

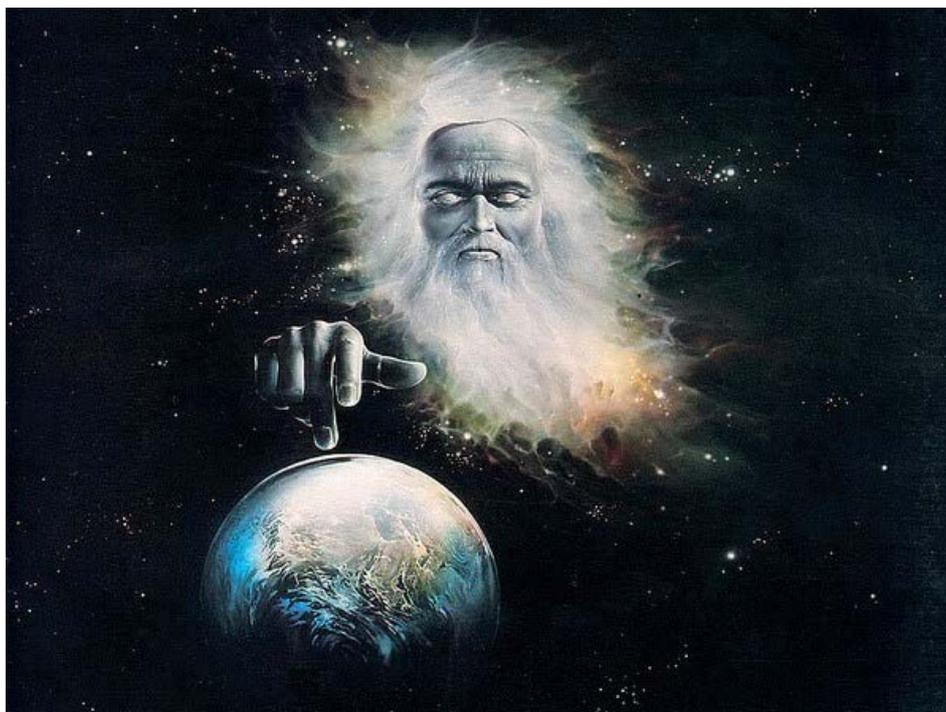


Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова»

В.А. Жилина
М.П. Ахметзянова

ОСНОВНЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ **Часть 3**

Хрестоматия



Магнитогорск
2018

УДК 111
ББК 87

Рецензенты:

доктор философских наук,
профессор кафедры философии,
ФГБОУ ВО «Челябинский государственный университет»
Л.Н. Худякова

доктор исторических наук,
профессор кафедры всеобщей истории,
ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический
университет им. Г.И. Носова»
В.В. Филатов

Составители: Жилина В.А., Ахметзянова М.П.

Основные онтологические модели. Часть 3 [Электронный ресурс] : хрестоматия / Вера Анатольевна Жилина, Марина Петровна Ахметзянова ; ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный технический университет им. Г.И. Носова». – Электрон. текстовые дан. (0,96 Мб). – Магнитогорск : ФГБОУ ВО «МГТУ им. Г.И. Носова», 2018. – 1 электрон. опт. диск (CD-R). – Систем. требования : IBM PC, любой, более 1 GHz ; 512 Мб RAM ; 10 Мб HDD ; MS Windows XP и выше ; Adobe Reader 8.0 и выше ; CD/DVD-ROM дисковод ; мышь. – Загл. с титул. экрана.

ISBN 978-5-9967-1145-1

Хрестоматия содержит выдержки из классических философских источников, посвященных осмыслению основных понятий и проблем онтологии. Произведения ведущих мыслителей средневековья дают представление о принципах, основных категориях креационистского варианта онтологии.

Хрестоматия предназначена для обучающихся по направлению подготовки 47.06.01.

УДК 111
ББК 87

ISBN 978-5-9967-1145-1

© Жилина В.А., Ахметзянова М.П., 2018

© ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный
технический университет им. Г.И. Носова», 2018

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	4
ФОМА АКВИНСКИЙ	5
ОККАМ УИЛЬЯМ	24
ДАМИАНИ ПЕТР	35
ПАЛАМА ГРИГОРИЙ.....	47
ЭКХАРТ МЕЙСТЕР	64

ВВЕДЕНИЕ

Данная хрестоматия служит учебным пособием для освоения курса «Основные онтологические модели», предусмотренным планом подготовки аспирантов по направлению 47.06.01.

Выделяя уровни и формы бытия, подчеркивая связь между ними, философия исходит из того, что все многообразие мира объединяется общей основой. Для обозначения такого общего основания в философии применяется категория субстанции, которую принято определять либо как материальную, либо как идеальную. Тексты представленные в третьей части хрестоматии рассматривают проблемы соотношения Бога и Мира в онтологических системах средневековья; проблемы соотношения разума и воли; понятие духовности и др.

Представлены различные концепции материалистической онтологии.

Материалы пособия могут быть использованы для организации самостоятельной работы аспирантов на семинарских занятиях, для подготовки устных докладов и написания контрольных работ аспирантами заочной формы обучения. Каждый текст сопровождается краткой информацией об авторе, об особенностях эпохи. Самостоятельно изучив предложенный отрывок, обучающийся должен ответить на вопросы к тексту, выразить свое отношение к прочитанному, раскрыть собственное понимание темы.

ФОМА АКВИНСКИЙ



Фома Аквинский (Аквинат) – один из выдающихся мыслителей средневековой Европы, философ и теолог, доминиканский монах, систематизатор средневековой схоластики и учения Аристотеля.

Идеи Фомы Аквинского оказали огромное влияние не только на развитие философии и теологической науки, но и на многие другие направления научной мысли. В своих произведениях он объединил в единое целое философию

Аристотеля и догматы католической церкви, дал толкование форм государственного устройства, предложил предоставить светской власти существенную автономию, сохраняя в то же время господствующее положение Церкви, провел четкую границу между верой и знанием, создал иерархию законов, высшим из которых является божественный закон, выдвинул рациональные доказательства бытия Бога.

Сумма теологии Т.1 Вопрос второй и третий

Трактат о едином Боге. Вопрос 2. О Боге: Существует ли Бог

Относительно первого надлежит исследовать три [положения]: 1) является ли существование Бога самоочевидным; 2) является ли оно доказуемым; 3) существует ли Бог.

Раздел 1. Самоочевидно ли существование Бога?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существование Бога самоочевидно. Ибо самоочевидными называются вещи, знание о которых присуще нам естественным образом, а именно так оно и есть, когда речь идет о первых началах. Так сказал и Дамаскин: «Знание того, что Бог существует, всеяно в нас естественным образом». Поэтому ясно, что существование Бога самоочевидно.

Возражение 2. Кроме того, самоочевидными называются вещи, которые мы познаем, исходя из незыблемого знания, как справедливо заметил Философ, говоря о первых началах доказательства. Так, если понятен смысл [терминов] «целое» и «часть», то также ясно, что каждое целое превосходит любую из своих частей. И поскольку значение слова «Бог» нам известно, то из этого необходимо следует, что Бог существует. Ибо это слово обозначает то, превосходящее чего ничего помыслить нельзя. Но то, что существует как в действительности, так и в уме, превосходит то, что существует лишь в уме. Поэтому, коль скоро слово «Бог» понятно, то Он [тем самым уже] существует в уме, и, следовательно, [превосходя все прочее] Он существует и актуально. Отсюда ясно, что утверждение «Бог существует» – самоочевидно.

Возражение 3. Кроме того, существование истины самоочевидно. Ибо если кто отрицает существование истины, тот, значит, допускает, что истины не существует; но если истины не существует, то утверждение «истины не существует» – истинно; таким образом, [даже] если [только одно] какое-либо

утверждение является истинным, то истина существует. Но Бог сам есть Истина: «Я есмь Путь, и Истина, и Жизнь» (Ин. 14:6). Поэтому [утверждение] «Бог существует» – самоочевидно.

Этому противоречит следующее: никто не может помыслить [ничего] противоположного тому, что самоочевидно, как это показал Философ, говоря о первых началах доказательства. Но противоположное утверждению «Бог есть» [вполне] можно помыслить: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога» (Пс. 31:1 ; 52, 2). Отсюда понятно, что существование Бога не самоочевидно.

Отвечаю: что-либо бывает самоочевидным двояким образом: с одной стороны, самоочевидным для себя, но не для нас; с другой, самоочевидным как для себя, так и для нас. Утверждение самоочевидно [лишь постольку], поскольку предикат является включенным в определение субъекта, как [например, утверждение] «человек есть живое существо», ибо «живое существо» включено в определение человека. Если, таким образом, предикат и субъект общеизвестны, суждение самоочевидно; это хорошо видно на примере первых начал доказательства, когда определения суть общие понятия ума, которые невозможно оспорить, такие как бытие и небытие, целое и часть и т. п. Если же найдутся такие, коим неизвестны определения предиката и субъекта, то суждение, оставаясь очевидным само по себе, не будет очевидным для тех, кто не имеет знания о предикате и субъекте суждения. Поэтому и случается так, как говорил Боэций, что «есть общие понятия ума, самоочевидные только среди ученых, например, что все бестелесное не находится в каком бы то ни было месте». Исходя из этого, я и говорю, что утверждение «Бог существует» самоочевидно для себя, ибо предикат здесь то же, что и субъект, поскольку понятие Бога включает в себя и Его существование, как это будет показано ниже (3,4). Но так как нам не дано знать сущности Божией, утверждение [«Бог существует»] не самоочевидно для нас, но нуждается в доказательстве через посредство вещей более нам известных, хотя и менее явных по природе, а именно, через следствия.

Ответ на возражение 1. Знание о существовании Бога всеяно в нас естественным образом в общем и прикровенном виде, постольку, поскольку Бог есть блаженство человеков. Ведь по своей природе люди стремятся к счастью, а то, к чему стремятся люди по своей природе, известно им естественным образом. Но это еще не означает безусловного знания о существовании Бога; ведь знать, что приближается некто, не есть то же, что знать, что приближается Петр, хотя бы приближающийся [некто] и оказался Петром. Ибо немало таких, кои высшим блаженством человека полагают богатство, утехи или что-либо еще [в этом же роде].

Ответ на возражение 2. Возможно, [далеко] не каждый, услышав слово «Бог», понимает, что это слово обозначает то, превосходнее чего ничего помыслить нельзя; ведь верят же иные, что Бог телесен. Но даже если допустить, что каждому ясно: словом «Бог» обозначается то, превосходнее чего ничего помыслить нельзя, то из этого отнюдь не следует, что все понимают: обозначаемое этим словом существует в действительности, а не только в уме.

Кроме того, нельзя [таким образом] доказать, что это [бытие] существует в действительности, пока не достигнуто единого мнения, что действительно существует нечто, превосходящее чего ничего помыслить нельзя, но именно с этим и не согласны те, которые полагают, что Бога не существует

Ответ на возражение 3. Существование истины как таковой самоочевидно, но существование Высшей Истины – для нас не самоочевидно.

Раздел 2. Доказуемо ли существование Бога?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что существование Бога недоказуемо. Ведь это – положение веры, что Бог существует. Но то, во что надлежит верить, – недоказуемо, ибо доказательства ведут к научному знанию, вера же, как сказано апостолом [Павлом], есть «уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Поэтому ясно, что невозможно доказать существование Бога.

Возражение 2. Далее, сущность, как мы знаем, есть средний термин доказательства. Но о Боге нам не дано знать, что Он есть по существу, а единственно – что Он [по существу] не есть, как сказал [еще] Дамаскин. Отсюда понятно, что невозможно доказать существование Бога.

Возражение 3. Далее, если бы и можно было доказать существование Бога, то только через Его следствия. Однако Его следствия несоизмеримы с Ним, ибо Он бесконечен, а Его следствия – конечны; конечное же и бесконечное – несоизмеримы. Поэтому, поскольку невозможно доказать причину через несоизмеримые с нею следствия, похоже, что невозможно доказать существование Бога.

Этому противоречат слова апостола: «Невидимое Его чрез рассматривание творений видимо» (Рим. 1:20). Но этого не случится, если бытие Божие не будет доказуемо через сотворенные Им [видимые] вещи; ибо первое, что нам надлежит знать, существует ли Он.

Отвечаю: доказательство может идти двумя путями: первый [путь], называемый «априорным», исходит из причины и основывается на том, что первично само по себе; второй, называемый «апостериорным» доказательством, – из следствия и основывается на том, что первично исключительно для нас. [Ибо] когда следствие для нас более очевидно, нежели причина, через следствие мы и постигаем причину. Ведь через любое следствие можно доказать существование его собственной причины, коль скоро ее (причины) следствия для нас более очевидны; ибо, раз каждое следствие зависит от своей причины, то если есть следствие, ему необходимо предшествует [его] причина. Так [обстоит дело] и с бытием Божиим: так как оно не самоочевидно для нас, его следует доказывать через те его следствия, которые доступны для нашего познания.

Ответ на возражение 1. Существование Бога, равно как и другие подобные истины о Боге, кои могут быть познаны естественным разумом, не есть положения веры, но предваряют [эти] положения; ибо вера предполагает естественные знания, как и благодать предполагает природу, и совершенство предполагает нечто, что может усовершенствоваться. Тем не менее, ничто не

препятствует человеку, неспособному постигнуть истину, принять как положение веры то, что само по себе может быть постигнуто и доказано.

Ответ на возражение 2. Если существование причины доказывается через следствие, то в этом доказательстве следствие в определении замещает причину. И это в первую очередь тогда, когда речь идет о Боге; ибо при доказательстве существования чего бы то ни было необходимо принимать в качестве среднего термина значение слова, а не сущность обозначаемого, так как вопрос о сущности следует из вопроса о существовании. А раз имена, приписываемые Богу, происходят из Его следствий, то при доказательстве бытия Божия на основании Его следствий в качестве среднего термина должно принимать значение слова «Бог».

Ответ на возражение 3. Из следствий, несоизмеримых со своею причиной, невозможно сделать истинных умозаключений относительно причины. Но из любого следствия можно вывести факт существования причины, и таким образом мы можем доказать существование Бога исходя из Его следствий; хотя [разумеется], основываясь на них, мы не можем обрести совершенное знание о Боге.

Раздел 3. Существует ли Бог?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не существует; ибо если одна из двух противоположностей бесконечна, вторая необходимо уничтожается. Но имя «Бог» означает, что Он есть бесконечное добро. Значит, если Бог существует, [в мире] не может быть никакого зла. Но в мире есть зло; следовательно, Бог не существует.

Возражение 2. Кроме того, излишне предполагать множество начал там, где достаточно и нескольких. Но похоже, что и при отсутствии Бога все видимое нами вполне сводимо к иным началам: все природные вещи сводимы к одному началу – природе, все же умозрительные вещи – к другому началу, каковое суть или человеческий разум, или воля. Поэтому нет надобности полагать, что Бог существует.

Этому противоречит сказанное Богом: «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14).

Отвечаю: существование Бога может быть доказано пятью путями.

Первый и наиболее очевидный путь – это доказательство от движения. Ведь несомненно, да и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире иные вещи пребывают в движении. Но все, что движется, приводится в движение чем-то другим; ибо ничто не движется, если только в возможности (потенциально) не устремлено к тому, к чему оно движется, движущее же может двигать лишь постольку, поскольку оно существует в деятельности (актуально). Ведь двигать – значит приводить нечто от возможности к действительности. Но ничто не может быть приведено от возможности к действительности иначе, как через посредство того, что уже актуально. Так, горячее в действительности, каковым является огонь, приводит древесину, которая горяча лишь в возможности, в состояние актуально горячего, а это и есть ее (древесины) изменение и движение. Однако невозможно, чтобы одна и

та же вещь и в одном и том же отношении была одновременно и актуальной, и потенциальной; она может быть таковой только в различных отношениях. Ибо то, что горячо в действительности, не может быть в то же самое время и горячим в возможности, но лишь в возможности холодным. Поэтому невозможно, чтобы в одном и том же отношении и одним и тем же образом одна и та же вещь была одновременно и источником, и субъектом движения, т. е. самодвижущейся вещью. Следовательно, все движущееся необходимо движется чем-то другим. И если движущий движется сам, то, значит, и его самого движет что-то другое, и это другое – таким же образом. Но этот [ряд] не может идти в бесконечность, ибо тогда не будет первого двигателя, и, следовательно, никаких двигателей вообще; ибо вторичные двигатели движут лишь постольку, поскольку движимы первым двигателем, подобно тому, как и посох движет постольку, поскольку движим рукой. Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первому двигателю, который уже не движим ничем; и каждому ясно, что это – Бог.

Второй путь – [это путь, вытекающий] из природы действующей причины. В чувственном мире мы наблюдаем [определенный] порядок действующих причин. И нет (да и быть не может) такого случая, когда бы вещь была действующей причиной самой себя; ибо тогда она бы предшествовала самой себе, что невозможно. Также нельзя уводить действующие причины[39] в бесконечность, ибо в упорядоченной последовательности действующих причин первая есть причина промежуточной, а промежуточная – причина последней, причем промежуточных причин может быть как несколько, так и только одна. Затем, устраняя причину, мы устраняем и следствие. Поэтому если бы в причинном [ряду] не было первой причины, то не было бы ни последней, ни какой-либо промежуточной причины. И если бы было возможно, чтобы [ряд] действующих причин уходил в бесконечность, то не было бы ни первой действующей причины, ни последнего следствия, ни каких бы то ни было промежуточных причин; все это – очевидно ложное [предположение]. Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первой действующей причине, каковую все называют Богом.

Третий путь исходит из [понятий] возможности и необходимости и пролегает следующим образом. В природе наблюдаются вещи, которые могут как быть, так и не быть; ведь мы находим их то возникающими, то уничтожающимися, откуда понятно, что им возможно как быть, так и не быть. Но таким вещам невозможно пребывать вечно, ибо то, что в возможности может не быть, когда-нибудь да не будет. Поэтому если бы все могло бы не быть, то однажды [в мире] ничего бы не стало. Но если бы дело обстояло именно так, то и сейчас не было бы ничего, поскольку несуществующее приводится к бытию лишь благодаря уже существующему. Таким образом, если бы некогда не было ничего, то ничего не смогло бы и начать быть, а значит, даже сейчас не было бы ничего, что нелепо. Стало быть, не все сущее только возможно, но должно быть также и нечто, чье существование необходимо. Но все необходимо-сущее либо необходимо через иное, либо нет.

Однако невозможно, чтобы ряд причинно обуславливающих друг друга необходимых сущностей уходил в бесконечность, как это было уже доказано в связи с действующими причинами. Поэтому нельзя не принять бытия некоей сущности, необходимой через саму себя, а не через иное, и обуславливающей необходимость всего прочего, что необходимо. И это то, что все зовут Богом.

Четвертый путь исходит из неравенства степеней [совершенства], обнаруживаемых в вещах. [В самом деле], мы видим, что есть вещи более, а есть и менее благие, истинные, достойные и т. п. Но «более» или «менее» говорится о вещах, в той или иной мере приближенных к [некоему своему] пределу; так, более горячей называют вещь, более приближенную к самому горячему. Поэтому [необходимо] есть нечто абсолютно истинное, наилучшее и достойнейшее и, следовательно, обладающее наипревосходнейшим бытием; ибо, как сказано во 11-ой книге «Метафизики», что превосходнее по истине, превосходнее и по бытию. Но обладающее неким свойством в наибольшей мере есть причина этого свойства во всех; так, огонь – предел теплоты – причина горячего [в вещах]. Таким образом, [необходимо] должна быть некая сущность, являющаяся для всего сущего причиной его бытия, блага и прочих совершенств; и ее-то мы и называем Богом.

Пятый путь идет от порядка мира. Мы видим, что действия вещей, лишенных разума, например природных тел, таковы, что устремлены к некоей цели и всегда или почти всегда ведут [к ней] наилучшим образом. Отсюда ясно, что их целеустремленность не случайна, а направляема сознательной волей. Но так как сами они лишены разума и не могут [сознательно] стремиться к цели, их направляет нечто разумное и сознающее; так и стрела направляется лучником в цель. Следовательно, есть некая разумная сущность, направляющая все природные вещи к их цели; эту-то сущность мы и называем Богом.

Ответ на возражение 1. Сказано Августином: «Господь, который в высочайшей степени благ, никоим образом не позволил бы, чтобы в Его делах было хоть сколько-нибудь зла, если бы не был так всемогущ, чтобы и зло обратить в добро». Таково одно из проявлений бесконечной благодати Господней, что Он попускает существовать и злу дабы и его обращать во благо.

Ответ на возражение 2. Поскольку природные вещи направляются к определенной цели под управлением высшего действующего, постольку все естественные причины должны восходить к Богу, как к своей первой причине. Равным образом и то, что делается волеизъявительно, необходимо должно быть возведено к некоей высшей причине, иной, нежели человеческий разум или воля, так как последние могут изменяться или уничтожаться; ведь все текучее и подверженное порче должно возводить к неизменному и необходимому самому по себе началу, о чем было сказано выше.

Вопрос 3. О простоте Бога

Если о чем-либо известно, что оно есть, то [все еще может] оставаться неизвестным, как оно есть и как мы познаем, что оно есть. Однако о Боге мы не можем знать, что Он есть, но только – что Он не есть. Мы также не можем рассмотреть вопрос, каким образом Бог существует, но скорее, каким

образом Он не существует. Поэтому следует рассмотреть: 1) каким образом Он не существует; 2) каким образом мы Его познаем; 3) каким образом мы Его нарекаем. Поскольку можно выяснить, каким образом Бог не существует, и отделить то, что не подобает Ему в смысле устройства, движения и тому подобного, необходимо исследовать вопросы: 1) о божественной простоте, посредством чего доказать, что Бог не состоит из частей, а равно и что в телесных вещах простые части несовершенны; 2) о совершенстве Бога; 3) о Его бесконечности; 4) о Его неподверженности изменениям; 5) о Его единстве. Относительно первого надлежит исследовать восемь [положений]: 1) телесен ли Бог; 2) является ли Бог единством материи и формы; 3) то же ли Бог, что и Его сущность, или природа; 4) совпадают ли в Боге сущность и существование; 5) принадлежит ли Бог к [какому-нибудь] роду; 6) есть ли в Боге акциденции; 7) является ли Бог каким-либо образом состоящим [из частей] или же [Он] всецело прост; 8) входит ли Бог в состав других вещей.

Раздел 1. Телесен ли Бог?

С первым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог есть тело. Ведь тело – это нечто, имеющее три измерения. Но Святое Писание приписывает Богу [именно] три измерения, так как читаем: «Он превыше небес – что можешь сделать; глубже преисподней – что можешь узнать? Длиннее земли мера Его и шире моря» (Иов. 11:8, 9). Поэтому ясно, что Бог телесен.

Возражение 2. Далее, все, имеющее вид (фигуру), есть тело; ведь вид – это качество количества. Но похоже на то, что Бог имеет вид, ибо написано: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт. 1:26). Вид же называется образом согласно сказанному: «Сей, будучи сияние Славы и вид (т. е. образ) Ипостаси Его» (Евр. 1:3). Отсюда понятно, что Бог есть тело.

Возражение 3. Кроме того, все, имеющее материальные части, телесно. Писание же приписывает Богу материальные части: «Такая ли у тебя мышца, как у Бога?» (Иов. 40:4); и еще: «Очи Господни обращены на праведников» (Пс. 33:16); и еще: «Десница Господня творит силу» (Пс. 117:16). Поэтому Бог есть тело.

Возражение 4. Далее, только тело может принимать определенное положение. Но нечто, подразумевающее положение, говорится о Боге в Писании: «Видел я Господа, сидящего на престоле» (Ис. 6:1); и еще: «Он стоит, чтобы судить народы» (Ис. 3:13). Поэтому ясно, что Бог телесен.

Возражение 5. И еще, только к телам или [вообще] к чему-либо телесному применимы наречия места «откуда» или «куда». Но в Писании говорится о Боге и в смысле «куда», согласно сказанному: «Кто обращал взор к Нему – те просвещались» (Пс. 33:6), и в смысле «откуда»: «Все, оставляющие Тебя, будут написаны на прахе» (Иер. 17:13). Отсюда понятно, что Бог телесен.

Этому противоречит то, что написано в Евангелии св. Иоанна: «Бог есть Дух» (Ин. 4:24).

Отвечаю: что Бог бестелесен – безусловная истина; это можно доказать тремя путями.

Во-первых, [это так] поскольку ни одно тело не придет в движение до тех пор, пока оно не будет приведено в движение, что ясно из наведения. Однако уже было доказано (2,3), что Бог есть первый двигатель, сам же Он неподвижен. Из этого следует, что Бог бестелесен.

Во-вторых, [это так] поскольку первая сущность необходимо актуальна и никоим образом не потенциальна. Хотя для каждой единичной вещи, переходящей от возможности к действительности, потенция по времени предшествует актуальности, но по сущности актуальность первее потенции; ведь то, что существует лишь в возможности, может быть приведено к действительности только тем, что уже актуально. Однако уже было доказано, что Бог есть первая сущность. Поэтому невозможно, чтобы в Боге была хоть какая-нибудь потенциальность. Но каждое тело необходимо содержит потенциальность, поскольку имеет протяженность, каковая [потенциально] делима до бесконечности; поэтому невозможно, чтобы Бог был телесен.

В-третьих, [это так] поскольку Бог – наипревосходнейшее из сущего. Однако невозможно, чтобы тело было наипревосходнейшим из сущего; ведь тело должно быть либо наделенным жизнью, либо безжизненным; причем очевидно, что тело, наделенное жизнью, превосходит любого из безжизненных тел. Но живые тела живы не потому, что они-тела, в противном случае все тела были бы наделены жизнью. Поэтому [наличие] в них жизни зависит от чего-то другого, подобно тому, как и жизнь в нашем теле зависит от души. Отсюда то, благодаря чему тела обретают жизнь, необходимо превосходит самих тел. Поэтому невозможно, чтобы Бог был телесен.

В-третьих, [это так] поскольку Бог – наипревосходнейшее из сущего. Однако невозможно, чтобы тело было наипревосходнейшим из сущего; ведь тело должно быть либо наделенным жизнью, либо безжизненным; причем очевидно, что тело, наделенное жизнью, превосходит любого из безжизненных тел. Но живые тела живы не потому, что они-тела, в противном случае все тела были бы наделены жизнью. Поэтому [наличие] в них жизни зависит от чего-то другого, подобно тому, как и жизнь в нашем теле зависит от души. Отсюда то, благодаря чему тела обретают жизнь, необходимо превосходит самих тел. Поэтому невозможно, чтобы Бог был телесен.

Ответ на возражение 1. Как было сказано выше (1,9), Священное Писание преподает нам о духовных и божественных вещах путем уподобления их вещам телесным. Отсюда: когда оно приписывает Богу три измерения, проводя уподобление телесным количествам, оно подразумевает Его действительные количества; так, глубиной им обозначена сила познания скрытых вещей; высотой – Его превосходство над всеми вещами; длиной – продолжительность Его бытия; дыханием – действие Его всеохватной любви. Или, как сказал Дионисий, под глубиной Бога надлежит разуметь непостижимость Его сущности; под длиной – исхождение Его силы, распростертой над всем; под шириной – простираение Его на все, ибо все сохраняется через Него.

Ответ на возражение 2. Сказано, что человек – это подобие Божие, не в связи с [имеющимся у него] телом, но в связи с тем, чем он превосходит других

животных. Поэтому, когда оно (Писание) говорит: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему», – то [вслед затем] прибавляет: «Да владычествуют они над рыбами морскими» (Быт. 1:26). Ясно, что человек превосходит всех животных своим умом и разумением; следовательно, именно в связи с разумением и умом, кои бестелесны, человек и назван подобием Божиим.

Ответ на возражение 3. Писание присвоило Богу телесные части для того, чтобы прояснить Его действия, и они есть не что иное, как аналогии. Например, действие глаза – видение; следовательно, когда говорится об оке Господнем, этим указывается на силу Его умственного, а [отнюдь] не чувственного, видения; и то же [справедливо и] относительно прочих частей.

Ответ на возражение 4. Все, что относится к положениям [тела], также приписывается Богу исключительно по аналогии. Оно [(т. е. Писание)] говорит о сидении по причине Его неизменности и власти, а о стоянии – по причине Его силы и превосходства надо всем, что противостоит Ему

Ответ на возражение 5. Мы приближаемся к Богу не телесно, ибо Он – повсюду, а устремлениями нашей души, и душевными же страстями удаляемся от Него; поэтому «приближение» и «удаление» всего лишь обозначают духовные действия посредством метафорического уподобления [их] движениям в пространстве.

Раздел 2. Является ли Бог единством материи и формы?

Со вторым [положением дело] обстоит следующим образом

Возражение 1. Кажется, что Бог является единством материи и формы. Ведь все, имеющее душу, состоит из материи и формы, поскольку душа – это форма тела. Но Писание присваивает душу Богу; об этом упоминается в Послании к Евреям, где Бог говорит: «Праведный верою жив будет, а если кто поколеблется, не благоволит к тому душа Моя» (Евр. 10:38). Отсюда понятно, что Бог состоит из материи и формы.

Возражение 2. Далее, гнев, радость и тому подобное – страсти того, что составлено. Но все это Писание приписывает Богу: «Воспылал гнев (оспода на народ Его)» (Пс. 105:40). Поэтому ясно, что Бог состоит из материи и формы.

Возражение 3. Кроме того, материя есть начало индивидуализации. Но похоже, что Бог индивидуален, поскольку Он не сказывается о многом. Потому-то Он и состоит из материи и формы.

Этому противоречит следующее: все, что состоит из материи и формы, суть тела, ибо пространственная протяженность – первое свойство материи. Но Бог не есть тело, как это было доказано в предыдущем разделе; поэтому Он и не состоит из материи и формы.

Отвечаю: невозможно, чтобы в Боге была материя. Во-первых, потому что материя [как таковая] есть [чистая] потенциальность. Мы же показали (2,3), что Бог – это чистая актуальность, безо всякой [примеси] потенциальности. Поэтому невозможно, чтобы Бог состоял из материи и формы.

Во-вторых, поскольку все, состоящее из материи и формы, [всему] благому и превосходному [в себе] обязано форме; поэтому благое в нем есть [благое] по

участию [в благе], ввиду того что материя участвует в форме. Первое же благо и превосходство, Бог, не участвует в [каком-либо] благе, ибо субстанциально благо предшествует тому, что участвует в благе. Поэтому невозможно, чтобы Бог состоял из материи и формы.

В-третьих, поскольку всякий действитель действует посредством своей формы; следовательно, каким образом он имеет форму, таким он и суть действитель. Поэтому первый и субстанциальный действитель необходимо есть и первая субстанциальная форма. Но Бог, являясь первой действующей причиной, и есть первый действитель. Значит, Он и есть форма Своей же субстанции, и [вовсе] не состоит из материи и формы.

Ответ на возражение 1. Богу приписывают душу, поскольку Его действия имеют сходство с актами души; ведь чего бы мы ни соизволили пожелать, все это – благодаря нашей душе. Поэтому обо всем, что угодно Его воле, говорят, что оно угодно Его душе.

Ответ на возражение 2. Гнев и тому подобное приписывают Богу по подобию [их как] следствий. Так, поскольку кара – это, как правило, акт разгневанного, о каре Господней метафорически говорится как о Его гневе.

Ответ на возражение 3. Формы, которые в материи, благодаря ей получают индивидуализацию и не могут быть ни в чем ином, кроме как в своем объекте, так как это – первый подлежащий объект; сама же по себе форма, если тому ничто не препятствует, может быть воспринята многими. Но та форма, которая не может быть в материи и является самосущей, индивидуальна именно потому, что не входит в объект; эта-то форма и есть Бог. Из этого никак не следует, что в Боге есть материя.

Раздел 3. То же ли Бог, что и его сущность, или природа?

С третьим [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог – это не то же, что и Его сущность, или природа. Ведь ничто не может быть в самом себе. Но это [просто так] говорят, что субстанция или природа Бога, т. е. божественность, – в Боге. Однако похоже на то, что Бог – это не то же самое, что Его сущность, или природа.

Возражение 2. Далее, следствие [всегда] подобно своей причине, ибо каждый действитель производит подобное себе. Но в сотворенных вещах субстанциальная форма не идентична их природе; так, человек – это не то же, что и его человечность. Поэтому и Бог – не то же, что и Его божественность.

Этому противоречит следующее: сказано Богом, что Он не только жив, но и есть [сама] Жизнь: «Я есмь Путь, и Истина, и Жизнь» (Ин. 14:6). Но божественность относится к Богу так же, как жизнь – к живому Поэтому истинная божественность и есть сам Бог.

Отвечаю: Бог есть то же, что и Его сущность, или природа. Чтобы понять это, надлежит обратить внимание вот на что: в вещах, состоящих из материи и формы, природа и сущность должны отличаться от субстанциальной формы, поскольку сущность, или природа, лишь означают то, что входит в видовое определение; так, человечность означает все, что входит в определение человека, т. е. благодаря чему человек суть человек; вот [собственно] что

означает человечность: посредством чего человек – человек. Индивидуальная же материя со всеми индивидуализирующими акциденциями не входит в видовое определение; ведь вся эта вот индивидуальная плоть, эти кости, эта чернота и белизна и т. д. – все это не входит в определение человека. Потому-то эта вот плоть, эти кости и [все] привходящие качества, являющиеся отличительными свойствами индивидуальной материи, не входят в человечность, но принадлежат [исключительно частной] вещи, каковая и есть человек. Таким образом, частная вещь – человек – включает в себя нечто сверх человечности. Следствием этого является то, что человечность и человек – не одно и то же, но человечность – формальная часть человека, ибо начала, посредством которых определяется вещь, соотносятся [с вещью] как формальная часть с индивидуализирующей материей. С другой стороны, в вещах, не состоящих из материи и формы и индивидуальных не благодаря индивидуальной материи (так называемой «этой» материи – [ведь] истинные формы индивидуальны сами по себе), чистые формы необходимо являются субстанциальными формами. Поэтому субстанциальная форма и природа у них – идентичны. И так как Бог не состоит из материи и формы, Он необходимо есть Своя собственная божественность, Своя собственная жизнь и все прочее, что подобным же образом предидируется Ему.

Ответ на возражение 1. Мы можем говорить о простых вещах только таким же образом, каким говорим и о сложных (составленных), ибо мы черпаем свои познания из последних. Поэтому, рассуждая о Боге, мы используем имеющиеся [налицо] существительные, дабы обозначить Его бытие: ведь в [этой] жизни мы имеем дело только с составленными вещами. Выходит, говоря, что божественность, жизнь и тому подобное – в Боге, мы тем самым являем не сложность в Боге, а сложность пути к пониманию нашего разума.

Ответ на возражение 2. Следствия Бога соподобны Ему не наилучшим образом, а лишь настолько, насколько к тому способны; здешние же уподобления ущербны прежде всего потому что текущие (исчезающие) вещи могут быть только образами того, что просто и едино; следовательно, коль скоро их составленность есть их акциденция, то их субстанциальная форма – не то же, что [и их] природа.

Раздел 4. Совпадают ли в Боге сущность и существование?

С четвертым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что сущность и существование Бога – это не одно и то же. Ведь если бы было иначе, к божественному бытию добавить что-либо было бы нельзя. То же бытие, к которому ничего нельзя добавить, – это бытие всего, и оно сказывается обо всем. Из этого следовало бы, что существование Бога всеобще и предидируется абсолютно всему. Но такое [утверждение] ложно, ибо люди «несообщимое Имя прилагали к камням и деревьям» (Прем. 14:21). Отсюда понятно, что существование Бога – не то же самое, что и Его сущность.

Возражение 2. Далее, мы знаем, что Бог есть, как [о том] было сказано выше (2, 2), но не можем знать, каков Он есть. Из этого ясно, что существование Бога – это не то же самое, что Его сущность или природа.

Этому противоречит то, что сказал Иларий [из Пуатье]: «Бытие Божие – субстанциальная истина, а не привходящее свойство». Поэтому сущность Бога – это и есть Его бытие.

Отвечаю: Бог есть не только своя же сущность, как было доказано в предыдущем разделе, но и свое же существование. Это можно показать несколькими путями.

Во-первых, все, что принадлежит вещи помимо ее сущности, должно быть обусловлено или каким-либо из начал этой сущности (подобно способности, непременно сопутствующей виду – так человеку присуща способность смеяться – и обусловленной собственным видовым признаком), или каким-либо внешним действователем (как теплота воды обусловлена огнем). Поэтому если существование вещи отлично от ее сущности, то это существование необходимо обусловлено либо неким внешним действователем, либо ее сущностными началами. Однако невозможно, чтобы существование вещи было обусловлено каким-либо из ее сущностных начал, поскольку ничто [из того], чье существование обусловлено [чем-то иным], не может в себе самом содержать достаточную причину своего бытия. Но [все] эти [рассуждения] неприменимы к Богу, ибо Богом мы называем первую действующую причину. Поэтому невозможно, чтобы в Боге Его бытие было отлично от Его сущности.

Во-вторых, существование – это то, что актуализирует любую форму или природу; ведь и о добродетели и человечности говорится как о чем-то актуальном лишь постольку, поскольку о них говорится как о существующих. Поэтому существование соотносится с сущностью (если последняя суть большая реальность), как актуальность с потенциальностью. Но коль скоро, как было показано выше (3,1), в Боге нет ничего потенциального, из этого следует, что в Нем сущность [ничем] не отличается от существования. Отсюда понятно, что Его сущность есть Его же существование.

В-третьих, [это так] поскольку как то, что есть у огня, но само по себе – не огонь, лишь причастно к огню, так и то, что имеет бытие, но само бытием не является, только причастно к бытию. Но Бог есть то же, что и Его сущность, как было показано выше (3, 3), и поэтому если Он не то же, что и Его бытие, то [выходит, что] Его бытие не субстанциально, а лишь причастно к бытию [чего-то другого]. Но тогда Он – не первое сущее, что нелепо. Отсюда понятно, что Бог – это не только само-сущность, но и самобытие.

Ответ на возражение 1. То, к чему ничего нельзя добавить, бывает двух типов. Либо сущность [вещи] такова, что противится любой добавке; к примеру, сущность неразумных животных – быть неразумными; либо мы должны понимать так, что к вещи ничего нельзя добавить, ввиду того что ее сущность не нуждается в том, чтобы к ней что-либо добавлялось. Так, животный род лишен разума потому, что такова сущность животных – быть лишенными разума, но [ведь] они и не испытывают нужды в разуме. Итак, к

божественному бытию ничего нельзя добавить в первом смысле, а к бытию универсалий – во втором.

Ответ на возражение 2. «Быть» может означать одно из двух: либо сущностный акт, либо соединение утверждения, сделанного умом, со оказыванием об объекте. Беря «быть» в первом смысле, мы не можем понять ни бытия Божия, ни Его сущности, но [можем их понять] только во втором смысле. Мы знаем, что утверждение о Боге, когда мы говорим: «Бог есть», – истинно; и это мы знаем на основании Его следствий (2, 2).

Раздел 5. Принадлежит ли Бог к какому-нибудь роду?

С пятым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог принадлежит к некоторому роду. Ведь субстанция есть то, что существует как таковое, а это в первую очередь истинно, когда речь идет о Боге. Поэтому ясно, что Бог принадлежит к роду субстанций.

Возражение 2. Далее, ничто не может быть измерено [чем-либо], помимо того, что принадлежит к его же роду: так, длина измеряется длиной, число – числом. Но Бог, как показал Комментатор, есть мера всех субстанций. Из этого следует, что Бог принадлежит к роду субстанций.

Этому противоречит следующее: в уме род предшествует тому, что он содержит. Но ничто не предшествует Богу ни в действительности, ни в уме. Поэтому Бог не принадлежит ни к какому роду.

Отвечаю: нечто может принадлежать к роду двояко: либо абсолютно и в строгом смысле [слова], как входящие в род виды, либо как сводимое к нему подобно началам и лишениям. Например, точка и единица сводятся к роду количества как его начала, в то время как слепота и прочие лишения сводятся к роду обладания. Но ни одним из этих способов Бог не принадлежит к роду То, что Он не может быть видом какого-либо из родов, можно показать тремя путями.

Во-первых, [это так] поскольку вид состоит из рода и отличительного признака. Но то, откуда происходит отличительный признак вида, так относится к тому, откуда происходит род, как актуальность к потенциальности. Так, животное происходит из чувственной природы [путем] сращения, ибо животное есть то, что имеет чувственную природу; с другой стороны, разумная сущность происходит из умопостигаемой природы, ибо разумно то, что имеет умопостигаемую природу; разумность же относится к чувственности как актуальность – к потенциальности. Подобные рассуждения справедливы и по отношению к другим вещам. Следовательно, поскольку в Боге актуальность не смешана [ни с какой] потенциальностью, невозможно, чтобы Он входил в какой-либо род в качестве его вида.

Во-вторых, коль скоро существование Бога нераздельно с Его сущностью, то если бы Бог и относился к какому-либо роду, Он относился бы к роду «сущее», ибо раз род указывает на субстанцию, он [необходимо] сказывается о сущности вещи («что вещь есть»). Но Философ показал, что сущее не может быть родом, поскольку у каждого рода имеются видовые отличия, не входящие

в сущность рода. Однако никакое отличие не может существовать и при этом не входить в сущее. Из этого следует, что Бог не может входить в [какой бы то ни было] род.

В-третьих, [это так] потому что все вещи, входящие в один род, имеют общую для всех суть бытия или сущность предидируемого им в качестве субстанции рода, но отличаются по своему существованию. Ведь не одно и то же – существование человека и [существование] коня, равно как и [существование] этого вот человека и какого-то другого; и так для каждого члена рода: существование и суть бытия, т. е. сущность, должны отличаться. Но в Боге, как было показано в предыдущем разделе, они не отличаются. Отсюда понятно, что Бог не входит ни в какой род в качестве [одного из его] видов. Из этого также ясно, что Он не имеет ни рода, ни видового отличия, ни какого-либо определения; да и доказательство Его [бытия] возможно только через Его следствия: ведь определение состоит в указании рода и видовых отличий, и посредством определения осуществляется доказательство. То же, что Бог не относится [ни к какому] роду как сводимое к нему начало, очевидно из того, что начало, сводимое к какому-либо роду, не выходит за пределы этого рода; так, точка – это начало только лишь непрерывного количества, а единица – прерывного. Но Бог – это начало всего сущего. Следовательно, Он не содержится ни в каком роде как его начало.

Ответ на возражение 1. Слово «субстанция» означает не только лишь то, что существует само через себя, ведь существование, как было показано выше, само по себе не может быть родом; но оно также означает сущность, обладающую свойством существовать таким образом, а именно: существовать через самую себя; однако это существование не есть то же, что и сама сущность. Отсюда понятно, что Бог не относится к роду субстанций.

Ответ на возражение 2. Здесь речь идет о пропорциональной мере, однородной с измеряемым. Но Бог не может быть пропорциональной чему-либо мерой. Таким образом, Он назван мерой всех вещей в том [только] смысле, что все [сущее] имеет бытие лишь настолько, насколько оно уподоблено Ему.

Раздел 6. Есть ли в Боге какие-нибудь акциденции?

С шестым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что в Боге есть акциденции. Ведь субстанции, как сказал Аристотель, не могут быть акциденциями. Поэтому то, что является акциденцией в чем-то одном, не может быть субстанцией в чем-то другом. Так, доказано, что теплота не может быть субстанциальной формой огня, поскольку в других вещах она – акциденция. Но мудрость, добродетель и тому подобное, которые в нас суть акциденции, являются атрибутами Бога. Следовательно, в Боге есть акциденции.

Возражение 2. Далее, у каждого рода есть первое начало. Но имеется много «родов» акциденций. Если, таким образом, первые члены этих родов не будут в Боге, тогда [выходит, что] есть множество первичных сущностей помимо Бога, а это нелепо.

Этому противоречит то, что каждая акциденция находится в [своем подлежащем] объекте. Но Бог не может быть объектом, поскольку, как сказал Боэций, чистая форма не может быть подлежащим. Следовательно, в Боге не может быть никаких акциденций.

Отвечаю: из всего нами сказанного ясно, что в Боге не может быть акциденций.

Во-первых, потому что объект относится к своим акциденциям как возможность к действительности, ибо в некотором смысле объект приводится к актуальному бытию [именно] своими акциденциями. Но, как уже было показано (2, 3), в Боге не может быть никакой потенциальности.

Во-вторых, потому что Бог есть свое же собственное бытие, а как сказал Боэций, хотя то, что есть, может иметь что-либо помимо того, что есть оно само, но к абсолютному бытию [как таковому] это [положение] не относится: так, теплота в субстанции может быть добавлена к ней от чего-то иного, равно как и белизна, но абсолютная теплота не может иметь ничего другого, кроме теплоты.

В-третьих, потому что субстанциальное предшествует акцидентному. Отсюда, коль скоро Бог есть абсолютно первичная сущность, в Нем не может быть ничего акцидентного. Не может быть в Нем также и акциденций, относящихся к сущности (вроде способности смеяться, каковая [способность] суть акциденция, относящаяся к сущности человека), потому что такие акциденции обусловлены началами, входящими в состав объекта. Но в Боге не может быть ничего обусловленного, ибо Он сам – первая причина. Таким образом, ясно, что в Боге нет никаких акциденций.

Ответ на возражение 1. Добродетель и мудрость предидируются Богу и нам в разных смыслах слова. Поэтому из того, что они акцидентны нам, отнюдь не следует, что они акцидентны и Богу.

Ответ на возражение 2. Поскольку субстанции первичнее своих акциденций, начала акциденций сводимы к началам субстанций, кои также первичны; но Бог не есть первый в роду субстанций, Он – первый относительно всего сущего, вне какого бы то ни было рода.

Раздел 7. Является ли Бог всецело простым?

С седьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог не является всецело простым. Ведь то, что от Бога, должно [стремиться] подражать Создателю. [Мы же знаем, что] все сущее – от первого сущего, и все благое – от первого блага. Но в вещах, соделанных Богом, ничто не является всецело простым. Следовательно, и Бог – не всецело прост.

Возражение 2. Далее, все непревосходнейшее должно быть приписано Богу. Но мы видим, что в нашем мире составное лучше, нежели то, что просто; так, химические соединения лучше, чем простые элементы, и животные [в целом лучше] частей, из которых они состоят. Поэтому ясно: не следует говорить, что Бог всецело прост.

Этому противоречат слова Августина: «Бог истинно и абсолютно прост».

Отвечаю: абсолютная простота Бога может быть показана многими путями.

Во-первых, [это следует] из предыдущих разделов данного вопроса. Ведь, поскольку Бог – не тело, в Нем нет ни составленности из множества частей, ни составленности из материи и формы; и при этом ни Его природа не отличается от Его субстанциальной формы, ни Его сущность – от Его существования; нет в Нем [также] ни составленности рода и отличительного признака, ни – субстрата и акциденций. Отсюда понятно, что Бог никоим образом не сложен, но всецело прост.

Во-вторых, [это так] потому что все составное последует составляющим его частям и зависит от них; но Бог есть первое сущее, как было показано выше (2, 3).

В-третьих, [это так] потому, что все составное [должно] иметь причину [своей составленности], ибо различные вещи не могут составить нечто одно без причины, обуславливающей их объединение. Но Бог, как было показано выше (2, 3), не имеет причины, поскольку Он сам – первая действующая причина.

В-четвертых, [это так] поскольку во всем составном должна присутствовать как потенциальность, так и актуальность, так как [в составных вещах] или какая-то из частей приводит к актуальности прочие, или даже все части потенциальны по отношению к целому; но это [конечно] неприменимо к Богу.

В-пятых, [это так] потому, что ничто составное [в целом] не может быть предсказано какой-либо одной из своих частей. Это [особенно] очевидно, когда речь идет о целом, составленном из несходных частей; так, ни одна из частей человека не есть человек, ни одна из частей ноги не есть нога. В целом же, составленном из сходных частей, хотя кое-что из сказываемого о целом может быть сказано и о части (поскольку часть воздуха – [тоже] воздух, и часть воды – вода), однако некоторые предикаты целого все-таки не могут быть предикатами частей; например, если целый объем воды – два [кубических] локтя, никакая его часть не может равняться двум [кубическим] локтям. И так в каждой составной вещи – имеется нечто, что не есть она сама. Но хотя обо всем, имеющем форму, можно сказать это, т. е., что оно имеет нечто, что не есть оно само, как [например] в белой вещи есть нечто, не принадлежащее к субстанции белого, однако же в чистой форме нет ничего, помимо ее самой. А поскольку Бог есть чистая форма, или абсолютно-сущее, Он никоим образом не может быть составным. Иларий имел в виду [именно] это, когда сказал: «Бог, Который есть Сила, не состоит из вещей, кои слабы; Он, Который есть Свет, не состоит из вещей, кои тусклы».

Ответ на возражение 1. Все, что от Бога, подражает Ему, ибо обусловленные вещи подражают первой причине. Но такова [уж] сущность вещей – быть [хоть] в чем-нибудь составными; ведь, по крайней мере, их существование отлично от их сущности, о чем будет сказано ниже (4, 3).

Ответ на возражение 2. В нашем мире составные вещи лучше простых, потому что совершенства сотворенной добродетели [лучше] обнаруживаются

не в одной простой вещи, а во многих вещах. Но совершенство божественной добродетели обнаруживается [именно] в одной простой вещи (4, 1 ; 6, 2).

Раздел 8. Входит ли Бог в состав других вещей?

С восьмым [положением дело] обстоит следующим образом.

Возражение 1. Кажется, что Бог входит в состав других вещей; ведь говорит же Дионисий: «Бытие всех есть Божество, что превыше бытия». Но бытие всех вещей входит в состав всего. Следовательно, Бог входит в состав других вещей.

Возражение 2. Далее, Бог есть форма; так, сказано Августином: «Слово Божие, которое Бог, есть несотворенная форма». Но форма – это часть составного. Отсюда понятно, что Бог – это часть чего-то составного.

Возражение 3. Далее, любые существующие вещи, которые ничем не отличаются друг от друга, есть одно и то же. Но Бог и первичная материя существуют и [при этом] ничем не отличаются друг от друга. Следовательно, они – абсолютно одно и то же. Но первичная материя входит в составные вещи. Значит, то же делает и Бог. Меньшая посылка доказательства такова: коль скоро вещи отличаются друг от друга, они отличаются [благодаря] некоторым различиям, и поэтому должны быть составными. Но Бог и первичная материя всецело просты. Следовательно, они ничем не отличаются друг от друга.

Возражение 1. Кажется, что Бог входит в состав других вещей; ведь говорит же Дионисий: «Бытие всех есть Божество, что превыше бытия». Но бытие всех вещей входит в состав всего. Следовательно, Бог входит в состав других вещей.

Возражение 2. Далее, Бог есть форма; так, сказано Августином: «Слово Божие, которое Бог, есть несотворенная форма». Но форма – это часть составного. Отсюда понятно, что Бог – это часть чего-то составного.

Возражение 3. Далее, любые существующие вещи, которые ничем не отличаются друг от друга, есть одно и то же. Но Бог и первичная материя существуют и [при этом] ничем не отличаются друг от друга. Следовательно, они – абсолютно одно и то же. Но первичная материя входит в составные вещи. Значит, то же делает и Бог. Меньшая посылка доказательства такова: коль скоро вещи отличаются друг от друга, они отличаются [благодаря] некоторым различиям, и поэтому должны быть составными. Но Бог и первичная материя всецело просты. Следовательно, они ничем не отличаются друг от друга.

Этому противоречит сказанное Дионисием: «Ни прикоснуться к Ней, – т. е. к божественности, – невозможно, ни других каких-либо средств для соединяющего с Ней приобщения причастующих не существует».

Кроме того, по утверждению Философа, первая причина управляет всеми вещами без того, чтобы смешиваться с ними[68].

Отвечаю: в этом разделе [следует] указать на три ошибки. Так, одни полагали, что Бог – это мировая душа, как это явствует из [текстов] Августина. Это практически то же, что и мнение утверждавших, что Бог – душа наивысшего неба. Далее, другие говорили, что Бог – формальное начало всех вещей; такова [в частности] теория амальрикан. Третья ошибка – та, которую

допускал Давид Динанский, когда излагал нелепейшее учение о том, что Бог есть первичная материя. Все это – очевидная ложь, ибо невозможно, чтобы Бог входил в состав чего бы то ни было ни как формальное, ни как материальное начало.

Во-первых, [это так] потому, что Бог – первая действующая причина. Но действующая причина не совпадает по числу с формами обусловленных ею вещей, а только по виду: так человек рождает человека. Первичная же материя не может совпадать с действующей причиной ни по числу, ни по виду, ибо в то время как первая – потенциальна, последняя – актуальна.

Во-вторых, [это так] потому, что, коль скоро Бог – первая действующая причина, действие принадлежит Ему субстанциально и первичным образом. То же, что входит в состав чего-то [другого], не действует субстанциально и первичным образом, но скорее действует уже [само] составное; ведь не рука же действует, но человек своей рукой, и огонь согревает теплом. Следовательно, Бог не может быть частью [чего-либо] составного.

В-третьих, [это так] потому, что никакая часть составного не может быть абсолютно первичной сущностью – ни материя, ни форма, хотя они и первоосновные части всего составного. Что касается материи, то она есть чистая потенция, потенциальность же вторична по отношению к актуальности, что явствует из вышеизложенного (3, 1); в свою очередь форма, являющаяся частью составного, – это форма, причастная [материи]; и как привходящее вторично по отношению к субстанциальному, так [вторично] и причастное; ведь огонь в том, что горит, вторичен по отношению к огню как таковому. Но уже было доказано, что Бог есть абсолютно первичное сущее (2, 3).

Ответ на возражение 1. Божество названо бытием всех вещей не потому, что [Оно] их сущность, но как их действующая причина и образ.

Ответ на возражение 2. Слово есть образ формы, а отнюдь не та форма, которая является частью составного.

Ответ на возражение 3. Простые вещи не отличаются друг от друга благодаря добавленным [к ним] различиям – это свойство присуще составному: например, [животные] человек и конь отличаются друг от друга тем, что первый суть разумное [животное], а второй – нет, и ничем более; сами же эти различия друг от друга через какие-либо иные различия уже не различаются. Таким образом, чтобы быть точным, лучше говорить, что они не различны, но инаковы. Так учил и Философ: «Инаковые вещи абсолютно различны, отличные же друг от друга вещи различаются в чем-то определенном». Поэтому в строгом смысле слова первичная материя и Бог не отличаются друг от друга, но просто их сущность – инакова. Отсюда же никак не следует, что они – одно и то же.

<https://www.libfox.ru/618860-11-foma-akvinskiy-summa-teologii-tom-i.html#book/>

Задания:

1. Постройте реалистическую онтологическую модель. Докажите ее

религиозный характер.

2. Определите подобие данной онтологической модели Аристотеля и покажите отличия от онтологии Платона.

Вопросы для самопроверки:

1. Как понимается в данной онтологической модели соотношение простого и сложного, единого и множественного?

2. Как соотносится сущность и существование? Почему Бог есть простая вещь?

3. Как соотносятся вера и разум? Разум и воля?

4. Что такое субстанциальные и акцидентальные причины?

5. Как соотносятся Бог и основные онтологические категории: «субстанция», «бытие»?

ОККАМ УИЛЬЯМ



Уильям Оккам (1280 – 1349) один из представителей поздней схоластики, номиналист. Религиозно-политические труды Оккама позволили исследователям его творчества назвать его «первым протестантом». Как философ интересен взглядами на соотношение веры и знания и истолкования универсалий.

Согласно Оккаму, вера и знание радикально различаются по предмету и методу. Знание опирается на опыт, его предмет это телесная природа. Вера же целиком основана на божественном откровении, сфера ее влияния – моральные поступки человека. При помощи знания, мышления невозможно ни познать Бога, ни предоставить аргументы его несуществования. Поэтому в него остается только верить. А поскольку философия и другие науки стремятся к познанию и руководствуются полученными знаниями, их задача – освободиться от влияния богословия.

Отрывки

[ВИДЫ ЗНАНИЯ]

Итак, я утверждаю, что могут быть два вида знания несоставного (*incomplexi*): знание абстрагированное и знание интуитивное (*notitia abstractiva et notitia intuitiva*). Мне безразлично, все ли согласны называть несоставное знание интуитивным, ибо я хочу главным образом доказать лишь то, что разум может обладать двумя видами несоставного знания одной и той же вещи.

Следует, однако, знать, что и абстрагированное знание можно понимать двояко: в одном смысле это знание чего-то абстрагированного от множества единичных вещей, и тогда абстрагированное знание есть не что иное, как знание чего-то общего, что можно абстрагировать от множества вещей. Об этом будем говорить позже. Если же общее есть истинное качество, существующее в душе как ее субъект (*subjective*), что можно считать вероятным, то придется согласиться, что постигнуть общее можно интуитивно и что если таким образом понимать абстрагированное знание, то одно и то же знание будет в одно и то же время интуитивным и абстрагированным. В этом смысле абстрагированное знание и интуитивное знание не будут противоположны друг другу.

В ином смысле абстрагированное знание понимают как знание, абстрагированное от существования или несуществования и от других признаков, которые случайно принадлежат вещи или сказываются о ней. Это не [означает], что то, чего нельзя постигнуть посредством абстрагированного знания, можно постигнуть посредством интуитивного знания. Скорее одно и то же можно целиком постигнуть в одном и том же смысле посредством обоих видов знания.

Но различаются они следующим образом: интуитивное знание вещи есть такое знание, благодаря которому можно знать, существует вещь или нет, так что, если вещь существует, разум немедленно решает, что она существует, и с

очевидностью постигает, что она существует, если ему случайно не помешает несовершенство этого знания. И точно так же если бы было такое совершенное, сохраненное божественным могуществом знание о вещи несуществующей, то благодаря несоставному интуитивному знанию разум с очевидностью постиг бы, что эта вещь не существует.

Далее, интуитивное знание таково, что когда мы постигаем несколько вещей, из которых одна связана с другой, или одна удалена от другой, или находится в каком-либо ином отношении с другой, то мы благодаря этому несоставному знанию этих вещей немедленно узнаем, связана ли [одна] вещь [с другой] или не связана, удалена ли она [от нее] или не удалена, и узнаем о других случайных истинах, если только это знание не слишком слабое и если нет других препятствий. Так, если Сократ поистине белый, то знание о Сократе и белизне, благодаря которому можно с очевидностью постигнуть, что Сократ белый, будет называться интуитивным знанием. И вообще всякое несоставное знание термина или терминов либо вещи или вещей, благодаря которому можно с очевидностью постигнуть некую случайную истину, особенно о наличной вещи, есть знание интуитивное.

Абстрагированное же знание – это знание, посредством которого нельзя с очевидностью знать, существует ли нечто случайное или нет. Тем самым абстрагированное знание абстрагируется от существования или несуществования, ибо посредством этого знания в противоположность интуитивному знанию нельзя знать, существует ли то, что существует, или не существует то, чего нет. Подобным же образом нельзя посредством абстрагированного знания с очевидностью постигнуть случайную истину, особенно о наличной [вещи]. Это ясно из того, что когда знают Сократа и его белизну в его отсутствие, то посредством этого несоставного знания нельзя знать, существует Сократ или нет, белый он или нет, далеко ли отстоит от данного места или нет, и точно так же [нельзя знать] другие случайные истины. И тем не менее мы уверены, что эти истины могут быть с очевидностью постигнуты. И всякое составное знание терминов или вещей, обозначаемых этими терминами, в конце концов сводится к несоставному знанию терминов. Поэтому термины эти или вещи можно постигнуть посредством иного знания, чем то, посредством которого нельзя постигнуть такие случайные истины. И этим иным знанием будет интуитивное знание. С него и начинается основанное на опыте знание; ибо тот, кто на опыте может познать случайную истину и через ее посредство – истину необходимую, всегда имеет несоставное знание термина или вещи, которого не имеет тот, у кого нет этого опыта. Вот почему в соответствии с первой книгой «Метафизики» и со второй книгой «Второй Аналитики» Философа, подобно тому как знание о чувственных вещах, приобретаемое опытом, начинается с ощущения, то есть с чувственного интуитивного знания чувственных вещей, так и научное знание чисто умопостигаемых вещей, приобретаемое опытом, всегда начинается с интуитивного разумного знания этих умопостигаемых вещей.

Однако необходимо указать, что иногда из-за несовершенства интуитивного знания (ибо оно весьма несовершенно и смутно либо из-за препятствий со стороны объекта, либо из-за других препятствий) бывает, что относительно вещи, постигнутой таким образом интуитивно, нельзя постигнуть никакие случайные истины или можно постигнуть [лишь] немногие такие истины.

Возможно ли интуитивное знание несуществующего объекта?

Невозможно. Ибо противоречиво, чтобы было видение и ничего не было видно; следовательно, противоречиво, чтобы видение было, а видимого объекта не было.

Против: видение – абсолютное качество, отделенное от объекта, и поэтому без всякого противоречия может происходить без объекта.

[ПЕРВИЧНОСТЬ ПОЗНАНИЯ ЕДИНИЧНЫХ ВЕЩЕЙ]

Первично ли (primitate generationis) постижение разумом, единичного?

Нет: общее – вот первый и собственный объект разума, и поэтому первично постигается общее.

Против: вообще и чувство, и разум имеют один и тот же объект, но если речь идет о первичности, то единичное – первый объект чувства; следовательно, и т. д.

Теперь необходимо прежде всего выяснить смысл вопроса, а затем ответить на него.

Относительно первого [положения] следует, [во-первых], знать, что под «единичным» понимается здесь не все то, что имеется в единственном числе, ибо в этом смысле любая вещь единична, а лишь то, что имеется в единственном числе и не есть естественный или установленный по воле [человека] или по [его] желанию знак, общий для многих [вещей]. Таким образом, ни написанное слово, ни понятие (сopceptus), ни произнесенное слово, обозначающее [что-то], не единичны. Единично только то, что не есть общий знак.

Следует, во-вторых, знать, что этот вопрос касается не всякого познания единичного, ибо любое постижение общего есть в этом смысле знание единичного, ведь, только постигая общее, можно познать единичное и единичные вещи; данный же вопрос касается собственного и простого знания единичного.

Относительно второго [положения]: предположим, что вопрос касается собственного знания единичного, тогда я скажу: во-первых, единичное, взятое в указанном выше смысле, есть то, что познается в первую очередь посредством простого знания, относящегося к единичному.

Это доказывается так: посредством такого знания познается в первую очередь вещь, которая находится вне [человеческой] души и не есть знак. Но всякая вещь, которая находится вне [человеческой] души, единична; следовательно, и т. д.

Кроме того, объект предшествует собственному и первичному акту [познания], но такому акту предшествует не что иное, как единичное; следовательно, и т. д.

Во-вторых, я утверждаю, что простое знание, относящееся к единичному и первичное, есть знание интуитивное. То, что это познание первично, ясно, ибо абстрагированное знание единичного предполагает интуитивное знание того же объекта, а не наоборот. А то, что оно относится к единичному, [также] ясно, ибо оно непосредственно и необходимо (*nata*) вызвано [данной] единичной вещью, а не другой, хотя бы одного и того же вида; следовательно, и т. д.

ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ

Во-первых, следует рассмотреть термины вторичной интенции (*termini secundae intentionis*); во-вторых, термины первичной интенции (*intentionis primae*). Следует сказать, что термины вторичной интенции – это «универсалия», «род», «вид» и т. д. Поэтому необходимо сказать о том, что считается пятью универсалиями. Но прежде мы должны хоть немного сказать о той общей (*communi*) универсалии, которая сказывается о всякой универсалии, и о противоположном ей единичном.

Прежде всего необходимо знать, что «единичное» можно понимать двояко. В одном смысле «единичное» обозначает все то, что есть одно, а не многое. Тогда те, кто считает универсалию неким свойством ума, которое может сказываться о многих вещах (представляя не себя, а эти многие вещи), должны признать, что любая универсалия поистине и на деле есть единичное, ибо, подобно тому как всякое слово, каким бы общепринятым оно ни было, поистине и на деле единично и одно по числу, ибо оно одно, а не многое, так и интенция души, обозначающая множество внешних вещей, поистине и на деле единична и одна по числу, ибо она одно, а не многое, хотя и обозначает многие вещи.

В другом смысле под именем «единичное» понимается то, что одно, а не многое и по своей природе не таково, чтобы быть знаком многих вещей. И если понимать «единичное» так, то никакая универсалия не есть единичное, ибо любая универсалия по своей природе такова, что служит знаком многих вещей и сказывается о многих вещах. Поэтому, называя универсалией то, что по числу не одно – именно такой смысл многие приписывают универсалии, – я утверждаю, что [в таком случае] ничто не есть универсалия, если только ты не употребишь это название не в собственном смысле, сказав, что народ – это некая универсалия, ибо народ не одно, а многое; но это было бы несерьезно.

Следовательно, мы должны сказать, что любая универсалия есть некая единичная вещь и универсалия она только благодаря тому, что она есть обозначение, поскольку она знак многих вещей...

Необходимо, однако, знать, что универсалии бывают двух видов: универсалия по природе, то есть естественный знак, который может сказываться о многих вещах, подобно тому как дым, естественно, указывает на огонь, стон – на страдания больного, смех – на внутреннюю радость; и такая универсалия есть лишь интенция души, и потому никакая субстанция вне души

и ни одна акциденция вне души не есть такая универсалия. Об универсалии этого вида мы поговорим в последующих главах. Другой вид – это универсалия по установлению (*voluntaria institutione*). В этом смысле и произнесенное слово, которое поистине есть некое качество, представляет собой универсалию, ибо оно знак, установленный для обозначения множества вещей. Поэтому, так же как говорят, что произнесенное слово общеупотребительно, так и можно сказать, что оно универсалия, но не по природе, а только по установлению...

УНИВЕРСАЛИЯ НЕ ЕСТЬ НЕЧТО ВНЕШНЕЕ

Из этого и многих других [мест] явствует, что универсалия – это интенция души, которая по природе такова, что сказывается о многих [вещах]. Это можно подтвердить и следующим соображением. А именно, по общему мнению, всякая универсалия может сказываться о многих [вещах]; только интенция души или установленный знак по своей природе сказуемые, но не таковы субстанции; следовательно, лишь интенция души или установленный знак есть универсалия. Но теперь я [термин] «универсалия» применяю не к установленному знаку, а лишь к тому, что есть универсалия по природе. А то, что субстанция по своей природе не такова, чтобы быть сказуемым, ясно из следующего: если бы это было так, то следовало бы, что суждение составлено из отдельных субстанций и, стало быть, субъект мог бы быть в Риме, а предикат – в Англии, а это нелепо.

Равным образом суждение имеется только в уме или в произнесенных или написанных словах; следовательно, и части его также бывают лишь в уме или в произнесенных или написанных словах; но такого рода вещи не отдельные субстанции; значит, ясно, что никакое суждение не может быть составлено из субстанций; суждение составляется из универсалий. Следовательно, универсалии никоим образом не субстанции.

МНЕНИЕ СКОТА ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ И ЕГО ОПРОВЕРЖЕНИЕ

Хотя для многих очевидно, что универсалия не есть какая-нибудь субстанция, существующая вне души в отдельных [вещах] и реально отделенная от них, однако некоторые считают, что универсалия каким-то образом существует вне души в отдельных [вещах] и отделена от них, правда не реально, а формально. Исходя из этого, они говорят, что в Сократе есть человеческая природа, которая сочетается (*contrahitur*) в Сократе с его индивидуальной особенностью, отделенной от этой природы не реально, а формально. Отсюда следует, что это не две вещи, хотя формально одна не есть другая. Но это мнение вообще кажется мне недоказуемым... Мы должны сказать вместе с Философом, что в отдельной субстанции нет ничего субстанциального, кроме отдельной формы и отдельной материи или чего-то составленного из той и другой. Поэтому не следует представлять себе, что в Сократе есть человечность или человеческая природа, каким-то образом отделенная от Сократа, к которому присовокуплена индивидуальная особенность, сочетающаяся с этой природой. Но нечто представляемое и субстанциальное, которое существует в Сократе, есть либо отдельная материя, либо отдельная форма, либо нечто составленное из той и другой. И поэтому

всякая сущность и чтойность (quidditas) и все относящееся к субстанции, если все это существует реально вне души, есть либо исключительно и безусловно материя, или форма, или составленное из того и другого, либо это отвлеченная нематериальная субстанция, согласно учению перипатетиков.

[УНИВЕРСАЛИЯ – ЭТО МЫСЛЕННЫЙ ПРЕДМЕТ]

Об этом можно сказать иначе. Я утверждаю, что универсалия не есть нечто реальное, имеющее в душе или вне ее субъектное бытие (*esse subjectivum*), а имеет в ней лишь объектное бытие (*esse objectivum*) {2} и есть некий [мысленный] образ (*fictum*), существующий в объектном бытии, так же как внешняя вещь – в субъектном бытии. Поясню это следующим образом: разум, видящий некую вещь вне души, создает в уме подобный ей образ так, что если бы он в такой же степени обладал способностью производить, в какой он обладает способностью создавать образы, то он произвел бы внешнюю вещь в субъектном бытии, лишь численно отличающуюся от предыдущей. Дело обстоит совершенно так же, как бывает с мастером. В самом деле, так же как мастер, видя дом или какое-нибудь строение вне [души], создает в свой душе образ подобного ему дома, а затем строит подобный ему дом вовне, который лишь численно отличается от предыдущего, так и в нашем случае образ, созданный в уме на основании того, что мы видели внешнюю вещь, есть образец, ибо, так же как образ дома (если тот, кто создает этот образ, имеет реальную способность производить) есть для самого мастера образец, так и тот образ есть образец для того, кто создает его. И сей [образ] можно назвать универсалией, ибо он образец и одинаково относится ко всем единичным внешним вещам и ввиду этого сходства в объектном бытии может замещать вещи, которые обладают сходным бытием вне разума. Таким образом, в этом смысле универсалия такова не первично, а получается через абстрагирование, которое есть не что иное, как некий вид создания образов...

Прежде всего необходимо показать, что в душе есть нечто имеющее лишь объектное бытие без бытия субъектного. Это ясно из следующего: во-первых, сущее, по учению философов, первично делится на сущее в душе и сущее вне души, а сущее вне души делится на десять категорий. В таком случае я спрашиваю: как понимать «сущее в душе»? Или как то, что имеет лишь объектное бытие, и тогда имеем предположенное, или как то, что имеет субъектное бытие, а это невозможно. Ибо то, что имеет истинное субъектное бытие в душе, относится к сущему, которое точно делится на десять категорий, так как относится к качеству. Ведь постижение разумом (*intellectio*) и всякая акциденция вообще, наполняющая душу, есть истинное качество, как жар или белизна, и потому не относится к разряду, который противостоит сущему, делящемуся на десять категорий. Далее. [Мысленные] образы имеют бытие в душе, но не субъектное, ибо в этом случае они были бы истинными вещами, и тогда химеры, козлоолени и подобные вещи были бы истинными вещами; следовательно, есть некоторые вещи, имеющие лишь объектное бытие.

Так же: суждения, силлогизмы и тому подобное, о чем трактует логика, не имеют субъектного бытия; следовательно, они имеют лишь объектное бытие,

так что их бытие состоит в познании их; стало быть, есть такое сущее, которое имеет лишь объектное бытие.

Так же: все созданное рукой мастера не имеет, по-видимому, субъектного бытия в его уме, подобно тому, как до [акта] творения сотворенное не существует в божественном уме...

Так же: почти все отличают вторичные интенции от первичных, не называя вторичные интенции реальными качествами в душе, следовательно, так как они не [существуют] реально вне [души], то могут существовать в душе лишь как объекты (objective).

Во-вторых, я утверждаю, что этот [мысленный] образ есть то, что первично и непосредственно называют интенцией всеобщности (intentio universalitatis); он имеет смысл объекта и непосредственно завершает акт постижения, при котором не постигается единичное, ибо он существует в объектном бытии, как единичное в субъектном, поэтому он по своей природе может замещать единичные [вещи], с которыми он имеет какое-то сходство...

Итак, я говорю, что, подобно тому как слово есть универсалия, род и вид, но только по установлению, так и понятие, таким образом помысленное и отвлеченное от ранее познанных единичных вещей, есть по своей природе универсалия...

[О ТЕРМИНАХ]

Все, кто занимается логикой, пытаются внушить, что доказательства» составляются из суждений, а суждения – из терминов. Отсюда следует, что термин не что иное, как связываемая часть (pars propinqua) суждения. Определяя, что такое термин, Аристотель пишет в первой книге «Первой аналитики»: «Термином я называю то, на что разлагается суждение, то, что приписывается, и то, чему приписывается, [независимо от того], присоединяется или отнимается то, что выражается посредством [глаголов] быть и не быть».

Но хотя любой термин есть или может быть частью суждения, не все термины имеют одну и ту же природу, и поэтому для того, чтобы иметь совершенное знание терминов, необходимо предварительно выяснить некоторые отличия между ними. Следует знать, что Боэций в первой книге «Об истолковании» {3} утверждает, что речь может быть тройкого рода: написанная, произнесенная и мысленная, то есть имеющая бытие только в уме. Подобно этому и термины бывают тройкого рода: написанные, произнесенные и мысленные. Написанный термин есть часть суждения, написанного на чем-нибудь, его можно видеть телесными глазами. Произнесенный термин есть часть произнесенного устами суждения и по своей природе таков, что его можно услышать телесными ушами. Мысленный термин есть интенция или впечатление (passio) души, естественным образом обозначающее что-то или причастное к обозначению; по своей природе оно таково, что составляет часть мысленного суждения и замещает то, что оно обозначает. Вот почему эти мысленные термины и составленные из них суждения суть содержащиеся в уме слова (verba), о которых блаженный Августин в пятнадцатой книге «О Троице»

сказал, что они не принадлежат ни к одному языку, они лишь пребывают в уме и не могут быть выражены внешне, хотя слова (*voces*), представляя собой как бы подчиненные этим понятиям знаки, внешне произносятся.

Я утверждаю, что слова суть знаки, подчиненные понятиям или интенциям души, не потому, что если слово «знак» взять в собственном смысле, то сами слова обозначают понятия души в первую очередь и в собственном смысле, а потому, что слова предназначены для того, чтобы обозначать то же самое, что обозначают понятия ума. Так что сначала по природе понятие обозначает что-то, а затем слово обозначает то же самое, поскольку слово по установлению обозначает то, что обозначено понятием ума. И если это понятие изменит свое значение, то тем самым и слово без всякого нового соглашения изменит свое значение.

По этому поводу Философ говорит, что произнесенные слова суть знаки впечатлений души. То же имел в виду и Бозций, когда говорил, что слова обозначают понятия.

И вообще все авторы, утверждающие, что все слова обозначают впечатления души или суть их знаки, имеют в виду лишь то, что слова – это знаки, вторично обозначающие то, что первоначально выражено впечатлениями души, хотя некоторые слова первоначально выражают впечатления души или понятия, которые, однако, вторично выражают иные интенции души, как мы покажем ниже.

И все, что было сказано о словах в отношении впечатлений, или интенций, или понятий, можно по аналогии сказать о написанных словах в отношении произнесенных. Однако между этими [тремя] видами терминов можно обнаружить и некоторые различия. Одно различие: то, что понятие или впечатление души обозначает, оно обозначает по природе, а термин, произнесенный или написанный, обозначает нечто лишь по установлению. Из этого вытекает и другое различие, а именно произнесенный или написанный термин может по желанию изменять свое значение, мысленный же термин не изменяет своего значения ни по чьему желанию.

Для того чтобы избежать превратного толкования, следует знать, что [слово] «знак» понимают двояко: в одном смысле как то, что, будучи схвачено, дает нам познание чего-то иного, хотя и не приводит к тому, чтобы в уме возникло нечто впервые, как мы уже показали в другом месте, а дает нам действительное познание того, что мы уже знаем на основании *habitus*. Таким образом, по своей природе слово обозначает нечто, подобно тому как всякое действие указывает по крайней мере на свою причину, например бочка указывает на то, что в таверне есть вино. Но в таком общем значении я здесь не говорю о «знаке». В другом смысле [слово] «знак» понимают как то, что дает нам познание чего-то и по своей природе таково, что замещает его или добавляется в суждении к тому, что может замещать что-то; таковы синкатегоремы {4}, глаголы и те части речи, которые не имеют определенного значения. Или знак по своей природе таков, что может быть составлен из таких [частей речи]; такого рода [знак] – предложение. И если так понимать имя

«знак», то слово не есть естественный знак чего бы то ни было...

[О ПОЗНАВАЕМОСТИ БОГА]

Можно ли одну и ту же по виду или числу теологическую истину доказать в теологии и в естественном знании (*scientia naturalis*)?

Нет: ибо один и тот же по виду вывод невозможно знать на основании двух родов знания...

Против: философия не помогала бы теологии, если бы одна и та же истина не могла бы быть доказана и в естественном знании, и в теологии.

Прежде всего определю, что такое знание, а затем отвечу на вопрос.

Относительно первого скажу, что естественное знание понимают двояко: в одном смысле как естественный или теологический *habitus* одного лишь вывода, в другом смысле как совокупность всех *habitus*, имеющих определенный порядок в отношении одного вывода независимо от того, относятся ли эти *habitus* к несоставному или составному.

Что касается второго, то, если предположить, что только та истина будет теологической, которая необходима для спасения [души], я утверждаю, что один и тот же вывод, принадлежащий к виду теологических, нельзя доказать в теологии и в естественном знании, понимаемом в первом смысле. Это объясняется тем, что, сколько имеется различных видов знания, столько и известных выводов. Поэтому, подобно тому как один вывод не может принадлежать к различным видам знания, ибо без необходимости не следует утверждать многое, так один и тот же вывод нельзя доказать в различных видах знания. Но если теологию и естественное знание понимать во втором смысле, то один вывод не только по виду, но даже и по числу можно доказать в теологии и в естественном знании, если они существуют в одном и том же разуме, например, такие [выводы]: «Бог мудр», «Бог добр».

Я это доказываю, так как это не менее подходяще, чем то, что один и тот же по виду и числу вывод доказывается *propter quid* и *quia*. Последнее возможно, во-первых, потому, что одно и то же по виду и числу действие может быть порождено причинами, принадлежащими к разным видам, и, следовательно, хотя средние [термины] и могут иметь разные смыслы, вывод может иметь один и тот же смысл; во-вторых, потому, что суждение в уме: «Ничто сущее не бесконечно», прямо противоречит суждению: «Нечто бесконечно», которое доказывается как в теологии, так и в естественном знании и, следовательно, имеет один и тот же смысл в них обоих.

Но против этого: под именем «бог» теолог понимает бесконечное существо, превосходящее бесконечное множество различных видов вещей; если они существуют одновременно, то оно превосходит всех их, взятых не только в отдельности, но и вместе. Если согласиться с таким пониманием бога, то его бытие не будет очевидно на основании явлений природы (*naturaliter*); следовательно, если понимать бога так, то относительно него ничего нельзя доказать с очевидностью и на основании явлений природы. Вывод отсюда ясен. Предшествующее доказывается так: то, что нечто бесконечно, очевидно на основании явлений природы, только если исходить из движения и причинных

связей. Но таким образом доказывается лишь то, что существует такое бесконечное, которое лучше любого бесконечного множества вещей, взятых в отдельности, а не то, что оно лучше всех их, вместе взятых; следовательно, и т. д.

Далее, средний термин, посредством которого [теолог и философ] доказывают этот вывод, имеет один и тот же или разный смысл. Если признать первое, то вывод и термины имели бы точно один и тот же смысл и в таком случае их нельзя было бы доказать в разных видах знания. Если признать второе, то собственным, средним термином особого вывода будет некоторая дефиниция или определение, даваемое посредством предика билий, отвечающих на вопрос: что это? (*per praedicabilia in quid*). Такое определение имеет разный смысл в различных видах знания, и, следовательно, простое постижение, порожденное этим описанием, будет иметь разный смысл; поэтому вывод, простое постижение которого составляет субъект, будет иметь разный смысл.

На первое из этих [возражений] я отвечаю, что если вывод, имеющий один и тот же смысл, доказать в разных видах знания, то верующий теолог и языческий философ не противоречили бы себе относительно суждения: «Бог троичен и един», ибо высказанные суждения, будучи подчиненными знаками, не противоречат друг другу, если только не противоречивы суждения, производимые в уме. Однако производимые в уме утвердительное и отрицательное суждения первоначально не противоречат друг другу, если только они не составлены из понятий, имеющих один и тот же смысл, хотя иногда противоречие может возникнуть из суждений, составленных из понятий, имеющих разный смысл. Ведь иначе, если бы это было неверно, противоречие могло бы возникнуть в двусмысленных терминах, например: «Каждый пес бежит» и «Некий пес не бежит». Здесь понятия имеют разный смысл: в одном случае имеется в виду лающее животное, а в другом – созвездие, что, несомненно, ложно, ибо противоречие есть противопоставление вещи и имени, не только высказанного, но и содержащегося лишь в уме. Итак, я утверждаю, что некоторые выводы, имеющие один и тот же смысл, можно доказать в разных видах знания, а некоторые нельзя. И это частное суждение, а не общее я считаю истинным.

Что касается доказательства, то я утверждаю, что, так же как вывод, в котором «быть троичным и единым» сказывается о любом понятии бога, можно доказать не в разных видах знания, а только в теологии, основанной на вере, так и вывод, в котором субъект составляет понятие бога или «бог», определяемый как нечто лучшее, чем все отличное от него (какой бы предикат ему ни приписывался), можно доказать не в различных видах знания, а только в теологии. Поэтому такие выводы, как «бог благ», «бог мудр» и т. д., если понимать бога в указанном выше смысле, нельзя доказать в различных видах знания. Дело в том, что при таком понимании бога не очевидно на основании явлений природы, что бог есть, о чем приводится доказательство; это показано в первой книге «*Quodlibeta*». И следовательно, при таком понимании бога не

очевидно на основании явлений природы, что бог благ. Но из этого не следует, что не может быть иного вывода, в котором «благой» и «мудрый» приписываются понятию бога, если мы под богом понимаем нечто такое, совершеннее и первичнее чего нет ничего. Ибо при таком понимании можно показать бытие бога, иначе мы должны были бы идти до бесконечности, если среди сущего не было бы чего-то такого, совершеннее чего нет ничего. Можно доказать и вывод, в котором «благой» приписывается первой причине или любому другому понятию, до которого философ мог бы прийти, исходя из явлений природы. И вывод этот можно обосновать и в теологии, и в естественном знании.

<http://www.rulit.me/books/otryvki-read-104958-6.html/>

Задания:

1. Постройте номиналистическую онтологическую модель. Докажите ее религиозный характер.

2. Определите роль универсалий в анализе бытия. Докажите религиозный характер данной онтологической модели и исключите ее принадлежность герменевтическим онтологиям.

Вопросы для самопроверки:

1. Как понимается в данной онтологической модели соотношение простого и сложного, единого и множественного?

2. Что такое субъектное и объектное бытие? Каково их соотношение?

3. Как соотносятся вера и разум? Разум и воля?

4. Какова роль несоставных суждений в построении онтологической модели мира?

5. Как соотносятся Бог и основные онтологические категории: «субстанция», «бытие»?

ДАМИАНИ ПЕТР



Петр Дамиани (1007–1072) [лат] – святой Римско–католической церкви. Богослов, агиограф, канонист и поэт, представитель ранней схоластики. Сформулировал тезис о философии как служанке богословия. Выступал с ярко выраженной антирационалистической традиции. Защитник теологии от влияния языческих наук. Господь, писал П.Д., для обращения людей послал не философов, а рыбаков и иных простых людей. Единственная важная вещь в жизни связана с достижением спасения. Все, что нужно знать для этого, содержится в Писании.

О различных чудесных рассказах, с добавлением сходного рассуждения о различных явлениях и чудесах

Господину Дезидерию, архангелу-предводителю монахов, и остальным благочестивым братьям грешный монах Петр изъявляет покорность в самом преданном служении.

Так как пыл любви к тебе не угасает в моем сердце и не позволяет моим воспоминаниям о тебе охладиться, мне недавно кое-что пришло на ум, что понудило меня послать тебе послание. Ибо в то время как я пребывал в постоянных размышлениях о тебе, и сердечным взором словно бы присутствовал сам в ангелоподобном и святом собрании братии, среди многого иного внезапно я вспомнил о твоём письме, которое ты прислал мне с вопросом, но до сих пор я не ответил на него, занятый делами синода.

И, если могу вспомнить, в этом послании таковое содержалось: что у некой ревнивой женщины был муж, которого она подозревала в прелюбодеянии, и она спросила у соседки совета, как бы вернуть его себе, чтобы он довольствовался супружеским ложем. Эта дурная и, очевидно, подлежащая пламени вечного наказания соседка научила ее кощунству, по совету древнего змия-отравителя, чтобы та приняла Тело Господне, как если бы собираясь причаститься, и, бережно сохранив Его, после мужу своему дала бы съесть, совершив некие колдовские чары. А Тело Господне, принятое от священника и сохраняемое, пока случай не подвернется, завернутым в плащик явило чудо, вызвавшее великое изумление. Ибо обнаружилось, что эта частичка Господня Тела обратилась до половины в плоть, другая же половина не изменила вид хлеба. Потому, если правильно помню, ты это изложил, а затем постарался узнать, что же могло бы это предвещать.

В ответ на этот вопрос я напрямик, ибо не нужно долго медлить, изложу, что мне кажется. По той причине Бог Всемогущий придал вид плоти этому священному таинству, чтобы ясно показать нечестие дурной женщины, когда Он явил видимую для глаз истинность Тела Господня; до этих пор она, очевидно, верила, что это простой хлеб, а когда узрела вид Истинной Плоти, то так осудила кощунственную дерзость начатого преступления. А то, что половина осталась в том же виде, как и была, содействует к более явному

свидетельству Суда, чтобы в то время как увидишь, что в одном и том же веществе присутствует вид как хлеба, так и плоти, безотлагательно постигнешь истину в том и другом веществе Истинной Плоти и Истинного Хлеба, ибо и Он Сам есть Хлеб, сошедшей с неба [Ин 6], и, тем не менее Сама Плоть, Которая произошла из вещества Девственной Утробы.

Ибо и близкий Вам тот блаженной памяти епископ Амальфитанский, имени его не знаю, Стефану, предстоятелю Римскому, в моем присутствии часто свидетельствовал под клятвой, что когда он подчас приступал к престолу Господню, собираясь принести святую Жертву, и колебался с недоверием над Таинством Тела Господня, то в самом преломлении Спасительной Жертвы совершенно красная и настоящая плоть появлялась под его рукой, так что еще пальцы его обагрятся, и так уничтожила все сомнения и недоумения священнослужителя. Здесь должно отметить, сколь чрезвычайно опасно нечистыми руками прикасаться к столь ужасному Таинству. Но что мы говорим о самих таинствах, когда мы подчас видим как, еще над теми, кто оскорбляет священные сосуды, где совершаются Таинства, исполняются страшные приговоры?

Глава 1. Ужасный пример Арнальда, епископа Аретинского, спрятавшего чашу Господню и тайно вынесшего ее из Церкви

Конечно, ты также близко знал Арнальда, епископа Аретинской кафедры. Эту историю мне рассказал отшельник Мартин, пользовавшийся великим уважением и весьма доброй славой. Ибо Арнальд унес золотую чашу из одного монастыря, находящегося под его властью, и для каких-то надобностей ее спрятал; а на этой чаше знатная и благочестивая женщина, которая принесла ее в дар святым, предусмотрительно, чтобы никто не украл, приказала вырезать анафематствующую надпись. Тем временем одному брату во сне случилось увидеть некое озеро, огнем кипящее, источающее необычайно сильный жар и испускающее тяжелые запахи смолы и серы с клубами отвратительного дыма. Вокруг этого озера вроде как отвратительные эфиопы сидели на таких же черных конях, словно высокие башни. А внутри было несметное множество чудовищ, готовых терзать и мучить; он видел, как осужденные подвергаются там разнообразным страшным мучениям. Внезапно среди них он увидел еще и епископа Арнальда, который был погружен по шею в эти воды, выходящие из берегов из-за чрезмерного жара, и два страшных эфиопа связали его, из которых один, как было видно, держал в руках железный ковш, а другой – золотую чашу; один ковшом черпал воду и наливал в чашу, и другой немедленно эту чашу прикладывал ко рту епископа и принуждал его выпить ее до конца. Так, они никогда не переставали: и тот – вливать чашу в рот, и этот вот, вынужденный бесконечно глотать воду. Что дольше я медлю? Об этом видении услышал епископ, и все друзья, конечно, предлагали, чтобы он вернул чашу в монастырь. Он, быть может, не без колебаний, пообещал вернуть ее. Но когда дело было отложено на потом, поскольку он не заботился о своем спасении, над ним не замедлил свершиться Небесный Суд. Ибо и блаженный апостол Петр о таких, кто из любостыжания уловляет льстивыми словами,

сказал: «суд им давно готов, и погибель их не дремлет» [2 Пет 2, 3]. Потому однажды, около третьего часа дня, Арнальд велел вынести кресло к стене замка, где он находился, чтобы согреться теплом восходящего солнца и изгнать остатки утреннего холода. И когда перед его креслом стояли его домашние, слуги и приятели, он, беззаботный, веселый и довольный, перекидывался с ними тонкими шутками и остроумными словами; внезапно неожиданная боль вступила ему в макушку, словно меч, и он воскликнул: «Умираю! Умираю!» Тотчас же друзья, подхватив его, отнесли на ложе, где он, приняв Таинство Святого Причастия, немедленно испустил дух. Итак, да убоится всякий, кто либо растаскивает утварь для церковных таинств, либо наводящее трепет речение «анафема» вменяет в ничто; как бы не поймала его западня потаенного Суда Божия, в то время как он спокойно ходит, словно в безопасности. Увы, весьма плачевное и несчастное человеческое состояние!

И в самом деле, упомянутый епископ, хотя и проявил в том случае легкомыслие и небрежение, однако в других обстоятельствах был проницателен, даровит и осмотрителен и имел такое природное красноречие, что, в то время как он мог всегда легко и беспрепятственно рассуждать, но тут небеспричинно его можно было счесть лишенным уст и языка. Но хотя апостол говорит: «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные - жизнь и мир» [Рим 8, 6], что пользы, если ухищряются в мудрости века сего, если взором живого ума проникают в малозначимое, если при помощи находчивости и хитрости, подобно Протею, превращаются в разнообразных чудовищ. (...)

Глава 2. Иной ужасный пример, рассказанный епископом Тедальдом В связи с предыдущим рассказом вспоминается тем временем еще, о чем епископ Тедалд, предшественник того самого Арнальда, как-то раз рассказал как добавление к проповеди, которую произносил перед народом с амвона в праздник блаженного Доната. «В Лангобардии, – говорил он, – откуда я родом, был муж оборотистого ума и тончайшего остроумия, лукавый духом, с изящной речью, хорошо умеющий изобретать и устраивать всякие хитрости, с невероятной ловкостью придумывающий и меняющий свои планы. Он никогда не шел против течения, но если с какой бы то ни было стороны дохнет на него ветер мирской бури, у него всегда наготове был плащ лукавства или изворотливости, чтобы прикрыться. Случилось же, что после его кончины один брат увидел его в сонном видении. И было там озеро огненное, которое курилось изрыгающими пламя клубами и вселяло страх и ужас в смотрящих, когда из него вылетали огненные шары; это озеро, как было видно, окружали, огромные, словно бревна, драконы и различные змеи, которые туда и сюда прохаживались по кругу. Муж этот, о котором мы сказали, был зажат со всех сторон пламенем в самой пучине шипящего огня и пытался-таки убежать, но вокруг стояли чудовища, и он страдал, что не было ему выхода. Только с этой стороны он приготовится выскочить, но перед ним оказывалась змея; пробует с другой стороны, вот, опять новое чудовище, шипя, длинной шеей перекрывает путь. Он снова пробовал выбраться в других местах, но чудовища поднялись вокруг, и, конечно, невозможно было даже думать о бегстве. Далее, как

глаголит Истина: «Какою мерою мерите, такую и вам будут мерить» [Мф 7, 2; Мк 4, 24], это ему выпало на долю по справедливому Божию Суду. Ибо насколько ловко он умел выпутываться из любых сетей века сего, прибегая к пустым уловкам и хитростям земным, так после, напротив, никакой изворотливостью ума своего он оказался не в силах избежать мучения, которым был терзаем. Если бы он разум свой, который столь искусно умел использовать, утвердил в стремлении следовать предписаниям Божиим, не горел бы он посреди яростных змеев, но, скорее, радовался в сонме блаженных.

Глава 5. О том, что Бог не оставляет никакой грех безнаказанным И что удивительного, если тяжкие грехи обрекают нас на муки, когда пронизательный Суд Божий не оставляет и малейшие ненаказанными? Конечно, что странного в том, если Он осудит кощунство лживых слов, когда даже возглашением хвалы Себе, если оно недостойно вознесено, также пренебрегает? Ибо то, что я сейчас опишу, я узнал от Адральда, мужа осмотрительного и благочестивого, возглавлявшего Бреметенский монастырь; это повествование, как он говорил, еще не изложено на письме.

«Клирик, – говорил Адральд, – Кельнской Церкви переезжал реку вброд, и вот, блаженный Северин, некогда епископ этой же Церкви, схватил поводья его коня, и, придержив, остановил его. Остановившись в оцепенении и сильно изумившись, клирик спросил, почему столь прославленный и столь известный добрым именем муж здесь находится, тот говорит: «Дай мне руку свою, и то, что вокруг меня, узнай не на слух, но осязанием». И когда епископ поданную ему руку прижал к поверхности воды, ее охватил столь сильный жар, что плоть ее, разложившись, распалась и обнаженные кости повисли и едва держались на руке. Тогда клирик сказал ему: «Имя твое у нас столь возвеличивается и благословляется, и слава твоя воспевается созвучными хвалами всей Церкви, почему же ты связан этой пагубной бездной и зачем ты мучим столь великим – о, горе – жаром?» Отвечает ему святой епископ: «Ничего иного не осталось у меня, достойного наказания, кроме того только, что пока когда я жил в королевском дворце, я глубоко погряз в делах государственных советов и не совершал канонического служения в установленные для этого часы. Рано утром я служил все службы дня вместе, и, освободившись, с беспечностью посвящал весь день суетным мирским делам. Потому из-за столь пренебрежительного отношения к каноническим часам, я претерпеваю пытку этого жара. Ты же смиренно умоли кротость Всемогущего Бога, чтобы Он восстановил твою руку в состоянии прежнего здравия». Когда это сделалось, говорит: «Итак иди, сын, и попроси братии, клириков нашей церкви, и других духовных мужей, чтобы они за меня изливали молитвы, подавали вспоможение неимущим, ревностно исполняли обеты служения. Ибо после того я скоро освобожусь, без сомнения, из оков этой муки и в радости присоединюсь к ожидающим меня ликам блаженных граждан небесных».

Это, бесспорно, должно вселять в нас великий ужас, ибо когда святого мужа, только одному греху подвластного, связало столь невыносимое

очистительное наказание, то – увы, увы! – какой же должно получить приговор мне и мне подобным, отягощенным столь великим обилием грехов?

Глава 6. О том, что хвалы Богу не должно осквернять дурными помышлениями

Итак, служение по устроению церковному должно быть разделено и совершаться по промежуткам времени, и службы, выражая великое послушание Божию установлению, должно произносить с великим страхом Божиим и благоговением, чтобы, пока мы воспеваем псалмы, не смешивать плоды духа и бездействие тела. Ибо что пользы приносить жертву хвалы Богу и в то же время по небрежности и легкомыслию оскверняться нечистыми помышлениями? Далее, о подобном смешении добра и зла говорит то евангельское место, где сказано: «В это время пришли некоторые и рассказали Ему о Галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их» [Лк 13, 1]. Ибо если Пилат толкуется как «секира палача», то что мы должны понимать под ним, если не дьявола, который всегда готов сечь людей бичами грехов? Потому он и держит розгу за плечами людей, как говорится устами Пророка, «трость притеснителя его Ты сокрушишь, как в день Мадиама» [Ис 9, 4]. Что же означает кровь, если не грехи? Что означают жертвы, если не правильные и богоугодные деяния?

Итак, Пилат смешал кровь Галилиан с жертвами, ибо злой дух или оскверняет наши молитвы дурными помышлениями, или уничтожает добрые дела прикосновением какого-либо греха, как кровь оскверняет жертву; в то время как виновный в грехе, совершая благое деяние, оскорбляет жертву, принесенную Богу. Потому написано, что, когда Авраам благочестиво принес Богу жертву от скота и птиц, «и налетели на трупы хищные птицы, но Авраам отгонял их» [Быт 15, 11]. Ибо что означают птицы, если не нечистых духов, летающих по воздуху? Так, мы отгоняем птиц от нашей жертвы, когда предусмотрительно охраняем жертвы дел наших от злых духов, пытающихся их осквернить.

Когда тот же, конечно, Адральд, о ком мы говорили прежде, вступил в Бургундское королевство, будучи моим спутником, то он сказал: «В том месте, через которое мы проезжаем, случилось нечто, и, если об этом расскажем, оно не покажется бесполезным. Здесь некогда проходил один брат из нашего монастыря (вне сомнения, что Ключийского), благочестивый души и правильной жизни муж; и, вот, некий человек с длинными волосами, словно возвращающийся из паломничества в Иерусалим, нес в руке пальмовую ветвь. И когда паломник и монах шли с двух сторон навстречу друг другу, говорит тот: «Комплеторий на ложе – ни спасения, ни преуспевания».

Услышал это изумленный брат сильно испугался, и, сразу обернувшись через плечо, не мог его увидеть. Ибо тотчас же, произнеся эти слова, незнакомец исчез. Брат же, немедленно обратившись к своей совести, обнаружил, что накануне вечером, вернувшись с дороги усталым, он простер утомленные члены на ложе и лежа исполнил канонические часы. Был ли это ангел, или в действительности, как показалось, человек, полагаем, должно оставить на Суд Божий.

В той еще пустыне у источника Авелланского, где я ныне живу, был некий приор, по имени Иоанн, который по причине каких-то давних болезней казался изможденным и тощим. Он, уверенный в своей телесной немощи и изможденности, нередко быстро прочитывал комплеторий, лежа на постели. Случилось же так, что неподалеку находился человек, одержимый злым духом, который без всякого стыда открывал перед всеми многие тайны людей и их нечистые деяния. И когда пресловутый Иоанн приказал нечистому духу выйти и мучил его разными вопрошениями из чина изгнания бесов, тот говорит: «Что же, ты, кто под одеялом ежедневно нашептывает комплеторий, сейчас желаешь изгнать меня, словно святой, и освободить подвластный мне сосуд от моего владычества?». Услышав это, брат устыдился, ибо признал истину даже через изобретателя лжи.

Когда другой еще отшельник, который звался Иоанн из Ансо, упорно старался изгнать нечистого духа и часто угрожал ему, заклиная Божественным именем, тот сказал: «Неужели ты забыл, что я сделал с тобой этой ночью? Ибо, если это не ускользнуло из твоей памяти, ты наверняка помнишь, что ты меня преследовал как охотник, в то время как я принял вид лесного вепря. Но тот, кто казался вепрем, внезапно принял облик прекрасной женщины и, целуя тебя в уста, чтобы ты излил семя, торжествовал свою славную победу». Если таким образом нечистый дух похвалялся, что он посредством силы воображения одержал во сне победу над согрешившим братом, какую победную пляску, мы думаем, он радостно пляшет над теми, кто грешит прелюбодеянием или кровосмешением? Потому часто Всемогущий Бог совершает ужасный суд еще в сей жизни, однако несчастные люди не перестают снова впадать в грехи, достойные наказания. Ибо король галлов Роберт, предок того Филиппа, который принял власть по праву, доставшемся от отца, вступил в связь с близкой по крови женщиной, от которой имел сына, имевшего шею и голову, совершенно как у гуся. Все почти галльские епископы их, то есть мужа и жену, общим решением вместе отлучили от причастия. Из-за такого решения священнослужителей столь великий страх объял повсюду народ, что все вообще прекратили с ними какое-либо общение, и не осталось при них никакой прислуги, кроме двух жалких рабов для необходимых услуг; однако и они все сосуды, из которых король ел или пил, после принятия пищи считая оскверненными, кидали в огонь. Наконец, из-за таких утеснений король, придя к здравому решению, был принужден отвергнуть кровосмесительное сожительство и вступить в законный брак. (...)

Глава 8. Ужасный пример некоего человека, отчаявшегося в спасении и убившего самого себя

Иной конец сужден был тому клирику, о котором мне в достоверном повествовании рассказал тот же Гугон, правитель Ключийского монастыря: «Когда один благочестивый епископ, находясь в поездке, достиг берега какой-то реки, он, усталый, решил там остановиться и перевести дух. И в то время как он там спокойно отдыхал, услышал голос, исходящий из глубины реки, и внятно проговоривший такие слова: «Время подходит, человек не приходит».

Услышав это, епископ встревожился и, сознавая, что такое не могло произойти без чуда, стал внимательно наблюдать в ожидании, что же произойдет далее. Но пока внимательный наблюдатель с нетерпением ожидал продолжения и пока многое передумал, видит, несется какой-то клирик, прищпоривая коня, и торопится как можно скорее перейти реку. Тогда епископ велел своим спутникам, чтобы они спешно бросились навстречу подъехавшему и сдержали его стремительный бег. А тот, мчась с опасностью для жизни, собирался стремглав броситься в реку и без промедления пересечь ее. Когда люди епископа с шумом и криками загородили ему дорогу и вынудили замедлить шаг, он сказал: «Успокойтесь, прошу вас, отпустите меня, отойдите, ибо меня подгоняет повеление короля. Это не такое дело, которое можно отложить на будущее. Королевская тайна настаивает; неотвратимая нужда повелевает». Что более? Святой епископ, всеми силами его задержав, принудил его провести вместе с ним приближающуюся ночь на постоялом дворе. Но, о несчастная и достойная плача человеческая природа, которая с большей легкостью готова добровольно причинить себе зло, когда его нет, чем избежать его, когда оно угрожает! Ибо пока епископ со своими спутниками спал крепким сном, тот нашел на постоялом дворе бочку с водой, погрузил туда голову и сделавшись сам себе мучителем, жестоко убил себя. Но как и этот, кто хотя и тайком, но забыв о Божьем Суде, претерпел телесную кончину, так другой, благодаря благочестивому милосердию своему, избежал гибели равно души и тела. (...)

Рассуждение о различных явлениях и чудесах

Господину А., досточтимому архиепископу, грешный монах Петр выражает чувство полнейшей преданности.

Так как я знаю, что святая душа твоя, досточтимый отче, радуется преимущественно спасению человеческому, так что, когда тебе случается слышать о преуспейнии душ, ты словно приступаешь к приятным на вкус кушаньям и получаешь удовольствие от еды.

Сообщаю тебе о канониках наших, то есть святой Велиценской Церкви, ибо даже те, кто при многих наших трудах и постах, казались неисправимыми, по Благодати Божией, образумились и по пути канонического правила ступают уже без принуждения, но с радостью.

Кроме того, каждый из них во время Четырдесятницы ежедневно прочитывает целиком Псалтирь. Три дня в неделю все сообща воздерживаются от вина и рыбы; и, кажется, имеют такую горячность к строгому житию, что во всю Четырдесятницу, что перед Пасхой, и ту, которая по обычаю предшествует Рождеству Господа нашего Иисуса Христа, три дня в неделю каждый из них в общем собрании перед братьями совлекает с себя одежду и, исповедав собственные грехи, переносит научение жесткой плеткой. Ты можешь понять из такого доказательства святого жития, что ты должен думать о прочих обычаях нашей жизни и их соблюдении. О, наставление спасительное, и в особенности плоти изнурение! В то время как при нем для взоров человеческих тело обнажается, перед очами Божиими оно предстает

украшенным блистающими одежаниям. Далее, не прошло и месяца, как произошло это вот дело, о котором рассказываю.

Глава 1. Святое благочестие отшельника Барунция

На Барунция, совершенно со мною одного духа брата, отличающегося особой сладостью любви к Богу, пока он находился не в пустыни, но в не-ком поместье, прилежащем к пустыни, исполняя необходимое послушание, напала невероятная слабость. Когда он понял, что его уход приближается, он предложил братьям, которые взялись ему усердно служить, чтобы они возложили на себя покаяние. Они же рассудили, что достаточно будет для него, как мужа благочестивого и непорочной жизни, читать три, или, самое большее, четыре псалма, но он попросил, чтобы они несли покаяние десять лет и как можно скорее отослали весть о том братьям, которые пребывали в пустыни, для совершения этого покаяния именно там. Итак, следующей ночью, когда все, разойдясь после крика петуха по кельям, сняли одежды и ревностно предавались аскетическим упражнениям, и братья поспешили исполнить покаяние, прежде чем он умрет, Барунций говорит брату Ламберту, который ему усердно помогал: «А почему ты не готовишься, и, как прочие братья, не украшаешь себя церковным облачением? Ибо все братья из пустыни стоят прямо перед взором моим, облаченные в сияющие белые одежания, и, словно бы хором, воспевают псалмы, выделяясь ослепительной белизной сверкающих одежд». И принудил его облачиться по их примеру.

Здесь должно отметить, что хотя эти братья, сняв с себя одежды, пребывали далеко от него в аскетических упражнениях, они привиделись, так сказать, уже не плотским, но духовным его очам облаченными в блистающие одежания. Тот, кто это мне рассказал, а именно: досточтимый отец Лиутпранд, равным образом поведал мне еще кое-что, что не будет бесполезно для наставления слушающих.

«В начале той Четыредесятницы, – рассказывал он, – которая по церковному установлению предшествует Рождеству Господню, тягота неожиданной болезни столь внезапно на меня навалилась, что ночами я едва стоял на ногах и даже не мог выполнять правило ежедневного монашеского жития. И в то время как я, пребывая в мрачных и смутительных размышлениях, почти совершенно оставил надежду выдержать пост и почти что решил на послабление ежедневной пищи, внезапно меня охватила дремота, и я на некоторое время преклонил голову на книгу, которую я читал. Тогда мне привиделось, что вся келья была полна дыма, и еще там было много людей, которые крикливыми голосами громко вели беседы между собою; но внезапно в дверь келейки ворвался святой брат Ювенций, достохвально подвизавшийся в этом же скиту, и ревностно стал выталкивать этих людей, заслуживших суровое порицание, и без промедления выставил их всех вон. «Разве, – говорит, – не таково ненарушимое правило этого скита, что никто да не дерзнет вести беседу в келье, но уста входящих тотчас же обуздывает строгость молчания?» И сразу же схватил полотенце и разогнал весь хаос дыма, всю ту мерзость, которая наполняла келью. Когда это было сделано, я тотчас же пробудился от сна и

осознал не без великой сердечной радости, что ум мой свободен от всякого тумана чадящих помыслов. Итак, когда была изгнана вся тягота соблазна и болезни, я обнаружил в себе крепость и неустранимость столь великой силы, что в течение всей той Четырехдесятницы вплоть до Господня Рождества едва ли когда-либо хоть немного чувствовал голод; и, если не ошибаюсь, не было такого дня, чтобы я нуждался в другой какой-либо пище, кроме хлеба и воды».

Глава 2. Невоздержанность Парижского епископа наказывается свыше И вот что, – увы! – приключилось с Альбуином, епископом Парижской Церкви. Когда он, если я правильно помню, совершал пост седьмого месяца и после уже двухдневного пощения наступила суббота, то ему принесли необыкновенно крупного кабана, пойманного на охоте. Сразу же пагубным образом соблазнившись смертоносной пищей, Альбуин постановил, что пост должно перенести на другую неделю, и тотчас же велел поварам тщательно приготовить свинину. Итак, в тот день несчастный человек исполнил желание своего чревоугодия, а в восьмой, то есть в следующую субботу, окончил свою жизнь. И, в самом деле, по достоинству такой конец заслужил тот, кто из святилища Церкви, словно бы гробницу прихоти своей сделал в пустыне [ср. Чис 11, 34]. Что же удивительного, что там, где столь очевидна вина, открыто наложено и наказание, если часто очевиден для нас печальный исход дела, и, однако, нам неведомы причины и сокровенная тайна Божественного промысла.

Лев, некогда епископ Путеольский, ныне же славный отшельник, недавно рассказал мне и братьям, что некий человек, одержимый злым духом, когда был в монастыре, что у Партенопеи построен в честь блаженного исповедника Агнелла, он внезапно накинулся на близ стоящего человека, и ударив его с неистовой яростью, тотчас же убил. И, о кто способен постигнуть глубокие суды Божие! Ибо тотчас же, как бесноватый погубил невинного человека, он сразу же стал освобожден от злого духа и возвратился в прежний свой разум, и в дальнейшем уже не страдал более от той болезни. А когда его спросили, почему он совершил это злодеяние, он ответил: «Я видел не человека, но, как мне казалось, я убил черную собаку, которая, кусаясь, старалась схватить меня».

Следовательно, в этом не прояснилась тайная причина действия Промысла, а именно: ни почему один, получив неожиданно удар, достоин был быть убитым, ни почему другой таким образом удостоился освободиться от нечистого духа. Ибо, что касается того, что видит человеческий суд, и тот невинно был убит; и тот, если судить по внешнему о его вине, казалось, достоин был понести наказание. И что удивительного, если нам не открыты чужие заслуги, зачастую мы сами по тупой забывчивости не знаем, что творим. (...)

Глава 4. Славнейшее явление святых в церкви св. Цецилии в Риме Также рассказывал мне Райнальд, епископ Куманский, то, что, как он утверждал, он узнал от Гумберта, досточтимого некогда епископа св. Руфины. «Одного пресвитера, – сказывал Гумберт, – когда он спал в ночной тиши, собрат его, который к тому времени уже умер, громко позвал в сонном видении, говоря: «Иди, посмотри зрелище, которое не сможешь счесть бесполезным». И он

привел этого пресвитера к базилике блаженной Цецилии, на паперти которой явились Агнета, Агата и сама Цецилия, а также хор многих блаженных дев, привлекающий к себе внимание удивительными одеждами и изысканностью облика. Они были заняты устройством великолепного престола, отличающегося от прочих скамей в этой церкви, и, вот, всеблаженная Дева Мария с Петром, и Павлом, и Давидом в окружении многих толп мучеников и различных святых вошла и воссела на том престоле, что был приготовлен. А дальше, когда в этом пресвятом собрании наступило молчание и все почтительно стояли возле престола, вот, некая жена, хотя и бедная, однако надлежащим образом облаченная в одеяние из меха, пала к стопам Пречистой Девы и молила Ее, чтобы Та смилостивилась над патрицием Иоанном, уже усопшим. И когда жена, умоляя, то же самое повторила трижды и не могла выпросить никакого ответа, добавила: «Ты знаешь, – говорит она, – Госпожа моя, Царица мира; я та несчастная, которая в преддверии Твоей великой базилики обычно лежала, нагая и дрожащая. Он же, как только это увидел, проникся ко мне милостивым сочувствием и набросил на меня вот эту шубу, которая была тогда на нем». Тогда всеблаженная Богородица говорит: «Человек этот, о котором ты просишь, угнетен великой тяжестью бесчестных дел; однако были у него эти две добродетели, что был он милостив к нуждающимся и почитал с великим смирением святые места. Ибо часто масло из своих средств подавал и светильникам Церкви моей служил тем, что предоставлял трут». Когда же и прочие святые свидетельствовали то же о том же самом патриции и уверяли, что Иоанн и в их церквях равным образом поступал, то Царица мира повелела привести его пред всеми. И вот, множество демонов влекут пресловутого Иоанна, со всех сторон связанного пыточными ремнями и истерзанного цепями, впившимися в его тело. Тогда Госпожа наша приказала развязать его и причислить к содружеству святых, а узами, от которых был освобожден Иоанн, опутать другого человека, еще пребывавшего в сей жизни. Затем это собрание святых было распущено, и каждый из них, устремляясь в свою сторону, исчез с глаз наблюдающих. А блаженный апостол Петр пошел в свою церковь; навстречу ему тотчас же поспешил радостный хор всех его преемников, а именно: предстоятелей Римских, со знаками своего достоинства; сам же блаженный Петр, как было видно, был облачен в те же еврейские одежды, как он видится повсюду на иконах, и с фригийской шапочкой на голове; он, как и прочие, носил на себе знаки своего первосвященнического достоинства. Тут возгремел песнопением медоточным и громкими возгласами респонсорий, начинающийся: «Ты есть пастырь овчий», и это пение сопровождало святого Петра вплоть до места священнослужительского собрания. Придя туда, сам князь апостолов начал вечернее служение со слов: «Господи, уста мои отверзеши», затем прочел, согласно канонам, три псалма и столько же чтений и респонсоров, сколько перечисляется в службе святым апостолам. Итак, когда все было по порядку надлежащим образом исполнено, а вслед за тем были пропеты также и утренние хвалы, зазвонил колокол той

церкви, и тотчас же пресвитер, который это видел, пробудился ото сна и сновидение пропало.

Кроме того, тот же, что упоминался выше, епископ рассказал мне, что некий монах ежедневно, когда проходил перед алтарем Всеблаженной Приснодевы Марии, по обычаю быстро прочитывал антифон, что начинается так: «Радуйся, Богородица, Дева Непорочная, радуйся, весть благу от ангела принявшая; радуйся, родившая Ясность Света Вечного; радуйся, Мать, радуйся, Пресвятая Богородица, Дева. Ты одна Мать Невестная. Всякое творение Тебя восхваляет, Родительница Света, буди нам заступницей». Однажды, когда он, проходя мимо, пропел этот антифон, то услышал голос, исходящий из алтаря: «Радость ты Мне возвестил, пусть и тебе радость будет».

Глава 5. Пресвитер, совершавший ежедневно поминальные службы, вводится в Небесное Царство

Этот же епископ рассказывал мне, что некий брат не служил ни ежедневных служб, ни праздничных служб святым, но исполнял с радостью лишь поминальные службы. Когда же, отдав положенный долг уделу человеческому, он предстал престолу Вышнего Судии, демоны толпою стали яростно и настойчиво обвинять его в том, что, пренебрегая правилом церковного устройства, он презрел обычное служение и не исполнял обеты свои пред Богом. Тогда Всеблаженная Царица Мира Приснодева Мария и с Нею весь сонм святых со всей силой тому воспрепятствовали и единодушно встали на его защиту. «Он, - говорят, - был наш капеллан и служитель; и тем, что всегда охотно участвовал в поминальных службах по усопшим, без сомнения, служил всем нам. Да не будет того, чтобы этот вот муж попал в руки нечестивые, ибо, пока жив был, много потрудился в благочестивом усердии по отношению к нам». Так, благодаря молитвам Всеблаженной Девы и прошению всех святых, он удостоился перейти в их сообщество. Однако епископ, рассказчик этого дела, не знал, то ли сей брат обращался к нам, то ли к другим, пребывающим в сей жизни.

Пишу это тебе, досточтимый отче, по-дружески, ибо так твоим утешением увеселяюсь, словно сладкими кушаньями, и душа моя тотчас ликует и возгорается, когда попадает что-нибудь подходящее, чтобы тебе описать.

Да будет благословенно имя Божие.

http://krotov.info/acts/09/dam/pamyatniki_66.htm/

Задания:

1. Постройте онтологическую модель человека.
2. Определите роль и назначение чуда в построениях онтологической модели. Покажите принципиальное отличие от религиозного толкования чудес.

Вопросы для самопроверки:

1. Что есть душа человека? Возможно ли определить духовность как автономную характеристику бытия?
2. Какова онтологическая связь человека и Бога?

3. *Какова роль свободы человека в его особенном статусе в онтологии?*
4. *Что такое социальное назначение человека согласно данной онтологической модели?*
5. *Необходим ли культ в построении религиозной онтологической модели?*

ПАЛАМА ГРИГОРИЙ



Григорий Палама – архиепископ Фессалоникийский, христианский мистик, византийский богослов и философ, систематизатор и создатель философского обоснования практики исихазма, отец и учитель Церкви.

Св. Триады в защиту священно-безмолствующих

1–я часть ТРИАДЫ I

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

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

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

знание – плотским умом (1 Кор. 1, 12; Кол. 2, 18; 1 Кор. 8, 1). Неужели плотская мудрость придаст душе богоподобие? «Посмотрите, – говорит Павел, – кто мы, призванные: не много мудрых по плоти, не много сильных, не много благородных» (1 Кор. 1, 26) Как плотские благородство и сила душу не усилят и не облагородят, так и плотская мудрость не сделает мудрым разум. И подлинное начало мудрости – «познать мудрость» (Притч. 1, 7), чтобы научиться разделять и предпочитать мудрости пресмыкающейся, земной и бесплодной многополезную, небесную, духовную, идущую от Бога и к Богу и делающую богоподобными ее приобретателей.

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

4. И вот теперь, говоришь ты, некоторые люди, сочтя маловажной стоящую перед христианами цель, обещанные нам в будущем веке несказанные блага, променяли богопознание на мирную мудрость и хотят ввести ее в собор философствующих во Христе. В самом деле, всех, кто не изучил наук, они объявляют нечистыми и несовершенными; стало быть, всем надо решительно приняться за эллинские науки, презреть евангельские заповеди, – еще бы, ведь через них никак не избавишься от незнания того, что эти люди называют науками, – и с насмешкой уйти от сказавшего: «Будьте совершенны» и «Если кто во Христе совершен...» и «Мы проповедуем среди совершенных», раз он совсем неискусен в мирских науках. Не от их незнания я имел в виду избавляться, когда назвал чистоту спасительной, потому что бывает и невинное незнание, и позорное знание, не от их, говорю, незнания избавившись, а от незнания Бога и божественных учений, насколько такое осуждается нашими богословами, улучшив весь свой обычай согласно с их наставлениями, наполнишься ты божественной мудростью, станешь подлинно образом и подобием Бога, достигая совершенного посвящения через одно соблюдение

евангельских заповедей, как ясно сказал толкователь церковной иерархии Дионисий в книге о ней: «Уподобление Богу и единение с Ним, учит божественное Писание, достигается лишь любовью к достопоклоняемым заповедям и их святым исполнением». Если это не так и человек может найти и познать свое богоподобие с помощью внешней науки, якобы перестраивающей человека к лучшему и изгоняющей из души мрак незнания, то эллинские мудрецы окажутся более богоподобными и лучшими боговидцами, чем жившие до Закона отцы и после Закона пророки, большинство которых было призвано к божественному достоинству от самой простой жизни. Иоанн, венец пророчества, не от молодых ли ногтей до конца жизни провел в пустыне? А разве не ему как образцу должен подражать, насколько достанет сил, всякий, кто отрешается от мира? Конечно! Но где же в пустыне обучение суетной, а по словам этих людей, спасительной философии? Где толстые книги, где люди, всю жизнь корпящие над ними и склоняющие к тому других? А с другой стороны, где в этих книгах правила отшельнической и девственной жизни, где повесть о борениях и подвигах, которая побуждала бы читателей к подражанию?

5. Но если даже оставим этого «высшего среди рожденных женами» (Мф. 11, 11; Лк. 7, 28), который поднялся к такой высоте, нисколько не заботясь о будто бы ведущей к Богу учености, потому что он не читал даже священных книг, если, говорю, даже оставим его, – почему Сущий прежде всех век, Явившийся после Иоанна и ради того Пришедший в мир, чтобы свидетельствовать об истине, обновить божественный образ в человеке и возвести его к небесному прообразу, почему Он не показал путь восхождения через приемы и методы внешней философии? Почему Он не сказал «Если хочешь быть совершен, займись внешней философией, старайся об изучении наук, накопи в себе знание сущего», а сказал: «Имение продай, раздай нищим, возьми крест, решишь следовать за Мной»? Почему это Он не разъяснил нам аналогии, фигуры, количества, непостоянные отстояния и схождения планет и не разрешил загадок природы, чтобы изгнать из наших душ мрак незнания всего этого? Что же Он и в ученики-то призвал рыбаков, неграмотных, простых поселян, а не мудрецов, да еще и для того «чтобы посрамить внешних мудрецов», как говорит Павел? Зачем это Он посрамляет тех, кто, если иных послушать, идет к Нему? Почему Он даже «их мудрость превратил в безумие»? Из-за чего «безумством проповеди соблаговолил спасти верующих»? Не из-за того ли, что «своей мудростью мир не познал Бога»? Так почему ученые, о которых ты рассказываешь, когда Слово Бога уже приходило во плоти, сделавшись для нас «премудростью от Бога», когда взошел Свет, «просвещающий всякого человека, приходящего в мир», когда, согласно главе апостолов, «воссиял день и зошла утренняя звезда в наших сердцах» (2 Пет. 1, 19), сердца верующих, – почему они и сами еще нуждаются в рукотворном свете, науке внешних философов, которая вела бы их к богопознанию, и других, решившихся в молчании через овладение помыслами очищать самих

себя и через непрестанное моление прилепляться к Богу, склоняют к тому, чтобы состариться напрасно, сидя перед чадным светильником?

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

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

Божией мудрости и созерцания есть страх Божий: не уживаясь с иными богами, избавив душу от всякой скверны и как бы разгладив ее молитвою, он делает ее словно дощечку для письма пригодной для запечатления дарований Духа.

8. Василий Великий, приведя слова фараона к Израилю, что-де «праздны вы, праздны; вот и говорите: Пойдем, принесем жертву Господу» (Исх. 5, 17), продолжает: «Это – благая праздность и полезная для празднующего, дурная же праздность – праздность афинян, которые не знали лучшего досуга, как слушать какие-нибудь новости (Деян. 17, 21); такой праздности, угодной лукавым демонам, и теперь иные подражают в занятиях всей своей жизни». Чтобы никто не говорил, будто Василий Великий имел здесь в виду только риторическое суесловие, прибавим то, что он же говорит в другом месте, разбирая Соломонов завет «познать премудрость и научение и понять слова разума». «Уже некоторые, – говорит он, – занимаясь изобретенной египтянами геометрией, или ценимой у халдеев астрологией, или вообще вращаясь среди фигур, символов и всяких выпяченных предметов, пренебрегли изучением божественных писаний; и поскольку многие, вникая в эту пустоту, состарились в таких трудах, необходимо распознавание учений, чтобы избрать полезное и отбросить бессмысленное и вредное». Видишь? Пустой, вредной, бессмысленной называет он внешнюю ученость, математические науки и добываемое ими знание, – то самое, которое, ты говоришь, некоторые люди объявляют теперь конечной целью созерцания и корнем спасения! В письме к Евстафию Севастийскому Василий горюет о годах, которые сам провел в занятиях этими науками: «Долгие годы растратив на суету и почти всю юность сгубив в тщетных трудах, которые я предпринял, стараясь усвоить учения обесмысленной Богом мудрости, однажды, словно встав от глубокого сна, я увидел негодность мудрости «отмененных властей века сего» (1 Кор. 1, 22; 2, 6), пролил немало слез над своей несчастной жизнью и взмолился о даровании мне какого-нибудь руководства». Слышал, как называются наука и знание, возвеличить которые сейчас напрасно стараются те люди? Имена им – суета, тщетные труды, обесмысленная мудрость, отмененная мудрость, мудрость века сего и его властей, мудрость губительная для богоугодной жизни. Недаром любитель истинной премудрости так раскаивался, что потерял время в занятиях мирскими науками, не найдя в них никакого руководства к подлинному знанию.

9. Вот и теперь, как говоришь, есть люди, с невероятным бесстыдством объявляющие, что заниматься всю жизнь эллинской наукой вовсе не помеха для совершенства жизни, и не слышащие обращенных прямо к ним слов Господа: «Лицемеры! Замечать небесные знамения вы умеете, а время Царства Божия почему не замечаете?» Когда подошла пора вечного Царства и уже было пришествие дарующего его Бога, почему они, если действительно стремятся к обновлению ума, не идут к Нему с молитвой, чтобы принять изначальное достоинство свободы, а бегут к бессильным даже самих себя освободить, хотя брат Господень ясно возвестил: «Если у кого недостает мудрости, пусть просит у дарителя ее Бога, и получит» (Иак. 1, 5). И неужели знание, найденное

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

10. Итак, знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному, хотя некоторые и сами, видно заблудившись в погоне за ней и пытаясь смутить учеников, рассуждают здесь как бы об одном и том же знании, объявляя его целью созерцания. Приоткрою

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

11. Так и мы, слыша благочестивые речи от эллинов, их самих ни благочестивыми не считаем, ни к учителям не причисляем, потому что хоть нам известно, что все это они взяли от нас – недаром кто-то из них сказал о Платоне: «Кто есть Платон, как не аттический Моисей?», – хоть нам, говорю, известно, что если у них есть что-то хорошее, то они понаслышке подхватили это у нас, однако, присмотревшись, мы догадываемся, что они поняли все не в том же смысле. И даже если кто из отцов говорит то же, что внешние философы, совпадение только в словах, в смысле же разница велика: у одних, по Павлу, «ум Христов» (1 Кор. 2, 16), а другие вещают от человеческого рассудка, если не хуже. «Насколько небо далеко от земли, настолько мысль Моя далека от мыслей ваших», говорит Господь (Ис. 55, 9). Да если бы даже эти философы в чем-то и совпали с Моисеем, Соломоном и теми, кто им верен, то что бы выгадали? Кто из нас, имея здравый ум, скажет, что они научились этому от Бога, когда даже еретиков, соблаздившихся после Христа, никто не назовет учениками Бога за то, что они извратили не всю узнанную от Церкви истину? «Всякий дар, нисходящий свыше от Отца светов, совершенен», сказал ученик Света (Иак. 1, 17); и если святой принимает эти живые дары не уродливыми, то неужели сам сделает их такими? Впрочем, даже живой урод все-таки живой; а бог, творящий не из ничего, не существовавший прежде наших душ и прежде так называемой у них безобразной материи, или даже, вернее, материи, от своего внутреннего колыхания приобретающей образ, хотя и не упорядоченный, – какой он бог?. Скажу, чуточку прибавив к словам пророка: «Боги, которые не сотворили небо и землю из ничего, да сгинут» (Иер. 10, 11), а с ними и придумавшие их теологи. Что же сказать в отношении людей, которые уверяют, будто эти теологи единоголосны с нашими богословами или даже учителя наших, и думают, что от них были переняты главные богословские выражения? Разве что просить у «Света, просвещающего

всякого человека, приходящего в мир», их тоже избавить от страшного мрака незнания и просветить для понимания того, что от змей нам тоже есть польза, но только надо убить их, рассечь, приготовить из них снадобье и тогда уж применять с разумом против их собственных укусов. Так же вот и изобретения внешней мудрости полезны нам, чтобы пользоваться ими против них самих, повергая как бы его собственным мечом этого Голиафа, возмущившегося и восставшего против нас и «поносящего воинство Бога живого» (1 Цар. 17, 4-36), которое научилось божественному знанию от рыбаков и от неграмотных.

12. Поэтому мы не мешали бы обучаться внешней науке желающим из тех, кто не избрал монашеской жизни, но всю жизнь заниматься ею никоим образом не советуем никому, а ожидать от нее каких-либо точных познаний о божественных предметах и вовсе запрещаем, потому что от нее нельзя научиться ничему надежному о Боге. Ведь «Бог обессмыслил ее», не Сам сделав такую – как свет может омрачить? – а обличив ее всегдашнюю глупость, и не в сравнении со Своей премудростью, ничуть – ведь если сказать такое, то, значит, и Моисеем данный закон упразднился и обессмыслился с явлением закона благодати. Но если закон Моисея не обессмыслился, потому что он от Бога, то, конечно, мудрость эллинов обессмыслилась постольку, поскольку она не от Бога: все, что не от Бога, не имеет бытия, поэтому мудрость эллинов ложно называется мудростью. Ее изобретатель ум, поскольку ум – от Бога, но саму ее, отпавшую от надлежащей цели богопознания, справедливее называть не мудростью, а падением мудрости или обессмысленной мудростью, то есть превращенной в глупость и безумие. Так что апостол назвал ее обессмысленной не в сопоставлении, а оттого что она ищет истин века сего, не зная и не желая знать предвечного Бога; ведь сказав: «Где искатель века сего?», апостол тут же и добавил, что «Бог обессмыслил мудрость сего мира» (1 Кор. 1, 20), то есть разоблачил, показав, что она отпала от истинного знания и не настоящая мудрость, а только так называется. Будь она мудростью, неужели превратилась бы в глупость, тем более – от Бога и Его Премудрости, явившейся на земле? По великому Дионисию «добро добру – большее меньшему – не противоположно», а я сказал бы, что умопостигаемые вещи даже и не затмевают друг друга, но наоборот, каждая возрастает в своей красоте, когда появляется другая, более высокая, тем более при явлении самой божественной силы, творящей всякую красоту! Никто не скажет, что вторые свету, имею в виду надмирные природы, блекнут в сиянии первого Света; даже много уступающий им, но все-таки свет, имею в виду наш рассудочный и умственный свет, не стал тьмой, когда воссиял Божий Свет, который ведь и пришел для того, чтобы «просветить всякого человека, приходящего в мир». И только Его противник, будь то ангел или человек, сам себя вольно лишив света, был оставлен Светом и оказался тьмой.

13. Так вот и внешняя мудрость, противопоставив себя мудрости Бога, стала глупостью. Служи она постижению и возвещению Божией мудрости, разлитой в творении, будь она выявлением неявного, оружием истины, истребителем незнания, стань по причастию тем, чем возвещаемое [т.е. Божия мудрость] является по своей сущности, – неужели она была бы обессмыслена,

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

14. Нет, обесмысленная философия внешних мудрецов не служит постижению и возвещению божественной мудрости, да и как ей служить, раз через нее мир «не познал Бога» (1 Кор. 1, 21). Если в другом месте Павел и говорит, что «познав Бога, они не прославили Его как Бога», то не в войне с самим собой ученик мира и наследник единым Христом даруемого нам предвечного согласия, а он хочет сказать только, что хотя они и пришли к понятию о Боге, да не к такому, какое Богу подобает: они не восславили Его ни как Всесовершителя, ни как Всемогущего, ни как Всевидящего, ни как Единого Безначального и Несотворенного. Потому, будучи оставлены Богом с тех самых времен, которые у этих мудрецов считаются блаженными, они, как Павел же и показал, были «преданы превратному уму», «служба твари вместо Творца» и пресмыкаясь в грязи срамных и гнусных страстей; мало того, они устанавливали законы и писали книги – увы, какие бездны падения и обмана! – льстящие демонам и потакающие страстям (Рим. 1, 21-32). Не ясно ли, что философия мирских философов изначально и сама по себе несет в себе безумие, а не от сравнения предстает такой? Словом, Кто некогда низверг ее с небес как отпавшую от истины. Тот и теперь, придя на землю, справедливо обесмыслил ее как противницу простоты евангельской проповеди; и если кто опять прилепляется к ней умом, надеясь под ее водительством прийти к богопознанию или достичь душевной чистоты, то он подвергается той же участи и превращается в глупца, оставаясь мудрецом. Несомненный общий и

первый признак такого падения – когда не принимают с верой преданий, которые мы в простоте усвоили от святых отцов, понимая, что они лучше и мудрее, чем человеческие вопрошания и помышления и что они явлены делами, а не доказаны словами, о чем все могут свидетельствовать, потому что могут не только следовать им, но на деле получать от них пользу и на собственном опыте видеть, что «Божье глупое премудрее человеков» (1 Кор. 1, 25).

15. Однако это только первый и общий из явных признаков безумной мудрости. Второй и главный – когда силой пораженного глупостью и обесмысленного слова воюют против мужей, в простоте сердца принявших эти предания; когда по примеру тех, кто ими пренебрег и восстановил тварь на Творца, искажают духовное Писание и под его прикрытием нападают на таинственные энергии и действия Духа, сильнее слова и смысла действующие в живущих по Духу мужах. Третий и несомненный признак – когда говорят, будто те безмудрые мудрецы мудрствовали от Бога подобно пророкам, хотя сам Платон, превознося тех, кто у них считается самым замечательным, во главу похвалы ставит доказательство их способности к неистовству; «если кто», говорит он, «без внушения демонов приступит к поэтическим речам, то ни он, ни его поэзия не будут иметь успеха, и творения благоразумных затмятся творениями безумствующих», да и сам Платон, собираясь в «Тимее» философствовать о природе мироздания, молится о том, чтобы не сказать ничего неугодного богам, а разве угодная демонам философия может быть Божией или от Бога данной? У Сократа был демон, который конечно уж посвятил его в свои тайны; видно, он же и свидетельствовал, что Сократ превосходит всех мудростью. Гомер тоже призывает богиню воспеть через него человекоубийственный гнев Ахилла, давая этому демону пользоваться собой как орудием и возводя к той же богине источник своей мудрости и красноречия. А Гесиоду показалось мало, раз он сочиняет «Теогонию», быть одержимым только одним бесом, так он то из Пиерии, то с Геликона навлекает на себя сразу девятых, и не напрасно, потому что когда «пас он свиней под горою и ел геликонского лавра», он был дарованной ими «мудростью всякой исполнен». Другого еще кто-то из богов «напитал своею силою». Иной сам о себе свидетельствует: «Я научен всему богомудрою музыю». А еще один призывает целый хоровод муз, увы! плясать в своей собственной душе, чтобы от семидорожной пиерийской Плеяды познать семь небесных поясов и семь блуждающих звезд с их свойствами, от зевесовой Урании – всю прочую астрологию, от остальных божеств, которые у них надзирают за нижним миром, – все земные дела.

16. Так что же? Неужели скажем, что люди, открыто говорящие о самих себе такие вещи, обладали божественной мудростью? никоим образом, пока мы в своем уме и служим истинной премудрости, которая не входит в злохудожную и угождающую демонам душу, а если даже войдет, то отлетит при ее изменении к худшему. По Соломону, щедро наделенному Божией мудростью и написавшему о ней в своей книге, «Дух святого научения уклонится от неразумных умствований» (Прем. 1, 5). А что неразумнее

гордящихся посвященностью в тайны демонов и их водительством над собственной мудростью? Мы ведь говорим сейчас не о всякой философии самой по себе, а только о философии подобных людей. Если, по Павлу, никто не может «пить чашу Господню и чашу бесовскую» (1 Кор. 10, 21), то как можно обладать мудростью Божией и вдохновляться демонами? Не бывает такого, не бывает. Так что когда Павел говорит, что «в мудрости Божией мир не познал Бога» (1 Кор. 1, 21), он называет здесь Божией мудростью не ту, которой владеют безумные мудрецы, ничуть! а ту, которую Творец внедрил в Свои творения. Кто познал ее как ангела, вестника Божия, тот познал возвещаемого ею Бога, имеет истинное знание сущего и, познавая Божью мудрость, обладает божественной мудростью в другом смысле этого слова. «Истинные философы», говорит великий Дионисий, «обязательно должны были через познание сущего подняться к Виновнику сущего».

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

18. У язычников ее не было, она была в исследуемом ими творении; изучая всю жизнь его законы, они приходили к какому-то представлению о Боге, поскольку природа и творение дают к тому немалые основания, демоны же с бесовским умыслом не препятствовали тому, – ведь разве их почитали бы богами, если бы в человеческую голову не проникло никакого представления о

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

19. Помню я изречение одного из отцов: «Увы телу, когда ему не приносят извне пищу, и увы душе, когда она не приемлет свыше благодать». Справедливо. Ибо тело тогда погибнет, перейдя в число неодушевленных предметов, а душа, совратившись с должного пути, будет увлечена бесовскими [демоническими] образами жизни и мысли. Если кто-то говорит, ссылаясь на естественность философии, что она дана Богом, он говорит истину, нам не противоречит и с дурных пользователей, принижающих ее до служения противоестественным целям, вины не снимает: они тем более осуждены оттого что не пользовались боголюбиво тем, что от Бога. Как бесовский ум, будучи создан от Бога, тоже имеет природное разумение, но мы не говорим, что его

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

20. Каковы же дело и цель исследователей вложенной в творения Божией мудрости? Разве не приобретение истины и не прославление Создателя? Несомненно. Но от того и другого отпала наука внешних философов. А есть ли в ней что-либо полезное для нас? Даже очень; ведь и в яде, извлекаемом из змеиных тел, много действенного и целебного, и знатоки врачебного искусства считают изготовленное из него снадобье лучшим и полезнейшим, равно как для приготовления тайных отрав берутся как раз сладчайшие из кушаний, способные скрыть добавленное снадобье; словом, в мирской мудрости есть полезное, и много, как в меде, смешанном с отравой, но много и опасности, что отделяющие из этой смеси мед не заметят почерпнутого вместе с ним смертоносного осадка. Если рассмотришь внимательно, увидишь, что все или большинство страшных ересей берут начало там же, откуда исходят и наши иконогносты [«познаватели образа Божия»], говорящие, что человек обретает Божий образ через знание и через знание же божественно преобразуется душа. Поистине, как было сказано Каину: «Если праведно принес, но праведно не разделил...». А по-настоящему праведно разделять могут немногие и притом лишь отточившие чувства своей души для различения добра и зла. Зачем же напрасно подвергаться опасности, когда можно не только безопасно, но с великой пользой для души видеть мудрость Бога в Его творениях? Жизнь, надеждой на Бога избавленная от тревоги, естественным путем подвигает душу к постижению Божьих творений; отдаваясь такому постижению и углубляясь в него, душа изумляется и непрестанно славит Творца, и это изумление ведет ее к чему-то более великому, потому что, по святому Исааку, она «находит сокровища, невыразимые языком», и, пользуясь молитвой как неким ключом, проникает благодаря ей в тайны, которых «не видел глаз, не слышало ухо, которые не приходили на сердце человеку» (1 Кор. 2, 9), потому что, как говорит Павел, они являются достойным только через посредничество Духа.

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

22. Как связанное с чадорождением удовольствие в законных браках никто не назовет божественным даром, потому что это дар плотский и природный, а не благодатный, хотя природу тоже сотворил Бог, так и познания внешней науки, даже применяемые для блага, суть дар не благодатный, а природный, всем сообща данный через природу от Бога и трудами увеличиваемый, и это – а именно что без труда и стараний он никогда ни у кого не прибывает – тоже явное свидетельство его природности, а не духовности. В собственном смысле божественный, а не природный дар – наше богомудрие; нисходя свыше, оно даже рыбаей, по Григорию Богослову, делает сынами грома, чье слово разносится до крайних пределов вселенной, и даже мытарей – приобретателями человеков, и даже кипящих яростью гонителей преображает и превращает из Савлов в Павлов, возносящихся от земли до третьего неба и слышащих несказанное (2 Кор. 12, 2-6). Через это вот богомудрие возможно и нам стать и после смерти быть подобными Богу, а природной мудрости у Адама было тоже не меньше, чем у любых людей после него, однако он же первый и не сберег богоподобия. Кроме того философия, служащая внешней мудрости, существовала и до пришествия Того, Кто восстановил Собою душу к ее первоначальной красоте; почему же мы не обновились через ту философию до Христа, а нуждались, и мудрецы и все вообще, не в учителе философии – искусства, преходящего вместе с веком сим, потому и называемого «искусством века сего», – а в Том, Кто снимает грех с мира и дает мудрость истинную и вечную, пусть для временных и обреченных мудрецов она

глупость, мудрость не только не мнимую, но одним своим отсутствием превращающую в глупцов всех, кто не стремится к ней умом (1 Кор. 1, 18; 2, 6)? Не совершенно ли ясно, что не знания внешней науки спасают и очищают познавательную часть души, уподобляя ее божественному первообразу? Тогда приведу рассуждения о ней к надлежащему концу. Если кто-то вернется к соблюдению Моисеевых законов, надеясь очиститься через них, Христос ему не помощник, хотя эти законы были даны некогда несомненно от Бога; но изучение внешних наук ему тоже не поможет. Тем более если кто снова обратится к отвергнутой философии внешних мудрецов, надеясь через нее очистить душу, Христос никак ему не поможет. Павел, уста Христовы, говорит о первом и свидетельствует вместе с нами о втором.

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

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

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

Василий Великий, из Беседы на седьмой псалом: «Мы обнаружили два смысла, обозначаемых словом истина. Один – постижение того, что ведет к блаженной жизни, другой – верное знание относительно чего бы то ни было из вещей этого мира. Истина, содействующая спасению, живет в чистом сердце совершенного мужа, который бесхитростно передает ее ближнему; а если мы не будем знать истину о земле, о море, о звездах и об их движении и скорости, то это ничуть не помешает нам получить обетованное блаженство»

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

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

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

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

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

Вопрос второй

Ты хорошо сделал, отец, что привел заодно и слова святых о моей заботе. Видя, как ты разрешаешь мои сомнения, я и изумлялся очевидности истины и немного опасался, что если, как ты сам говоришь, всякое слово борется со словом, то не будет ли твоим словам тоже какого-нибудь опровержения; но я перестал бояться этого, когда услышал, что только свидетельство добрых дел непоколебимо, и понял, что святые говорят одно с тобой, а как может рассчитывать на доверие не доверяющий им? Разве такой не отвергает Бога святых, Который сказал апостолам, а апостолы через них – последующим святым, что «отвергающий вас Меня отвергает» (Лк. 10, 16), отвергает саму Истину? Разве могут искатели истины согласиться с ее противником? Тогда прошу тебя, отец, выслушай перечисление других вещей, которые я слышал от тех, кто всю жизнь занимается эллинской наукой; скажи, что сам думаешь обо всем этом, и снова прибавь суждения святых. Так вот, эти люди говорят, что мы

плохо делаем, стараясь вводить свой ум вовнутрь тела; если их послушать, то надо, наоборот, всеми силами изгонять его за пределы всего телесного. Поэтому они издеваются над некоторыми нашими монахами, осуждая их за то, что они-де велят начинающим смотреть на самих себя, вздохами посылать вовнутрь себя собственный ум и считать при этом, что ум не отделен от души; если же ум не отделен от души, а связан с ней, то, говорят эти насмешники, как можно еще раз ввести его вовнутрь? Они уверяют еще, что у нас учат вселять в себя Божию благодать через ноздри [Впрочем, зная точно, что здесь-то они клеветают, потому что я такого от наших никогда не слышал, догадываюсь, что во всем остальном у них тоже коварство и обман: ведь кто измышляет чего нет, тот будет и извращать что есть. Только объясни мне, отец, почему мы стараемся всеми силами вводить ум вовнутрь и не считаем дурным заключать его в теле.

<http://predanie.ru/grigoriy-palama-svyatitel/book/69157-triady-v-zaschitu-svyaschennobezmolstvuyuschih/>

Задания:

1. Постройте византийскую онтологическую модель человека.
2. Определите онтологическое значение разделения души и Духа

Вопросы для самопроверки:

1. Что есть сущность, энергия, душа?
2. Почему следует считать данное рассуждение философским основанием мистических религиозных практик?
3. Какова роль трансцендентности Бога в онтологическом осмыслении сущности человека?
4. Что такое благодать слова в онтологическом анализе?
5. Признает ли религиозная концепция человека реальность научных и философских традиций? Какова роль последних в построении онтологической модели человека?

ЭКХАРТ МЕЙСТЕР



Майстер Экхарт, то есть учитель Экхарт, известный также как Иоганн Экхарт и Экхарт из Хоххайма или Хоххаймский – средневековый немецкий теолог и философ, один из крупнейших христианских мистиков, учивший о присутствии Бога во всём существующем.

Автор проповедей и трактатов, которые сохранились в основном в записях учеников. Главная тема его размышлений: Божество – безличный абсолют, стоящий за

Богом. Божество непостижимо и невыразимо, оно есть «полная чистота божественной сущности», где нет никакого движения. Через своё самопознание Божество становится Богом. Бог есть вечное бытие и вечная жизнь.

По концепции Экхарта, человек способен познать Бога, поскольку в человеческой душе есть «божественная искорка», частица Божества. Человек, приглушив свою волю, должен пассивно предаться Богу. Тогда душа, отрешённая от всего, вознесётся до Божества и в мистическом экстазе, порывая с земным, сольётся с божественным. Блаженство зависит от внутренней самодеятельности человека.

Духовные проповеди О ВЕЧНОМ РОЖДЕНИИ

Мы справляем здесь во времени праздник вечного рождения, которое Бог-Отец непрестанно совершал и совершает в вечности, и празднуем это самое рождение, совершившееся во времени и в человеческой природе. Рождение это совершается всегда, говорит Августин. Но если оно происходит не во мне, какая мне от этого польза? Ибо все дело в том, чтобы оно совершилось во мне. Будем же говорить о том, как это рождение совершается в нас или, лучше сказать, в доброй душе.

В какой же области совершенной души произносит Отец свое Слово? Ибо все, что я говорю здесь, относится только к совершенному человеку, который шел и идет путями Божьими, но не к первобытному и неприготовленному человеку, потому что такому человеку это рождение – неизвестно и совершенно чуждо.

Так гласит слово мудрого человека: «Когда все вещи покоились в глубоком молчании, низошло в меня сверху, с королевского престола сокровенное Слово». Об этом Слове будет эта проповедь.

«Среди молчания было во мне сказано сокровенное Слово». О Господи, где то молчание и где то место, в котором изрекается это слово?

Оно в самом чистом, в самом нежном, что есть в душе, в самом благородном, в основе и в сущности души. Там – глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ; ни одно действие или познание не достигает там души, и никакого образа не ведаёт она там и не знает ни о себе, ни о другой твари.

Всякое действие душа исполняет с помощью сил. Все, что она познает, она познает разумом. Когда думает – пользуется памятью. Любит ли – любит волей. Так она действует посредством сил, а не сущностью. Всякое внешнее дело ее всегда связано с посредником. Только посредством глаз осуществляет она силу зрения, иначе силу зрения она не может создать или осуществить. И так во всех чувствах: она всегда пользуется каким-нибудь посредником для своих внешних действий.

Но в самой сущности нет действия. Ибо хотя силы, посредством которых она действует, вытекают из основы души, в самой основе – одно глубокое молчание. Только здесь покой и обитель для того рождения, для того, чтобы Бог-Отец изрек здесь свое Слово, ибо эта обитель по природе своей доступна только божественной сущности без всякого посредника. Здесь Бог входит в душу всецело, не частью Своей. Здесь входит Он в основу души. Никто кроме Бога не может коснуться основы ее. Тварь не проникает в глубину души, она должна оставаться снаружи, вместе с силами. Только здесь она могла бы созерцать свой образ, с помощью которого она сюда вошла и нашла себе приют.

Ибо когда силы души приходят в соприкосновение с тварью, они берут и создают ее образ и подобие и вбирают это в себя. Так познают они тварь. Дальше этого тварь не может войти в душу; а душа приближается к твари лишь тем, что она сперва всецело принимает в себя ее образ. Только посредством осуществленного в воображении образа она приближается к творениям, ибо образ есть нечто, что душа создает с помощью сил. Будь то камень, человек, роза или еще что другое, что она хочет познать, она всегда воспринимает образ, который она прежде получила от них, и таким путем она может с ними соединиться.

Но всегда, когда человек таким способом воспринимает образ, этот последний должен войти в него извне, через внешние чувства. Поэтому нет для души ничего более неведомого, чем она сама для себя. Один мудрец говорит: душа не может создать или получить свой образ, поэтому ей нечем познать себя самое. Ибо всякий образ приходит через внешние чувства: оттого она не может иметь своего образа. Поэтому она знает все, только не самое себя. Из-за отсутствия этого посредника ни о какой вещи не знает она так мало, как о себе самой.

Ты должен знать: она свободна внутри от всяких посредников и образов, в этом и заключается причина, почему Бог может без образа и подобия свободно соединяться с ней.

Ты не можешь не приписать Богу в самой высокой степени тех способностей, которые ты приписываешь мастеру. Чем мудрее и сильнее мастер, тем непосредственнее осуществляется его дело и тем проще оно. Человек нуждается во многих средствах для своих внешних дел. Многие приготовления необходимы, прежде чем он исполнит эти дела так, как он представил их себе. Светить – это искусство и дело луны и солнца – они исполняют это очень быстро. Как только прольют они свое сияние, в то же

мгновение мир полон света во всех концах. Но еще выше – Ангел. Он в своем деле нуждается еще в меньшем количестве средств и пользуется еще меньшим числом образов. Верховный Серафим обладает еще одним единственным образом; все, что другие, стоящие ниже его, воспринимают во множественности, он постигает в едином.

Но Бог не нуждается вовсе в образе и не имеет его в Себе. Бог действует в душе без всякого средства, образа и подобия. Он действует в основе, куда не достигал никогда ни один образ, кроме Него Самого, кроме Его собственной сущности. Этого не может ни одна тварь!

Ибо как рождает Бог-Отец Своего Сына в душе? Как рождают и творения - в образе и подобии? Поистине нет! Но совсем так же, как Он рождает Его в вечности, и никак не иначе. Хорошо! Но как же рождает Он Его там? Видите ли: Бог-Отец обладает совершенным прозрением Себя Самого и глубочайшим проникновением Себя Самого, только посредством Себя Самого, без всякого образа. И так рождает Бог-Отец Своего Сына в истинном прозрении Божественной природы. Таким и никаким иным образом рождает Бог-Отец Своего Сына в недрах, в основе и сущности души и так соединяется с ней. Ибо, если бы здесь был образ, то не было бы истинного единства, а в истинном единстве заключается все ее блаженство.

Теперь вы могли бы сказать: «Ведь по природе души в ней одни только образы». Нет, это не так, иначе душа никогда не была бы блаженной. Ибо Бог не может создать творения, которое дало бы тебе полное блаженство, иначе Он не был бы для тебя высшим блаженством и последней целью.

Его же природа и воля быть началом и концом всякой вещи. Никогда тварь не может быть блаженством. Так же мало может она здесь быть совершенством, ибо из совершенства и добродетели вытекает совершенная жизнь. И так ты должен пребывать и жить в своей сущности и в своей основе, и там должен коснуться тебя Господь Своей простой сущностью без посредства и образа. Каждый образ предполагает и предлагает не себя. Он приводит к тому, образом чего он является. И так как мы имеем образ лишь для того, что снаружи и может быть воспринято только внешними чувствами, то есть для творения, а образ приводит к тому, что он изображает, – невозможно, чтобы ты смог стать блаженным через какой-либо образ.

Что должен делать для этого человек, чем ему достичь и заслужить, чтобы это рождение свершилось и осуществилось в нем? Лучше ли, чтобы он как-нибудь этому содействовал со своей стороны вроде того, например, чтобы он думал о Боге и представлял Его себе, или чтобы он оставался в тишине, в покое, в молчании, и тогда Бог говорил бы и действовал в нем, а он лишь ждал бы Божьего дела? При этом я повторяю: этот глагол и дело Божие даются только добрым и совершенным людям, которые так вобрали и впитали в себя сущность всякой добродетели, что она излучается из всего существа их без всякого их к тому содействия; и прежде всего должна в них жить достойная жизнь и благородное учение Господа нашего Иисуса Христа!

Пусть они узнают, что лучшее и благороднейшее, к чему можно прийти в этой жизни, это молчать и дать Богу говорить и действовать в тебе. Когда все силы отрешены от своих дел и образов, изрекается то Слово. Потому и говорит он: «Среди молчания было сказано мне тайное Слово». Чем более ты способен отозвать все силы и позабыть все вещи и образы, которые ты когда-либо воспринял, тем более ты, следовательно, позабудешь творение, тем ближе ты к тому и тем восприимчивее. О, если бы ты захотел стать вдруг неверующим, даже захотел бы очутиться в неведение твоей собственной жизни, как это случилось со святым Павлом, когда он говорил: «Был ли я в своем теле или нет, этого я не знаю, это знает Бог!» Тогда дух вобрал в себя все силы, так что тело перестало существовать для него, тогда не действовали ни память, ни рассудок, ни внешние чувства, ни силы, которым надлежит поддерживать и совершенствовать тело; жизненный огонь и жизненная теплота были удержаны, потому тело не потерпело ущерба, хотя он все же три дня не ел и не пил. Так же было с Моисеем, когда он постился сорок дней на горе и все же от того не ослабел; в последний день он был совершенно так же силен, как в первый. Так должен человек освободиться от внешних чувств, обратиться внутрь и погрузиться в забвение всех вещей и себя самого.

Об этом говорит один учитель, обращаясь к душе: беги суеты внешних дел, беги и скройся от бурь внешних дел, как скрывается мысль, ибо они создают лишь несогласие.

Итак, если надлежит Богу сказать в душе Свое Слово, она должна пребывать в мире и покое; тогда Он изрекает в душе Свое Слово и Себя Самого, не образ, но Себя Самого! Дионисий говорит: Бог не имеет ни Своего образа, ни подобия, ибо Он по существу Своему все добро, вся истина, все сущее. В одно и то же мгновение Бог творит все Свои дела в Себе и из Себя. Когда Бог создавал небо и землю, не думай, что Он сегодня создал одно, а завтра другое. Правда, так пишет Моисей, хотя он, конечно, лучше всех знал об этом, но он сделал это ради людей, которые не смогли бы этого ни понять, ни охватить иначе. Только одно сделал для этого Бог: Он захотел, и они стали.

Бог действует без средств и без образов. Чем свободнее ты от образов, тем восприимчивее к Его воздействию; чем больше погружен в себя, в забвение, тем ближе ты к тому. К этому призывал Дионисий своего ученика Тимофея и говорил: милый сын Тимофей, ты должен с безмятежным чувством устремиться за пределы самого себя, душевных сил, за пределы образа и существа в сокровенный тихий мрак, дабы ты пришел к познанию неведомого сверхбожеского Бога! Для этого необходимо освобождение от всех вещей: ибо противно Богу творчество в образах.

Теперь ты спросишь: что же творит Бог в основе и сущности души? Этому знать я не в состоянии, ибо душевные силы могут познавать только в образах, причем воспринимают они и познают каждую вещь в ее собственном образе: они не могут познать птицу в образе человека; и так как все образы приходят извне, то это остается для души сокрытым. И вот что для нее самое лучшее, это

неведение, которое приводит ее к чудесному и заставляет ее искать его! Ибо она хорошо чувствует, что нечто существует, только не знает: что и как.

Когда человек постигает сокровенность вещей, сейчас же они утомляют его, и он обращает свой взгляд на что-нибудь новое; всегда есть у него стремление познавать эти вещи, и все же не может он остановиться на них; только такое непознаваемое познание удерживает душу и все же побуждает ее к исканию.

Потому один мудрец сказал: «Среди ночи, когда молчали вещи, в глубокой тишине было сказано мне сокровенное Слово. Оно пришло, крадучись, как вор». Как же понимает он это: Слово, которое все же было скрыто? – Ведь природа слова открывать то, что сокрыто. – Оно раскрылось и блестело, будто хотело мне что-то открыть и подавало мне весть от Бога; поэтому оно называется Словом. Но от меня было сокрыто, оттого сказано: «в тишине пришло Оно, чтобы открыться мне». Видите, потому и должно искать Его, что Оно скрыто. Оно явилось и было все же сокрыто: Оно хочет, чтобы мы томились и вздыхали по Нему!

Святой Павел говорит: за Ним должны мы гнаться, пока не почуем Его, и не останавливаться, пока не схватим Его! Когда он будет восхищен на третье небо, где он услышал Бога и где видел все вещи, и снова пришел в себя, ничто из того не было им позабыто, но было в нем так глубоко, сокровенно в основе, что разум его не мог достичь того: это было закрыто от него. Поэтому он должен был искать и преследовать это – внутри себя самого, не вне себя. Это совсем внутри, не снаружи; совсем внутри! И оттого что он это сознавал, сказал он: Я уверен в том, что ни смерть, никакое страдание не разлучат меня с тем, что я нахожу в себе.

Об этом один языческий мудрец сказал другому прекрасное слово: Я ощущаю в себе нечто, что сияет в моем разуме, я вполне ощущаю, что это есть нечто, а что это, я не могу постичь; но мне кажется, что если бы я постиг это, я узнал бы всю истину! Тогда другой ему ответил: Хорошо! Держись этого, ибо если бы ты мог постичь это, ты получил бы всю совокупность добра и вечную жизнь. В этом же смысле выражается и святой Августин: Я сознаю нечто, что реет и светится перед моей душой; если бы это достигло во мне совершенства и постоянства, это была бы вечная жизнь! Оно таится и все же возвещает о себе. Приходит же оно воровским способом, чтобы отнять и украсть у души все вещи. А все же немного открывается оно и показывается, чтобы очаровать душу и привлечь ее к себе и похитить и отнять у нее ее самое.

По этому поводу говорил пророк: «Господи, отыми у них их дух и дай им взамен Свой дух». То же разумела и любящая душа, когда говорила: моя душа растаяла и расплавилась, когда любовь изрекла свое слово; когда она вошла, я должна была исчезнуть. То же разумел Христос, когда говорил: «Кто оставляет что-либо ради Меня, тому воздается во сто крат, кто хочет обладать Мною, тот должен отказаться от себя и от всякой вещи, и кто хочет Мне служить, должен за Мной следовать; не должен он больше преследовать своего».

Теперь ты скажешь: ах, сударь, вы хотите извратить естественную жизнь души! Такова ее природа, что она познается внешними чувствами и в образах, хотите ли вы нарушить этот порядок? – Но, что ты знаешь о том, какие возможности заложены Богом в человеческой природе, которые еще не до конца описаны, больше того – которые сокрыты? Ибо те, что писали о возможностях души, не пошли дальше того, к чему привел их естественный разум: ни разу не дошли они до самой глубины. Оттого многое должно было быть сокрытым для них и осталось им неизвестным. Поэтому говорит пророк: я хочу сидеть, и молчать, и слушать хочу, что Бог говорит во мне. Оттого что так сокровенно оно, оттого пришло это Слово в ночи, во мраке.

Святой Иоанн говорит: «Свет во тьме светит; в Свое пришел Он, и все, которые приняли Его, стали властью Сынами Божиими». – «Ибо была дана им власть стать Сынами Божиими».

Заметим же себе пользу и плоды этого тайного слова и этого мрака! Сын Небесного Отца не Один рождается из этого мрака, который принадлежит Ему; но и ты рождаешься там, как дитя того же Небесного Отца и никого иного; и тебе дает Он власть. Видите, как велика эта польза! Всякая истина, которой когда-либо учили и будут учить учителя вплоть до конца мира, проистекает из их собственного разума; они же не постигли ни капли из того знания, из той глубины. Пусть то будет названо незнанием, неведением, в нем все же больше, чем во всяком внешнем знании и ведении. Ибо это неведение отвлекает и уводит тебя прочь от всего познанного и прочь от тебя самого.

Это разумел Христос, когда говорил: «Кто не откажется от себя, и не оставит отца и матери, и не будет вне всего этого, тот не достоин Меня». Как будто бы Он говорил: кто не отвергнет всего внешнего, творений, тот не может ни быть зачатым, ни рожденным в этом божественном рождении. Когда ты лишишься себя самого и всего внешнего, тогда воистину ты это найдешь.

И воистину верю я и уверен в том, что человек, который тверд в этом, никогда не может быть разлучен с Богом.

Я утверждаю, что он не в состоянии впасть в смертный грех. Скорее потерпит он постыднейшую смерть, чем впадет в какой-либо смертный грех; как и делали святые. Даже простительного греха не могли они совершить, ни сознательно допустить его в себе или в других, если они могли его отворотить. Так увлечены, очарованы они этим путем, так освоились с ним, что не захотели бы обратиться к другому: все чувства и силы их обращены к одному. В этом рождении, да поможет нам Бог, сегодня вновь рожденный человеком, дабы мы, бедные дети земли, родились в Нем божественно; да поможет Он нам в этом во веки веков! Аминь.

ОБ ИСХОЖДЕНИИ ДУХА И ВОЗВРАЩЕНИИ ЕГО

Не бойтесь тех, что хотят умертвить ваше тело, ибо души не могут они убить. И оттого не могут, что не может убить дух духа; дух духу может лишь дать жизнь. Те, что хотят вас убить, – это лишь кровь и плоть, и только так умирает человек от другого.

Благороднейшее, что есть в человеке, это кровь, когда она желает добра. Но и горчайшее, что есть в человеке, – это кровь, когда в ней воля ко злу.

Если кровь побеждает плоть, человек терпелив, кроток и целомудрен и в нем все добродетели. Если же побеждает плоть, человек высокомерен, зол, нечист и в нем все пороки.

Теперь слушайте: вот я хочу сказать нечто, чего еще никогда не говорил. Когда Бог создал небо, землю и всякую тварь. Он никак не действовал. Ему не с чем было действовать; и в Нем не было действия. Тогда Он сказал: «Мы сотворим Наше подобие». Не мудрено создавать. Это делается когда и где угодно. Когда я что-нибудь делаю, то делаю это сам в себе и из себя самого и отпечатлеваю там свой собственный образ.

«Мы сотворим подобие, – не Ты, Отец, и не Ты, Сын, и не Ты, Дух Святой, но Мы в совете Святой Троицы, Мы сотворим подобие».

Итак, когда Бог делал человека. Он творил Свое творческое, Свое вечно сущее, присущее Ему дело. Оно было велико. Это была душа.

Душа была делом Божиим. Природа Бога, Его сущность и Его божество состоит в том, что Он должен действовать в душе. И благословен, благословен будь Он за это! Оттого, что Сам Он действует в душе, любит Бог это Свое дело. Его дело наша любовь. И эта любовь – Бог. В ней Бог любит Себя Самого, и Свою природу, и сущность Свою, и Свое божество. Любовью же, которой Бог любит Себя, любит Он все создания. Не как создания любит Он их, но как Бога. Любовью, которой Бог любит Себя, любит Он весь мир.

Теперь я хочу сказать то, чего еще никогда не говорил. Бог услаждается Самим Собою в этом деле, как услаждается Он всеми созданиями; не как созданиями, но как Богом. С отрадой, с которой Он услаждается Самим Собой, услаждается Он всем миром. «Бог услаждается Собой в вещах». – И солнце изливает свое светлое сияние на все создания, и то, на что падают его лучи, втягивает оно в себя и все же не теряет от этого своего света! Я беру сосуд с водой, и кладу в него зеркало, и подставляю его под солнечные лучи. Тогда солнце излучается не только из своего диска, но и со дна сосуда: и все же не убывает от этого. Отражение в зеркале принадлежит солнцу, оно само солнце. И все же оно есть только то, что оно есть. И совершенно так же Бог.

Своей природой, сущностью и божеством Он в душе, и все же Он не душа. Отражение души принадлежит Богу и Бог: душа же от того не перестает быть тем, что она есть.

Все творения стремятся к своему высшему совершенству. Все они стремятся от жизни к сущности; все переносятся в мой разум, дабы стать разумными. И я – единый, возвращаю все создания Богу. Пусть же каждый думает о том, что он делает.

Внемлите, прошу вас, ради вечной правды и моей души. Я хочу сказать не сказанное никогда доселе. Бог и божество не схожи, как небо и земля. Но прежде всего: внутренний и внешний человек различны так, как небо и земля. Правда, Бог на тысячу миль выше, но и Бог становится и приходит.

Но вот я снова возвращаюсь к внутреннему и внешнему человеку. Я вижу лилии в поле, и их светлое сияние, и их цвет, и их листья. Но их запаха я не вижу. Почему? Потому что запах их во мне. Как и то, что я говорю, во мне, и я выговариваю это из себя наружу. Мой внешний человек воспринимает создания, как создания. Но мой внутренний человек воспринимает их не как создания, а как дары Божий. Внутренний же мой человек принимает их даже не как дары Божии, но как извечно свое! Ибо даже Бог становится и приходит.

Становится Бог там, где все создания высказывают Его. Когда я был еще в основании, в глубине божества, в течении и в источнике его, никто не спрашивал меня, куда я стремлюсь или что я делаю: там не было никого, кто бы мог меня спросить.

Лишь когда я изошел, все создания возвестили мне Бога. Если бы меня спросили: брат Экхарт, когда вы вышли из дому? Я был сию минуту в нем. О Боге говорят все создания. А почему они не говорят о божестве?

Все, что в божестве, – едино, и о том говорить нельзя. Бог действует так или иначе. Божество не действует. Нет для него действия, и никогда не оглянулось оно на это. Бог и божество различествуют, как дело и неделание. Когда я возвращаюсь в Бога, я ничего не образую из себя; и устье мое прекраснее моего истока. Ибо вот я – единый, возношу все создания из их разума в мой, дабы и они стали во мне единством.

И когда я возвращаюсь в глубину и основание божества, в течение и в источник его, никто не спрашивает меня, откуда я и где я был. Никто не ощутил моего отсутствия. И это значит: Бог приходит.

Благо тому, кто понял эту проповедь! Если бы здесь не было ни одного человека, я должен был бы сказать ее этой церковной кружке.

Найдутся жалкие люди, которые вернутся домой и скажут: я сяду на свое место, буду есть свой хлеб и служить Богу. Я говорю воистину, эти люди должны оставаться в заблуждении, и они никогда не смогут достичь того, что дается другим, которые следуют за Богом в Его нищете и обнаженности! Аминь.

О ЕДИНСТВЕ ВЕЩЕЙ

Подобные вещи любят друг друга и соединяются, несхожие бегут и ненавидят друг друга.

Нет ничего более несхожего, как говорит один учитель, чем небо и земля. Почувствовала земля в глубине естества своего, что чужда она небу и несхожа с ним. Потому бежала от неба в места глубинные и лежит там неподвижно и тихо, чтоб не приблизиться к небу. И узнало небо в глубочайшем естестве своем, что земля удалилась от него и заняла глубинные места. Поэтому неудержимо изливается оно плодородием своим в земное царство, и мудрецы хотят, чтобы широкое и далекое небо не оставляло для себя ничего, даже кусочка, равного острию иглы. И возрождает всецело себя небо, пробуждая плодородие в царстве земли.

То же скажу я о человеке, который стал перед собой, перед Богом и перед всеми творениями «ничем»; он занял глубочайшие места и должен излиться в него Бог всецело, или Бог не Бог!

Клянусь вечной правдой Господа: должен Бог излиться всею силою Своей в каждого человека, дошедшего до глубины. Излиться всецело, так, чтобы ни в жизни Своей, ни в сущности Своей, ни в естестве Своем, ни даже в самой божественности Своей не сохранить ничего для Себя; но щедрый плод принося, всецело излиться в человека, отдавшегося Богу и избравшего глубочайшие места.

Когда я сегодня шел сюда, то думал, как бы мне сделать понятной для вас мою проповедь, и придумал пример: если кто сможет понять его, то поймет подлинный смысл и сущность всего моего учения.

Пример этот касается моего глаза и дерева. Открыт или закрыт мой глаз, он все тот же глаз. И у дерева ничего не отнимается и ничто не прибавляется ему через узрение его. Слушайте: предположим, что мой глаз покоится в себе как нечто единое, само в себе заключенное, и только при зрении открывается и устремляется на дерево. И дерево, и глаз остаются тем, чем они были, а все же в действии зрения они становятся настолько одно, что можно было бы сказать: глаз есть дерево, а дерево – глаз. Если бы дерево было вовсе лишено вещества и представляло бы собою нечто чисто духовное, как зрение моего глаза, можно было бы утверждать с полным правом, что в действии зрения дерево и мой глаз - одно существо.

И если так это в мире вещественном, то насколько же больше в мире духовном. Так же должны вы принять во внимание, что между моим глазом и глазом барана, находящегося по ту сторону моря которого я никогда не видал, гораздо больше общего, чем между моим глазом и моим ухом, хотя эти последние принадлежат одному существу. Происходит это оттого, что глаз барана и мой глаз имеют одно и то же назначение. Почему и приписываю я им больше единства, а именно единство действия, чем моему глазу и уху, которые в своем действии не имеют ничего общего.

Я также говорил не раз о свете души, несотворенном и несотворимом. Этого света стараюсь я всегда коснуться в проповеди. И этот свет воспринимает Бога непосредственно; без всяких покровов, таким, каков Он Сам в Себе. Этот свет воспринимает Его в действии внутреннего богорождения!

И тут могу я поистине утверждать, что этот свет имеет больше единства с Богом, чем с какой-либо из сил души, с которыми он все же – по своей принадлежности к одному существу – одно. Ибо несомненно, что в недрах моей души, взятой в одном существе, свет этот не занимает более высокого места, чем всякая другая чувственная способность ее, слух, или зрение, или иная сила, способная страдать от голода, жажды, холода и зноя. И это происходит оттого, что существо есть нечто простое, цельное.

Поэтому, если брать силы души в одном существе, они равны и все стоят одинаково высоко; если же рассматривать их в их действии, то одна гораздо благороднее и выше другой. Вот почему я и говорю: пусть человек отвратится

от себя самого и от всего сотворенного. Поскольку ты так поступишь, постольку достигнешь ты единства и блаженства в той искре души, которой никогда не коснулись ни время, ни пространство. Эта искра сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе. Она не удовлетворится ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, ни всеми Тремя Лицами, куда каждое пребывает в Своем существе. Да! Я утверждаю: мало этому свету и того, чтобы божественная природа, творческая и плодородная, рождалась в нем.

И вот, что кажется еще более удивительным: я утверждаю, что свет этот не довольствуется и простой, в покое пребывающей божественной сущностью, которая не дает и не принимает: он хочет в самую глубину, единую, в тихую пустыню, куда никогда не проникало ничего обособленного, ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой; в глубине глубин, где всяк чужой, лишь там доволен этот свет и там он больше у себя, чем в себе самом.

Ибо глубина эта – одна безраздельная тишина, которая неподвижно покоится в себе самой.

И этим неподвижным движимы все вещи.

От нее получают свою жизнь все живущие, живые разумом, погруженные в себя. Дабы жили мы в этом смысле разумно, да поможет нам Бог! Аминь.

ЦАРСТВО БОЖИЕ БЛИЗКО

«Знайте, что близко Царствие Божие!» – говорит Господь. Оно в нас! И святой Павел говорит так же: «Спасение наше ближе, нежели мы думаем».

Знайте же, как близко от нас Царствие Божие! Мы должны со всею точностью уяснить себе смысл этих слов! Если б я был царь, а сам того не знал, – то, будучи царем, я не был бы царем. Но если я твердо убежден, что царь, и все люди вместе со мной того же мнения, и я наверняка знаю, что так думают все люди, тогда – я царь и все сокровища царства – мои. Но если не хватает хоть одного из этих трех условий, тогда я не могу быть царем. Так же и наше блаженство зависит от того, что мы познаем и сознаем высшее благо – Самого Бога!

В моей душе есть сила, воспринимающая Бога. Ничто не близко мне так, как Бог. В этом я так же уверен, как и в том, что жив. Бог мне ближе, чем я сам себе. Мое существование зависит от того, что Бог тут, что Он близок!

Он присутствует в камне и в куске дерева, но они этого не знают. Если бы дерево знало о Боге и сознавало близость Его, как сознает это верховный Ангел, то и дерево обладало бы тем же блаженством, что и верховный Ангел! Потому человек и блаженнее куска дерева, что он познает Бога и знает, как близок ему Бог. И чем более сознает он это, тем блаженней, а чем менее сознает, тем менее блажен.

Не потому он блажен, что Бог в нем и так близок ему, не потому, что имеет он Бога, но только потому, что сознает Бога, сознает, как близок ему Бог, как люб ему и как присуш.

«Человек должен сознавать, что близко Царствие Божие». Когда я размышляю о Царствии Божьем, то немею перед неизмеримостью его. Ибо

Царствие Божие – это Сам Бог со всем изобилием Своим. Царствие Божие не безделица. Если представить себе все миры, которые мог бы создать Бог, все это еще не есть Царствие Его. Душу, в которой всегда восходит Царствие Божие, нечего поучать, ибо этим самым научена она и твердо убеждена в жизни вечной. Кто знает и постигает, как близко к нему Царствие Божие, тот может сказать с Яковом: «В месте этом Бог, а я не знал этого!»

Бог равно близок нам во всех творениях. Мудрый человек говорит: «На все создания раскинул Господь тенета и сети Свои, так что, кто хочет видеть Его, может найти Его и узнать в каждом творении. Только тот воистину познает Бога, говорит один учитель, кто видит Его во всем.

Служить Богу в страхе – хорошо; служить Ему в любви – лучше; но тот, кто умеет связать воедино страх и любовь, делает наилучшее. Тихая и спокойная жизнь, проведенная в Боге – хороша; жизнь, полная боли, прожитая с терпением, – лучше; но найти покой в жизни, полной боли, есть наилучшее. Кто-то почувствует Бога, идя полем и творя молитву, или он почувствует Его в церкви, если он сильнее чувствует Бога в покойном месте, то это происходит от его несовершенства, а не от Бога. Ибо Бог тот же во всех вещах и во всех местах и всегда равно готов отдать Себя, поскольку это от Него зависит; и лишь тот действительно нашел Бога, кто находит Его повсюду в одинаковой мере.

Святой Бернарду говорит: почему глаз мой познает небо, а не ноги? Потому что глаз мой больше похож на небо, нежели ноги мои. Если надлежит душе моей познавать Бога, она должна быть подобна небу.

Благодаря чему душа сознает в себе Бога и постигает, как Он близок ей?

Небо не терпит чуждого воздействия: ни боль, ни нужда, ничто, что могло бы заставить его выйти из себя, не может проникнуть в него. Так же крепка и тверда должна быть душа, если хочет постигнуть Бога. Надо чтобы ничто не могло проникнуть в нее – ни надежда, ни страх, ни радость, ни скорбь, ни любовь, ни страдание и ничто, что могло бы вывести ее из себя.

Небо всюду одинаково далеко от земли. И душа должна быть одинаково далека от всех земных вещей – так чтобы не была она ближе к одной вещи, чем к другой. Она должна оставаться неизменной в любви и страдании, в обладании и в лишении, во что бы то ни стало, и должна она совершенно умереть для этого, отрешенная, вознестись над этим.

Небо чисто, ясности его ничто не омрачает; его не касается ни время, ни пространство. Нет в нем ничего вещественного, и оно не заключено во времени: круговращение его совершается с невероятной быстротой; самый бег его вне времени, но от его движения возникает время.

Ничто так не мешает душе познавать Бога, как время и пространство! Пространство и время всегда лишь части, а Бог един. Итак, если надлежит душе познать Бога, она должна познавать Его вне времени и пространства. Ибо Бог не «то» и не «это», как множество вещей: Бог есть одно! Если надлежит душе видеть Бога, она не должна одновременно устремлять взоры на вещи, принадлежащие времени. Ибо куда время и пространство или какие-либо другие подобные образы заполняют ее сознание, невозможно ей увидеть Бога.

Хочет ли глаз увидеть цвет, он должен раньше сам освободиться от всякого цвета. Хочет ли душа видеть Бога, не должна она иметь ничего общего с «ничто». Тот, кто видит Бога, тот также познает, что все творения «ничто». Если сравнивать одно творение с другим – оно кажется прекрасным и представляет собою нечто; по сравнению же с Богом оно – «ничто».

Я говорю далее: если душа хочет видеть Бога, она должна также забыть и потерять себя. Ибо покуда она видит и знает себя, до тех пор не видит и не знает она Бога. Если же ради Бога отдаст она свое «я» и откажется от всех вещей, то вновь найдет себя в Боге. Познавая Бога, познает она в Боге совершеннее и самое себя, и все вещи, с которыми разлучилась. Если я хочу воистину познать высшее благо, если я хочу познать вечную благодать, то должен познать ее там, где она в себе самой, – в Боге, и не там, где ее осколки. Если я должен познать истинное бытие, я должен познать его там, где оно в себе самом, – в Боге, а не в творениях, где оно разбито.

Лишь в Боге одном цельно Божественное бытие. В одном человеке не все человечество, ибо один человек – не все люди. Но в Боге душа познает также и все вещи в высшем смысле, ибо познает их там в их сущности. Кто сам живет в прекрасно расписанном доме, тот несомненно знает о нем больше, чем тот, кто никогда в него не входил, а все же многое хотел бы про него рассказать.

Я убежден в этом так же твердо, как в собственной жизни и жизни Бога: если должна душа постигнуть Бога, она постигнет Его выше времени и пространства. Лишь такая душа знает Бога и знает, как близко Царствие Божие, то есть сам Бог, со всем изобилием Его.

Учителя в школе много рассуждают о том, как возможно, чтоб душа познала Бога. Не от строгости Господа происходит то, что он многое требует от человека, а от Его великой кротости: ибо хочет Он, чтоб расширялась душа, чтобы воистину много могла вместить, чтобы воистину мог Он дать ей много.

Никто не должен думать, что достичь этого трудно, хоть это и кажется трудным; хоть это и действительно трудно вначале при расставании со всеми вещами и умирании для них. Но когда ты уже достигнешь этого, нет жизни легче, радостней, желанней. Ибо так ревностен Бог, что всегда Он пребывает с человеком и указывает ему путь к Себе, если только хочет человек следовать за Ним.

Никогда ни о чем не томился так сильно человек, как томится Бог о том, чтобы привести человека к познанию Его.

Бог готов ежечасно, но мы совсем не готовы; Бог к нам близок, но мы далеки. Бог внутри, но мы снаружи; Бог в нас дома, но мы чужие!

Пророк говорит: «Бог ведет праведных узкой тропой к широкой дороге, чтобы достигли они шири и дали» – это значит – к истинной свободе духа, ставшего единым Духом с Богом. Чтобы мы все последовали за Ним, и чтобы Он взял нас в Себя. В том да поможет нам Бог! Аминь.

ОБ ОТРЕШЕННОСТИ

Я прочел многие писания, и языческих учителей, и пророков, и Старого и Нового Завета, и со всяческой строгостью и усердием искал лучшую и высшую

добродетель, с помощью которой человек мог бы наиболее уподобиться Богу, стать вновь насколько возможно более похожим на тот прообраз, каким он был в Боге, когда между ним и Богом не было различия, пока Бог не создал твари.

И когда я углубляюсь во все то, что об этом написано, куда может доходить мой рассудок с его свидетельством и суждением, то я не нахожу ничего иного, чем чистую от всего созданного свободную отрешенность.

Многие учителя славят любовь как высшее, подобно апостолу Павлу, который говорит: «какое бы послушание я ни взял на себя, если я не имею любви, я ничто». Но я ставлю отрешенность выше любви.

Во-первых, оттого что любовь заставляет меня любить Бога. Но гораздо ценнее, чтобы я привел к себе Бога, чем пришел бы к Богу, ибо мое вечное блаженство заключается в том, чтобы Бог и я стали одно; потому что Бог может лучше войти в меня и соединиться со мной, нежели я с Ним. А то, что отрешенность приводит ко мне Бога, доказываю я так: каждое существо пребывает охотнее всего на своем естественном месте. Естественнейшее и собственнейшее место Бога – это цельность и чистота. Они же основываются на отрешенности. Поэтому Бог не может не отдаться отрешенному сердцу.

Вторая причина, почему я ставлю отрешенность выше любви, следующая: если любовь приводит меня к тому, чтобы все претерпевать ради Бога, то отрешенность делает меня восприимчивым к одному только Богу. Это же самое высокое. Ибо в страдании человек обращает еще взор на создание, из-за которого он страдает, отрешенность же, напротив того, свободна от всякого создания.

А то, что отрешенность воспринимает только Бога, доказываю я так: что должно быть воспринято, должно быть чем-нибудь воспринято. Отрешенность же настолько близка к «ничто», что нет ничего достаточно тонкого, чтобы найти в нем место для себя, кроме Бога. Он так прост и так тонок, что находит Себе место только в отрешенном сердце. Воспринято и постигнуто может быть воспринимаемое только особым способом воспринимающего, так же, как все познаваемое постигается и понимается в зависимости от состояния того, кто это познает, а не таким, каково оно, взятое само по себе.

Так же и смирение ценят иные мудрецы более многих иных добродетелей. Я же ставлю отрешенность выше всякого смирения. И вот почему: смирение может существовать без отрешенности, но совершенной отрешенности не может быть без совершенного смирения. Ибо последняя доходит до самоуничтожения. Отрешенность же так близко соприкасается с «ничто», что между ней и «ничто» не остается больше никакой разницы.

Поэтому не может быть совершенной отрешенности без смирения, а две добродетели всегда лучше одной.

Мое второе основание вот какое: совершенное смирение всегда склоняется перед всеми творениями – благодаря чему человек исходит из себя к твари; отрешенность же пребывает сама в себе. Пусть такое исхождение прекрасно, пребывание внутри себя все же есть самое высокое. Поэтому пророк говорит: «царская дочь черпает все свое великолепие из сокровенного своего».

Совершенная отрешенность не ведает твари, ни склонения перед ней, ни самовозвеличивания, она не хочет быть ни выше, ни ниже ее, она хочет лишь покоиться в себе самой, ни ради чьей-либо любви или чьего-либо страдания. Она не стремится ни к подобию, ни к различию с каким-либо другим существом, она не хочет ни «того», ни «этого», она не хочет ничего другого, кроме как быть одним целым с самой собой.

Но быть «тем» или «этим» она не хочет, потому что тот, кто хочет быть «тем», тот хочет быть «ничем»! Поэтому она не обременяет ни одной вещи.

Можно возразить: а ведь Владычица наша обладала всеми добродетелями, следовательно, и отрешенностью обладала Она в высочайшей степени; и если последняя выше смирения, то почему Она хвалилась Своим смирением, когда говорила: «на смирение рабы своей взглянул?»

На это я отвечаю: в Боге равноценны отрешенность и смирение, поскольку вообще возможно говорить о добродетелях у Бога. Исполненное любви смирение привело Бога к тому, что Он низошел в человеческую природу, и все же Он остался, будучи человеком, неизменен в Самом Себе, как тогда, когда создавал небо и землю, как я разовью это потом. Итак, потому что Господь, когда захотел стать человеком, остался в Своей отрешенности, Владычица наша знала, что Он ожидает от Нее того же, хотя Он и склонил взор Свой не на отрешенность, а на смирение Ее. И Она оставалась в неизменной отрешенности, хотя хвалилась смирением, а не отрешенностью. Потому что если бы Она хотя единым словом коснулась последней, хотя бы сказала: «Он взглянул на мою отрешенность», – то тем самым отрешенность была бы уже помрачена, так как вышла бы из самой себя.

Ибо как ни мало такое исхождение из самого себя, оно все же помрачает отрешенность. Поэтому пророк говорит: «Я хочу молчать и слушать, что Господь и Бог мой во мне говорит». Как будто бы он говорил: «Если Бог хочет говорить со мной, пусть войдет внутрь, я не хочу выйти наружу». И Бозэций говорит: «Люди, зачем вы ищете во вне того, что внутри вас, – блаженства?»

Так же ставлю я отрешенность выше сострадания; ибо сострадание есть не что иное, как то, что человек выходит из себя самого ради страданий своих ближних и оттого омрачается его сердце. Отрешенность же свободна от этого и остается в себе самой и не дает ничему омрачить себя.

Одним словом, когда я рассматриваю все добродетели, я не нахожу ни одной, которая была бы лишена всяких недостатков и настолько уподобляла бы нас Богу, как отрешенность.

Один учитель, по имени Авиценна, говорит: дух, который пребывает отрешенным, настолько высок, что все, что он видит – правда, и все, что он желает, дается ему, и когда он повелевает, тогда надо ему быть послушным.

Поистине, знайте это, пребывающий в своей отрешенности дух привлекает к себе Бога; и если бы он мог лишиться облика и состояния, то он вырвал бы для себя самую сущность Бога. Но этого Бог никому не может дать, кроме как Себе Самому; поэтому Бог не может сделать для отрешенного духа ничего другого, как только дать ему Самого Себя.

Человек, который вполне отрешен, настолько восхищен в вечность, что ничто преходящее не может уже заставить его почувствовать плотского волнения; тогда он мертв для земли, потому что ничто земное ничего не говорит ему. Это разумел святой Павел, когда говорил: «Я жив и все же не жив, Христос жив во мне».

Теперь ты спросишь: «Что же такое эта отрешенность, что в ней такая власть?»

Истинная отрешенность не что иное, как дух, который остается неподвижным во всех обстоятельствах, будь то радость или горе, честь или позор, как недвижима остается широкая гора в легком ветре.

Эта неподвижная отрешенность более всего уподобляет человека Богу. Ибо то, что Бог – Бог, заключается в Его неподвижной отрешенности и оттого Его чистота, Его простота, и Его неизменность. Поэтому, если человек хочет уподобиться Богу (поскольку тварь может иметь подобие Бога), он должен стать отрешенным.

Отрешенность приводит его к чистоте, а та – к простоте, последняя же – к неизменяемости. Эти качества определяют подобие человека с Богом. Благодатью может осуществиться это подобие.

Только она поднимает человека надо всем временным и очищает его от всего преходящего.

Да будет тебе известно: быть лишенным всего созданного, значит быть исполненным Бога, и быть полным созданным – значит быть лишенным Бога.

Знай: до мира пребывал Бог в этой неподвижной отрешенности и пребывает; и знай: когда Бог создавал небо, и землю, и все творения, это так мало касалось его отрешенности, как если бы Он никогда ничего не создавал.

Да, я утверждаю: все молитвы и все добрые дела, которые человек совершает во времени, трогают так мало Божью отрешенность, как будто бы ничего подобного не совершалось, и Бог оттого нисколько не благосклоннее к человеку, чем если бы тот не совершал ни молитвы, ни доброго дела. Я скажу более того: когда Сын в Божестве захотел стать человеком, и стал, и терпел мучение, это так же мало коснулось неподвижной отрешенности Бога, как если бы Он никогда и не был человеком.

Но тут ты мог бы сказать: «Вот я слышу, что все молитвы и добрые дела напрасны, что они не касаются Бога, и что Его нельзя ими тронуть, и все же говорят, что прежде всего Бог желает, чтобы Ему молились!»

Тут ты должен быть очень внимательным и верно понять меня (если ты это можешь). Первым вечным взором (если мы здесь можем сказать «первый» взор) Бог увидел все вещи так, как они должны были совершиться, и увидел тем же взором, как и когда Он создаст творение; Он услышал также малейшую молитву и увидел каждое доброе дело, которое кто-либо совершит, и увидел, какой молитве и какому благоговению Он внемлет; Он увидел, что ты завтра будешь взывать к Нему и усердно просить Его; и этот призыв и эту молитву Бог не услышит лишь завтра, Он слышал это в своей вечности, прежде нежели ты стал человеком. Если же молитва твоя не честна и не подлинна, то Бог не

теперь откажет тебе: Он отказал тебе уже в Своей вечности. Так Бог Своим первым вечным взором увидел все вещи, и Он действует не по какой-либо причине, но все уже предопределено, соделано впредь – совершенное дело.

И так пребывает Бог всегда в Своей неподвижной отрешенности, в то время как поэтому не напрасны молитвы и добрые дела людей, ибо кто хорошо поступает – хорошо вознагражден. Филипп говорит: Творец содержит вещи в порядке и строе, который Он дал им вначале Сам.

Ибо для Него нет ничего прошедшего и ничего будущего: Он предвечно любил всех святых, как Он предвидел их, пока еще мир не стал! И когда совершается во времени то, что Он предвидел в вечности, люди воображают себе, что Бог постиг новую любовь. Но когда Он гневается или когда творит добро – это мы изменяемся: Он пребывает неизменным, как солнечный свет приносит вред больным глазам и пользу здоровым и все же остается тем же неизменным.

Бог не смотрит во время, и поэтому для Него не происходит ничего нового.

В том же смысле говорит Исидор в своей книге о высшей добродетели: многие спрашивают, что делал Бог, пока Он не создал небо и землю, или откуда явилась у Него новая воля создавать творения? И ответил следующее: никогда у Бога не возникало новой воли, и если создание и не существовало само по себе, как сейчас, то все же оно извечно было в Боге и в Его разуме.

Бог не так создал небо и землю, как мы говорим об этом по человечеству языком преходящего, но все создания извечно высказаны в первом слове.

Моисей обратился к Господу: «Господи, если Фараон спросит меня, кто Ты, как должен я отвечать ему?» «Так скажи: «Сущий, Он послал меня», это значит Тот, Кто неизменен в самом Себе, послал меня».

Далее кто-нибудь мог бы спросить: «Обладал ли Иисус Христос также неподвижной отрешенностью, когда говорил: «Моя душа: скорбит смертельно»? А Мария, когда Она стояла у креста? И ведь много говорят о Ее жалобе. Как же это все совместимо с неподвижной отрешенностью?»

Вот! Ты должен здесь узнать, что говорят учителя, что в каждом человеке два человека. Во-первых, внешний человек, чувственный; этому человеку служат пять чувств, но они получают силу свою от души; во-вторых – внутренний человек, это сокровенное человека. Знай, что человек, который любит Бога, употребляет не более душевных сил на внешнего человека, чем того требуют пять чувств: внутренний человек обращается ко внешнему только, поскольку он руководитель и наставник, который не даст им применять свои силы по-скотски, как делают это многие люди, живущие ради плотской похоти, подобно неразумным скотам; эти люди на самом деле более достойны названия скотов, нежели людей.

Но избыток своих сил душа отдает всецело внутреннему человеку; и даже, если ему представляется более высокая и благородная цель, душа стягивает к себе также и те силы, которые отдавала она пяти чувствам, и тогда такой человек восхищен и без сознания, ибо цель его безумный и все же имеющий смысл образ или нечто разумное без образа.

Знай же, что Бог ожидает от каждого духовного человека, чтобы он любил Его всеми силами души; поэтому Он говорит: «Возлюби Господа твоего всем сердцем твоим». Но есть люди, расточающие свои силы всецело на внешнего человека. Это те люди, которые все свои помыслы и стремления обращают на преходящее благо. Они ничего не знают о внутреннем человеке!

Как хороший человек отнимает у внешнего человека силы души, когда она поглощена высокой задачей, так эти люди похищают у внутреннего человека все силы души и обращают их на внешнего. Знай: внешний человек может быть погружен в деятельность, в то время как внутренний человек остается свободным и неподвижным.

Так же во Христе был внешний и внутренний человек, и в Богородице, и все, что они выражали по отношению ко внешним вещам, делали они от лица внешнего человека, а внутренний человек пребывал в то время в неподвижной отрешенности. В этом смысле и говорил Христос: «Моя душа скорбит смертельно». Ее внутренний человек был при этом все время в неподвижной отрешенности. Вот тебе сравнение: дверь движется на крюке; дверную створку я сравниваю с внешним человеком, а крюк с внутренним. Когда дверь открывается и закрывается, движется створка, а крюк остается неподвижным на своем месте и нисколько не изменяется от движения. Так и здесь.

Теперь я спрашиваю: что составляет цель чистой отрешенности? На это я отвечаю: ни «то», и ни «это» составляет ее цель, она покоится на чистом «ничто», ибо она покоится на высшем состоянии, в котором Бог совершенно по своей воле может действовать в нас, Бог не может действовать в каждом сердце по своей воле.

Ибо хотя Бог всемогущ, Он все же может действовать лишь там, где находит или Сам создает готовность. «Или создает», это говорю я из-за святого Павла, ибо в нем Бог не нашел готовности, Он приготовил его сперва изливанием Своей Благодати.

Бог действует по мере той готовности, которую Он находит. Его действие в человеке иное, чем в камне. Мы находим для этого сравнение в природе: когда топят печь и сажают в нее овсяное тесто, гречневое, ржаное и пшеничное, то жар в печи один, но действует он не одинаково в каждом тесте, – из одного хлеб выйдет хороший, из другого грубее, из третьего еще грубее. Жар здесь ни при чем, дело в веществе, которое было не одинаково. Так же Бог не одинаково действует в каждом сердце, но по мере готовности, которую он в нем находит.

В сердце, в котором есть и «то» и «это», может найтись и нечто, что мешает полному действию в нем Бога. Для полной готовности сердце должно покоиться на чистом «ничто», в этом заключено величайшее, что оно может дать. Возьми пример из жизни: если я хочу писать на белой доске, как бы ни было хорошо то, что уже написано на ней, это все же спутает меня. Если я хочу хорошо писать, я должен стереть то, что на ней уже написано, и самое лучшее, когда на ней ничего не написано.

И это так, если Богу надлежит совершеннейшим образом писать в моем сердце. Тогда должно быть изгнано из сердца все, что называется «то» или

«другое», как это бывает с отрешенным сердцем. Тогда Господь может в совершенстве привести в исполнение Свою высокую волю.

Итак, цель отрешенного сердца ни «то» и ни «это».

Теперь я спрашиваю, какова молитва отрешенного сердца? На это отвечаю я следующее: отрешенность и чистота вообще не могут молиться, ибо кто молится, тот хочет чего-либо от Бога, что было бы дано ему или отнято у него. Но отрешенное сердце не хочет ничего и не имеет ничего, от чего хотело бы освободиться. Поэтому оно пребывает свободное от молитвы, и молитва его состоит лишь в одном: чтобы уподобиться Богу.

В этом смысле мы можем принять то, что сказал Дионисий по поводу слов святого Павла: «Вас много, что ищут венца, и все же он будет дан лишь одному». Все силы души стремятся к венцу, но он будет дан лишь единой сущности. На это и говорит Дионисий: искание венца означает отрешение от всего созданного и слияние с не созданным. Когда душа достигает этого, она теряет свое имя: она вбирает в себя Бога, так что сама становится ничем, как солнце поглощает зарю, так что она исчезает.

К этому приводит людей только чистая отрешенность. По этому поводу можно также привести слова святого Августина: «Душа имеет тайный вход в божественную природу, где все вещи для нее становятся ничем».

Этот вход на земле – одна чистая отрешенность. И когда последняя достигает совершенства, душа становится от познания незнающей, от любви бесчувственной, от света темной.

Так мы можем понять то, что говорит один учитель: блаженны нищие духом, которые оставили Богу все вещи такими, какими они были, когда нас не было. Только отрешенное сердце способно на это.

Что Богу лучше в отрешенном сердце, чем во всяком другом, замечаем мы вот почему: если ты меня спросишь, чего ищет Бог во всякой вещи, я отвечу тебе словами из книги мудрости, где Он говорит: «Покоя ищю Я во всякой вещи». Но нигде нет полного покоя, кроме как в отрешенном сердце.

Чем ближе человек к тому, чтобы стать восприимчивым к влиянию Бога, тем блаженнее он; кто наиболее готов для того, тот наиболее блажен. Но сделать себя восприимчивым к тому можно только уподоблением Богу, ибо поскольку человек уподобляется Богу, постольку он воспринимает Его. Это уподобление достигается тем, что человек подчиняется Богу. Поскольку он подчиняется твари, постольку он не подобен Богу.

Отрешенное сердце свободно от всякой твари, вполне подчинено Богу и в высшей мере уподобляется Ему: поэтому оно наиболее восприимчиво для влияния Бога. Это разумел Апостол Павел, когда говорил: «Облекайтесь в Иисуса Христа», он разумел под этим уподобление Христу.

Ты должен знать: когда Христос стал человеком, Он не принял на Себя определенного человека, Он принял на себя человеческую природу. Если ты все покинешь, то останется только то, что взял на Себя Христос, и так ты облечешься во Христа.

Кто хочет вполне узнать пользу и цену совершенной отрешенности, пусть заметит себе слова Христа, которые Он сказал ученикам Своим, о Своем человеческом явлении: «Это хорошо для вас, что Я вас покидаю, ибо если бы Я не ушел от вас, то вы не смогли бы причаститься Святому Духу». Как будто бы Он говорил: «До сей поры вы видели слишком много радости в Моем видимом присутствии, поэтому не могли причаститься совершенной радости Святого Духа. И так отвергните все образное и соединитесь с сущностью, не имеющей лика и образа».

Ибо духовное утешение Бога нежно и дается только тому, кто отказывается от утешения чувственного, осязаемого. Слушайте же вы, разумные люди: нет никого радостнее того человека, что пребывает в величайшей отрешенности. Всякая телесная и плотская радость приносит духовный вред, ибо плоть жаждет вновь духа и дух жаждет вновь плоти, поэтому кто посеет во плоти неправедную любовь, тот воззовет смерть, а кто посеет в духе истинную любовь, тот пожнет вечную жизнь.

Чем больше человек бежит твари, тем скорее настигает его Творец. Так вот: если радость, которую мы имели от телесного присутствия Христа, мешала нам в принятии Святого Духа, то насколько же более чрезвычайная радость, которую мы находим в преходящих вещах, должна быть для нас препятствием на пути к Богу.

Поэтому отрешенность самое лучшее, ибо она очищает душу, проясняет совесть, зажигает сердце и пробуждает дух, дает желаниям быстроту; она превосходит все добродетели: ибо дает нам познание Бога, отделяет от твари и соединяет душу с Богом. Ибо отделенная от Бога любовь, как вода в огне, а единая любовь, как соты, полные меда.

Заметьте себе, вдумчивые души! Быстрейший конь, который донесет вас к совершенству, – это страдание. Никто не испытывает большего блаженства, чем те, что со Христом пребывают в величайшей горести. Страдание горько, как желчь, нет ничего горше страдания, и нет ничего слаще, чем пройденное страдание. Пройденное страдание слаще меда. Вернейшее основание, на котором может покоиться это совершенство, – смирение. Ибо дух того, чья природа здесь влачится в унижении, возносится к высочайшим вершинам Божества. Ибо радость приносит страдание, а страдание – радость.

Разнообразны пути человеческие. Один живет так, другой иначе. Пусть тот, кто хочет достичь высочайшей жизни здесь во времени, примет из всего этого писания в кратких словах краткое учение.

Оставайся отрешенным от всех людей, пусть никакое воспринятое впечатление не волнует тебя, освободись от всего, что может иметь чуждое воздействие на твое существо, что может привязать тебя к земному и принести тебе горе, и обращай непрестанно твою душу на целительное созерцание, в котором ты несешь Бога в сердце своем как вечную цель, от которой твои глаза не отвращаются никогда! А другие упражнения: пост, бдения и молитву, направь к той же цели и пользуйся ими только постольку, поскольку они помогают тебе в этом; так достигнешь ты вершины совершенства.

Теперь кто-нибудь может спросить: кто мог бы выносить неизменное созерцание Божественного образа? Я отвечаю на это: никто, кто живет здесь во времени. Но это должно быть сказано только затем, чтобы ты знал, что есть высшее, к чему ты должен направлять свои желания и стремления. Если же это созерцание отнято у тебя, а ты хороший человек, то ты должен чувствовать себя так, как будто отнято у тебя твое высшее блаженство, и ты должен скорее вернуться к нему, чтобы оно было тебе дано вновь. Наблюдай себя непрестанно, чтобы твоя цель и убежище были насколько возможно там!

Господи Боже, благословен будь во веки! Аминь.

<http://www.magister.msk.ru/library/philos/ekhart01.htm/>

Задания:

1. Постройте христианскую мистическую онтологическую модель человека.

2. Схоласт мыслит о Боге, мистик мыслит Бога: раскройте суть онтологической модели.

Вопросы для самопроверки:

1. Что есть душа и Дух в мистических онтологических моделях?

2. В чем специфика принципа откровения в мистической онтологической модели?

3. Есть ли здесь преемственность с неоплатониками (обратите внимание на второй фрагмент предлагаемого текста)

4. Каково место царства божьего в онтологическом анализе?

5. Как следует понимать слияние Духа с Богом: как новый Завет или как обезличенность?

Учебное текстовое электронное издание

**Жилина Вера Анатольевна
Ахметзянова Марина Петровна**

**ОСНОВНЫЕ ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ
Часть 3**

Хрестоматия

0,96 Мб

1 электрон. опт. диск

г. Магнитогорск, 2018 год
ФГБОУ ВО «МГТУ им. Г.И. Носова»
Адрес: 455000, Россия, Челябинская область, г. Магнитогорск,
пр. Ленина 38

ФГБОУ ВО «Магнитогорский государственный
технический университет им. Г.И. Носова»
Кафедра философии
Центр электронных образовательных ресурсов и
дистанционных образовательных технологий
e-mail: ceor_dot@mail.ru