мы называем и Троицей, и Единицей превышающую всякое имя и сверхсущественную по отношению к сущим Божественность, чтобы по-настоящему воспеть Ее сверхъединенность и богородность². Ведь никакая единица, никакая троица, никакое число, никакое единство, ни способность рождать, ни что-либо другое из сущего или кому-нибудь из сущих понятное не выводит из все превышающей, и слово, и ум, сокровенности сверх всего сверхсущественно сверхсущую Сверхбожественность, и нет для Нее ни имени³, ни слова, потому что Она — в недоступной запредельности.

¹ Чтобы не понять прямо «не является ни единицей, ни троицей», соедини «не является» с «пониманием». Ибо это выражение призвано не упразднить относящееся к такому исповеданию, но научить неисследованному.

² Богородность (Τὸ θεοτόκον), говорит он, проявляется в названии «Троица»: ибо, чтобы представить способный быть объектом поклонения символ невыразимых ипостасей, было придумано число, как говорят Василий и божественные Григории. Не в собственном смысле, однако, он назвал Отца рождающим, — Отцом покланяемого Сына, и источником сопокланяемого с Ними Всесвятого Духа. Так что Родительство (Γενέσις), как и любое другое имя из числа известных людям и самим умопостигаемым силам, не может дать ясное представление об образе существования того сокрытого от всех, что относится к Богу. Да и как можно по чему-либо из сущих назвать Бога, ничем из всего сущего не являющегося, но пребывающего выше всего?

³ Прекрасно этот божественный муж говорит, что «нет для Нее ни имени, ни слова, потому что Она — в недоступной запредельности», — не в смысле места — да не будет! — но в смысле рассуждений и размышлений, ибо никакому уму и размышлению не доступно слово о Боге. Надо хорошо и ясно уразуметь, что для Него не существует имени, ибо все сущее обозначается посредством известных имен и вещей. А какое же имя или вещь могут быть применены к Богу, запредельно превосходящему все сущее и являющемуся Творцом и Причиной всего? Так что даже благодать и красота не в собственном смысле слов применяются к Самому Богу, говорит этот божественный Дионисий, поскольку они обнаруживаются и у сущих. И выше тоже ты найдешь, что таковое относится к особенностям и свойствам сущих, каковых нет у Бога, превосходящего все.

И даже само имя Благодсть мы применяем к Ней не потому, что оно подходит, но потому что, желая что-то понять¹ и сказать о Ее неизреченной природе, мы первым делом посвящаем Ей почетнейшее из имен². И хотя и в этом мы как будто соглашаемся с богословами, от истины в положении дел тем не менее мы далеки. Почему они и отдали предпочтение восхождению путем отрицаний как изымающему душу из сродного ей³, проводящему через все божественные разумения, по отношению к которым Тот, Кто выше всякого имени, всякого слова и знания, заперделен, а в результате всего соединяющему с Ним настолько, насколько возможно для нас с Ним соединиться.

4. Собрав вместе эти уопостигаемые имена Божии, мы открыли, насколько было возможно, что они далеки не только от точности (воистину это могут сказать ведь и ангелы!)⁴, но и от песнопений как ангелов (а низшие из ангелов выше самых лучших наших богословов), так и самих бого-

¹ Заметь: своевременно он говорит, что богословы, чтобы вообще что-то подумать и сказать о Боге, одержимые стремлением к Нему, приписали Ему имя «Благодсть», тогда как в действительности Бог сверхблаг и сверхсущественен. Благодсть, как он говорит, — «почетнейшее из имен». Отрицания же, т. е. отрицательные наименования и слова о том, чего нет, используются богословами в применении к Богу не попросту, ибо таковые понимаются не так, как говорят, но сверхпревознесенно усматриваются. Ведь *эпитеты* «бессмертный», «невидимый», «нетленный», «ненуждающийся», «безгрешный» никто, причастный мудрости, не воспримет упрощеннее, чем *надлежит*, ни — того, что применительно к Богу таим образом говорится. Но оставив поясняющие *наименования*, автор восклонит голову к безмолвным и более божественным представлениям. Потому он прекрасным образом и обращается после них к более божественным богоименованиям. Ибо, исступив из всех телесных и мирских чувств, *его* душа сделала таковые сродными себе. Так достигается чистота в познании Бога, насколько это возможно для человеческой природы. На это и апостол намекает, говоря: «И так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4:17), а также: «Теперь, как бы гадая, в зеркале видим, тогда же лицом к лицу увидим» (1 Кор. 13:12).

² Заметь, что почетнейшее из имен — «Благодсть», потому оно первым посвящается Богу.

³ Сродным он называет соприродное, знакомое и присущее твари.

⁴ Заметь, что и для ангелов то, что касается Бога, непостижимо и что низжайший из ангелов больше всех церковных богословов, включая апостолов, созерцает Божьего.

словов и их последователей, или спутников, и даже самых скромных среди нас одиночных. Так что, если сказанное справедливо и нам по мере наших сил на самом деле удалось разъяснить смысл божественных имен, то это надо отнести к Причине всех благ, дарующей сначала саму способность говорить, а потом способность говорить хорошо.

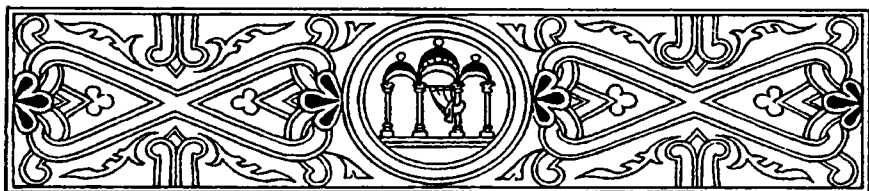
Даже если какое-то из равных по силе¹ (ὀμοβύζων) имен оказалось упущенным, и его нам следует понимать точно таким же образом. Если же это неверно или несовершенно и если мы частично или полностью уклонились от истины, дело твоего человеколюбия исправить то, что вопреки желанию мы не поняли, дать разъяснение желающему научиться, прийти на помощь тому, у кого недостаточно сил, и утешать не желающего болеть, одно у себя находя, другое у другого, а все у Добра получая и нам передавая. Не уставая, благодетельствуй дружественно-монахальным словам мы в себе не сокрыли, но передали их неизменными вам и другим священным мужам² и еще передадим, насколько мы будем в силах говорить³, а те, кому говорится, — слушать, ни в чем предания не искажая, если только в способности понимать или излагать их не ослабеет. Но это, как Богу нравится, пусть так и будет, и говорится. У нас же да будет это концом разъяснению умопостигаемых Божих имен. Богом ведомые, перейдем к «Символическому богословию»⁴.

¹ Заметь, что если и другие равные по силе богоименования найдутся в Писании, следует и их понимать таким же точно изъяснительным образом.

² Заметь, что не всем без разбору следует передавать таинственное, но только достойным и священным мужам, как об этом пишет божественный Павел священному тому мужу Тимофею.

³ Это, как и все остальное, отец говорит, приличествующим священному образом смиряться.

⁴ Обрати внимание, что, как и в другой главе, он говорит, что «Символическое богословие» до сих пор не было написано. А если хочешь понять разницу между «Богословскими очерками» и «Символическим богословием», прочти третью главу трактата «О мистическом богословии».



Символы Божиих священников — словом единообразным
Ты как один и единый раскрыл блеск единого света.

Сопресвитеру Тимофею пресвитер Дионисий О ЦЕРКОВНОЙ ИЕРАРХИИ

ГЛАВА I

Каково предание о церковной иерархии и какова ее цель

1. Что наша иерархия, о священнейший из священных сынов, есть *осуществление* боговдохновенного, божественного и боготворящего¹ знания, действия и совершенства, нам надлежит показать из премирных и священнейших Речений тем, кто иерархическими мистериями и преданиями² усовершенствован в священном таиноводстве. Но смотри, как бы не сделать святая святых предметом насмешек³; окружи благоговением и почти свойственное сокрытому Богу умственными, невидимыми знаниями, сохраняя его непричастным и неприкосновенным для непосвященных, сообщая же — приличествующим священному образу, с помощью священных осияний — одним лишь священным⁴

¹ Боготворящим он называет его потому, что оно действует, вернее, даровано людям, от Бога; и потому, что христианская иерархия формирует и создает богов.

² *Заметь*, что он получил знание об иерархии из Предания.

³ Т. е. играючи, неосмотрительно не делай божественное и тайное явным для всех непосвященных, обращая его в объект насмешек.

⁴ *Заметь*, что не следует являть святое непосвященным, также как метать бисер перед свиньями (ср.: Мф. 7:6).

из священных. Ведь богословие передало нам, своим последователям, что и сам Иисус, богоначальнейший и сверхсущественный ум¹, начало, сущность и богоначальнейшая сила всей иерархии, ее освящения и богодействия, более явно и более постигаемо для ума блистает блаженным и лучшим нас сущностям и, по мере их силы², уподобляет их собственному свету. А благодаря нами к Нему устремляемой и нас устремляющей любви к красоте, Он делает совместимыми³ многие противоречия⁴ и, доведя нас до единовидных и божественных жизни, состояния и энергии, дарует нам приличествующую священному силу божественного священства, благодаря каковой, достигая святой энергии священства, мы становимся ближе к находящимся над нами сущностям, уподобляясь по мере сил их прочному и неизменному священному Основанию. И таким образом, воззрев на блаженное и богоначальное сияние Иисуса и священно, насколько возможно узреть, *Его* увидев, и просветившись от зрелища знанием⁵, таинственным опытом освящаемые и освящающие, мы можем стать световидными и богодействующими, совершенными и совершенствующими.

¹ Заметь, что об уме говорится и применительно к Богу, — вопреки несторианам. «Освящение» — имеется в виду очищение, сообразное святости.

² По мере сил самих постигающих и постигаемых умом сущностей; не по силе ведь Иисуса, ибо Он по силе как Бог беспределен.

³ Разъяснение этих слов находится в пятой главе книги «О божественных именах».

⁴ Многими противоречиями называются, я думаю, многовидные попечения, связанные с плотскими желаниями, которые запрещает Господь, а единовидной и божественной жизнью — искание прежде всего царствия Божия и правды Его, что и Господь показал, сказав в молитве: «да будут едино» (Ин. 17:11, 22). А такое приданное душе качество он назвал священным состоянием, каковое в первую очередь приличествует освящаемым.

⁵ Т. е. искусным истолкованием слов и учений о Боге. Не для простого ведь слышания или произношения Речений — слова священных посвящений, но для уразумения заключенной в них мысли и для понимания того, что поется. Так ведь и живущие по Богу сначала сами посвящаются Ему, а потом таким же образом доставляют то же другим: совершенствуемые в свою очередь совершенствуют.

2. Что представляет собой иерархия¹ ангелов, архангелов, сверхмирных начал, властей, сил, господств и божественных престолов, или равных престолом по чину сущностей, о которых богословие, называя их по-еврейски херувимами и серафимами, сообщает, что они суть вечно поблизости вокруг Бога и с Богом, об их организации и иерархических святых чинах и категориях, ты найдешь в этих наших *словах*, хоть и не так, как следовало бы, но насколько это оказалось возможным и в соответствии с тем, как это показало богословие святейших Писаний, воспевающих свойственную тем иерархию. Столь же необходимо, однако, сказать, что вся эта ныне воспеваемая нами иерархия имеет единую и одну и ту же во всех иерархических делах силу², так что и сам иерарх³ в соответствующих ему существе, соразмерности и чине должен быть совершаем через божественные *таинства* и обоживаться и передавать находящимся внизу⁴, по достоинству каждого, от Бога полученное им священное обожение; находящиеся же внизу⁵ — следовать за лучшими, устремлять вперед более слабых и предшествовать им и, по мере сил, предводительствовать другими; и благодаря этой в Боге пребывающей иерархической гармонии каждый должен, сколько есть сил, приобщаться по-настоящему сущему Прекрасному, Премудрому и Благому.

Но высшие нас сущности и чины, о которых мы уже сделали священное упоминание, бестелесны, и их иерархия относится к области ума и надмирна⁶; нашу же мы видим сообразно нам самим множасьейся разнообразием воспринимаемых чувствами символов,⁷ благодаря которым мы иерархически в присущей нам соразмерности возводимся к единовидному обожению, к Богу и божественной добродетели. Они как умы постигают, как им и положено, умом; мы же благодаря чувственным образам возводимся, насколько это возможно, к божественным

¹ Заметь, что он и сейчас говорит о девяти чинах, которые назвал выше, в сочинении «О небесной иерархии».

² Заметь, что представляет собой сила всей иерархии.

³ Т. е. епископ.

⁴ Это о преуспеваниях.

⁵ Пресвитеры.

⁶ Сравнение небесной и доступной для чувств иерархии.

⁷ Чувственными символами являются разъясняемые далее таинства, как то крещение, или просвещение: собрание, или же таинство приобщения; и остальные.

созерцаниям. По правде сказать, Един Тот¹, Кого все единовидные желают, причащаются же Одного и Того же Единого Сущего не едино², но какой жребий каждому по достоинству уделяют божественные суды.

Но в сочинении «О постигаемом умом и чувствами»³ нами это сказано подробней⁴, теперь же я попытаюсь сколько возможно сказать о нашей иерархии, ее начале и сущности, призвав начало и завершение всех иерархий, Иисуса.

3. Вся ведь иерархия⁵, согласно тому, что мы чтим в нашем священном Предании, есть весь подлежащего священного Логос, наиполнейшее⁶ этой иерархии, или этого священного средоточие⁷ (συγκεφαλαίωσις). Нашей же иерархией называется и является всеобъемлющее свойственного ей священного осуществление, при котором божественный иерарх, будучи посвящаем, получит причастие всего соответствующего ему священнейшего, как соименный священноначалию (*иерархии*). Ведь как сказавший «иерархия» называет сразу вообще все, что относится к устройению священного, так и сказавший «иерарх» указывает на пребывающего в Боге божественного мужа, искусного во всяком священном знании, в котором и вся связанная с ним иерархия чисто совершается и познается. Начало⁸

¹ Разумеется Бог.

² Сказано вместо «единовидно и одним и тем же способом».

³ Следует заметить, что написанное им сочинение «О постигаемом умом и чувствами» у нас не обретаётся.

⁴ Сказано вместо «пространней».

⁵ Он говорит, что иерархия, как это представляет наше чтимое Предание, есть то, что вселенски созерцается в подлежащих или подлежащих священным делам, говорится о них, или же и совершается. «Средоточием» он называет ведь то, что охватывает все, равно как «оглавлением» мы называем краткое повторение сказанного выше.

⁶ Общим является то, что объемлет *частное*. Итак, он говорит, что, когда речи случается идти обо всем строе иерархии, иерархия представляется как средоточие наиболее важного и близкого по роду всей иерархии, как, например, священноначалием иерархии, или чина, пресвитеров является епископ, который должен ведать, очищать, просвещать, посвящать; священноначалием иерархии диаконов является архидиакон, который должен знать литургические действия; и так по порядку и остальные чины.

⁷ Средоточие священного означает ведение всякого священнического чина.

⁸ Заметь, каково начало иерархии и что говорится о Троице.

этой иерархии, источник жизни, сущность благодати, единая причина сущего — Троица, из Которой бытие и благое бытие *изливаются* сущим через благодать. Этому за пределом всего находящемуся богоначальнейшему блаженству, троичной Единице, истинно сущей, непостижимой для нас, для Нее же *Самой* познаваемой¹, свойственно разумное² желание нашего и превышающих нас существ спасения. Произойти же оно может не иначе³ как путем обожения спасаемых. А обожение⁴ — это, насколько возможно, уподобление Богу и единение с Ним. Общий же предел⁵ для всей иерархии — непрерывная любовь к Богу и к божественному, богодуховенно и единенно священнодействуемая, а прежде этого — совершенное и безвозвратное отвращение от противоположного, познание сущего в той мере, в какой оно суще, видение и знание священной истины, причащение в Боге единовидного совершенства, вкушение, насколько это возможно, созерцания самого Единого, умственно питающее и обоживающее всякого, к нему устремляющегося.

4. Итак, мы говорим, что богоначальное блаженство, Божественность по природе, Начало обожения, из которого обоживаемые имеют возможность обоживаться, по божественной благодати даровало иерархию на спасение и обожение всех словесных и умственных существ. И надмирным блаженным жребиям⁶ *она была дарована* невещественнее и более умпостигаемо (не извне⁷ ведь движет их Бог к божест-

¹ Заметь, что *только* для Святой Троицы доступно знание о Своем существовании; так что собственную сущность, о которой мы ныне говорим, знает только Она одна.

² Заметь, что ангелы и люди являются разумными сущностями.

³ Имеется в виду спасение.

⁴ Заметь, что такое обожение.

⁵ Заметь, что такое предел всей иерархии и какими *путями* следует проходить иерарху. Заметь также, что концом, т. е. целью, всей иерархии, как ангельской, так и человеческой, является, говорит он, любовь к Богу и божественному и прочее, перечисленное далее. Выражение же «единенно священнодействуемая» разъясняет, как целостно и единообразно рассматривать такое свое служение.

⁶ Заметь, как Бог движет умпостигаемые силы и как мы просвещаемся.

⁷ Люди ведь извне, т. е. из рассмотрения того, что свойственно твари, из учительных слов и другого подобного получают истинное знание. А ангелы изнутри просвещаются относительно самой умственной силы и узнают божествен-

венному, но умственно¹, изнутри освещая им чистым и невещественным сиянием божественнейшую волю), нам же то, что им было даровано в единстве и целокупности, даруется богопреданными Речениями, соответственно нашим возможностям, в разнообразии и множестве отдельных символов². Ибо сущностью нашей иерархии³ являются богопреданные Речения. Наиболее же почитаемыми Речениями мы называем те, которые были дарованы нам от наших богодухновенных священносовершителей⁴ в святописанных богословских сочинениях, а также и те, которые нашим наставникам были переданы теми же священными мужами при более невещественном руководстве, близком некоторым образом небесной иерархии, из ума в ум посредством слова⁵ — материального, конечно, однако и невещественного — миную ную волю, т. е. формируются для богоподражания и познания сущего, поскольку оно суще.

¹ Следует подумать о том, как изнутри, а не снаружи, осияния Божии движут божественные умы. Он ведь сказал, что Бог умственно их озаряет. Поскольку постигающий умом это ведь тот, кто мыслит, а постигаемое умом это то, о чем мыслят, умопостигаемое представляет собой как бы пищу и состав мыслящего; по справедливости, Бог, поскольку умственные существа бестелесны, Сам умопостигаем для них и мыслим ими, насколько они достигают этого, *Сам* оказываясь внутри их, озаряет их, причем ум, мысля, питается.

² Раздельными символами он называет здесь многообразные учения Писаний, в особенности те, которые с помощью символических слов истолковывают учение о божественной природе и умопостигаемых существах, а иногда и *относящиеся к* исправлению практических добродетелей, как, например, повеления Закона, понимаемые в смысле нравственного иносказания. Намного же больше символов и образов можно видеть при совершении таинств.

³ Заметь, что представляет собой сущность нашей иерархии и каковы божественные Речения.

⁴ Священносовершителями он называет апостолов, каковых он назвал и предводителями; «богословскими» же «записями» — книги Ветхого и Нового Заветов: «более» же «невещественным посвящением» — полученное апостолами от Духа знание мыслей Писания, каковое он и назвал «телесным» словом; в посвящении в него и состоит научение Новому Завету; «близким» же «к небесной иерархии» он назвал происходящее у способного руководить человека воссияние Духа.

⁵ Смотри, что — посредством слова и что таинственное было передано посредством неписанного слова. «Передано» надо понимать в общепринятом

Писание. Для общего же священнодействия это передано богодухновенными иерархами не в неприкровенных мыслях, но в священных символах. Ибо не всякий человек священен, и «не у всех, — как говорят Речения, — знание» (1 Кор. 8:7).

5. По необходимости, таким образом, первые в нашей иерархии руководители, и сами преисполненные священного дара, *полученного* от сверхсущественного Богоначалия, и будучи посланы богоначальной благостью выводить его далее, как *люди* божественные, бескорыстно любящие восхождение и обожение своих последователей, сами и передали нам, в согласии со священными установлениями, с помощью доступных чувствам образов¹ — сверхнебесное, посредством разнообразия и множества — свернутое², в человеческом — божественное, в материальном — невещественное, в свойственном нам — сверхсущественное, — *передали* в писанных и ненаписанных посвящениях³ не только из-за *людей* несвященных, которым недозволено касаться даже символов, но и потому, как я сказал, что наша иерархия, соответственно нам самим, в некотором роде символична⁴ и нуждается в том, что доступно чувствам, чтобы мы от этого восходили к более божественному, постигаемому умом. Смысл символов, однако же, открыт⁵ для *людей* божественных, совершенных в священном, но в него не подобает вводить тех, кто еще совершенствуется, — зная, что законопологатели богопереданного священного учредили иерархию как прочный строй несмешивающихся чинов и священнных уделов, соответствующих достоинству каждого приходящего. И потому, следуя своему священному со-

смысле. «В священных» же «символах», он сказал, имея в виду следующее далее изложение таинств, каковые и удостаивают возвышающего созерцания.

¹ Говорится об образах.

² Вот *тут* ясно, что такое «свернутое».

³ Заметь, что и посредством ненаписанных посвящений передается нам божественное.

⁴ Заметь, что иерархия, свойственная людям, символична и *состоит* из воспринимаемого чувствами, т. е. мы встречаемся *здесь* не с самими обнаженными божественными вещами, но с совершаемым через посредство символов, как-то: «чаша благословения», как сказал апостол (1 Кор. 10:16), хлеб, который мы преломляем (ср.: Деян. 2:42; 20:7), и прочее.

⁵ Т. е. понятен, *как и то*, — на какие вещи и таинства они указывают.

гласию (нет плохого в том, чтобы напомнить тебе о нем), не передавай ничего из священно сказанного выше об иерархии *никому* другому¹, помимо равных тебе по чину боговидных людей, совершенных в священном. И их ты убеди обещать, в соответствии со священным правилом, чисто прикасаться к чистому, приобщать к боготворящему одних только священных, к совершенному — совершенствующимся и к все-святейшему — святых. Наряду с другим, сказанным об иерархии, я передал тебе и этот боговдохновенный дар.

¹ Заметь, что об относящемся к таинствам следует говорить осторожно.

ГЛАВА 2

О совершаемом при просвещении

Итак, нами было священно сказано, что цель свойственной нам иерархии такова: наше, насколько *это* возможно, уподобление Богу и единение с *Ним*. Достигаем же мы этого¹, как учат божественные Речения, только любовью к высокочтимейшим заповедям и священнодействиями. Ибо «сохранит любящий Меня слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы к нему придем, и обитель у него сотворим» (*Ин. 14:23*). Но что же представляет собой начало² священнодействия благоговейнейше чтимых заповедей? Способность к восприятию других³ священнословий и священнодействий, формирующая наши душевные свойства; шествие путем, возводящим нас к сверхнебесному жребию; предание, *касающееся* нашего священного и божественнейшего возрождения. Как сказал наш слав-

¹ Т. е. уподобления Богу и единения с *Ним*.

² Он говорит, что началом, путем к присвоению к Богу и небесному наследию является божественное крещение. Ведь «если кто не родится от воды и Духа, тот не увидит царствия Божия» (*ср.: Ин. 3:5*). Благодаря этому внутренний человек формируется для лучшего состояния, спасения и пригодности для сообразных с Богом слов и дел.

³ Он говорит, что три некие вещи необходимы для начала *исполнения* заповедей: восприятие божественных Речений, научение божественной вере и возрождение через божественное крещение. Хорошо он указал, что первым из самых чтимых и исключительным движением ума является любовь к Богу, и что неким началом любви к Богу является наше божественное созидание, т. е. возрождение через крещение, благодаря которому мы начинаем существовать божественно. Ибо наше создание из семени, хотя и — от творящего Бога, но оно — физическое, а то, что от крещения, — божественное, ибо «не от крови» и «не от хотения мужа» (*Ин. 1:13*). Как при физическом рождении следует сперва *начать* существовать, чтобы быть, а затем совершать все остальное, и претерпевать что человеку свойственно, равным образом подходящее для бессловесных, так же и при божественном возрождении через крещение следует сперва *начать* существовать для Бога, а затем осуществлять любовь к Нему и *все* прочее *необходимое* для благой жизни.

ный¹ наставник, самое первое движение² ума к божественному есть любовь к Богу. А самое начальное движение Священной Любви *вовне* к священнодействию божественных заповедей, — неизреченнейшее сотворение³ нас *способными* существовать божественно⁴.

Ибо если существовать божественно означает божественное рождение, то никогда ничего из переданного Богом не узнает и не сделает тот, кому не дано быть в Боге. Разве и нам (мы говорим о человеческом *бытии*) не надо⁵ сначала существовать, а потом действовать соответствующим нам образом, так как *вовсе* никак не существующее ни движения, ни самого бытия не имеет, а что существует каким-либо образом, совершает или претерпевает только то, что *свойственно образу*, в каком ему довелось существовать? Но это ведь, я полагаю, ясно.

Далее же мы рассмотрим божественные символы богорождения⁶. И пусть никто непосвященный не приступает к зрелищу. Ибо как на порождаемые солнцем⁷ лучи слабыми зрачками смотреть небезопасно, так же небезвредно посягать и на то, что выше нас. Ведь, если только истинна законная иерархия, она *справедливо* отвергла Озию⁸, когда он посягнул на священное (см.: 2 Пар. 26:16–21), Корея, когда он *покусился* на превышающее его священное (см.: Числ. 16:1–35), и Надава и Авиуда, когда они несвященно использовали свои *возможности* (см.: Лев. 10:1–2; Числ. 3:4; 26:61).

Таинство просвещения

I. Иерарх, всегда, благодаря уподоблению Богу, «желающий, чтобы все люди спаслись и в уразумение истины пришли» (ср.: 1 Тим. 2:4), пропове-

¹ Он говорит о блаженном Иерофее, как он многократно сделал ясным в предыдущих словах.

² Сколь исключительное движение ума!

³ Т. е. путем возрождения через крещение.

⁴ Т. е. воссоздание и возрождение через крещение, как показывает дальнейшее.

⁵ Потому что за существованием в соответствии с *какой-то* природой следует согласная с ней деятельность.

⁶ Т. е. крещения.

⁷ Лучи, которые производит солнце, *это*, ясно, — сияние.

⁸ Заметь то, что касается Озии, Корея и Надава.

дует всем воистину Благовестие¹ о том, что Бог, милостивый к живущим на земле, по Своей сущей и свойственной Ему по природе благодати, Сам решительно из человеколюбия² удостоил нас Своего пришествия и путем объединения с Ним, как то делает огонь, уподобил³ Себе соединяемое, соответственно их способности к обожению. Ибо «тем, которые приняли Его, Он дал власть быть чадами Божиими, верующим во имя Его, которые не от кровей, не от хотения плоти, но от Бога родились» (ср.: Ин 1:12–13).

2. Человек, возлюбивший⁴ священную причастность таковому воистину премирному, придя к кому-либо из посвященных, убеждает его⁵ руководствовать им на пути к иерарху, а сам обещает целиком следовать⁶ тому, что будет ему передано, и просит поручиться за его приход в Церковь и воспринять⁷ заботу обо всей его последующей жизни. А того, священно желающего его спасения и соизмеряющего с высотой дела человеческого, тотчас охватывают страх и недоумение; наконец, однако же, он благовидно соглашается выполнить просьбу и, взяв его, ведет к человеку тезоименитому иерарху⁸.

3. Тот же, с радостью, словно на плечи овцу (см.: Лк. 15:5), восприняв обоих мужей⁹, первым делом чтит¹⁰ и воспекает умственным¹¹ благо-

¹ Каково поистине Евангелие.

² Заметь: это — о домостроительстве спасения.

³ Ясно, что — ради веры, как он объясняет дальше.

⁴ Он говорит о вновь уверовавшем и желающем быть просвещенным; «посвященный» же — христианин, совершенно верный.

⁵ О ныне так называемом восприемнике новопросвещенных.

⁶ Согласно сказанному в Законе: «По всему мы услышим голос Господа» (ср.: Ис. Нав. 1:17 + Иер. 49/слав. 42/:6).

⁷ Просящего воспринять, почему восприимающий и называется восприемником.

⁸ Т. е. к иерарху.

⁹ Заметь, что так следует составить сказанное: «обоих мужей, словно овцу на плечи, восприняв», — чтобы было ясно: из двух мужей, т. е. восприемника и пришедшего в Церковь, одного он воспринял как потерянную овцу, когда она вернулась из блуждания. Ибо восприемник был верным и не имел нужды быть восприятым. Ныне благодарит Бога иерей. Ведь если буквально понять слова «восприняв обоих мужей», то будет совершенно неправильно.

¹⁰ [«Чтит» сказано вместо «почитает».]

¹¹ Умственным благодарением он называет молчаливое, бываемое в уме; а «телесовидным» означает — наклоняя голову и кланяясь Богу.

дарением и телесовидным поклонением единое благодетельное Начало, Которым и призываемое призывается, и спасаемое спасается.

4. Затем, собрав все священное устроение¹ в священное место для совместного дела и общего празднования спасения мужа и благодарения божественной Благодати, в начале вместе со всеми присутствующими в церкви священнословит какой-нибудь гимн², находящийся в Речениях, а после этого, поцеловав священную трапезу, подходит к пришедшему мужу и спрашивает его, чего желая, он пришел.

5. И когда тот, по наставлению восприемника, боголюбиво похулит безбожие, незнание истинно прекрасного и проведение жизни вне Бога и выразит желание достичь через его священное посредничество Бога и божественного, он свидетельствует ему, что присоединение к Церкви должно быть всецелым³, как к Самому всесовершенному и непорочно-му Богу; и, разъяснив ему, какова жизнь в Боге, спросив предварительно, желает ли он так жить, после согласия, возлагает ему на голову руку и, запечатлев крестным знаменем, повелевает иереям⁴ записать мужа⁵ и восприемника.

6. После же того, как их запишут, совершается священная молитва, и когда вся церковь вслед за ним ее завершит⁶, он разувает его⁷ и раздевает⁸ с помощью служителей (λειτουργῶν). Потом, поставив пришедшего лицом к западу с руками, вытянутыми в ту же сторону, он повелевает ему трижды дунуть на Сатану, а также исповедать отречение от него. И когда

¹ Т. е. весь клир.

² Заметь, что можно, из всего Писания взяв, приносить гимн Богу, не только Давидов. Иначе: «какой-нибудь гимн» означает либо песнь Мариам, сестры Моисея, «Поем Господу» (Исх. 15:20), либо тридцать третий псалом Давида, или часть его: «Приступите к Нему и просветитесь» (Пс. 33:6).

³ Всецелым он называет присоединение от всей души.

⁴ Заметь, что он называет иереями подчиненных епископам клириков, т. е. пресвитеров, и диаконов тоже так называя, ибо они записывают имена новопросвещенных.

⁵ Заметь и то, что касается записи крещаемых и восприемников.

⁶ Т. е. когда прозвучит «Аминь».

⁷ Речь идет о совершаемом при божественном крещении.

⁸ При этом не всю одежду снимают, но один гиматий; как показывает дальнейшее, это делают служители, т. е. диаконы.

тот трижды засвидетельствует отречение, трижды его исповедав, он поворачивает его к востоку¹ и повелевает ему сочетаться, воззрев на небо и воздев руки, со Христом и со всеми богопреданными священнословами.

7. Когда же тот и это сделает, он вновь свидетельствует ему трижды исповедание *веры*; и когда тот вновь трижды исповедает, помолившись, благословляет и возлагает на него руку. И когда того полностью разоблачат служители², иереи приносят для помазания святой елей. И он, начав тройным назнаменованием помазание и затем передав мужа иереем для помазания всего тела, сам подходит к матери сыноположения³ и, освятив ее воду священными призываниями и завершив *освящение* троекратным крестообразным излиянием всесвященнейшего мира, воспев при этом равночисленно всесвятым наложениям мира священную, *заимствованную у богоприятных*⁴ пророков песнь вдохновения, повелевает привести мужа. И когда один иерей возглашает по записи *имена* мужа и восприемника, *другие* иереи ведут его к воде, к руке иерарха, руководствуя *его* к нему. Иерарх же становится сверху; и когда вновь, при иерархе, иереи возглашают имя усовершеняемого, иерарх трижды погружает его, при каждом из трех опусканий и воздвижений усовершеняемого возглашая одну ипостась тройственной божественной Блаженности. И взяв его, священники вручают его восприемнику приобретения и наставнику. И вместе с ним облачив усовершеняемого в подобающие⁵ одежды, вновь ведут к иерарху. И тот, знаменав мужа богодеятельней-

¹ Таким образом он делает его молящимся и просящим; а при обращении на запад — отвергающим дела тьмы. Заметь, что тогда только диаконы разоблачали пришедших креститься, пресвитеры же делали остальное, что теперь делают диаконы, как ты узнал чуть раньше. А в дальнейшем ты увидишь, что служителями он называет диаконов, пресвитерами же иереев.

² Служителями он называет диаконов.

³ Матерью сыноположения он называет купель.

⁴ Так надо составить фразу: «священную песнь вдохновения богоприятных пророков», чтобы получилось: и затем епископ. произнеся священную песнь Святого Духа, — потому что вдохновение божественных пророков есть Святой Дух, — принимает мужа. Он не говорит ведь «священную песнь пророков», ибо не все пророки пели одну и ту же песнь. Существует ведь двадцать восьмой псалом, «Глас Господень на водах» (Пс. 28:3), и «Аллилуйа».

⁵ Т. е. белые.

шим¹ миром, являет его затем причастником священносовершительнейшей Евхаристии.

8. Совершив это, он вновь простирается² от выступления ко вторичному к созерцанию первичного, так как никогда никоим образом не обращается к чему-либо чуждому, минуя свое, но переходит от божественного к божественному, всегда движимый богоначальным Духом.

Рассмотрение

1. Этот как бы из символов состоящий обряд священного богорождения не содержит ничего неподобающего и несвященного, ни также

¹ В другом месте он пишет «богословеснейшим». Не следует удивляться словам отца в книге «О церковной иерархии», если то, что он говорит, несколько отличается от того, что ныне практикуется в церковных чинах при совершении таинств. Так, здесь говорится, что после миропомазания должно быть приятие святого причастия. Это ведь было разумно, когда совпадали времена совершения таинств; и ныне более точно *было бы* совершать *это* во время совершенной литургии божественных таинств, когда и полагается причащать новопросвященных. А слова «вновь простирается к созерцанию первичного» намекают на то, что после этого либо происходит молитва, либо иерарх отходит к божественной литургии.

² То, о чем он говорит, таково: епископ, являющийся образом всеобщего Бога, как Бог, пребывающий в Своем единстве и тождественности, неисходно в Себе утвержденный, ради спасения всех промыслительными выступлениями простирает *вовне* на все воссияния благодати, и, во всем присутствуя, Своего собственного престола не покидает, так и епископ, подражая, насколько возможно, символически Богу, в своем стоянии пребывая, т. е. — церковным началом, выступает, по промыслу человеколюбия, во вторичное, т. е. сходя к обращающемуся, и научает его, и помазывает, и запечатлевает, и преподает *святой дар*, крестив. И все это как служебное вторично по сравнению с его начальствованием. Совершив же все вторичное, он вновь возвращается к жертвеннику, предстоя символически перед Богом, потому что, хотя и выйдя промыслительно ко вторичному ради спасения пришедшего *креститься*, он однако же не отступил от своего дела и *не перестал* пребывать в том, что ему свойственно, т. е. в высотах созерцания того, что окружает Бога. Но «от божественного» — сказано вместо «от святой службы над новопросвященными» — вновь обращается «к божественному», — как бы к высоте богословского созерцания, ведомый к нему и движимый, очевидно, Святым Духом. Это же чуть ниже он говорит при рассмотрении таинства причащения.

воспринимаемых чувствами образов, но *только* — гадания богодостойного созерцания, изображаемые физическими человекодостойными зеркалами (*ср.: 1 Кор. 13:12*). Если бы даже замолчало божественнейшее слово о усовершеншаемых, убеждением и божественными словами священо устрояющее благую жизнь приходящего и совершенное *его* очищение добродетельной и божественной жизнью от всякого зла, в чем погрешающим он, *этот обряд*, покажется, физическим очищением водой¹ нечто более телесное ему возвещающий?

Если бы и ничего более божественного не имело символическое предание о посвящаемых, оно и *тогда* не было бы, я полагаю, несвященным как вводящее учение о надлежащей жизни и о совершенном очищении от жизни во зле, намекая на это посредством полного физического очищения тела водою.

2. Но да будет это для *людей* несовершенных вводным душевовательством², распределяющим как должно иерархическое и единовидное среди множества³ и соизмеряющим — соответственно мере чиннов — *их* гармоническое восхождение. Мы же, благодаря священным восхождениям воззрев на начала, *руководствующие* усовершеншаемых, и ими священо посвященные, познаем, каких знаков отпечатками они являются и чего неявного образами. Ибо, как *это* ясно изложено в сочинении «Об умственно и чувственно постигаемом»⁴, *существующее* чувственно является священным отображением умопостигаемого, руководством и путем к нему, а умопостигаемое — началом и знанием подлежащего чувственному, соответствующему иерархии, восприятию.

3. Итак, мы говорим⁵, что существует Благость божественного блаженства, всегда одинаково и так же обладающая благодетельными лучами собственного света и щедро распростирающая *их* во все

¹ Ибо водой нечистое очищается.

² *Заметь*, что следует для слушающих делать объяснения и что многие никогда не слышали об этих таинствах, что он и называет «множеством».

³ Единовидным он называет боговидное, множеством же — многих несвященных.

⁴ *Заметь*, что им создано сочинение «Об умственно и чувственно постигаемом» и что оно содержит.

⁵ *Начинаются* рассмотрения.

умственные очи. Если же свойственная умопостигающим¹ самовольная² самовластность отступит от умопостигаемого света, закрыв любовью ко злу всеянные в нее естественным образом способности к просвещению, то она отъединится³ от присущего ей света, не отходящего *от нее*, но сияющего ей, сделавшейся близорукой и отвращающейся от благообразно *к ней* приближающегося. Если же она попытается дерзостно преступить пределы соразмерно⁴ ей данного зримого и взглянуть на лучи сверх меры своего зрения, то свет ни в чем не будет действовать против присущего свету, она же, несовершенно устремившаяся к совершенным, несвойственного⁵ ей не достигнет, а соразмерное ей, бесчинно презрев, по своей вине потеряет. Божественный свет, однако же, как я сказал, вечно распростерт для умственного взора и может быть воспринят им как присутствующий и всегда в высшей степени готовый к приличествующему Богу раздаянию того, что Ему свойственно. Как отпечаток, подражая этому, божественный⁶ иерарх щедро простирает на всех светообразные лучи своего божественного учительства, в высшей степени готовый богоподражательно просветить пришедшего, чуждый и зависти, и несвященному гневу за прежнее отступничество или неумеренность, но всегда, пребывая в Боге, своим световодительством святительски в благочинии и поряд-

¹ Он говорит о двух бедах интеллектуалов (τῶν νοεῶν): либо совершенно отступить от божественного света, возлюбив зло, либо, презрев данную им меру озарения, дерзко попытаться превзойти ее и, взявшись за превосходящее их силу, ослабеть и совершенно потерять даже данное им умеренно, в то время как божественный свет остается неизменным повсюду.

² Заметь, что всякая умственная способность зрения и сила, будь то ангелов или людей, самовольна и самовластна; и *заметь*, как она оказывается в беде.

³ Как «связать» означает «соединить», так и «отъединить» означает лишить соединения и сродства. Возможно также, что слово означает и «подвесить». Здесь, однако же, оно взято в своем первом значении.

⁴ Поставь сказанное в образе воспринимаемого чувствами света в связь с умеренностью божественных разумений, поскольку написано: «Высшего тебя не ищи», а «Что повелено тебе, то разумей» (Сирах. 3:21–22). Меру в этом он называет соразмерностью.

⁵ Не подходящего ей как *ее* превосходящего.

⁶ *Заметь*, чьим образом является иерарх.

ке сияя приходящим¹, соответственно сообразности каждого священному.

4. Но если Божественное есть Начало священного благочиния, благодаря которому священные умы познают себя², то прибегающий³ к зрению собственной природы сначала увидит себя таким, каков он есть, — первым делом этот священный дар он воспримет по причине восклонения головы к свету. Хорошо же обзрев бесстрастными очами свое *состояние*, он покинет несветлые глубины неведения. Как несовершенный, он не тут же возжелает совершеннейшего соединения с Богом и причастия, но через то, что для него первично, вскоре будет священно возведен к еще более первичному, через то — в соответствии с порядком — к первейшему, а будучи усовершен, — и к богоначальной Вершине.

Отражением этого⁴ благоустроенного и священного чина, где восприимник — руководитель на пути к иерарху, служат благоговейный страх приходящего и уразумение свойственного себе. Возводимого таким образом *человека* воспринимает божественное Блаженство как Своего причастника и передает ему Свой свет как некий знак, завершая его приобщение к Богу и к свойственным приобщенным к Богу жребию и священному назначению, священным символом каковых является даруемые иерархом приходящему печать⁵ и спасительная делаемая священниками запись, причисляющая его к спасаемым и вносящая вдобавок к нему⁶ в священные помянники и восприимника: одного — как истинного рачителя животворящего пути к Истине и спутника⁷ божественного наставника, а другого — как незаблудного руководителя богопереданными наставлениями следующего за ним.

¹ Так премудро то, чему он учит слушающих.

² Заметь, что первый дар, который приобретает человек от совершенного учения, есть знание себя, — чтобы соблюсти предписание Закона: «Внимай себе» (1 Тим. 4:16), — как сказал и божественный Василий: познающие себя тем самым, пока *это делают*, подражают ангелам.

³ Зрением он называет созерцание, или же познание; а прибегающим — полностью подвигшегося к зрению. Священным же даром он называет *способность* существовать, зная самого себя.

⁴ Объяснение того, что *значит* прийти через восприимника к иерарху.

⁵ Заметь, что такое печать и что запись.

⁶ Сказано вместо «вместе с ним».

⁷ Последователя.

5. Но невозможно быть одновременно причастником предельных противоположностей и иметь *две* отдельные жизни тому, кто получил какое-то приобщение к Единому, если он держится прочной причастности к Единому; так что *он должен* быть несвязан¹ со всеми отделениями от Единовидного и *в них* невовлечен. На что и намекая священо, Предание о символах как бы совлекает² с приходящего прежнюю жизнь и освобождает его от последних связей с ней, ставя его нагим и разутым лицом к западу; и отталкиванием руками он отказывается от общения с темным злом, и как бы выдыхает³ бывшее у него свойство неподобности, и исповедует полное отрицание того, что противоположно боговидному. Ставшего таким образом совершенно лишенным связей и общения *со злом*, оно переводит его к востоку, ясно возвещая⁴ будущее стояние в божественном свете и воззрение *на него* при совершенном отчуждении от зла, с любовью к истине принимая от него, ставшего единовидным, священные исповедания полного соединения⁵ с Единым.

Но, как я полагаю, наставникам в иерархическом *предании* ясно, что при постоянном напряженном устремлении к Единому и полном умерщвлении и несуществовании по отношению к противоположному *Ему* умственные *силы* богообразного свойства укрепляет⁶ неизменность. Ибо подобает не только удалиться от всякого зла, но и мужественно пребывать всегда непреклонным⁷ и неустрашимым перед присущим ему губи-

¹ Как не имеющий никакой связи с прежней жизнью и не причастный к отделениям от Единовидного. Ибо Единое во всем Себе подобно, поскольку Оно Единое; а множественное, как бывающее в разделениях согрешений, *самому себе* неподобно.

² Заметь, почему *пришедший креститься* раздевается.

³ Заметь, что означает дуновение оглашенного на диавола.

⁴ Т. е. предание о символах.

⁵ Слова «полного соединения с Единым» пойми согласно словам Господа: «Да будут едино» (Ин. 17:11, 21–22), — т. е. взирающими к Единому, как то угодно Богу. Устремление же *имеется в виду* — возвышение разума к Божественному и удаление от приземленного.

⁶ Как и почему становятся неизменными умственные свойства.

⁷ Неумолимым, неженственным, мужественным, непоколебимым, не склонным ни к какому снижению. Знай, что так говорят о крепких, как мужчины, и подобных мужчинам женщинах.

тельным снижением, чтобы не оказаться когда-нибудь при конце священной любви к Истине, но — преданно и вечно стремиться к ней сколько есть сил, всегда свяшенно промышляя о восхождении к более совершенным *степеням* Богоначалия.

6. Их точные изображения¹ ты видишь в иерархически совершаемом. Ибо богообразный иерарх начинает священное помазание, а иереи завершают священнодействие помазания, образно призывая усовершеншаемого к священным подвигам, благодаря которым он оказывается под судией соревнований², Христом, поскольку Тот как Бог³ — творец судейства, как Премудрый же установил его законы, а как Прекрасный соделал благолепные награды победителям. И еще более божественно то, что Он как Благой среди атлетов священно боролся вместе с ними за их свободу и победу над силой смерти и тления. И приходит усовершеншаемый к соревнующимся как к божественным, радуясь, и пребывает в законоположениях Премудрого, и согласно им неотступно борется, уверенно имея надежду на прекрасные награды, становясь под *покровительство* Благого Господина и руководителя атлетических соревнований; взойдя⁴ же божественными следами Первого⁵ из атлетов и по причине благодати победив богоподражательными ведущими к обожению подвигами⁶ противоположные ему действия⁷ и

¹ О помазании маслом.

² В синтаксисе этого места — инверсия, так что здесь — большая вставка. Слова следует соединить так: «...благодаря которым он оказывается под судией соревнований, Христом, и приходит, посвящаемый, к соревнующимся как к божественным, радуясь» и так далее.

ХРИСТОС

Как Бог	Как Премудрый	Как Прекрасный	Как Благой же
учреждает	устанавливает	украшает	способствует.
состязания.	законы.	награды.	

³ Что Христос есть Бог — *это* против несториан.

⁴ Он говорит о крещении.

⁵ Первым из атлетов он называет Господа как только по собственной благодати поборовшего власть смерти.

⁶ Т. е. благодаря помазанию божественным миром.

⁷ Действиями он называет грехи и страстные пожелания и движения, а существованиями — энергетические естества демонов. Дурные дела созерцаются ведь не в собственном бытии.

образы существования, он, говоря таинственно (μυστικῶς), соумирает в крещении со Христом для греха.

7. И хорошо меня пойми: сколь пригодны используемые священным символы! Поскольку наша смерть не означает¹ ведь небытия сущности, как некоторые считают, но — разъединение соединенного, отводящее душу в невидимость² как становящуюся при лишении тела невидимой, — тело ведь, будучи скрываемо в земле, или вследствие некоторых других изменений, свойственных телесовидным³, из присущего человеку образа исчезает, — соответствующим образом полное покрытие водой воспринимается как образ смерти и безвидного (ἀειδοῦς) погребения. Священно крещаемого символическое учение таинственно посвящает в то, что тремя погружениями в воду подражают Богоначальной⁴ с триденнонощным пребыванием во гробе смерти Жизнодавца Иисуса, — насколько возможно людям подражать Богу, в Котором, согласно тайному и сокровенному преданию Речений, князь мира не нашел *своего* ничего (см.: *Ин. 14:30*).

8. Затем на совершаемого надевают световидные одежды. Ибо мужественным и боговидным бесстрашием по отношению к противному и крепким присоединением к Единому и неупорядоченное упорядочива-

¹ *Заметь*: что такое смерть и что наш состав есть соединение.

² Некоторые люди сказали, что эта невидимость есть ад, т. е. невидимо и неявно происходящее удаление души в места невидимые для воспринимающих чувствами.

³ Часто ведь тело преобразуется не только в червей, но и в другие живые существа. Обрати внимание, что такое превращение он называет изменением, и что смерть не означает небытие нашей сущности, и что душа, вышедшая из тела, делается невидимой и не витает около тела, как некоторые люди сказали, и что погружение в воду прекрасно воспринимается как подобие смерти.

⁴ *Заметь*, что тридневное пребывание во гробе Господа он называет богоначальной смертью и говорит, что сказанное Господом: «Идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (*Ин. 14:30*), — принадлежит Слову. Князем же мира и диавольских произволений людей он называет Сатану, «имеющего державу смерти», согласно апостолу (*Евр. 2:14*). — Так как он ничего из своего преступления во Христе не нашел, «ибо Он не сотворил ни греха, ни обмана», — как говорит Исаия (ср.: *Ис. 53:9*). «Потому и невозможно было Ему быть удержанным смертью», — как говорит Петр (ср.: *Деян. 2:24*), но оставлен был один «в мертвых свободный», по Давиду (*Пс. 87:6*).

ется¹, и не имеющее вида видотворится, освещаемое по всему световидной жизнью. Усовершенствующее же помазание усовершенного миром делает его благоуханным, ибо священное усовершение богорождения единит усовершенуемое с богоначальным Духом. Познавать же, что такое умопостигаемо сообщающее благоухание и совершенноедействующее посещение, поскольку оно невыразимо, я оставляю² тем, кто достоин

¹ Поскольку тьма — это оскверненная жизнь, согласно апостолу (ср.: Рим. 13:12–13), она существует как нечто в высшей степени неупорядоченное и является безвидной, не имеющей вида *какой-то* божественной мысли. Она ведь есть тень и преграда добродетели. Естественно, что приходящий *креститься* украшается просвещением и получает образ Света, становясь чадом Света и семенем Божиим, каковым, по божественному Иоанну (см.: 1 Ин. 3:9), является принявший Свет. Не имеющим же вида среди сущего он назвал имеющее дурной вид, а не вообще не имеющее вида, — как и мы называем плохое по форме бесформенным.

² Я полагаю, что великий Дионисий умолкает как несведущий именно из смиренномудрия. Ибо в послании к Евангелисту Иоанну он сделал явным, что сподобился духа провидения. Однако, мне кажется важным отметить, что удостоенные божественного Духа повсюду сущие люди, соединившиеся с Ним, по апостолу (ср.: 2 Кор. 6:6), чистотой, ощущают благоухание Христово при Его появлении, и это выражается либо в глаголении языками (τῷ γλώσσις λαλεῖν), либо в обретении дара пророчества, либо в способности исцеления, и в остальном, что показано в Деяниях апостолов и совершенно божественнейшим Павлом. Иначе: будучи духовными, они и мыслят духовное, и с духовным соизмеряют (ср.: 1 Кор. 2:13); так же думают и о божественном духовном благоухании. Как о Христовом благоухании сказал ведь Павел (см.: 2 Кор. 2:15) о проповедниках евангельской веры, ведущих через крещение от жизни веры к жизни-освобождению, о даре Святого Духа и о Царствии Небесном, *достигаемом* через богоподобные дела, показывая, что и они являются умопостигаемым благоуханием. По каковой причине божественный Иоанн видит в Откровении чаши фимиама, полные молитвами праведников (см.: Откр. 5:8). Зловоние же диавола — это дела греха, как говорится в псалмах: «Засмердели и загноились раны мои от лица безумия моего» (Пс. 37:6), — т. е. греха моего. Почему и Христос пророчествовал после возняния мира (см.: Мф. 26:12). И Господь при приношении праведного Ноя обоняет благоуханный запах (см.: Быт. 8:21). Отсюда и Евангелие для одних — благоухание жизни, — т. е. для верных, а для неверных же оно — *зловоние* смерти, потому что для неверных и нечестивых *этой* запах оказывается, напротив, смертоносным (см.: 2 Кор. 2:16): обличают дела и осуждают в геенну

священного и боготворящего общения в уме с божественным Духом. В конце же всего иерарх на божественнейшей Евхаристии призывает усовершенного и преподает ему приобщение совершительных Таин.

так же, как и в высшей степени дорогое миро одновременно людей украшает, а свиней, не выносящих высшего благоухания, убивает. Более пространно он говорит о мире ниже, в четвертой главе.

Из «Апостольских постановлений»:

«Итак, крещение дается во *образ* смерти Господа, вода *при этом* служит вместо гроба, елей — вместо Святого Духа, печать — вместо креста, а миро — утверждение исповедания».

ГЛАВА 3

О совершаемом в собрании

Ну, поскольку мы его упомянули, право же, не подобает мне, минув его, воспеть прежде него что-то из иерархического другого. Ибо, согласно нашему славному наставнику¹, это — совершение совершенней, и следует священнописательно, в согласии с божественным, основанном на Речениях, и иерархическим знанием, рассказав² прежде другого о нем, перейти с помощью богоначального Духа к его священному рассмотрению.

И сначала мы свяшенно увидим, чего же ради то, что обще³ и другим иерархическим совершениям, особенным образом, преимущественно перед остальным, прилагается к нему, и единственно объявлено приобщением⁴ и собранием, тогда как каждое священносовершаемое действие и собирает в единовидном обожении наши разделенные жизни, и, благодаря боговидному соединению, дарует разделенным приобщение к Единому и единение с Ним. И мы даже говорим, что усовершение заключается в причастности других иерархических символов его богоначальным и посвящающим дарам⁵. Ибо почти невозможно совершить иерархическое совершение, не имея во главе⁶ каждого из совершаемых собрания божественнейшей Евхаристии, священнодействующего усовершеняемого к Единому и богопереданными дарованиями совершительных таинств совершеннодействующего его приобщение к Богу. Если, таким образом, каждое из иерархических совершеней, будучи несовершенным⁷, не совершеннодействует наше приобщение и присоединение к Единому, то по причине несовершенства оно перестает быть совершением. Цель же и глава⁸ каж-

¹ Он говорит о святом Иерофее.

² Т. е. в согласии со священным описанием славно совершаемого.

³ При опущении существующего различия.

⁴ О приобщении.

⁵ Заметь, что невозможно стать совершенным без причащения.

⁶ Т. е. в смысле необходимейшего.

⁷ Заметь, что никакое собрание не совершеннодействует без причащения.

⁸ И здесь «глава» понимается как «необходимое и важное».

дого *совершения* — преподавание совершаемому богоначальных таин, так что по справедливости иерархическая мудрость изыскала для него¹ главное из дел истины название. Так же и священное совершение богорождения, поскольку оно преподает первоначальный свет и является началом всех божественных световождений, мы воспеваем, называя *просвещением*, по просвещению совершаемого² относительно истины. Хотя ведь и всем иерархическим *посвящениям* обще передавать *частицу* священного света совершаемым, но это первое даровало мне *способность* видеть, и его начальнейший свет световодит меня к видению другого священного. Сказав же это, изучим и иерархически исследуем точное священнодействие и умозрение каждого священнейшего совершения.

Таинство собрания, или же приобщения

Совершив молитву перед божественным жертвенником, начав от него, иерарх³ обходит, кадя, все пространство священного помещения и, возвратившись опять к божественному жертвеннику, приступает к священному пению псалмов, причем вместе с ним псалмическое священнословие поет все церковное сообщество. Затем происходит последовательное чтение служителями священнописанных сочинений⁴. А после этого из священного помещения удаляются оглашенные, а вместе с ними и одержимые⁵ и пребывающие в покаянии, и остаются *лишь* достойные созерцать священное и приобщаться. Из служителей⁶ же одни становятся около затворенных дверей святилища, а другие совершают нечто иное, соответствующее их чину. Преимуществующие⁷ же из служебного общества вместе с иереями поставляют⁸ на божественный жертвенник

¹ *Заметь*, почему говорится «просвещение» и что *это* справедливо.

² И здесь воспринимается по умолчанию глагола «существовать».

³ Этот чин во времена отца справлялся равным образом в местных церквах.

⁴ Священнописанными сочинениями он называет Ветхий и Новый Заветы.

⁵ Т. е. нечистыми духами.

⁶ Служителями он называет диаконов и тех, кого ныне называют иподиаконами.

⁷ Преимуществующие — это протодиаконы, а иереи — это пресвитеры.

⁸ Это — согласно господствующему в Риме обычаю. Ибо там только семь диаконов служат у жертвенника, каковых, как я думаю, он и называет преиму-

священный хлеб и «чашу благословения» (1 Кор. 10, 16) — после того как всеми присутствующими в церкви исповедуется соборное¹ песнословие. Божественный иерарх совершает перед ними священную молитву и возвещает всем святой мир. И после того, как все целуют друг друга, происходит возглашение священных помянников (πτυχῶν)². А после того как иерарх и священники умоют руки водой, иерарх становится прямо перед божественным жертвенником, причем обстоит *его* вместе с иереями одни только преимуществующие из служащих³. И воспев священные богодействия, иерарх священнодействует божественнейшее и предлагает лицезрению⁴ *всех* то, что воспевается с помощью священнопредложенных символов. И, показав дары богодействий, он и сам подходит для священного приобщения им, и иных побуждает. Причастившись же и преподав богоначалное приобщение, он заканчивает священным благодарением, когда многие приникают к единым божественным символам, а он постоянно в блаженных умозрениях иерархически возводится богоначальным Духом в чистоте боговидного состояния к святым началам совершаемого.

шествующими; а другие исполняют какое-то другое служение. И заметь и отсюда древность отца и — что вместе с диаконами поставляют хлеб пресвитеры. Это повсюду происходит, когда мало диаконов. В Риме же, я думаю, всегда было в обычае служить у жертвенника только семи преимуществующим. Возможно, что и по жизни *эти* семь оказываются преимуществующими перед другими.

¹ *Заметь*, что и тогда произносился какой-то Символ веры, или, скорее, — *то*, что тогда избрали для научения и приучения к вере.

² Здесь диптихи (τὰ δίπτυχα) читаются у нас не первыми, а при этом отце они читались после целования, как и на Востоке.

³ *Заметь*, что одни первые из диаконов предстоят жертвеннику, возможно же и в жизни среди них преимуществующие.

⁴ Т. е. проясняет воспеваемое, например, — что то-то и то-то Христово, и то-то Христово. При этом он показывает и на священные Дары, *говоря*, что они — «во оставление грехов и в жизнь вечную» и — тому подобное таинственное. Возможно и то, что «лицезрению» означает, что святые Дары, остававшиеся до времени пресуществления закрытыми, тогда, после молитв, открываются. Или же, может быть, он говорит о поднятии и вознесении благословения только божественного хлеба, каковой священник поднимает, говоря «Святая святым», — что и является более истинным, о чем, как ты найдешь, сказано около конца главы.

Умозрение

1. *Теперь*, прекрасное дитя, от образов¹, чинно и свяшенно *последуем* сюда, к богообразной истине первообразов, сказав тем, кто еще совершенствуются в стройном душевождении, что пестрый и священный состав символов² не бесполезен для них, *хотя* и кажется *таковым* внешним людям. Ибо священнейшие³ песни и чтения Речений проповедуют им учение о добродетельной жизни, а прежде того — совершенное очищение от тлетворного зла. Божественнейшее же общее и мирное преподание одних и тех же хлеба и чаши законополагает им, как вскармливаемым одной пищей, божественное единоравие и приводит на священную память⁴ божественнейшую вечерю, главный символ совершаемого, во время которого и Сам Создатель символов воздал справедливейшим образом тому, кто не преподобно и не единоравно разделял с Ним на вечере священное⁵, благочестиво и боголепно уча, что Он дарует приходящим истинное по *своему* свойству⁶ пришествие к божественному в приобщении к Его подобию.

2. Итак, оставив, хорошо, как я сказал, изображенное на дверях в заповедное для лицезрения еще несовершенными, войдем от причиня-

¹ Образами истинного он назвал ныне совершаемое в собрании.

² *Заметь*, что таковое *суть* символы, а не истина.

³ *Заметь*, что такое псалмы и чтения.

⁴ *Заметь*, что среди вечери, *сказано*, «взяв хлеб» (Лк. 22:19) и так далее, и что *этим* возвещается Его смерть, пока Он не придет (ср.: 1 Кор. 11:26), согласно апостолу и Самому Господу, говорящему: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19) и так далее. И *заметь*, что Господню Тайную вечерю он назвал главным символом нынешних божественных таинств и что недостойно принимающему хлеб и чашу не поможет никакое покаяние, скорее ведь во осуждение себе это будет им принято, согласно апостолу (см.: 1 Кор. 11:29). Из дальнейшего же можно справедливо заключить, что Христос передал ученикам таинство после того, как Иуда с вечери ушел.

⁵ Он говорит об Иуде. И *заметь*, что таинственный хлеб и чашу Он передал и ему, а таинства — ученикам после того, как Иуда ушел с вечери, так как он был их недостойн.

⁶ «По свойству» здесь означает «по уразумению», т. е. обладая этим внутренне, а не только путем телесного приближения. — но путем приближения разумения благодаря вере и духовному чувству.

емого¹ к причинам того, что² *происходит* на нашем священном собрании, и увидим при световодительстве Иисуса благолепное умозрение умопостигаемого — блаженную ясно сияющую красоту первообразов. Но, о божественнейшее и священное совершение! Распахнув облегающие тебя, как одежды, символы гаданий (*αἰνυμάτων*), лучезарно покажись нам и наполни наши умственные очи единым незаслоненным светом.

3. Итак, нам подобает (пребывая, как я думаю, внутри всесвятого), обнажив от изображений³ умопостигаемое *содержание* первичного, взглянуть в его боговидную красоту и внутрибожественно увидеть иерарха, шествующего с благовонием от божественного жертвенника до пределов святилища и в конце концов снова перед ним становящегося. Ибо всё превышающее⁴ богоначалное Блаженство, хотя и исходит по божественной доброте для приобщения священно ему причаствующих, но вне неподвижного по сущности⁵ стояния и пребывания не оказывается. Всем же боговидным оно соответственно *их* мере воссиявает, по-настоящему пребывая в себе и от своей тождественности совершенно не отступая. Точно так же⁶ божественное совершение собрания, хотя

¹ Т. е. от видимо совершаемого к невидимому и таинственному, каковое является причиной и первообразом воспринимаемого чувствами. Причиняемым же называется то, что имеет какую-либо внешнюю причину. Или же «от причиняемого к причинам» означает — от воспринимаемых чувствами символов к умопостигаемому и умственному; или же — от менее совершенного к более совершенному, например, от отпечатков к образу, а от образа к истине. Ибо то, что в Ветхом *Завете*, — тень, образ же — то, что в Новом Завете, а истина — устройство будущего века.

² Ударение должно быть на предпоследнем слоге (*в соответствующем греческом слове смысл меняется в зависимости от ударения*), и это означает «и тогда».

³ Изображениями он называет образы невидимого и таинственного, т. е. совершаемое посредством символов. Из этого первым он назвал «таинство собрания», умопостигаемое *содержание* коего, проясняемое т. е. в умозрении, он обещает обнажить.

⁴ Вот один способ умозрения, *характерный для этой главы*.

⁵ Обрати внимание на «неподвижное по сущности стояние» и что епископ — отпечаток Бога. Заметь *также*, что каждое происходит в три этапа: иерарх начинает от жертвенника и, пройдя весь храм, становится вновь на то же место.

⁶ Другой способ *умозрения*.

оно имеет единое, простое и совокупное Начало, человеколюбиво умножается в пестроте символов и доходит до всякого иерархического описания, но вновь единовидно от такового собирается в собственную Единицу и единотворит священно к Ней возводимых. Таким же боговидным образом божественный иерарх¹, хотя и благовидно сводит к нижним свое объединенное знание иерархии, пользуясь множеством священных намеков (*αἰνυμάτων*), но вновь, как не связанный и не удерживаемый меньшими, возвращается в свое начало не претерпевшим ущерба и, совершив вхождение в свое собственное умственное единое, чисто видит единовидные логосы посвященных, завершая человеколюбивое выступление во вторичным и совершая более божественное возвращение к Первичному.

4. Священнословию же псалмов², сопутствующему почти всем иерархическим таинствам, не пристало быть чуждым и самому священноначальному из всех. Ибо всякий священный³ и святописанный читаемый в храме отрывок показывает заслуживающим обожения людям либо созданное Богом бытие и устройство сущего, либо Законную иерархию и управление, либо наделение и владение жребодаяниями божественного народа, либо разум священных судей, мудрых царей и божественных священников, либо непоколебимо стойкое при многообразии и множестве бедствий⁴ любомудрие древних мужей, либо мудрые касающиеся надлежащего советы, либо песни о божественной любви⁵ и боговдохновенные образы, либо пророческие предсказания будущего, либо мужественные богодеяния Иисуса⁶, либо

¹ Третий образ предлагаемого умозрения, — что и то, что касается епископа, начинаясь с единого, умножается. «Не удерживаемый меньшими» означает, что он не приобщается худшим.

² Заметить, что такое псалмы. Обрати также внимание на слово «сопутствующее». Однако он добавил «почти», ибо это не соединяется друг с другом по существу. Но так как все направлено к одной цели, т. е. спасению людей, он и сказал «сопутствующее», а затем немедленно добавил «почти», ограничивая противоречивость слова. Ниже он говорит о едином дыхании, то есть единой души, что показывает наличие одной цели у всех.

³ Беглое упоминание книг Ветхого Завета.

⁴ Скорбей, как у Иова.

⁵ Он говорит о Песни песней о любви.

⁶ Здесь он подобным же образом указывает на книги Нового Завета.

преданную и богоподражательную жизнь и священные учения Его учеников, либо сокровенное и таинственное видение возлюбленного и наделенного пророческим даром *одного* из учеников¹, либо сверхмирное богословие Иисуса, — и сплетает² *это* корнями со священными и богообразными восхождениями совершенных. Священнописание же божественных³ песен, имеющее целью воспеть все богословствования и богодействования⁴, восхвалить священнослова и священнодействия божественных мужей, делает всеобщим воспевание и изложение божественного для восприятия и передачи *присутствующим* при всяком иерархическом совершении, сообщая боговдохновенно ее священнословащим *свое* собственное свойство.

5. Когда же песнословие, всеобъемлющее священное, приведет наши душевные свойства в гармоническое соответствие с тем, что чуть позже будет священнодействуемо, и единогласием божественных песен⁵ узаконит единомыслие в отношении к божественному, к самим себе и друг к другу — словно в едином единословном хороводе священного, — то кратко⁶ и прикровенно сказанное в умственном священнословии псалмов расширяется благодаря более пространному и более ясному образам и изречениям, содержащимся в чтениях священнейших святописанных сочинений. Священно в таковые⁷ взирающий увидит *в них* единое единовидное вдохновение, доставляемое одним богоначальным Духом. По

¹ Полагаю, что он имеет в виду Апокалипсис божественного Иоанна, или его Евангелие, что вероятней.

² Соединяет.

³ Целью псалмов, говорит он, является воспеть Бога и Его настоящих угодников, обладающих свойственной таковым внушающей и собирающей силой, каковой, заставляющей поющих постоянно помнить о псалмах, обладает, говорит он, все совершаемое в обрядах.

⁴ *Все образы* величия.

⁵ Заметь, что созвучие псалмопения научает единомыслию по отношению к Богу и самим себе.

⁶ *Заметь*, что краткое, т. е. неясное, благодаря исполняемым символам проясняется; это ведь означает «расширяется». И заметь, что отец говорит, что прикровенно сказанное в псалмах проясняется благодаря чтению Писаний.

⁷ «В таковые» — т. е. в Писания; внимательно в них всматривающийся понимает, что во всех них говорит один и тот же Дух.

каковой причине справедливо Новый Завет проповедуется¹ в мире после более древнего предания: тем самым в иерархическом в Боге покоем порядке открывается, я полагаю, что то, что один сказал о будущих² богодеяниях Иисуса, другой исполнил; и — что один написал истину в образах, а другой показал *Ее* осуществившейся. Ибо осуществление в этом *Завете* проречений того заставило поверить в Истину, и завершением богословия³ явилось богодействие.

6. Люди же, совершенно не слышащие⁴ этих священных совершенных, не видят и образов, бесстыдно отвергая спасительное посвящение богорождения⁵ и на *собственную* погибель отвечая на Речения: «Путей Твоих ведать не хочу» (ср.: *Иов 21:14*). Устав святой иерархии позволяет оглашенным, одержимым⁶ и пребывающим в покаянии слушать псаломские священнослова и чтения боговдохновенных и всесвятых Писаний, но к дальнейшему священнодействию и созерцанию их не призывает, только лишь — совершенные очи совершеннотворителей. Ибо боговидная иерархия исполнена священной справедливости и спасительно уделяет каждому по достоинству, свяшенно даруя каждому соразмерно и в соответствии со временем причастность к божественному. Последний⁷ чин выделен для оглашенных, ибо они не просвящены, непричастны⁸ никакому иерархическому совершенству и не имеют божественного существования, доставляемого божественным рождением, но лишь подготавливаются⁹ отеческими Речениями и формируются животворящими образами для живоначального, светоначального и блаженного пришествия из богорождения. Подобно тому как если плот-

¹ Как разъясняющий собой *Ветхий Завет*.

² *Заметь*, что то, что один, *Ветхий Завет*, сказал, *другой*, *Новый*, совершил.

³ Заметь, что *Ветхий Завет* он называет богословием, а *Новый* богодействием.

⁴ Совершенно неоглашенные люди и добровольно предпочтшие остаться этого не слышавшими.

⁵ Т. е. святое крещение.

⁶ *Речь идет* об оглашенных, одержимых, пребывающих в покаянии и о том, чему они причаствуют.

⁷ *Заметь*, что оглашенные суть последние.

⁸ Как неучаствующие.

⁹ Возрождаются.

ские младенцы выпадут несовершенными и несформированными как недоноски¹ и выкидыши из *растящей* их утробы, плод окажется на земле нерожденным, неживым и непросвещенным, и никто из благоразумных *людей* не скажет, взглянув на появившееся, что, высвободившись из утробы, это произошло на свет (наука телесного врачевания наших тел пышно сказала бы, что свет оказывает *свое* воздействие *лишь* на то, что способно воспринимать свет), так и всепремудрая наука о священном сначала подготавливает их начальной пищей *из* формирующих животворящих Речений, а завершив формирование их личности для богорождения, спасительно вручает им, соответственно чину, приобщение к Светообразному и Совершеннодействующему. Ныне же она отделяет от несовершенных совершенное, предусмотрительно заботясь о благоустроении священных и о повитии и жизни оглашенных в богообразном чине иерархических *совершений*.

7. Множество же одержимых — и оно несвященно² и является вторым после оглашенных по отдаленности от Вышнего. Ведь то, что имеет некоторую причастность к священнейшим совершениям, но еще охвачено вредоносными чарами или волнениями, не равно, как я полагаю, совершенно непросвещенному и вовсе божественным таинствам непричастному. Но и для этих *людей* созерцание *всесвященного* и приобщение к *нему* ограничено, что вполне справедливо. Ведь если истинно, что совершенно божественный муж, достойный общник божественного, возведенный во всесовершенных и совершенствующих обожениях к соответствующему ему пределу боговидного, не станет делать дел плоти, за исключением необходимейших по природе, да и то между прочим, а будет в предельном для него обожении храмом и служителем богоначального Духа, утверждая подобное подобным, то таковой *человек* никогда³ не

¹ Мертворожденные.

² Несовершенно. Заметь, что к одержимым он причисляет и нераскаянно упорствующих в телесных уладах, как-то: блудников, любителей зрелищ и причастных к подобному, называя каковых, божественный апостол повелевает и не есть с таковыми (см.: 1 Кор. 5:11). Это в дальнейшем он лучше разъясняет. Подобает же знать, что точности в различении и разделении таковых ныне не существует.

³ Заметь, что *человек*, соединившийся с Богом, не будет подвержен воздействию нечистого духа.

окажется подверженным воздействию вредоносных фантазий или страхов, но посмеется над ними, а если они и приступят, то победит их и прогонит, и скорее покорит, нежели покорится, и благодаря своей бесстрастности и нерасслабленности окажется врачом для других при подобных нападениях. При этом я полагаю, скорее даже знаю наверное, что в высшей степени беспримесное различие того, что связано с иерархией, прежде таковых знает в высшей степени мерзкую деятельность одержимых¹, каковые, отступив от боговидной жизни, становятся единомысленными и единомравными с губительными бесами, отвращаясь благодаря крайнему и губительному для них неразумию от истинно сущего², от бессмертных стяжаний и вечных наслаждений, вождевая и осуществляя не сущее, но кажущееся блаженство, связанное с материей³ и многострастнейшим опьянением, с убивающими и тлетворными удовольствиями и переменчивостью в чуждом⁴. Так что первыми будут отлучаться отделивающим гласом служителя⁵ таковые, что более справедливо, нежели если те. Ибо им не подобает принимать участие в чем-либо священном, кроме изучения Речений, обращающего к лучшему. Ибо если сверхмирное священнодействие божественного, не приемля не вполне священнейшее, скрывается и от пребывающих в покаянии, хотя и уже приступавших к нему, и провозглашает это всенепорочно: «И для тех, кто в чем-то обессилел по отношению к Пределу боговидного как несовершенный, Я невидимо и недоступно» (ибо во всем чистейший глас отвергает и тех, кто неспособен

¹ Заметь, что распутники *стоят* выше одержимых демонами.

² Заметь, что истинно сущее он называет добродетелями.

³ Поскольку и материя многострастно изменяется.

⁴ Заметь, что чуждое нам — это связанное с грехом. Ведь не естественен для нас грех. но *естественна* пригодность ко всякому делу благому, по апостолу, и как сказано в псалмах: «И от чуждых убереги раба Твоего» (Пс. 18:14). Отсюда ты поймешь и сказанное Господом: «И если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?» (Лк. 16:12). Потому и это чуждое называется не сущим, ибо оно не принадлежит природе, но ложно. Делать же то, что свойственно природе, — это и *есть* сущее и нам свойственно. Иначе: чуждым он называет то, что связано с миром, как не отдельно чье-то, но переходящее от одних к другим, или потому что не всегда в этом состоит наше пребывание, но имеет в виду другую жизнь, ради которой мы и появились.

⁵ Т. е. «да никто от одержимых страстями», как он говорит дальше.

присоединиться к достойно приобщающимся священнейшего), тем более множество подверженных воздействию страстей¹ окажется несвященным и чуждым всякого лицемерия и приобщения священного.

Когда же² непосвященные³ и несовершеннолетние окажутся вне божественного храма и превосходящего их священнодействия, а вместе с ними — отступники от священной жизни, а следом за ними — те, кто подвержен вредоносным страхам и видениям⁴ по недостатку мужества⁵, как не приходящий ради крепкого и непреложного союза к неподвижности и активности боговидного состояния; а затем вместе с ними — отступившие от вредоносной жизни, но еще не очистившиеся от ее фантазий *боговидным* состоянием и божественной и беспримесной любовью⁶; а вслед за ними — не полностью единовидные и не совершенно, по закону, непорочные и безукоризненные, — тогда всесвященные⁷ священноделатели всесвященного и любители созерцаний, подобающим священному образу возрев на святейшее совершение, воспевают соборным⁸ песнословием благодетельное и благодатное Начало, Которым нам были показаны спасительные совершения, священнодействующие священное обожение совершаемых. Пение же это⁹ одни зовут исповеданием, другие Символом веры (*θρησκευίας τὸ σῶμα*), а иные, как я полагаю, более божественно — иерархическим благодарением, как объемлющее священные приходящие к нам от Бога дары. Мне ведь кажется¹⁰, что ради нас было предпринято все дело воспеваемых богодеяний, и существо¹¹ наше и жизнь благовидно

¹ Ясное указание.

² О чине удаляемых.

³ Оглашенные, распутные.

⁴ И осмеяниям от впечатлений.

⁵ Заметь, почему, он говорит, некоторые из верных страдают от демонов.

⁶ Как бы покаянием.

⁷ Имеются в виду верные, объединившиеся с Богом и друг с другом.

⁸ Он назвал песнословие соборным либо потому, что его поют все, либо как воспеваемое ради соборной благодати.

⁹ Заметь, что гимн он назвал символом, исповеданием и благодарением.

¹⁰ Заметь, к какому пределу стремится символ.

¹¹ Т. е. по слову апостола, сказавшего: «Все ведь наше» (ср.: 1 Кор. 3:22). Первообразными же красотах он называет усматриваемое в божественной при-

составившее, и боговидность нашу первообразными красотах сформировавшее и в причастности к более божественному свойству и возведению установившее; увидев же постигшую нас из-за невнимания лишенность божественных даров, оно призвало нас угодованными¹ благами к прежнему, и всесовершенным восприятием свойственного нам² благоотворило совершеннейшую передачу свойственного ему, и тем самым даровало нам общение с Богом и божественным.

8. После же того как так воспето человеколюбие Богоначалия, предлагаются покровенные божественный хлеб³ и «чаша благословения» (1 Кор. 10:16) и священнодействуется божественное целование⁴ и таинственное и сверхмирное провозглашение святописанных помянников. Невозможно ведь собираться воедино и быть причастным мирному соединению с Единым людям, разделившись враждой друг против друга. Ведь если бы, просвещаемые созерцанием и знанием Единого, мы стали едины в единовидном божественном собрании, то не претерпевали бы впадений в частные пожелания, из которых⁵ проистекает страстная ненависть⁶ из-за материальных вещей к единовидным по природе. Так что я считаю, что священнодействие мира законополагает таковую единовидную и нераздельную жизнь, подобным основывая подобное и отдаляя от разделенных божественные и единенные созерцания.

9. Провозглашение же после «мира» священных помянников (πτωχῶν)⁷ являет поживших преподобно⁸ и пришедших непоколебимыми

роде, каковому, по возможности, причастие было даровано людям; или то, что у человека по образу Божию, он называет — и по подобию.

¹ Т. е. благами, угодованными Им для нас.

² Заметь, что он говорит о Христе, т. е. о Его совершенном вочеловечении, и это — против Аполлинария.

³ Заметь, что покровенным предлагается не только святой хлеб, но и божественная чаша, чего ныне не бывает.

⁴ Заметь, ради чего дается целование.

⁵ Заметь, что страстные пожелания суть частные, отделяющие нас и от Бога, и друг от друга, а пожалуй и от самих себя.

⁶ Т. е. к подобным же людям.

⁷ Заметь, почему после целования читаются помянники.

⁸ Заметь, что при этом читаются помянники (διπτῶχα) только умерших, а не как сейчас — и живых.

к завершению добродетельной жизни, обращая *тем самым* и руководству нас к блаженному состоянию и боговидному упокоению путем уподобления им, — возвещая о них как о живых, не умерших, как говорит богословие¹, но перешедших от смерти к божественнейшей жизни (ср.: *Прем. Сол. 5:15–16; Ин. 5:24*). И заметь², что поминаниям надлежит быть священными, ибо божественная память проявляется не в воображении, как человеческая, при воспоминании, но, можно сказать, — боголепно, в соответствии с чтимым неизменным знанием в Боге скончавшихся богообразных *людей*. «Познал» ведь (говорят Речения) «Господь Своих» (2 *Тим. 2:19*) и «Честна пред Господом смерть преподобных Его» (*Пс. 11:5*) (о смерти преподобных тут сказано вместо «в преподобстве скончавшихся»). И пойми это священно, — что, когда чтимые символы³, посредством которых Христос обозначается и приобщается, бывают положены на божественный жертвенник, *тут же* на небольшом расстоянии находится список святых, что показывает нераздельно сопряженное их сверхмирное и священное единство с Ним.

10. Когда же в соответствии с установлением, о котором сказано, это будет священнодействовано, иерарх, став перед святейшими символами, вместе с почитаемым священническим чином оmyвает руки⁴ водой. Ибо, как говорят Речения, «омытому⁵ нужно только умыть свои

¹ Это из так называемой «Премудрости Соломона». И заметь, что и этот святой отец ею пользовался.

² Он говорит, что сказанное пророками о поминании перед Господом не следует понимать так, будто память Божия поновляется в воображении воспоминающего, как то бывает у связанных с плотью разумных *сущест*в, т. е. у нас; но память Божию по справедливости можно назвать знанием Божиим, каким Он знает совершенных, ставших в Нем богообразными благодаря добродетельной жизни и сподобившихся у Него незабываемого знания. [Заметь, как он использует выражение псалма].

³ Символы тела и крови.

⁴ Заметь, что значит омыть руки и когда это совершается.

⁵ Заметь, как отец использует изречение Господа: «Омытому нужно разве только ноги умыть» (*Ин. 13:10*). В состав фраз входит глагол «намекает», — чтобы смысл речи был таков: то, что здесь говорится, намекает на то, что умывальнику в богослужении по Закону в нашей *службе* соответствует умовение рук. Слова же «неудержим» и «свободен» показывают, что *иерарх* не связывается с худшим восхождением или расположением. Иначе: если переставить в

конечности»¹, или окончности (ср.: *Ин. 13, 10*); после какового предельнейшего очищения, благообразно исходя во всесвятом состоянии богообразия ко вторичному, он будет неудержим *вторичным* и свободен, как полностью единовидный и единственно к Единому обращенный; и чистый и неоскверненный, как сохраняющий полноту и всецелость боговидного, он совершит *свое* возвращение. Ведь священный² умывальник был, как мы сказали, в соответствующей Закону иерархии, ныне же на него намекает очищение рук иерархом³ и иереями. Ибо приходящим на всесвятейшее священнодействие подобает очиститься⁴ даже от окраинных фантазий души и подходить к нему, по возможности, через уподобление. Так ведь более ясные богоявления сверхмирной Светлости, что посылает в блеск единовидных зеркал⁵ распространяться Свои лучи⁶, будут сверкать полнее и яснее. Омовение же иерарха⁷ и священников вплоть до конечностей, или же окончностей, совершается перед

этой фразе слова, то она будет читаться так: «Ибо, как говорят Речения, омытый не нуждается в каком-либо другом очищении, кроме омытия своих конечностей, или же окончностей, после какового предельнейшего очищения, во всесвятом состоянии богообразия, он совершит чистое и неоскверненное возвращение, и ко вторичному благовидно подходя, чтобы воссоздать полноту и всецелость боговидного, останется неудержим *вторичным* и свободен как совершенно единовидный и вновь единственно к Единому обращенный».

¹ Заметь, что омытый не нуждается в ином омовении, кроме омытия конечностей. «Вторичным» же он называет воспринимаемое чувствами, к которому благодаря фантазии испытывает страсть душа.

² Заметь, что в Законе умывальника не было и что у автора есть другое сочинение, «О соответствующей Закону иерархии», которое не сохранилось.

³ Заметь вдохновенное состояние священника [поистине совершеннейшее].

⁴ Т. е. божественным священнодействием.

⁵ Зерцалами он называет души святых, как воспринимающие божественный свет и отображающие лучший жребий.

⁶ Он составил фразу, аттицизируя, как афинянин, говоря, «Светлости, что посылает Свои лучи». Следует, соответственно женскому роду, говорить «Светлости, посылающей», что выше, в 7 главе книги «О небесной иерархии», мы показали более пространно, а именно — что это аттический оборот. Так что, читай там.

⁷ Заметь, почему иерарх омовается перед жертвенником, или же перед святыми, т. е. лицом к ним.

святейшими символами словно перед Христом, Который видит все наши даже сокровеннейшие помышления и определяет Своими всевидящими точнейшими справедливейшими и неподкупнейшими судами *наше* полнейшее¹ очищение.

Так иерарх соединяется с божественным и, воспев священные богоддеяния, священнодействует божественнейшее и делает видимым² воспеваемое.

11. Далее достоит рассказать, каковы же суть³ ради нас *совершаемые* богоддеяния, и мы скажем *об этом* сколько можем. Я ведь не способен ни воспеть *их* все, ни знать сколько-нибудь ясно, ни других тайноводствовать. Но о том, что вдохновенными иерархами последовательно в Речениях воспевается и священнодействуется, — об этом, насколько нам доступно, мы скажем, призвав в пособники⁴ иерархическое вдохновение.

Наследием человеческой⁵ природы, издревле безрассудно отпавшей от божественных благ, стали многострастнейшая жизнь и конец в виде тлетворной смерти. Вследствие этого ведь погибельное отступничество от сущей Благости и преступление (*ὑπερβασία*)⁶ в раю священной заповеди предали *пребывавшего* под животворящим ярмом человека, возбужденного собственными склонностями⁷ и прельстительными⁸ пагубными обманами супротивника, тому, что противоположно божественным

¹ Т. е. высшее очищение.

² Возможно, божественные Дары пребывали покровенными до времени святого причащения; он и это обнаруживает немного дальше. Или же — и это вернее — иерарх, поднимая святой хлеб, произносил благословение, говоря: «Святая святым».

³ Все промысления о нас мало кто знает, а скорее не мало людей знает, и ради чего *бывает* проскомидия.

⁴ Помощники.

⁵ О падении людей.

⁶ Преступление (*Παραβασία*).

⁷ Т. е. добровольно. Строение же сказанного выше таково: он говорит ведь, что человеческая природа наследует многострастнейшую жизнь. А все остальное — в середине: между «вследствие этого» и «с тех пор он жалким образом».

⁸ Услужливыми.

благам. И с тех пор он жалким образом променял вечное на смертное. Имея же собственное начало в тленных рождениях, она, *человеческая природа*, по справедливости была ведена к соответствующему началу¹ концу². А добровольно отпав от божественной и возводящей³ *вверх* жизни, она была приведена к противоположной крайности — к многострастнейшему изменению⁴. Сбиваясь же с прямого пути, ведущего к поистине сущему Богу, и покоряясь губительным и злодеющим множествам, она ошиблась, угождая не богам и не друзьям, а неприятелям⁵. Когда же они начали по свойственной им немилостивости обращаться с ней беспощадно, она плачевным образом впала в опасность небытия⁶ и гибели. Безмернейшее же человеколюбие⁷ богоначальной Благости благоподобно не прекратило действие Своего о нас промысла⁸, но, безгрешно став истинным причастником всего свойственного нам и соединив наше смирение с совершенно неслитным и неповреждаемым собственным свойством⁹, даровало нам как единокровным приобщение к Нему и сделало нас причастниками *Его* собственных красот.

¹ Поскольку и в начале мы составлены из земли; ведь все, что относится к нашему телу — из нее. Соответствующим образом после преступления мы имеем и конец, соответствующий началу, в земле распадаясь, поскольку сказано: «Ты — земля, и ты уйдешь в землю» (*Быт. 3:19*).

² Т. е. к смерти.

³ Возводящей жизнью он называет жизнь, ищущую высшего и обращенную к Богу.

⁴ Что такое изменение применительно к телам, мы говорили в книге «О божественных именах».

⁵ Мучителям.

⁶ В небытие *попадают* через грех. Ибо грешник некоторым образом не существует, так как бытие злу не свойственно.

⁷ О вочеловечении, — что Он совершил его человеколюбиво.

⁸ Заметь выражаемую великим множеством высказываний точность догматов, опровергающую всех еретиков. Ведь то, что в промысле Божиим о нас действовал Сам Бог, показывает, что Бог был Словом, а не иной в ином, как неистовствуют некоторые вместе с Несторием. Слова же «безгрешно став истинным причастником всего свойственного нам» опровергают и манихеев, и евтихиан, и аполлинаристов, и акефалов, и вообще всех еретичествующих.

⁹ Под свойством здесь надо понимать не какое-то постоянное качество, но сохранение *чего-то* и устойчивость в *чем-то*, или же обладание *чем-то*.

И, как говорит тайное предание, разрушив власть над нами отступнического множества не силой¹, как бы осилив, но, согласно тайно нам переданному Речению, посредством суда и справедливости (ср.: Пс. 96:2), а все свойственное нам благодетельно перестроив к противоположному, несветлость нашего ума Оно наполнило великим² божественнейшим светом, безвидное украсило боговидными красотами³, жилище же души, в той мере, в какой наша сущность еще не пала, освободило совершенным спасением от скверных⁴ страстей и тлетворных мерзостей, показав нам *как доступное* сверхмирное восхождение и божественное жительство при нашем священном, насколько возможно, уподоблении Ему.

12. А как же иначе стало бы возможным для нас подражание Богу — без всегдашнего поновления памяти о священнейших богодеяниях с помощью иерархических⁵ священнословий и священнодействий? Мы ведь это творим, как говорят Речения, в их воспоминание (ср.: Лк. 22:19; 1 Кор. 11:24, 25). Затем божественный иерарх, став перед божественным жертвенником, воспекает упомянутые священные богодеяния Иисуса в божественнейшем о нас промысле, какие Он, согласно Речениям, совершил при спасении нашего рода благоволением всесвятейшего Отца во Святом Духе. Воспев же⁶ и узрев умственными очами их честное умопостигаемое зрелище, он переходит к их символическому священнодействию; и это *он творит* по Божиему преданию. После этого благословенно, а при том и иерархически, со священными гимнами о богодеяниях, он оправдывает себя в своем священнодействии, сначала священно взывая к Нему: «Ты сказал: сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19; 1 Кор. 11:24, 25). Далее, попросив сделать его достойным этого бого-

¹ Заметь, что Христос победил Сатану не силой, но судом и справедливостью. Это же и Григорий Нисский говорит в «Огласительном слове».

² Богатым.

³ И выше мы так сказали, — что «безвидным» он называет тьму неведения. Обозначает же — наше освобождение.

⁴ Порочных.

⁵ Богоначальной Благодати, как он сказал в начале главки.

⁶ Благословляя т. е. хлеб и чашу святых Даров. И заметь, что он везде говорит, что божественное священнодействие символично и что святые Дары *суть* символы того, что находится выше и более истинно.

подражательного священнодействия и совершить, уподобившись Самому Христу, божественное, а затем и всенепорочно *Его* раздать и причастить священно причащающихся священного, он священнодействует божественнейшее и делает воспеваемое видимым посредством свяшенно предложенных символов. Ибо открыв и разделив на многие части покровенный¹ и нераздельный хлеб, и единство чаши разделив на всех, символически умножая и раздавая единство, он таким образом совершает всесвятейшее священнодействие. Ибо единство, простота и сокровенность Иисуса, богоначальнейшего Слова, по *Его* благодати и человеколюбию, благодаря *Его* ради нас вочеловечению, непреложно перешли² в сложность и видимость и благодетельно осуществили единотворящее общение нас с Ним, предельно³ соединив свойственное нам скудное со свойственным Ему божественнейшим, — если только мы, как части тела (см.: 1 Кор. 12:27), гармонически соединяемся с Ним в тождестве непостыдной⁴ и божественной жизни, не оказываясь умерщвляемы тлетворными страстями, несообразны, несклеиваемы и несожизненны с божественными в высшей степени здоровыми членами. Ибо нам подобает⁵, если мы желаем приобщения к Нему, взирать на Его божественнейшую жизнь во плоти и путем уподобления ей священной безгрешностью восходить к боговидному и непостыдному состоянию. Ибо тогда нам будет гармонически даровано приобщение к подобному.

13. Иерарх являет это священно исполняющим, делая видимыми покровенные дары и разделяя их единство на множество, благодаря же предельному единству разделяемого с тем, в чем оно оказывается, делая их

¹ Это и чуть выше сказано, — что божественные Дары остаются покрытыми до времени причащения, если только не говорится, что они покровенны от многих стоящих вне алтаря и просто сокрыты от мирских людей.

² Поскольку Он воспринял разумную душу и земное тело, у нас заимствуя вид, т. е. наш образ, или же естество. И заметь, что, как «причастники божественного естества» (2 Петр. 1:4), мы бываем соединенными со Христом. Заметь также что сказано о Промысле, и кто есть Явившийся, и что означает преломление и раздаяние хлеба.

³ Т. е. в предельном и совершенном единстве в истинной ипостаси.

⁴ Неущербной.

⁵ Заметь, какова цель христианства.

причастными причаствующих. Ведь в них он доступным для чувств образом описывает, выводя из свойственной божественному сокрытости в видимость¹, как на иконах, Иисуса Христа, нашу умпостигаемую жизнь, благодаря совершенному и неслиянному ради нас вочеловечению человеколюбиво принявшего наш облик² и непреложно пришедшего из единства по природе к нашей делимости и благодаря этому благодетельному человеколюбию призывающего человеческий род к приобщению Себе и Своим благам, — если только мы соединимся с Ним божественнейшей жизнью, нашим по мере сил уподоблением Ему, и таким образом станем настоящими общниками Божией истины³ и божественного.

14. Причастившись же и преподав богоначалное приобщение, *иерарх* заканчивает *служение* в священном благодарении⁴ со всеми священнонаполняющими церковь. Преподавание *другим* предворяется⁵ ведь причастием *самого иерарха*, а *его* причащение Таин — таинственным *Их* разделением. Ибо соборное благоустройство и порядок божественного таковы, что первым в причастии и исполненности того, что через него будет от Бога даровано другим, должен стать священный предводитель и уже потом *он может* передать *это* и другим. И посему те, кто дерзновенно довольствуется⁶ преподаванием боговдохновенного⁷ прежде, чем обрели

¹ О Господе нашем Иисусе Христе, Которого он назвал и «нашей умпостигаемой жизнью», он говорит это не символически. «Совершенному» же сказано потому, что Он воспринял и разумную душу, и земное тело. И хорошо он сказал «неслиянному вочеловечению», ибо Он остался Богом, видимый как человек и сохраняющий особенности каждой природы. И заметь, что это — против аполлинаристов.

² Т. е. восприняв свойственный нам вид, или же природу.

³ Заметь, как мы становимся общниками божественного естества (ср.: 2 Петр. 1:4), соединяясь со Христом.

⁴ О благодарении.

⁵ Обычно *говорится* «предворяется», или же «предшествует», потому что подобает, чтобы первым воспринял *Дары* священник и затем преподавал *Таинства другим*. Так что причастие *священника* предворяет *причащение остальных*, а причащение остальных *предваряется* приуготовлением таинственного разделения.

⁶ Заметь, каковым надлежит быть священнику.

⁷ То, что он говорит, таково: подобно тому как если священник не причащается первым принесенного им, он не священен, так и дерзающие учить других,

соответствующие ему образ жизни и навыки, совершенно чужды священного законоположения¹. Ведь как, в случае солнечных лучей, тончайшие и прозрачайшие сущности, первыми исполняясь вливающегося в них сияния, солнцеподобно пересылают по всему превосходящий их свет в то, что находится за ними, так и во всем божественном: не должен сметь² руководствовать другими тот, кто не стал боговиднейшим по всем своим навыкам и не был засвидетельствован как правящий³ по божественному вдохновению и рассуждению.

15. На этом все собрание священников, иерархически учиненное, причастившись божественнейшего, со священным благодарением заканчивается, соответствующим образом признав и воспев благодать богодействий. А непричастные божественному и не знающие *его* да не придут к благодарению, хотя по своей природе божественнейшие Дары достойны благодарения. Но, как я уже сказал, никогда не пожелав взглянуть на божественные Дары из-за склонности к худшему, они остались неблагодарными по отношению к безмерной благодати богодействий. «Вкусите» же, говорят Речения, «и увидите»⁴ (Пс. 33:9). Ибо благодаря священному посвящению в божественное посвящаемые познают дающую великие дары благодать и, всесвященно созерцая в причастии ее божественнейшую высоту и величие, они будут благодарственно воспевать сверхнебесные благодеяния Богоначалия.

сами не делающие того, чему учат, не священны. Ибо следует делать то, чему учишь, согласно сказанному Господом: «Кто сотворит и научит, тот великим наречется» (Мф. 5:19).

¹ Божественного закона.

² Весьма устранись!

³ Т. е. управляющий. «Правящим» («Ἀρχοῦν») лакедемоняне называли начальника, которого они ставили в покоренных ими городах; имеется в виду управление *людьми*, начинающими жить по законам; почему и афиняне называли «гармостами» тех, кто повелевал жить хорошо, что комедиограф Платон мудро показывает в драме «Послы». И потому здесь Дионисий уместно назвал начальствующего в церкви епископа «правлящим».

⁴ Заметь, что означает «Вкусите и увидите» (Пс. 33:9).

ГЛАВА 4

О том, как происходит совершение мира и что совершается посредством его

Столькое относится к священнейшему собранию! И так прекрасны умопостигаемые зрелища, иерархически священнодействующие, как мы часто говорили, наше общение и соединение с Единым! Но есть и иное совершенное действие, единочинное сему. Наши наставники называют его освящением мира. Итак, рассмотрев по порядку соответственно священным образам его части, мы таким путем, посредством иерархических созерцаний частей, окажемся возведенными к его Единому¹.

Таинство совершения мира

Таким же образом, как при собрании, чины несовершенных удаляются, — имеется в виду, после иерархического обхождения с благовоением по всему храму², а также псалмического священнословия и чтения божественнейших Речений. Потом иерарх, взяв мир, ставит *его* на божественный жертвенник покрытым двенадцатью священными крылами, а все возглашают священнейшим гласом песнь боговдохновенных пророков³. По исполнении же над ним совершительной молитвы им пользуются в священнейших из освящающих совершений почти для всякого иерархического совершенного действия⁴.

Рассмотрение

1. Возводящий *ум* урок этого совершенствующего священнодействия — посредством священно творимого с божественным миром — научает, я думаю, вот чему: священность и благоуханность ума божест-

¹ Т. е. к умопостигаемому и духовному.

² Сказано вместо: после каждения всей церкви епископом.

³ Имеется в виду «Свят», или же «Аллилуйя».

⁴ Через него ведь совершается всякая святяня.

венных мужей должны быть сокровенны. И это боговдохновенно повелевает священным мужам¹ не открывать ради пустой славы прекрасные и благоуханные уподобления в добродетели сокровенному Богу. Ибо сокровенные и превосходящие ум благоуханные красоты Божьи неприкосновенны и умопостигаемо являются лишь *существам* умственным, — желая создать в душах неискаженные относительно добродетели единовидные образы. Ведь если созерцают не поддающееся описанию хорошо уподобленное изображение² боговидной добродетели, эту умопостигаемую и благоуханную красоту, — *значит*, она сама таким образом себя изображает и придает себе вид — для наилучшего *себе* подражания. И подобно тому как — в случае воспринимаемых чувствами образов, — если рисующий неуклонно взирает на модель, ни на что другое видимое не отвлекаясь, ни отчего не рассеиваясь, то он, если можно так выразиться³, создает изображаемое таким, каково оно есть, и показывает истину в уподоблении и образец в образе⁴, при том что одно отличается от другого по существу. Так, упорное и неуклонное созерцание благоуханной и сокровенной красоты любящими красоту, рисующими в уме *людьми*, дарует им *ее* неложное и богоподобнейшее подобие⁵. Так что, по справедливости⁶ божественные художники, сами в соответствии со сверхсущественно благоуханным и умопостигаемым благообразием собственный умственный мир неискаженно изображая, ничего не совершают⁷ из *дел* своих богоподражательных добродетелей, «чтобы видели»⁸, согласно Речению,

¹ Отметь поистине божественное слово, — что божественным мужам подобает скрывать от пустой славы *свои* дела добродетели.

² Образ.

³ Если *это* справедливо.

⁴ *Имеется в виду*, — если образ не искажает образец и полностью ему подобен, но по существу, как он говорит, отличен. Ибо один бездушен, а другой одушевлен; один — настоящее дышащее живое существо, а другое — произведение живописца из воска и красок. Поскольку, значит, в этом наблюдается разница, тождество обоих и подобие суть вещи разные.

⁵ Изображение.

⁶ Имеется в виду, — по отношению к божественной красоте.

⁷ Не делают.

⁸ Заметь, как он толкует, что нам не следует громко возвещать о *наших* благих деяниях.

«люди» (ср.: Мф. 6:1; 23:5), но свяшенно видят в божественном мире, как в образе, принадлежащее Церкви священнейшее сокровенное. Почему и сами они, свяшенно сокрыв присущее добродетели свяшенное и боговиднейшее внутри богоподражательного и богоначертывающего ума, взирают умом только на Первообраз. И ведь не просто невидимы они для неподобных, но те и не склонны их видеть. Вследствие чего, сообразно самим себе, они любят не то, что почему-либо кажется красивым и справедливым, но то, что по-настоящему таковым является; и не взирают они на неразумно превозносимую множеством славу, но богоподражательно судят о красоте или дурноте по себе, являясь божественными образами богоначальнейшего Благоухания¹, каковое, Само по Себе имея воистину благоухание, не обращается к тому, что множеству неподобающим образом мнится, но Своими истинными образами запечатлевает *лишь* непритворное.

2. И, наконец, поскольку внешнее благолепие всего прекрасного священнодействия мы рассмотрели, давай взглянем на его более божественную красоту, на него как таковое, обнаженное от завес, созерцая блаженное блистающее сияние, наполняющее нас несокрытым для *существ* умственных благоуханием. Ведь являемое совершеннодействие над миром не непричастно или невидимо для тех, кто окружает иерарха, но, напротив, — достигшее их и представившее превышающее многие *другие* зрелище, оно ими свяшенно окутывается и от *людского* множества иерархически отделяется. Ибо чисто и непосредственно сияющий для мужей, пребывающих в Боге, как родственных умственному свету, и непокровенно для их умственных чувствилищ благоухающий луч Всесвященного не доходит таким же образом до того, что находится ниже, но ими, как тайными² созерцателями умственного, дабы не было неприкосновенное

¹ Это означает, что Бог (это ведь и есть «Благоухание»), творя из Себя истинно красивое, не обращается ко всем, т. е. не заботится попусту о не принимающих приходящих иногда от Него судов и не старается иметь славу от людей.

² Мы многократно поясняли в книге «О божественных именах», что такое «умопостигаемое» и что такое «умственное». Это же он и здесь говорит, — что епископу, каковой свят, как родственный божественному свету, Бог открывает таинство созерцания и *таинство освящения* мира не через другого учителя, но Сам освящая его. Почему для самого епископа не расстилается покров над

достижимо для неподобных, крылатыми гаданиями (πτερωτοῖς αἰνίγμασι) сокрывается, — с помощью каковых священных гаданий¹ находящиеся ниже благоучрежденные чины возводятся к их священной мере.

3. Итак существует, как я говорил, ныне воспеваемое нами священное исполнение совершенствующего чина и силы иерархических *обрядов*². Почему и учредили наши божественные наставники это как равночинное и однодейственное священному совершению причащения, — во многом с теми же самыми образами, таинственными упорядочениями и священнословиями. И *здесь* точно так же ты увидишь иерарха, изнасящего прекрасное благовоние с более божественного места на внешнее священное *пространство* и возвращением туда же научающего, что причастие божественного³ происходит во всех священных *существах* соответственно их достоинству, и при этом оно совершенно неумаляемо и недвижимо и стоит неуклонно внутри соответствующей божественному учреждению особы. Вновь песни и чтения Речений равным образом способствуют живоносному усыновлению несовершенных, совершают священное обращение одержимых⁴, удаляют враждебное устрашение и колдовство от немужественно поддающихся *их* воздействию, соответствующим образом приоткрывают предельную высоту

божественным миром, но с «откровенным лицом», по апостолу (2 Кор. 3:17), он созерцает таинство. Для несовершенных же требуются символы. Вот почему покрытым крыльями являемо святое Божие миро иерархом, посредствующим между Богом и народом и посредством толкований раскрывающим символы. «Созерцателями» (Θεωροῖς) же он называет епископов, поскольку у эллинов созерцателями назывались *люди*, избранные всеми, чтобы вопрошать бога о будущем, приносить за них жертвы и просить за них милости. «Неподобными» (Ἀνομοίοις) же он называет несовершенных *людей* из народа. Это ведь для него привычно. [«Ибо не скрывается от умственных, но сокрыто для книжников» (?)]

¹ Эти чины просвещаются ведь посредством загадок и символов по причине своей слабости.

² Ибо все, помазанное божественным миром, усвершенствует, как и причастие Святых Тела и Крови.

³ Ибо все, кому делается доступным благоухание, причаствуют божественного мистического благовония соответственно *своей мере*.

⁴ Т. е. бесноватых и предавшихся распутству, о каковых он говорит и в предшествующей главе. Устрашение же, которое он называет, это как бы смятение, ужас, испуг и потеря надежды.

богovidных свойства и силы. Благодаря этому те *люди* легче опугнут враждебные силы и приступят к лечению других, богоподражательно пребывая недвижимыми в своей красоте, при враждебных же устрашениях не только имея решительность, но и будучи одаряемы *свыше*. Тем же, кто от худшего переходит к священному уму¹, они дают священную способность не быть тут же плененными злом; нуждающихся же в том, чтобы быть совершенно непорочными, полностью очищают; священных ведут² к божественным образам, их обозрению и приобщению; совершенно же святых принимают, чтобы в блаженных умозрительных видениях насладить их их единообразием³ с Единым и единотворить.

4. И что же?⁴ Разве происходящее ныне священное исполнение, видимое лишь священными *чинами*, и *то* во образах, непосредственно же созерцаемое и священнодействуемое только всесвятыми в *их* иерархических восхождениях, тем же самым путем соединения беспримесно освобождает и те, уже нами упомянутые, не полностью чистые чины? Это многократно нами сказано, и излишне, мне кажется, описывать круги теми же самыми словами и не переходить к следующему, — вдохновенно воззрев на иерарха с божественным миром, покрытым двенадцатью крылами, священнодействующего над ним всесвятейшее свершение.

Итак, мы говорим, что состав мира представляет собой некое соединение душистых веществ, в изобилии имеющее в себе благовонные качества, приобщающиеся к каковому вдыхают аромат соответственно тому, насколько они становятся причастны благовонию. Мы убеждены, что богоначальнейший Иисус сверхсущественно благоуханен и, умпостигаемо распространяясь, исполняет нашу умственную *часть* божественной радостью. Ведь если восприятие воспринимаемых чувством ароматов⁵ доставляет наслаждение и питает большой радостью наше чувство обоня-

¹ Он говорит *это* из-за тех, кто *пребывает* в покаянии.

² Правильное расположение и последовательное восхождение *от одержимых* к святым.

³ Он говорит о единообразии по отношению к Единому, т. е. о том уме, который видит божественное, каковой, он говорит, и соединяется с Единым, и исполняется Его единства.

⁴ Читай это как вопрос.

⁵ *Заметь*, что воспринимаемое чувствами благоухание питает и укрепляет чувство обоняния.

ния, если оно не повреждено и они с благовоением взаимно соответствуют друг другу, аналогично, кажется, и наши умственные силы, пребывая в природной крепости, нашей способности суждения¹, недоступными для низведения к худшему, оказываются — по мере богодействия и ответного обращения ума к божественному — воспринимающими богоначалное благоухание и исполняются священного наслаждения и божественнейшей пищи. Итак, символический состав мира изображает для нас — словно в виде не имеющих вида — самого Иисуса, являющегося источником божественных благоуханий, *доставляющих* изобилие² *нашему* восприятию, предлагая для боговиднейших из умственных *чувствилищ* в богоначальных соответствиях божественнейшие испарения, которым, наслаждаясь³, радуются умы, и вкушают, исполняясь священным восприятием, умственную пищу, благодаря доступности для их умственных *чувств* распространяющегося с божественным причастием благовоения.

5. Я полагаю, ясно, что при исхождении из Источника благоухание *оказывается* некоторым образом ближе к превосходящим нас сущностям как к более божественным; и прозрачнейшим из них оно в большей мере являет себя и *легче в них* распространяется, и оздоравливает силу *их* умственного⁴ восприятия, щедро изливаясь и многократно *в них* проникая. А тем, кто находится ниже умственных *чинов* и не столь, как *те*, восприимчив, оно передается в богоначальной соразмерности соответствующими причаствующим испарениями, оставляя высочайшее созерцание и сопричастность неприкосновенно сокрытыми. Из превышающих нас святых сущностей чин серафимов, настолько *нас* превосходящий, изображается с двенадцатью крылами⁵, — как стоящий и размещенный около Иисуса, предающийся, как и надлежит, Его блаженнейшему созерцанию, священно наполняемый во всесвятых вмес-

¹ Способностью суждения он называет способность души к рассуждению, т. е. умственную *силу*, каковая если, склоняясь к худшему, не пребывает чистой, то, говорит он, вряд ли она окажется способной для восприятия божественного благоухания.

² Богатство.

³ Сказано вместо «воспринимая благоухание».

⁴ «Умственного» — применительно к ангелам.

⁵ *Заметь*, образом чего являются 12 крыльев. Заметь и величие серафимов.

тилищах умопостигаемым проникновением и неумолчными устами, говоря в образах воспринимаемого чувствами, воспевающий многопетое богословие.¹ Ибо священное знание надмирных умов неистоимо, обладает непостижимой божественной любовью и пребывает выше и всякого зла, и забвения². Почему, как я полагаю, *само* то, что они неумолчно вопиют, намекает на их вечное и неизменное во всяческом рвении и благодарении знание³ и мышление божественного.

6. Итак⁴, мы хорошо, как я думаю, рассмотрели и твоим умственным очам представили священно описанные в Речениях посредством чувствами воспринимаемых изъясняющих образов отличительные с телами не связанные свойства серафимов в строе сверхнебесных⁵ иерархий. Однако поскольку те, кто [ныне] священно стоит вокруг иерарха, изображают для нас именно этот высочайший чин, мы теперь кратко бестелеснейшими очами рассмотрим их богообразнейшую красу.

7. Их⁶ несметноликость и многоногость указывают, я думаю, как на их отличительное свойство, на их многовѣдение при божественнейших блистаниях и на вечную подвижность и множественность в путях умозрения божественных благ. Шестеричность же, как говорят Речения, в устройстве⁷ крыльев являет, я думаю, вопреки мнению некоторых, не священное число, но — что первые, средние⁸ и последние из их умственных боговидных сил принадлежат к высочайшей у Бога сущности, вверх устремленному, совершенно свободному надмирному чину. Отчего свя-

¹ «Свят, свят, свят».

² Заметь, что отец говорит, что вышние силы непричастны не только злу, но и забвению.

³ Хорошо он связал мышление со знанием, ибо тщательное размышление о чем бы то ни было вырабатывает его знание.

⁴ Он говорит о том, что представляет собой особенность серафимов и что он сказал о ней выше.

⁵ Он говорит об этом в труде «О небесной иерархии».

⁶ Рассмотрение святых серафимов. Обрати внимание на все это место, — как он в нем дает нам уразуметь написанное в книгах пророков о вышних силах.

⁷ «Шестеричность в устройстве» означает, что у серафимов по шесть крыльев.

⁸ Выше говорилось, как следует понимать первые, средние и последние силы умственных существ.

щеннейшая премудрость Речений, священнописуя, какими представляются¹ их крылья, помещает крылья² вокруг их лиц, тел и ног, намекая *тем самым* на то, что они полностью окрылены и что возводящая их к истинно Сущему сила многообразна.

8. Если же они сокрывают лица³ и ноги и летают посредством одних только средних крыльев, — священно понимай, что чин, настолько избранный среди высочайших существ, благоговеин в отношении более высоких и более глубоких из своих умозрений, и возводится к соизмеримости с боговидением средними крылами, предоставляя свою жизнь божественным весам и на них священно благополагаясь для самопознания.

9. Сказанное же Речениями: «Возопил один к другому» (см.: Ис. 6: 3) — показывает, я думаю, что они свои умозрения боговидения щедро передают друг другу. И еще то⁴ мы сочтем достойным памяти, что еврейский язык Речений называет святейшие существа серафимов выразительным именем *серафимов* из-за того, что они в своей божественной и неподвижной жизни пламенны и кипящи.

10. Итак, если, как говорят, разъясняя еврейские слова, божественнейшие серафимы были названы богословием «возжигателями» и «согревателями» — именем, разъясняющим свойство их сущности⁵, — то, согласно символическому образописанию, они имеют свойства божественного мира для проявления этого и для распространения призывающим более сильных испарений. Ибо превышающая ум благоуханная сущность любит побуждать к проявлению *себя* горящие и чистейшие умы и дарует свои божественнейшие вдохновения во всеблаженных распространениях тем, кто ее так сверхмирно призывает.

¹ Не на самом деле ведь они имеют крылья.

² Заметь, как он понял то, что касается крыльев у серафимов, и — что они целиком прячут, ничего связанного со слабостью и приниженностью не имея.

³ Обрати внимание на в высшей степени подходящее и странное объяснение, почему серафимы лица и ноги закрывают крыльями, а с помощью средних крыльев летают.

⁴ Объяснение имени серафимов.

⁵ Это было объяснено в слове «О небесной иерархии» — что представляет собой свойство ангельской сущности, — в главе седьмой.

Ведь божественнейший среди сверхнебесных сущностей чин не не знал же¹, что богоначальнейший Иисус сошел, чтобы быть освященным²; мыслит же он о Нем священно как о низведшем Себя по божественной и неизреченной благодати в свойственное нам и, видя *Его* подобающим человеку образом освящаемого Отцом³, Им Самим и Духом, познает собственное Начало, каковое где бы то ни было действует богоначально, оставаясь — в том, что относится к сущности — неизменным. Поэтому предание о священных символах ставит серафимов⁴ вокруг освящаемого божественного мира, зная и изображая Христа неизменным в ради нас *совершенном* полном и воистину вочеловечении. И еще более божественно то, что божественным миром пользуется *иерарх* при совершеннодействии всего священного, ясно показывая, согласно Речениям, Освящающего освящаемое⁵ как пребывающего всегда тождественным Себе во всяком богоначальном благодеянии.

Почему совершеннодействующий дар и благодать священного богорождения и осуществляются в божественнейших свершениях мира. Поэтому, как я думаю, иерарх, крестообразными взмахами вливая ми-

¹ Заметь, что и святые ангелы знали, что освящающий *все* Иисус и *Сам* был освящен, — и когда, и как.

² Т. е. став человеком.

³ Он говорит это потому, что существует одна энергия (ἐνέργεια) Святой Троицы. Отметим несравненное православие великого Дионисия и то, как он соблюдал различие божественности Господа Иисуса и *Его* плоти. Ибо Иисус как Бог, освящая все, и Сам как человек был освящен Отцом, Им Самим — поскольку Он и Бог — и Святым Духом, причем и небесные чины узнавали собственное Начало, т. е. их Причину и Создателя, Иисуса, — что хотя Он и освящается, но по существу остается Тем же неизменным, ибо Он Бог. И заметь, что Он знает Свое начало из Своего богодействия.

⁴ Заметь, почему божественное миро окружается шестикрылатыми. Неизменным он назвал *Его*, либо чтобы *показать, что* по всей свойственной нам природе Он был подобен нам, за исключением греха, либо как не претерпевающего «изменения и ни тени перемены» (*Иак. 1:17*) в божественности при восприятии человечества. Отметим и слова «полное вочеловечение», — из-за *людей*, говорящих, что Он не имел ума.

⁵ Скорее, тогда были привнесены в Послание к Евреям слова: «Ибо и освящающий и освящаемый» (*ср.: Евр. 2:11*).

ро¹ в очищающий баптистерий, и являет² зрению созерцающих очей Иисуса, нашего ради богорождения совершенно повергающего³ с помощью креста саму смерть самим *этим* божественным и неудержимым⁴ нисхождением и благолепным образом вытаскивающего *нас*, согласно сокровенному Речению, в Его смерть⁵ из древней поглощенности тлетворной смертью и обновляющего для божественного вечно-го существования (см.: Рим. 6:3–5).

11. Но и самому совершившему священнейшее свершение богорождения, явление богоначального Духа, даруется совершенствующее помазание миром, чем, как я думаю, священное образписание символов намекает на Самого ради нас Освященного богоначальным Духом соответствующим людям образом⁶, по неизменному свойству присущей *Ему* божественности доставляющего божественнейший⁷ Дух *нам*.

12. Но и вот что иерархически помысли, — что и священное освящение божественного жертвенника⁸, основоположение святейших свершений, совершеннодействуется всесвятими возлияниями святейшего мира. А это ведь — сверхнебесное и сверхсущественное богодействие, начало, сущность и совершенствующая сила всякого нашего богодейственного освящения. Ведь если наш божественнейший жертвенник —

¹ Заметь, почему крестообразно вливается мир в баптистерий.

² Сказано вместо «открыто проповедует».

³ Ибо Он воскрес тридневным, не будучи смертью удержан.

⁴ Ибо Он воскрес тридневным, не будучи удержан.

⁵ Для многих сокрыта причина таинства, — почему крещение *происходит* во Христа: потому что мы именно в смерть Его крестимся.

⁶ Заметь и здесь, что и Христос как человек принимает, будучи освящаемым, Дух Святой, а как Бог — дает Его. Отметим и слова «присущая *Ему* божественность», и что Он остался неизменным.

⁷ Если, слыша о присущих ангелам свойствах, мы не думаем о случайно обретенных внешних качествах, как немного раньше было сказано и как в Слове «О небесной иерархии», в седьмой главе, мы разъяснили, то тем более и применительно к по-настоящему превыше сущности сущему Богу мы подумаем не о качестве, делаемся *случайно* свойственным сложным *существом*, но — о свойстве существа божественности, по природе имеющей из себя все, что принадлежит благодати. В то же время заметь, что и божественность не есть самосущность (αὐτοουσία) Божья, но *что это* — слава сущности.

⁸ Заметь, что и жертвенник освящается миром и — почему.

Иисус¹, то богоначалное освящение божественных умов, при котором, согласно Речению, освящаемые и таинственно всесожигаемые² (см.: Пс. 50:21), мы имеем доступ к тому, чтобы надмирными очами увидеть Сам божественнейший Жертвенник, на Котором совершаемое совершается и освящается, самим Божественнейшим Миром совершаемое. Ибо всесвятейший Иисус Сам Себя превыше нас освящает и нас исполняет всяческим освящением того, что на Нем домостроительно освящается, а в нас как богорожденных затем благодетельно переходит. Поэтому, как я думаю, божественные руководители нашей иерархии в соответствии с иерархическим умом богопреданно называют это всечитимое священнодействие совершения мира³ — по в действительности совершаемому, можно сказать, — таинством совершения Бога, для каждого ума воспевая Его божественное совершенное действие. Ибо это — Его совершение, и Он ради нас человеколепно освящается, чтобы все⁴ совершить и освятить совершаемое.

Священная же песня, рожденная вдохновением боговдохновенных пророков, как говорят люди, знающие традиции евреев⁵, — это хвала Богу, или же — «Хвалите Господа». И поскольку все ведь священное богоявление⁶ и богодействие священно изображается разнообразным соединением иерархических символов, не несообразно вспомнить Богом движимое гимнословие пророков. Ибо оно благодатным и подобающим священному образу научает, что богоначалные благодеяния достойны священных похвал.

¹ Заметь, что Иисус есть Жертвенник, и заметь величие и высоту такового жертвенника, каковым является Христос.

² Намек на конец пятидесятого псалма (см.: Пс. 50:21).

³ Заметь, что он назвал это как «совершение мира» и — почему.

⁴ То, что он говорит, означает следующее: раз всякое божественное богоявление и действие открывается через символы, рассмотри, что являет сопровождающий песню пророков символ «аллилуйя».

⁵ Заметь, что это может быть использовано против акефалов.

⁶ О каком псалме идет речь, ясно: об одном из тех, где приписано «Аллилуйя».

ГЛАВА 5

О священнических [чинах, их возможностях и действиях,] совершенниях

1. Таково божественнейшее совершенноедействие мира. Пора, кажется, после божественных священнодействий представить сами священнические чины и ими исполняемое¹, их возможности, действия и совершенния, и расположенную под ними триаду нижележащих чинов, — чтобы возможно было показать устройство нашей иерархии, не неупорядоченное, неустроенное и нагроможденное несмешанно разделяющей и отбирающей, а устроенное, упорядоченное и благоустроенное проявляющей в свойственных ей соответствиях (*ἀναλογίαις*) священных чинов.

В уже воспетых нами иерархиях мы хорошо, как мне кажется, представили троичное разделение² всей иерархии, сказав, что, согласно нашему священному Преданию, все священное дело делится на благочестивейшие обряды, их боговдохновенных знатоков и совершителей и тех, кто с их помощью священно совершенствуется.

¹ Он называет это «исполняемым» потому, что каждый освященный чин имеет точно определенное ему служение в священстве, преступить которое не может. Ясно ведь, *в чем состоит* дело диакона и равным образом других членов иерархии. «Возможности же и действия» применительно к ним можно понять как имеющие один смысл, как обозначающие одно и то же: ибо те, кому предоставлено это совершать, обладают, говорят, способностью учительски очищать и просвещать. Можно и, *понимая* иначе, различить их: «возможности» — воспринимать духовные дары и достоинства; а «действия» — богослужения; «совершенния» ведь, ясно, мы должны понимать как посвящения, т. е. рукоположения.

² Далее он поясняет и то, что такое троичное разделение, и что представляет собой троица вышележащих чинов, о которых разъяснено выше, в первой главе настоящего сочинения. Заметь, что и церковной иерархии свойственно троичное разделение и какое именно.

Наше священное Предание разделяется:

на таинство, ибо это	на тайно-	и на тайно-
и есть «совершенство».	совершителя,	приемника.

2. Итак, священнейшая иерархия¹ сверхнебесных сущностей имеет совершение (τέλετην) в посильном усвоении Богу и в невещественнейшем разумении божественного, во всецелостности богоподобия и в богоподражательном, по возможности, состоянии; а ее световодители и предводители к этому священному совершению — первейшие у Бога сущности, ибо они благовидно и соответственно передают нижележащим священным чинам дарованные им вечные богодейственные знания посредством самосовершенствительной и умудряющей иерархии божественных умов. Порядки же, пребывающие ниже первых сущностей, через них священно возводимые к богодейственному блистанию Богоначалия, являются и поистине называются совершенствуемыми чинами.

А после этой² небесной и сверхмирной иерархии, Богоначалие, благодетельно принося Свои дары сущим, согласно Речениям, младенцам, даровало сообразную Закону³ иерархию (ср.: Гал. 3:24), — в смутных образах истинного и в наиболее удаленных от архетипов отображениях, в трудно поддающихся растолкованию гаданиях, в формах, не дающих легкой возможности⁴ созерцать окутываемый ими соответственный свет, — для немощных глаз безвредно воссияв. Цель таковой сообразной Закону⁵ иерархии *состоит* в возведении к духовному служению, а руководители в этом — *люди*, священно посвященные в *таинства* оной святой скинии Моисеем, первым мистом и предводителем законных иерархов⁶, — применительно к каковой священной скинии вводительно священнописуя⁷ сообразную Закону иерархию, икону образа показав ему на горе Си-

¹ Заметь, что такое небесная иерархия и что совершением небесной иерархии является *приобретение*, по возможности, ведения Бога и *соответствующего* состояния. Тайносовершенители же сего — первые по отношению к Богу чины; совершенствуемые же — чины, следом за ними и через них просвещаемые и научаемые.

² Что такое иерархия применительно к двум народам *Божиим*.

³ О сообразной Закону иерархии.

⁴ Заметь, что он называет нелегкими для восприятия и растолкования смысл и иносказание (θεωρίαν καὶ ἀλληγορίαν) постановлений Закона.

⁵ Заметь, какова цель того, что в Законе.

⁶ Т. е. Моисеем.

⁷ Согласно сказанному: «Смотри, сделай все по образу, показанному тебе на горе» (ср.: Исх. 25:40).

най, Бог называл все по Закону священнодействуемое (см.: Исх. 25–27). Совершенствуемые же — это соразмерно возводимые соответственно законным (νομικόν) символам к более совершенному посвящению.

Более совершенным же посвящением¹ богословие называет нашу иерархию, именуя ее исполнением той и священным жребием. И небесная, и законная иерархии существуют в сопричастности с ней как с серединой², занимая края, ибо вместе с одной она причастна умным созерцаниям, а вместе с другой разнообразится воспринимаемыми посредством чувств символами и через них священно возводится к Божественному. И она равным образом имеет троичное³ иерархическое деление, будучи разделяема на святейшие из совершений священнодействия, боговидных служителей священного⁴ и ими соответственно к священному подводимых. Каждая же из трех частей нашей иерархии — вслед за законной и более, чем наша,⁵ божественной иерархиями — располагается по степеням как первая, средняя и последняя, — в предусмотрительной заботе о священнолепном соответствии *всего* и о всеобщей упорядоченной, согласно чину, гармонической и связующей общности.

3. Ведь святейшее священнодействие совершений в качестве первой боговидной способности имеет священное⁶ очищение несовершенных, в качестве средней — освящающее просвещение очищаемых,

¹ О новой иерархии, существующей в Церкви, он говорит, что она наследница *всего* требуемого Законом. То же говорит и апостол в Послании к Евреям (6: 7), и Господь: «Я пришел не нарушить Закон, но исполнить» (ср.: Мф. 5:17).

² Заметь, почему серединой между небесной и законной иерархиями является иерархия церковная и как она *этим* двум причаствует: одной — духом, а другой — буквой, т. е. символами.

³ Заметь, почему на три разряда делятся чины.

⁴ Т. е. на священное ведение, учителей и учащихся.

⁵ Иерархии ангелов.

Священнодействие совершений разделяется
на очищение, посвящение и совершенствование.

Порядок священнодействий *разделяется*
на очищение на световодство и на совершенствование
несовершенных, очищаемых ние просвещаемых.

Сила совершаемых *различна*
в очищаемых, в просвещаемых и в совершенствуемых.

⁶ Рассмотрим ясно раскрываемое здесь троичное разделение иерархии.

а в качестве последней, подводящей итог предыдущим, совершенствование посвящаемых в науке собственных посвящений. Чин же священнодейтелей¹ на первой степени путем посвящения очищает² непосвященных; на средней — световодительствует; а посредством последней и крайнейшей из священнодействующих способностей — совершенствует приобщившихся божественному свету в совершенном понимании³ увиденных осияний. Первая⁴ ступень совершенствуемых — очищающая, средняя же, после очищения, — просвещающая и дающая созерцать некие священные вещи; а последняя и более других божественная — освящающая совершенствующих пониманием священных осияний, каковых человек становится зрителем.

Троичная⁵ сила святого священнодействия посвящений воспевается ведь, когда показывается⁶ из Речений очищение и просвещающее воссияние священного богорождения. Собрание и таинство *освящения* мира завершают богодейственное знание и понимание, ради которого священно осуществляется единотворящее восхождение и блаженнейшее приобщение к Богоначалию. А теперь⁷, далее, следует рассказать о священническом устроении, разделяющемся на очищающее, просвещающее и совершенствующее благочиния.

¹ О совершающих чинах.

² Заметить, что о том, что такое очищение, что просвещение и что совершенствование, он сказал в книге «О небесной иерархии» в главе 3 около конца, и сюда отсылая [говорит: «эта же троица»].

³ Первой степени свойственно очищать непосвященных, средней является та, благодаря которой других посвящают в таинства, задача же последней — только совершенствовать.

⁴ Вместо — троица нижележащих чинов.

⁵ Что такое троичная сила иереев.

⁶ Из разговорного языка «показывается».

⁷ Посредством божественных Писаний ведь мы очищаемся и просвещаемся для священного богорождения, а благодаря собранию и таинству мира мы сознательно совершенствуемся. Заметить, что и здесь равным образом объясняется троичное разделение.

[О чинах, или же о иерейских совершенниях.]

Порядок священников разделяется
на очищающий, просвещающий и совершенствующий.

4. Всесвященное законоположение Богоначалия таково: вторичное возводится к божественнейшему блистанию через первичное. Разве не зрим мы воспринимаемые чувствами¹ сущности стихий (στοιχείων — элементов), первым делом подходя к тому, что наиболее им родственно, и через то переводя свое внимание на другое? Естественно ведь, что Начало и Основание всякого невидимого и видимого благоустройства первым делом дает возможность проникать боготворящим лучам в более богообразные, и через них, как через более прозрачные и более подходящие для восприятия и передачи света умы, воссиявает² и обнаруживается в нижележащих соответствующим им образом. Таковым, первым, стало быть, боговидцам, принадлежит³ возможность независтно показать вторым⁴ — соразмерно тому, что тем свойственно, — священной ими созерцаемые божественные зрелища, посвятить в иерархическое тех, кто вместе с совершенствующим знанием оказывается хорошо посвященным во все *свойственное* их иерархии божественное, посвятить приемлющих *в обладание* способностью совершеннодействия и передать священное соответственно достоинству сознательно и полностью обладающих священным совершенством.

5. Итак, божественный чин иерархов является первым⁵ из богозрящих чинов; и крайний и последний — опять он же, ибо в нем заканчивается и исполняется все строение нашей иерархии. Ибо как всю иерархию мы видим доведенной до конца в Иисусе, так и каждую *ее степень* — в своем божественном иерархе. Сила же чина иерархов⁶ распространяется

¹ Как то в случае стекла, воспринимающего солнце, о чем он и раньше говорил. И как можно видеть на примере огня или света: когда свет светит через тонкое и прозрачное тело, видно и *что-то* более плотное и темное; или когда огонь *горит* благодаря легко воспламеняющейся материи, то через причастное ему он воспламеняет и недоступные ему вещества.

² Энергия, то есть, иерарха.

³ «Принадлежит» надо понимать обычным образом, ибо это слово применимо ко всему в *этом* месте.

⁴ Заметь, что иерарх первым богозрительно просвещается, потом передает *это* сущим под ним, потом совершенствует тех, кому передает просвещение.

⁵ Заметь, каким образом первый чин — он же и последний.

⁶ О возможностях чинов. Сказанное надо понимать так, что все иерейски совершаемое имеет восхождение к иерарху, словно он сам это делает через своих

во все иерархические целостности и через все священные чины осуществляет таинство своей иерархии. Исключительно ему, минуя остальные чины, божественное законоположение определило самодейственное *совершение* наиболее божественных из священнодействий. Таковы суть¹ совершеннодействующие образы богоначальной силы, доводящие все божественнейшие символы и все священные устроения до совершенства. Ведь хоть и совершаются некоторые из чтимых символов (σέβασμιῶν συμβόλων) иереями², но никогда иерей не сотворит священного богородения без божественнейшего мира, ни совершит таинства божественного приобщения, если не будут возложены символы приобщения на божественнейший жертвенник. Ни даже сам он иереем не будет, если не получит это в удел посредством иерархических совершеннодействий. Потому что божественное законодательство уделило посвящение иерархических чинов³, освящение божественного мира и священное совершеннодействие жертвенника единственно⁴ совершеннодействующим силам боговдохновенных иерархов.

6. Итак, существует чин иерархов, наполненный совершенствующей силой, исключительным образом совершеннодействующий совершеннодействия иерархии, изъяснительно посвящая в искусство⁵ священного и научающий соответственным тому священным состояниям и способностям.

подчиненных, каковым он и предоставляет возможность это делать. Равным образом властью посвященного иерарха, а не благодаря услугам других, осуществляется освящение мира, освящение жертвенника и иерейское рукоположение, что он и назвал совершеннодействующими образами божественной силы. «Целостностью» же он называет все чины, что сразу же и разъясняет.

¹ Т. е. усовершенствовать святой хлеб в Тело Христово, чашу — в Святую Кровь, воду — в святое очищение, а неосвященное — в сыноположение, и все остальное подобным образом.

² Заметить, что освящать и усовершенствовать мир не есть дело пресвитеров, каковых он и называет иереями, — ни усовершенствовать жертвенник, — чтобы и *это* было возложено на него, — ни рукополагать. Таковое ведь один иерарх делает, без которого пресвитер ни окрестит, ни *совершит* приношение, но будет священнодействовать в том, что прежде усовершенствовано епископом.

³ Т. е. рукоположение.

⁴ Едилично.

⁵ Заметить, что иерархам соответствует учительная сила таинств.

Световодительный же чин иереев¹ руководствует совершенствуемых к божественному созерцанию свершений, *находясь* под чином божественных иерархов, вместе с ним священнодействуя собственные священнодействия, в каковых он сам² исполняет богодействия, показывая *их* посредством священнейших символов, делая пришедших созерцателями и причастниками преподобных свершений и отсылая к иерарху *людей*, заинтересованных в понимании увиденных священнодействий.

Чин же литургов³, очищающий и служащий для различения неподобного, прежде выхода иереев для священнодействий очищает⁴ пришедших, делая их чистыми от *всего* враждебного и пригодными для созерцания и участия в священнодействии. По каковой причине литурги при священном богорождении⁵ обнажают пришедшего от старой одежды, а также разувает, и ставят *лицом* к западной стороне, и тут же обращают к восточной [ибо это входит в чин и способ очищения], приказывая полностью отбросить одежды прежней жизни, показывая темноту прежнего бытия и научая их, отрекшихся от *всего* темного, переходить к освещающему. Таким образом, порядок литургов — очищающий, возводящий очищенных к светлым священнодействиям иереев, очищающий и повивающий очистительными блистаниями и учениями Речений, а также решительно отсылающий от иереев *людей* несвященных. Почему иерархическое законоположение и поставило его у священных врат⁶ намекающим, что вход приходящих к священному *возможен лишь* в полной чистоте, доверяя их доступ к священным лицезрениям и приобщениям очищающим силам, и благодаря тем воспринимая их незапятнанными.

7. Итак, показано⁷, что чин иерархов — совершающий и священнодействующий, чин иереев — просвещающий и световодительный, а

¹ Что такое чин иереев, или же пресвитеров.

² Имеется в виду чин иереев.

³ Что такое чин литургов, т. е. диаконов.

⁴ Как очищают диаконы.

⁵ Рассмотрение очищения. Заметь, что это дело диаконов — раздеть и разуть крещаемых, поставить *лицом* к западу и тут же повернуть к востоку.

⁶ Заметь, что тогда дверьми ведали диаконы, а сейчас — иподиаконы.

⁷ Подведение итога.

чин литургов — очищающий и различающий, при том, что чин иерархов¹, разумеется, может не только совершенствоваться, но также и просвещать, и очищать, и имеет в себе силу иереев вместе со способностью просвещения и очищения. Ибо *нижние чины* неспособны перевести меньших к большему, к тому же им не позволено такое дерзкое посягновение². А более божественные силы вместе со своими *способностями* владеют и низшими их священными знаниями совершенства. Но поскольку священнические³ порядки суть образы божественных энергий, благоустроенного и несмешанного чина божественных энергий, они обнаруживают в себе воссияния, упорядоченные соответственно первым, средним и последним священным энергиям и чинам. Они установлены в соответствии с иерархическими различиями и являют собой, как я сказал, упорядоченность и несмешиваемость божественных энергий. Ибо поскольку⁴ Богоначалие те умы, в которых рождается, сначала очищает, затем просвещает, а просвещенных совершенствует для боговидного совершенствования, естественно, что иерархическое *расположение* божественных образов разделяет себя на особые чины и силы, ясно показывая, что богоначальные энергии благоустановлены и несмешанно пребывают во всесвятых и неслиянных чинах.

Но коль скоро мы уже, в меру нам доступного, сказали о священнических чинах и исполнениях, и их силах и энергиях, посмотрим теперь, по возможности, и на их священнейшие совершения.

Таинство священнических совершений

Иерарх⁵, будучи приведен для иерархического совершения, преклонив оба колена⁶ перед жертвенником, на голове имеет богопереданные Речения и руку иерарха, и таким образом совершается *его поставление*

¹ Заметь, что епископ и дела нижестоящих творит; и первые делают дела вторых и тех, кто под ними, но не наоборот, вторые — первых.

² Заметь, что каждому не следует дерзать на большее.

³ Чего именно образами являются священнические чины: они осуществляют среди людей действия Божии.

⁴ Дальше речь о небесных чинах, — как они под Богом священнодействуют.

⁵ Рукоположение епископа, пресвитера и диакона.

⁶ Ныне это совершается иначе.

усовершенствующим его иерархом посредством всесвятейших призываний. Иерей же, оба колена преклонив перед божественным жертвенником, на голове имеет десницу иерарха, и таким образом освящается посредством священнотворных призываний усовершенствующим его иерархом. Литург же, преклонив одно колено¹ перед божественным жертвенником, на голове имеет десницу усовершенствующего его иерарха, будучи усовершеншаем им посредством совершительных призываний в литурга. На каждом из них усовершенствующим иерархом знаменуется крестообразная печать, и совершается священное *публичное* провозглашение² о каждом и — завершающее целование, причем целует *его* всякий присутствующий священный муж³. И когда иерарх заканчивает *свое дело*, тот переходит в один из названных священнических разрядов.

Рассмотрение

1. Для иерархов, иереев и литургов обще при их священническом совершении подведение к божественному жертвеннику и поклонение⁴ *ему*, возложение руки иерарха, крестообразная печать, провозглашение⁵ и завершительное целование. Особенное же и специальное для иерархов — возложение на голову Речений, чего нет у нижних разрядов. Иереям же *полагается* преклонение обоих колен, чего нет при поставлении литургов, ибо литурги, как сказано, преклоняют только одно колено.

¹ Неясно, о какой ноге он говорит.

² Публичное провозглашение — вроде объявления имени, ибо, запечатлевая его, рукополагающий архиерей говорит, называя *его* по имени: «Печатлется имярек из пресвитера во епископа во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Подобным образом и в случае пресвитера и диакона.

³ Заметь, что всем присутствующим в алтаре полагается целовать рукополагаемого.

⁴ Поклонение — коленопреклонение. Провозглашение же — это то, что теперь называют публичным именованьем, или называнием.

⁵ Называние при хиротонии таково: в случае епископа: «О святем отце епископе имярек». В случае пресвитера: «О имярек пресвитере». В случае диакона: «О брате нашем имярек диаконе». Он называет провозглашением возглас при самом рукоположении: «Рукополагаемого такого-то божественная благодать приуготовляет такого-то».

2. Подведение же¹ к божественному жертвеннику и поклонение *ему* намекает всем священнически усовершенным, *что надо* полностью предоставить свою жизнь совершенному начальнику Богу и все свое мышление в целом подвести к Нему совершенно чистым, освященным, единовидным и, насколько возможно, достойным богоначального всесвятейшего и священного жертвенника, священнически освящающего богообразные умы.

3. А возложение руки иерарха в то же время обозначает совершенноточный покров, под которым священные дети окружены отеческой заботой, дарующей им священническое состояние и силу, враждебные же им силы изгоняющей, и в то же время научает осуществлять все священнические действия, как перед Богом делая совершаемое и Его имея во всем руководителем своих действий.

4. Крестообразная же печать: *возлагаемая на всех вообще, имеет целью* бездействие плотских похотей, богоподражательную жизнь, неуклонное обращение *как к образу* к мужеской² божественнейшей — вплоть до креста и смерти — жизни Иисуса, завершившейся в боготочной непогрешимости, и к жизни живущих так, как живут единовидные с Назнаменовавшим образом креста Свою непогрешимость.

5. Провозглашение³ же совершенных и усовершенных иерарх произносит громко, делая явным таинство, поскольку он — боголюбивый священносовершитель боготочного выбора, не сам по собственной благосклонности приводящий усовершенных на священническое совершение, но будучи движим Богом во всех иерархических освящениях. Так и Моисей, священносовершитель Закона, не вводил Аарона как брата⁴ в священническое совершение, даже полагая, что тот боголюбив и священен, пока не был свыше подвигнут к этому совершенноточником Богом (см.: Исх. 29:4–9), и тогда как иерарх совершил *его* священническое совершение. Но и наш боготочный и первый Священносовершитель⁵ (и этим стал ради нас человеколюбивейший Иисус) «не Сам Себя просла-

¹ Рассмотрение.

² Отметить «мужескую жизнь Иисуса» и «боготочную непогрешимость».

³ Что такое провозглашение.

⁴ Установлено совершенно непреложно и непоколебимо, что и брата без Бога никто *никогда* не сделает.

⁵ Христос стал архиереем как человек. Заметить, что это — против акефалов и несториан.

вил» (*Евр. 5:5*), как говорят Речения, «но Тот, Кто сказал Ему: Ты иерей во век по чину Мелхиседека» (*Пс. 109:4; ср.: Евр. 5:5–6*). Почему и Он¹, подводя учеников к священническому совершению, хотя и был как Бог Совершенноначальником², однако же иерархически возложил совершенноточное совершенноедействие на Своего всесвятейшего Отца и на боготочный Дух, возвещая ученикам, как Речения говорят, «не отлучайтесь от Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня, что будете крещены Духом Святым» (*ср.: Деян. 1:4–5*). И ведь сам корифей учеников³ вместе с равночинным ему иерархическим десятком, придя на священническое совершение двенадцатого из учеников, благоговейно возложил избрание на Боготочное, «покажи, — сказав, — которого Ты избрал» (*ср.: Деян. 1:24*), и божественным жребием божественно указанного принял в иерархическое число святой двенадцатицы. О божественном жребии⁴, выпавшем божественно на Матфия, другие отзывались иначе, не благочестиво, как я думаю, но я и сам выскажу мысль. Мне ведь кажется, что Речения⁵ жребием называют некий боготочный дар, обнаруживающий божественным избранием указанного для того иерархического места. Во всяком случае ясно, что священническое совершенноедействие божественного иерарха не следует совершать самодвижно, но совершенноедействовать таковых надо, будучи движимыми Богом, иерархически и небесно.

¹ Заметь, когда ученики были рукоположены в иереев и что Иисус, хоть и Богом был, Сам не рукополагал, но обещал послать от Отца Дух Святой, что и произошло, когда Тот явился им в виде огненных языков.

² Он так называет Господа по Божеству.

³ Имеется в виду, это ясно, святой Петр вместе с другими, когда включил Матфия в число апостолов.

⁴ Заметь, что он говорит о жребии, павшем на Матфия, и что он о нем думает.

⁵ Речение об этом Деяний апостолов в одних книгах можно найти в таком виде: «И дал жребий им», — а в других: «И дал жребий их» (*ср.: Деян. 1:26*). Чтение «им» согласуется со сказанным ныне божественным Дионисием как имеющее в виду какой-то символ жребия, по откровению или, равным образом, по действию Святого Духа павшего на избранного. По каковой причине и об Искарите говорит величайший Петр: «Он получил с нами жребий этого служения» (*Деян. 1:17*), хотя привычный нам жребий не имел место в случае апостолов, потому что Господь избрал их.

6. Целование же в конце священнического поставления имеет священное разъяснение. Ведь все принадлежащие к священническим чинам присутствующие, также и сам усвершающий иерарх, целуют усвершаемого. Всякий раз, когда *ведомый* предрасположением к священству, *соответствующей* силой и божественным призванием и освящением, приходит для священнического совершенного действия священный ум, он оказывается любим и равными ему, и священнейшими, *чем он*, чинами, будучи введен в богообразнейшую красоту, горячо любя единообразные умы и будучи ими священно любим. Стало быть, священническое целование друг друга священнодействуется, чтобы показать священное общение единовидных умов и любовную радость по отношению друг к другу, — чтобы они полностью сохраняли в священническом образе богообразнейшую красоту.

7. Вот, таковы, как я сказал, общие *элементы* поставления всякого священного чина. Особенность же *поставления* иерарха¹ — в священном возложении на *его* голову Речений. Ведь поскольку совершенствующая сила и знание всего священства даруются боговдохновенным иерархам богоначальной и совершенноначальной Благостью, естественно возлагать на головы иерархов богопереданные Речения, всеобъемлюще и полностью содержащие знание² всякого богословия, богоделания, богоявления и священнословия, — одним словом, все божественные и святые дела и слова, дарованные нашей иерархии благодетельным Богоначалием, поскольку боговидному иерарху, всякой священнической силы причастному, должно быть свойственно истинное и богопереданное знание всех священнических священнословий³ и священнодействий, — чтобы не один только он просвящался, но чтобы и другим иерархическим соответствиям передавал, и иерархически совершенствовал божественнейшими знаниями и крайнейшими возведениями все наилучшее из всей иерархии.

¹ Это — о епископе: почему только ему возлагается на голову святое Евангелие.

² Надо подразумевать слово «существующее», ибо синтаксис часто *зависит* от умолчания слова. И заметь, сколько божественных преимуществ получает епископ.

³ Т. е. истолкований.

А для иереев¹ особенным по отношению к разряду литургов является преклонение двух колен, поскольку таковой преклоняет *лишь* одно колено — и таким иерархическим образом усвершеншается.

8. Преклонение² же выражает ведь подчиненное подведение подводящего, предлагающего Богу священно подводимого. Поскольку же, как часто мы говорили, три священносовершающих³ разряда установлены ради трех святейших свершений и сил в виде трех усвершеншаемых⁴ чинов, и *все они* священнодействуют подведение их под спасительное божественное ярмо, естественно, что чин литургов⁵, как только очищающий, священнодействует лишь подведение очищаемых, предлагающее их перед оным божественным жертвенником, ибо на нем очищаемые умы *бывают* священно освящаемы. Иереи же⁶ преклоняют оба колена потому, что ими священно руководствуемые не только очищаются, но и, возводитительно очистив жизнь ярчайшими их священнодействиями, священнодейственно усвершеншаются до состояния и способности созерцания. Иерарх же, преклоняя оба колена⁷, на голове имеет богопереданные Речения, так как он иерархически ведет силой литургов очищенных и *силой* священноделателя просвещенных к соответствующему им пониманию виденного ими священного, тем самым усвершая подводимых до их полного освящения.

¹ О пресвитерах.

² Что такое преклонение, он разъясняет.

³ Т. е. иерархов, иереев и литургов.

⁴ Т. е. очищаемых, просвещаемых и умозрительно совершенствуемых.

⁵ О диаконе, преклоняющем одно колено.

⁶ Что *означает* преклонение двух колен пресвитером.

⁷ Что *означает* преклонение двух колен иерархом, и почему на его голову возлагаются Писания.

ГЛАВА 6

О совершаемых чинах

1. Таковы священнические чины и жребии, их способности, действия и совершения. Далее надо рассказать о триаде под ними совершенствуемых¹ чинов.

Итак, скажем², что очищаемые — это чины, представляющие собой множества³ недопускаемых к священнодействиям и совершеннодействиям, о которых мы уже упомянули, причем один из них еще формируется и образовывается повивальными словесами литургов для жизнетворного рождения; другой⁴ — это призываемый к священной жизни, от которой он отпал, обращающим научением благих Речений; третий⁵ — это немужественно пришедший в ужас от вражеских устраний и укрепляемый придающими силу словами; четвертый — переведенный⁶ к священным энергиям от худшего; а пятый — еще не всенепорочно и необратимо приведенный⁷ к обладанию более божественными и незыблемыми состояниями. Таковы вот чины очищаемых повивальной и очищающей силой литургов; таковых литурги совершенствуют своими священными силами, чтобы перевести их окончательно очищенными к просвещающему созерцанию светлейших священнодействий и приобщению.

2. Средний же чин⁸ — созерцательный и неких святынь, соответственно, причастный во всякой чистоте, предназначенный иереями для

¹ Заметь, что совершенствуемых чинов три.

² Кто такие очищаемые и как.

³ Т. е. оглашенные, кающиеся и одержимые. Различие кающихся показывается в дальнейшем.

⁴ Состоящий из согрешивших после крещения и кающихся.

⁵ Состоящий из обуреваемых и одержимых.

⁶ Из ересей или от беспутной жизни.

⁷ Состоящий из не окончательно обращенных от беспутной жизни к освящению, либо из оглашенных.

⁸ Верный народ.

его просвящения. И, я полагаю, ясно, что как очищенный от всяких¹ не-священных пятен и обладающий всенепорочным неподвижным утверждением своего ума, он священнодейственно переводится к созерцательным состоянию и силе и причаствует свойственным ему божественнейшим символам, созерцая их и причащаясь им, исполняясь всяческого священного веселия и соответственно воскреляемый их возвышающими силами к божественной любви их познания. Таков, говорю я, чин священного народа² (см.: Втор. 7:6; 14:2; Ис. 62:12; Дан. 12:7; 2 Макк. 15:24), что по причине достижения всяческого очищения он по справедливости удостоивается священного лицезрения и приобщения светлейших совершений.

3. Из совершаемых же чинов высочайшим является священный разряд монахов³, достигший всякой ведь очищенной чистоты, благодаря цельной силе и совершенной непорочности своих энергий в умственном созерцании и приобщении — насколько позволено ему созерцать все священнодействие, — совершенствующим силам иерархов вручаемый, и их божественными осияниями и иерархическими преданиями *пониманию* увиденных в относящихся к нему священнодействий священных свершений научаемый, и к их священному знанию соответственным образом в совершеннейшее совершение возводимый. Потому наши священные руководители и удостоили их священных наименований, называя их одни терапевтами (θεραπευτάς)⁴, другие монахами, — по причине их заботы (θεραπεύας) и попечения о Боге и неделимой и цельной⁵ жизни, как единотворящей их в священных свитях делимого⁶ в боговидную монаду⁷ и

¹ Он имеет в виду полное очищение народа.

Очищаемые чины разделяются

на извергаемых	на верный народ,	на монахов, или
от священного,		терапевтов.

² Заметь, что средний чин он называет священным народом, имея в виду тех людей, кому в мирском разряде свойственна неповрежденность и безупречность; монахов же, или терапевтов, *помещает* выше всех.

³ Мерило монашеского состояния.

⁴ Почему монахи были названы терапевтами.

⁵ Что такое неделимая и цельная (ἐνιαία — *единенная*) [монашеская] жизнь.

⁶ Делимым он называет житейское.

⁷ Как совершается монашествующий и почему монах имеет собственное совершение, наименование и положение.

боголюбивое совершенство. Почему и даровало им священное законоположение совершенствующую благодать, и какого их удостоила освящающего именованья! — не священнического (оно ведь бывает только у священнических чинов), но священнодейственного, — от преподобных иереев иерархическим совершением вторично *по отношению к ним* священнодействуемого.

Таинство монашеского совершения

Иерей¹ становится против божественного жертвенника, священнословя монашеское наречение. А усовершеншаемый становится позади иерея, ни оба колена не преклоняя, ни одно из колен, и не имея на голове богопереданных Речений, но только предстоя иерею, священнословящему над ним таинственное наречение. По его завершении иерей, подойдя к усовершеншаемому, сначала спрашивает его, отрицается ли он всех разделений² — не только жизненных, но и мечтаний. Затем указывает ему на более совершенную жизнь, свидетельствуя, что ему надлежит стать выше среднего *чина*. Когда усовершеншаемый все это усердно исповедует, иерей, крестовидным образом запечатлев его, постригает³ *его*, призвав тройную⁴ ипостась божественного блаженства, и, всякую одежду *с него* совлачив, в другую облачает, и, поцеловав *его* вместе с другими священными мужами, сколько их присутствует, делает его причастником богоначальных таинств.

Рассмотрение

1. То, что *постригаемый* не преклоняет ни одно из колен, не имеет на голове богопереданных Речений и предстоит иерею, когда тот свя-

¹ Заметь, что он говорит «иерей», а не «иерарх», и что, по словам этого отца, не необходимо, чтобы монашескую одежду давал епископ, но *достаточно, чтобы это был* только пресвитер.

² Житейских и многопопечительных, как то, я имею в виду, торговля и другие сделки. «Мечтаний» же — т. е. умственных вожделений и впечатлений от страстей.

³ Как постригается монах.

⁴ Обрати внимание на «тройную ипостась».

щеннословит наречение, показывает, что монашеский чин¹ не является предводящим других, но пребывает сам по себе в одиночном и священном состоянии, следуя за священническими чинами, ими как спутник благопослушно возводимый к божественному знанию свойственного ему священного.

2. Отречение² же от делимого не только в жизни, но и в мечтаниях, выказывает совершеннейшее монашеское любомудрие, действующее в знании единотворящих заповедей. Это ведь, как я говорил, свойство не среднего из совершенствуемых чина, но — все *чины* превосходящего. Почему и многое³ из того, что неосужденно делают *люди* среднего чина, всяческим образом запрещается⁴ единым монахам, поскольку им должно единотвориться в Единое, сводиться в священную Монаду и, по возможности, сформироваться для священнической жизни как во многом имеющей с Нею сродство и более прочих усовершеншаемых чинов к *Ней* приближающейся.

3. А печать крестовидного образа, как мною уже было сказано, являет бездеятельность всех вообще плотских устремлений. Тройное же отречение⁵ означает чистую и не имеющую формы жизнь, *никакими* привнесенными образами безобразность ума не приукрашивающую, но саму по себе — не человеческими, а едиными и монашескими красотами — к богообразнейшему возводящуюся.

¹ Почему он именуется монахом и каковы монашеские состояние и занятие.

² Что такое отречение.

³ Заметь, *что это* — против лампетриан, т. е. мессалиан, или адефриан, иначе называемых маркианистами, каковые, проведя только три года в крайнем подвижничестве, остальное после этого время своей жизни проживают настолько неразборчиво, что безбоязненно совершают всяческие безобразия, как то прелюбодеяния и бесчинства, чревобесие и половые сношения друг с другом; и, вообще всяким безумствам предаваясь, рассказывают басни, что творят таковое бесстрастно; и нечувственно *для себя* болезнью страстями и не ощущая боли, страдая от самих себя и обитающих в них демонов, словно одержимые болезнью рассудка, они скорее радуются *этому*, а не огорчаются.

⁴ Заметь, что многое не позволено делать монаху из того, на что мирские люди имеют право и власть, как то брак, военное дело или торговля и прочее, за что миряне не осуждаются.

⁵ Что такое отречение.

4. Отвержение же прежней¹ одежды и принятие другой означает переход от средней священной жизни к более совершенной, — как и при священном богорождении смена одежды означает возведение от очищенной жизни в созерцательное и освящающее состояние. А то, что и ныне иерей и все², сколько их присутствует, священные лица усовершенного целуют, пойми как священное общение боговидных, с любовью в божественном веселии радующихся друг другу.

5. В конце же всего иерей призывает усовершенного к богонаначальному³ приобщению, священно являя, что усовершенный, если он воистину пришел к монашескому и единенному образу жизни, станет не только созерцателем свойственного ему священного и не как средний чин будет приходить к приобщению священнейших символов, но будет приступать к причастию⁴ богоначного приобщения с божественным ведением священного, которого он причащается, иным по сравнению со священным народом образом. Почему и священническим чинам при их священносовершенствующих освящениях в конце их святейших посвящений дается усовершенствовавшим⁵ их иерархом приобщение, — не только потому, что из всех богоначных таинств причастие есть глава всякого иерархического участия, но и потому, что все священные чины соответствующим каждому из них образом причаствуют самого приобщающего божественнейшего дара для их собственного возведения к обожению и усовершению.

Итак, нам представляется, что святые совершения суть очищение⁶, просвещение и совершенствование, что литурги — это очищающий чин⁷, иереи — просвящающий, а совершенствующий — боговидные иерархи. Чин очищаемый непричастен священного лицезрения и приобщения, как только еще очищаемый. А чин созерцающий — это священный народ. Совершенный же чин — чин единенных монахов. Таким образом, наша

¹ Что означает смена его одежд.

² Что символизирует целование.

³ Что значит немедленное причащение.

⁴ Почему рукополагаемые тотчас же причащаются.

⁵ Все ведь подобным образом после рукоположения удостоиваются божественных таинств, что показывает родственность и единение с Богом.

⁶ Он поясняет, что такое поставления.

⁷ Смотри, здесь отец более ясно показал, какие чины превосходят других, о чем и выше напомнил.

иерархия, свяшенно благосоставленная богопереданными чинами, однородна небесным иерархиям, как воссоздающая в мужах богоподражательные и боговидные начертания той.

6. Но ты скажешь, что¹ у небесных иерархий полностью отсутствуют чины очищаемых. Ибо неподобаает и неверно говорить, что существует какая-то небесная² иерархия, отягощенная преступлением. Я же, если

¹ [И] *заметь*, что на небе нет очищаемых, и — об ангелах.

² Заметь, что никакого порока не бывает ни у какой из небесных сил, *вопреки тому*, о чем учат Ориген и его единомышленники, говоря, что каждый из небесных разрядов получает в удел соответствующие уклонению наименование и чин и прикрепляется к более легким, *чем наши*, телам — в наказание за их уклонение к худшему. Однако, конечно же, *небесные* умы суть всенепорочны и бестелесны, какими и были с *самого* начала созданы. Что небесные умы бестелесны, ты узнаешь из того, что впереди. Иначе. Но ни один из небесных умов после отпадения демонов никогда не был изгнан. Из божественного Писания мы ведь этого не знаем, и из богомудрых отцов никто *ничего подобного* не сказал. И если кто скажет, будто этот святой говорит сие по снисхождению — будто те *небесные* умы всенепорочны, незапятнанны и не нуждаются в очищении, то *на это ответим*: если мы и допустим, что в ком-то из них был какой-то порок, то *таковой* непременно перешел бы во враждебные силы. Так что остальные пребывают точно так же непорочными и точно так же не нуждаются в очищении. И он ясно показал, что это так, ибо, говоря в ответ на противное своему мнению и истине, прибавил: «Ведь если кто-то», — в значении: если же кто-то и предположил, что кто-либо *из небесных сущностей* совратился и от лика таковых отпал, — чего я не говорю, — говорит он, — но, напротив, — что они пребывают всенепорочными вовеки, поскольку, *если бы я сказал иначе*, я отпал бы от установленного. Да не подумает кто-нибудь из сотаинников Оригена, что настоящее высказывание согласуется с его зловерным мнением, согласно которому постоянно происходит падение, восстание и изменение небесных умов, о чем Ориген в первом слове *книги «О началах»* говорит так: «Все слово, я думаю, обнаруживает, что все, каким бы оно ни было, умственное может произойти от всего какого бы то ни было умственного», — и немного ниже добавляет: «После же конца всего вновь происходит истечение и падение» (ср.: *Ориген. О началах. Самара, 1993. Книга первая. Глава шестая. С. 81 и далее*). Евагрий же в семьдесят восьмой главе второй сотницы говорит так: «Каждый порядок небесных сил составлен либо целиком из нижних, либо целиком из вышних, либо и из вышних, и из нижних». А в 19-й *главе* 5-й сотницы так говорит: «Из ангельского и архангельского устройства происходит душевное устройство, а из

только не полностью отпаду от священнейшего ума, полностью соглашусь с тем, что они совершенно неповрежденны и сверхмирно обладают всенепорочностью. Ведь если кто-то из них и оказался захваченным злом, то *это тот, кто* отпал от небесной и беспримесной гармонии божественных умов и был увлечен темным падением отступнических множеств. Но применительно к небесной иерархии священо будет сказать, что очищению нижележащих¹ сущностей служит *происходящее* от Бога воссияние, *доходящее* до самых неведающих сущностей, возводящее их к более совершенному знанию богоначальных ведений и очищающее их от неведения, *свойственного* тем, кто еще не имел *такого* знания, — очищающее, *проходя* через первые и более божественные сущности, возводимых к высочайшим из боговидимых и ярчайшим блистаниям. Так что в небесной иерархии существуют и просвящаемые² чины, и совершаемые, и очищаемые, и просвящающие, и совершающие, как принадлежащие к высочайшим и более божественным сущностям, очищающим нижележащие священные и небесные разряды от всякого неведения соответственно чинам и соответствиям *каждой из* небесных иерархий, наполняя их божественнейшим просвящением и совершенствуя во всесвятейшем знании богоначальных осияний.

Ибо нами уже было сказано и Речениями божественно установлено, что не тождественны все небесные порядки во всех священных знаниях боговидимых осияний, но непосредственно от Бога первые, через них — опять же от Бога — нижележащие соответствующим им образом просвящаются светлейшими осияниями богоначального луча.

душевного — бесовское и человеческое, из человеческого же вновь рождаются ангелы и демоны».

¹ *Речь о том, каковы очищение и устройство небесных сил. Иначе. Заметь, что очищение небесных сил есть воссияние, сообщающее более совершенное ведение. Заметь и то, что они преуспевают в ведении и что о демонах не говорят, что те очищаются. — вопреки утверждающим, будто и они в выдуманном ими апокатастасисе спасутся со святыми.*

² Заметь, что говорится об ангелах — как они просвещаются и усовершенствуются.

ГЛАВА 7

О совершаемом над усопшими

1. Определив это, необходимо, я думаю, сказать и о нами священо совершаемом над усопшими. Ведь и это не является общим для священных и несвященных *лиц*, но как различен образ жизни каждого из них, так и, отходя к¹ смерти, прожившие священную жизнь, взирая на истинные обетования Богоначалия, как истину их в обещанном Им воскресении усмотревшие, отправляются к пределу смерти с твердой и истинной надеждой в божественной радости как к окончанию священных борений, в полную и бесконечную жизнь и спасение, в совершенстве зная, что с ними будет по ожидающем их полном воскресении². Ибо священные души³, имевшие в течение своей жизни возможность пасть и повернуть к худшему, в новом рождении будут иметь боговиднейшее и непреложное устройство. Чистые же тела священных душ⁴, несшие одно с ними бремя и прошедшие один с ними путь, к ним приписанные (*συμλοογραφέντα*) и вместе с ними боровшиеся, совершая в поте лица свои божественные подвиги, при утверждении *их* душ в неизменной божественной жизни получают вместе с ними свое воскресение. Ведь соединившись⁵ с душами, с которыми они были соединены в этой жизни, став как бы членами Христа (*см.: Рим. 12:5; 1 Кор. 6:15; Еф. 5:30*), они получают бого-

¹ О том, что не в одни места отходят все скончавшиеся, и о воскресении.

² Имеется в виду — с телом.

³ Он говорит о праведниках.

⁴ О воскресении тел.

Из верующих в воскресение и суд

одни говорят,	другие же —	а третьи — что с други-
что души воскрес-	что без тел;	ми, чужими телами,
нут с телами, ка-		и будут иметь такую же
ковы христиане;		жизнь, как и сейчас.

Из усопших

одни священные, другие же несвященные.

⁵ Заметь, что тела соединяются с душами. [Отметь также и всеобщее воскресение.]

видный, нетленный, бессмертный и блаженный удел. Таким образом, усиление таковых священных *лиц* происходит в радости и непоколебимой надежде на наступающий конец божественных борений.

2. Из несвященных же¹ одни бессмысленно думают, что отойдут в небытие, а другие — что раз и навсегда разорвут союз своих душ с телами² как для них неподходящий, не заметив, недостаточно в божественное знание посвященные, уже начавшуюся³ в богообразной жизни и блаженных жребиях нашу во Христе боговиднейшую жизнь. Другие же наделяют души сопряжением с иными телами⁴, обижая, как мне кажется, свои *тела*, которые трудились вместе с божественными душами,

¹ Это — о смерти грешников и о том, что эллины думают о наступающем после смерти. Ведь более бессмысленные из их числа — к ним принадлежит и Биант (Βίανς), не Приеней, но некий другой — допускают, что душа не бессмертна, но смертна и разрушается, как и тело, и идет в небытие. Другие же, как будто более из них разумные и философствовавшие о бессмертии души, как Платон и ему подобные, говорят, что после смерти тело не соединяется с *душой*, но веки уже не возвращается к тому, с чем имело связь. Это означает употребленное им выражение «раз навсегда», в смысле «никогда больше», — не составится, поскольку, говорят они, материальное недостойно быть совечным душе, и душа одна существует бессмертно. Это же по-разному говорят и еретики, основываясь на происходящих от Симона Мага, Менандра, Валентина, Маркиона и Манента, а теперь еще и от Оригена, баснях, а не на догматах. И смотрите, к кому хотят быть причисленными и какие нелепые мнения приписывают непорочной христианской вере *еретики*, ненавидимые Богом и людьми здравомыслящими.

² Т. е. что будет воскресение одних душ, без тел.

³ Апостол называет Господа нашего Иисуса Христа залогом и доказательством всеобщего воскресения с телами (ср.: *Еф. 1:14; 1 Кор. 15:35–52*) и говорит, что в Нем ныне скрыта жизнь наша, которая будет явлена в Боге при новом рождении (ср.: *1 Кор. 15:22*).

⁴ Некоторые еретики, вроде последователей Симона Мага и ему подобных, громко тогда кричали, что если и будет у душ тело, то *только* духовное. Да будет известно, что и Ориген говорит то же самое в некоторых своих сочинениях, а в других это полностью отрицает, утверждая, что вся телесная природа уйдет в небытие. Читай Мефодия, святого мученика, и Олимпия, Адрианопольского епископа, что в Ликий, — ими против него написанное о воскресении, — и Антипатра, епископа Бострского — и поймешь баснословность и ужасную вздорность его *слов*.

а к концу божественных состязаний пришли, *получается*, неблагочестиво лишенными священных воздаяний. Другие же, — не знаю, как — уклонившись к приземленным мыслям, заявили, что святейший и блаженнейший жребий, обещанный преподобным, подобен по виду этой жизни¹, и пищу, свойственную в тамошней жизни *существам* равноангельским, нечестиво отвергли. Но да не отпадет никогда никто из священнейших мужей в таковые заблуждения! Но зная, что все они, когда придут к концу этой жизни, воспримут христовидный жребий, они яснее видят, как ставший уже более близким, свой путь в нетление, воспевают дары Богоначалия и исполняются божественной радостью, не опасаясь больше совращения к худшему, но хорошо зная, что будут уверенно и вечно владеть обретенной красотой. А отягощенные сквернами и несвященными пятнами *люди*, если и оказывались посвященными во что-то священное, но сами, погибельно отогнав это от своего ума, переходили к тлетворным пожеланиям, когда приходят к концу² здешней жизни, то уже не таким, *как прежде*, не заслуживающим презрения, является им божественное установление Речений; и погибельные сладости своих страстей рассмотрев другими глазами³ и восхвалив священную жизнь, от которой безумно отпали, жалким образом против воли отторгаются они от этой жизни, ни к какой священной надежде не руководимые из-за *своей* наихудшей жизни.

¹ Он говорит это, намекая, как я думаю, на Папия, ставшего тогда епископом Иераполя в Азии и процветавшего вместе с Евангелистом Иоанном. Этот ведь Папий в своей четвертой книге толкований «Господних *словес*» сказал о доставляемых пищей наслаждениях по воскресении, после чего Аполлинарий [как явствует из его сочинения,] уверовал в это учение, называемое некоторыми «тысячелетним *царством Божиим*». Как же могут принадлежать, как говорят некоторые пустословы, Аполлинарию сокрушающие Аполлинария же сочинения святого Дионисия? И Иринеи Лугдунский в пятом слове *книги* «Против ересей» говорит то же самое и приводит в свидетели того, что он говорит, названного Папия.

² Ужасен и страшен конец грешников.

³ Он говорит о других глазах ума, который становится наконец более чистым, видит то, что в аду, и пребывает в предчувствии геенны, в которую прежде не веровал; почему для него и невыносима смерть и он ожидает ее с тоской, желая, чтобы никогда не оказались истинными грядущие кары. Так что и грешники восстают с телом.

3. Ничего из этого не бывает при успении священных мужей. Ведь таковой *человек*, приходя к концу своих борений, наполняется священной радостью и с большим удовольствием шествует по пути к священному пакибытию. Божественным же родством и единомравием близкие к усопшему, каким бы он ни был, восхваляют его, с желанием приходящего к победоносному концу, и воссылают благодарственные песни Виновику победы, молясь при этом о том, чтобы и самим прийти к подобному же жребию. И, взяв его, относят к иерарху, как бы для вручения священных венцов. И тот радостно приемлет *его* и совершает согласно уставу совершаемое над преподобно усопшими.

Таинство, совершаемое над священно усопшими

Собрав¹ священный лик, божественный иерарх, положив усопшего перед божественным жертвенником, если тот принадлежал к священническому чину, начинает молитву и благодарение Богу. Если же тот принадлежал к непорочным² монахам или к священному народу, то он полагает его перед честным святилищем, около священнического входа. Затем иерарх совершает благодарственную молитву Богу, после чего литургии, прочтя находящиеся в божественных³ Речениях неложные обетования нашего священного воскресения, священно поют подобные по словам и тождественные по смыслу псаломским Речениям песни. Затем первый из литургов отпускает оглашенных и произносит *имена* уже усопших святых, вместе с которыми удостоивает только что скончавшегося равночинного прославления, и побуждает всех просить о блаженном во Христе скончании. Затем божественный иерарх, подойдя к усопшему, творит над ним священнейшую молитву, а после молитвы целуют его и сам иерарх, и следом за ним все присутствующие. После того как все *его* поцелуют, иерарх возливает на усопшего елей и, сотворив священную молитву обо всех, полагает тело в чтимом покое вместе с другими равночинными ему священными телами.

¹ О скончавшихся священнического *чина*.

² О монахах, праведных и мирянах.

³ Заметь, что читается и что поется над усопшими монахами и мирянами.

Он говорит, что по прочтении неложных обетований воскресения литургии поют песни, подобные по словам и тождественные по смыслу с *псалмами*.

Рассмотрение

1. Если несвященные люди увидят или услышат это, нами совершаемое, то громко посмеются, как мне кажется, и за заблуждение нас пожалеют. Не следует этому удивляться: ведь если они не веруют тому, что говорят Речения, то и не разумеют (ср.: Ис. 7:9). Мы же, — благодаря Иисусову световодительству¹ — узрев умопостигаемый смысл совершаемого, скажем, что не бессмысленно иерарх вносит усопшего и полагает на равночинное ему место: ведь он *тем самым* священно показывает, что в пакибытии все удостоится такого жребия, какой они выбрали в здешней жизни. Так, если кто-то имел здесь боговидную и святейшую жизнь, насколько для мужа возможно богоподражание, тот в будущем веке удостоится божественных и блаженных жребиев; если же — низшую крайней боговидности, но все-таки священную, и тот получит соответствующего вида священные воздаяния. Поблагодарив за это божественную² справедливость, иерарх творит священную молитву³ и воспеваает чтимую иерархию как сокрушающую *господствующую* над всеми нами несправедливую тираническую державу и переводящую нас к собственным справедливейшим судам.

2. Песни же и чтения богоначальных⁴ обетований являют ведь блаженнейшие обители (λίξων — *жребии*), в которых обретшие божественное совершенство будут навечно учинены. А священно совершаемые приемы усопшего служат побуждением для еще живущих к подобной кончине.

3. Обрати внимание, что не все обычным образом очищаемые чины ныне⁵ отсылаются: одни лишь оглашенные⁶ изгоняются из священных

¹ Заметь, что по жизни — и места усопших.

² Заметь, что это по справедливости — дать соответственно жизни и место упокоения.

³ Ради чего молитва.

⁴ Ради чего песни и чтения. И заметь, какими были древние последование и чин над усопшими.

⁵ Заметь, что при службе над скончавшимися не изгоняются ни одержимые, ни кающиеся, но — только оглашенные, и почему.

⁶ Ничего ведь нет малого в совершаемых ради нас таинствах, но все велико. Но если их сравнить друг с другом, они будут иметь разницу в величии. По сравнению с совершаемым над скончавшимися несравнимо более велики таинства

мест, ибо таковой *чин* полностью не научен никакой священной службе, и ему, как непричастному зрительной силе священных *чинов*, *получаемой* благодаря светонаначальному и светоподательному богопорождению, не подобает взирать ни на малое, ни на великое из свяшенно совершаемого. Остальные же из очищаемых чинов уже прошли ведь посвящение в свяшенное Предание; неразумно возвратившиеся к худшему, они должны *заново* совершать свой путь вперед; от богоначальных же лицезрений и приобщений, как *совершаемых* с помощью священных символов, они заслуженно отделяются, ибо те, кто станет участвовать в них несвяшенно, повредят себе¹ и придут к большему пренебрежению божественным и самими собой. На ныне совершаемом же они не без оснований присутствуют, ибо, ясно научаемые, понимают *здесь* свойственное нам безбоязненное отношение к смерти, и каков воспеваемый истинными Речениями почет святым, и каковы будут, согласно им (*Речениям*), бесконечные муки у несвященных. Равным образом им полезно услышать, как литургическое возглашение свяшенно провозглашает свяшенно скончавшегося истинным общником от века *просиявших* святых; и, может быть, и они обретут стремление к подобному же и будут научены литургическим искусством, что воистину блаженна кончина во Христе.

4. «Затем божественный иерарх, подойдя к усопшему, творит над ним свяшенную молитву, а после молитвы целуют его и сам иерарх, и следом за ним все присутствующие» (*ср. с. 386*). В молитве² он просит богоначальную Благость оставить усопшему все согрешения, совершенные по человеческой немощи³, и учинить его в свете и стране живых, в недрах Авраама, Исаака и Иакова, в месте, откуда «отбеже болезнь и печаль и воздыхание» (*ср.: Ис. 35:10; Откр. 21:4*).

божественной купели, просвящения и причащения. Почему он и назвал малым совершаемое над усопшими. Однако же и такового недостойны еще оглашенные.

¹ Это настигает тех, о ком сказано апостолом в Первом послании Коринфянам относительно недостойно причащающихся; здесь же он говорит, что они с пренебрежением относятся и к божественным таинствам (*см.: 1 Кор. 11:20–34*).

² Заметь, о чем он молится.

³ Т. е. простые из согрешений.

5. Итак, я думаю, блаженнейшие почести, оказываемые святым, очевидны. Ибо что может сравниться с совершенно беспечальным и просвещающим бессмертием? Даже в высшей степени соответствующими нашими наименованиями¹ именуемые, всякий ум превосходящие обетования в их действительной² истине превосходят именованя. Следует разуметь, что истинно Речение: «Око не видело и ухо не слышало и на сердце человеку не восходило, что уготовал Бог любящим Его» (1 Кор. 2:9). Недра же суть, как я думаю, божественнейшие и блаженнейшие обители блаженных патриархов и всех прочих святых, боговидные, воспринимающие всех в свойственное им непреходящее и блаженнейшее совершенство.

6. Ты согласишься, пожалуй, что это нами сказано правильно, но *возразишь*, что непонятно, чего ради³ иерарх в молитве к богоначальной Благодати просит оставления почившему согрешений и дарования ему равночинного с боговидными светлейшего жребия, когда всякий ведь получает от божественной справедливости воздаяние за то, что он в настоящем житии совершил хорошего или иного; усопший же закончил свои действия в здешней жизни; так с помощью какой же молитвы иерарха может он быть переведен в другой удел — вопреки его достоинству и воздаянию за эту жизнь? Что каждый получит *свое* воздаяние, я хорошо по Речениям знаю, ибо заключил, говорится, Господь наш по-Своему, и «получит каждый *соответственно тому*, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5:10). А что молитвы праведников⁴ в этой жизни действуют только применительно

¹ «Соответствующими, — сказал он, — наименованиями», — т. е. для нас понятными и обычными, а не превышающими наше разумение высказываниями и наименованиями обозначаемое.

² Т. е. насколько мы способны помыслить, и пользуясь нам известными словами и наименованиями и там воспринимаемое Бог наименовал, сказав, что нет там ни печали, ни болезни, ни воздыхания, но есть свет. Однако же не это — тамошние блага, но что-то поистине нам здесь неведомое и непостижимое, чего ведь «ни око не видело» (1 Кор. 2:9) и так далее. Но из того, что мы знаем, примером служит блаженство. И заметь, как он истолковывает *слова* «в недрах Авраама, Исаака и Иакова».

³ Он недоумевает относительно молитвы иерарха за усопших в грехах.

⁴ Заметь, что только для тех, кто достоин Божиих щедрот, полезны молитвы праведников, и для живых, и для скончавшихся, но не для грешников, достойных осуждения и здесь, и после смерти.

к людям, достойным священных молитв, нас научают истинные предания Речений. Была ли какая-нибудь польза Саулу от *молитв* Самуила?¹ (см.: *1 Цар. 16:1*) И какую пользу еврейскому народу принесла молитва пророка? Это ведь — как если кто-нибудь оттого, что солнце дарует неповрежденным глазам свой свет,² попросится быть причастником солнечного света, *тем самым* погубляя свое зрение: так же за невозможные и чрезмерные надежды хватается тот, кто, прося молитв у святых, изгоняет невниманием к божественным дарам и уходом от яснейших и благодатнейших заповедей их священные по природе действия. Скажу, следуя Речениям, что молитвы святых в высшей степени пользуют³ в этой жизни (см.: *Иак. 5:16*) таким образом: если кто-нибудь, желая священных даров и имея священное, позволяющее причаститься к ним состояние,⁴ познав свою недостаточность,

¹ Не помог ведь Саулу, человеку злейшему, молившийся Самуил (см.: *1 Цар. 15:30–35; 16:14*), ни евреям, людям грешным, Моисей, ибо сказал ему Господь: «Не молись об этом народе» (*Иер. 7:16; 14:11*).

² Смотри не подумай, что он говорит, будто солнце дарует свой свет: ибо как бездушное может даровать? Ведь дар — дело свободного выбора. Но он с воспитательной целью говорит так, словно подлежащее является одушевленным. — Как если бы кто-нибудь представил солнце говорящим: «Я даю свет здоровым глазам», — на что кто-нибудь из больных глазами, предположим, скажет: «Дай и мне, ибо я здоров», — а после, восприняв свет, потеряет и ту способность видеть, что имел. Так же точно и грешник, прося праведника помолиться о нем, пострадает, ибо слепотствующий грешник, воспринимая луч молитвы праведника, не дает тому действовать согласно его природе и просвещать, но приглашает к себе тьму, не обращаясь посредством чистого жития к Божиим дарованиям и уходя, или же отступая от просвещающих заповедей Божиих. И так как согрешающий пренебрегает законом Божиим, ничто из молитв праведника не принесет ему пользы. А что он (*автор*) так думает о солнце, он (*автор*) показывает и в книге «О божественных именах», в 4 главе.

³ Как и когда молитва праведника приносит пользу только живущему. Он говорит, что *она приносит пользу* кающемуся, по апостолу: «Плачьте с плачущими» (*Рим. 12:15*), — ибо и это Речение исполняется: «Много может молитва праведного» (*Иак. 5:16*), — совершаемая, конечно, ради покаяния нуждающегося в молитве. Ибо если один, т. е. праведник, воздвигает, а другой, т. е. грешник, разрушает, дело остается неоконченным, как мы знаем это на примере Саула и Самуила.

⁴ Священным состоянием своей жизни он назвал здесь расположенность к добродетели. «Пособником» же он написал вместо «помощником».

придя к кому-нибудь из преподобных мужей, помолит его быть пособником и сомолитвенником, то обязательно получит от этого всяческую свышею пользу. Ведь он воспримет божественнейшие дары, о которых просит, потому что его воспринимает богоначальная Благодать благодаря *его* собственному благоговейному разумению, почтению к преподобным, похвальному желанию просить просимое священное и соответствующее боговидное состояние. И ведь богоначальными судами это законоположено — божественные дары даровать в богоподобнейшем чине тем, кто достоин быть причастниками, через достойных *их* преподавать. И если кто-нибудь отнесется с пренебрежением к этому священному благоустроению и, дойдя до окаянной гордыни, сочтет себя достойным богоначального общения¹, а преподобными пренебрежет, и если он обратится к Богу с прошениями недостойными и не священными, и если его стремление к божественному не сильное и соответствующее ему, то из-за него самого его невежественная просьба окажется тщетной.

Что же касается² названной молитвы, которой иерарх молится над усопшим, то надо сказать о дошедшем до нас предании наших наставников.

7. Божественный иерарх — это возвеститель, как говорят Речения, богоначальных определений, ибо он «вестник Господа Вседержителя Бога есть» (*ср.: Мал. 2:7*). Ведь он из переданных Богом Речений знает, что преподобно пожившим достойно воздается светлейшая божественная жизнь, по благодати богоначального человеколюбия, справедливейшими мерилами, пренебрегающими³ приключившимися с теми по человеческой немощи осквернениями, поскольку никто, как говорят Речения, не чист от грязи (*см.: Иов 14:4*). Иерарх это, истинными Речениями возведенное, знает и молит, чтобы это⁴ произошло, — чтобы преподобно пожившим были дарованы священные воздаяния, а одновременно с этим, в

¹ Удерживает нас отец от того, чтобы мы приходили к божественному общению запросто и от самих себя у Бога просили лучшего и спасительного, и зная, что апостол повелевает непрестанно молиться (*1 Фес. 5:17*), будучи обладаемы неким пренебрежением к святым, ни во что полагали их молитвы.

² Далее он начинает говорить, что полезна мертвому молитва. И заметь, что и до него был исследован этот парадокс (*τὸ ἄπορον*).

³ Какими нашими грехами Бог пренебрегает благодаря молитве и просьбе иерея.

⁴ Что просит иерей.

видах богоподражания, благообразно изображая *Бога*, он и дарования для других испрашивает как собственные милости, а одновременно, зная неложные обетования будущего, и присутствующим¹ изъяснительно изъясняя, что испрашиваемое им по священному уставу обязательно будет дано по божественной жизни² скончавшимся. Ведь иерарх, слуга богочначальной справедливости, никогда не попросил бы того, что не является для Бога приятнейшим и что не было Им божественно обещано. Почему и не молится он об этом для несвященных³ усопших, — не только чтобы не нарушить тем самым пророческого чина и не дерзнуть своевольно в иерархическом деле, не будучи подвигнут *на это* Совершенноначальником⁴, но и чтобы не потерпеть неудачу из-за неподобающей молитвы, и не без причины и самому не услышать *ответ* справедливого Речения⁵: «Прóсите и не получаете, потому что просите не на добро» (*Иак. 4:3*). Стало быть, иерарх испрашивает Богом обещанное и Богом любимое, что обязательно будет даровано, и благолюбивому Богу показывая свое благообразное состояние, и присутствующим изъяснительно являя дары, которые ждут преподобных.

Так, иерархи — как изъясители божественной справедливости — имеют силу, следуя как служители всеумудрому, благоговейно скажем, Богочначалию, не в силу своих бессловесных устремлений⁶, но как службоначальный Дух их как пророков подвигает, отлучать⁷ по достоинству осужденных

¹ Т. е. праведным и благочестивым.

² Т. е. что законно и соответствующим образом праведный епископ просит, он получит, но в случае праведников. Ибо сказано святому Петру: «Что свяжешь на земле» и так далее (*Мф. 16:19*). Епископы же суть подражатели святого Петра, как он немного ниже говорит. Обрати внимание на величие, высоту и чистоту иерархии.

³ Заметь, что об этом для грешников он не молится.

⁴ Т. е. божественным Духом.

⁵ Из послания Иакова *это* речение, обучающее нас, что не следует молиться о каком-либо дурном лице или деле.

⁶ О неприобщениях и отлучениях со стороны иерарха. Он ведь говорит о силах, данных им для разумного испытания и суда, посредством которых грешники отделяются от праведников и наоборот.

⁷ Заметь, что, если вопреки Божиему замыслу отлучит иерарх, не последует ему божественный суд, ибо по божественному суду, а не по собственному желанию он должен это произносить.

Богом. Ибо «примите, — говорит¹, — Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20:22–23). И святому отцу, которого осияли божественные откровения², Речения говорят: «Что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16:19), чтобы он и все следующие за ним иерархи³, соответственно бывшим у него откровениям отеческих определений, изъяснительно и истолковательно боголюбивых принимали, а безбожных отгоняли. Ведь и оное священное богословие⁴, как Речения говорят, не само по себе, не плотью и кровью было ему открыто (ср.: Мф. 16:17), но Бог умопостигаемо его научил Своему, а он провозгласил. Божественные иерархи должны так пользоваться отлучениями и всеми иерархическими силами, как если бы⁵ ими двигало службоначалное Богоначалие. Остальные же таким образом должны слушать иерархов, когда те действуют иерархически⁶, как Богом движимых, ибо «отвергающий вас, — говорит Он, — Меня отвергается» (Лк. 10:16).

8. Но вернемся к тому, что следует за упомянутой молитвой. Совершив ведь ее, иерарх и сам целует усопшего, и следом за ним все присутствующие, ибо мил и дорог для всех боговидных *человек*, скончавшийся после божественной жизни. После же целования иерарх изливает на усопшего елей. Вспомни, что при священном богорождении перед божественнейшим крещением⁷ (*βαπτισματος*, букв.: *погружением*) первое причастие священным символам даруется совершенствуемому после полного совлечения прежней одежды как помазание елеем; ныне же, в конце всего, на усопшего изливается елей. И если тогда⁸ помазание елеем призывало совершенствуемого на свя-

¹ Заметь, чем наделил апостолов Святой Дух, данный им по воскресении вудновением Господним.

² Святому Петру.

³ Как следует понимать слова Евангелия «Что свяжешь...» и дальнейшие.

⁴ Священным богословием он называет слова: «Ты Христос, Сын Бога живаго» (Мф. 16:16), каковые надо заметить как *свидетельствующие* против василиан, несториан, павликиан и им подобных.

⁵ Так как.

⁶ В высшей степени осторожно сказал при этом «иерархически».

⁷ Заметь, что в первый раз святой елей оказывается на крещаемых, а в последний раз — на усопших.

⁸ Заметь, почему совершается помазание крещаемых и почему *изливается елей (миро)* на усопших.

щенные состязания, то ныне излитие елея являет усопшего подвизавшимся в своих священных состязаниях и завершившим их.

9. Совершив это, иерарх полагает тело в чтимом храме вместе с другими равночинными священными телами. Ведь поскольку усопший прожил боголюбивую жизнь с душой и с телом, то вместе с преподобной душой чтимо будет и споборствовавшее ей тело за *его* священные поты. Впоследствии божественная справедливость дарует ей вместе с ее собственным¹ телом заслуженные *ими* уделы, поскольку *тело* — спутник и сопричастник *ее* преподобной или противоположной жизни. Потому и божественное законоположение обоим дарует² общение с Богоначалием: душе — в чистом созерцании и знании совершаемого, телу же — посредством божественнейшего, словно в образе, мира и священнейших символов богоначального приобщения, всего человека³ освящающих, полное его спасение священнодействующих и возвещающих во всецелом, *души и тела*, освящении его будущее совершеннейшее воскресение.

10. Совершительные же призывания (ἐπικλήσεις — «эпиклезы»)⁴ и их таинственный смысл не следует в писаниях растолковывать, как и выводить⁵ из сокрытости в открытость действующие в них *посылаемые* от Бога силы, но, в соответствии с нашим священным Преданием, посредством неразглашаемых научений их узнав и для более божественного состояния и восхождения божественной любовью и священными энергиями усовершенствовавшись, можно быть возведенным совершительноначальным осиянием к их высочайшему знанию.

¹ Заметь, что у каждой души есть свое тело, с которым она и воздаяние принимает, почему и каждое причаствует святынь. Разговорное же выражение: «Обоим даруется».

² Т. е. божественное законоположение.

³ Заметь, что «всего человека» он называет состоящим из разумной души и тела, как показывают слова «в чистом созерцании и знании» и что о «полном спасении» говорит как относящемся к душе и телу. Это следует заметить для того, чтобы, когда он говорит в других словах, что «полностью восуществился сверхсущественный Иисус сообразно нам», ты уразумел, что вочеловечение предполагает разумную душу и тело.

⁴ Совершительными призываниями он называет молитвы при рукоположении. И заметь, ради чего о таковых, т. е. святых призываниях и энергиях, он умолчал.

⁵ Доводить до всеобщего сведения.

11. Что же касается детей, еще не способных¹ разуметь божественное, то, когда они бывают причастниками священного богорождения и священнейших символов приобщения Богоначалию, это, как ты сказал, несвященным кажется достойным здорового смеха, когда неспособных слышать иерархи научают божественному и не разумеющим наобум передают священные Предания², и что еще смешнее, — когда вместо них другие произносят отречения и священные исповедания. Следует же твоему иерархическому сознанию не затрудняться заблудшими, но благоговейно, ради их световодительства, с любовью отвечать на выставляемые ими возражения, прибавив и это, по священному уставу, — что не все божественное умещается в нашем разуме, и много нами неведомого имеет богоподобные причины, нам неизвестные, но доступные познанию³ лучших, чем мы, чинов. Многое же и от высочайших сущностей сокрыто и в точности ведомо одному только всеумудрому и мудротворящему Богоначалию. Впрочем, и об этом скажем то, что наши боговидные священносовершители, наученные старинными преданиями, довели до нас.

Они ведь говорят, и это⁴ есть истинно, что, по священному законоположению, вводимые младенцы придут к священному состоянию покончившими со всякой прелестью (*πλάνης* — *обманом*) и в несвященной жизни неопытными. Пришедшее на ум нашим божественным наставникам⁵, это убедило принимать младенцев таким священным образом, чтобы приведшие ребенка естественные родители передавали ребенка некоему из хорошо наученных божественному⁶ детоводителей, и в дальнейшем он совершенствует ребенка как божественный отец и поручитель священного

¹ Заметь, что говорит отец о крещении младенцев. Он написал это потому, что его спросил об этом святой Тимофей, как это ясно из того, что он и первые и другие слова написал в ответ на вопросы.

² Заметь, что и тогда были смеющиеся над нашим таинственным, как, например, при крещении младенцев, которые не умеют говорить, когда приносящие их отрекаются вместо них и возлагают [символы]. За шутки он извиняется, добавив, что не все всем известно. Заметь, что и ангелы всего не знают.

³ Доступные познанию — т. е. познаваемые.

⁴ Заметь, что он воспринял у своих предшественников о детях.

⁵ Наставниками он называет апостолов.

⁶ Заметь, кому передается ребенок родителями после крещения: воспитаннику, наученному божественному для священного руководства.

спасения. Иерарх, заповедав ему возводить ребенка к священной жизни, просит произнести отречения и священные исповедания, — не чтобы те, смеясь, говорили, что он научает божественному одного вместо другого, ибо тот не говорит: «Вместо ребенка я произношу отречения или священные исповедания», — но что — ребенок отрекается и сочетается, т. е.: «Обещаю убедить ребенка, когда он придет в священный ум, моим с Божией помощью руководством полностью отречься от противоположного, исповедать же и исполнить божественные исповедания».

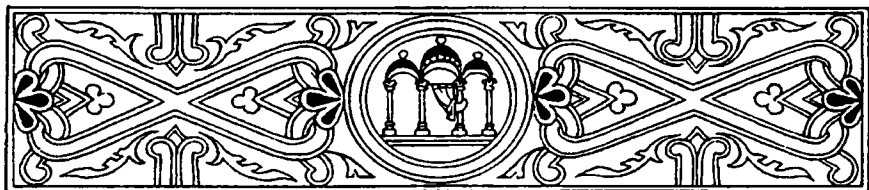
Ничего, я думаю, нет плохого в том, что ребенок руководствуется при божественном восхождении, имея священного наставника¹ и восприемника, сообщающего ему навыки божественного и сохраняющего неопытного от противоположного. И иерарх передает ребенку священные символы, чтобы он был с ними воспитан и имел не иную жизнь, но только такую, какая вечно будет доставлять ему созерцание божественного и делать² его в священных преуспеяниях его причастником, священное состояние тем самым обретающим, будучи священнолепно руководимым боговидным восприемником.

Вот настолько прекрасны, о, чадо, созерцаемые мною единовидные картины нашей иерархии, видимые другими, возможно, более зрячими умами не только так, но гораздо яснее и боговиднее. А тебе, как я думаю, обязательно воссияет более светлая и более божественная красота, если ты воспользуешься указанными ступенями к более высоким лучам. Расскажи, друг, тогда и ты мне о более совершенных озарениях и покажи моим очам, какую сможешь увидеть благолепную и более единовидную красоту. Ибо я уверен, что сказанным я раздую сокрытые в тебе искры божественного огня.



¹ Заметь, что восприемника он называет наставником.

² Т. е. жизнь.



И ум ты оставил блестящий, и знание сущих
Ради божественной ночи, которой нельзя называть.

**Дионисия Ареопагита, епископа Афинского,
к Тимофею, епископу Ефесскому,
О МИСТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ**

ГЛАВА 1

Что такое божественный мрак

1. Троица пресущественная, пребожественная и преблагая, руководящая премудростью христиан, направь нас к таинственным слов пренепознаваемой пресветлой и высочайшей вершине, где простые, абсолютные (*ἀπόλυτα*)¹ и неизменные таинства богословия, окутанные пресветлым мраком сокровенно таинственного молчания, в глубочайшей тьме пресветейшим образом сияют и совершенно таинственно и невидимо прекрасным блеском преисполняют безглазые умы². Такой пусть будет моя молитва.

Ты же, дорогой Тимофей, усердно прилежамистическим созерцанием, оставь как чувственную, так и умственную деятельность и вообще

¹ Простые и абсолютные они — как уразумеваемые и созерцаемые помимо образов, а не путем иносказаний. Он называет абсолютным то, что не по раскрытии и разъяснении смысла имен или символов постигается, но достигается устранением и отвлечением (*ἀπολίψεσι*) от всего сущего и мыслимого. Эту неподвижность действующего разума прежде того он называл неразумием, здесь же называет темнейшим и невидимым мраком, по Псалмопевцу, сказавшему: «Облако и мрак окрест Его» (Пс. 96:2) и «Сделал тьму покровом Своим» (Пс. 17:12).

² Они ведь исполнены не чувственными глазами, но сама их сущность, будучи живым умом, целиком представляет собой остро зрящее око. Потому и «многочитыми» называются они в молитве.

все чувственное¹ и умозрительное, все не сущее и сущее, и изо всех сил в невёдении устремись к соединению с Тем, Кто выше² всяких сущности и вёдения. Неудержимым и абсолютным из себя и из всего иступлением³, все оставивший и от всего освободившийся, ты безусловно будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы⁴.

2. Смотри, однако же, чтобы никто из непосвященных⁵ об этом не услышал. Таковыми я называю привязанных к сущему, воображающих, что ничего сверх сущего сверхсущественно не существует, но полагающих, что своим собственным разумом они способны ведать Положившего «тьму покровом Своим» (2 Цар. 22:12; Пс. 17:12). Если выше таковых⁶ оказываются божественные тайноучения, то что и говорить о

¹ С помощью параллели выявляется то же самое. Это чувственное древние называют не-сущим, поскольку оно причастно всяческому изменению и в одном и том же виде вечно не существует. Умственное же, как сущее, по желанию его Создателя, вечно, бессмертное и сути своей не изменяющее, они называют сущим. Это мы многократно излагали в книге «О божественных именах».

² К простоте высшей всякой единицы. А о том, как в невёдении устремляться ввысь к Богу, и в пятой главе книги «О божественных именах» говорится, и здесь немного дальше найдешь.

³ Неудержимым иступлением он называет выход из всякой связи, — так, чтобы ничто никакой связью не удерживало — ни с самим собой, ни с чем-либо тварным.

⁴ И здесь он назвал совершенную непостижимость тьмою.

⁵ Заметь, что непосвященными он называет людей, непричастных таинствам, объятых и удерживаемых чувственным и воображающих, что выше сущего вообще ничего нет. Конечно же, он тут же снисходительно говорит о совершенно невежественных людях. И заметь, что он отдельно говорит о непросвещенных и отдельно о непосвященных, т. е. непосвященных в таинства.

⁶ Перед этим он сказал об уверовавших в имя Христово, но не пришедших в совершенный разум, соизмеряющих истину со своим представлением и не знающих разницы между сущим в собственном смысле слова и сущим омонимически, между сущностями и Тем, Кто выше сущего и потому Сверхсущий. Ведь такие люди как непосвященные полагают, будто та мрачная тьма поистине свойственна Высочайшему, и считают ее тем сиянием, которое у нас покрывает Бога и скрывает Его от всеобщего обозрения. Этим поистине страдают и многие из нас, ибо не знают, что безмерный свет всякое зрение помрачает. Если, говорит он, и среди нас находятся таковые, что скажем об идолопоклон-

еще менее причастных к тайнам, которые лежащую над всем Причину изображают как последнее из сущего и утверждают, что Она ничем не превосходит создаваемых ими безбожных многообразных форм? Подобае́т между тем Ей¹ как всеобщей Причине приписывать все качества сущего и еще более подобает их отрицать, поскольку Она превыше всего суща; и не надо при этом считать, что отрицание противоречит утверждению², так как Она намного первичней и выше умалений, выше всякого и отрицания, и утверждения.

3. Так, божественный Варфоломей говорит ведь³, что и велико богословие, и мало, и Евангелие и пространно и велико, но при этом и кратко. Мне кажется, он совершенным образом понимал, что и многословесна⁴ благая Причина всего, и малоречива, и даже бессловесна, совершенно всем таинствам непричастных и изваяниями изумленных! Собственно-сущим называется умственное, чувственное же сущим называется омонимически, не в собственном смысле слова. Слова «выше таковых» указывают на верующих, удерживаемых тленным.

¹ Как существующей всецело богоподобно и нисколько не существующей сверхсущественно. Она ведь и утверждение, и отрицание, поскольку оба они с полным правом применяются к божественному величию. Что же представляют собой апофатические отрицания и катафатические утверждения и что — отрицательные суждения, и здесь объясняется, в особенности в третьей главе и в книге «О божественных именах» различным образом мы пространно изложили.

² В применении к Богу отрицания не противоречат утверждениям, ибо Бог выше всякого и отрицания, и утверждения. Прочти в книге «О небесной иерархии» вскоре после начала.

³ Сделай и отсюда вывод, что не поддельны эти сочинения великого Дионисия. Вдобавок к тем изречениям некоторых из современников апостолов, которые он вспомнил в предыдущих словах, теперь подобным же образом он приводит изречения божественного Варфоломея, как показывает слово «говорит». Ведь если бы тот учил устно, он сказал бы «говорил». Отметим, что он приводит изречение святого Варфоломея, в каком смысле богословие и велико, и мало.

⁴ Слово πολυλόγος («многословесный»), с ударением на предпоследнем слоге, означает «много говорящий»; а то же слово с ударением на втором от конца слоге значит «во многих словах нуждающийся». Равно как и протότοκος, с ударением на третьем слоге от конца, означает «родившийся первым», а протότοκος с ударением на втором от конца — «впервые родившая женщина». Как у Гомера: «Первую родшая, прежде не знавшая муки рождений» (*Илиада*. 17:5).

весна настолько, что не имеет ни слова¹, ни мысли по причине того, что все Она сверхсущественно превосходит, и неприкрыто и истинно изъясняется одним тем, кто нечистое все и чистое превзойдя, и на все и всяческие святые вершины восхождение одолев, и все божественные свету, и звуки, и речи небесные² оставив, вступает «во мрак, где» воистину пребывает, как говорит Писание (*Исх. 20:21*), Тот, Кто вне всего.

И ведь не сразу божественный Моисей³ — сначала ему было повелено очиститься самому и от неочищенных отделиться, — лишь после всяческого очищения⁴ услышал многогласные трубы и увидел свету многие, чисто сияющие, и разнообразные лучи. После этого он покидает толпу и с избранными священниками достигает вершины божественных восхождений. Но и там он беседует не с Самим Богом и видит не Его Самого, ибо Тот незрим, но место, где Тот стоял⁵. Это указывает, как мне кажется, на то, что божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разумения являются всего лишь некоторыми гипотетическими (*ὑποθετικοῦς*)⁶ выражениями подножий все Превосходящего, с помощью которых обнаруживается превышающее всякое

¹ Имеется в виду — выражающего ее природу вовне. То же надо разуметь и о мысли.

² Он говорит о звуках и речах небесных, упомянутых в Писании в связи с Богом как не по земному человеческому мышлению, но по божественному вдохновению произнесенных и переданных.

³ Обрати внимание, как все происходило с Моисеем, когда, взойдя на гору и войдя во мрак, он видел, насколько это возможно для человека, Бога.

⁴ Обрати внимание и на порядок происходившего с Моисеем прежде, чем он сподобился войти в божественный мрак.

⁵ Что такое место, на котором стоял Бог перед Моисеем, и что суть вершины, или крайности, умственного и что видимого, — об этом мы говорили в конце первой главы книги «О небесной иерархии».

⁶ Гипотетическими он называет описательные выражения, относящиеся к созерцанию сущего, каковое он считает подножием для Бога. Ибо с их помощью, т. е. благодаря их устойчивости, мы понимаем, что до всего он достигает — но не путем перехода, а промыслительно. Умственными же вершинами он называет существующие при Боге небесные разумные существа, каковые он наименовал Его святейшими местами и каковые Сам Бог превосходит, от таковых будучи как бы отделен и таковым ничуть не подобен.

мышление присутствие Того, Кто опирается на умственные вершины Его святейших мест¹.

И тогда *Моисей* отрывается от всего зримого и зрящего и во мрак² неведения³ проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незречести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания⁴ бездейтельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием (τῷ μηδὲν γινώσκειν) сверхразумное уразумевая.

¹ Смысл этого периода надо понимать так, что *Моисей*, когда видел место, где стоял Бог, был тогда отстранен как от видимого, т. е. от всего чувственного, так и от умозрительного, т. е. от всего словесного, — я имею в виду разумные и умопостигаемые существа, в том числе и наши души, и лишь тогда во мрак вошел, т. е. в окружающее Бога неразумие, где, смежив око всякого разумного восприятия, оказался в умственном неосознании и неведении, поскольку Бог — за пределами всякого разумного восприятия, и погрузившись таким образом в неведение и бездейтельность — я имею в виду не просто бездейтельность ума относительно самого себя, или по отношению к другому, когда ни о себе, ни о чем другом не думаешь, — но погрузившись тогда в совершенное неведомое для всякого разумения запредельное незнание, он все познал.

² Заметь, что под мраком он понимает неведение.

³ Как через неведение познается Бог, и он здесь говорит, и мы более подробно сказали в книге «О божественных именах» во второй главе. Следует знать, что в книге *Исход*, где написано, что *Моисей* вошел во мрак, в котором был Бог, использовано еврейское слово «арафел» (*Исх. 20:21*). Семьдесят толковников, *Акила* и *Феодотийон* перевели «арафел» как «мрак» (γυφόν). *Симмах* же передал «арафел» словом «мгла» (ομίχλην). Еврей же (*Иосиф Флавий*) говорит, что «арафел» — имя тверди, которой достиг *Моисей*. Семь ведь твердей, говорят, есть, которые и называют небесами, и называют имена, вспоминать которые ныне нет нужды. Я прочел об этих семи небесах в сочиненном *Аристоном* из *Пеллы* диалоге *Паписка* и *Ясона*, о котором *Климент Александрийский* в шестой книге «Очерков» говорит, что его сочинил святой *Лука*. Однако же о мраке, в божественном неведении созерцаемом, более божественно он пофилософствовал и в своих посланиях: в пятом же он пишет об этом совершенно.

⁴ Заметь, что путем отказа от всякого знания мы соединяемся с неведомым.

ГЛАВА 2

Как подобает восходить ко всеобщей и все превосходящей Причине и Ее воспевать

Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом мраке¹ и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать; и — чтобы Пресущественного пресущественно²

¹ И здесь он говорит о божественном мраке и незнании. И заметь: это и значит быть под божественным мраком — посредством невидения и неведения видеть и разуметь Сущего выше созерцания и знания в самом невидении и неведении. Это ведь и есть, говорит он, по-настоящему видеть и ведать. Нигде больше он так не разъясняет, что такое ведение в неведении. Прочти также и пятое, к Дорофею, послание.

² Это из-за того, что вообще ничего подобного Ему по природе мы не знаем. Вот что назвал он отъятием. Самородной же статуей он называет образ, изваянный в нерасчлененном материале, например, в неповрежденном камне, в каковом и стоит, когда кто-нибудь высечет что-то живое, как и Еврипид поясняет в «Андромеде»:

Некий девушки образ
Из природных камней крепостных,
Изваяние мудрой руки.

Природной скульптурой из камня он назвал ведь самородную. Но то же — и когда вырежешь из стоящего и цветущего дерева некую часть и сделаешь ее частью ложа, подобно тому, как — говорит Гомер в «Одиссее» — сделал Одиссей, или же вырезал из этого дерева памятник победы. А он говорит и о скульптуре из драгоценного камня, вроде того, как если смарагд, будучи очищен от прилипшей земли, вдруг оказывается скульптурой, т. е. украшением, на какое главным образом взирая он и произнес прокимен, как поэт Дионисий во второй книге «Поэмы о драгоценных камнях»:

Из глубоко-зеленеющей яшмы, иль аметиста,
Отливающая багрянцем скульптура, исчерна-черного гиацинта.

Все это обнаруживает ведь большую ученость этого святого мужа.

воспеть путем отъятия всего сущего, подобно создателям самородно-цельной (αὐτοφύεζ) статуи изымая все облегающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как таковую сокровенную красоту.

Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям¹. Ибо прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним; а в этом случае, восходя от последних к первейшим, все отнимаем, чтобы, открыв, уразуметь то неведение, прикровенное в сфере сущего² познаваемым, и увидеть тот пресущественный мрак, скрываемый всяческим светом, связанным с сущим.

¹ Это место сам отец далее разъясняет. Прибавления — это когда что-то положительным образом говорится о Боге, например, что Он — Жизнь, Свет и тому подобное. Отъятия же — это когда что-то отрицается как чуждое Богу, например, что Бог — не тело, не душа и ничто из известного или доступного мышлению. Иначе. Что такое утверждения и отрицания, мы узнали по-иному из сочинения «О божественных именах».

² Знание сущего, говорит он, относящегося к Богу неведения не обнаруживает и явным не делает, но больше его покрывает и скрывает. А связанный с сущим свет достоин понимать как познание сущего таким, каково оно есть, о чем и дальше будет речь.

ГЛАВА 3

Каково катафатическое богословие и каково апофатическое

В «Богословских очерках»¹ мы раскрыли, что принадлежит собственно катафатическому богословию: почему божественная и благая Природа называется единственной, почему тройственной, что в ней именуется Отцовством и Сыновством, прояснению чего служит богословие Духа, как от невещественного и неделимого Блага происходят в сердце благостные светлы и пребывают в нем, в самих себе и друг в друге неотрывными от совечного их возникновению Пребывалища²; почему пресущественный³ Иисус восуществляется естественными для человека истинами; и остальное, что явлено Писанием, разъяснено в «Богословских очерках».

В книге же «О божественных именах»⁴ говорится о том, почему Бог именуется Благим, почему Сущим, почему Жизнью, Премудростью, Силой и прочим, чем пользуется умозрительное богоименование.

¹ Что содержит книга «Богословских очерков». Вот богословские принципы и отправные положения, касающиеся всякого божественного просвещенного знания и православия, необходимые, чтобы понимать, почему единственна божественная природа, которую некоторые позднейшие отцы назвали единосущной; почему тройственно то, что мы называем триипостасным; что означают свойства Лиц, т. е. Отцовство и Сыновство; каковы освящающая сила и богословие божественного Духа; почему сказано: «Излилось из сердца моего слово благое» (Пс. 44:2), почему о почитаемом Духе сказано, что Он от Отца исходит; и почему Сын и Дух в Отце, в Себе и Друг в Друге находятся вечно, неразторжимо и нераздельно в пребывании неисходном. Подобаает также знать, что пребывание и стояние — одно и то же, движение же — обратная сторона пребывания. Он говорит, что божественная природа, всегда пребывающая в неподвижности, представляется движущейся перемещением друг в друга.

² Смысл сказанного таков: он говорит, что бытие Святой Троицы вечно, и что Она не была когда-то иной, а после стала какой-то другой, и ни разделения, ни превращения какого-либо Она не получила, но вместе, одновременно с Отцом и из Него существуют Сын и Дух Святой, а не после Него.

³ Заметь, — против несториан и акефалов.

⁴ Что содержит книга «О божественных именах».

В «Символическом же богословии»¹ — каковы от чувственного на божественное метонимии, что такое божественные формы, каковы божественные образы, части, органы, что представляют собой божественные места, миры, каковы стремления, страдания, негодования, что такое упоения и похмелья, каковы клятвы и проклятия, что — сны, каковы пробуждения, и что представляют собой прочие священнозданные формы символического богословия.

Ты, я думаю, видел, насколько последнее многословнее первого².

Подобает ведь «Богословским очеркам» и раскрытию божественных имен быть короче «Символического богословия»³. Ибо, по мере нашего восхождения вверх, речи вследствие сокращения умозрений сокращаются⁴. Так что и ныне, входя в сущий выше ума мрак, мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение⁵.

А оттуда, сверху, до пределов нисходя, слово по мере нисхождения⁶ соответствующим образом распространяется. Но теперь, восходя от нижнего к высшему, по мере восхождения оно сокращается и после полного восхождения будет вовсе беззвучным и полностью соединится с невыразимым.

¹ Что содержит «Символическое богословие».

² Первым он называет «Символическое богословие».

³ Почему «Богословские очерки» и книга «О божественных именах» малословней, чем «Символическое богословие».

⁴ Говоря о сокращении умозрений, он имеет в виду подобающие их нематериальной простоте созерцания. А «сокращаются» он сказал вместо «свертываются».

⁵ Бессловесностью он называет неспособность представить словом то, что выше слова; неразумением же — неспособность составить понятие и помыслить о том, что выше ума.

⁶ Поскольку существуют умственные и превышающие ум Божии единицы, един и Бог, а скорее, и выше единого. Естественным образом слово сокращается, поскольку Он неделим и неумножаем. После же восхождения к Богу, по мере нисхождения к чувственному, слово все больше входит в связь с делимым, рассеивающимся и множественным и соумножается в соответствии с делимостью и многообразием чувственного. «До пределов» же — это из сферы «Богословских очерков».

Почему, спрашиваешь ты, утверждения о божественном начиная с первичного¹, божественные отъятия мы начинаем с последнего²? Потому что, высказывая утверждение о все Превосходящем, подобает начинать гипотетическую катафазу (*κατάφασις*)³ с более тому родственного. Отнимая же от того, что выше всякого отъятия, — начинать отнимать с

¹ С первичного, говорит, — как с более подходящего и соответствующего мысли, как, например, что Бог — Сущий, как Он и Сам Себя наименовал.

² Как подобает пользоваться утверждениями и отъятиями применительно к Богу, и что утверждения мы начинаем с первичного и в большей мере родственного Богу, отъятия же — с того, что как можно более от Него отстоит.

³ Катафаза представляет собой выражение чего-то или общепринятого, или спорного, или связующего, или сопоставляющего, как, например: Бог есть Жизнь, Бог есть Благость. Гипотетическим же является суждение, отрицающее *что-либо* в целом, либо *слова* какого-то противника, или разъясняющее нечто *хитросплетенное*. Пример же гипотетического катафасиса о Боге — что Бог есть Жизнь и Благость в большей мере, нежели воздух или камень. Отъятия же как отрицания противоположны утверждению. Если при катафатическом утверждении говорится, что Бог есть Жизнь в большей мере, нежели воздух, то при апофатическом отъятии — что не упивается Бог, не гневается. Ведь при утверждениях мы начинаем с более родственного, а более родственны Богу жизнь и благость, нежели воздух и камень. При отъятиях же мы восходим от крайнего. Скажем, то, что Бога невозможно ни словом явить, ни помыслить, ближе к Богу, нежели то, что Он не бывает в похмелье и не гневается. И однако же отъятие мы начинаем со второго, ибо Бог в большей мере не упивается, нежели о Нем нельзя помыслить. Напиться (*κραίπειν*) означает очень сильно опьянеть, как когда бывает некое «головоуражение» (*κραπίλη*), что растолковывается: «голову (*τὸ κάρα*, ἴτοι τὴν κεφαλὴν) трясущая (*πίλλουσα*) и сильно движущая». А гнев это не случайное раздражение, но продолжительное. Восходя от чувственного к умозрительному, подобает все такого рода отъятия, касающиеся бесплотного, понимать не вульгарно, но каждый раз имея в виду сказанное самим блаженным Дионисием, — что Бог не является ничем из сказанного, из того, что мы знаем или можем помыслить, а также ничем из того, что ведают все умственные силы; ибо вообще все, о чем можно сказать, происходит от Бога и есть Его дар. Как же в собственном смысле слова может быть чем-то из них Пекущийся о них? Все это так или иначе мы рассмотрели в книге «О божественных именах». Это ведь все как случайное принадлежит сущему, каковое за пределами Бога. Бог же и выше сущего, и его Причина, так что выше и того.

более от того удаленного. Разве не более Бог жизнь и благодать¹, нежели воздух и камень²? И не в большей ли мере не бывает Он в похмелье и не гневается, чем не может быть выражен словом или помыслен?

¹ Иначе. Жизнь и благодать — это катафасис, или утверждение; не пьянство и не гнев — это апофасис, или отъятие.

² Воздух — поскольку в книге Царств сказано о «дуновении тихом» (3 Цар. 19:12); «камень» — сказал пророк (Пс. 117:22). Более, чем эти, подходят Богу такие утверждения и изъявления, как «жизнь» и «благодать». Равным образом при отъятиях противоположного такие явления, как похмелье и гнев, более далеки от Бога и чужды Ему; а то, что Он невыразим в слове и немислим, больше подобает и ближе к Богу, потому что Он выше всякого ума и слова.

ГЛАВА 4

Что ничем из чувственного не является, превосходя его, Причина всего чувственного

Итак, мы утверждаем, что Причина всего, будучи выше всего, ни не-сущностна, ни нежизненна, не бессловесна, не лишена ума и не есть тело; не имеет ни образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины; на каком-то месте не пребывает¹, невидима, чувственного осязания не имеет; не воспринимает и воспринимаемой не является; Ей не свойственны беспорядок, смута и беспокойство, возбуждаемые страстями материи; Она не бессильна как неподверженная чувственным болезням, не имеет недостатка в свете; ни изменения, ни тления, ни разделения, ни лишения, ни излияния не претерпевает; и ничего другого из чувственного Она не представляет Собой и не имеет.

¹ Необходимым образом отец тем самым предупреждает слушателя, что в результате апофаз не следует думать, что божественное вовсе не существует; ими он как раз утверждает его бытие; в данном случае он показывает, что оно не является ничем из сущего, но сверхсущественно.

ГЛАВА 5

Что ничем из умственного не является, превосходя его, Причина всего умственного

Далее восходя, говорим, что Она не душа, не ум; ни воображения, или мнения, или слова, или разумения Она не имеет¹; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выражима и не уразумеваема; Она и не число, и не порядок, не величина и не малость, не равенство и не неравенство, не подобие и не отличие; и Она не стоит, не движется, не пребывает в покое; не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть ни сущность, ни век, ни время; Ей не свойственно умственное восприятие; Она не знание, не истина, не царство, не премудрость; Она не единое и не единство², не божественность или благодать; Она не есть дух в известном нам смысле, не сыновство, не

¹ Отличаются друг от друга, как выше было сказано, воображение, мнение, слово и разумение, представляющиеся свойствами ума. Но надо разуместь и то, что Причина не имеет слова, подобного нашему слову, в равной степени и разумения такого, как у наделенных умом тварей; так же и прочее следует воспринимать. Иначе. И в этих случаях следует понимать подобно тому, как это делается, когда речь идет о нашем познании. А когда говорят «жизнь» или «свет» в том смысле, в каком они созерцаются среди рожденных, то высказываются, говорит он, о том, что вне Ее, т. е. за пределами божественной природы, значит, говорят о творениях, благодаря которым мы постигаем Давшего им существование; сказать же благодаря им что-либо положительное о Его природе мы не можем; опять же мы осуществляем отъятие, говоря, что ничем из этого божественное не является.

² Отличаются друг от друга единое и единство: одно являет собой нечто превосходящее, а другое — свойственное ему качество, как, к примеру, белое и белизна, благое и благодать. И заметь, что ни благодать не является сущностью Божией, ни вообще что-либо из перечисленного и противоположного тому; так что она ничем из этого не является. Ибо все таковое — не сущность Его, но представление о Нем. То же говорят и философ Секст Екклесиастик, и Григорий Богослов в третьем из своих богословских Слов, — что ни божественность, ни нерожденность, ни отечество не означают сущности Божией.

отцовство¹, ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию; Она не что-то из не-сущего и не что-то из сущего; ни сущее не знает² Ее такой, какова Она есть³, ни Она не знает сущее

¹ Заметь, что Она не является ни духом в нашем понимании, ни сыновством, ни отцовством. Ко всем предлагаемым апофазам добавляй слова «в известном нам смысле», ибо они указывают на область подлежащего нашему ведению.

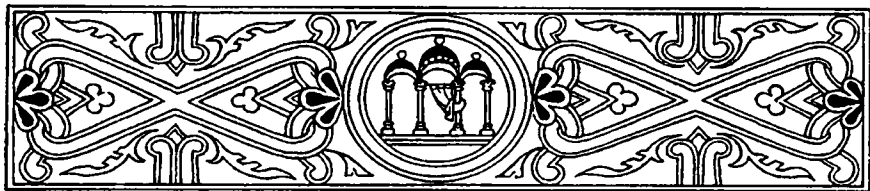
² Да не смутит тебя эта глава, и да не подумаешь ты, что богохульствует этот божественный муж. Его цель — показать, что Бог не есть что-то сущее, но выше сущего. Ведь если Он, сотворив, ввел все это в бытие, как же может Он оказаться чем-то одним из сущего? Он говорит, что сущее не ведает все причинившего Бога; однако же явная погибель — не знать Бога. Вскоре, однако же, он это прояснил, сказав «такой, какова Она есть», т. е. что ничто из сущего не знает Бога таким, каков Он есть; имеется в виду — Его немислимую и сверхсущественную сущность, или существование, каким Он существует. Сказано ведь: «Никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца никто не знает, кроме Сына» (*Мф. 11:27*). И от противоположного великий Дионисий заключает, что ни Бога никто не знает таким, каков Он есть, ни Сам Бог не знает сущее таким, каково оно есть, т. е. не может подходить к чувственному чувственно или к существам как существа, ибо это несвойственно Богу. Люди постигают, что представляет собой чувственное, или через зрение, или вкусом, или осязанием; умственное же мы уразумеваем или путем изучения, или через научение, или благодаря озарению. Бог же ведает сущее, не пользуясь ни одним из этих способов, но обладая Ему подобающим знанием. Это и имеет в виду выражение «Знающий все прежде его рождения» (*Дан. 13:42*), показывающее, что Бог знает сущее не свойственным бытию сущего образом, т. е. не чувственно, но иным образом ведения. Ангелы же знают его разумом (*γνωστικῶς*), нематериально, а не как мы — чувственно. Так что и Бог знает сущее несравненным и все превосходящим образом, не уподобляясь тому. Иначе. Сущее, или же тварь, стать выше своей природы в мышлении не может. Естественным образом, взирающее на самое себя не знает божественную Природу такой, какой Она является. Так же и божественная Природа, взирая на Самое Себя, не знает, что в Ней имеется сущее согласно логосу [его] сущности. Он прояснил это, сказав «каково оно есть», — поскольку Он выше всего сущего и само бытие обрел сверхсущественно. Иным образом невозможно ведь сказать, что Бог не знает Свои творения.

³ Что никто не знает Пречистую Троицу такой, какова Она есть; иными словами, что нет ничего подобного Ей, способного познать Ее такой, какова

го таким, каково оно есть; Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной.



Она есть. Мы ведь знаем, что представляет собой человеческая природа, поскольку мы люди. Что же представляет собой образ существования Пречистой Троицы, мы не знаем, ибо происходим не от Ее существа. Подобным образом и Бог не знает сущее таким, каково оно есть, как это знаем мы, потому что Он не является чем-то из сущего или подобным ему. И если Бог — дух, а ведь Святой Дух так и называется, то дух в неизвестном нам и ангелам смысле. А почему, сказав выше «Он не есть ни свет, ни истина», чуть ниже он вновь говорит: «Он не есть ни тьма, ни свет, ни обман, ни истина»? Можно попытаться ответить так: сначала он говорит о свете в абсолютном смысле «и не обман». — как в существах ангелов, «и истина» — сама-по-себе абсолютно и беспричинно истина. А вслед за этим. — что Он — не из числа того, что имеет отношение к чему-либо, как-то: свет, возникающий из тьмы, как если бы из потенциального состояния он обращался в свет актуальный — из соотнесенных друг с другом света и тьмы. Ибо и не сумрак это, и не сильный свет, так что и то и другое не из противоположностей, из потенциального заблуждения, перевел Он в актуальную истину. Ибо все таковое вторично по отношению к Нему, из Него промыслительно распространившись. Ничем ведь из того, что произошло из Него, Он не является.



ПОСЛАНИЯ

ПОСЛАНИЕ 1

Гаию служителю¹

Тьма исчезает от света, а тем более от многого света; неведение истребляют знания, а тем более многие знания. Восприняв это в смысле превосходства, а не лишения², говори сверхъистинно, что незнание о

¹ Я полагаю, Гаий *этот* тот самый, кому божественный евангелист Иоанн написал Третье послание, — судя и по другим *признакам*, свидетельствующим, что этот божественный муж общался с апостолами. «Служителями» же (θεραπευτῆς — букв. «терапевтами») называются монахи, как он сказал в шестой главе книги «О церковной иерархии», говоря там об их поставлении — людей, не являющихся клириками, но занимающих положение выше народа. Ими же, кажется, восхищается Филон Иудей в книге «О созерцательной жизни», или «Собрание прошений», называя их терапевтами и повествуя об их образе жизни незадолго до конца этой книги. Прочти написанное самим Филоном.

² Это, говорит он, понимай не в обычном смысле того, что, как тьма рассеивается светом и тем более сильным, или как неведение, каковое и само есть тьма, прекращает иметь место благодаря знаниям, особенно когда их становится много, так же и незнание о Боге, сходяствуя с невежеством от неучености, как мы сказали. Но насколько кто просвещается *знанием* о Боге и насколько кто собирает знания о сущем, т. е. об умопостигаемом и умопостигающих, настолько более, преуспевая в знании о Боге, познает, что непознаваемость, т. е. неведение, применительно к Богу есть свет и знание, превосходящие все познанное. И тогда молчанием чтит он безмолвие о Боге. Так что не в смысле лишения знания говорят о незнании о Боге, — что кто-то уразумел всем и самому *ему* Неведомого и Непостижимого, — но в смысле превышения и превосхождения всякого знания. Это говорится и в *трактате* «О мистическом богословии», главе 1-й, и в *книге* «О божественных именах», в главе 2-й.

Боге и *все* превышающая Его тьма таятся от обладающих сущим *в мире* светом¹ и знанием сущих, скрываются от всякого света и прячутся от всякого знания. И если кто-нибудь, видя Бога, уразумел², что он видел, то *понял*, что он не Его видел, но нечто из сущего, Ему принадлежащего и уразумеваемого. Сам же Он пребывает превыше ума и сущности, и Ему совершенно не свойственно ни быть познаваемым, ни существовать³. И совершенное незнание, *понимаемое* в лучшем смысле, есть знание Того, Кто выше всего познаваемого.

¹ Насколько кто *возымеет*, говорит он, знание сущих и сущий свет, т. е. само разумение истины, настолько увидит, что свойственное Богу непознаваемо. Ибо оно не светом или знанием проясняется, но от обладающих таковыми скорее скрывается. И при развитии таковых и возрастании, — я имею в виду света и знания. — божественное оказывается невидимым и непознаваемым.

² *Заметь*, что кто созерцал Бога и уразумел, что он видел, тот видел не Его, «но нечто из сущего, Ему принадлежащего и уразумеваемого».

³ При этом надо мысленно добавить: «соответственно сущему и познаваемому». *Способность* же не быть принадлежит Ему, поскольку бытие есть свойство твари, Бог же выше бытия, потому что несоздан.

ПОСЛАНИЕ 2

Тому же [Гаию служителю]

Каким образом Находящийся вне всего выше¹ богоначала и выше благоначалия? Если божественность и благодать² поймешь как самое дело благотворящего и боготворящего дара и неподражательное подражание Сверхбожественному и Сверхблагому, соответственно которому мы обоживаемся и ублажаемся, *то это уразумеешь*. И если, стало быть, это оказывается началом обожения и ублажения обоживаемых и ублажаемых, то Тот, Кто сверхначален по отношению ко всякому началу, пребывает вне и так называемой божественности и бла-

¹ Это ведь и в *Слове* «О божественных именах» многократно по-разному говорится. Преимущественно же он объясняет это в одиннадцатой главе этого Слова, около *ее* конца, говоря: «Каким образом Тот, Кто причина всего, — и благодать и божественность, и основа благодати и божественности, и выше этого?» Следует также прочесть: «Ты спрашиваешь, каким образом Бог — начало, превышающее божественность». Затем он отвечает: «Если ты понимаешь, что божественность есть именно тот *исходящий* от Бога дар, благодаря которому мы обоживаемся, а не Сам Бог, то имеешь и ответ. Ибо Бог, будучи, говорю я, самой Сверхсущественной Сущностью, — выше даруемого и благодатствуемого богоначала, т. е. обожения» и так далее. Следом затем он резюмирует, говоря: «Если *исходящий* от Бога дар становится началом нашего обожения, то ясно, что Тот, кто является Причиной и Началом всякого начала, а скорее Сверхначальным, вне и выше также и так называемой божественности, или же богоначала. Ибо Бог обладает добром не относительным, как мы, образом, но безотносительным. Мы *обладаем им* относительно, ибо изменчивы, а Он неизменен».

² Не сами, говорит он, божественность и благодать в их существе, чем бы оно ни было, я имею в виду, но благотворящий и боготворящий дар сущего Бога и Добра, ибо это — начало и причина обожения и ублажения, и в этом смысле, объясняет он, говорится о Сверхбогоначалии и Сверхблагоначалии, так, стало быть, мыслимом. И заметь в связи с этим, что божественность и благодать не являются самой сущностью (*αὐτοουσία* — *букв.: самосущностью*) Бога. А что Бог — вне и этого, пространней говорится в 11-й главе *Слова* «О божественных именах».

гости как богоначалия и благоначалия, поскольку Неподражаем и Безотносителен¹ и превыше *всех* и подражаний и отношений, и подражающих и причаствующих.

.

¹ *Это означает:* относительным образом не имеющий ничего, но из Себя производящий подражание и отношение как сами дела; причаствующие же и подражающие — *это те*, у которых это усматривается. А неподражаемым и безотносительным он назвал божественное потому, что насколько кто преуспевает в подражании и отношении к Богу, настолько постигает неосуществимость подражания и отношения.

ПОСЛАНИЕ 3

Тому же [Гаию]

«Внезапно» *предполагает что-то*, до той поры бывшее неявленным, выводимое, вопреки надежде, в явленность. Применительно же к Христову человеколюбию — а именно на это, я думаю, намекает богословие¹ — это исхождение осуществившегося как человек Сверхсущественного из *состояния* сокрытости в доступное нам *состояние* явленности. Но Он — Сокрытый² и после явления, или — чтобы более божественно сказать — и в явленности. Ведь и это *свойство* Иисуса сокрыто; и никаким словом и умом не изъяснить связанное с Ним таинство; даже говоримое, оно пребывает неизреченным, и уразумеваемое — неведомым.

¹ Я полагаю, что скорее всего Гаий спросил о том пророчестве пророка Малахии, где говорится: «И внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете» (Мал. 3:1). Что он спросил об этом, мне показалось из-за вставки: «На это, я думаю, намекает богословие». Удивительно он богословствует здесь о Господе Иисусе Христе. И заметь, как он объясняет «внезапно». Заметь и то, что Христос «осуществился как человек».

² «Сокрытый» он часто говорит вместо «Бог» и «сокрытость» вместо «божественность», как и в предыдущих Словах. «Сокрытый» же здесь говорится вместо «Бог» в смысле «Невидимый».

ПОСЛАНИЕ 4

Тому же [Гаию служителю]

Каким образом, говоришь ты¹, Иисус, вне всего *Сущий*, всем людям по сущности единачинен? Но ведь не как причина *бытия* людей² Он называется здесь человеком, а как по самой сущности целиком и истинно человек. Мы же определяем Иисуса не по человеческой³ *сущности*, ибо Он — не только человек (ведь Он не был бы Пресущественным, если бы был только человеком), но — воистину человек, отличным *от людей* образом, Человеколюбец, превыше, *чем это возможно для людей*⁴, но и по-человечески, из человеческой сущности осуществляющийся Пресущественный. И, всегда пресущественный, Он пребывает ничуть не менее преисполненным пресущественностью, и не заботится о ее

¹ Ты, говорит он, спросил: «Каким это образом?» И заметь слово «здесь», т. е. в Домостроительстве, поскольку и вне этого, как причина *бытия* людей, как Творец людей, Он называется человеком.

² Это говорит и Африкан в «Хронографиях». Ведь Бога называют омонимически по всему тому, что — из Него, поскольку Он во всем. А в Домостроительстве он называется человеком как по сущности полностью *как человек* осуществившийся, согласно сказанному: «В Нем обитает вся полнота божественности телесно» (ср.: Кол. 1:19). И отметь каждое выражение Послания, ибо оно — против всякой ереси, и более старой, и более новой.

³ Не через человеческое, говорит он, во Христе, определяя Его, мы говорим, что Он выше человека, — определяя Его как, по причине *Своей* сущности, чуждого общей *человеческой* природе, но, конечно же, — по причине *Его* божественности. Ведь он присовокупил: «Ибо Он не только человек», — т. е. также и Бог. Хоть и целую природу человека Он воспринял, но мы, говорит он, не отделяем Его от божественности. Он ведь добавляет: «Ибо Он не только человек», — а сказав это, тут же присовокупляет: «И не Пресущественный только», поскольку — и человек.

⁴ «Превыше, *чем это возможно для людей*» он говорит потому, что — из Девы; а «по-человечески» — потому что провел в материнской утробе полагающееся по законам рождения время; а «из человеческой сущности» — потому что, как сказал святой отец, — «от девственных кровей святое тело Христово» (?).

избытке, и поистине войдя в *человеческую* сущность, сверх *этой* сущности осуществленный¹ и превыше человека², Он действует как человек. И оказывается Девой сверхъестественно родившая, и беспокойная вода не чувствует тяжесть вещественных земных ног и не расступается, но становится крепкой, как вещество нельющееся (см.: Мф. 14:25).

Стоит ли перечислять прочее, столь многое, благодаря чему *ум*, божественно зрящий превыше ума, познает и то, что было сказано применительно к человеколюбию Иисуса утвердительно, как имеющее силу превосходящего³ отрицания (*ἀποφάσεως* — *апофасиса*)? И чтобы высказаться нам короче: Он не был человеком не как не-человек, но как из людей *произошедший, пребывающий* над людьми и превыше человека, воистину ставший человеком и затем все совершавший⁴ не как Бог —

¹ И по вочеловечении *Христову* пресущественность он назвал божественностью. А ее пресущественность — это превосходство сущности, премудрости и силы.

² Человеку ведь *свойственно* рождаться от женщины, «превыше же человека» *имеет в виду* — от Девы. И заметь, что тело Христа земное, а не небесное, как решили некоторые.

³ Вот и здесь он сказал «превосходящего» для различения понимаемого в смысле лишенности. Тут же последующим он себя поясняет. Что такое утверждение (*κατάφασις* — *катафасис*), мы сказали выше, в третьей главе Слова «О мистическом богословии». Каким же образом применительно к Господу нашему Иисусу Христу утверждения имеют силу высшего отрицания, применительно к *своему* людям объясняется. Ведь если мы утверждаем о Христе, что Он человек и *родился* от девственной Матери соответственно нашей природе, то *это утверждение* имеет сокровенную и превышающую ум силу отрицания. Ибо слушатель скажет, что Он — не человек, поскольку *родился* от Девы, но выше человека, хотя в остальных отношениях — человек. Он объясняет и это, говоря, что утверждение, что Он — человек, поясняет отрицание, что Он — не человек, но выше человека, что ясно из знамений, от Него происшедших.

⁴ Он говорит, что Христос не как Бог совершал божественное, потому что — вместе с плотью, а не чистой божественностью, хотя и — божественное. Так же и человеческое Он совершал не как человек, ибо божественною властью, когда хотел, давая иногда плоти осуществлять (*ἐνεργεῖν* — *букв.: действовать*) свое, однако же человеческое. А «ставший мужем» поясняет «вочеловечившийся». А «богомужная энергия» означает *разом* и божественную, и человеческую *энергию*. Так ведь с нами, или же ради нас, т. е. на земле, жительствовав, Он

божественное и не как человек — человеческое, но как ставший мужем Бог некоей новой¹, богомужней (θεανδρικῆν), энергией, с нами жительствуя.

соделал, как выше сказано, божественное и человеческое. И обрати внимание на сверхъестественное и неизреченное Господне соединение, — что не как Бог Он соделал божественное (ибо был человеком), и не как человек — человеческое (ибо был и Богом). Почему божественный Григорий Богослов чудно сказал: «Как смешиваются природы, так и названия, взаимопроникая друг в друга вследствие сращения». Что не как Бог сотворил Он божественные дела, показывает то, что Он ходил по морю телесными ногами. Божие ведь *дело* — сгустить воду, а не Божие — ходить плотскими ногами. Несвойственны ведь божественности плоть и кости ног. Божие дело, опять же, — сделать, чтобы Дева родила; а не божественности — оформиться с лицом и прочими человеческими членами. То же самое — и, *идя* от противного: ибо не как человек творил Он человеческое. Ведь человеком Он был, *происходя* от Девы, а не подобным человеку, ибо какой человек — от девы? Также ходить ногами свойственно человеку, но по воде — не свойственно человеку, ибо какой человек это сотворил?

¹ Пусть никто не говорит, обратившись к суесловию, что он называет Господа Иисуса «богомужником» (θεανδρικῆν), ибо он не сказал «богомужникову», — образуя от «богомужника», но — «богомужною» энергию, т. е. соплетенную энергию Бога и мужа. Откуда и Бога он назвал «ставшим мужем», а не мужа — Богом. Ныне же только смешанную энергию он назвал «богомужней». Ибо только как Бог Он действовал, когда на расстоянии исцелил сына сотника, а только как человек, хотя и был Богом, когда ел и скорбел. Смешанным же образом Он совершал чудеса, — помазанием сотворяя слепым глаза и прикосновением останавливая кровоточивой кровотечение.

ПОСЛАНИЕ 5

Дорофею литургу

Божественный мрак (см.: *Исх. 20:21*) — это «неприступный свет», в котором, говорится, обитает Бог (*1 Тим. 6:16*), — невидимый из-за чрезмерной светлости и неприступный из-за избытка сверхсущественного светоизлияния¹. В нем оказывается всякий, удостоившийся познать и видеть Бога, — *в свете* невидимом самом по себе и непознаваемом. Оказавшись воистину превыше зрения и знания, познавая только то, что ты — за пределами всего воспринимаемого чувствами и мыслями, говоришь вместе с пророком: «Удивился разум Твой от меня, утвердился, не возмогу против него» (*Пс. 138:6*).

Так ведь и божественный Павел познал, говорится, Бога, — поняв, что Тот выше всякого сущего разумения и знания; почему он и сказал, что «неисследимы пути Его, и неисповедимы суды Его» (ср.: *Рим. 11:33*), и «неизреченны дары Его» (ср.: *2 Кор. 9:15*), и «мир Его превыше всякого ума» (ср.: *Фил. 4:7*), — найдя, что Сущий превосходит все, и паче разумения уразумев, что Тот, Кто является причиной всего, — вне всего.

¹ Сказанное здесь отцом восприми по аналогии с телесными глазами: ибо то же, что делает отсутствие света, приводя к бездействию зрительные силы, имеет результатом и неуклонное смотрение прямо на солнце в полдень.

ПОСЛАНИЕ 6

Сопатру иерею

Не считай это победой, иерей Сопатр, — похулить исповедание или мнение, кажущееся нехорошим. Даже если рассудительно ты его опровергнешь, не *обязательно* ведь свойственное Сопатру уже хорошо. Ведь истинное, как единственное и сокровенное, может¹ — среди многого ложного и кажущегося — и от тебя, и от других утаиться. Ибо если что-то не красное, не *обязательно* оно уже белое; и если кто-нибудь не лошадь, не обязательно — человек.

Так делай, мне повинуюсь: перестань говорить против других, а говори поистине в защиту истины², чтобы совершенно неопровержимо было говоримое.

¹ Явно обличив ложь во многом, можно, говорит он, самому ошибаться в истинном, каковое единственно. Истина ведь одна, но сокрыта таинственностью догматов и требует многих с помощью божественной благодати изысканий. Так, Несторий, опровергая взгляды Ария и Аполлинария, и другие такие же — других подобных, впали в иные безобразные ереси. Пусть никто из-за этого не смущается и не отвергает труды отцов против инославных. Ведь он говорит не то, что не следует обличать и опровергать верования нечестивых (потому что — как сам же он в *Слове «О божественных именах»* оказывается опровергающим *мнения* Елимы), но — что не надо заниматься этим как самым главным — говорить против других, но *надо* по-учительски уточненно излагать слово истины, а опровержением пользоваться, *лишь* когда оказываешься в окружении восставших нечестивых. Иначе. *Заметь*, что надо не хулить верования других людей, а утверждать собственное, и не писать против веры или исповедания, кажущихся нехорошими, но — в защиту истины. Почему он это говорит, проясняет следующее послание.

² Заметь и почему в защиту истины надо писать, а не против других.

ПОСЛАНИЕ 7

Поликарпу иерарху¹

1. Я не умею говорить с эллинами или с другими язычниками, полагая, что для добрых мужей достаточно, если они смогут уразуметь и высказать то, что само по себе истинно, как все обстоит на самом деле. Ведь когда таковое, чем бы оно ни являлось, *будет* по закону истины открыто и беспримесным установлено, все содержащее *что-то* иное и прикидывающееся истинным будет изобличено² как чуждое истинно сущему, неподобное *ему* и, скорее, кажущееся, нежели сущее. Излишне и бороться с ними или с таковыми изъяснителю истины. Каждый ведь утверждает, что владеет царской номисмой — и наравне с некоей истинной частичкой держит какого-то обманного идола. И только ты его обличишь, тут же за него заступятся и тот и другой. А если ты прямо утверждаешь истинное никем другим не опровергнутое слово, то все совершенно иное по содержанию опровергается само по себе благодаря непобедимому стоянию поистине сущего истинным. Хорошо, как мне кажется, это осознав, я и не поторопился говорить с эллинами или с другими язычниками: мне ведь достаточно — и дай-то Бог! — прежде *самому* уведать истину, а потом, зная *ее*, подобающим образом *о ней* говорить.

2. Ты говоришь, что софист Аполлофаний³ бранит меня и называет отцеубийцей как нечестиво пользующегося *достижениями* эллинов против *самых* эллинов.

¹ Этот святой Поликарп Смирнский стал епископом *Церкви* в Азии, будучи слушателем святого Иоанна Евангелиста, как говорит Иринея в третьей книге *слов* «Против лжеименного знания», и скончался мучеником от огня. И у самого божественного Поликарпа есть послания к Филиппийцам. Это послание блаженного Дионисия содержит много удивительного и странного о солнечном затмении во время распятия Христова.

² «Будет изобличено» — по-разговорному; таков ведь и синтаксис. [«Идола» сказано вместо «подобие» (μίμησις).]

³ Речь идет о софисте Аполлофании, бывшем товарищем великого Дионисия, поносившем его как ставшего христианином и говорящего против эллинов: ведь и человеческая мудрость происходит от Бога.

Справедливее было бы, однако же, нам ему сказать, что эллины нечестиво пользуются божественным против божественного, стараясь с помощью премудрости Божией ниспровергнуть божественное. Я уж не говорю о вере многих¹, приземленно и страстно приверженных *произведениям* поэтов и почитающих «тварь паче Творца» (Рим. 1:25), но говорю, что и сам Аполлофаний нечестиво пользуется божественным против божественного. Ведь знание сущего², правильно называемое им философией, а божественным Павлом названное премудростью Божией (см.: 1 Кор. 1:21), истинных философов должно возводить к Виновнику и самого сущего, и ведения его.

И чтобы мне не обличать, вопреки убеждению, взгляды других лиц или его, *скажу лишь, что Аполлофанию³, как человеку мудрому, следовало бы разуметь, что никак и никогда ничто небесное не может уклон-*

¹ Эту фразу надо так построить: «Я не говорю уж о вере многих, приземленно и страстно приверженных словам или страстям поэтов».

² Знанием сущих он назвал понимание движения небес и постижение *устройства* других частей творения, — согласно одному из правил философии, гласящему: познать, как существует сущее. Изречение же апостола, высказанное в Первом послании к Коринфянам, таково: «Поскольку ведь мир *своею* премудростью не познал Бога в премудрости Божией» (1 Кор. 1:21). Т. е. ясно, что под премудростью он понимал уяснение гармонии и устройства твари. Заметь, что знание сущего называется философией, каковую апостол в Первом послании к Коринфянам называет премудростью Божией. [В начале он ведь сказал о цели, соответственно которой он не писал ни против эллинов, ни против других язычников.]

³ Он сказал, что причиной всего, исходя из представлений эллинов, надо считать Бога: *уже* из этого следовало бы познать все определившего Бога, — повелевшего солнцу и луне иметь часы дня и всему кругу небесному обращаться, т. е. *двигаться* с востока на запад. Хотя они и не увлекаются охватывающим их небом — небо ведь и неизменная сфера неподвижных звезд обращается циклически с востока на запад, — сами солнце и луна движутся навстречу всему с запада на восток. И так, в первую очередь, познается и заслуженно становится предметом удивления Творец всего и Повелитель, Бог. Это мы разъяснили — против Аполлофания, заявляющего, что небо не остановилось тогда вместе с солнцем; выше этого, в предисловии, мы сказали об этом точно. [Он говорит о звездном порядке, останавливающемся по воле Божией и не движущемся вновь, когда захочет, — как *то было* при Иисусе Навине и Иезекииле.]

ниться от *своего* порядка и движения, если только и к этому его не подвигнет Виновник и Содержатель его бытия, Творящий и Претворяющий все, согласно священному слову (см.: *Быт. 1:1; Дан. 2:21*). Как, удивляясь Тому, Кто обладает всепричинной и пренеизреченной силой, не почитает он и отсюда познаваемого нами истинно сущего всеобщего Бога, когда солнцу и луне¹, по силе и статусу сверхъестественнейшим², Он приказал быть совершенно неподвижными (см.: *Ис. Нав. 10:12–14*) вместе со всем *прочим* и стоять в продолжении целого дня всем в одних и тех же знаках *зодиака*? И, более того, — когда все, и большее и объемлемое, так *согласованно* обычно движется, *тогда вместе с объемлющим* не двигалось им объемлемое. И — когда некий иной день почти утраивается³ по продолжительности, и в течение целых двадцати часов,

¹ Здесь он рассказывает о том, что было при Иисусе Навине, а напоминает эту историю святому Поликарпу для того, чтобы тот пересказал ее Аполлофанию. Ведь он говорит: «Скажи ему: знай, что Бог, когда солнце и луна были диаметрально друг другу противоположны, и солнце уже заходило, приказал светилам стоять на месте, *и они стояли, остановленные* некоей невыразимой силой Виновника их *бытия*, Бога. И все стояло неподвижно вместе с двумя светилами, ибо ни небо, ни прочие звезды не перемещались, но стояли вместе с двумя светилами неподвижно. И не на малое только время остановился ход всего и движение, но на целый день, так что был при Иисусе Навине день удвоенный, из двадцати четырех часов *каждый*, как ясно говорит это Иисус Сирах в гимне отцам» (*Сир. 46:4*). Потом он прибавляет: «Если же Аполлофаний скажет: “Это невозможно, ибо не остановились *тогда* вместе с двумя светилами небеса и остальные звезды, но двигались”, — отвечай ему так: “Прежде всего подобает тебе обратиться к истинному Богу и Его разуму, движущему объемлющее светила небо и оставляющему неподвижными объемлемые *им* светила. Это ведь *требует* большей силы — при движении неба и прочих звезд оставлять неподвижными солнце и луну, а не разом двигать вместе все, что всегда *во взаимосвязи* соотнобщается”».

² Он говорит ведь, что небо оставалось неподвижным (это ведь он назвал «все») во время остановки солнца и луны. Намного же, говорит он, более удивительно было бы, если бы небо двигалось (его ведь он имел в виду, говоря «все», «большее» и «объемлющее»), солнце же и луна (это ведь «объемлемое») не двигались вместе с объемлющим.

³ Он добавил «почти», поскольку тройным по протяженности тот день не был (ибо он состоял из тридцати двух часов): десять *часов* — от восхода до

или приблизительно такого времени¹, движение *солнца обращается* вспять (см.: Ис. 38:8) и затем вновь в высшей степени сверхъестественно возвращается назад. И солнце, своим путем за десять часов совершившее свое пятиобразное (*pentáτροπον*) движение², Он заставляет в остальные десять возвращаться точно назад, двигаясь неким новым путем (см.: 4 Цар. 20: 9–11). Это естественным образом и вавилонян поражало и без борьбы подчинило *их* Иезекии как некоему богоравному, превосходящему

времени, когда это произошло, когда было дано знамение, десять — до момента, когда *солнце* попятилось назад на восток, и двенадцать до окончательного заката. Этот образ здесь, в слове, он и использовал, сказав: все небо вместе с солнцем на протяжении двадцати четырех часов совершало это сверхъестественное движение в обратную сторону, или же одно солнце?

¹ То, о чем так сказано, пойми как происходящее в нарушение *законов природы*. В самом деле, все возвращается и движется в обратных направлениях, отступая, благодаря этим превосходящим понимание поворотам кругом, назад на такой же промежуток времени. Об этом и в 4-й *книге Царств* говорится, и особенно в переводе Симмаха, и во 2-й Паралипоменон.

² Годовое движение солнца совершается пятью образами: *во-первых*, это северное восхождение, т. е. *время* от весеннего равноденствия до осеннего тропика; *во-вторых*, северное схождение — от того *момента* до *момента* осеннего равноденствия; *в-третьих*, схождение южное — от равноденствия до северного тропика; *в-четвертых*, оттуда вновь южное восхождение до равноденствия; и пятое — противоположное всему. Рассказав о пятиобразном движении, посредством прибавления члена, прибавляя его, он показал знакомое и обычное. То, что отец говорит здесь, надо понять так. Предположим, что солнце в некий день в час восхода полностью находится в первой части *знака Овна*, не имеющей минут. Возвратиться в ту же самую часть *Овна* ему было невозможно, не совершив предписанное ему пятиобразное движение, т. е. через триста шестьдесят пять дней с четвертью. Итак, за десять часов, начиная с двенадцатого, в котором оно находилось, до места, где оно совершило восход, т. е. до первой части Овна, воспятившись в нее, оно *как бы* совершило пятиобразное движение, т. е. *путь* годового обхождения. А за остальные десять *часов* после возвратного движения, оказавшись на месте, на котором было, когда было дано знамение, — предположительно сказать, в одной с половиной части Овна, — подобным же образом исполнило пятиобразное движение, возвратившись, как он сказал, «точно назад». Невозможно ведь, чтобы оно вновь оказалось в этой одной с половиной части Овна, единожды выйдя из нее, кроме как спустя *все* дни года, как сказано.

людей, *существу*. И я не буду, пожалуй, говорить о великих чудесах в Египте или о каких-то иных где-либо имевших место богознамениях, но *напомню* об общих небесных *знамениях*, явленных повсюду и всем.

Аполлофаний обязательно скажет, что таковое не истинно. Особенно то, о чем говорится в персидских священных рассказах¹, *благодаря чему* маги и до сих пор совершают празднования тройному Митре². Ну и пусть по незнанию или по неопытности он таковым не верует. Но скажи-ка ему: «Что ты думаешь о затмении, бывшем во время спасительного распятия?» (см.: Мф. 27:45; Мк. 15:33; Лк. 23:44–45). Ведь оба мы тогда, вместе находясь в Гелиополе (Ἡλιούπολις)³ и стоя рядом, видели как луна невероятным образом⁴ заслонила солнце, притом что это не было время *их* схождения, и как затем⁵, начиная с девятого часа до вечера, она сверхъ-

¹ Сказано вместо «историях».

² Митру персы называют солнцем. На продолжительность этого дня он указал словом «тройному». И заметь при этом, что отец говорит, что тьма во время распятия Господня от шестого часа до часа девятого была по всей земле.

³ По-видимому, он говорит о Гелиополе в Египте; они ведь оба там *тогда* еще учились.

⁴ Говорят ведь, что не иным образом происходит солнечное затмение, как только если луна заслонит солнце.

⁵ Обрати здесь внимание на объяснение предмета недоумения, согласно евангелисту Луке. Никто ведь кроме него не объяснил странность того, как произошло чудо. Божественный Лука сказал, что от шестого часа настала тьма во время распятия Господня от солнечного затмения (Лк. 23:44–45), и все сомневаются, как это он назвал это затмением, когда была четырнадцатая луна и не происходило совмещения солнца и луны. Ведь почти все экзегеты, жившие многое время спустя, сочли, что солнце само прекратило испускать свои лучи на три часа до девятого *часа*. Применительно к этому случаю и говорится о странном образе затмения. Он же говорит, что луна, будучи четырнадцатой после восхода (ведь это не было время схождения), в шестой час настигла солнце и покинула его с восточной стороны солнечного диска, откуда она и подошла, а подойдя, наплыла на него, и, остановившись, почти весь его диск затенила. Подобало бы, если бы это было обычное затмение, с одной и той же стороны произойти и затемнению, и очищению. Поскольку когда луна находит на солнце — скажем, с востока, — закрывает сначала восточную часть солнечного диска, на которую начинает наплывать. Оттуда же, с восточной части, начинается и очищение солнечного диска: когда луна движется на запад, то

естественным образом помещалась внутри солнечного диаметра. Напомни ему и кое-что другое. Он ведь знает, что мы видели, что это совмещение начиналось с востока и *луна*, дойдя до края солнца, затем возвратилась и, стало быть, не с одной и той же *стороны произошло* совмещение и очищение, но с диаметрально противоположных сторон.

Таково тогда бывшее сверхъестественное, одному Христу Всевиновному возможное, творящему «великое и чудесное, которому нет числа».

3. Если тебе удобно и возможно, скажи *ему* так: «Аполлофаний, обличи мне тогда с тобою бывшего, смотревшего вместе с тобой, с тобой обсуждавшего все и вместе удивлявшегося». Не знаю, чем побуждаемый, Аполлофаний пустился тогда прорекать и, как будто объясняя мне происходящее, сказал: «О, добрый Дионисий, это знамение происходящего в делах божественных».

Столько да будет нами в послании *к тебе* сказано. Ты же способен недостаточное наполнить и в конце концов привести к Богу мужа весьма мудрого, который, быть может, снизойдет до того, чтобы кротко изучить премудрую истину нашего исповедания.

первой при прохождении и пробегании солнца открывает ту сторону, которую первой закрыла, т. е. восточную. При страдании же Спасителя произошло не так, но наоборот. Ибо, придя с востока, луна заслонила солнце и закрыла весь его диск. А затем не пошла дальше на запад, но попятилась вновь на восток и обнажила первым делом западную сторону солнечного диска, ибо отошла к противоположному краю солнца, на восток. Так что больше затемнения и очищения *солнца* с одной и той же стороны не бывало. И Флегон, эллинский летописец, тоже вспоминает это затмение, *бывшее* во время сто третьей Олимпиады, в тринадцатой *книге* «Хронографий», говоря, что оно произошло не обычным образом, но он не описал как. И наш Африкан в пятой *книге* «Хронографий», и Евсевий Памфил в своих *сочинениях* упоминают это затмение.

ПОСЛАНИЕ 8

Димофилу служителю¹ [О занятии своими делами и о доброте]

1. Исторические книги евреев говорят, добрый Димофил, что оный священный Моисей был удостоен богоявления за великую кротость (см.: Числ. 12:3). И если иногда они и представляют его лишенным² божественного лицезрения, то отвергают его от Бога не прежде, чем сообщают, что он потерял кротость. Они же говорят, что сильной яростью разгневался на него Господь как на самовольного и противящегося божественным советам человека (Исх. 4:14). А когда они показывают его руководствующимся богорассудными ценностями, то провозглашают его таковым по причине преимущественного³ богоподражания Благу.

Он ведь был очень кротким, и поэтому о нем говорится как о слуге (δερῶν) Божиим (Исх. 14:31), более всех пророков удостоенном боговидения (Числ. 12:6–8). Даже когда на него и на Аарона напали некие дерзкие люди из-за первосвященства и народоначалия, он оказался выше всякого славолубия⁴ и властолюбия и предоставил богоизбранному (θεοκρίτῳ) предстательствовать за людей (см.: Числ. 16:1–7).

¹ Этот Димофил был монахом, как показывает надписание, ибо служителями (букв.: *терапевтами*) звали монахов. Разгневавшись же на своего священника и оскорбив его за то, что тот принял некоего кающегося в грехах человека, кающегося, побив, он выгнал, а священника выставил, и сам воссел как самопоставленный священник. Заметь, что это зло и в те годы было. Хорошо он сказал: «добрый Димофил», — за бесчинную силу, а не за благоговение божественное, порицая его и за это укоряя монаха.

² Т. е. когда Писания говорят, что он оказывался в немилости Божией, и лицо Его отвращалось от него. Прежде, говорит он, они показывают, что он оказывался лишенным кротости, и вследствие этого страдал, оказываясь вне Божиего зренья.

³ Заметь, что кротость исключительна и преимущественна при подражании Богу и что за кротость Моисей называется служителем Божиим.

⁴ Славолубие есть по-преимуществу пожелание славы и любовь к ней. «Богоизбранному» (букв.: «*феокриту*») — не значит кому-то так именуемому, но тому, кого Бог счел годным и кому поручил начальствовать.

Поскольку же и восстали на него, и поносили его из-за первенства, и почти что бросились уже *на него, он*, кроткий, призвал Благого во спасение и вполне справедливо представил, что он не виновен во всем злом, что творят начальствуемые. Он ведь знал, что беседующему с благом Богом подобает, насколько это возможно, отображать в себе в первую очередь *Его* подобие и уметь *совершать* благолюбивые деяния.

Что же делает богоотца¹ Давида боголюбезным? Именно то, что он был добрым, и *даже* к врагам был добр. «Обрел, — говорит Препологой, — мужа по сердцу Моему» (ср.: *Деян. 13, 22*). И, в самом деле, благое законоположение² даровано *нам* — заботиться даже о подъяремных врага (см.: *Исх. 23:4–5*). И Иов как обладавший беззлобием был оправдан (см.: *Иов 1:1–8; 42:10–12*), и Иосиф не наказал братьев-заговорщиков (см.: *Быт. 50:19–21*), и Авель просто и без сомнений пошел с братоубийцей (см.: *Быт. 4:8*). И все, о ком проповедует богословие, — благообразны, не замышляют зла, и даже чужая злоба не отвращает их от добра, но совершенно напротив — они и злых боговидно ублажают, простирают и на них свою многую благодать и *их* к подобному же кротко призывают.

Но восклонимся горе³, не кротость священных мужей возвещая, не благодать человеколюбивых ангелов, милующих народы и молящихся о них Благому (см.: *Зах. 1:12*), запрещающих губительным злодейским множествам *творить зло* (см.: *Зах. 3:2*), огорчающихся от злых *поступков людей*, радующихся же спасению призываемых к благому (см.: *Лк. 15:10*), и — все другое, что богословие передает о добродетельных ангелах, но, в безмолвии приемля благотворящие лучи поистине благого⁴ и сверхблагого Христа, с их помощью да возведены будем светом к Его божественным благодеяниям.

¹ Заметь, что богоотцом он называет Давида из-за Христа. Ибо божественный Павел говорит: «Я отделен для благовествования того, что провозвещено в святых Писаниях о Его Сыне, явившемся от семени Давида по плоти» (ср.: *Рим. 1:1–3*). Так что Давид, действительно, богоотец.

² Ибо в Законе написано, что и принадлежащего врагу упавшего подъяремного *следует* поднять (*Исх. 23:5*).

³ К более высокому. Отметь и человеколюбие ангелов, и что они молятся о народах Богу, и что запрещают отступническим силам, т. е. бесам.

⁴ О благодати Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога. [Поистине Он творит существование, т. е. удерживает пребывание *в бытии*.]

Разве это не свойство неизреченной и превышающей ум Благости — сотворить сущее и все его ввести в бытие¹ и хотеть, чтобы все было близким к Ней и всегда причастным того, что свойственно Ему, — соответственно пригодности каждого? Как понять, что и за отступающих Он с любовью держится, и спорит², и молит не презирать их, когда они влюблены и сокрушенны³, и терпеливо поддерживает бранящих *Его* и Сам *их* защищает? И еще больше обещает заботиться о них, и когда они еще далеко, но приближаются, Он подбегает⁴ и встречает и, весь всех охватив, целует и не напоминает о прежнем, но любит настоящее, и устраивает праздник, и «созывает друзей», т. е. добрых⁵ людей, чтобы в обители все с *Ним* порадовались (см.: Лк. 15:6). (Димофил же и если кто другой с добрыми людьми враждует, совершенно справедливо подвергается запрещению: пусть выучится прекрасному и подобреет.) Разве же не подобало, сказал Он, благому порадоваться спасению погибших и жизни умерших (см.: Лк. 15:24, 32)? Не задумываясь, и на плечи Он берет только что возвращенное от заблуждения, и добрых ангелов

¹ Поскольку он сказал «все», а в числе всего и бездушное, и бессловесное, добавив «соответственно пригодности каждого», он позаботился о подходящем ограничении.

² Заметь: как Господь желает *привлечь* всех и молит нас не отпадать от Него, почему и слывет Утешителем.

³ «Быть сокрушенным» означает в собственном смысле «быть надломленным». Слово применяется и к влюбленным, каковые пользовались им, когда претерпевали несчастье с возлюбленными, обычно в телесном смысле, говоря то есть, что они надломлены. Откуда оно берется и для других подобных случаев.

⁴ Здесь он имеет в виду евангельскую притчу о блудном сыне (см.: Лк. 15:20–24) и тому подобное. Удивительно и то, что он сказал «весь всех», — посрамляя тогдашних еретиков, которые говорили, что только душу спасает Бог, но не тело. «Весь», говорит он, — Господь — как душу и тело воспринявший; а «всех» — потому что Он спас нас, состоящих из души и тела. Были ведь тогда еретики, происходящие от Симона, как показывают Иринеи и Ипполит. И по-оригеновски верующие то же самое думают. «Охватив» же сказано вместо «обняв».

⁵ Заметь, о ком он говорит как о созываемых друзьях. Немного же ниже он думает, что это — добрые ангелы. И смотри, как он понимает слова «Чтобы в обители все с *Ним* порадовались» (см.: Лк. 15:6).

подвижет к радости, и «благ и к неблагодарным» (Лк. 6:35), и сияет солнцем Своим «на злых и на добрых» (см.: Мф. 5:45), и саму «душу Свою полагает за» (см.: Ин. 10:11, 15) заблудших.

Ты же, как показывает написанное тобой¹, и припавшего к священнику нечестивого, как ты сказал, грешника, — не знаю как, приняв это на себя, — оттолкнул. Он потом молил и объяснял, что пришел для уврачевания пороков, но ты не ужаснулся, но с яростью недостойно обошелся и с добрым священником, решившим помиловать нечестивого кающегося. И под конец сказал священнику: «Выйди вместе с подобными тебе». И, не имея на то права, заскочив в недоступное для тебя, принизил² Свята святых. А потом пишешь нам: «Я промыслительно спас готовое погибнуть священное и все еще сохраняю его неоскверненным».

А теперь слушай наши слова. Не подобает и выше тебя в служении находящимся, и равным тебе служителям поправлять священника³, даже если кажется, что он нечестиво относится к божественному, даже если бы оказалось, что он совершил что-то другое запрещенное. Ведь если отступление от определений и законоположений является безобразием и бесчинием в божественнейшем, то не имеет оправдания даже ради Бога совершенное нарушение богопреданного порядка. Ибо Бог «в Себе»

¹ «Ты же, Димофил, — говорит он, — и священника оскорбил, который сказал, что должен быть помилован, т. е. достоин милости, кающийся нечестивец». Кажется мне, что Димофил оскорбил пресвитера, ибо священниками (ιερείς — *иереями*) обыкновенно он называет пресвитеров, как ясно показал в книге «О церковной иерархии». И здесь же немного ниже сказанное мной он подтверждает. А синтаксис должен быть обратным: «Ты оскорбляешь священника, признавшего справедливым, что нечестивый должен быть помилован, т. е. достоин милости».

² «Принизил» сказано вместо «унизил» и «умалил», или же не это, но «принизил» — вместо «собрал». как говорится, если он, взяв с жертвенника, отнес; а это полагается делать только диаконам и пресвитерам, поскольку Закон говорит: «А иереи имеют попечение о святом» (Лев. 21, 6), как он на следующем листе и говорит.

³ Заметь, что не подобает пресвитера, даже если тот согрешает, поправлять ни диакону, ни монашествующему, ни тем более мирянину, — за исключением только ереси. Ибо выше монашеского чина чин литургов, т. е. диаконов. И если это так, то в гораздо большей степени никому не положено обвинять епископов.

не «разделился», ибо «как *тогда* устоит царствие Его?» (Мф. 12:5–26; Мк. 3:24; Лк. 11:18). И если «Богу, — как Речения говорят, — принадлежит суд» (ср.: Ис. 30:18; Рим. 2:2), а иереи, следом за иерархами, — возвестители (ἄγγελοι — *ангелы*)¹ и толкователи божественных судов (ср.: Мал. 2:7), то ты от них подобающим тебе образом узнай божественное через литургов², — *у людей*, благодаря которым и быть³ служителем ты сподобился. Или священные символы не это вопиют? И не просто ведь *то, что* Святая святых для всех недоступно: приближается к нему прежде всего порядок священносовершителей, затем порядок иереев⁴, а следом за ними — литургов. А для поставленных в чин служителей двери недоступного⁵ для входа запретны, — *двери*, у которых они получают посвящение и предстоят, — не для того чтобы их стеречь, но для порядка и для познания самих себя — скорее ближе к людям, нежели к священнослужителям. Вот почему святое чиноначалие священных *порядков* священнополагает, чтобы они были причащаемы божественного, поручая другим, т. е. находящимся внутри, его *им* передавать. Ибо стоящие у божественного жертвенника, *можно* символически сказать, зрят и слышат божественное, сияющим им открывающееся, и, благообразно выходя к внешним по отношению к божественным завесам⁶ послушным служителям, и священному народу, и очищаемым чинам, являют *им* святыню соответственно *их* достоинству, — прекрасно сохранявшееся неоскверненным до тех пор, пока ты не заскочил тиранически в Святое святых и

¹ Заметь, что иереи — вестники (ἄγγελοι — *ангелы*) и толкователи, т. е. учителя божественных судов, после иерархов, и что о пресвитере, преследуемом и оскорбляемом монашествующим, он написал послание, отсюда особенно становится ясным.

² Заметь, что те, кто хочет научиться божественному от пресвитеров, не сами должны это делать, даже если они и монахи, но через посредство диаконов; и то — когда представится подходящее время.

³ Как мы сказали выше, в «Церковной иерархии», в главе о совершении монашеского *чина*, *пострига*, пресвитерами дается им монашеский образ.

⁴ О порядках церковных *чинов* и в чем состоит служение монахов — их ведь он называет служителями. Об этом он говорит в «Церковной иерархии».

⁵ Диаконам ведь поручена охрана церковных врат, как он говорит в «Церковной иерархии», в главе о священнических совершениях, спустя немного после начала главы.

⁶ Заметь, что и тогда были завесы у жертвенника.

не принудил против воли вынести *святыню*. И сказал, что держишь и сохраняешь святыню, хотя и не знаешь, и не слышал, и не имеешь ничего из подобающего¹ иереям, равно как и истину Речений не познал, каждый день спора о них для совращения слышащих.

Если ведь кто-нибудь покусится властвовать над народом, не получив *на то* приказа от царя, по справедливости ведь будет наказан². И *не также ли* — если князя, оправдывающего кого-то или осуждающего, некий из предстоящих *ему* его подчиненных осмелится пересуживать (не говорю уж оскорблять, а притом и лишать власти)? Ты же, человеке, так же дерзок по отношению к кроткому и доброму *священнику* и его священническому уставу?

Это следует говорить, когда кто-то, посягая³ на превосходящее его достоинство, думает, что поступает как подобает. А это ведь недопустимо ни для кого. В самом деле, что неуместного сделали Озия, покадив Богу (см.: 2 Пар. 26:16–19), или Саул, принеся жертву (см.: 1 Цар. 13:9–14), или тиранические демоны, истинно богословствовав⁴ об Иисусе (Мк. 3:11–12)? Но отвергнут⁵ богословием всякий вмешивающийся в чужое дело (*ἰλλοτριεῖς κοπος* — *чуждопосетитель*) (1 Петр. 4:15); и каждый да пребудет в чину своей службы, и «один лишь архиерей пусть войдет в Святая святых лишь раз в году» (ср.: Исх. 30:10; Евр. 9:7), — и то во всей полагающейся по Закону священноначальной чистоте (см.: Исх. 30:20–21; Лев. 16:4, 24). И *только* иереи имеют попечение⁶ о святом, а левиты не «прикасаются к святому, чтобы не умереть» (ср.: Числ. 4:19–20). И прогневался Господь яростью на несдержанность Озии, и Мариам покрылась проказой⁷, дерзнув устанавливать правила для Законодавца (см.: Числ. 12:1, 10), и на

¹ Заметь, что кто бесчинно и в нарушение священных законоположений заскочет к святыням, тот, *как следует* верить, ничего из таковых не видит, не слышит и не имеет, хоть и руками их касается.

² По обычному *правилу* «по справедливости будет наказан», равно как и этот.

³ *Заметь*, что если и подобающее кто-то делает, но вопреки своему чину и достоинству, то и он преступает дозволенное.

⁴ О бесах, богословствовавших об Иисусе.

⁵ *Заметь*, что отвергнут богословием всякий вмешивающийся в чужое дело («чуждопосетитель») (1 Петр. 4:15).

⁶ *Заметь*, кто может подготавливать и брать святое и что не всем это позволено.

⁷ Отметь причину, по которой покрылась проказой Мариам, сестра Моисея.

сыновей Скевы¹ наскочили бесы (см.: Деян. 19:13–16). И «Я не посылал» их, сказал Он, «а они бежали», и «Я не говорил им, а они пророчествовали» (Иер. 23:21), и нечестивец, «приносящий Мне в жертву тельца, для Меня — словно убивающий пса» (ср.: Ис. 66:3). И просто сказать: справедливость Божия не терпит беззаконных. И когда они говорят: «С Твоим именем мы сотворили многие чудеса», Он отвечает: «Отойдите от Меня все, делающие беззакония» (ср.: Мф. 7:22–23).

Так что нельзя, как говорят священные Речения, даже тому, что справедливо, следовать не в соответствии с достоинством². Каждому подобает внимать себе и не помышлять о высочайшем и глубочайшем, и разуметь — только то, что *ему* дано сообразно *его* достоинству.

2. Почему же, — говоришь ты³ — не надо обвинять нечестивых или в чем-то ином неподобающем обличаемых священников, и одним лишь хвалящимся Законом позволительно «преступлением Закона бесчестить Бога» (Рим. 2:23)? И почему иереи суть изъявители (ἐκφύνητορες) Божии? Как могут они возвещать людям божественные добродетели, *сами* не познав их силу? Или: способны ли просвещать потемненные? И как передают *другим* Святого Духа те, кто, есть ли Дух Святой, по-настоящему и поистине не уверовали?

Я отвечаю тебе на это⁴ (ибо не враг же Димифил, и я не стерплю, чтобы ты был похищен Сатаной). Каждый из *окружающих* Бога порядков более ведь богообразен, чем далее отстоящий *от Него*. И что ближе к Истинному свету, то и освещеннее и светлее. И не в смысле места⁵

¹ На сыновей же Скевы наскочили бесы потому, что, не веруя во Христа и не будучи рукоположены, они заклинали бесов, что было позволительно одним заклинателям (ἐμπροκταίς). Это находится в «Деяниях святых апостолов» (см.: Деян. 19:13–16).

² Заметь, что значит: «Праведным путем достигается праведное», как сказал Моисей (ср.: Втор. 16:20), и — что даже праведному нельзя следовать вопреки достоинству. Об этом есть и в дальнейшем. Пространнее этим занимается Ориген в 10-й *беседе* «На плач Иеремии».

³ Возражение как бы от лица Димифила, — что существует неисправимое нечестие в среде иереев.

⁴ Апология *в ответ* на возражение о действиях без позволения.

⁵ Заметь, что сказанное об ангельских низестояниях и чинах надо понимать не применительно к месту, какое они занимают по отношению к Богу, но

пойми это отстояние, но в смысле пригодности к боговосприятию. Если, таким образом, порядок иереев — просвещающий, *то человек* не просвещающий совершенно, *значит*, отпал от священнического порядка и силы, а тем более — *вообще* непросвещенный. И мне кажется дерзким тот, кто посягает совершать дело священника, не боясь и не стыдясь исполнять божественное вопреки достоинству, полагая, что Бог не знает того, что ему самому известно, и думая обмануть Того, Кого лжеименно называет Отцом, и осмеливается христовидно¹ произносить свои скверные злохуления (не могу сказать «молитвы») перед божественными символами. Таковой — не иерей, *никак* не иерей, но злой обманщик, поругатель себя и волк, облачившийся *для нападения* на божественных людей в *овчью* шкуру (ср.: Мф. 7:15).

3. Но не Димофилу² положено это исправлять. Ведь если и богословие повелевает справедливо следовать справедливому (а следовать справедливому³ — это хотеть воздать каждому по достоинству), то справедливо, чтобы все этому следовали не вопреки своему достоинству и чину, поскольку справедливо, чтобы и ангелам было воздано и уделено по достоинству, однако же — не нами, о Димофил, а нам — через них от Бога, и им — от еще более преобладающих *по положению* ангелов. И, просто сказать: во всем сущем через первых воздается вторым соответствующее их достоинству от благоупорядоченного и справедливейшего Промысла. Ведь те, кто поставлен Богом начальствовать над другими, по достоинству воздают следующим за ними и подчиненным. Пусть же Димофил уделит по достоинству *своему* разуму⁴, гневу и вожделению, и да не нарушит свой чин, но

применительно к пригодности каждого. Ибо, конечно же, не на *каком-то* месте *находится* Бог, равно как, вероятно, и умные силы.

¹ Т. е. совершенное действие таинств. «Христовидно» же — потому что иереи, молясь перед божественными дарами, или же символами, принимают Христов чин.

² Ибо не подобает, говорит он, Димофилу, являющемуся служителем, исправлять эти согрешения.

³ *Заметь*, что означает справедливо следовать справедливому и что ангелам за справедливое воздается.

⁴ Т. е. пусть Димофил усмирит свое неразумие, гнев и вожделение собственного любоначала. И *заметь*, что во всем сущем посредством первых воздается вторым соответствующее их достоинству.

возоблаждает¹ над низшими превосходящий *их* разум. Ведь если на рынке мы увидим, что раб оскорбляет старца-хозяина, будучи моложе, или сын — отца, и нападает на него, и наносит раны, мы *ведь* сочтем, что он поступает нечестиво, и вряд ли не поможем, подбежав, старшим, хотя они, возможно, первыми поступили несправедливо. — как же тогда мы не устыдимся, наблюдая, как гнев и вожделение обижают разум, — отвергают данное Богом начало и сами собой воздвигают нечестивое и несправедливое бесчиние, распрю и беспорядок? Правильно наш блаженный от Бога *посланный* законоположник² не удостаивает предстательствовать в Церкви³ Божией того, кто прежде хорошо не предстательствовал в своем доме (*ср.: 1 Тим. 3:12*), ибо тот, кто учинил *как надо* себя, учинит и другого, а если другого, то — и дом, а если дом, то — и город, а если город, то — и народ. И просто сказать, как говорят Речения, «верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом» (*Лк. 16:10*).

4. Сам ты уделяй по достоинству⁴ вожделению, гневу и разуму, тебе же *уделят* божественные литургии, а им — иереи, иереям же — иерархи, а иерархам — апостолы⁵ или преемники апостолов. И если кто-нибудь из них как-то погрешит против подобающего, то будет исправлен равночинными *ему* святыми, но соотношение чинов (*букв.: чин на чин*) не перевернется, но каждый в своем чину и в своем служении да пребывает.

Вот сколько сказано нами тебе в пользу того, что надо знать и делать свое *дело*. А что касается бесчеловечности, как ты говоришь, нечестивого и мерзкого мужа, то не знаю как и оплакать⁶ преткновенение возлюб-

¹ Пусть, говорит он, разум сдерживает гнев и вожделение, ибо они — низшие. В управлении ими проявляется власть и сила разума, так что не просто, но с некоей выгодой надо воспользоваться ими.

² Он говорит о божественном Павле.

³ В Послании к Тимофею.

⁴ Отметь похвальный церковный порядок, — чтобы монашествующих называли диаконы, их — священники, а священников — епископы, епископов же — апостолы и их преемники. А в среде преемников апостолов наказание *бывает* от равных по чину.

⁵ Заметь, что апостолы и преемники апостолов больше епископов и что каждый должен быть исправляем более святым, чем его чин. Преемниками апостолов сейчас, я думаю, являются патриархи.

⁶ Отметь горечь или, скорее, сострадание отца.

ленного моего. Чьим, ты думаешь, служителем был *ты* нами поставлен? Ведь если не — Благого¹, то всяко по необходимости ты должен быть полностью чужд и нас, и нашего служения. И *тогда* тебе пора поискать других и бога, и иереев, и при них скорее озвереть, нежели *в добре* преуспеть, и быть жестоким служителем милой *тебе* бесчеловечности. И разве же мы сами до совершенной святости усовершенствовались и не нуждаемся в божественном человеколюбии по отношению к нам? Не двойной ли, как говорят Речения (ср.: *Иер. 2:13*), грех², подобно нечестивым, мы совершаем, не зная в чем претываемся, но оправдывая себя и полагая, что *что-то* видим, поистине же *ничего* не видя (ср.: *Рим. 1:22*)? «Ужаснулось этому небо» (ср.: *Иер. 2:12*), и я затрепетал и не доверяю самому себе. И если бы я не получил написанное тобой — не подобающим, будь уверен, образом *написанное*, — то не был бы убежден, хотя и некие другие *люди* сочли нужным заверить меня, что Димофил думает³, что благой по всему Бог — не Человеколюбец, и что сам он не нуждается в Милующем или Спасающем, и даже священников отвергает, удостоенных Благостью носить неведение людей и хорошо знающих, что и они обложены немощью.

Но Богоначальный Священносовершитель⁴ шел иным путем. Будучи «отделенным, — как говорят священные Речения, — от грешников»⁵ (*Евр. 7:26*), любовь к Себе Он связал со способностью к кротчайшему по отношению к овцам пастырству (см.: *Ин. 21:15–17*). И Он называет

¹ Ибо если ты не думаешь, говорит он, что был поставлен нами в служители благого Бога, то всяко и нам, и всей Церкви ты чужд. И заметь, что, скорее всего, в приходе великого Дионисия случился этот грех и что он поставил Димофила монахом в *своей* Церкви.

² Заметь, какое прегрешение он называет двойным, — когда, греша, человек не знает, что грешит. Это слова Иеремии, которые он дальше разъясняет: «Вдвойне согрешили люди: оставили Меня, Источник жизни». — и так далее (см.: *Иер. 2:13*).

³ Многое, великое и сострадательное утешение для грешников.

⁴ Он имеет в виду Господа, — что Он повелевает непохожее на то, что сделал Димофил.

⁵ «Греха Он не сотворил, и не обнаружилось лести в устах Его», как говорит апостол (1 *Петр. 2:22*): решительно же — следующее: «Отделенный от грешников и превознесенный выше небес» (*Евр. 7:26*).

злым *работ*ом того, кто не вернул товарищу долг и не поделился частью дарованных ему многих благ, и приговаривает *его* получить *самому* от *своего* собственного¹ зла (см.: Мф. 18:32–34), — чего следует и мне, и Димофилу бояться. Даже ведь и тем, кто бесчестил Его² в само время страдания, Он доставляет прощение от Отца (Лк. 23:34) и запрещает ученикам, когда они решили немилостиво осудить за нечестие прогнавших Его самаритян (Лк. 9:52–55).

И вот что *включает* многословие твоего свирепого послания (ибо и вверху и внизу ты повторяешь), — будто не за самого себя, но за Бога ты отомстил. Скажи мне, *ты* злом *отмстил* за Благого?

5. Отступи. «Мы имеем³ не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших» (Евр. 4:15), но «беззлобен» Он (ср.: Евр. 7:26) и «милостив» (Евр. 2:17). Он «не воспрекословит, не возопиет» (Мф. 12:19; ср.: Ис. 42:2), и Он «кроток» (Мф. 11:29) и «милостив о грехах наших» (ср.: 1 Ин. 2:2). Так что мы не одобрим твои не вызывающие зависти порывы, даже если тысячи раз ты *собой* повторишь Финееса (см.: Числ. 25:7–8) и Илию (см.: 3 Цар. 18:40). Ведь когда Иисус услышал, что *Его* ученики *хотят* этому *подражать*, они показались *Ему* непричастными кроткого и благого Духа (см.: Лк. 9:55; ср.: 1 Петр. 3:4). Ведь и наш божественнейший⁴ Священноположник с кротостью учит противящихся учению Божию. Ибо учить, а не мучить подобает⁵ незнающих, — как и слепых мы не наказываем, а руководствуем.

¹ Т. е. своего человеколюбия, а не тьмы и мучения.

² Это находится в Евангелии от Луки.

³ Много благ да прибудет тебе, отче сострадательнейший!

⁴ Заметь, что он называет учеников Господа «непричастными Святого Духа», когда они хотели, чтобы огонь сошел с небес на самаритян, что мы находим в Евангелии. Почему Господь и говорит им: «Не знаете, какого вы духа» (Лк. 9:55). Но равным образом Он это сказал, показывая, какой благодати служить они были избраны. Равно и Отец, имея в виду совершенство дара, который они получили по *Его* воскресении, сказал это, потому что написано: «Ибо еще не было Духа Святого, потому что Христос еще не прославился» (Ин. 7:39). «Священноположником» же он называет святого апостола Павла как рукоположившего его на архиерейство в Церкви Афин, как написано в священных «Апостольских постановлениях».

⁵ Заметь красивое и особенно ныне полезное *утверждение*, что учить, а не мучить подобает незнающих, — как и слепых мы наставляем на путь, а не

Ты же начинающего восклоняться к свету мужа, по щеке (κὶτὴ τῆς κόρρης) ударив, оттолкнул, свирепо прогнал человека, с большим сокрушением пришедшего, какового — и это большой ужас вызывает! — Христос, будучи благ, ищет заблудившегося по горам (см.: Мф. 18:12), и отбежавшего призывает, и, найдя, едва не на плечи берет (Лк. 15:5). Нет, прошу, не будем так дурно распоряжаться самими собой и вонзать меч в самих себя. Ведь те, кто пытается кого-то онеправдовать¹ или, напротив, облагодетельствовать², — пусть не все, что хотят, делают тем, — но, самим себе доставляя зло или добро, будут исполнены либо божественными добродетелями, либо свирепыми страстями. И одни, последователи и спутники добрых ангелов и здесь и там³, с полным миром и свободой от всех зол унаследуют в вечно сущий век блаженнейшие уделы и всегда будут с Богом (см.: 1 Фес. 4:17), что — величайшее из всех благ⁴. А другие отпадут от божественного и своего собственного мира и здесь и по смерти⁵ пребудут со свирепыми бесами.

Ради этого нами *прилагается* большое старание, чтобы с Благим Богом быть и пребывать с Господом всегда, а не оказаться отлученным со злыми, заслуженно по своим делам претерпев, чего я больше всего боюсь и молюсь *о том, чтобы* пребыть всех зол непричастным.

наказываем. То, что находится над щекой, некоторые зовут виском, некоторые же челюстью, а другие частью головы. Лучше же щеку (κόρρην), как он сказал, называть виском (κρόταφον). Гомер, однако же, называет ее щекой (κόρην). Ударение в слове «щека» (κόρρη) острое на предпоследнем слоге. Димофил ведь ударил в висок (εἰς τὸν κρόταφον) раскаивающегося.

¹ Заметь, говорит он, что будет с теми, кто хочет кого-то онеправдовать или облагодетельствовать, хотя они и не осуществили на деле то, что хотели.

² Т. е. не все, говорит он, осуществили из того, что хотели, по отношению к тем, кого они вознамерились онеправдовать или облагодетельствовать. Ясно ведь, что есть разница между нежеланием облагодетельствуемых и слабостью онеправдавающих.

³ Заметь, что праведники не только в будущем веке, но и в нынешней жизни суть спутники, или последователи и сопутешественники, добрых ангелов.

⁴ Заметь, что величайшее из всех благ — это всегда быть с Богом.

⁵ Заметь, что грешники и в этой жизни, и в будущей мучаются, будучи осуждены своими страстями быть вместе с бесами, как заслужили.

А если хочешь, вспомним¹ и видение некоего божественного мужа, и ты не посмейся, ибо я скажу истину.

6. Когда я как-то² оказался на Крите, меня привечал священный Карп — муж, хоть и чуть странный, но из-за большой чистоты ума для боговидения пригоднейший. Так он не начинал священные совершения таинств, прежде чем явится *ему* в предсовершительных молитвах³ благоприятное священное видение. И он говорил, что был однажды огорчен кем-то из неверующих. Он печалился оттого, что *тот* совратил кого-то от Церкви к безбожию, когда этот *новокрещенный только* еще совершал дни иларий⁴. И необходимо было об обоих благоподобно помолиться и, взяв в

¹ Заметь, сколь страшно и утешительно видение святого Карпа.

² Прекрасный рассказ о том, что не подобает согрешающих проклинать, даже если они согрешают против Бога. *Эта* история заслуживает быть отмеченной как повествующая о неизреченном благоутробии Господа нашего Иисуса Христа и — о кающихся. Он говорит и о святости божественного Карпа. Это тот Карп, которого апостол упоминает во Втором послании к Тимофею (2 Тим. 4:13).

³ Предсовершительными афиняне звали ведь молитвы, читавшиеся перед браком после *принесения* жертв. Ибо брак звали свершением как завершающий то, что нужно человеку для жизни. Это может быть показано на примере многих написанных поэтами комедий. Они ведь воспринимали брак как таинство. И говорили, что нужно было предварительно освятиться, посвятиться и как бы предочиститься, приготавливаясь к таинству, то есть, — как Кратин в драме Пилея. Особенно ведь *брачные* состояния и свершения они звали таинствами какого-то из их лжеименных богов как усовершенствующие и вводящие совершенствуемых в совершенство. Великий же Дионисий применил нечестиво эллинами говоримое к таинству Истины и предсовершительными молитвами назвал совершеннейшие моления об очищении перед животворящим таинством и о неосужденном причащении совершеннейшего и совершенствующего Дара жертв. «Привечал» же *сказано* вместо «как странника принимал».

⁴ Существовали некие дни для жертвоприношений, которые называли илариями. И одни *такие* дни были частными илариями, — когда кто-то женился или родил сына, а другие общими, и они назывались всенародными; так, при поставлении царя устраивались всенародные иларии. И скорбеть в эти *дни* поблизости нельзя было, но каждый день устраивались всенародные зрелища и жертвоприношения, и плачущие замолкали, и смотрели, и в бесконечных угощениях проводили определенные дни таковых иларий. Праздник иларий был специфически римский — в честь матери их богов, а скорее — бесов, как говорит Димофил в Слове «О жертвах и праздниках у древних».

помощники Бога-Спасителя, одного обратить, а другого благостью победить и не покинуть, уча всю жизнь¹ и доныне, и таким образом возвести их к божественному знанию, чтобы, даже если бы их раздирали сомнения и они неразумно ожесточались, были бы вынуждены оставаться по закону справедливости здоровыми (σοφροεῖν — *целомудрствовать*). Но не стерпев этого прежде *всего* в себе, не знаю как, исполнившись тогда некими многими злыми замыслами и горечью, он в таком плохом состоянии лег спать, ибо был вечер. Около же полуночи — а у него был обычай в это время² бодрствовать в уединении для *пения* божественных гимнов — он поднимается, не насладившись без волнения³ *покоем* из-за многих снов, всегда прерывавшихся. Стоя, однако же, на божественной беседе, он неблагочестиво скорбел, горевал и говорил, что несправедливо, если останутся живы безбожные люди, развращающие «правые пути Господни» (Ос. 14:10; ср.: Деян. 13:10). И говоря это, молил Бога, чтобы какая-нибудь молния⁴ без пощады лишила жизни обоих разом.

И когда он это сказал, вдруг — говорил он — показалось ему, что он видит, что дом, в котором он стоит, сначала поколебался, а *затем* раз-

¹ Т. е. пока продолжается настоящая жизнь. Следует заметить, что боголюбивым *людям* подобает всю жизнь учить заблуждающихся и побуждать их к познанию истины. И заметь следующее: некоторые невежественно говорят противоположное, используя апостольское изречение, гласящее: «Человека еретика после первого и второго увещания отвращайся» (Тит. 3:10), не понимая смысла сказанного, следующими словами прекраснейшим образом проясняемого. Тогда ведь благословно после первого и второго увещания отвращаться, когда учащий решил отвращаться, узнав, что таковой круто изменился и скрывается как сам себя осуждающий. Ясно ведь, что у священных учителей открывается и состояние приходящих. Иные же слова «после первого и второго увещания» поняли как «после научения с помощью Ветхого и Нового Заветов».

² Заметь, что апостольское Предание передало нам правила ночного псалмопения.

³ Отрицательная частица «не» должна быть связана со словами «без волнения», чтобы целое получилось таким: «Он поднимается, ни многими снами не насладившись, так как они прерывались, ни без волнения пребывая, так как сны прерывались».

⁴ Молния (πρῶτῆρ) есть спиралевидное движение сверху вниз огненного воздуха. Оно сжигает его, почему и называется от глагола сжигать (πυρρῶν).

делился с самого верха на две половины, и перед ним *вспыхнул* с небес и на него опускается некий очень яркий огонь (ему ведь казалось тогда, что крыши нет), а небо открыто, а на небе — беспредельный Иисус с предстоящими Ему человековидными¹ ангелами. Он видел это, глядя вверх, и удивлялся. Наклонившись же вниз, Карп, сказал он, увидел в земле некую темную разверзшуюся и зияющую пропасть и — что те мужи, которых он проклинал, стоят перед ним у края *этой* пропасти, жалкие, трепещущие так, что больше не могут держаться из-за неустойчивости их ног². А снизу, из устья *пропасти*, выползают и ползают вокруг их ног змеи, и то тащат *их*, обвинившись, одновременно и утяжеляя, и увлекая, то зубами или хвостами бьют и подталкивают, всячески стараясь столкнуть *их* в пропасть³. Были и некие люди среди змей, на *этих* мужей нападающие, толкающие *их*, дергающие и бьющие. И казалось, что те вот-вот упадут, отчасти невольно, отчасти вольно, понемногу понуждаемые и убеждаемые злом⁴.

И говорил Карп, что, глядя вниз, он радовался, а наверх не обращал внимания, только досадовал и испытывал нетерпение оттого, что те *двое* еще не упали, и на деле часто их, ослабевших, старался столкнуть, и огорчался оттого, что не мог этого сделать, и проклинал *их*. И опять он поднял глаза, чтобы вновь увидеть, как и прежде, небо, и увидел, что Иисус, глядя на происходящее, сжалился, встал с пренебесного престо-

¹ Заметь, что ангелы являются святым и в виде людей.

² Отметь слова «из-за неустойчивости их ног», что указывает на благосовращаемость произволения: не желающие ведь не пали бы.

³ Заметь, как диавол ввергает людей во тьму кромешную, которую он здесь называет пропастью, т. е. бездной, — или обманывая, или подстрекая повинующихся ему. А иногда он берет распутных людей себе в сотрудники для обольщения других, как и идолопоклонника — против ныне обманутого, о котором речь. Потому он и видит в видении мужей между змей, т. е. бесов, влекущих побежденных диаволом, от каковых нас Господь да освободит.

⁴ Заметь *это* «злом», т. е. грехом, каковой, совершаемый добровольно, мы главным образом и называем злом. Слова «невольно и вольно» не понимай как *указывающие на некую принуждающую силу*, т. е. надо понимать, на диавола, как *понимают* манихеи и мессалиане, но — что мы, склоняемые делать злое, часто даем место для нападений на нас, черпая силу у *самых* себя против себя. Обессиливает же он, *диавол*, когда мы не склоняемся, поскольку близка к нам содействующая помощь Божия, как показывает дальнейшее.

ла, сошел к тем *мужам* и подал им добрую руку¹, и ангелы с Ним вместе их восприняли, поддерживая их с других сторон. И сказал Иисус Карпу: «Бей теперь Меня уже занесенной рукой². Я ведь снова готов пострадать за спасаемых людей; Мне *ведь* тоже хочется, чтобы другие³ люди не согрешали. Однако же смотри, не кажется ли тебе, что пребывание в пропасти со змеями хорошо *бы* заменить *пребыванием* с Богом и добрыми и человеколюбивыми⁴ ангелами?»

Вот что выслушав, я верю, что это на самом деле было.

¹ Заметь и неизреченное благоутробие Господа.

² «Рукой», — ясно, что Карпа.

³ Т. е. распинающие, — сказал Карпу Господь.

⁴ Заметь, что и Сам Господь называет ангелов «добрыми и человеколюбивыми».

ПОСЛАНИЕ 9

Титу иерарху¹

[вопросившему посланием, что такое дом Премудрости,
что — чаша и что еда ее и питье]

1. Я не знаю, о добрый Тит, ушел ли священный Тимофей, не услышав чего-нибудь о богословских символах. Но в «Символическом богословии»² мы хорошо растолковали ему все кажущееся многим диковинным в Речениях о Боге. Ведь нелепость страшную внушают³ несовершенным душой людям неизреченной премудрости отцы, когда некими сокровенными и дерзновенными гаданиями открывают божественную и таинственную, недоступную для скверных истину.

Потому-то и не верят многие из нас словам о божественных таинствах: ибо мы воспринимаем их только через приращенные к ним доступные чувствам символы. Подобаает же и раскрытыми, сами по себе, обнаженными и чистыми видеть их. Только так ведь их видя, мы сможем почтить⁴ «Источник жизни» (Пс. 35:10), созерцая его в Себя Самого изливающимся и Самим по Себе стоящим, и некую единую Силу, простую, самодвижущуюся, не оскудевающую в Себе, но являющуюся ведением всех ведений и всегда через Себя Себя созерцающую (ἐαυτὴν θεωμένην).

¹ Этот святой Тит — апостолу знакомый, он его и на Крит поставил епископом, как говорит послание, написанное к *тому же* самому Титу божественным Павлом.

² Заметь, что охватывает «Символическое богословие» великого Дионисия.

³ Внушить — значит впечатлеть и вложить в свое мышление некие метафоры живописцев, каковые, обращаясь к Истине, пишут иконы. Неизреченной же премудрости отцами он называет пророков.

⁴ «Сможем почтить» сказано вместо «сотворим предметом почитания», «окружим почестями», «восхитимся», «изумимся». Обрати внимание на сказанное о Святой и поклоняемой Троице: «Источник жизни, в Себя изливающийся и Сам по Себе стоящий». Этим показывается ведь и Ее единосущность, и то, что Единица, выступившая в Троицу, остается в Ее пределах. Так и Григорий Богослов говорит в первом Слове «О Сыне» и во втором «О мире». Заметь также слова «всегда через Себя Себя созерцающую»: и это говорит он о Святой Троице.

Подобает, подумалось нам, чтобы мы ему и другим раскрыли, по мере возможности, различные виды применяемой к Богу символической священнообразности. Ибо то, что вне ее¹, исполнено столь невероятным и бредовым вымыслом! Например, применительно к сверхсущественному богорождению измышлена Божия утроба, телесно² Бога родившая; написано о слове, в воздух испускаемом из изрыгающего его мужеского сердца, и о духе, из уст выдыхаемом; и утробы богородящие, носящие Сына Божия, воспеты перед нами как приличествовало бы телесным; или в образе сада представлены некие деревья, побеги, ростки, цветы и корни; или — извергающиеся источники вод³; или светорождения, производящие воссияния; и некие иные изъяснительные священнописания сверхсущественных богословий. Для обозначения же умных⁴ Божиих

¹ «Ее» — т. е. символической образности. И здесь он пишет «стольким» вместо «многим». Что же до «то, что вне», т. е. того, что легкомысленно, то это из обычной речи добавлено.

² «Божия утроба», — потому что сказано: «Из чрева прежде утренней звезды Я родил Тебя» (Пс. 109:3). «Слово в воздух», — потому что сказано: «Изрыгнуло сердце Мое слово благое» (Пс. 44:1). «Дух выдыхаемый» — потому что сказано: «Духом уст Его» (Пс. 32:6). «Лона» же — потому что сказано: «Единородный, сущий в лоне Отчем» (Ин. 1:18). «В образе сада» же, т. е. в виде растений, — потому что сказано: «Древо жизни есть» (Откр. 2:7), и «Из зародыша Сын Мой произошел» (см.: Быт. 49:9), и «Возрастет и произрастет Иаков» (ср.: Ис. 27:6), — сказанное о Христе, чей плод спасения исполнил землю, и тому подобное. Так что отметить, почему применительно к Богу говорится «утроба», «изрыгание слова» и прочее таковое.

³ «Источники вод», — согласно словам «У Тебя источник жизни» (Пс. 35:10), и «Меня оставили, источник жизни, воды живой» (ср.: Иер. 2:13). «Воссияния» же — потому что сказано: «Сей, будучи сияние славы» (Евр. 1:3), и «Господи, в свете лица Твоего будут ходить» (ср.: Ис. 2:5), и «Во свете Твоем узрим свет» (Пс. 35:10), и тому подобное.

⁴ Пример обозначения промыслов, «как орел покроеет гнездо свое» (ср.: Втор. 32:11) и — то, что рядом; «дарований» же — потому что сказано: «Отверзаешь руку Свою» (ср.: Пс. 103:28) и «Дающий пищу всякой плоти» (Пс. 135:25). Очевидно, и это свидетельствует о промысле. «Проявлений» же — потому что в образе человека Он являлся в Ветхом Завете святым, а в образе голубя — Дух Святой. К промыслу же относится и наказание нечестивых, ибо сказано пророком: «Как медведица удрученная, или как леопард» (ср.:

промыслов, дарований, проявлений, сил, свойств, жребиев, обителей, исхождений, разделений и соединений, — человеческий образ и многообразие диких зверей и других животных, и растений, и камней кругом к Богу поналеплено; и выдуманно, что женские украшения и оружие варварского производства Им на Себя надеты; и глина и плавильня, словно ремесленнику, приданы Ему; и лошади, и колесницы, и троны подставлены; и некие пиршества¹ изысканные приготовлены; и что Он пьет и упивается, и что спит и в похмелье бывает, понавывдуманно.

Что и говорить о гневе, скорби, о различных клятвах, раскаяниях, проклятиях, злобствованиях, о многообразных и запутанных² выдумках

Ос. 13:7–8). Силы же называются очами и другими частями тела. «Свойств» же — потому что у Амоса Он назван отвесом (*Амос. 7:7–8*), ибо божественной природе свойственны бесстрастность и непреклонность, как и состояниям испорченности — истребляемость, почему и говорится: «Бог наш — огонь поядающий» (*ср.: Евр. 12:29*). И остальное из сказанного ясно трудолюбивым; и возводительное и иносказательное (*анагогическое и символическое*) рассмотрение у них не противоречат друг другу. «Жребии» и «обители» можно понять как образы неизменности и незыблемости божественной природы, что обнаруживается и в образе кладущихся в основание камней. «Исхождения» же и «разделения» — сообщение присущих Ему по природе благ, как в случае лилии, например, благоухания, отчего и говорится «цвет полевой» (*Пс. 102:15*), «лилия долин» (*Песн. 2:1*). Так же следует понимать и «соединения» с Ним — обращающихся и связывающихся с Ним творений, как показывает образ краеугольного камня. Женские же украшения, о которых говорится у Исаии (*ср.: Ис. 61:3*), обозначают многообразие божественного промысла. Подобно этому под плавкой и плавильней следует разуметь или созидательный промысел, или разделяющую и очищающую силу. Становится здесь ясным и смысл образа военного снаряжения: он обозначает способность низлагать и уничтожать противников. «Оружие же варварского производства» заставляет вспомнить: «В одежде шитой золотом» (*Пс. 44:14*) и «Препояш оружие Твое по бедру Твоему, Сильный» (*Пс. 44:4*). Ведь оружие (*ρομφαία* — *фракийский меч*) — варварское оружие, как сообщает Филарх. Подобным образом ремесленником является всякий мастер, работающий с огнем.

¹ «Некими пиршествами» он называет такие пиры, о которых говорится в Евангелии, — когда откормленный телец и прочее уготовляется для блудного сына.

² «Нарушить обещания» он здесь говорит, имея в виду, что некоторые прощества на первый взгляд не кажутся сбывшимися, как, например, — представляя из многого малое, — сказанное Иакову: «Будь господином брата твоего»

с целью нарушить обещания, о гигантомахии, по книге Бытия, согласно которой, говорят они, устраивают из страха заговоры те сильные мужи; и это поучение для назидания — не во вред кому-то другому, но ради спасения себя выдумщиками; и об этом совете на небесах, устрояемом против обмана и хитрости Ахава (3 Цар. 21); и о свойственной Песни Песней вещественной и блудной многострастности; и обо всех остальных, сколько смелости есть, священных условных знаках боговыражения из числа тайных, выставленных и ставших делимыми из единых и неделимых, образными и многовидными из единых и не образных, коих скрытую красоту если бы кто смог увидеть, нашел бы все таинственным и боговидным и исполненным яркого богословского света.

Да не подумаем, что видимые условные знаки¹ созданы ради них самих: они ведь прикрывают неизреченное и невидимое для многих знание, — чтобы не стало доступным для непосвященных всесвятое и чтобы открывалось оно только истинным приверженцам благочестия, всякую ребяческую фантазию от того, что касается священных символов, удалившим и способным благодаря простоте ума и свойству умозрительной силы восходить к простой сверхъестественной находящейся выше символов истине.

(ср.: Быт. 27:29), а также — что касается пребывания царствия в семени Давида, что по видимости явно не сбылось; по внимательном же рассмотрении это вовсе не так. Что касается Иакова, то это исполнилось во власти его потомков и в восхождении ко Христу, равно как и обещанное Аврааму относительно обладания землею и благословения народов. А что говорится о Давиде — все ко Христу возводится. Подобным образом — и сказанное по видимости о Соломоне в 44 псалме. Такого рода толковательные объяснения со свойственным им разнообразием он называет «многообразными выдумками», — не как обманом уводящие от истины, но как мудро обнаруживающие искомое.

[О Песни Песней *говорит* потому, что она свята, согласно этим святым. Феодор Мопсуестийский очернил ее ведь совершенно безрассудно.]

¹ Он говорит об «условных знаках», несущих в себе символический смысл, имея в виду, что понимать их надо применительно к истине, которую образ содержит и изображение непосредственно передает; говорит, что они не *самостоятельная* форма, но маска и приблизительное обозначение более глубоких умозрений и представлений. Говорит это потому, что образы и символы не ради них самих как тайные знаки были придуманы, но из-за недостойных, — чтобы доступное им не показалось заслуживающим презрения.

Однако же и то подобает разуметь, что богословское учение двояко: одно — неизреченно¹ и таинственно, другое — явленно и постижимо; одно — символическое² и ведущее к таинствам, другое — философское и аподиктическое; так что в слове соплетено с выразимым невыразимое. Одно убеждает и делает связной³ истину говоримого, другое же действует и утверждает в Боге ненаучимыми тайноводствами.

¹ Он объясняет само присутствующее в Писании неизреченное мистическое предание, называя его символическим, потому что оно выражено в пророчествах через символы, но и — совершительным, потому что в символах оно передает совершение таинств посредством священнического предания. Он говорит, что это неизреченное, или символическое, соплетено с выразимым в слове — т. е. что в том, что говорится, символу доверяется и невыразимое, или же таинственное. Ибо в символе сокрыто истинное и не предназначенное для общего пользования, как в законной пасхе — истинная, о которой говорится: «Наша пасха — за нас принесен в жертву Христос» (1 Кор. 5:7). Вторая же часть богословского предания явна и познаваема не через символы, она называется и философской, и демонстративной, к ней относится то, что имеет дело с этическими, физическими и практическими *свойствами* творения. Этой более открытой части присуща способность убеждения и доказательства истинности того, о чем идет речь; потому она является и доказательной. Символическому же *богословию* не свойственно убеждать и доказывать, однако оно может производить некоторое неявное эффективное божественное действие, каковое утверждает и как бы основывает во Христе способные к видению таинственного созерцательные души посредством мистических, или символических, загадок — посредством не словом объясняемых таинств, но молчанием и откровением осияний Божиих просвещая ум для уразумения неизреченных таинств. И заметь, что предание богословов двояко, и — каково оно и каким образом существует.

² Символическое и совершительное — через символы совершаемое, каковы законное служение и наше священнодействие таинств, хотя наше более высоко и духовно. Философское же и аподиктическое — то, которое осуществляется посредством изучения тварей, каких-то божественных промышленных и теоретического истолкования того, что о Боге говорится в Писаниях.

³ «Убеждает и делает связной» — словно накладывает некие узы и печать на то, что говорится об истине, и придает веры слышшим. Символическое же с помощью совершаемого приближает *человека* к Богу действительным состоянием и впечатлением, что он и назвал «ненаучимыми тайноводствами».

Ведь и при отправлении святейших таинств наши служители, как и служители законного предания¹, от боголепных символов² не отказались. Видим также и всесвятейших ангелов через гадания³ таинственно открывающими божественное, и Самого Иисуса в притчах богословствующим и преподающим богодейственные таинства с помощью образа трапезы⁴. И подобало ведь не только, чтобы Святая Святых сохранялась недоступной для многих, но чтобы и сама человеческая жизнь⁵, неделимая и одновременно делимая, осиявалась подобающим ей образом бо-

¹ *Заметь*, что не только законное Предание, но и совершение наших таинств требует священных символов. И ничего *в этом* удивительного, поскольку и ангелы вводятся в божественные таинства с помощью гаданий, да и Сам Господь предстает богословствующим в притчах.

Предание богословов

одно невыразимо и таинственно,
оно же и символическое, совершенное и действующее;

другое открыто и познаваемо,
оно же и философское, и апо-
диктическое, и убеждающее.

² Почему основательно естественнонаучное толкование что-то из Писания передает символически, а что-то в чистом виде.

³ «Через гадания» — как, *например*, у Захарии *говорится*, что ангел образно показывает и говорит об Иисусе Иоседекове и его одежде (Зах. 3:1–9; 6:11–13); и у Даниила Гавриил извещает о Христе и намекает на связанные с Ним таинства (Дан. 9:21–27); и иное подобное. «Богодейственным» он называет либо то, что оканчивается Богом, причастующим этому, либо то, что Богом сделано.

⁴ «Образом трапезы» он называет таинство, совершаемое путем благословения на божественной трапезе святого хлеба и чаши. И заметь, что и Ветхий и Новый Заветы многое передают посредством символов, и — почему.

⁵ Неделимой и делимой назвал он человеческую жизнь, мне кажется, *по такой причине*: первой — из-за неделимости и бесплотности души, а второй — из-за различия и множества частей тела. Смотри-ка, как удивительно повествует он о душе. То, о чем он говорит как о неделимом, он называет и бесстрастным; это то тончайшее и чистейшее в душе, что можно назвать цветом, — чем и является ум, источающий способность к слову, благодаря каковому уму душа и способна к умопостижению, в каковом уме зрятя простые и как бы обнаженные таинства, способные быть познанными помимо символов. То же, что в ней делимо, он назвал и страстностью; это душевная сила, соединенная с чувством духом, пребывающим между душой и телом, в каковом духе утверждены суть силы чувства и постигаемых путем исследования мыслей.

жественными знаниями и чтобы бесстрастная часть души¹ созерцала простые и глубочайшие зрелища из числа богоподобных картин, а страстная по-родственному служила ей и тянулась к божественнейшему, пользуясь заранее подготовленными из формирующих символов образами, поскольку врождены таковые прикрытия и обнаруживают тех, кто и помимо покровов, богословию явному² вняв, созидает в себе некий образ, руководствующий к постижению³ названного богословия.

2. И само миротворение всего видимого происходит из невидимого Божия, как говорит и Павел⁴, и истинное Слово. Отчего богосло-

Этим объясняется подверженность души страстям: благодаря чувствам ведь она опускается до пристрастности к постигаемому чувствами. А такая, если можно так сказать, часть души, как ум, не является чистой и способной созерцать божественное и умопостигаемое непосредственно, но нуждается в некоем более грубом посреднике, как бы руководствующем им на пути к простому и неделимому, что и осуществляют символы благодаря посредничеству, возводя, значит, от воспринимаемого чувствами и явленного к невыразимому.

¹ Умопостигающая (*разумная*) часть души бесстрастна не потому, что вообще непричастна страсти, но как не имеющая внешних причин для страсти — в отличие от тела, подверженного множеству приключаящихся и причиняющих вред несчастий, каковые душа, не имея на то желания, не претерпевает. Подверженность же ее страсти объясняется восприятием ее чувствами сущего вовне, — сродным, сказал он, передаче божественного телесным образом через посредство символов, с помощью которых мы возводимся к созерцанию невещественного.

² *Заметь*, что и те, кто познакомился с явным и лишенным покровов богословием, созидают в себе некоторые образы, руководствующие их к восприятию слышимого. Иначе. Примеры явного богословия: «явился Господь» — Аврааму или Моисею, «сказал Господь», «было слово Господне к пророку» и тому подобное. Явное — потому что не прибегает к изобразительным символам. Имеется в виду образ, возникающий в уме при благочестивом рассмотрении таковых высказываний и подобающий божественной природе.

³ Подобно тому как божественный Афанасий с помощью деревьев представляет ипостаси поклоняемой Троицы, а другие святые — с помощью иного. И создание мира, делающее явным невидимое Божее, до определенной степени имеет некий образ из разряда символов.

⁴ Апостол ведь так говорит: «Ибо невидимое Его, т. е. вечная Его сила, в творениях постигается» (*ср.: Рим. 1:20*). Христос же (Его ведь, думаю, называет он «истинным Словом») говорит: «Если о земном сказал Я вам, и вы не верите. — как поверите, если скажу вам о небесном?» (*Ин. 3:12*) и тому подобное.

вы¹ и рассматривают одно с точки зрения общества² и закона, другое — с точки зрения очищения и чистоты; одно как человеческое и посредствующее, а другое как сверхмирное и совершающее таинства; одно как идущее от законов явленных, а другое — от неявленных установлений, соответствующих тем или иным священным Писаниям, умам и душам. Ибо не простую историю³, но животворное совершенство содержит раз и навсегда предлежащее им Слово.

¹ Говоря «с точки зрения общества и закона», он имеет в виду похвалы и благополучие их соблюдающих и бедствия и осуждение от них отступающих. Очищающими же и чистыми он называет наставления и предохранительные рекомендации. «Человеческим и посредствующим» — вопросы вроде: «Где, Авель, брат твой?» (Быт. 4:9) и выражения вроде: «Сойдя, увижу» (Быт. 18:21) и «Господь испытает праведного и нечестивого» (ср.: Пс. 10:5). К посредствующему относятся и кажущиеся совершенно неуместными уподобления Бога, например, зверям или вещам бездушным. Под «сверхмирным же и таинства совершающим» он имеет в виду удивительный акт творения Словом и одним желанием. «Законы же явленные» — например, объявление изнасилованной в пустыне девицы достойной оправдания и тому подобное. «Неявленные же установления» — например: «Иакова возлюбил, Исава же возненавидел» (Мал. 1:3; Рим. 9:13) и иное такого рода. «Многообразно» же отец говорит потому, что одно ведь символически, а другое в чистом виде и сверхмирно Писание передало.

² Философии принадлежит как деятельное, так и созерцательное. Деятельному принадлежит как общее, оно же называется и политическим, к каковому относится законодательство, так и частное, к каковому относится этика. Деятельное включает и экономику. В созерцательном же одно называется естественным, поскольку имеет дело с воспринимаемым чувствами и изменяющимся, оно же и мироведение, а другое — зрительным и богословским как имеющее дело с умозрительным и вечным. Об этом было сейчас сказано. К сфере созерцательной философии принадлежит также то разом вечное и воспринимаемое чувствами, чем ведают астрономия и математика, о каковых Писание не говорит, но евреи во «Второзаконии» имеют.

³ Заметь, что то, что сказано Писанием символически, или же исторически, содержит не простую историю, но животворящее совершенство. Животворящим же совершенством он называет цель, какую святые преследуют, с помощью Писаний совершенствуя для вечной жизни учащих. Он говорит это, показывая необходимость воспринимать возведение к неявному и иносказание (ἀλλήγορίαν).

Надлежит, стало быть, и нам — вопреки общему об этом мнению — обращаться¹ подобающим священному образом вовнутрь священных символов, а не пренебрегать ими, являющимися следами, оттисками и явными образами невыразимых и поразительных божественных видений. Ибо не только сверхсущественные умственные свету², но и вообще божественное различается по изобразительным символам, как, например, сверхсущественный Бог называется «огонь», а умопостигаемые Божии слова — «огненными». К тому же и боговидные чины умопостигаемых и разумных ангелов изображаются во многих различных видах и огненных уборах. И иначе следует понимать один и тот же образ огня в применении к сверхразумению Божию, иначе же — к Его умопостигаемым промышлениям³, или словам, и иначе — применительно к ангелам: в одном случае имеется в виду причина⁴, в другом бытие, в третьем причастие, в иных — иное, что определяется их рассмотрением⁵ и умопостигаемым порядком. И подобает не смешивать как придется священные символы, но раскрывать их соответственно или причинам, или образам бытия, или силам, или чинам, или достоинствам, каковым они служат проявляющими условными знаками.

¹ «Обращаться» пишется в смысле «проникать», что означает «вторгаться», «входить», «оказываться внутри чего-либо»; так говорит и Диогениан.

² «Сверхсущественными умственными и божественными светами» он называет Пречистую и Пресвятую Троицу. «Умопостигаемыми» же — превосходнейших ангелов. Разницу между ними мы полностью изложили в книге «О божественных именах».

³ Что касается промыслов, *то это* как в Евангелиях: «Огонь пришел Я свергнуть на землю» (Лк. 12:49), «слов» же — как у Иеремии: «Не таковы ли слова Мои, как огонь? — говорит Господь» (ср.: Иер. 23:29). Так что ясно, что применительно к Богу образ огня следует понимать иначе, нежели применительно к умопостигаемым существам, т. е. к ангелам, к промыслам Божиим и к словам.

⁴ Образ огня в смысле причины относится к Речениям Господа; в смысле бытия — к Богу; в смысле причастности — к ангелам. А то, что подразумевает бытие, отличается от того, что подразумевает причастность, следующим: одно обнаруживает сущность, саму по себе сухую и обладающую привнесенной извне боговидностью, как в случае ангелов; а другое, имеющее в виду бытие, — божественное, т. е. происходящее от Бога, дело или Речение.

⁵ *Заметь*, что в соответствии с предметом речи понимаются образы, хотя они одни и те же.

И чтобы не сообщить сверх надлежащего, вернемся к уже предложенному нами разысканию¹. И скажем, что всякая пища есть совершенствователь питаемых, несовершенство их и недостаток восполняющий, слабость врачующий, жизнь их сохраняющий, новое цветение ей доставляющий и ее обновляющий, животворное наслаждение им дарующий, и вообще она — огорчающего и несовершенного отгонительница, веселия же и совершенства их подательница.

3. Хорошо ведь сверхпремудрая и благая Премудрость Речениями воспевается, как чашу тайную поставляющая и священное свое питье изливающая, но прежде того твердую пищу предлагающая и с высоким проповеданием сама нуждающихся в ней благолепно приглашающая. Двойную ведь пищу божественная Премудрость предлагает: одну — твердую, плотную, а другую — жидкую², изливаемую, каковую и подает в чаше промыслительной ее благодати. Чаша, округлая³ и открытая, да будет символом открытого и на все исходящего безначального и нескончаемого⁴ обо всех промысла. Хотя и на все распространяется, пребывает он, однако же, в себе самом и стоит в недвижимом тождестве, совершенно из себя неисходно утвержден; неподвижно и крепко стоит чаша.

О Премудрости⁵ же, что она создает себе дом и в нем предлагает твердую пищу и питье, и чашу, говорится, чтобы *всем* божественное благо-

¹ Он перешел к вопросу прикровенности притч и говорит о свойстве пищи.

² Заметь, что он назвал питьем жидкую пищу.

³ Созерцание чаши и ее округлости.

⁴ «Безначальным» он называет Божий промысел не потому, что считает сущее собезначальным *Ему*, как думают безумцы, говорящие: «Бог и все одновременно», — но потому что Тот был прежде даже, нежели сущее появилось в идеях, или в прообразах Божиих, т. е. в Его вечных умозрениях (каковые божественный Павел наименовал предопределениями, как мы говорили в книге «О божественных именах»), в каковых идеях и умозрениях Божиих то, что должно было сбыться, было предвоображено; так что промысел Божий безначально существовал прежде всякой твари. Божественному же промыслу, или проразумению, было свойственно желание произвести тварь, которая воспользовалась бы Его промыслительной благодатью. В соответствии с этим и «нескончаемым» называется промысел о бессмертных ангелах, о имеющих стать бессмертными нас и о нас ради совершенных благ.

⁵ Что означает, что Премудрость создает себе дом и уготавливает в себе то, о чем он говорил, и что — вне его, и что — в нем.

лепно накапливающим было ясно, что и Промыслом совершенным является Виножник бытия и благого бытия всего, и на все распространяется, и во всем оказывается¹, и все объемлет, и вновь Сам в Себе по преимуществу² остается, и ничем ни в чем никоим образом не является, но устраняется всего, Сам в Себе тождественно и вечно будучи, стоя³ и пребывая, и всегда одним и тем же неизменным являясь, и никогда вне Себя⁴ не оказываясь, ни от Своего собственного седалища и неподвижного пребывалища и очага не отлучаясь, но в Себе и все совершенные промыслы благодествуя, и происходя на все, и оставаясь Сам по Себе, и покаясь вечно, и двигаясь, и ни покаясь, ни двигаясь, но, если так можно сказать, промыслительные действия в неподвижности и неподвижность в промысле неразрывно и совершенно имея.

4. Но что такое твердая пища и что жидкая? Их ведь подательницей и промышленницей воспевается благая Премудрость. Твердая пища⁵ служит, как я думаю, знаком разумного и неколебимого совершенства и тождества, благодаря которым божественное с его постоянным, сильным, единым⁶ и

¹ Об этом говорится и в книге «О божественных именах», — как это — «покаясь и двигаясь». Следует заметить, что Бога он называет «Промыслом».

² И здесь слова «по преимуществу» мы должны понимать как не имеющие отношения к лишенности и небытию.

³ Здесь мне кажется нужным пояснить, что очаг (ἐστία), означающий, вероятно, устойчивость, называется «очагом» от «он есть» (ἐστί).

⁴ Поскольку он сказал «покаясь», имея в виду неизменное пребывание, «двигаясь» же — имея в виду промыслы о сущих, к каждому из этих слов надо мысленно добавлять «всецело», чтобы говоримое получалось таким: «Ни всецело покаясь и оттого не двигаясь промыслительно, ни всецело двигаясь и оттого изменяя Своему пребыванию». Иначе. *Заметь*, что «вечно покоиться и двигаться», сказанное о Боге, имеет в виду Его промыслительную деятельность в пребывании. А «ни покоиться, ни двигаться» указывает на Его пребывание в промысле. Все, о чем здесь идет речь, мы многократно излагали в книге «О божественных именах».

⁵ Что такое твердая пища и что жидкая; и — что твердая пища есть «неколебимое совершенство».

⁶ «Единым и нераздельным разумом» в словах о Боге он называет ум, не разделенный направленными к материальному мыслями, но единообразно мыслящий о надприродности и неисповедимости божественной природы, имея развитые чувствилища внутреннего человека.

нераздельным разумом становится причастным для тех разумных чувствовали, которым божественнейший Павел, приняв от Премудрости, воистину твердую пищу подает. Жидкая же — *символ* разливаемого и до всего спешащего дойти течения, различными, многими и разделяющимися¹ путями к простому и спокойному богопознанию питаемых соответствующими им благами руководящего². Потому-то и уподобляются божественные умопостигаемые Речения росе, воде, молоку, вину и меду: из-за живородной их, как у воды, силы; растительной, как у молока; оживляющей, как у вина; и очищающей, а также и предохраняющей, как у меда. Их ведь божественная Премудрость дарует приходящим³, подавая и щедро изливая поток изобильных и неистощимых яств. Это ведь значит воистину угощать.⁴ Потому-то она и воспевается как животворительница, а также младопитательница⁵, обновительница и совершенствовательница.

5. В соответствии с этим священным раскрытием *образа* пира и о самом всяческого добра виновнике, Боге, говорится⁶, что Он упивается, — из-за преизобильного, превосходящего воображение *Его* пиршества, или, точнее сказать, по причине совершенного состояния Божия и невыразимой *Его* безмерности. Как ведь у нас, в низком смысле, опьянением является непомерное наполнение *вином* и исступление из ума и рассудка, так и в более высоком смысле, применительно к Богу, под опьянением следует разуметь не что иное, как преизобильную, по причине того, что она — в Нем, безмерность всех благ. Также и сопутствующее

¹ Обычным, я думаю, образом использует он образ «разливаемого» и дальнейшее.

² Не единым ведь образом, но многообразно и различно учимые, познаем мы, как двигаться к совершенству богопознания.

[Заметь: почему росе, воде, молоку, вину и меду уподобляются божественные Речения и каково действие каждого.]

³ Заметь, что проявляют символы.

⁴ Заметь, что слово «угощать» (ἐϋωχίας) отец возводит к «благоденствовать» (ἐϋ εἶναι).

⁵ Питать хороших юношей. Из Гомера ведь это; ибо «молодой» (κόρος) — это юноша (νεανίας), а вследствие стилизации — «младой» (в греч.: «вследствие плеоназма — коброс»), откуда и — «младопитательница».

⁶ Заметь, почему говорится, что Бог упивается и отчего, и что такое пьянство у нас, и почему применительно к Богу говорится об исступлении.

пьянству умоисступление следует понимать как превосходящее мысль превосходство Божие, соответственно которому возвышается над мышлением Сущий выше мышления¹, выше разума и выше самого бытия. И просто всем, сколько ни есть добра, упоен² и *оттого* исступлен Бог, как разом всем этим переполненный, и при этом — безмерности всякой чрезмерности! — сущий вне и за пределами всего.

Исходя из этого, и пиры преподобных в Царствии Божием по тому же да разумеем³ образу. «Подходя ведь, — сказано, — сам царь усадит их и сам послужит им» (ср.: Лк. 12:37). Выражает же это некое общее и единомысленное единение святых в приобщении божественным благам, и «Церковь первенцев, написанных на небесах» (Евр. 12:23), и духи праведных, всеми благами усовершенствованные и всех благ исполненные. А возлежание⁴ понимаем как отдохновение от многих трудов, беззаботную жизнь, боговдохновенное житительство в свете и стране живых, наполненное всяческим священным наслаждением, и обильное подавание доставляющих блаженство различных благ, отчего радостью⁵ всяческой наполняются от самого радующего их Иисуса, и усадившего их, и прислуживающего, и вечный покой дарующего, и преисполнение удовольствий раздающего и разом источающего.

6. Ты будешь, я хорошо знаю, добиваться, чтобы было раскрыто значение и эвфемистического сна⁶ Божия и бодрствования. И когда мы скажем, что божественный сон — это удаленность Божия и непричастность для тех, о ком Он промышляет, а бдение — забота о том, чтобы промышлять о воспитании и спасении тех, кто в этом нуждается, ты перейдешь к другим богословским символам.

¹ Заметь, что Бог выше мышления, выше разума и выше бытия.

² Заметь походя, почему о Боге говорится, что Он упоен (*пьян*) и в исступлении.

³ Заметь, каковы так называемые трапезы, или пиры, в Царствии Небесном.

⁴ Заметь, что такое возлежание в Царствии Небесном, — что это покой, безопасная жизнь и прочее.

⁵ Радостью, или веселием (это ведь и есть радость), по справедливости называют Иисуса.

⁶ Заметь, как мы понимаем применительно к Богу сон и бодрствование.

Почему и полагая излишним, то же тем же окружая, думать, что *там* подразумевается *нечто* другое, а притом и соглашаясь последовать вам в добре, послание на сказанном заканчиваем, изложив в наших писаниях, как мне кажется, даже больше того, что было должно.

И само полное наше «Символическое богословие»¹ тебе посылаем, где ты найдешь, наряду с Домом Премудрости и семью столпами, исследованными по отдельности, и твердую пищу, на жертвы и хлебы разделенную. В нем обстоятельнее разъясняется также, и что такое растворение вина, и что такое похмелье Бога от пьянства, и само ныне сказанное. *Да* и всех символических богословий, как я думаю, оно является благим раскрытием, соответствующим Речений священным преданиям и истинам.

¹ Заметь, что содержит «Символическое богословие». Более обстоятельно, т. е. более пространно, оно разделило *все* и изобразило.

ПОСЛАНИЕ 10

**Иоанну Богослову,
апостолу и евангелисту,
заключенному на острове Патмос¹**

Приветствую тебя, священная душа, возлюбленный *мой*. Я имею на это большее по сравнению с другими право. Радуйся, воистину возлюбленный, — весьма возлюбленный сущим Любящим, Желанным и Любимым (см.: *Ин. 13:23; 16:27; 21:7, 20*).

Что удивительного, если Христос действует истинно (*ἀληθεύει*), а *Его* учеников обидчики изгоняют из городов (см.: *Мф. 23:34*), сами себе по достоинству воздавая, а от святых, скверные, отделяясь и уходя? Воистину, явленное в образах сущее видимое невидимого. Даже и в грядущих

¹ *Это* возвещающее радость послание достойно той священной древности и ученика, которого любил Иисус. Как можно понять из этого послания и из послания к Поликарпу, седьмого, Дионисий, когда это писал, был в возрасте около девяноста лет. Ибо в послании к Поликарпу он говорит, что, пребывая в египетском Гелиополе, видел противоестественное солнечное затмение, *происшедшее* во время спасительного распятия Господня, каковое было в восемнадцатом году царствования Тиверия. В пятнадцатом же его году Господь Иисус начал проповедь, как показывает Евангелие от Луки. Три года и малое число месяцев проповедав, Господь и Бог наш добровольно страдает, что происходит в восемнадцатый год *правления* Тиверия. Всего же Тиверий царствовал двадцать три года, так что от спасительного страдания до кончины Тиверия — почти шесть лет. Заточен же святой евангелист Иоанн на остров Патмос, каковой является одним из Киклад, около последнего года царствования Домициана. А тот царствовал пятнадцать лет и пять месяцев. Получается, что от восемнадцатого года Тиверия, когда было затмение, до последнего года Домициана — шестьдесят четыре года и приблизительно семь месяцев. Предположим, что божественному Дионисию, когда он видел *затмение*, происшедшее при распятии Господа, было двадцать пять лет, потому что, я думаю, он был еще учащимся. Так что всего *ему было тогда* около девяноста лет. Заточение святейшего Иоанна при Домициане упоминает и Иринея в третьей и пятой *книге* «Против ересей», где указывает и *его* время, и Климент Александрийский в Слове «Кто из богатых спасется?»

веках Бог не будет виновен¹ в справедливых от Него отлучениях, но *виновными окажутся* сами полностью себя от Бога отлучившие. — Равно как мы видим, что уже здесь некоторые пребывают с Богом, будучи рачителями (*ἐρασταί*) истины, отойдя от вещественных пристрастий и, совершенно свободные от всех зол, в божественном вождении всего благого любят мир и освящение и из настоящей жизни отходят к будущей, — ангелоподобно жительствова среди людей, с полным бесстрастием, богоименованием², святостью и иными благими *свойствами*.

Я вовсе не настолько безумен, чтобы считать, что вы как-либо страдаете, но, полагаю, что и телесные страдания, судя по одному *из них*, чувствительны. А об онеправдывающих вас и думающих, что заточили, несправедливо обвиняющих по праву *сущее* солнце Благовестия (*Евангелия*)³, я молюсь, чтобы они, оставив то, что сами себе причиняют, обратились к добру, и вас к себе привлекли, и приобшились к свету.

Нас же даже препятствие⁴ *расстояния* не может лишить всесветлого сияния Иоанна, *ибо* ныне мы прочтем для памяти и обновим *в ней*

¹ Заметь, что не Бог виновен в отделении грешников для стояния слева, но сами грешники виновны в этом перед собой, совершенно отделив самих себя от Бога.

² «Богоименование» говорит он, *либо имея в виду* то, что они всегда все делают во имя Божие, *либо* — что называющимся по *имени* Бога, т. е. Христа, подобает жить подобно Ему, — и самим называемым богами.

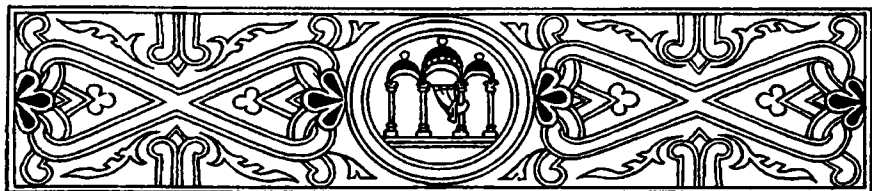
³ «Солнцем Благовестия (*Евангелия*)» он называет этого божественного Иоанна справедливо. Говорит же он следующее: «Я, заслуженно обвиняя и понося тех, кто тебя, солнце Благовестия (*Евангелия*), думает держать в заключении на *этом* месте, молюсь, однако же, да воспрянут и прибегнут они к тебе, чтобы спастись, просветившись. Ибо как безумствует тот, кто полагает *возможным* ограничить местом это *физическое* солнце, так и они безумствуют, думая удерживать свет твоего Благовестия (*Евангелия*) вместе с тобой на острове Патмос».

⁴ Сказано вместо: «Даже то, что ты оказался далеко». И заметь, что великий Дионисий пророчествовал, ясно сказав, что ему было открыто от Бога — как и *самоу* святому Иоанну, — что спустя небольшое время тот будет освобожден из заключения на острове Патмос, что и произошло. Ибо, как мы сказали немного раньше, около последнего года царствования Домициана *Иоанн* был сослан на остров Патмос, — когда Домициан воздвиг гонение

твое истинное богословие, а немного позже — скажу уж, хоть *это* и дерзко — и сами с вами соединимся. Но я заслуживаю полного доверия, поскольку научился от Бога и говорю то, что предузнал, — что ты освободишься из Патмосской тюрьмы, вернешься на Азиатскую землю, осуществишь там *новые* подражания благому Богу и передашь тем, кто следует за тобой.



на христиан. Затем, перед кончиной царя, этот величайший евангелист Иоанн видит божественное Откровение.



СОДЕРЖАНИЕ

<i>От переводчика</i>	5
Святого Максима предисловие к сочинениям	
Святого Дионисия	29

О НЕБЕСНОЙ ИЕРАРХИИ

<i>Глава 1.</i> Что всякое божественное сияние, по благодати <i>Божией</i> разнообразно в то, о чем заботится Промысел, проходящее, не только пребывает простым, но и единотворит сияемое	34
<i>Глава 2.</i> О том, что божественное и небесное подобающим образом выявляется и неподобными ему символами	39
<i>Глава 3.</i> Что такое иерархия и какая от иерархии польза	52
<i>Глава 4.</i> На что указывает имя ангелов	56
<i>Глава 5.</i> Почему все небесные существа сообща называются ангелами	63
<i>Глава 6.</i> Каков первый порядок небесных сущностей, каков средний и каков последний	66
<i>Глава 7.</i> О серафимах, херувимах, престолах и о первой их иерархии	68
<i>Глава 8.</i> О господствах, силах, властях и об их средней иерархии	79
<i>Глава 9.</i> О началах, архангелах и ангелах, и о последней их иерархии	85
<i>Глава 10.</i> Повторение и сокращение сказанного относительно ангельского благочиния	91
<i>Глава 11.</i> Почему все небесные существа называются обобщенно небесными силами	94
<i>Глава 12.</i> Почему у людей священноначальники называются ангелами	96

<i>Глава 13. Почему говорится, что пророк Исаия был очищен серафимами</i>	98
<i>Глава 14. Что означает сообщаемое Преданием число ангелов</i>	107
<i>Глава 15. Какие формы имеют образы ангельских сил, что означает огневидность, что человекообразность, что глаза, что ноздри, что уши, что уста и прочее, свойственное голове</i>	108

О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ

<i>Глава 1. Какова цель сочинения и каково Предание о божественных именах</i>	121
<i>Глава 2. О соединенном и раздельном богословии, и что такое божественные соединение и разделение</i>	141
<i>Глава 3. В чем заключается сила молитвы, о блаженном Иерофее, о благоговении и о богословском сочинении</i>	161
<i>Глава 4. Об именах «Добро», «Свет», «Красота», «Любовь», «Экстаз», «Рвение», о том, что зла не существует, что оно не от Сущего и не в числе сущих</i>	167
<i>Глава 5. Об имени «Сущий», в ней же и о первообразах</i>	225
<i>Глава 6. Об имени «Жизнь»</i>	244
<i>Глава 7. Об именах «Премудрость», «Ум», «Слово», «Истина», «Вера»</i>	248
<i>Глава 8. Об именах «Сила», «Справедливость», «Спасение», «Избавление»; в ней же о неравенстве</i>	260
<i>Глава 9. Об именах «Великий», «Малый», «Тот же», «Другой», «Подобный», «Неподобный», «Покой», «Движение», «Равенство»</i>	271
<i>Глава 10. Об именах «Вседержитель» и «Ветхий деньми», и здесь же о вечности и о времени</i>	283
<i>Глава 11. Об имени «Мир», о том, что означает «Само-по-себе-бытие», что такое «Сама-по-себе-жизнь», «Сама-по-себе-сила» и другое, таким образом выражаемое</i>	288
<i>Глава 12. Об именах «Святое святых», «Царь царей», «Господин господ», «Бог богов»</i>	299
<i>Глава 13. Об именах «Совершенный» и «Единый»</i>	302

О ЦЕРКОВНОЙ ИЕРАРХИИ

<i>Глава 1. Каково Предание о церковной иерархии</i>	
и какова ее цель	310
<i>Глава 2. О совершаемом при просвещении</i>	318
<i>Глава 3. О совершаемом в собрании</i>	332
<i>Глава 4. О том, как происходит совершение мира</i>	
и что совершается посредством его	352
<i>Глава 5. О священнических [чинах, их возможностях,</i>	
<i>действиях и] совершениях</i>	363
<i>Глава 6. О совершаемых чинах</i>	376
<i>Глава 7. О совершаемом над усопшими</i>	383

О МИСТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

<i>Глава 1. Что такое божественный мрак</i>	397
<i>Глава 2. Как подобает восходить ко всеобщей</i>	
и все превосходящей Причине и Ее воспевать	402
<i>Глава 3. Каково катафатическое богословие</i>	
и каково апофатическое	404
<i>Глава 4. Что ничем из чувственного не является,</i>	
превосходя его, Причина всего чувственного	408
<i>Глава 5. Что ничем из умственного не является,</i>	
превосходя его, Причина всего умственного	409

ПОСЛАНИЯ

<i>Послание 1. Гаию служителю</i>	412
<i>Послание 2. Тому же</i>	414
<i>Послание 3. Тому же</i>	416
<i>Послание 4. Тому же</i>	417
<i>Послание 5. Дорофею литургу</i>	420
<i>Послание 6. Сопатру иерею</i>	421
<i>Послание 7. Поликарпу иерарху</i>	422
<i>Послание 8. Димофилу служителю</i>	428
<i>Послание 9. Титу иерарху</i>	444
<i>Послание 10. Иоанну Богослову</i>	458

Научное издание

Дионисий Ареопagit

КОРПУС СОЧИНЕНИЙ

**С ПРИЛОЖЕНИЕМ ТОЛКОВАНИЙ
ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

Директор издательства: О. Л. Абышко

Редактор: Л. А. Абышко

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

Центр Православной книги «КИФА»

Издательство и склад:

тел./факс (812) 717-3486

магазин (812) 717-9471

E-mail: kifakniga@yandex.ru

Сайт: www.kifakniga.ru

ООО «Университетская книга»

Тел. (812) 323-5495; e-mail: ukniga@sp.ru

ИТД «Летний Сад»

Тел. (812) 232-2104; e-mail: letsad@mail.wplus.net

в Москве

ИТД ГК «Гнозис»

Тел. (495) 247-1757; e-mail: gnosis@pochta.ru

Для заказа книг «Издательства Олега Абышко» (СПб.)

по почте пишите по адресу:

198020, Санкт-Петербург, Старопетергофский пр., д. 28, кв. 152.

Свои предложения и замечания можно отправить по e-mail:

nikita2712@mail.ru

Подписано в печать 17.04.2006. Формат 60х88¹/₁₆.

29 печ. л. Печать офсетная. Тираж 1000 экз. Заказ № 3216

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография «Наука».

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia



Книга содержит Корпус сочинений, надписываемых именем Дионисия Ареопагита, ученика апостола Павла, с толкованиями, какими их снабдил в VII веке преп. Максим Исповедник. В таком виде Корпус («О небесной иерархии», «О божественных именах», «О церковной иерархии», «О мистическом богословии» и десять Посланий) оказал громадное влияние на культуру всего христианского мира, как восточного, так и западного, как в Средние века, так и в эпоху Возрождения и новейшее время. Заново просмотренный и исправленный перевод предварен вступительной статьей, текст русского перевода публикуется без параллельного греческого текста, как это было в первом издании, что значительно облегчает чтение книги и расширяет круг читателей. Перевод с греческого и вступительная статья Г. М. Прохорова — доктора исторических наук, профессора СПб Гос. Университета, заслуженного профессора СПб Духовной академии. Книга рассчитана на богословов, философов, историков культуры и литературы, а также на всех интересующихся историей древней Церкви.