**MYRIOBIBLOS**
 **THE ETEXT LIBRARY OF THE CHURCH OF GREECE**



**Panayiotis Christou**

**Double Knowledge According to Gregory Palamas**

**Двойственность Познания по Учению Св. Григория Паламы**

Θεολογικά Μελετήματα 3, Νηπτικά και Ησυχαστικά, Θεσσαλονίκη 1977

**Перевод с английского *М.В. Чернышева*.**

**Редактор перевода с английского *М.М. Кедрова.***

 Во время своего пребывания в Византии Варлаам Калабриец, известный теолог и философ 14 века, принимал активное участие в спорах по двум очень важным вопросам, а именно: об исхождении Св. Духа и об исихии монахов. По первому вопросу он выступил против взгляда Римо-Католической Церкви (на исхождение Св. Духа), а по второму вопросу – против исихастов. Так как в обоих случаях он использовал гностические критерии, уравнивая философию с богословием, то его высказывания вызвали резкий протест со стороны Григория Паламы.

 В этом споре доводы Паламы включали ряд двояких различений, из которых особенно выделялось учение о двойственности познания. В этом учении можно выделить три аспекта: отличие философии от богословия, различие в самом богословии – двух путей познания Бога, и, наконец, различие между богословием и видением Бога, или theoptia.

**1.Философия и Богословие.**

 Отличие философии от богословия появилось в результате возникшего в апостольские времена острого конфликта между христианским учением и греческой философией. Время от времени этот конфликт возникал вновь, и на протяжении всей эпохи Ренессанса он был основным во всей сфере интеллектуальной жизни. Чем далее продвигались исследования гуманистов, тем большая роль отводилась человеческому фактору в познании божественного; следовательно, тем выше ценилась философия.

 Варлаам, один из ранних представителей эпохи Возрождения, пришел к выводам о тождестве целей, метода и достижений философии и теологии, аргументируя доказательства тем, что всякое человеческое благо есть дар божий, и поэтому философия и богословие равноценны[[1]](#footnote-1). Он обычно говорил, что, как не существует двух видов физического здоровья – одно, данное Богом, и другое, поддерживаемое врачевателями, так же не существует двух видов познания: одного – божественного происхождения и другого – от человека, но есть только единое. Философия и богословие, как дары Бога, равно достойны.

 По этой аналогии греческие философы были возвышены до уровня Моисея и пророков. И впоследствии эта тенденция распространилась до такой степени, что такие личности, как Сократ, Платон, Аристотель и другие мудрецы стали изображаться в иконографии Греческой Православной Церкви. Варлаам утверждал, что «как речения мужей божественной мудрости, пребывающей в них, так и светская философия устремлены к объекту, единственному в своем роде, и, следовательно, имеют общую цель – обретение истины, потому что истина, пребывающая в них во всех, - одна. Эта истина в начале дана Богом апостолам; тем не менее нами эта истина обретается посредством упорной работы и очищения. Исследования в области философии естественно содействуют установлению истины, в начале данной Богом апостолам, и очень помогают в постижении невещественных первооснов»[[2]](#footnote-2). То, что Варлаам активно отстаивал этот аргумент, еще не означает, что он был философом-рационалистом. Развивая в дальнейшем эту мысль, он приходит к выводам, близким к агностицизму. Действительно, он утверждал полную неспособность человека в его природном состоянии постичь божественное, и, подобно Платону и Пс.-Дионисию Ареопагиту, стремился к очищению и освобождению от материального тела, чтобы достичь видения Бога в состоянии экстаза.

 Палама, напротив, проводит четкое различие между философией и богословием. Конечно, такое разделение не было единственным для того времени. Учение аверроистов на Западе было отвергнуто и осуждено в 1277 году потому, что среди других своих положений аверроисты утверждали то, что истинное по учению философии может быть ложным по учению богословия и наоборот, как будто могут существовать две различные противоречащие друг другу истины[[3]](#footnote-3). Как раз сейчас идет спор: какую позицию занимали аверроисты, и особенно Сигер Брабантский (Siger de Brabant), в том разделении, которое они сделали между мудростями, следующими в результате логических умозаключений и истинами веры. Но очевидно, что у них уже было определенное основание для такого разделения философии и богословия, которое вновь появляется в философии Уильяма из Оккамы[[4]](#footnote-4).

 Очень маловероятно, чтобы Палама хоть что-либо знал о взглядах этих западных теологов. Его исходные предпосылки и цели были абсолютно иными. Когда он был вынужден взяться за эту тему, он обратился к греческому (восточному) богословию и нашел достаточно обоснований для своей позиции.

 Св. Апостол Павел, обращаясь, в основном, к ученым мужам Афин и Коринфа, мудрецам и совопросникам века сего, указывает на непреодолимую пропасть между двумя видами философии: мудростию мира сего, которая, как безумие, была отвергнута, и премудростию Бога, которая пребывает извечно и дарует спасение[[5]](#footnote-5). Также и Св. Апостол Иаков охарактеризовывает мудрость мира сего как земную, чувственную и бесовскую, но премудрость, сходящую свыше, он называет исполненной добрыми плодами и чистоты[[6]](#footnote-6). Отношение этих двух апостолов продиктовано нуждами их миссии того времени и не допускало существования какого-либо соотношения между двумя видами познания, потому что в этой позиции полностью отвергалась ценность мудрости мира сего. Естественно, что такое отношение к этой проблеме имело серьёзные последствия для развития богословской мысли вплоть до конца второго века, а также, до известной степени, оказывало влияние и в последующие времена. Примерно около века безумной мудрости мира сего не уделялось никакого внимания.

 У некоторых апологетов, вышедших из иной исторически сложившейся среды и осуществляющих свою миссию в иных обстоятельствах, было другое отношение к этому вопросу. Наше внимание по этому вопросу особенно привлекает позиция Св. Климента Александрийского. Он понимал, что изначальная истина является единственной, но впоследствии она была расчленена философскими школами подобно тому, как был растерзан вакханками несчастный Пенфей (Πενθεύς). Хотя некоторые из школ утверждали, что обладают полнотой истины, в действительности они обладали только некою частью её. Из этого следует, что в философии есть некая своя ценность, но между нею и богословием существует фундаментальное различие, так как философия имеет дело с именами, то есть с внешним покровом, тогда как богословие должно заниматься атрибутами (свойствами), т.е. сущностями . «Следовательно, так как существуют два вида истины, говорит он, один – в виде имен, и другой – в сущностях вещей, то некоторые люди предпочитают иметь дело с именами. Те, которые занимаются красноречием (красотой речи), – это греческие философы, мы же, варвары, рассматриваем сущности вещей[[7]](#footnote-7). Тем не менее познание составляет звенья цепи, в которой подготовительные учения (первоначальные занятия мирскими науками) служат философии, как своей госпоже, а сама философия служит, как своей госпоже, богословию».[[8]](#footnote-8) Заимствуя этот метод толкования у Филона Александрийского[[9]](#footnote-9), Климент использует Агарь и Сарру, как представляющие типы рабыни и её госпожи, каждая из которых по очереди приносит Аврааму долгожданных детей, но не равного достоинства[[10]](#footnote-10). Авраам обращается к Сарре, снедаемой ревностью, «с одной стороны, хотя я и принимаю мирское знание (παιδεία) как младшее и как твою служанку, с другой стороны я почитаю и уважаю твою науку как совершенную госпожу»[[11]](#footnote-11). Вполне очевидно, что, согласно Клименту, хотя в философских системах и содержится часть истины, в богословии находится вся её полнота. Диадох Фотикийский, с иной точки зрения рассматривая это разделение, относит его к первому падению человека и заключает, что это разделение между истиной и заблуждением. Своим грехопадением человек «разделился в двойственности познания»[[12]](#footnote-12).

 Василий Великий связывает эти два вида познания с условиями жизни человека. Мудрость мира сего научает настоящей преходящей жизни и способствует успешному её прохождению. Божественная премудрость вооружает для достижения блаженства будущего века[[13]](#footnote-13). Два вида познания не находятся в противоречии друг с другом, вместе они составляют как бы дерево, в котором одно знание дает листья, и другое приносит плоды[[14]](#footnote-14).

 Возвращаясь к Григорию Паламе, мы видим, что он не выступает против утверждения Варлаама, что всякое благо есть дар Бога, и всякий дар Его совершен, но он также замечает, что всякий дар необязательно всесовершеннейший[[15]](#footnote-15). И пока дары Бога разделяются на природный (естественный) и духовный, философия остается природным даром[[16]](#footnote-16) и, как таковая, под влиянием зла (дьявола) она заблудилась (сошла с истинного пути) и в некоторых случаях обратилась в безумие[[17]](#footnote-17). Конечно, при определенных обстоятельствах философия способствует познанию бытия. Но так как это знание нельзя отождествлять с божественной премудростию[[18]](#footnote-18) или счесть ей равной, становится понятным, что не всегда плохо (неверно) неведение, и не всегда знание является благом[[19]](#footnote-19). По этой причине приверженности философии не следует препятствовать, но злоупотребление ею должно быть строго порицаемо[[20]](#footnote-20).

 Таким образом, цели этих двух дисциплин определены совершенно точно. Цель философии, с одной стороны, заключается в изучении природы и законов развития бытия, и, с другой стороны, в определении принципов общественной жизни. Если философия не выходит за эти границы, то она является «рассуждением об истине»; если же она занимается поисками чего-либо за этими пределами, она становится занятием абсурдным, бесполезным и опасным, поскольку эта область принадлежит богословию или божественной философии (философии Христа), предназначением которой является изучение духовного и вечного[[21]](#footnote-21). Так как цели этих двух дисциплин ясны, то выводы обеих могут быть истинными.

 Этот исследование показывает, что, по учению Паламы, светское знание и духовное отчетливо разграничены и следуют параллельными путями. Предназначением каждой дисциплины и определяется её достоинство. Одна дисциплина, предназначенная для этой жизни, является полезной служанкой, однако не необходима для спасения; другая, предназначенная для вечной жизни, имеет большее достоинство и абсолютно необходима для спасения[[22]](#footnote-22). Это – единственное различие, ради которого Палама настоятельно употребляет термин «двоякое знание», «double knowledge», *διπλή γνώσις* или *διπλόη*.

**2.Два Пути Познания Бога.**

 Когда мы отвергаем философию этого мира и следуем христианской истине, мы обнаруживаем ещё одно разделение. Однако в данном случае объект наших исследований один и тот же, рассматриваемый нами вопрос касается скорее двух путей познания, чем двойственности познания.

 Варлаам, являясь горячим сторонником единства познания Бога и пути познания, отрицал, что силлогизмом можно доказать общие понятия, первопринципы и Бога[[23]](#footnote-23). Он считал, что озарение, дарованное всем совершенным людям древности: пророкам, апостолам или даже философам, было единственным способом познания Бога. Оно давалось им после того, как они были очищены от всякой скверны очень напряженной духовной работой. Это озарение делало их всех боговидцами (Θεόπτες)[[24]](#footnote-24). Варлаам считал, что доказательство применимо только ко всему, что преходяще в мире, то есть к тому, что подлежит изменению. Палама, напротив, отрицал какую-либо возможность доказательства именно всего преходящего, цитируя изречение Аристотеля: «для преходящего нет доказательства»[[25]](#footnote-25). Варлаам воспринимал веру очень широко, как основу для познания через озарение. Палама тоже считал веру основополагающей, однако придавал ей два смысла, а именно, широкий смысл для недоказуемых вещей, и узкий смысл – для поддающихся доказательству.

 Учение о двух способах познания идет от Платона и Аристотеля. При разделении четырех движущих сил познания, т.е. чувства, науки, интеллекта и мнения на две группы Аристотель утверждал, что силы первой группы дают доказуемое знание: чувство от ощущения воспринимаемых объектов, научное познание через первичные посылки, в то время как силы второй группы дают знание спорное и недоказуемое[[26]](#footnote-26). В сущности, эти четыре силы познания возможно свести к двум: к силе науки и к силе мнения. В обоих случаях предполагается функция подтверждения – вера, которая, по учению Аристотеля, является осознанием уверенности в истине знания[[27]](#footnote-27).

 Климент Александрийский воспроизводит учение о двойственном познании и двойной вере. «Вера же двояка», говорит он, «одна соединена с научным знанием и на него опирается, другая же опирается на знание мечтательное и мнимое. Ничто не препятствует поэтому и доказательства в пользу веры разделять на два вида: на доказательства всесторонне точные и доказательства поверхностные. Ибо и познание вообще, а равным образом и предварительные знания, которые необходимы для доказательства чего-либо, также двояки: одни – тщательно выработанные и проверенные опытом, другие же недостаточные и несовершенные»[[28]](#footnote-28). Климент объясняет, что человеку свойственно проявлять свое мнение, а научное доказательство опирается на Св.Писание; однако во многих случаях, подчеркивает Климент, точное доказательство может быть достигнуто даже независимо от Св. Писания. Как мы видим, некая сила преобладает в обоих случаях, и это – вера, которая в Строматах определена следующим образом: «Вера есть как бы сокращенное знание необходимейших истин, а само познание является неизменяемым и точным обнаружением того, что воспринято через веру»[[29]](#footnote-29).

 То, что Климент формулирует, руководствуясь методами существующих философских школ, другие Св. Отцы повторяют в более простой форме. Феодор Эдесский (Саваит) называет эти два пути познания естественным и сверхестественным[[30]](#footnote-30), тогда как Св. Максим Исповедник дает этим двум путям познания разные наименования в зависимости от обстоятельств: разум и духовный опыт[[31]](#footnote-31), общепринятое знание и практическое познание[[32]](#footnote-32), относительное и истинное знание[[33]](#footnote-33). Первое из каждой перечисленной пары свойственно интеллекту и помогает устроению вещей в существующей жизни. Второе – действенно и научно, и дает обожение в будущем[[34]](#footnote-34). Таким способом Св. Максим в самом богословии проводит то же различение, которое Св. Василий Великий провел между богословием и философией. Учение Пс.-Дионисия Ареопагита, содержащееся в его катафатическом и апофатическом богословии, не очень разнится с этой теорией.

 Когда Палама начал выступать против аргументов Варлаама, у него не было недостатка в свидетельствах свято-отеческого предания, касающихся двух путей познания Бога или θεογνωσία . Также маловероятно, что он был непосредственно знаком с учением схоластов Запада, хотя, возможно, он и был как-то информирован об их учении.

 В вопросе богопознания (θεογνωσία) существуют очевидные противоречия в обоих подходах к этой проблеме. Варлаам, хотя и переоценивал значение греческой философии, в конце концов отверг и философский и богословский пути познания. Палама, хотя и не придавал такого значения греческой философии, признавал значение естественного богопознания. Противоречие у Варлаама устраняется тем, что он уходил от телесности в непосредственное видение Бога в состоянии экстаза; тогда как у Паламы строго ограничено применение его учения.

 Позиция Паламы суммируется в одном из его писем[[35]](#footnote-35). Божественное пребывает превыше диалектики и доказательств; оно не подчиняется ни чувственному миру, ни силлогизму. Но Св. Отцы научили нас разуму божественному, и силлогизм, относящийся к божественному, они описали как возможный для доказательства, придавая ему значение вселенского разума. Вопрос здесь в том, каков этот силлогизм, отличающийся от силлогизма диалектики.

 Как уже было сказано, Палама утверждает, что существуют естественные (природные) и духовные дары Бога. Этими естественными дарами не надо пренебрегать как второстепенными, потому что они могут привести хотя бы к смутному знанию о Боге. Это происходит потому, что Бог не является какой-то абстрактной субстанцией, но Личностью, имеющей многочисленные проявления. Климент Александрийский выразил схожую мысль: «Проявление Бога не единственно, но множественно; существует различие между стремлением обрести Бога и настойчивым желанием получить сведения о Боге. Вообще, несущественные свойства (проявления) каждой вещи нужно отличать от ее сущности»[[36]](#footnote-36). Также Палама различал сущность Бога, Его нетварное действование и Его творение. На этом основании он мог заявить: «Нечто о Боге становится известным, другое ищется, чтобы стать известным, тогда как остальное совершенно непостижимо и неведомо»[[37]](#footnote-37).

 Что же нам известно о Боге? Во-первых, мы знаем о сотворенном Им, и об Его присутствии в творении. Это знание обратило род человеческий к богопознанию до закона и пророков; и это знание обращает людей и теперь[[38]](#footnote-38), ибо люди, которые исследуют причины вещей, постигают и силу, и премудрость, и присутствие Бога[[39]](#footnote-39). Это и есть то знание, которое приобретается интеллектуально-умственной деятельностью человека по природе. Это есть недоказуемое и ограниченное знание, которое может быть доступно даже людям, которые несовершенны по своему характеру и духовному опыту. А выше этого существует доказуемое знание. В вопросах, касающихся божественного, невозможно применить диалектический силлогизм, ведущий всего лишь к простым вероятностям, но доказуемый силлогизм, имеющий дело с вещами вечными, неизменяемыми и истинными[[40]](#footnote-40). Применение этого доказуемого силлогизма действенно, потому что, как мы уже видели, есть аспекты этой богословской проблемы, которые могут быть доказуемы. Это доказательство с одной стороны основывается на коллективном опыте, воззрениях и законах, а с другой стороны – на самодоказуемых посылках, полученных в результате откровения. Следовательно, здесь мы находим соединение природных и духовных даров, объединяет которые вера и любовь.

 Согласно Паламе, вера не является двойственной, как у Аристотеля и Климента, но единой, и она объединяет эти два пути познания. Преображенная верой способность человека к познанию становится божественной[[41]](#footnote-41) и может дойти до уровня понимания того, что превыше творения, т.е. до понимания нетварного действования Бога. Этот второй путь богопознания (θεογνωσία) превосходно назван «богословие» ("theology").

**3.Богословие и Видение Бога.**

 Если мы отложим первый путь богопознания (θεογνωσία) – естественного познания, или ведения по природе – и последуем путем доказательств и богословия, мы обнаружим новое ответвление. Это направление становится очевидным, когда человек встает на путь духовной брани, чтобы обрести Бога. Аскетика древности различала три состояния человека на его пути приближения к Богу, а именно: практического делания, естественного ведения и богословствования. Эти понятия идут от Оригена, который считал, что верующий «через свое умное делание принимает Христа, как своего Господа, посредством естественного познания (ведения по природе) принимает Его как Царя, но, кроме того через богословие (богословское любомудрие) как Бога»[[42]](#footnote-42). Евагрий сохраняет как наименования, так и значения этих терминов[[43]](#footnote-43), в то время как Диадох Фотикийский до некоторой степени модифицирует эту терминологию, используя слова: познание (дар ведения), премудрость (дар премудрости) и богословие (дар богословствования)[[44]](#footnote-44).

 Палама, после того как он достаточно отразил в своих трудах свое понимание естественного (по природе) и богословского богопознания (θεογνωσία), пришел к выводу, что результаты, полученные на втором пути, более значимы, чем результаты первого пути. Но в конце концов он понимает, что открывается ещё один путь, путь, который ведет к несравненно более драгоценным результатам: путь видения (созерцания) Бога (θεοπτία). Богословие – это только рассуждение о Боге, в то время как боговидение (θεοπτία) – это в некотором смысле беседа с Богом. Существует очень большое различие между этими двумя путями, как между знанием о какой-то вещи и обладанием ею[[45]](#footnote-45). Исаак Сирин, говоря о духовных очах – для видения премудрости Бога и для видения Его Божественной Славы[[46]](#footnote-46), выражает через образ то, что Палама описывает аналитически.

 Согласно Паламе, «Бог не есть сущность, с тем, что мы только можем говорить о Нем, что Он не сказал, «Я есмь сущность», но Он сказал, «Я есмь Сущий»[[47]](#footnote-47). Ибо не Сущий исходит из сущности, но сущность из Сущего (так как Сущий объемлет в Себе целокупность Бытия)[[48]](#footnote-48). Поэтому Бог является Личностью, Которая привлекает нас к Себе; той Личностью, чье присутствие мы чувствуем, и к встрече с Которой мы стремимся. Если существо Бога остается недосягаемым, Его Божественные действования могут быть нам доступны. Люди, которые очистили себя, могут по благодати высочайшего духовного дара видеть Божественный свет, также как и апостолы видели этот свет на Фаворе. И хотя этот свет назван символом, он свойствен Божественной природе и не существует отдельно от Него; другими словами, это и есть нетварное действование Бога[[49]](#footnote-49). Созерцание этого несотворенного света составляет начало встречи, которая завершается участием в действованиях Бога. Следовательно, человек, благодаря своему видению Бога, без всякого телесного экстаза возвышается до уровня личности, которая может говорить с Богом и может стать другом и соработником Бога.

Примечания переводчика.

 Для правильного понимания мысли автора, а также чтобы показать понимание этих текстов российскими переводчиками, кстати, не всегда совпадающее с точкой зрения Христу, я привожу некоторые тексты, а также возможные комментарии к ним, существующие на русском языке.

(2) Defensio Hesychastarum, II, 1, 5. (русск. пер. В. Вениаминова, Св. Григорий Палама, «Триады в защиту священно-безмолвствующих» Москва, Канон, 1995).

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

(12) Capita 88. (русск. пер., Диадох Фотикийский, Добротолюбие, т. III, YMCA – PRESS, 11, rue de la Montagne Sainte – Geneviève 75005 PARIS 1988.

… Ибо ум наш с тех пор, как соскользнулся в двойственность ведения, нуждение некое имеет, хотя бы и не хотел, в одно и тоже мгновение помышлять худое и доброе, особенно у тех, кои достигают тонкости рассуждения. Почему, как ни старается он всегда помышлять доброе, тотчас припоминается ему и худое, потому что память человеческая от преступления Адамова некако разделилась на двоякое помышление. …

(33) Capita theologica, 1,22. (р.п.I, 218–219). (русский пер., а также комментарии, данные А. И. Сидоровым. Творения Преп. Максима Исповедника, Мартис, 1993).

 «Также есть и два вида знания. Одно – научное, которое в силу одного только свойства своего постигает логосы сущего[1]; оно бесполезно, поскольку не стремится к осуществлению заповедей. Другое знание – деятельное и действенное, которое подлинно печется о постижении сущих посредством [духовного] опыта[2].

[1] «Научному» (™pisthmonik¾) знанию, согласно преп. Максиму, присуще как бы «прочитывать» идеи («логосы-смыслы») сущих вещей. Оно бесполезно, если оторвано от «практики», т.е. нравственного преображения мира. Только религиозное (т.е. христианское) познание мира, немыслимое без «делания», позволяет знанию быть действенным. Поэтому «созерцание Бога в природе, религиозное созерцание мира, несмотря на все ограничения, связанные с «исихией», – не только не устраняются христианской мистикой, не признаются делом бесполезным и ненужным , в виду следующих – высших – ступеней и форм созерцания Бога, но такое именно созерцание входит, как необходимый и существенный элемент в христианскую мистику, является важным, характерным и определяющим моментом в теории и практике христианского аскетизма» (Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 1. кн. 2. СПб., 1907, с.425 – 426). Естественно, что такое подлинное ведение, высшей точкой которого является ведение Бога, невозможно без преображения самого человека Духом Божиим – идея, которую четко выразил позднее св. Григорий Палама в своих «Триадах». См.: *Meyendorff J.* The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. N. Y., 1982, p. 183. (323–324)

[2] Акцент на опытном (деятельном) ведении, превышающем чисто теоретическое знание, характерен для многих святоотеческих творений, особенно аскетических. См., например Марк: «Оставивший деятельность, и утверждающийся на простом ведении, вместо обоюдоострого меча, держит трость, которая во время брани, по Писанию (Ис. 36:6), пронзит руку его и, взойдя в нее, еще прежде врагов, – вольет яд надмения» (Преподобного и богоносного отца нашего Марка Подвижника Нравственно – подвижнические Слова, с. 16). Также блаж. Диадох: «Знание опытом соединяет человека с Богом, не побуждая душу к речам о предметах… Мудрость же… обнаруживает самые действия знания, потому что первое действием, вторая же словом обыкновенно просвещает» (Попов К. Блаженный Диадох (V-го века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Т. 1. Киев, 1903, с. 31–32).

(38) Defensio Hesychastarum, II, 3, 44.

44. Оставим пока тех, кто за своим знанием не знает Бога, и забудем, что философское знание не все истинно. Допустим, все оно истинно; выставим вперед тех, кто познал Бога через самое знание Его творений. Их созерцание и познание недаром именуется природным законом (Рим. 2, 14); до патриархов, пророков и писаного закона оно направляло и обращало род человеческий к Богу, показывая Творца тем, кто не отошел вслед за эллинскими мудрецами и от этого природного познания. В самом деле, кто из имеющих ум, видя столь великие и явные различия сущностей, противостояния невидимых сил, уравновешивающиеся порывы движений, равно как и покой, особым образом равновесный, непрерывные превращения друг в друга несовместимого и несмешивающееся взаимное тяготение непримиримо враждебного, соединение раздельного и неслиянность соединенного — умов, душ, тел; связующую такое множество гармонию, стойкость соотношений и расположений, существенность свойств и распорядков, нерасторжимость всеобщей связи, — кто, взяв все подобное в разум, не задумается о Том, Кто прекрасно водрузил каждую вещь в ней самой и чудно согласовал все вещи одну с другой, и не познает Бога из Его образа и произведения? Кто, познав таким путем Бога, сочтет Его чем-то из созданного или уподобляемого? Значит, здесь будет и отрицательное богопознание. Так что познание тварей до закона и пророков обратило род человеческий к богопознанию, обращает его и теперь; и почти вся совокупность вселенной, все народы, не следующие евангельскому слову, благодаря одному этому познанию тварного полагают сейчас Бога не чем иным как создателем этой вселенной[1].

[1] Cр. op. cit. II, 3, 4.

(39) Defensio Hesychastarum, II, 3, 15/16.

15. Поскольку большинству издревле поклоняемых у нас святых довелось на опыте изведать свет благодати и учить о нем, мы, отстаивая евангельские заповеди, уже приводили в свидетельство их изречения, содержащие указание на то, что Писание так учит, и дающие тем понять, что и другие, не приведенные нами суждения имеют тот же смысл [1]. Подобным же образом и здесь мы представимте отеческие слова, которые, как утверждают говорящие их, написаны в согласии со смыслом всех прочих отцов. Верный и надежный истолкователь божественных вещей Исаак [2] говорит, что «нам даны два душевных ока, согласно свидетельству отцов...» — слышал? все отцы это говорят! а говорят они, что «у нас есть два душевных ока, и неодинакова польза от видения ими: в самом деле, одним зрением мы видим скрытое в природных вещах, то есть Божию силу. Его премудрость и Его промысел о нас, постигаемый через величие Его водительства нами; другим же зрением видим славу Его святой природы, когда Бог благоволит ввести нас в таинства духовные». Поскольку то и другое — зрение, видимое ими есть свет; а поскольку неодинаковая польза от того и другого зрения, то в видении света предстает некая двусложность: каждым зрением виден иной свет, который другим зрением не виден. Каково каждое из них, божественный Исаак нам объяснил, назвав одно постижением Божией силы, премудрости и промысла и вообще извлекаемым из творений познанием их Творца, а другое — видением не Божией природы, чтобы клеветники снова не нашли повода для придирок, но «славы Его природы». Это вот видение Господь и дал Своим ученикам, а через них всем уверовавшим в Него и на деле показавшим свою веру; его-то Он и пожелал, чтобы они имели: «Хочу», говорит Он Отцу, «чтобы сии видели Мою славу, которую Ты дал Мне, возлюбив Меня от создания мира» (Ин. 17, 24); и еще: «Прославь Меня Ты, Отче, у Себя той славой, которую Я имел у Тебя до того как быть миру» (Ин. 17, 5). Так что человеческой природе Он тоже дал славу божественности, но божественной природы не дал; стало быть, божественная природа одно дело, а ее слава другое, хоть они неотдельны друг от друга; и в то же время хотя слава отлична от Божией природы, ее нельзя причислять к вещам сущим во времени, потому что она превосходит существование и неизреченным образом присуща природе Бога [3]. Эту превосходящую все сущее славу Бог даровал не только ипостасно соединенному с Ним составу, но и ученикам: «Славу, которую Ты дал Мне, Отец», говорит Господь, «Я дал им, чтобы как Мы суть Одно, так они были бы одно, — Я в них и Ты во Мне, чтобы они были совершенными в едином» (Ин. 17, 22). Пожелал Он и чтобы ученики видели ее. Эта слава и есть то, благодаря чему мы приобретаем в самих себе Бога и в собственном смысле слова видим Его.

[1] Cм. в I, 1, 23 слова Дионисия Ареопагита: Дионисий Великий, из второй книги «Церковной иерархии»: «Уподобление Богу и единение с Ним, как учит божественное Писание, достигается лишь любовью к достопоклоняемым заповедям и их святым исполнением».

[2] Исаак Сирин. Слово 72.

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

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

(41) Defensio Hesychastarum I, 1, 9.

9. Вот и теперь, как говоришь, есть люди, с невероятным бесстыдством объявляющие, что заниматься всю жизнь эллинской наукой вовсе не помеха для совершенства жизни, и не слышащие обращенных прямо к ним слов Господа: «Лицемеры! Замечать небесные знамения вы умеете, а время Царства Божия почему не замечаете?» Когда подошла пора вечного Царства и уже было пришествие дарующего его Бога, почему они, если действительно стремятся к обновлению ума, не идут к Нему с молитвой, чтобы принять изначальное достоинство свободы, а бегут к бессильным даже самих себя освободить, хотя брат Господень ясно возвестил: «Если у кого недостает мудрости, пусть просит у дарителя ее Бога, и получит» (Иак. 1, 5). И неужели знание, найденное внешней мудростью, изгонит все зло, порожденное в душе якобы незнанием, когда этого не может простое знание даже евангельских наставлений? Ведь Павел предупреждает, что «спасутся не знатоки закона, а исполнители его»; знающий же волю Бога и не исполняющий ее «бит будет много», говорит Господь, притом больше, чем не знающий ее (Рим. 2, 13; Лк. 12,47–48). Видишь, что нет никакой пользы от простого знания? Да что знание о наших обязанностях, о видимом мире или о мире невидимом! Даже знание сотворившего все это Бога не может само по себе никому принести пользы, потому что, говорит златоустый богослов Иоанн, «какая польза от Писания там, где нет боголюбивой жизни, которую Господь пришел насадить на земле?» [1] Больше того, от простого знания не только нет пользы, но и величайший вред, и его жертвой стали как раз люди, от которых ты слышал переданные тобой речи. В самом деле: пришедший «не в величии слова», «чтобы не истощилась тайна креста», проповедующий «не в правдоподобных словах человеческой мудрости», знающий «одного лишь Господа Иисуса, распятого» (1 Кор. 1, 17; 2, 1–4), — что он пишет к коринфянам? «Знание надмевает». Видишь? Венец зла, главнейший диавольский грех — гордость — возникает от знания! Как же тогда всякая злая страсть от незнания? И как это знание очищает душу? «Знание надмевает, а любовь созидает» (1 Кор. 8, 1). Вот! Бывает, значит, вовсе не очищающее, а обчищающее душу знание без любви, — любви, вершины, корня и середины всей добродетели. Как не созидающее никакого блага знание, — потому что созидает любовь, — как, говорю, такое знание претворит человека в образ Благого? Да еще этот вид знания, о котором апостол говорит, что он надмевает, относится не к природе, а к вере; если даже такое знание надмевает, тем более надмевает то, о котором у нас речь: ведь оно вообще природно [2] и присуще «ветхому человеку» (Еф. 4, 22; Кол. 3, 9). Именно этому знанию способствует внешняя ученость; а духовного знания так никогда и не будет, если благодаря вере знание не сочетается с любовью к Богу, а вернее — если оно не возродится через любовь и идущую за ней благодать и не станет совершенно иным, новым и боговидным, «чистым, мирным, смиренным, послушным, исполненным слов назидания и благих плодов». Это вот знание и называется «мудростью свыше» и «премудростью Божией» (Иак. 3,15–17); неким образом духовная, потому что подчиненная премудрости Духа, такая мудрость и распознает и приемлет духовные дарования. Другая же мудрость — «нижняя, душевная, демоническая», как говорит апостол и брат Господень, почему она и не принимает ничего духовного, по Писанию: «Душевный человек не вмещает того, что от Духа», но считает это глупостью, заблуждением и вымыслом (1 Кор. 2, 14), в большей части пытается полностью опровергнуть и в открытой борьбе извратить и оспорить как может, а кое-что и лукаво принимает, используя примерно так же, как отравитель — сладкие яства.

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

[2] Игра слов: природное, /fusik»— надмевает, fusio‹.

(43) Practicus, prol. and c. 1. (Слово о духовном делании, или монах. р.п. стр. 96) (русский пер., а также комментарии данные А. И. Сидоровым. Творения Аввы Евагрия, Мартис, 1994).

Христианство есть учение [1] Спасителя нашего Иисуса Христа, состоящее из деятельного, естественнаго и богословского (любомудрия) [2].

[1] Понятие dÒgma применительно к христианскому вероучению употребляется уже в Новом Завете, причем в различных контекстах. Так, в «Деяниях» говорится, что св. Павел и Тимофей, проходя по городам, «предавали верным соблюдать определения (t¦ dÒgmata), постановленные Апостолами и пресвитерами в Иерусалиме» (Деян. 16, 4). Здесь речь идет об определениях первого Иерусалимского собора, носящих скорее канонический и этический, чем вероучительный, характер (хотя последний подспудно присутствует). В Посланиях св. Апостола Павла данное понятие встречается два раза (Ефес. 2, 15 и Кол. 2, 14) и оба раза в смысле «учения», неразрывно связанного с «жизнью». Эта связь становится определяющей во всех последующих памятниках христианской письменности, особенно ранних. Например, св. Мелитон Сардийский говорит, что «Евангельские учения (toà eÙaggel…ou dÒgmata) были провозглашены законом», понимая под «догматами» заповеди Христовы, суть которых есть органическое единство жизни и учения (см.: *Meliton de Sardes*. Sur la Paque et fragments. Ed. Par O. Perler (Sources chrétiennes, № 123). Р., 1966, р.80). Данное единство, восходящее к Самому Господу, и отличает христианство от философских учений древности и Нового времени. Поэтому в «Послании к Диогнету» говорится, что христиане, в отличии от «некоторых», защищают не (просто) человеческое учение» (oÙde\ dÒgmatoz ¢nqrwp…nou prest©sin) (A Diognete. Ed. par H. I. Marrou (Sources chrétiennes, № 33 bis). P., 1965, p. 62). Евагрий подчеркивает в своей главе эти же аспекты христианского понимания «догмы». Отсюда вытекало и известное положение, сыгравшее значительную роль в формировании всей христианской культуры: «Христос – сама философия». Оно предполагало понимание философии, с одной стороны, как монашеского подвига, «умного делания», ибо путь подвижника «есть путь подражания Христу». Другая сторона – «более интеллектуалистическая, в ней делается упор на *познание* сущего, а само по себе это познание тоже протекает, разумеется, не в отрыве от религиозного самоопределения, от духовного и аскетического делания» (Гаврюшин Н. Философия и богословие / / Начала, 1991, № 3, с.5). Поэтому «догма» и «философия» (лучше: «любомудрие») в Православии неразрывно сопряжены, ибо оба зиждятся на «делании».

[2] Как уже отмечалось (см. «Слово о молитве» р. п. стр. 77 и примечания к этому тексту: «Треугольник же, вероятно, обозначает ведение Святой Троицы. Или иначе: если ты мыслишь число сто пятьдесят три, то оно, вследствие своего обилия и в качестве треугольника, есть (любомудрие) деятельное, естественное и богословское». – Слова «деятельное, естественное и богословское» (praktik»n, fusik¾n kaˆ qeologik»n) указывают на фундаментальную для богословия Евагрия схему трех основных этапов духовного преуспеяния. Как отмечает Г. Бунге, данная схема воспринята Евагрием от Оригена; первый этап предполагает исполнение заповедей Христовых, т. е. осуществление веры на деле; второй – познание тварной природы, но не в смысле современного научного познания, а в смысле постижения логосов («внутренних принципов», «идей») всех тварных вещей; третий – созерцание таинства Святой Троицы. См.: *Evagrios Pontikos.* Briefe aus der Wüste. Eingeleitet, Übersetzt und Kommentiert von G. Bunge. Trier, 1986, S. 119-120.), данное трехчленное деление Евагрия восходит непосредственно к Оригену (хотя более глубокие истоки его восходят к античной философии). Последний, например, в своем «Комментарии на Песнь Песней» рассматривает трилогию царя Соломона – «Притчи», «Екклесиаст» и «Песнь Песней» – как отражение трех основных этапов духовного преуспеяния, которое начинается с «этики», проходит через «физику» (т. е. рассмотрение тварного мира) и завершается «мистическим созерцанием» (ºqik£ – fusik£ – ™poptik»). Такое членение, согласно Оригену, греческие философы заимствовали из Ветхого Завета (см.: *Harl M.* Les trois livres de Solomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques d’Origène aux Chaines exegetiques greques / / Text und Textkritik. Ein Aufsatzsammlung. Hrsg. Von J. Dummer. B., 1987, S. 249–269).

(44) Capita, 9, 66, 67.

9. Единаго Духа Святаго есть дар и премудрость и ведение, как и все божественные дарования; но каждый и из сих даров, как и из всех других, свое имеет действо. Почему Апостол и свидетельствует, что *иному дается премудрость, а иному ведение* (1Кор. 12, 8). Ведение опытно (ощутительно) сочетавает душу с Богом, на беседование же о сем и других вещах духовных не подвигает души; почему некоторые из любомудро проходящих уединенническую жизнь хотя просвещаются в чувстве ведением, но к словесам о вещах божественных не преступают. Премудрость же, если она дается кому вместе с ведением страха ради Божия (что редко бывает), с любовию раскрывает самыя внутренния воздействия ведения; поелику то (ведение) обычно просвещает воздействием внутренним, а эта (премудрость) словом. Достигаются же они так: ведение приносит молитва и великое безмолвие при совершенном безпопечении; а премудрость – нетщеславное изучение словес Духа, наипаче же – благодать всеподающаго Бога.

66. … Ктомуже и дар богословствования никому неуготовляется от Бога, кроме тех, кои наперед располагают себя от всего своего отрещись ради славы Евангелия Божия, чтоб в боголюбезной нищете благовествовать о богатстве Царствия Божия. Сие дает разуметь рекший: *уготовал еси благостию твоею нищему Боже*, и присовокупивший к сему: *Господь даст глагол благовествующему силою многою* (Пс. 67, 11, 12).

67. Все дары Бога нашего добры вельми и всеблагоподательны; но ни один из них так не воспламеняет и не подвигает сердца к возлюблению Его благости, как богословствование. Ибо оно, будучи первейшим порождением благости Божией, первейшие и дары подает душе: во первых, оно располагает нас с радостию презирать всякия приятныя утехи житейския, так как в нем мы имеем вместо преходящих утех неизреченное богатство словес Божиих; а потом оно огненным некиим изменением ум наш озаряет и чрез то делает его общником служебных духов. Достодолжно убо приготовившись, возлюбленные, потечем к сей добродетели, благолепной, всезрительной, всякое попечение земное посекающей, в озарении света неизреченнаго ум питающей словесами Божиими, и,– чтоб не говорить много,– словесную разумную душу к нераздельному общению с Богом – Словом благоустрояющей чрез Св. Пророков. Да и в душах человеков,– о дивное чудо!– устроив богогласныя песни, сия божественная невестоводительница поет громко величия Божии.

(46) Sermo 72, ed. SPETSIERIS, 281. (Слово 72, О хранении сердца и о тончайшем созерцании). (Творения Аввы Исаака Сириянина, Сергиевъ Посадъ, Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры. 1911).

 Если пребываешь в келии своей, и не стяжалъ еше силы истиннаго созерцания, то поучайся всегда в чтении тропарей и кафизмъ, памятованиемъ о смерти и надеждою будущаго. Все это собираетъ умъ воедино, и не позволяетъ ему кружиться, пока не приидетъ истинное созерцание; потому что сила духа могущественнее страстей. Поучайся и о надежде будущаго, памятуя о Боге; старайся хорошо уразуметь смыслъ тропарей, и остерегайся всего внешняго, что побуждаетъ тебя к похоти. А вместе с темъ храни и то малое (правила), что совершается тобою в келлии твоей. Испытывай всегда помыслы свои, и молись, чтобы во всемъ житии своемъ стяжать тебе очи: отъ сего начнетъ источаться тебе радость; и тогда обретешь такия скорби, которыя сладостнее меда. …

(Также в Слове 74 О видах добродетели, Исаак Сирин говорит о стяжании боговидения. Прим. пер.).

 Не возможешь возлюбить Бога, если не узришь Его. А видение Бога есть следствие познания Его, потому что видение Его не предшествуетъ знанию Его.

 Сподоби меня, Господи, познать и возлюбить Тебя не темъ ведениемъ, какое приобретается чрезъ обучение с расточениемъ ума, но сподоби меня того ведения, в котором умъ, созерцая Тебя, прославляетъ естество Твое в созерцании, тайно похищающем у мысли ощущение мира. Сподоби меня возвыситься надъ зрениемъ воли, порождающей мечтания, и узреть Тебя, связуемаго крестными узами. В этой второй части распятия ума, который, свободно отъ влияния на него помышлений, упокоевается въ непрестанномъ , преестественномъ созерцании Тебя.

 …Есть два способа взойти на крестъ: одинъ – распятие тела, а другой – вхождение в созерцание; первый бываетъ следствиемъ освобождения отъ страстей, а второй – следствиемъ действенности делъ духа.

(Уже в Слове 1 Об отречении от мира и о житии монашеском, Исаак Сирин говорит об отречении от мира, как о необходимом условии для приближения к Богу. Прим. пер.).

 Никто не можетъ приблизиться к Богу, если не удалится от мира. Удалениемъ же называю не переселение изъ тела, но устранение отъ мирскихъ делъ. В томъ и добродетель, чтобы человекъ не занималъ ума своего миромъ. …

(В Слове 65 О безмолвствующих, Исаак Сирин говорит о даре слез, как признаке святой души переселившейся в вечность своими помышлениями еще во время пребывания на земле. Прим. пер.).

 Когда достигнешь области слезъ, тогда знай, что умъ твой вышел изъ темницы мира сего, поставилъ ногу свою на стезю новаго века, и началъ обонять тотъ чудный новый воздухъ. И тогда начинаетъ онъ источать слезы, потому что приблизилась болезнь рождения духовнаго младенца, такъ какъ общая всехъ матерь, благодать, поспешаетъ таинственно породить душе Божественный образъ для Света будущаго века. …

(Также о значении безмолвия см. Слово 41 О молчании и Слово 42 содержащее в себе учение о тайнах безмолвия. Прим. пер.).

(49) Defensio Hesychastarum III,1,14. (а также Op. cit. III,1,13, прим. пер.)

13. Богомудрый Максим, обыкновенно называющий в аллегориях одно символом другого ввиду существующей между ними аналогии, не всегда делает меньшее символом большего, как мнится тебе, все-мудрому, но иногда и большее — символом меньшего. Так, говорит он. Господне тело поднятое на кресте делается символом нашего пригвожденного страстьми тела; а Иосиф, что переводится как «приумноженный», — символом добродетели и веры: «Когда», говорит святой, «они приумножаются у тех, кто прежде был одержим страстями, то снимают их как Иосиф — Господа с креста». Таким же образом Максим аллегорически назвал свет Преображения символом утвердительного и отрицательного богословия как высшее — низшего и как сокровищницу и источник богословского знания. Что же? Разве он не назвал Моисея символом промысла, а Илию — суда? [1] Неужели их стало быть не существовало в действительности, но все было воображением и подделкой? Да кто из людей посмел бы сказать такое кроме бесподобного Варлаама, который и свет Преображения объявил иноприродным Божеству, хотя почти весь хор боговдохновенных богословов остерегался называть благодатный этот свет просто символом ради того, чтобы никто, сбитый с толку двузначностью такого именования, не счел божественный свет тварным и чуждым Божеству. Если его назвать символом божества, поняв разумно и здраво, то в этом не будет ни малейшего противоречия истине.

[1] Максим Исповедник. Книга недоуменных вопросов: PG 91, 1376 CD; 1165 ВС; 1168 С.

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

[1] См. op. cit. III 1, 10-11.

1. Defensio Hesychastarum II,1,4. (Три триады «В защиту священнобезмолвствующих»). [↑](#footnote-ref-1)
2. Op. cit. II,1,5. (См. русск. перевод этого текста. Прим. пер.). [↑](#footnote-ref-2)
3. P. MANDONNET, Siger de Brabant et l’averoisme latin au XIIIe s., 2ème éd., Louvain 1911,V. II, 175. [↑](#footnote-ref-3)
4. Sent. I, prol. ed. P. Boener, σ. 13-15. [↑](#footnote-ref-4)
5. I Cor. 1,18-31; 2, 6-10;II Cor. 1,12. [↑](#footnote-ref-5)
6. Jac. 3, 13-17. [↑](#footnote-ref-6)
7. Stromata 6, 17. [↑](#footnote-ref-7)
8. Op. сit. 1, 5. [↑](#footnote-ref-8)
9. De congr. 14,71ff. [↑](#footnote-ref-9)
10. Stromata 1, 5. [↑](#footnote-ref-10)
11. Ibid.

«Мирское знание приветствую я не за иное что, как за его юность (новизну) и ценю его не больше, чем простую служанку; в тебе же я чту истинную госпожу и твое знание ценю как совершеннейшее, удовлетворяющее глубже и благороднее». (Климент Александрийский. Строматы. Русск. пер. Н. Корсунского – Ярославль, 1890) [↑](#footnote-ref-11)
12. Capita 88, E. DES PLACES, p. 148, 17. [↑](#footnote-ref-12)
13. In Psalmos, 14, PG 29, 256. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ad juniores, 2. [↑](#footnote-ref-14)
15. Defensio hesychastarum, II, 2, 11. [↑](#footnote-ref-15)
16. Op. cit. II, 1, 28. [↑](#footnote-ref-16)
17. Op. cit. I, 1, 19. [↑](#footnote-ref-17)
18. Op. сit. II, 1, 7. [↑](#footnote-ref-18)
19. Op. сit. I, 3, 14. [↑](#footnote-ref-19)
20. Op. сit. II, 1, 16. [↑](#footnote-ref-20)
21. Contra Acindynum, 6, 1 // Cod. Coisl. gr. 98,149/149v. [↑](#footnote-ref-21)
22. Defensio Hesychastarum, II, 1, 5. [↑](#footnote-ref-22)
23. Epistola I ad Palaman, ed. SCHIRO 243. [↑](#footnote-ref-23)
24. Epistola I ad Barlaam, 22. [↑](#footnote-ref-24)
25. Anal. Poster. 1, 8. [↑](#footnote-ref-25)
26. De anima, ed. Of Oxford Γ, 3, 427b/428b. [↑](#footnote-ref-26)
27. Op. сit. Γ, 3, 428a, sof. Elenchi4,165b,Physica Θ8,262α [↑](#footnote-ref-27)
28. Stromata 2, 11. (эта цитата из Стромат приводится по русскому переводу Н. Корсунского). [↑](#footnote-ref-28)
29. Op. сit. 7, 10.

«Вера, если можно так выразиться, есть сокращенное знание необходимейших истин. Познание же есть непреложное и непобедимое, и в слове и в деле обнаружение истин, принятых верой. Это обнаружение, согласное с учением Спасителя и утвержденное на основании веры, ведет ум к знанию, к постижению совершенному и к безгрешности». (Русск. пер.) [↑](#footnote-ref-29)
30. Theoreticum ϕιλοκαλία, ed. 1960, 1, 326. [↑](#footnote-ref-30)
31. Capita varia, 4, 31. [↑](#footnote-ref-31)
32. Op. cit. 4, 29. [↑](#footnote-ref-32)
33. Capita theologica, 1, 22. (р.п.I, 218–219). [↑](#footnote-ref-33)
34. Capita varia, 4, 29.   [↑](#footnote-ref-34)
35. Epistola I ad Barlaam, 33. [↑](#footnote-ref-35)
36. Stromata 6, 17. [↑](#footnote-ref-36)
37. Epistola I ad Acindynum, 8. [↑](#footnote-ref-37)
38. Defensio Hesychastarum, II, 3, 44. [↑](#footnote-ref-38)
39. Op. cit., II, 3, 15/16. [↑](#footnote-ref-39)
40. Epistola I ad Acindynum, 13. [↑](#footnote-ref-40)
41. Defensio Hesychastarum I, 1, 9. [↑](#footnote-ref-41)
42. Origenus. In Psalmos 126 // PG 12, 1641. [↑](#footnote-ref-42)
43. Evagrius Ponticus. Practicus prolegomena et cap. 1 // PG 40. [↑](#footnote-ref-43)
44. Capita, 9, 66, 67. [↑](#footnote-ref-44)
45. Defensio Hesychastarum, I, 3, 42. [↑](#footnote-ref-45)
46. Sermo 72, ed. SPETSIERIS, 281. (Также в Слове 74 Исаак Сирин говорит о стяжании боговидения. Прим. пер.). [↑](#footnote-ref-46)
47. Ex. 3, 14.  [↑](#footnote-ref-47)
48. Defensio Hesychastarum III, 2, 12. [↑](#footnote-ref-48)
49. Op. cit. III, 1, 14. (а также Op. cit. III, 1, 13, прим. пер.). [↑](#footnote-ref-49)