

IV

О БОГОПОЗНАНИИ

**Они, живя в великой борьбе невежества,
такое великое зло называют миром.**

Книга Премудрости Соломона
14:22

Господь открыл мне, и я знаю.

Книга пророка Иеремии
11:18

Аллегорический смысл происхождения золотого тельца из огня подталкивает нас в качестве следующего шага к анализу путей суждений о Боге, рождаемых человеческой мыслью. Вопрос этот, однако, не столь прост, чтобы быть решенным с наскока. Начнем поэтому, как мы уже много раз делали раньше, издалика.

Человек ищет смысла жизни... Однако человек, пытающийся обратиться к Богу, за исчезающе малым исключением вынужден выбирать между готовыми религиями, конфессиями, философскими школами, учениями. Хотя мы и употребили глагол «выбирать», мы хотели бы напомнить, что сей выбор совершенно определенно предузнан и предназначен, почему его уже нельзя считать свободным выбором. Однако в той мере, в какой человек сохраняет иллюзию своего свободного выбора или, точнее, пока он уловлен диаволом в сети иллюзии свободной воли, в той мере, в какой мы говорим о человеческом разумении, мы не видим необходимости ни искать иных глаголов, ни в каждом случае вновь и вновь делать подобные замечания.

Итак, человек выбирает...

Печально, однако, если человек выбирает по одним лишь внешним признакам и по находящимся на виду атрибутам. Выбравший православие в наших глазах ничем не лучше и не хуже лютеранина, а католик не имеет ни недостатков, ни преимуществ перед православным. Но столь же ли они равны, если тот, кто предпочел православие, обосновывает свой выбор более броским одеянием священства и более богатым убранством храмов? И не смешно ли, когда выбор католицизма обосновывается возможностью сидеть во время богослужения? Как говорится, это было бы смешно, если бы не было так грустно.

Картина может быть и иной. Ведь для многих конфессиональная принадлежность отцов и дедов является не имеющим альтернативы роком. Почему мы — православные (католики, лютеране, англикане)? Да потому, что так принято в нашей стране. Это называется «духовное наследие», хотя связь его с Духом весьма проблематична. Но надо же что-то считать духовностью. («Духовное наследие» нельзя путать с *культурным* наследием, к которому относятся Пушкин, Чайковский, Репин, народные искусства, промыслы и пр.).

Правнуки и потомки *по привычке* бросают сети на тех же местах, где рыбачили их предки, не желая замечать, что озеро то уже давно пересохло, исчезла и река, питающая озеро. Однако некоторые хотели бы именно тут построить плотину, обосновывая такое решение тем, что раньше там стояла водяная мельница...

Как писал Ориген: «Нелегко бывает оторваться... от вещей, с которыми сживаешься; так, неохотно приходится расставаться с домом, с городом, с деревней, с людьми, к которым привыкаешь: к ним чувствуется особое предрасположение... Человеческая природа уж так устроена, что имеет все эти слабые стороны... [это] особенно ясно может быть для тех, кто понимает, с каким трудом люди оставляют убеждения, которые они получили от предков и сограждан и в которых они утвердились, несмотря на их *постыдность* и *ничтожность*. Нелегко поэтому убедить египтянина, чтобы он с презрением отнесся к наследию отеческому, чтобы перестал считать за Бога того или иного животного, лишенного» (Против Цельса I.52). Египтянина переубедить нелегко. А того, кто, называя себя христианином, привязан к отеческому преданию, несмотря на его постыдность и ничтожность, легко переубедить?!

К чему мы клоним? Да к тому, что главной проблемой в формальном или неформальном, объективном или субъективном «выборе» является то, что человек более чем часто следует обычаю и привычке и не знаком с остающейся закрытой от него философией и богословием той конфессии, к коей он принадлежит. Да и принадлежность оказывается чисто внешней.

В свете вышесказанного нам следует обратить внимание читателя, что наши книги написаны в совершенно определенных условиях и в определенное время, что накладывает на наше повествование отпечаток, не позволяющий претендовать на исчерпывающую объективность в отношении некоторых учений. К таким учениям относятся в первую очередь православие и гностицизм, хотя, конечно, и непривычно видеть эти слова стоящими рядом. Но тут нужно различать: если взаимоотношения нашего учения с православием обусловлены первоочередностью полемики с ним уже в силу исторических корней его на Руси, то, что касается гностицизма, проблема состоит в некоем возникающем при поверхностном взгляде сходстве его с тем, чему учим и мы.

Хотя мы уже вели разговор на эту тему ранее, нелишне вновь повторить и теперь, что некоторые из положений открытого нам для изложения учения представляют для критически настроенного, но не очень последовательного читателя сильный соблазн отнести большую часть написанного нами к гностицизму. И это — несмотря на активное с нашей стороны противодействие таковой классификации, которой нет никаких оснований. Читатель, хотя бы поверхностно знакомый с основными положениями различных направлений гностицизма, должен был это увидеть.

Во-первых, мы нигде и ни в коей мере не давали повода заподозрить нас в стремлении противопоставить ветхозаветного Создателя, Творца, новозаветному Отцу. Напротив, все наши рассуждения свидетельствовали о единстве Бога.

Во-вторых, оказалось, что все изложенное нами ранее, равно как и будущие наши рассуждения, полностью свободны от необходимости вводить понятие эона и иерархии эонов, что делается, между прочим, некоторыми авторами, настаивающими на своем православии.

В-третьих, мы весьма активно критиковали такие положения гностицизма, как, например, трихотомию, то есть деление людей на три класса: духовных, душевных и плотских, и мы показали практическую несостоятельность различения друг от друга двух последних на фоне истинной духовности (см. I.VI.2, с. 176).

Однако мы ни в малой мере не ставили своей задачей наголову разбить гностицизм, не оставив от него камня на камне. Поэтому некоторые из его идей, как то, противопоставление мирского божественному, внешнего внутреннему, нашли достойное место на страницах нашей книги. И произошло это не в силу нашего пристрастия к гностическим учениям, но лишь как итог исследования Библии. В качестве конструкции, которая имеет своей опорой Священное Писание, мы отстаиваем и сам метод самосовершенствования, основанный на познании.

Традиционное же христианство, борясь с не имеющими фундамента в Священном Писании заблуждениями гностиков, вместе с водой выплеснуло и ребенка, вместе с ересями отказалось

и от света, вместе с плевелами выдергало и добрые ростки (ср. Мф 13:28–30). Вот тут-то и пришла самая пора заглянуть в богословские построения православия и попытаться узнать нечто, лежащее более глубоко, нежели золоченые купола и малиновый звон. Ибо далеко не купола и не звон составляют собой то самое, о чем сказано нам: «У тебя есть держащиеся учения Николаитов, которые и Я ненавижу» (Отк 2:15). В силу же изложенного мы видим не право наше, но обязанность, обличить и разрушить то самое нечестие николаитов, тем более что мы вовсе не хотим обличать ради разрушения, но потому, что имеем могущее служить к назиданию.

Как ни странно, лучшим способом перехода к обличению философской части учения николаитов является продолжение разговора о гностицизме, ибо в полемике с ним николаиты наиболее бесстыдно обнажают свой срам.

2

Гностицизм рассматривается традиционным христианством в качестве чуть ли не самого опасного зла¹. Воистину восстали трое против двух из разделившихся в одном доме пятерых (ср. Лк 12:52). Вот, к примеру, что пишет некий профессор богословия, являющийся едва ли не единственным автором, рискнувшим систематически изложить восточное (православное) богословие: «В противоположность гносису, где познание само по себе является целью гностика, христианское богословие в конечном счете всегда [??] только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом или обожение, о котором говорят восточные отцы... Церковь борется против гностицизма для того, чтобы защитить саму идею обожения как вселенского завершения: „Бог стал человеком, чтобы человек мог стать богом”» (В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви).

Не будем судить автора приведенных строк за неуклюжую формулировку, оставляющую, мягко говоря, некоторую неясность в отношении того, что же все-таки бывает «всегда», а что только лишь «в конечном счете», тем более что такое суетловие может быть списано на трудности перевода (оригинал работы написан на французском), а переводчикам православных сочинений не позавидуешь, ибо написанное ими подчас просто невозможно понять.

Тем временем и мы можем сказать, что для нас также не познание само по себе является целью, но, как для восточных отцов, именно соединение с Богом, хотя мы и не применяем небиблейского слова «обожение»², как то делают отцы. Но для нас гносис-знание не только «в конечном счете», а воистину всегда (!) есть средство достижения сей цели. И богословие для нас есть далеко не «только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание».

Строго говоря, золото как символ — тоже некое знание, и в этом смысле Бог истинно превосходит всю совокупность «мудрости века сего». Проблема в том, что николаитское богословие валит все в одно кучу, не различает знание человеческое и знание высшее³. Ибо суще-

¹ Не считая, разумеется, выступающего вне конкурса арианства.

² Обожение — крайне аморфный термин из лексикона тех, кто ищет соединения с Богом «мистическим» путем. Что конкретно нужно делать и где в действительности обитает Бог, они *не знают*, и потому готовы применять любые физические усилия вместо малейших умственных. В итоге попытки «мистического» «обожения» обращаются тем, о чем мы говорили в предыдущей главе.

³ Читателю, быть может, будет интересно, что люди, владеющие греческим (ну... например, Аристотель или Маймонид), строго различали знание положительно верное (ἐπιστήμη — *эпистеме*) и знание, только представляющееся верным, верным во мнении (δόξα — *докса*). Именно от последнего производятся слова «догмат» и «догматика»*.

ствует и такое знание, которое есть ничем не могущий быть замененным свет, рассеивающий нечестие глупости, мрак безумия и тьму невежества, и освещающий путь, ведущий к единению с Богом. Здесь мы, нисколько не сомневаясь, приводим символические, образные параллели между светом и знанием с одной стороны и между тьмой и невежеством с другой: «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин 1:5).

Вот тут наступила самая пора обратить внимание читателя, что, хотя традиционное христианство — учение николаитов — упрямо отказывается признать свет в качестве образа божественного знания, ибо сей шаг обязывал бы к очень многому, оно тем не менее безусловно признает тьму в качестве символа незнания, неведения и, умножая самообольщения, пользуется выражениями «мрак неведения» и «тьма незнания». Не будем, впрочем, торопить события.

3

Вернемся к Аарону с резцом в руках перед тем, как он бросает сырье для изготовления «элохим» в огонь. Впрочем, как впоследствии оказалось, из огня вышел вовсе не Бог, а идол. Мы обратили в свое время внимание на довольно значительную странность повествования об изготовлении родоначальником плотского священства золотого тельца. Речь шла о полной абсурдности попыток изготовления *литой* фигуры при помощи *резца*. И внимательный читатель, должно быть, ждет от нас разъяснений, в особенности после того, как мы посмеялись над намеками иудейских толкователей Торы.

Речь идет о стихе, воспроизведенном по еврейскому оригиналу: «И сказал им Аѓарон: снимите золотые кольца с ушей ваших жен, сыновей и дочерей, и принесите мне. И сорвал весь народ золотые кольца со своих ушей, и отдали их Аѓарону. И взял тот [кольца] из рук их, и обработал резцом, и сделал литого тельца» (Шмот 32:2–4). Действительно, каков же внутренний, скрытый смысл внешней бессмысленности попыток изготовить литую (цельную) фигуру при помощи резца?

На самом деле такая постановка вопроса не совсем точна. Некорректность ее подобна тому, как если бы из запрета варить козленка в молоке матери его (Исх 23:19; 34:26; Вт 14:21) мы, подобно мудрецам Талмуда, вывели заповедь о смешении мясного с молочным. На самом деле в приведенных стихах ясно просматриваются *два различных действия*: сбор золота и обработка его резцом. Далее телец получается как бы сам собой, почти магическим (или, если читатель так хочет, «мистическим») образом. Телец выходит из огня, смысл чего нам уже знаком.

Прежде наших изъяснений еще раз напомним, что плотский человек, водимый пастырями по чину Аарона, в своих попытках богоискательства создает для себя образ бога. При этом он, во-первых, делает бога подобным себе, — телицы изготавливают фигуру тельца, а человек мыслит бога антропоморфически*, по своему образу и подобию. Во-вторых, человек создает этот образ вне себя, и второе является простым продолжением первого. Плотская логика не может допустить иного. То есть речь идет, и мы считаем это уже доказанным, об идолопоклонстве.

Однако выходящее в итоге из огня, не рождается из ничего. Прежде требуется бросить нечто в огонь, чтобы из него вышло хоть что-то, не обязательно телец. Последняя мысль не вызывает сомнений, например, в случае «мудрости века сего». Действительно, мысль, символизированная огнем, производит результат не сама по себе. Ей необходим некий исходный материал. В конце концов, изготовление золотых или серебряных, железных или даже медных изделий при помощи огня никак не возбраняется Законом.

Но как сия аллегория трансформируется и какие черты приобретает, когда человек пытается произвести из своего огня нечто божественное. Или иными словами, как человек пытается найти познание о Боге? Оказывается, что тут у человека имеются два различных пути. Мы не

случайно подчеркнули, что речь идет о воссоздании человеком антропоморфического бога. И здесь как нельзя более кстати будет вспомнить метафору, любимую некоторыми представителями традиционного христианства. Метафора эта, почти притча,— такова.

Когда художник желает изготовить статую, то у него, по сути, есть только два способа, но диаметрально противоположных: вылепить и изваять. Строго говоря, можно еще и отлить, но перед тем как отлить, все равно нужно изготовить, вылепить форму. Поэтому мы будем говорить только о лепке и ваянии. Забудем о «мистическом» способе отливки.

В первом случае к бесформенному кому глины или гипса постоянно нечто прибавляется до тех пор, пока совершенство фигуры в глазах лепщика не достигнет такой степени, когда к фигуре уже ничего нельзя будет прибавить без ущерба для такового совершенства. Во втором случае от бесформенного же куска мрамора или гранита постоянно нечто отделяется до тех пор, пока без ущерба для совершенства в глазах ваятеля больше ничего нельзя будет от него отделить.

Традиционное христианство считает такое подобие удачным для иллюстрации существования двух путей богопознания. Первый принято называть положительным (катафатическим*) богословием, второй — отрицательным (апофатическим*). При этом лепка представляется подобием положительного богословия, ваяние же — подобием отрицательного. Что же связывает библейскую историю о происхождении золотого тельца с техникой скульптуры? Понять это мы сможем сразу же, как только вспомним, что главный инструмент ваяния — резец. В катафатическом, положительном богословии производится сбор всяческой информации о Боге, а в апофатическом — наоборот, из всей совокупности знаний, которую может иметь человек, отделяется, отвергается все, что не относится к Богу.

Мы назвали метафору о способах изготовления статуй *почти* притчей, но она гораздо более полна подобий, нежели может показаться с первого взгляда. Мы имеем в виду то, что подобие ваяния или лепки фигуры человека идеально передает мотив *антропоморфизации* Бога. Иными словами, сие подобие описывает пути познания не Бога, а идолопознания. И материал для изготовления идола соответствующий — золото.

Итак, возвращаясь к абсурдной по букве фразе Торы, скажем, что речь тут идет не о чем ином, как о богопознании, точнее, о внешнем богопознании. Таковое богопознание может осуществляться двумя путями, кои и описаны в настоящем стихе — «многое в немногих словах» (Сир 32:10). В этом есть иносказание — иносказание о катафатическом и апофатическом путях познания или, точнее, создания Бога. Собственно надо было написать это слово вновь с маленькой буквы, ибо речь идет о познании антропоморфического внешнего бога. Ясно, что при традиционном мышлении по человеческому разумению ни один из этих путей не может дать приемлемого результата, по коей причине телец в конце концов и должен быть уничтожен огнем (Исх 32:20; Вт 9:21).

Рассуждениям о путях богопознания и посвящены эта и следующая главы. Начнем с резца, точнее, с техники «ваяния» божественной статуи, с апофатического пути богопознания.

4

Общеизвестно, что мистическая традиция православного или восточно-христианского богословия (впрочем, и на западно-христианское он повлиял в большой мере) покоится на фундаменте сочинений некоего Дионисия Ареопагита, которого частенько пытаются связать с библейским персонажем, упомянутым книгой Деяний Апостолов (Деян 17:34). Другими же специалистами (среди которых находится и проф. Лосский) «Ареопагитики»

сии отнесены к гораздо более позднему времени, а их автор назван псевдо-Дионисием Ареопагитом. Вот, например, какое мнение о сборнике произведений, подписанных именем Дионисия Ареопагита, можно найти во вполне православной литературе (Г. В. Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков IV.1):

Не приходится сомневаться в его псевдоэпиграфическом характере, и никак нельзя видеть в его авторе того Дионисия Ареопагита, который был обращен проповедью Апостола Павла и был по древнему преданию первым епископом Афинским (см. у Евсевия IV.23.4.). Против этого свидетельствует не только полное отсутствие каких бы то ни было упоминаний о творениях Дионисия вплоть до начала VI века, но и самый характер памятника, слишком далекого и по языку, и по строю мысли от безыскусственной простоты первохристианской эпохи. Это было самоочевидно и до тех пор, как с непрерываемой определенностью была установлена не только идеологическая, но и прямая литературная зависимость Ареопагитик от последнего неоплатонического учителя Прокла (411–485). Вместе с тем *неизвестный* автор, по-видимому, хотел *произвести впечатление* человека апостольской эпохи — ученика Апостола Павла, очевидца затмения в день смерти Спасителя, очевидца Успения Пресвятой Девы, друга и сотрудника святых апостолов. *Притязание* на авторитет древности совершенно очевидно, и возникает вопрос о преднамеренном „подлоге“. Вплоть до эпохи Возрождения сомнений в древности и подлинности Ареопагитик, однако, не возникало ни на Востоке, ни на Западе, — кроме, быть может, патриарха Фотия... „Творения великого Дионисия“ пользовались бесспорным авторитетом и оказали исключительно сильное влияние на развитие богословской мысли и в позднюю отеческую эпоху, и в эпоху византийскую, и на Западе во все протяжении Средних веков. Вряд ли можно допустить, что при этом оставались незамеченными явные анахронизмы памятника. Мало правдоподобно, чтобы в VI веке не колебались отнести весь развитой богослужебный чин, включая сюда и пострижение в монашество, к апостольскому веку... Впрочем... даже в самые последние годы встречаются запоздалые защитники „подлинности“ и апостольской древности „Ареопагитик“. Во всяком случае, происхождение памятника остается загадочным и неясным до сих пор; о его действительном авторе, о месте его составления, о целях этого „подлога“ ничего бесспорного до сих пор сказать не удалось.

Прибавим умолчанное в только что приведенном отрывке — наряду с церковными обрядами и уложениями, которые были введены лишь в IV или V веках, Ареопагитики приводят и вполне завершенную *троичную* терминологию, включая такие качества, как *нераздельность* и *неслиянность*, что, не допуская двух мнений, указывает на не ранее, чем вторую половину IV века. Точный анализ всех факторов позволяет отнести эти произведения к периоду между 476 и 530 годами. Но даже и с более предвзятым мнением невозможно датировать их ранее, нежели III веком. Иными словами, мы имеем дело с фальшивкой.

Тем не менее книги, о которых мы говорим, несут имя Дионисия Ареопагита. И это ничуть не странно, ибо в то время был достаточно распространен такого рода «плагиат наоборот», когда, в отличие от обычного плагиата, не чужие мысли подписываются своим именем, но где собственные умствования автор венчал именем Моисея или Петра, Павла или какого-либо другого древнего авторитета. И вовсе не скромность руководила таким сочинителями, а понимание, что будучи подписаны настоящими именами, их произведения ни на кого не произведут впечатления. Это читатель должен помнить в отношении любых апокрифических или, как

они названы в недавно приведенном фрагменте, псевдоэпиграфических произведений. И как читатель понимает, три евангелия, подписанные именем Апостола Иоанна,— это несколько больше, нежели можно допустить.

Вернемся, однако, к псевдо-Дионисию. В отношении его произведения высказывается и то мнение, что, дескать, о древности этих писаний заключали от высокого достоинства его сочинений. Каковы же эти высокие достоинства, и настолько ли они высоки?

Поначалу кажется, что Дионисий прав. Он различает возможность двух богословских путей. При этом он замечает: «При славословии Сверхъестественного отрицательные суждения предпочтительнее положительных, поскольку, утверждая что-либо о Нем, мы тем самым от самых высших свойств Его постепенно нисходим к познанию самых низших, тогда как отрицая мы восходим от самых низших к познанию самых изначальных» (Дионисий. Тим 2). И действительно, это физику или химию следует изучать, идя от простого к сложному. Но что общего у Бога с химией и физикой?

Далее он совершенно справедливо говорит: «Пусть не думают они [безумцы], что отрицательные и положительные суждения о Нем — самой высшей Причине... — исключают друг друга, поскольку Он превосходит любое отрицание и любое утверждение» (Дионисий. Тим 1.2).

Дабы соединиться с Богом, Дионисий призывает отрешиться от всего видимого (Тим 2):

Истинное познание, созерцание и сверхъестественное славословие Сверхъестественного — это именно неведение и невидение, достигаемое (постепенным) отстранением от всего сущего.

Все это весьма напоминает принцип внутреннего мира, безмолвия, теме которого мы уделили некоторое место в наших книгах. Так что, кажется, Дионисий прав и тут.

Читаем дальше: «Мрак исчезает при свете, а тем более при ярком свете; незнание изгоняется познаниями, а тем более большими познаниями» (Дионисий. Гаю). Сие есть вновь совершенно справедливое подобие. Но вот тут-то и оказывается, что если кто, прочитав это, подумал, что надо стремиться к свету, то по псевдо-Дионисию — совсем наоборот. Закончим прерванную цитату (Там же):

Понимая эти слова в прямом, а не в переносном смысле, убежденно утверждай, что стремящимся к познанию света и сущего недоступно ведение Бога; что этот запердельный Мрак Его скрывается при любом свете... И если кто-либо, увидев Бога, понял то, что он видел, — не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое; Бог же в Своем сверхъестественном бытии превосходит ум и сущее, и потому вообще не есть ни что-либо познаваемое, ни что-либо существующее... Полное неведение и есть познание Того, Кто превосходит все познаваемое.

Окончание послания Гаю, которое, казалось, было начато такими хорошими словами, серьезно настораживает. И та мысль, которая там высказана, — не случайная оговорка или косноязычие. Сие перепевается лже-Дионисием на разные лады (Дионисий. Тим 1.3):

[Бог] заперделен всему сущему и существует вне слов и мышления; ясно же и истинно открывается Он только тем, кто, отгратившись от всего как чистого, так и нечистого и пройдя все ступени божественных совершенств, оставляет все божественные звуки, озарения, небесные глаголы и вступает во Мрак, где, как сказано в Писании, воистину пребывает Тот, кто заперделен всему сущему.

Таким образом оказывается, что Бог по псевдо-Дионисию вообще непостижим — непознаваем по своей природе, и это качество звучит в устах Дионисия как Божие имя: «Непознаваемый», «Непостижимый» и «Неведомый» (Дионисий. Божественные имена 1.2.5).

Что же скажем? Это не в первую очередь приходит на ум, но лучше сказать об этом сразу. Дело в том, что автор «Ареопагитик» и его последователи на самом деле не очень-то готовы применять провозглашаемый ими же самими принцип отвержения всего, что они познали о Боге. Мы имеем в виду не то, что они прочитали в Писании и как-то истолковали, но то, что они сами придумали о Боге. Вот, к примеру, познали они (о, если бы и в самом деле познали, чтобы и нам с ними познать), что Отец, Сын и Дух Святой суть «нераздельно и неслиянно», — им бы сразу тут же и отвергнуть эту формулу, ибо, по их же мнению, на самом деле Отец, Сын и Дух Святой — вне слов и мышления, вне рамок нераздельности и неслиянности.

Или другой пример: Если кто видел Иисус Христа, а потом кто-то другой почел Его Богом, то не Бога он видел, но Того, Кто низлежит Богу, над Кем Бог — глава. Захотелось тебе сказать, что Сын *единосущен* Отцу, ты сразу и отринь и забудь это слово, ибо Бог вне рамок таких (или каких других) определений...

Впрочем, мы понимаем, что говорим о невозможных вещах. Потому перейдем к возможным — к тем, которые приходят на ум по прочтении указанного фрагмента. А тут — поистине находится столько поводов для обличений, что трудно выбрать, с чего же начать.

Мы собрались обличать Ареопагита, но если проанализировать приведенные фрагменты с минимальным умственным усилием, то Дионисий-самозванец сам себя обличает.

4.1

Во-первых, позволительно спросить, из какого пальца высосаны определения «Непознаваемый» и «Неведомый» в применении к Всевышнему? Во всяком случае, в Библии подобных имен Божиих найти невозможно. Священное Писание свидетельствует совсем об ином — совсем другое говорят пророки Иеремия, Исаия, Малахия, Аввакум, Осия, обличая именно недостаток или отсутствие богопознания и боговедения, то есть познания и ведения о Боге: «Слушайте слово Господне, сыны Израилевы: ибо суд у Господа с жителями сей земли, потому что нет ни истины, ни милосердия, ни *Богопознания* на земле... Истреблен будет народ Мой за *недостаток ведения*: так как ты отверг ведение, то и Я отвергну тебя от священнодействия предо Мною... Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и *Боговедения* более, нежели всесожжений» (Ос 4:1–6; 6:6); «Ибо уста священника должны хранить *ведение*, и закона ищут от уст его, потому что он вестник Господа Саваофа. Но вы уклонились от пути сего, для многих послужили соблазном в законе» (Мал 2:7–8).

После этих слов, быть может, еще и рано требовать, чтобы последователи псевдо-Ареопагита признали за собой соблазн в законе и уклонение от пути, однако же можно ли всерьез говорить о «Непознаваемом» и «Неведомом» после таких пророческих слов: «Все сами будут *знать* Меня, от малого до большого, говорит Господь» (Иер 31:34)? И «земля будет наполнена *ведением* Господа» (Ис 11:9); «земля наполнится *познанием* славы Господа» (Авв 2:14).

Или Исаия имеет в виду, что земля наполнится ведением Господа в форме полного неведения? Или Иеремия хочет сказать, что все сами будут иметь знание о Господе, содержанием коего будет полное незнание? Или, может быть, ветхозаветные пророки заблуждались в своих предвещаниях боговедения и богопознания, а лже-Дионисий силен их обличить и обратить?

Что ж?! Откроем тогда Новый Завет. Тот, кто называл себя Апостолом по *познанию* истины (Тит 1:1), тот, кто призывал слушателей своих возрастать в *познании* Бога (Кол 1:10), пишет:

«Благодарение Богу, Который... благоухание *познания о Себе* распространяет нами во всяком месте» (2 Кор 2:14). Написанное Павлом не удивительно, ибо от него трудно было ожидать другого. Удивительно же то, что пишет Петр, ибо сего не написал даже и Павел: «Благодать и мир вам да умножатся в *познании* Бога и Христа Иисуса, Господа нашего. Как от Божественной силы (*δύναμις*) Его [Христа] даровано нам все потребное для жизни и благочестия, через *познание* Призвавшего нас славою и благодатью [Бога], которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались *причастниками Божеского естества* (*φύσις*)» (2 Пет 1:2–4). Другими словами, Петр говорит о том, чтобы вы сделали участниками *природы* Бога! Какая уж тут непознаваемость?!

А из слов Соломона можно вынести даже много более того, ведь он пишет: «Знать Тебя [Бога] есть полная праведность» (Прем 15:3). Из сего уже само собой следует, что совсем не знать Бога есть отсутствие праведности или по крайней мере определенная греховность. Почитание же Бога непознаваемым оказывается тогда признанием непреодолимости и вечности человеческой греховности. Сие по сути своей является признанием греховности и смертности неотъемлемыми качествами человека. Перейдя от Соломона к Феофилу Антиохийскому, подумаем вот над чем: «Если [Бог] ... сотворил бы его [человека] смертным, то Сам оказался бы виновником его смерти» (2 Авт 27).

После всего сказанного не будет и малейшей ошибкой перефразировать Феофила так: если бы Бог сотворил человека неспособным к богопознанию, то есть непреодолимо греховным, то Сам оказался бы виновником его греховности. Таким образом мы смогли показать, что признание Бога непознаваемым приводит к богохульству. Впрочем, сие богохульство не первое и не последнее из тех, которые родило традиционное христианство.

В этом свете становится уже сомнительным, тот ли путь, который приводит нас к полному неведению есть совершенный? Правда ли, что «полное неведение и есть познание Того, Кто превосходит все познаваемое»? Ведь мы не желаем оказаться в тупике, в котором по свидетельству пророков священник будет за недостатком ведения отвергнут от священнодействия пред Богом, а с жителями сей земли будет суд у Господа, конец коего истребление народа.

Итак, как сказано через пророка Иеремию: «Хвляющийся хвалился тем, что *разумееет и знает* Меня» (Иер 9:24). Иные же, наоборот, хвалятся своим незнанием, да еще других учат так утверждать. «И нечестивый уловляется грехами уст своих» (Прит 12:13), ибо «Беззаконного уловляют собственные беззакония его, и в узах греха своего он содержится. Он умирает без наставления, и от *множества безумия* своего теряется» (Прит 5:22–23). И оправдана премудрость, говорящая: «Чем кто согрешает, *тем* и наказывается» (Прем 11:17); «Посему-то и тех нечестивых, которые проводили жизнь в *неразумии*, Ты истязал собственными их мерзостями» (Прем 12:23).

Итак, признание за Богом таких качеств, как непознаваемость, является богохульством. Если же мы будем использовать слова «Непознаваемый» и «Неведомый» в качестве имен Божиих, то они-то и окажутся в числе тех самых «имен богохульных» (ср. Отк 17:3), которыми преисполнен зверь из бездны (Отк 17:8). Но не будем торопить событий и путать со зверем мелкого, хотя и ловкого, самозванца, истязаемого своими собственными мерзостями.

Вновь обратившись за руководством к пророческим словам Осии и напоминая о *символическом* смысле блуда, дабы не оскорблять приверженцев апофатического богословия *по букве*, но обличить их по духу, скажем: «Дела их не допускают их обратиться к Богу своему; ибо дух блуда внутри них, и Господа они *не познали*» (Ос 5:4), ибо отвергли самую возможность познания.

Однако попробуем применить к высказываниям «Ареопагита» принцип, провозглашенный нами в самом начале этой нашей книги: попытаемся понять, что хотел сказать человек, выда-

ющий себя за Дионисия, вместо того чтобы цепляться к его неуклюжим формулировкам. Ведь он, быть может, имел в виду не то, что Бог вообще не познаваем, но что Он не познаваем только для низлежащей Ему твари. Действительно, Ареопагит пишет: «Тогда же, когда мы станем нетленными и бессмертными, то... будем преисполняемы видения Его богоявления в пречистых созерцаниях... тогда же... бесстрастно-духовным разумом мы приобщимся... к превышающему разум единению» (Дионисий. Божественные имена 1.4). Но и тут написано о видении, а о познании Бога вновь нет ни слова. Похоже, что самого слова «познание» (γνῶσις) Дионисий боится, как черт лаdana. Кроме того, похоже, что Ареопагит путает видение и ведение. Но мы не будем тут же объяснять эту типичную ошибку.

4.2

Во-вторых, мы позволим себе не согласиться с положением автора приведенных выше строк, что «Бог за пределами всему сущему». В споре с николаитами мы могли бы утонуть в рассуждениях о том, что считать пределами существующего, ибо сии пределы весьма разнятся в зависимости от субъективных наклонностей человека. Показать это не представляет труда, ибо для одних пределы существующего сужены до размеров своего собственного кармана, для других же они простираются далеко за пределы того, что *мир* называет высшими духовными ценностями человечества.

Но мы избежим пустых словопрений на очевидную (для каждого на своем уровне) тему. И от этого нас избавит сам автор «Ареопагитик», ибо приведенные выше формулировки еще достаточно осторожны по сравнению с иными мыслями псевдо-Дионисия: «Он [Бог] — Причина всего сущего, хотя в то же время Он совершенно непричастен всему сущему [?], поскольку превосходит все сущее и сверхсущее» (Дионисий. Тим 1:2); «Сверхсущий за пределами всему сущему» (Дионисий. Божественные имена 1.2).

В связи с этим мы позволим напомнить, что Бог сказал Моисею: «Я есмь Сущий» (Исх 3:14). Он не говорил ни Моисею, ни кому бы то ни было из пророков, что Он — *Сверхсущий*, да и не мог сказать. Он вовсе не вне пределов всего существующего, и то, «что можно знать о Боге, явно для них [человеков, подавляющих истину неправдою], потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны» (Рим 1:19–20). То есть апофатикам во главе с лже-Дионисием ответить нечем.

Попробуем, однако, оправдать Дионисия. Ведь в том, что Бог выше всего материального, нет никакой ошибки. Но заметим по человеческому разумению, что чем более сложна какая-то система — будь то механизм или умозрительная теория, — тем больше вероятность возникновения ошибки. Зачем же переводить иллюзии в разряд сущего, а Сущего после этого повышать в звании до сверхсущего? Сложность же системы Дионисия, где возникают понятия сущего, несущего и сверхсущего, такова, что даже по человеческому разумению демонстрирует явные выгоды отрешения от мудрости века сего.

Опять же о субъективности человеческого представления — если самого себя считать существующим, как, вероятно, делает псевдо-Ареопагит, то Бог, конечно, оказывался бы сверхсущим. На самом же деле только Бог является Сущим, все же остальное что? «Пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий» (Иак 4:14). И над Богом нет более высокого, равно как над Сущим нет сверхсущего. Но мы вновь говорим о малости, относительности и иллюзорности субъективных представлений о нашей бренной жизни в сравнении с абсолютной жизнью Сущего.

Коль скоро мы заговорили на эту тему, то обратим внимание читателя, что в нашей работе выделены темы, в некоей ограниченной степени определяющие такие разделы философии (или богословия), как антропология*, гносеология*, этика*, христология*, еклесиология*, сотериология*, арифмология*, наконец. При этом мы обещаем, что наш читатель никогда и ни при каких обстоятельствах (естественно, кроме настоящего контекста) не встретит в наших книгах термина «онтология»*. Объяснение тому весьма просто — мы не знаем, что такое «онтология». Мы вообще не понимаем, как могут люди, признающие Бога Сущим, использовать такое понятие. Судя по греческим корням этого названия, сие должна была бы быть наука о бытии или о сущности существующего. Но что же истинно существует, кроме одного Бога?! При таком понимании не надо вводить нового термина, ибо нам должно быть достаточно и теологии или в крайнем случае онто-теологии (как об этом говорит Хайдеггер). Если же онтология допускает некое отделенное от Бога бытие, то тогда — это наука о об иллюзиях и заблуждениях, о паре, появляющемся на малое время и тут же рассеивающемся... Этим мы и закроем изложение темы «онтологии». Если только мы заметим, что словосочетание «онтологическое доказательство существования Бога» представляет собой оксюморон*, самопротиворечивую сентенцию.

Вернувшись же к высказываниям антиплагиатора, подведем некий итог. Мы не польстим Богу, говоря, что Он выше Себя Самого и что над Ним есть место, которое Он же и занимает. Рассуждения же такие будут не чем иным, как свидетельством суеты умствований. В каковой суете, впрочем, нет ничего удивительного — только закономерное, ибо «подлинно суетны по природе все люди, у которых не было *ведения* о Боге» (Прем 13:1). Итак, сверхсущие — еще одно несуществующее качество Бога, а «сверхсущий», с какой бы буквы ни писать это слово, — еще одно из имен богохульных, коими исполнен зверь из бездны (ср. Отк 17:8).

4.3

В-третьих, в призывах отстраниться от всего сущего, от всего, что ниже Его, не скрыта ли в неявной форме попытка отвергнуть Самого Христа? Ведь если понимать Иисуса не как Бога-Сына, но как Сына Божия, сказавшего: «Отец Мой более Меня» (Ин 14:28), если помнить слова Апостола Павла, что «Христу глава Бог» (1 Кор 11:3), то тогда апофатическое богословие должно отвергнуть Христа, ибо Христос оказывается менее Бога, а все, что лежит ниже Бога, подлежит отвержению. Но даже если вопреки Писанию считать Иисуса Богом-Сыном, «о котором нельзя даже помыслить, что Он хоть в чем-то неравен Отцу», то Он подлежит отвержению как то, что в терминах лже-Дионисия несомненно относится к «существующему».

В том же случае если и Христа пытаться представить вне пределов всего сущего, то и вовсе придется признать, что в отношении Его совершенно невозможно говорить о пришествии *во плоти* (ср. 1 Ин 4:2), «а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, *пришедшего во плоти*, не есть от Бога, но это *дух антихриста*, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире» (1 Ин 4:3). Что тут скажешь?!

Лже-Дионисий, хотя и представляется весьма несимпатичной фигурой, на Антихриста все-таки не тянет. Но уже и на этом этапе анализа его идей ясно, что сей псевдобогослов не может вписаться в одни с Иисусом Христом рамки. Кого-то одного надо отвергнуть: если оставить самозванного Дионисия, то отвергнуть придется Христа, — если оставить Христа и Дух Святой, то отвергнуть придется лжеца. Что бы выбрал читатель? И трудно ли догадаться, что выберем мы?

Правда, мы и тут попробуем понять, что стоит за словами. Однако даже если мы предположим справедливость троичных представлений, в которых никак нельзя помыслить, что Сын хоть в чем-то не равен Отцу, то и тогда нам никуда не уйти от необходимости устранения от

человеческой природы Иисуса. Да и как Дионисий собирался от нее отрешаться и избавляться? Уж не через распятие ли на кресте? — Маловероятно, что лже-Ареопагит был настолько смел, чтобы это иметь в виду.

4.4

В-четвертых, настаивая на неведении, которое и есть «познание Того, Кто превосходит все познаваемое», и проводя параллели между незнанием и тьмой, апофатизм фактически становится апологией тьмы, ибо сетует: «Мрак исчезает при свете, а тем более при ярком свете; незнание изгоняется познаниями, а тем более большими познаниями». Тут уже помимо нашей воли приходят на память слова: «люди более возлюбили тьму» (Ин 3:19), к которым напрашивается продолжение: «чтобы в мраке полного неведения приблизиться к Неведомому».

Стоит проиллюстрировать сию апологетику мрака другими словами псевдо-Дионисия: «Мы отказываемся от всего сущего ради полного ведения того неведения, которое сокрыто во всем сущем от всех, кто хотел бы познать его, и ради созерцания того сверхъестественного мрака, который сокрыт во всем сущем от тех, кто хотел бы узреть его» (Дионисий. Тим 2). Заранее снимаем шляпу перед тем из читателей, кто хотя бы с третьей попытки понял, что сим хотел сказать самозванец.

Удивительно, насколько подходят к только что прочитанному суесловию слова давно знакомого нам Феофила Антиохийского. Нельзя не привести их: «То, что сказано вашими философами, историками и поэтами, по-видимому, достойно веры по изукрашенности их речи, но глупость и пустота их изложения обнаруживается из того, что у них много бредней, а истины не находится ни малейшей частицы, ибо и то, что, по-видимому, сказано ими справедливого, смешано с заблуждением. Как смертоносный яд, смешанный с медом или вином, делает все смешение вредным и негодным, так и их красноречие оказывается напрасным трудом, или скорее пагубою для тех, которые верят ему» (2 Авт 12).

Красноречие псевдобогослова оправдывается и подкрепляются формулами уже чисто оруэлловского толка¹. Да, собственно, оказывается, что приоритет на такие высказывания не принадлежит Оруэллу, ибо это Оруэлла надо считать плагиатором — плагиатором Дионисия: «Божественный Мрак — это тот неприступный свет, [вот оно что, — оказывается, мрак есть свет!] в котором, как сказано в Писании (???), пребывает Бог... достичь его [мрака-света] может только тот, кто, удостоившись боговедения и боговидения, погружается во мрак» (Дионисий. Дорофею). Объявляя мрак светом, а неведение — познанием, какими бы изукрашенностями речи ни были сопровождаемы сии слова, псевдо-Дионисий заставляет нас вспомнить не только Оруэлла, но и гораздо более древнего и почитаемого авторитета, коим является пророк Исаия, говорящий, будто предвидя появление такого рода апологий тьмы и неведения: «Горе тем, которые... *тьму почитают светом, и свет — тьмою!*» (Ис 5:20).

И уже после такого приговора ясно, что развитие этакого «учения» не могло присниться даже героям Оруэлла, ибо псевдо-Дионисий приходит к выводам, которые нет необходимости ни подозревать в богохульстве, ни обличать, ибо они — образец самоосуждения: «Он [Бог] ни покоится, ни движется, ни дарует упокоение [?]; не обладает могуществом [???] и не является ни могуществом [???], ни светом [???]... Он ни тьма, ни свет [?], ни заблуждение, ни истина [??? ... ???]» (Дионисий. Тим 5). Сие не надо даже критиковать. Достаточно лишь констатировать. Еще же псевдо-Ареопагит пишет: «Как мне *кажется*... Бог... немногословен и даже бессловесен [?!]...» (Дионисий. Тим 1:3). Представь себе, читатель мудрый, — бессловесным назван Тот, из уст Кого

¹ Мы имеем в виду лозунги «Война есть мир» и «Мир есть война» из его книги «1984».

изречено Слово, через Которое все начало быть, и без Которого ничто не начало быть, что начало быть (ср. Ин 1:1–3)!

Трудно поверить, но так, черным по белому, и написано все сие. Согласиться с таким «богословием» возможно, ясно, не ранее чем мы признаем, что земля плоска. И возражать нам нечего. Разве только если мы констатируем, что апофатическое богословие было помещено Божественным Провидением в грекоязычную среду, а греки, очевидно, не имели в своем языке поговорки-указания на то, что надобно делать, когда кажется... — Креститься?! Несомненно! Но вот ведь незадача: «Слово о кресте для погибающих глупость есть» (1 Кор 1:18)...

Воистину «пути Его [Господа] для святых прямые, а для беззаконных они — преткновения» (Сир 39:30).

Конечно, необходимо отрешиться от всего, что имеешь, но ведь это касается неверного богатства, мудрости века сего. Может быть, фальшивый Ареопagit обличает то же, что и мы, — попытки создать образ Бога из золота? Как он был бы прав!

Но нет! Ведь ложный Дионисий обобщает принцип отвержения на свет! Как же можно это делать?! Ведь символизм неверного богатства и света принципиально различен, и обнищание — вовсе не синоним погружения во мрак. И обрезание ничего общего не имеет с оставлением небесных глаголов. Человек с такими претензиями, как у «Дионисия», — ведь он прикидывается слушателем Апостола Павла, — должен был это знать!

В конце каждого пункта, по которому мы обличаем ложного Дионисия, мы пытаемся понять, не имел ли «Ареопagit» в виду чего-то другого, не говорит ли он иносказаниями, чтобы привлечь мудрого читателя к некой тщательно сокрытой тайне. Даже если бы дело обстояло именно так, то и в этом случае тайна должна была быть скрыта при помощи такой речи, чей внешний смысл был бы, как сказал Маймонид, полезен для улучшения состояния человеческих сообществ или в других областях (ср. Путеводитель растерянных. Введение; см. II.1.2.1, с. 453). Сколь бы велик ни был тот или иной учитель и к сколь бы высокой праведности ни призывал скрытый смысл его учения (если бы таковой был найден ищущим), внешняя форма учения не может, не должна, не имеет права призывать к нечестию.

Что подумал бы читатель, если бы учение, имеющее внутренним смыслом и тайной целью любовь, мир и праведность, по своей внешней форме призывало бы к убийству, воровству и ненависти?!

Греческое *ἀλληγορέω* (*аллегорέω*) буквально означает «говорить иное», «говорить не то, что думаешь». Так может быть, и псевдо-Ареопagit иносказательно говорит аллегориями, говорит иное, нежели что думает? Предположим и это. Однако иносказание не подразумевает говорить одно, а думать нечто противоположное, исключаящее и отрицающее то, что говоришь. Иносказание — думать одно, подразумевать одно, но при этом облекать свою мысль в иную форму. Когда же некто думает одно, а говорит совершенно противоположное, то это ни в русском, ни в греческом языках не называется аллегорией. Думать одно, а говорить противоположное во всех языках называется... «лицемерие», «ложь», «обман», а никакая не аллегория.

Итак, нам не найти и малейшего оправдательного мотива делам самозванного Дионисия.

4.5

В-пятых, внимательный читатель не мог не споткнуться еще об одну заставляющую сомневаться в богословской компетентности ее автора нелепость: «И если кто-либо, увидев Бога, понял то, что он видел, — не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое». Да о каком «увидев Бога», о каком «богосвидении» можно вести речь после слов Павла, что Господа Бога «никто из человек

не видел и видеть не может» (1 Тим 6:16)? Ведь чтобы увидеть Бога, надо перешагнуть порог человеческих ограничений, надо перестать быть человеком, коему невозможно спастись, стать совершенным, стать...

«Но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, *будем подобны Ему*, потому что *увидим Его*, как Он есть» (1 Ин 3:2), «лицем к лицу» (1 Кор 13:12), преобразившись «в тот же образ от славы в славу» (2 Кор 3:18). Но «это не то, чтобы кто видел Отца, кроме того, кто есть от Бога; он видел Отца» (Ин 6:46). И тогда только человек познает Бога, подобно как и он уже ныне познан Богом (ср. 1 Кор 13:12). Читатель, надеемся, поймет, почему мы сочли за лучшее изменить по сравнению с Синадальным вариантом высоту букв в Иоанновом фрагменте.

Ну и, конечно же, фрагмент Филиппа, который читатель должен был бы уже помнить наизусть и который нисколько не может наскучить: «Невозможно, чтобы кто-то видел что-нибудь из вечного, если он не станет подобным этому. В истине не так, как с человеком, который в мире: он видит солнце, хотя он не солнце, и он видит небо, землю и другие предметы, не будучи всем сим. Но [если] ты увидел нечто в том месте — ты стал им. Ты увидел Духа — ты стал Духом. Ты увидел Христа — ты стал Христом. Ты увидел Отца — ты стал Отцом. Ибо ты в мире сем видишь каждую вещь и ты не видишь лишь себя. Себя же ты видишь в том месте, ибо ты станешь тем, что ты видишь» (Филипп 44).

Тогда же, когда некто, «удостоившись боговидения», не стал ничем новым, не превзошел границы, по одну сторону которой действует принцип «человекам это невозможно» (Мк 10:27), а по другую сторону закон «все возможно Богу» (Мк 10:27), но, увидев, вернулся к своему «обычному существованию», дабы продолжать разглагольствования о непознаваемом боге, демонстрируя при этом элементарное незнание и непонимание слова Божия, тогда можно не сомневаться, что он видел князя мира сего, принявшего вид Ангела света.

4.6

В-шестых, у т. н. Дионисия отчетливо прослеживается мысль, что знание вещей тварных — в особенности же знание излишнее — уничтожает незнание, которое и есть единственный путь постижения Бога. Иными словами, он придерживается мнения, что *знание вещей тварных уничтожает единственный путь постижения Бога*. Мысль, конечно, интересная, однако не настолько, чтобы забыть слова Иисуса: «Если Я сказал вам о земном, и вы не верите, — как поверите, если буду говорить вам о небесном?» (Ин 3:12). Обожаемый «Ареопагитом» мрак, быть может, и мог бы скрыть от нас смысл сих слов, но этого никак не дает сделать свет, полученный нами ранее. И этот-то свет в виде толкования Притчи о неверном управителе заставляет поставить рядом с только что приведенными словами Господа другие, изученные гораздо раньше: «Если вы в неправедном богатстве не были верны, кто поверит вам истинное? И если в чужом не были верны, кто даст вам ваше?» (Лк 16:11–12). Ложный Дионисий же хочет во что бы то ни было получить Божие, отвергнув не только то, что называется неправедным богатством, но и вообще все, что уничтожает незнание, даже свет. Но не свет ли светит во тьме (ср. Ин 1:5), рассеивая ее?! Не свет ли уничтожает единственный для самозванца путь узрения Бога?!

Вспомним слова, предшествовавшие последнему фрагменту из Луки: «Верный в малом и во многом верен» (Лк 16:10). Впрочем, эта-то часть стиха не имеет ни малейшего отношения к самозваному Ареопагиту, зато продолжение его — точно — сказано о нем: «Неверный

в малом неверен и во многом». О земном говорят ему — он не хочет внимать. Как же ему познать небесное?!

Правда, Дионисия можно понять в том смысле, что во мрак должен погружаться тот, кто отвернулся от всего как чистого, так и нечистого, услышал все божественные звуки, небесные глаголы, получил озарения и прошел *все* ступени божественных совершенств...

Не знаем, быть может, прошедший воистину все ступени божественных совершенств может делать все, что пожелает. Однако, мягко говоря, весьма сомнительно, что совершенному будет польза от учения псевдо-Ареопагита. Даже тот, кто прошел всего лишь одну ступень божественных совершенств, не имеет нужды в том, чтобы быть учимым апологетом мрака. Читают же его, понятное дело, далеко не одни только совершенные. Читают его те, кто только *мечтает* о первой ступени божественных совершенств, те, кому и во сне не приснилось слышать божественные звуки и небесные глаголы; они, быть может, и согласны были отвернуться от всего этого, но им не от чего отвращаться, кроме как от нечистого. И их слова псевдо-Ареопагита вводят в соблазн.

Иначе говоря, от учения «Ареопагита» совершенным нет пользы, а младенцам — один вред!

Кстати, об отрешении как от чистого, так и нечистого: мы сильно сомневаемся, что нужно отрешаться от чистого, что же до отрешения от нечистого, то «для чистых все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (Тит 1:15). Вопрос с чистым и нечистым решается совсем другим образом...

4.7

В-седьмых, под шаткое строение мрачных богословских построений с настойчивостью, заслуживающей лучшего применения, подводится должный показаться читателю надежным и прочным фундамент святых отцов. Что же до Священного Писания, то такого рода богословие не находит, да и не может найти, ничего лучшего, как совершенно ни к месту привести стих из псалма, говорящий о Боге, Который «мрак сделал покровом Своим» (Пс 17:12). Ни к месту, ибо в этом псалме идет речь о разгневанном Боге: «Ибо разгневался [Бог]. Поднялся дым от гнева Его... и мрак под ногами Его... мрак сделал покровом Своим» (Пс 17:8–12). Приведенный псалом не является единственным фрагментом, где мрак, в который одевает Себя Господь Бог, совсем недвусмысленно соединен с гневом Его: «Разгневался [на них Господь]... и мраком покрыл Себя, как сению» (2 Цар 22:8–12), тем более удивительно то упорство, с которым апологеты мрака ссылаются на эти отрывки Писания.

Между тем гнев Господень отнюдь не вызывает удивления после уразумения основ подобного рода философии и богословия, ибо его проповедники «осутились в умствованиях своих, и *амрачилось* немысленное их сердце; называя себя мудрыми обезумели» (Рим 1:21–22)...

Да, Бог — случается — делает мрак покровом Своим. Но заметим: Он «был облаком и мраком для одних и освещал ночь для других» (Исх 14:20) или, как то же описывается у Соломона: «Для святых Твоих был величайший свет... Весь мир был освещаем ясным светом и занимался беспрепятственно делами; А над ними одними была распростерта тяжелая ночь, образ тьмы, имевшей некогда объять их; *но сами для себя они были тягостнее тьмы*» (Прем 18:1; 17:19–20).

Есть в Писании и такой фрагмент, когда мрак, в коем пребывает Бог, не связывается с Его гневом. Это один из первых моментов передачи Моисею Закона: «И стоял [весь] народ вдали; а Моисей вступил во мрак, где Бог» (Исх 20:21). Но тут нужно помнить, что то был действительно первый случай открытия Себя Богом кому бы то ни было. Познания о Боге в то время и на самом деле не было никакого, потому Он и представлялся, как облеченный во мрак.

Климент в качестве комментария к этому эпизоду прибавляет: «Это ясно показывает тем, кто в силах понять, что Бог невидим и неизречен, тьма же, которая воистину есть *неверие и неведение большинства*, заслоняет собою сияние истины» (Strom V.78:3).

Но Дионисий уж никак не считал себя относящимся к темному и невежественному большинству иудеев Моисеевых времен, склонных к изготовлению и поклонению золотому тельцу и мерзостям скотоложства. Дионисий, наверное, слышал, что «все... обнаруживаемое делается явным от света, ибо все, делающееся явным свет есть» (Еф 5:13). Он должен был отдавать отчет в том, что истинный христианин приступает «не к горе... и не ко мраку» (Евр 12:18). Что человек «полагает предел тьме... и сокроенное выносит на свет» (Иов 28:3,11). И если у тебя — правда, Он «выведет, как свет, правду твою» (Пс 36:6), если же ложь, то... — как тьму? Нет, ложь так и останется во мраке, где ей и место.

Последователи псевдо-Дионисия не хотят осознать, что, призывая к отстранению всего, что может быть познано разумом, признавая полную непознаваемость Бога, они самообличаются в том, что вышеприведенный фрагмент послания к Римлянам речет о них самих, какими бы «святыми отцами» они ни чтили своих начальников. «И как они не заботились *иметь Бога в разуме*, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, блуда» (Рим 1:28–29). А ведь именно в разуме-то и невозможно иметь Бога апологету апофатического богословия — может быть, где-то в другом месте (хотя мы теряемся, в каком именно), но никак не в разуме.

«Потом не довольно было для них *заблуждаться в познании о Боге*, но они, живя в великой борьбе невежества, такое великое зло называют миром» (Прем 14:22). Так что гнев Божий понятен, и неведение, и ложь, и блуд, и беззаконие: «*Им приготовлен мрак вечной тьмы*. Ибо, произнося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении. Обещают им свободу, будучи рабами тления» (2 Пет 2:17–19).

Написанное псевдо-Ареопагитом представляет собой столь откровенное и явное противоречие Священному Писанию, что любые попытки полемизировать с ним равносильны спору с человеком, утверждающим, что земля стоит на трех китах. И мы привели достаточно свидетельств Священного Писания, опровергающих псевдо-Дионисия. Поэтому только как особо циничное издевательство над читателем воспримем мы такую похвальбу автора: «Мы не дерзнем не только не сказать, но и помыслить что-либо вопреки тому, что нам благообразно возвещано в Священном Писании» (Божественные имена 1.2).

И в связи с упомянутой «мистикой» и «мудростью» тьмы мы не можем не напомнить как раз Писание, слова которого написаны как бы предупреждением сим умствованиям. Разве не справедливо сказанное Иеремией и об уловлении авторов в расставленную ими же самими сеть, и об отвержении слова мерещащегося им бессловесным Богом: «Посрамились мудрецы, смутились и запутались в сеть; вот, они отвергли слово Господне; в чем же мудрость их?» (Иер 8:9). Вопрос этот уже не требует ответа, ибо «упражнение в нечестии помрачает» (Прем 4:12). И то, к чему стремится восточная мистика, предвозвещено. И последователи псевдобогословского лжеучения самозванного Ареопагита в силу своих устремлений ко мраку должны почесть слова пророка Михея за комплимент себе: «Ночь будет вам вместо видения, и тьма вместо предвещаний; солнце зайдет над пророками, и потемнеет день над ними» (Мих 3:6). Да, «есть у них враги света, не знают путей его и не ходят по стезям его» (Иов 24:13), «ибо все [они] были связаны одними неразрешимыми узами тьмы» (Прем 17:17).

В итоге же псевдодионисиям не остается лучшего, нежели безнадежно завидовать даже таким словам: «Далек от нас суд, и правосудие не достигает нас, ждем света, и вот тьма, — озарения, и ходим во мраке. Осязаем как слепые стену, и как без глаз, ходим ощупью; спотыкаемся в полдень, как в сумерки, между живыми, как мертвые... Мы изменили, и солгали пред Господом,

и отступили от Бога нашего; говорили клевету и измену, *зачинали и рождали* из сердца лживые слова. И суд отступил назад, и правда стала вдаль; ибо истина преткнулась на площади, и честность не может войти. *И не стало истины*» (Ис 59:9–15). Так, «нечестивые, отрекшиеся познать Тебя, наказаны силою мышцы Твоей» (Прем 16:16).

Признание Бога непознаваемым есть богохульство и мерзость, которой истязаются нечестивцы. О том же, кто имеет познание о Боге, они говорят, как по писаному: «Он в тягость нам и противится делам нашим, укоряет нас в грехах против закона и поносит нас за грехи нашего воспитания; объявляет себя имеющим *познание о Боге* и называет себя сыном Господа; он пред нами обличение помыслов наших. Тяжело нам смотреть на него; ибо жизнь его не похожа на жизнь других, и отличны пути его; он считает нас мерзостью и удаляется от путей наших, как от нечистот» (Прем 2:12–16).

«Они умствовали и ошиблись; ибо злоба *ослепила* их, и они не познали тайн Божиих» (Прем 2:21–22). Тут говорится об ослеплении. Да живущий во тьме и не нуждается в глазах, и уши можно для верности заткнуть бревнами, дабы ненароком в них не вошла истина слова Божия, вместо которой они имеют иную пищу, уловившую их в свою власть подобно тому, как крепкие напитки делают человека рабом: «Да будет трапеза их сетью им... Да помрачатся глаза их, чтобы им не видеть, и чресла их расслабь навсегда» (Пс 68:23–24); «и знание их [Господь] делает глупостью» (Ис 44:25); «как написано: Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат, *даже до сего дня*» (Рим 11:8). А еще проще для них — объявить Бога бессловесным, из чего будет следовать, что Слово Божие имеет какой-нибудь другой источник.

Иное оказывается и в отношении Того, Кто является источником научения и напоминания апофатиков, ибо Таковым должен был бы быть Утешитель, Дух Святый (ср. Ин 14:26). О том-то молится Павел, «чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к *познанию* Его, и *просветил очи сердца* вашего» (Еф 1:17–18). Но наши лжеучители молятся о чем-то ином; познания Божия они хотят в уродливой форме полного неведения о Боге; очи сердца их омрачены; Духа они не имеют. Источник их учения — иной, и мудрость их «не есть мудрость, нисходящая свыше, но земная, душевная, бесовская» (Иак 3:15).

В рассуждениях о Боге, конечно, не уйти от отрицательных суждений: говорим же мы, к примеру, что Бог *невидим*. Вера, понятное дело, не может строиться на одних только отрицательных суждениях. Но поскольку ничего положительного из вышеприведенного безумия вынести невозможно, то единственным способом составить положительную концепцию веры становится для них путь сочинения, измышления, того, что ничего общего не имеет с духовностью Закона Божия: как обставлять пострижение в так называемые монахи, и как — венчание жениха и невесты, когда праздновать воскресение Христа, сколькими пальцами следует креститься, какое положение принимать в помещении церкви, по какому расписанию принимать пищу, окунанием или обливанием и в каком возрасте крестить детей и многое другая суета.

Сильно ли это отличается от законников-иудеев по наружности, для которых подняться в день субботний на десятый этаж пешком — не труд, а нажать кнопку лифта — беззаконие.

Но только подобное им и остается! По сути, как мы сказали, апологет апофатического богословия не может иметь Бога в разуме. Но ведь они имеют. После обработки материала резцом из их огня выходит нечто, что они называют великим, всесильным. Но это нечто — не более чем телец.

Такая вот история с новым Аароном — бесчинным священником ложным Дионисием...

«И сказал [на это] Господь: так как этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня, и благоговение их предо Мною есть изучение заповедей человеческих; то вот, Я еще необычайно поступлю с этим народом, чудно и дивно, так что *мудрость мудрецов погибнет*, и разума разумных его не станет» (Ис 29:13–14).

5

Каждая притча, каждый образ для того и приводятся, чтобы на понятиях, очевидных в буквальном смысле, показать то, что кажется не совсем очевидным или кажется уж совсем неочевидным. Но если мы будем тщиться выразить желаемое при помощи абсурдных образов, бессмысленных притчей, пытаясь обосновать некое замысловатое построение ссылкой на сладость уксуса или на мрак света, что сможем мы показать, кроме своего безумия, доходящего до клинических форм? Разве не абсурдна попытка объяснить нечто, сравнивая сие с мраком, якобы сгущающимся по мере приближения к источнику света? Разве не происходит все наоборот, разве мы не просвещаемся сим светом все более и более при приближении к нему? И разве можно приблизиться к Отцу светов (Иак 1:17), до самого конца пребывая во тьме неведения?

Бессмыслица подобных антиаллегорий оживляет в памяти уже забытый анекдот о некоем впадшем в старческий маразм правителе, пожелавшем отправить космический корабль на Солнце. На осторожное замечание конструкторов о трудностях сего предприятия из-за высокой температуры и яркости Солнца, он отвечает: ночью полетим...

Оставив анекдоты, вспомним притчу царя Соломона: «Если будешь призывать *знание* и зывать к *разуму*; если будешь искать его, как серебра, и отыскивать его, как сокровище: то уразумеешь страх Господень и найдешь *познание* о Боге. Ибо Господь дает мудрость; из уст Его — *знание и разум*» (Прит 2:3–6). И еще: «Приобретай мудрость, приобретай разум... Не оставляй ее, и она будет охранять тебя; люби ее и она будет оберегать тебя. Главное — мудрость: приобретай мудрость, и всем *имением* твоим приобретай разум. Высоко цени ее, и она возвысит тебя» (Прит 4:5–8); «Купи истину, и не продавай мудрости и учения и разума» (Прит 23:23).

Еще вспомним: «Не умножайте речей надменных; дерзкие слова да не исходят из уст ваших; ибо *Господь есть Бог ведения*» (1 Цар 2:3). «Господь будет для тебя вечным светом» (Ис 60:20); «Во свете Твоем мы видим свет» (Пс 35:10). И для нас по слову Писания: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин 1:5); «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин 1:5).

Итак, нисколько не защищая гностиков от нападок церкви, выскажем *нашу* идею единения с Богом как вселенского завершения:

Бог никогда не становился человеком, и даже более того, — Бога не видел никто и никогда¹, и видеть не может²; но Он проявился через человека Иисуса Христа, чтобы вопреки примитивному мнению, что-де Он не пребывает в каком-либо определенном месте³, человек знал, где следует искать Бога, с Которым нужно соединиться и сделаться причастником Божественного естества⁴ или, точнее, участником природы Бога.

И для нас следующие несколько строк Священного Писания ценнее, нежели все сочинения отрицательного богословия вместе взятые (Прит 1:20–33):

Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой, в главных местах собраний проповедует, при входах в городские ворота говорит речь свою:
„доколе, невежды, будете любить невежество? доколе глупцы будут ненавидеть

¹ 1 Ин 4:12; Ин 1:18.

² 1 Тим 6:16.

³ Дионисий. Тимофею 4.

⁴ 2 Пет 1:2–4.

знание? Обратитесь к моему обличению: вот, я изолю на вас дух мой, возвещу вам слова мои. Я звала и вы не послушались; простирала руку мою, и не было внимающего; и вы отвергли все мои советы, и обличений моих не приняли. За то и я посмеюсь вашей гибели; порадуюсь, когда придет на вас ужас... тогда будут звать меня, и я не услышу; с утра будут искать меня, и не найдут меня. За то, что они возненавидели *знание* и не избрали для себя страха Господня, и не приняли совета моего, презрели все обличения мои; за то и будут вкушать от плодов путей своих и насыщаться от помыслов их. Потому что упорство невежд убьет их, и беспечность глупцов погубит их. А слушающий меня будет жить безопасно и спокойно, не страшась зла”.

5.1

Однако наши оппоненты все ж-таки не успокаиваются и в доказательство непознаваемости Бога приводят фрагмент книги Иова, где один из собеседников Иова — Елиуй — произносит длиннейший монолог, в котором говорит между прочим: «Бог велик, и мы не можем познать Его... Вседержитель! мы не постигаем Его» (Иов 36:26; 37:23). Кто из наших критиков возьмет на себя сию смелость, у кого достанет дерзости, повторить эти слова вслед за Елиуем?!

Есть о чем подумать! Не спеши, читатель мудрый, «без рассуждения не делай ничего, и когда сделаешь, не раскаивайся» (Сир 32:21). Прими такое решение, чтобы не раскаиваться в утере истины и не оказаться обличенным во лжи самим Богом!..

Ну что ж, если наши вразумления не возымели действия, и читатель бессмысленный продолжает упрямо настаивать на своем, опираясь на «свидетельство» Писания, то пусть откроет ту же книгу Иова в конце монолога Елиуя. Мы много раз обещали: «Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает» (Рим 14:22). Но попробуйте не осудить себя в том, в чем вы осуждены Богом, говорящим в ответ на речь ту: «Когда Елиуй перестал говорить, Господь отвечал Иову из бури и сказал: „Кто сей, *омрачающий* Провидение словами без смысла?“» (Иов 38:1–2).

Так что уж если у кого не хватило рассуждения и смысла, чтобы принять верное решение, то признайтесь: «Мы заблудились от пути истины, и свет правды не светил нам, и солнце не озаряло нас» (Прем 5:6). Ибо никому не позволено *омрачать* «провидение словами без смысла», говоря, что нельзя познать, постигнуть Бога. А ведь учение лже-Дионисия — омрачение даже по его собственным словам.

Читатель должен заметить, что это уже не первый пример, когда слова Священного Писания недопустимо воспринимать за истину. Да! И Каиафа может сказать истину (ср. Ин 11:49–50), и бессловесная ослица может отверзнуть уста, дабы остановить безумие пророка (Чис 22:21–31; ср. 2 Пет 2:16). Но никогда не вредно исследовать, кто высказал слова, на которые ты хочешь опереться в своих рассуждениях, и не ответили ли на них благочестивые персонажи Библии или Сам Бог так, что лучше слова эти запомнить как пример нечестия и мракобесия, а вовсе не в качестве свидетельства.

5.2

Есть еще один фрагмент Писания, который можно использовать для доказательства непознаваемости Бога. Защитники отрицательного богословия, впрочем, без особого энтузиазма, хватаются за эту соломинку, ибо отчасти этот фрагмент свидетельствует против них. Мы имеем в виду слова Апостола: «Что можно знать о Боге, явно для них» (Рим 1:19). Из сказанного следует, что есть то, что можно знать о Боге, и как следствие есть и то, чего о Боге знать нельзя. Как бы то ни было Бог, по словам Павла, оказывается не познаваемым до конца.

Обращаем внимание, что даже будучи воспринято как есть, сие речение Павла ставит под сомнение сам принцип отрицательного богословия, ибо оказывается все же, что о Боге *можно*, а скорее всего, и *нужно* знать что-то. Но не это главное. Дело в том, что по непонятной причине Синодальный перевод (и многие иноязычные переводы) словосочетанием «что можно знать» передают одно греческое слово *γνῶστος* (*гно́стос*), означающее вовсе не «что можно знать», а «что известно». Славянская Библия более точна: *γνῶστος* переведено как **разѣмноє**.

5.3

Влияние псевдо-Дионисия как апологета непознаваемости Бога безусловно велико, но ни в коем случае нельзя полагать такое заблуждение свойственным всему послеапостольскому христианству. Взять, например, уже знакомое читателю Послание Апостола Варнавы: «Справедливо погибнет человек, имеющий *путь истины — знание*, но не уклоняющийся с пути *темного*» (Варн 5).

Теперь откроем еще раз Феофила Антиохийского. Но прежде предупредим читателя, что едва ли не незаменимая ценность его слов вовсе не в констатации положения о познаваемости Бога, ибо Феофилу и в голову не могло прийти, что через несколько веков появятся безумцы, которым надо доказывать из Писания, что Бог познаваем. Феофил говорит о совсем другом, к чему мы сможем подойти только в отдаленном будущем. Пусть читатель подумает о сказанном: «Ничто не совечно Богу, но будучи Сам Себе местом, ни в чем не нуждаясь и существуя прежде веков, Он восхотел создать человека, *дабы им познаваем был*, и для него-то подготовил мир» (Феофил. 2 Авт 10).

Если мы обратимся к другому авторитету раннего христианства — Афинагору* Афинскому — самому, пожалуй, образованному из апологетов послеапостольского периода, то встретим и у него слова, где он пишет «о Боге, Который *постигается мыслью*» (Афинагор. Прошение о христианах 5). Причем Афинагора не заподозришь в том, что он оговаривается или неточно формулирует свою мысль, ибо и в других местах мы находим то же: «Бог несотворен и вечен и может быть *постигаем* только *умом и мыслью*» (Там же 4). И именно у Афинагора находим мы блестящую по точности и лаконизму формулу (Там же 10):

Мы... признаем единого Бога безначального, вечного, невидимого и бесстрастного, необъятного и неизмеримого, *постигаемого одним умом и разумом*, преисполненного светом и красотой, духом и неизреченною силою, Который Словом Своим все сотворил и содержит.

Уж если необходимо, на чем мы, впрочем, не настаиваем, формулировать некий Символ веры, некое *Credo*, да еще со ссылкой на древность авторитета, то мы могли бы присоединиться только к такому Символу веры. Предложим его вместо никейского.

Дабы внести некоторую ясность в понятия невидимости и непознаваемости, нам стоит обратить пристальное внимание на рассуждения богослова, коего обвиняли во многих грехах, но гностиком не считали никогда. Заранее стоит сказать, что мы даже и с сим богословом не во всем согласны. Мы, например, не можем просто принять его взгляды на свободную волю. Но что же из того? Неужели же мы отвергли бы древнего мудреца, если бы он не смог сразу принять, что Земля имеет форму шара, который является одним из многих небесных тел?

Рассуждения его на тему возможностей видеть или знать наиболее близки тому, о чем говорим мы. И обратим внимание: у него нет и намек на апофатический путь познания Бога.

И в рассуждениях об именах Божиих он не богохульствует. Итак, Ориген Александрийский (О началах I.1:8–9):

Апостол [Павел, сказавший о Христе следующим образом: «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол 1:15)], не сказал: «образ Бога, невидимого для людей или для грешников», но совершенно твердо возвещает о самой природе Бога, когда говорит: «образ Бога невидимого». Также и Иоанн, говоря в Евангелии: «Бога не видел никто никогда» (Ин 1:18), ясно возвещает всем, *кто может понимать*, что нет такой природы, для которой Бог был бы видим; он не говорит, что Бог, будучи видим по своей природе, недоступен только зрению слабейшей твари, но что по самой своей природе Он не может быть видим. Если ты спросишь у меня, что думаю я о Самом Единородном: ужели, по моему мнению, и для Него не видима природа Божия, невидимая по самому естеству Своему? — то не считай тотчас же этой мысли нечестивою или глупою, потому что мы сейчас же укажем и основание ее.

Иное дело видеть и иное знать.

Быть видимыми и видеть свойственно телам, быть же познаваемым и познавать свойственно умственной природе. Итак, что свойственно телам, того не должно думать об Отце... И наконец, Сам Спаситель в Евангелии не сказал, что никто не видит Отца, кроме Сына, ни Сына, кроме Отца, но сказал: «никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына» (Мф 11:27). Этим ясно указывается, что то, что в отношении к телесным существам называется «быть видимым и видеть», это в отношении к Отцу и Сыну называется «познавать и быть познанным», конечно, силою знания, а не брэнной видимостью. Итак, в отношении к бестелесной и невидимой природе нельзя говорить ни о видении, ни о видимости; поэтому-то в Евангелии и не говорится, что Отец видит Сына, и Сын видит Отца, но говорится, что они знают друг друга.

Кто-нибудь спросит нас, почему же сказано: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8)? Но это изречение, как я думаю, еще больше подтверждает нашу мысль, ибо что значит видеть Бога сердцем, как не понимать и познавать Его умом, как это изложили мы выше? Вообще, названия чувственных членов часто относятся к душе; отсюда видеть очами сердца — это значит познавать что-нибудь умственное силою мысли. Точно так же слышать ушами означает чувство глубочайшего понимания. Мы говорим также, что душа может пользоваться зубами, когда вкушает и ест хлеб жизни, сходящий с неба. Говорится точно так же, что душа пользуется отправлениями и других членов, которые применяются к ее силам, как и Соломон говорит: «найдешь познание о Боге» (Прит 2:5). Соломон знал, что в нас есть два рода чувств: один род чувств — смертный, тленный, человеческий; другой род — бессмертный и духовный, — тот, который он назвал божественным. Этим-то божественным чувством — не очей, но чистого сердца, то есть ума и могут видеть Бога все те, которые достойны (Его). Вообще, во всех Писаниях Ветхого и Нового Заветов ты найдешь много мест, в которых сердце упоминается вместо ума, то есть вместо познавательной силы.

Прервем здесь александрийского учителя, дабы сделать два замечания. Во-первых, сейчас будет как нельзя более к месту обратить внимание, если читатель не сделал этого самостоятельно, что кажется, будто Ориген, говоря о сердце как об уме, символе познавательной силы, опро-

вергает наши рассуждения о чреве как о символе аналитического разума человека. На самом же деле сии два взгляда нисколько не противоречат друг другу. Ведь сердце является самой что ни на есть серединой чрева, мы даже сказали бы «сердцевиною», если бы сие не было тавтологией. С другой же стороны рассудок или, как мы ранее изъясняли символ чрева, аналитический разум, несколько более широкое понятие, нежели познавательная сила, ибо именно чрево облачается в одежды, а не непосредственно сердце. Ко всему чрево обладает и такими частями, кои позволяют извергать вон нечто, не годное для того, чтобы быть вложенным в сердце. И именно за наличия этих частей мы также должны были возблагодарить Бога, ибо иначе, что бы нам было делать с трудами автора «Ареопагитик». Итак, примирение наших и Оригена рассуждений, если кто-то в таковом примирении нуждается, находится тем, что Ориген, очевидно, более точен, наше же истолкование символики носит более общий характер.

И обратите внимание, как Ориген расставляет акценты: не «чистые сердцем — Бога узрят», а «чистые — сердцем Бога узрят». Но не ошибившись, можно было бы сказать и так: чистые сердцем — сердцем же Бога и узрят.

Во-вторых, мысль о том, что «иное дело видеть и иное знать» мы считали бы возможным дополнить некоторыми примерами, в которых сия истина становится едва ли не избыточно очевидной. Все мы видим звезды на небе, но кто скажет, что он познал хотя бы одну? Все мы даже если и не пользуемся, то во всяком случае видели радио, но кто скажет, что он познал хотя бы один полупроводниковый диод? Кто из врачей, видевших человека и снаружи, и его внутренности, может сказать, что он познал человека хотя бы по плоти? То есть *видеть не значит знать!*

Теперь примеры и обратного характера. Каждый школьник должен знать закон всемирного тяготения, но даже профессор, написавший учебник для этого школьника, никогда не видел сего закона; действие его — да, но сам закон невидим, — видимы лишь символы, коими этот закон привыкли изображать. Можно прекрасно знать музыку Моцарта, даже наизусть помнить ноты, но саму музыку видеть нельзя. Слепой от рождения может уметь читать, потому что знает буквы на ощупь, хотя никогда их не видел. Одним словом, и тут царит закон: *знать не значит видеть!*

Однако вернемся к Оригену, который пишет (Там же I.1:7):

Каждому телесному чувству подлежит некая соответствующая чувственная субстанция, на которую и простирается самое телесное чувство. Например, зрению подлежат цвета, формы, величина; слуху — слова и звуки; обонянию — запах гари, хорошие и дурные запахи; вкусу — вкусы; осязанию — все холодное и горячее, твердое и мягкое, шероховатое и гладкое. Но для всех ясно, что чувство ума гораздо выше сих чувств, о которых мы сказали. Итак, не странно ли, что низшим чувствам подлежат субстанции, на которые простирается их деятельность; высшей же силе, то есть чувству ума, не подлежит ничего субстанционального?.. Ум до некоторой степени родствен Богу... он служит умственным образом Его, и именно поэтому может знать кое-что о природе Божества, особенно если он чист и отрешен от телесной материи.

Лишь чуть иначе говорит об уме человеческом Климент: «Не случайно сказано, что человек создан по образу и подобию Бога, а „образ” — это божественный и царственный Логос Бога... Ум человека — это образ этого образа» (Strom V.94:5).

Нисколько не удивительно, напротив, закономерно, что мысли Оригена и Климента полнотью созвучны сказанному и Афинагором: «Мы... отделяем и различаем безначальное и проис-

шедшее, сущее и несущее, постигаемое умом и воспринимаемое чувством» (Прощение о христианах 15). Афинагор явно ставит как синонимы по одну сторону безначальное, сущее, постигаемое только умом, а по другую — происшедшее, несущее, воспринимаемое чувством.

Продолжим и теперь эти мысли. Все телесные чувства устроены так, что они обращены вовне: видеть человек может лишь то, что находится вовне, и хотя зрению подлежат, как справедливо отмечает Ориген, цвета, формы и размеры, но увидеть зрением, каковы цвет, форма или размер своего собственного мозга, не может никто. Никто не может обонять или даже попробовать на вкус содержимое своих внутренностей, не может осязать своего сердца... С умом же ситуация принципиально иная, ибо ум человеческий как инструмент познания обращен сугубо внутрь и не может оперировать ни с чем, что абстрактно внешне. Для включения ума необходимо воспринять, вместить предмет, подлежащий уму, внутрь.

Чтобы проиллюстрировать последнюю мысль, предложим читателю следующее упражнение. Попробуйте представить себе *иностранцевию*. А что это, спросит читатель, растение, бактерия, вид почвы, населенный пункт, образ жизни, явление природы или разновидность психического расстройства? Действительно, представить себе умом иностранцевию, ни разу не видев ее изображения, ничего о ней не слышав, — невозможно. Мы не прибавляем образов, связанных с осязанием или обонянием, ибо для знающего, что это такое, сие могло бы вызвать не очень эстетичные ассоциации, ибо иностранцевия — вооруженный страшными клыками ящер пермского периода, названный так в честь русского геолога А. А. Иностранцева.

Если в числе наших читателей оказались специалисты по палеонтологии, мы можем привести другой пример: *мастихин*. Опять же, что это — лекарство, животное, город в Иудее, ораторский прием? А и тут представить себе что-либо в уме невозможно, если не видеть, не слышать объяснений и никогда не держать в руках лопаточку для нанесения краски на холст, используемую в живописи вместо кисти. Однако оставим упражнения в энциклопедизме, ибо перед нами стоит важный с точки зрения богословия вопрос.

Что напоминает нам экстернальность чувств в противовес интернальности ума? Да, конечно же, того, кто в мире, в противовес Тому, Кто в нас, ибо Бог также в нас, как и ум интернален, Его также нет вне нас, как и ум не знает ничего вне себя.

Ну не красивое ли в своей стройности рассуждение? Да, но у него есть более чем серьезный изъян, скажет внимательный читатель: подобное рассуждение совершенно не проходит в отношении слуха! И в самом деле, мы вынуждены будем признать, что человек может слышать, что происходит у него внутри: он слышит стук своего сердца, хруст суставов и урчание в желудке.

Наше подобие кажется побитым камнями и испутившим дух, но вот тут-то оно и воскресает чудесным образом, ибо слух является отличным от всех других органов чувств: ведь не зря же Тот, Кто является посредником между Богом и людьми, назван Словом, Логосом: «Ко мне тайно принеслось Слово, и ухо мое приняло нечто от Него» (Иов 4:12), но все же «как мало мы слышали о Нем» (Иов 26:14). Так, может быть, человеку надо прислушиваться внутри себя не только к урчанию в желудке?..

6

Итак, мы вполне убедились, что иное дело видеть и иное дело знать. Именно этого не понимает пресловутый Дионисий. И хотя некоторые его заключения на первый взгляд выглядят правдоподобно, ценность их полностью теряется из-за того, что они построены на ложных посылах. Взяв за пример упомянутую сентенцию: «Если кто-либо, *увидев* Бога, понял то, что он видел, — не Его он видел, а что-либо сущее и познаваемое». Действительно, если кому-либо показалось,

что он видел Бога, то не Его он видел, а князя тьмы. При поверхностном прочтении Дионисий может быть понят именно так. Однако на самом деле и эта его формулировка никуда не годится по той же причине: узнавать по виду и познавать — совершенно разные вещи.

К чему же мы придем в свете этой идеи в отношении Бога? Мы много раз говорили и раньше, но все же напомним, что Бог невидим. Теперь мы с очевидностью показали, что Он тем не менее познаваем. Что же мы заметим, если взглянем на учение николаитов? Тут Бог объявлен непознаваемым. С точки же зрения видимости никаких проблем нет, — бывает, излишне строго, бог, молча, — мы не ошибемся, если скажем, бессловесно, — взирает с мертвого дерева, повешенного на стены рукотворенного храма. Одним словом, все здесь поставлено с ног на голову. И ходит во святых самозванный Дионисий, и предан анафеме пресвитер из Александрии, отвергавший «высокие, но с *познанием Бога не мирящиеся слова*, в которых со лживой убедительностью предлагаемо было иное учение, нежели какое открыто Отцом Господа нашего Иисуса» (Ориген. О молитве 27).

6.1

О переставшей благодаря псевдо-Дионисию быть невозможной *видимости* Бога нам стоит поговорить особо. Конечно же речь идет об иконописи и иконопочитании, которое в наших устах без всяких оговорок есть синоним идолопоклонства.

Экскурс в историю довольно краток и ограничивается наблюдением, что иконопись в том виде, как она в итоге была принята Восточной и Западной церквами, есть абсолютно неизвестное явление в раннем христианстве. «В первые века во всяком случае [иконоточитание]... не занимало заметного места в христианском благочестии. Даже у писателей IV в. мы находим только редкие и случайные упоминания о священных изображениях, — и то это были библейские эпизоды либо изображения мученических подвигов. В древнейших известных нам росписях нет „икон“ в собственном смысле слова. ...То были символические знаки (якорь, голубь, рыба) и аллегории, — всего чаще евангельские притчи... Эти изображения имели прежде всего декоративный... смысл» (Г. В. Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков). Чуть далее он говорит: «Проследить раннюю историю иконописания во всех подробностях мы не можем за недостатком исторических данных» (Там же).

Добавим сюда то, что автор вышесказанного никак не захотел сказать. В течение едва ли не четырех первых веков христианства иконописи и иконопочитания не было как таковых. И правильнее было говорить не о недостатке исторических данных, а о почти полном их отсутствии.

В III веке, объясняя причины, почему еврейский народ в отличие от греков или римлян не дал известных мастеров искусств, Ориген с выраженным одобрением пишет, что евреи «в своем обществе не терпели никого из людей, занимавшихся деланием идолов... в их земле не было ни живописцев ни скульпторов; они самим законом были избавлены от подобных людей, — и это с той целью, чтобы не было у них повода дозволять изготовление идолов, которое неразумных людей могло ввести в заблуждение и отвлечь взоры душевные от Бога к земле» (Против Цельса IV.31). Обрати внимание, читатель, на обоснование Оригена: произведения искусства отвлекают взоры неразумных душевных людей от Бога. Мог ли он без опаски писать такое, если бы иконопочитание было бы предано от апостолов?

По прошествии же четырех сотен лет «отцы» и «учителя» очнулись и «вспомнили» об «апостольском предании». Надо ли комментировать такой подлог? Впрочем, не будем раньше времени использовать соблазнительные характеристики иконопочитания. Вместо этого постараемся разобраться, что же произошло в V в. и позже.

Восприняв идеи непознаваемости лже-Ареопажита — а он появился именно в это время, — то есть по сути заменив истинного Бога на бога придуманного, т. н. христианство грозило остаться вообще без какого бы то ни было бога независимо от высоты букв. Но надо же было хоть кому-то поклоняться. Особенно в этом нуждались те, кто не был способен даже притвориться понимающим, что мрак есть свет, и чей ум так и остался без плода.

Говоря притчами, даже присутствие на корабле самого искусного капитана не позволит кораблю совершить хоть сколько-нибудь удачное плавание, если экипаж состоит из одних младенцев. Такое плавание закончится кораблекрушением.

Винить сих младенцев и немощных несправедливо, ибо непознаваемый лже-Дионисиев бог никакого отношения к уму не имеет. Но, как должен помнить образованный читатель, природа не терпит пустоты. Впрочем, русскоязычному читателю, должно быть, более знакома другая поговорка: «свято место пусто не бывает». Иными словами, коль скоро доступного уму Бога не стало, то должен был появиться бог, который доступен чувствам.

Самым простым оказалось сделать бога видимым...

Но «Бога никто никогда не видел» (1 Ин 4:12) «и видеть не может» (1 Тим 6:16)... Да и вторую Моисееву заповедь (Исх 20:4) тоже надо было как-то обойти. Для этого требовалась теоретическая богословская база. Для безопасного плаванья по морям человеческого воображения надо было с искусством строить новый корабль. Его создавала целая когорта «святых». Например, некий Леонтий писал: «Мы, христиане, телесно лобызая икону Христа... *душевно* лобызаем Самого Христа» (цитируем по Флоровскому)... Да ведь это — самообличение! Стоит лишь принять во внимание синонимичку душевного и бесовского Апостола Иакова (Иак 3:15): «*бесовски* лобызаем Самого Христа». И в очередной раз оказывается, что слова оправдывающегося сами же его и обвиняют...

Но с особым цинизмом — благодаря чему и прославился — вещает «от человеческой мудрости изученными словами» (1 Кор 2:13) некий мытарь Мансур, также известный как Иоанн Дамаскин¹.

Во-первых, у него: «[Живописный] образ есть напоминание». Но ведь Иисус не говорил: «пишите иконы с Моим изображением; сие творите в Мое воспоминание» (ср. Лк 22:19). И если принять обоснование «святого» Иоанна (он же проклятый Мансур), то придется сделать вывод, что с VIII века христиане были поголовно неграмотными склеротиками, чуждыми евхаристии, и постоянно забывали, что они — христиане, а напомнить об этом им могли только красками нарисованные изображения мужчин (ср. Иез 23:14). В пользу слабой памяти говорит и забвение второй Моисеевой заповеди (Исх 20:4). Впрочем, не будем торопиться.

Второй общеизвестный довод в защиту икон таков: «Что для обученных письменам книга, то для необученных изображение; и что слово для слуха, то икона для зрения, — мы мысленно с ней соединяемся». Какое изысканное внешнее плетение волос (ср. 1 Пет 3:3; 1 Тим 2:9)!

Но неужели же икона и вправду способна заменить речь и письменное слово?! Ведь зрение, к которому обращается икона, всего лишь внешнее чувство, которым все и кончается. Тогда как устное слово в конечном счете обращено к уму, хотя в качестве посредника и имеет слух как внешнее чувство. Устное слово, не обращенное к уму, не дающее плода уму, равносильно свирели или гуслям — бездушным инструментам, издающим звук (ср. 1 Кор 14:7). Так же и пись-

¹ Вдохновитель Вселенских соборов в зависимости от того, хотел ли прославить одного или опорочить, использует в формулировках Соборов то одно, то другое имя. Так, (иконоборческий) Собор 754 г. проклял ненавистное имя Мансура как «мыслящего по-сарацински, сочинителя лжи, клеветавшего на Христа и злоумышлявшего против империи, учителя нечестия, извращавшего Писание». Однако Вселенский собор 787 г. прославил его же как «глашатая истины».

менное слово обращено к уму, и вовсе не зрение ответственно за различение букв и складывание букв в слова, в которых отыскивается смысл, ради которого слово и записано. Так что желаемой красоты в подобии не обнаруживается, а то, что обнаруживается служит вовсе не на пользу икон: икона для зрения то же, что для слуха звук бездушной свирели в руках неразумных детей, желавших, чтобы слушающие их плясали (ср. Мф 11:17; Лк 7:32).

Что же до того, что смотрящий на икону соединяется с ней мысленно, то и тут неувязка. На самом деле ум, вместивший мысли, никак не участвует в мысленном соединении. Соединение если и наступает, то только в воображении, в фантазиях и в пустых мечтах желающего соединения. Но сам же Дамаскин признает, что «способность воображать есть сила неразумной части души, действующая через посредство органов чувств» (Точное изложение православной веры II.XVII).

Остается довод о преимуществах иконы для неграмотных. Но и он, быть может, был хорош в VIII веке, а в XXI свою актуальность, мягко говоря, до некоторой степени теряет. Впрочем, если вспомнить доводы об *искусности* и о *простоте* из самого начала нашей книги, то актуальность аргумента о неграмотных теряется, даже если говорить о I веке... Но даже если она и служит напоминанием безграмотным, икона все равно остается бездушным изображением, недостойным поклонения.

Далее Дамаскин плетет красоты своих мыслей-волос при помощи двух предположений. Первое состоит в том, что вторая из десяти Моисеевых заповедей: «Не делай себе... никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх 20:4), по его мнению, имеет временное значение и была дана только иудеям в силу их порочной склонности к идолопоклонству. Для иудеев, мол, Бог действительно невидим и неизобразим. Но через Воплощение Он стал видим и описуем. Поэтому для христиан не весь Закон сохраняет силу. При этом Дамаскин договаривается до бреда, не хуже Дионисиева. По Иоанну-Мансуру, в силу ипостасного единства из того, что «Слово стало плотью» (Ин 1:14) необходимо следует, что и «плоть стала Словом [???]».

Что ж! Быть может, хотя и сомнительно, что христиане и имеют стопроцентный страховый полис от идолопоклоннических ошибок иудеев. Но ведь и «иудеи» — аллегорическое имя... И история знает немало «христианских» героев, для которых даже заповеди «Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради» (Исх 20:13–15) также являются пустым и временным звуком, действующим только на буквально понимаемых иудеев. Спорить тут весьма трудно. Однако остаются слова Иоанна с Павлом: «Бога никто никогда не видел» (1 Ин 4:12); «[Бога] никто из человеков не видел и видеть не может» (1 Тим 6:16).

Не торопись, читатель! Конечно же, мы знаем продолжение: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1:18). Но *что* Он явил?! По Дамаскину Сын явил внешний образ Бога, и тогда вторая часть этого стиха — индульгенция от любого идолопоклонства. Но так можно было бы рассуждать только в том случае, если бы Сын и вправду явил *физическую форму* Бога. Но как же можно явить несуществующее?!

Да, «Слово стало плотью» (Ин 1:14)! Но Бог-то никогда не становился плотью... Чего общего у физических черт лика Иисуса Христа с Богом?.. Да, «Слово стало плотью»! Но не для того же, чтобы только найти повод к увековечению *именно этой* плоти. Ту самую плоть, в которой приходил Иисус, надо было как можно скорее забыть, к чему и призывал Апостол: «Если {же} [мы] и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» (2 Кор 5:16). И как можно скорее надо было понять, каков смысл явления Сыном того, что Он явил.

Да, «Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1:18). Он явил человеку путь (Ин 14:6), идя которым, человек становится способен не плотскими очами увидеть плоть, подлежащую зрению как плотской способности чувствовать, но узреть Бога духовными очами сердца.

Иначе говоря, выходит, что Дамаскин, и вместе с ним все остальные «богословы» и «великие святые», так-таки и не поняли, что же именно явил «Сын, сущий в недре Отчем». Сие осталось для них не больше, чем пустым звуком и бессмысленным сюжетом для иконы. Тут тебе, читатель мудрый, ответ и касаясь «ипостасного единства», и по поводу ложно понятого Воплощения, и о «временном значении» заповеди...

6.2

Но в своем роде апологеты мрака *абсолютно* правы: предмет их учения действительно непознаваем и никому неведом, он действительно лежит вне рамок всего существующего, объят мраком незнания и воистину египетской тьмой неведения.

Псевдо-Дионисий делает из Бога того, кто не дарует упокоения, не обладает могуществом, и не является ни могуществом, ни светом, того, кто не является истиной. По слову лже-Ареопагита, «сознание, мысль, воображение и представление у него [лжеареопагитского бога] отсутствуют» (Дионисий. Тим 5). Не знаем, что еще (сказанного достаточно, чтобы не изучать «Ареопагитики» досконально). Затем он говорит: божество невозможно постигнуть. Наверное. Точно! Как же постичь этого бога — «Ни сущее не может познать Его в Его бытии, ни Он не познает сущее в бытии сущего [???], поскольку для Него не существует ни слов [?], ни наименований, ни знаний [?]» (Дионисий. Мистическое богословие 5)!!! Но это совсем не тот Бог, Который есть Сущий, это бог, которого создал лжец-самозванец. Из Того, Кто ближе нам, нежели любая вещь во внешнем мире, он создал самую недостижимую, самую чуждую. Пусть такой бог несет на себе все беззакония «Ареопагита».

Имея перед глазами очередные «шедевры» апофатическо-антиномической мысли, читатель, быть может, не верит собственным глазам, но мы только повторяем то, что написано. А в «Ареопагитиках» написано и многое другое, весьма мало отличное от паранойи. Потому чисто риторическим прозвучит в наших устах вопрос: Да читал ли называющий себя Дионисием книгу пророка Исаии? — Вряд ли, ибо какой же степени слепоты и глухоты нужно достичь, чтобы говорить об отсутствии у Бога мысли и представления после таких слов пророка: «Мои мысли — не ваши мысли... говорит Господь. Но как небо выше земли, так... и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис 55:8–9)? Однако Исаия, по-видимому, не указ для того, кто отвергает все, что не является самим Богом. И в безумных претензиях на авторитет себя и своей «философии» самозванный псевдоучитель принимает тем большее осуждение, создавая уродливую карикатуру, — у Дионисиева бога отсутствует мысль и разум! Лже-Дионисиев псевдобог, конечно же, бессловесен, причем это нам не мерещится и не кажется, но утверждается нами с полной уверенностью, ибо тот бог, с коим пытается соединиться Дионисий, не только не пребывает в каком-то определенном месте, не только не способен к познанию, не только совершенно непричастен всему сущему, но его просто-напросто не существует, он есть несуществующий, *не* сущий. И конечно, никакого слова, не говоря уже о Слове, такой бог изречь не в состоянии.

Отвлечемся тут ненадолго, дабы высказаться по поводу связи между мыслью и ее формулировкой на том или ином языке. Известное дело, язык отражает менталитет народа, который на этом языке говорит. Или, быть может, язык формирует менталитет. Так или иначе, но язык и менталитет жестко связаны друг с другом. Приводить отвлеченные примеры этого мы не имеем возможности. Приведем пример конкретный, тем более что сам же лже-Дионисий нас к этому подталкивает. Повторим изреченное самозванным учеником Павла: «Ни сущее не может познать Его в Его бытии, ни Он не познает сущее в бытии сущего»¹ (Мистическое богословие 5).

¹ Прости, Господи, — повторять такое даже ради критики — грех.

Высказан сей перл человеческой мудрости по-гречески и может без особых трудностей быть переведен на многие языки. Однако иврит представляет собой замечательное исключение. Только что сказанное в переводе на язык Торы выглядит бредом, а произнесено не может быть вовсе. Дело в том, что «сущее» или «существующее» в иврите обозначается производной от глагола **חַיָּה** (*хайа*). Дабы получить «сущее» или «существующее», требуется поставить этот глагол в настоящее время. Но не тут-то было. **חַיָּה** в единственном лице настоящего времени принимает форму **חַיָּהּ**. Но никто точно не знает, как читается это слово: то ли яхве, то ли йеѓова, то ли еще как. Читатель, надемся, сообразил, что мы получили непроизносимое имя Бога (см. I.VIII.1.1, с. 237)... Это о языке.

Что же до менталитета еврея времен Моисея, то в нем и «сущее», и «существующее», равно как и глагольная форма первого лица единственного числа от глагола «быть» (во всех языках, например, древнерусское «**ѣмь**»), могут относиться только к одному Богу. Получается, что если переводить высказанный бред на иврит, то вместо «сущего» надо поставить имя Бога — **יְהוָה**, и тогда получится полная абракадабра: «Ни **יְהוָה** не может познать Его (т.е. **יְהוָה**) в Его (т.е. **יְהוָה**) бытии¹, ни Он (т.е. **יְהוָה**) не познает сущее (**יְהוָה**) в бытии¹».

Прочитав такое любой еврей должен был прийти к выводу, что автор таких слов не в своем уме. Это мы говорим к тому, что подобной мудрости самозванец никак не мог научиться у Павла, а ведь именно на научение у Павла претендует Ареопагит.

Однако вернемся к главной нити повествования. Говоря языком библейских иносказаний, апофатизм отверг не только пять хлебов Иисуса, но и семь хлебов, то же, что у него осталось, превратилось в *несколько* окончательно окаменелых сухарей. Такого рода «богословие» окружило себя стеной тьмы, которая не способна пропустить ни малейшего луча света, если же некий проблеск света и появляется, то он тотчас отвергается ими. Однако, находясь в подобной изоляции, будучи лишены хлеба и света, должны же они хоть чем-то питаться.

Приведенный выше фрагмент Притчей Соломоновых (Прит 1:20–33) дает исчерпывающий ответ на вопрос о качестве избранной апофатическим богословием пищи: «За то, что они возненавидели знание и не избрали для себя страха Господня, и не приняли совета моего, презрели все обличения мои; за то и *будут вкушать от плодов путей своих и насыщаться от помыслов их*» (Прит 1:29–31). При рассмотрении последних аллегорий сквозь призму образного языка мы понимаем, что единственная пища, кою вкушают возненавидевшие знание последователи мрака неведения, есть плоды их собственных помыслов: «Вот, [нечестивый] зачал неправду... и родил в себе ложь. {Рыл ров, и выкопал его, и упал в яму, которую приготовил... и злодейство его упадет на его голову}» (Пс 7:15–17).

В несколько более новой системе символов плодом их помыслов является то, что выходит из их огня. Огонь, казалось бы, должен давать хоть какой-то свет. Но это, что называется, не тот случай. Чтобы понять, почему, посоветуем читателю вспомнить об огне геенны. Ничуть не переставая быть огнем, такой огонь, как мы помним, не может давать света. Вот он и есть то, что наиболее соответствует описанной теории мрачного богопознания, и то, чего последователи самозванного Дионисия воистину заслуживают.

Понимание отказа апологетов мрака неведения от обращения к их истинному Учителю, выражаемого Библией символикой блуда, в соединении со знанием арифмологии не может не напомнить целую серию фрагментов Ветхого Завета, вполне безобидных для невежд, но превращающихся в острейший меч обличения в руках имеющего: «Презирующий мудрость и наставление несчастен, и надежда их суетна, и труды бесплодны, и дела их непотребны. *Жены их*

¹ Еще одна труднодоступная менталитету человека, говорящего на иврите, производная от глагола **חַיָּה**. Дабы высказаться о «бытии» современному израильскому философу приходится выкручиваться...

несмысленны» (Прем 3:11–12); «Господу они изменили, потому что родили чужих детей» (Ос 5:7); «и дети их злы, проклят их род» (Прем 3:12). Чужие дети суть помыслы их, плод их путей — плод ложный, не могущий вести ни к какому иному воздаянию, кроме постыжения и посрамления: «Даже бесплодная рождает семь раз» (1 Цар 2:5); и «Лежит в изнеможении родившая семерых, испускает дыхание свое; еще днем закатилось солнце ее, она постыжена и посрамлена» (Иер 15:9).

Теперь пришла самая пора вспомнить Иисуса: «Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают» (Ин 15:5–6). При этом ясно, конечно, что сии ветви собирают и бросают в огонь вместе с худыми плодами, а плоды те и воистину худы: «Дети грешников бывают дети отвратительные и общаются с нечестивыми. Наследие детей грешников погибнет» (Сир 41:8–9); «Дети прелюбодеев будут несовершенно и семья незаконного ложа исчезнет» (Прем 3:16). Сии семеро детей блуда, о которых говорит Иеремия, должны быть уничтожены: «Детей ее не помилю, потому что они дети блуда» (Ос 2:4).

Однако то, какое предопределение ожидает этих детей, уже не для слабонервных, особенно же не для слабонервных буквалистов, ибо вот что сказано им и о них: «И ты будешь есть плод чрева твоего, плоть сынов твоих и дочерей твоих» (Вт 28:53); «И накормлю их плотью сыновей их и плотью дочерей их» (Иер 19:9). И «она при недостатке во всем, тайно будет есть их» (Вт 28:57); «Женщины ели плод свой, младенцев, вскормленных ими» (Плач 2:20); «Варили детей своих, чтобы они были для них пищею» (Плач 4:10).

Понимая символический смысл пищи, исследованный нами в первой книге, мы не можем ошибиться, сказав, что для апофатических «святых отцов» единственной пищей являются плоды деятельности их же самих. Надо ли понимать все сказанное в том смысле, что плоть детей их ими же самими будет съедена без остатка? Нет, конечно, но в продолжение пророчества о посрамлении и постыжении родившей семерых Иеремия говорит: «И остаток их предам мечу пред глазами врагов их, говорит Господь» (Иер 15:9).

Обращает на себя внимание, что у любодейной, родившей семерых жены остается еще возможность обратиться к своему истинному мужу, и в пророчествах об этом явственно звучит тема восстановления всего: «Дети, которые будут у тебя после потери прежних, будут говорить вслух тебе: „тесно для меня место; уступи мне, чтобы я мог жить“. И ты скажешь в сердце твоём: „кто мне родил их? я была бездетна и бесплодна, отведена в плен и удалена; кто же возрастил их?“» (Ис 49:20–21). Итак, дети будут и законные. А апологеты духовного блуда во тьме «достойны были лишения света и заключения во тьме, потому что держали в заключении сынов Твоих» (Прем 18:4). Они «взяли ключ разумения (τῆς γνώσεως — знания): сами не вошли, и входящим воспрепятствовали» (Лк 11:52).

6.3

Но все-таки остаются смутные сомнения. Быть может, псевдо-Дионисий все-таки прав? Возможно, обожение человека и вправду достигается отречением от света, который во тьме светит и который тьма объять не в состоянии? Может, погружение в эту-то самую тьму действительно есть единственный путь постижения Бога? Если так, то Дионисий должен бы был если не поделиться *эмпирией*¹ такого постижения, то хотя бы намекнуть, что его *ноэсис*¹ (выдаваемый за гносис) имеет практическое значение.

¹ См. комм. о Климентовой классификации видов знания на с. 175.

Другими словами, упомянул ли хоть где-то в своих сочинениях Дионисий, что достиг такого состояния, чтобы сказать: «Я и Отец — одно»? — Нет! Написал ли он: «уже не я живу, но живет во мне Христос» или что-нибудь подобное? — Нет! Говорил ли, пусть мимоходом, что хотя бы стремится, не достигнет ли и он, как достиг его Христос (ср. Флп 3:12)??? — Нет, нет и нет!!! Ничего подобного он не сказал, не написал и не упомянул...

Пусть он хоть для смеха стал чудотворцем... Пусть исцелил хотя бы корову...

А между тем не всякий красиво построенный корабль годен к мореплаванию. История знает случаи, когда корабль со стапеля шел напрямик на дно. Не всякая умозрительная теория истинна, даже если прекрасно согласуется с практикой. А уж если она соотносится с практикой, как тьма со светом...

7

Нам не хотелось бы, чтобы читатель понял наши обличения как попытку осудить кого бы то ни было. Не зло ли — ложь из уст псевдо-Дионисия? Но не надо видеть злонамеренности в том, что вполне объяснимо элементарной глупостью, или, чтоб не обижать никого, неведением. Самое же главное, что мы понимаем predeterminedность и глупости, и беззакония ею рожденного, ибо «невозможно не прийти соблазнам» (Лк 17:1).

Сам Иисус не судил не желающих слышать Его: «Я [как] свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме. И если кто услышит слова Мои и не поверит, Я не сужу его; ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир. Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» (Ин 12:46–48). «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; *но люди более возлюбили тьму, нежели свет*, потому что дела их злы; ибо *всякий, делающий злое, ненавидит свет* и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а *поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его*, потому что они в Боге соделаны» (Ин 3:19–21); «Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе; поступайте, как чада света... и не участвуйте в бесплодных делах тьмы, но и обличайте» (Еф 5:8–11).

Не predeterminedено ли правде о возможности познания Бога открыться через ложь? И как быть с таким лжецом? Ответ и на этот вопрос дает Павел. Кто знает, может быть, лже-Дионисий в каком-то из своих неизвестных трудов не постеснялся перефразировать или повторить слова: «Если некоторые и неверны были, неверность их уничтожит ли верность Божию? Никак. Бог верен, а всякий человек лжив, как написано: Ты праведен в словах Твоих и победишь в суде Твоем. Если же наша неправда открывает правду Божию, то что скажем? не будет ли Бог несправедлив, когда изъясляет гнев? (говорю по человеческому). Никак. Ибо [иначе] как Богу судить мир? Ибо, если верность Божия возвышается моею неверностью к славе Божией, за что еще меня же судить, как грешника?» (Рим 3:3–7). Еще и поэтому «Дионисия» не надо судить.

Мало ли глупостей высказывает человек?! Если судить человека за глупость, то вряд ли найдется хоть один достойный оправдания. Но сколько же нужно жалеть тех, кто не просто слушает глупости, но возводит их в ранг непререкаемой истины откровения.

И вы, ареопагиты, и соблазненные ареопагитами, не как осуждение примите слова сии, но как призыв: «Образумьтесь, бессмысленные люди! когда вы будете умны, невежды? Насадивший ухо не услышит ли? и образовавший глаз не увидит ли? Вразумляющий народы неужели не обличит, — Тот, Кто учит человека разумению?» (Пс 93:8–10). «Наступил уже час пробудиться вам ото сна. Ибо ныне ближе к вам спасение, нежели когда мы уверовали. Ночь прошла, а день приблизился: итак *отвергнем дела тьмы и облечемся в оружие света*» (Рим 13:11–12); «Оружия

воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь; [ими] *ниспровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия*, и пленяем всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор 10:4–5).

Еще пишет Павел, заканчивая свой призыв словами, которые станут для нас ключевыми. Надеемся, что они будут относиться хотя бы к части тех, кто внял прочитанным обличениям (Еф 4:18–20): «Посему я говорю и заклинаю Господом, чтобы вы более не поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего, будучи отчуждены от жизни Божией по причине их *невежества* [неведения] и ожесточения сердец их. Они, дойдя до бесчувствия, предалися распутству так, что делают нечистоту с ненасытимостью.

Но вы *не так* познали Христа.

8

Вот сколько слов обличения написали мы рукою своею. Казалось, они давно уже должны бы, разорвав свои старые одежды, облечься во вретиче и сесть на пепле, каясь. Но нет! И сии заключенные во тьме смеют ставить своей конечной целью «обожение». Однако дабы соединиться с Богом, надо прежде к Нему приблизиться. С этим не спорят даже апофатики. Кто же может приблизиться к Отцу светов, до самого последнего момента оставаясь во тьме? Только слепой! Природа сей слепоты и глупости такова, что и в проводники он не согласится взять себе никого, кроме слепого. И оба должны упасть в яму (ср. Мф 15:14). Представим себе все-таки, что слепым каким-то чудом удалось избежать ям на пути к чертогу брачному. Не напомним ли они нам жителей одного едва ли не самой печальной славы города, пытающихся войти *внутрь*: «Они поражены были слепотою, когда, будучи объаты *густою тьмою*» (Прем 19:16), «измучились, искав входа» (Быт 19:11).

Здесь мы должны сделать оговорку о том, что грех города Содомы, похоже, только внешне похож на грех тех, кого сейчас обличаем мы. Содомляне должны составлять тему отдельного разговора. Но если они не полностью идентичны по сути, то неотличимы по мучениям тщетного поиска входа внутрь и по концу, который и тех и других ждет. Так что во свидетельство нечестия их останется «дымящаяся пустая земля и растения, не в свое время приносящие плоды» (Прем 10:7). И пусть каждый праведник бежит из города сего, и упаси вас Бог оглядываться назад, дабы не стать памятником неверной души — стоящим соляным столбом (Прем 10:7).

На самом деле содомляне, как мы уже сказали, прямо не проецируются на апофатическое богословие. Но коль скоро мы сравнили апофатизм с содомским грехом, дерзнем еще раз уподобить последователей отрицательного богословия содомлянам. Вернее, это сделаем не мы, ибо слова сии сказаны пророком Исаией. И они во всем относятся к богохульным почитателям непознаваемого и *несущего* господя бога (да простит нас читатель, но лже-Дионисиева псевдобога мы не можем писать с заглавной буквы) и прочим николаитам: «Язык их и дела их — против Господа, *оскорбительны для очей славы Его*. Выражение лиц их свидетельствует против них, и о грехе своем они рассказывают открыто, как Содомляне, не скрывают: горе душе их! ибо сами на себя навлекают зло» (Ис 3:8–9). В речи Исаии мы обращаем внимание на упоминание очей славы Господа. Именно эти слова являются ключевыми, дающими право и даже обязывающими нас считать их относящимися именно к апофатикам. Пояснение же этого читатель найдет чуть позже, когда мы изъясним основы того, что связано с понятием славы Божией.

Тьма и ослепление — знамение нечестивых. Ослепление Содомлян и Египетская тьма. Но то все были ветхозаветные притчи. Между тем и в новозаветных Писаниях есть то, чему уподоблены «ареопagitы», ибо их тьма — это тьма, покрывшая всю землю от шестого часа (ср. Мф 26:45). *Распяв Христа в сердце своем*, распяв Господа на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет (ср. Отк 11:8), они пребывают в разделении шестого часа. И завеса в их храме цела, и плотно скрывает Святое Святых. Бог воистину окутал себя неприступной для них тьмой. Для них Он соделал Себя неизвестным и непознаваемым. Для них!!!

До девятого же часа озарения, когда разрывается завеса, — доживут ли они? Или так и умрут в возлюбленном ими мраке?..

В русском языке, как и в греческом, есть слово в современном лексиконе применяемое лишь всуе (за греческий, впрочем, мы не уверены): «*мрако-бесие*». Всуе ли сие слово изобретено, или есть у него правильное применение? Если такое должное применение и существует, то кому, как не автору «Ареопagitик» и его апологетам, оно предназначено в имя!

9

Греческий язык не случайно избран Божественным Провидением в качестве языка Священного Писания Нового Завета. В этом мы полностью согласны даже с апофатиками. Замечательная особенность греческого языка заключается в его необычайной емкости, когда почти каждое слово имеет множество значений. А это позволяет чуть ли не в равной с ивритом степени и каждой фразе содержать несколько смыслов, причем даже в том случае, когда меняется смысл только одного слова. Только одно слово нам и придется сейчас рассмотреть в свете изложенного в настоящей главе. Этим словом является греческое δόξα (дóкса). Означает оно, как должен помнить читатель первой книги, и славу и сияние. Начнем по порядку, тем более, что первый приведенный смысл и образует мост, позволяющий перейти от обличений ареопagitов всех оттенков мрачной тьмы к следующей теме.

Итак, слава. Размышляя над смыслом этого понятия, начнем с того, что вкладывается в сие слово по человеческому разумению. Основываясь и на букве мирского понимания и на Священном Писании, отметим, что слава во многих местах Библии представляет собой синоним как известности, так и почета, чести. Однако в первую очередь — именно известности, и только во вторую — почета и лишь в последнюю — чести. По человеческому разумению не составляет особого труда воспринять эту мысль, ибо наряду со славой, понимаемой в хорошем смысле, бывает и дурная слава — слава Герострата. Что же касается Писания, то мы помним, что не кому иному, как самому искушающему Иисуса сатане предана (кем, как не Богом) власть над всеми царствами мира сего и слава их, и он, кому хочет, дает ее (ср. Лк 4:6). И конечно, не Иисусу одному, но каждому, хотя многие этого даже не осознают, предлагает сатана «все царства мира и славу их» (Мф 4:8).

Однако такого рода слава — это так же должно быть ясно и ребенку — преходяща: «Не бойся, когда богатеет человек, когда слава дома его умножается. Ибо, умирая, не возьмет с собой ничего; не пойдет за ним слава его. Хотя при жизни он ублажает душу свою... но он пойдет к роду отцов своих, которые никогда не увидят света. Человек, который в чести и неразумен, подобен животным, которые погибают» (Пс 48:17–21). Читателю должно быть ясно, что мы собираемся говорить не о славе в глазах человеческих, но о славе особой.

Мы даже не имеем в виду славу (сияние) лица Моисея, когда он сошел с горы (Исх 34:29), славу, не позволявшую сынам Израилевым взирать на лице его, ибо и она, по слову Павла, преходяща (2 Кор 3:7). Мы бы запутали повествование, если бы назвали ее славой Божией.

Но все же в Боге — спасение и слава (Пс 61:8). Путаница могла бы произойти из-за того, что человек существует отдельно от славы Божией, и истинную славу он может обрести, лишь войдя в Божию славу. Сие не является невозможным делом, и об этом говорится все в тех же Псалмах: «Ты руководишь меня советом твоим и потом примешь меня в Свою славу» (Пс 72:24). Сие принятие человека в славу Божию нам нужно запомнить.

Обращаем внимание, что, хотя некоторые приведенные фрагменты и не греческие, в них уже заложены все основания для связи славы со светом, сиянием, и для правильного понимания чести, да и для истинного понимания самой славы: «Мудрые наследуют славу, а глупые — бесславие» (Прит 3:35). А Новый Завет уже не оставляет никаких сомнений, ибо тайная и совершенная премудрость Божия, предназначена прежде веков к славе нашей (1 Кор 2:7).

Итак, слава — синоним известности, познанности, знания. С другой же стороны, тот, кто обладает знанием, мудростью, ее — славу — наследует. Иными словами, слава и знание находятся в двойной зависимости. Да нет же, не в двойной, — в *тройной*! Ведь слава и сияние — одно слово, а сияние вообще невообразимо без источника света в любой неареопагитической, небезумной системе образов, свет же... Впрочем, и так ясно, каким образом слава вновь связана со знанием.

Вернемся еще раз к словам: «Мудрые наследуют славу, а глупые — бесславие». При первом взгляде сразу бросается в глаза: мудрые в Боге наследуют божественную славу, а бессмысленные по духу — бесславие пред Богом. Однако сказанное, легко видеть, справедливо для любой славы. И тут будет полезно вернуться чуть назад и вспомнить о славе мира сего, кою дает сатана, кому захочет. При этом, понимая связь славы с познанием, видно: мудрые мира сего наследуют славу, коей искушает человека диавол, истинно мудрые же в Боге наследуют бесславие в мире.

Таким образом, именно в контексте нечеловеческой славы мы с новой стороны утверждаемся в том положении нашей первой книги, когда мы на примере известного искушения описывали альтернативу: либо познание мира, который вне человека, что обещает внешнюю же славу — мудрость века сего, либо познание Бога, Который внутри, с обетованием славы непреходящей. А обратной стороной этой альтернативы является заключение, что мудрые мира сего наследуют бесславие и безумие пред Богом, «ибо мудрость, мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор 3:19), а мудрые пред Богом — бесславие мира: «В мире будете иметь скорбь» (Ин 16:33), но «нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас» (Рим 8:18); «кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу» (2 Кор 4:17).

Впрочем, последнее — это особая тема. Для нас же сейчас важно иное: если мы с очевидно-стью разумеем связь славы мира с познанием мира, то и связь славы Божией с Богопознанием не оставляет сомнений. Даже Ветхий Завет, как было отмечено (Пс 72:24), говорит о возможности войти в славу Божию, то есть о возможности познания Бога. Но если для Ветхого Завета сама такая возможность — откровение, то для Нового Завета — это заповедь: Бог призывает вас в Свое Царство и славу, как пишет Павел (1 Фес 2:12), «в вечную славу Свою во Христе Иисусе» (2 Пет 5:10), — добавляет Петр. «Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4:6).

Итак, из всего сказанного о славе, которая имеет открыться в нас; из слов Павла о преображении «от славы в славу» (2 Кор 3:18); о явлении славы Божией «над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе» (Рим 9:23) — мы с другой стороны убеждаемся в абсурдности тезиса о «Неведомом» и «Непознаваемом».

Чтобы хоть как-то оправдать апофатизм, заметим — в рассуждениях о славе Божией нам не уйти от необходимости того замечания, что в отношении божественного невозможно или уж

очень трудно оперировать привычными понятиями объективности. Это касается и вселения Христа в сердце верующего, это касается и познания славы Божией. Впрочем, даже не восприятия человека Богом в Свою славу, но просто признания ее существования. Одним словом, слава Божия для большинства людей остается чем-то абстрактно-книжным, а то и вовсе несуществующим. Потому-то не вызывает особых удивлений, что сияние Божие представляется кое-кому в виде мрака и тьмы.

10

Безусловно, при тенденциозном подходе возможно даже у Оригена найти слова, на которые впоследствии можно ссылаться как на свидетельства непознаваемости Бога. Пишет же Ориген, что «Бог непостижим и неоценим» (О началах I.1:5). Если после этих слов поставить точку, то сие действительно будет доводом не в наше пользу. Но в том-то и дело, что точку после этих слов Оригена ставить никак нельзя, но надо без остановки читать дальше: «Даже в том случае, если бы мы получили возможность знать или понимать что-либо о Боге, мы все равно, по необходимости, должны верить, что Он несравненно лучше того, что мы узнали о Нем» (Там же). И теперь, когда мы, быть может, согласились бы поставить точку — впрочем, тоже весьма неосмотрительно, — спросим: что общего у Оригена с апофатическим путем познания Бога? Где же здесь усматривается призыв отвергнуть нечто из познанного или понятого о Боге?

Однако мы всего лишь согласились бы поставить точку, если бы кто настаивал на том, чтобы максимально урезать мысль александрийского учителя. Сами же мы, продолжая читать «О началах» уже в следующем абзаце найдем такие пояснения: «Наш ум *своими силами* не может созерцать Самого Бога, как Он есть, но познает Отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной» (О началах I.1:6). Оказывается, непознаваемость Бога определяется, по Оригену, не самой природой Бога, но только собственными силами человека. Кто же будет с этим спорить?!

Среди богословов и философов, способных учиться исключительно лишь от человеческой мудрости изученными словами (ср. 1 Кор 2:13), распространено мнение, что самозванный Дионисий оказал сильное влияние на мысли часто упоминаемого нами Мейстера Экхарта. Что ж? Отрицать знакомство последнего с мрачными теориями псевдо-Ареопагита невозможно. Мейстер Экхарт упоминает лже-Дионисия и вовсе при этом его не критикует. Следует ли из этого, что немецкий магистр согласен с самозванцем? Или же ложь апологета мрака всего лишь навела его на правильные мысли — неправда лже-Ареопагита открыла Мейстеру Экхарту правду Божию (ср. Рим 3:5)?

Суди сам, читатель мудрый, можно ли говорить о непознаваемости Бога по природе и прочих псевдо-Дионисиевых глупостях после таких слов Мейстера Экхарта: «Никогда ни о чем не томился так сильно человек, как томится Бог о том, чтобы привести человека к познанию Себя. Бог готов ежечасно, но мы совсем не готовы; Бог к нам близок, но мы далеки. *Бог внутри*, но мы вовне; Бог в нас дома, но мы чужие!» (Царство Божие близко). Конечно, не следует понимать сказанное буквально, — как нам кажется, Мейстер Экхарт нарочно использует гиперболу, дабы отмежеваться от теорий самозванного «философа».

Очевидно, что апофатическое богословие Мейстер Экхарт признает. Что же из того?! Апофатические приемы ничем не плохи и даже необходимы. Бог невидим! — бесспорное отрицательное суждение. Не надо лишь делать из апофатизма кумира. Мейстер Экхарт принимает отрицательные суждения псевдо-Дионисия с точностью до наоборот: по Мейстеру Экхарту, Бог познаваем разумом, но невидим и недоступен восприятию пяти чувств. И отрешаться Мейстер Экхарт призывает не от света, но совсем от другого: «Ничто так не мешает *познавать*

Бога, как время и пространство! Пространство и время всегда лишь части, а Бог един. Итак, если определено душе познать Бога, она должна познавать Его [не вне света, но] вне времени и пространства» (Там же). Но это не все об отношении Мейстера Экхарта к отрицательным суждениям: «Вы спросите: сударь, в неведении полагаете вы все наше спасение? *Но это звучит как нечто отрицательное. Для познания создал Бог человека...* Там, где неведение, там отрицание и пустота. Человек поистине скот, обезьяна, безумец, пока он коснеет в невежестве!» (О неведении).

Может возникнуть и такой вопрос: ведь, как мы должны понимать, полное познание Бога равнозначно спасению, а мы помним, что, отвечая на вопрос учеников, кто же может спастись, Иисус говорил: «человекам это невозможно» (Мк 10:27; Мф 19:26). Иными словами, из такой логики прямо следует, что человек не может познать Бога. Однако, вспоминая эти Иисусовы слова, надо произносить и остальные: «все возможно Богу». Ведь речь вовсе не идет — мы напомним один из мотивов нашей первой книги — о том, чтобы, обретая спасение, непременно остаться тем, кем ты был. Напротив, для спасения, для полного познания Бога, необходимо перестать быть тем, что ты есть. С этой точки зрения действительно человек не может познать Бога, ибо, если человек познаёт Бога, он перестает быть человеком: «Кто станет сберечь душу свою, тот погубит ее; а кто погубит ее, тот оживит ее» (Лк 17:33; Ин 12:25).

Действительно, для *человека* с его человеческими рассуждениями познание Бога невозможно. «Когда разум *один* стремится познать Бога, он создает себе бога своими руками, не пытаясь постигнуть *Бога Сущего*. Поэтому, если бы Бог не открыл Себя людям, человек знал бы только того Бога, который есть дело рук человеческих. Но говорят: итак, Он открыл Себя человеку во всей полноте Своей? Отнюдь нет. Он явил себя настолько, насколько это было необходимо для того, чтобы человек мог искать Его в этой жизни... вот и все» (Чаадаев. Отрывки и разные мысли, 46).

Дабы найти и познать Бога, надо перестать быть *просто* внешним человеком. Надо стать сыном. Внутреннему человеку надо стать сыном. Как об этом написано? — «Отца не знает никто кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф 11:27). Для того же, кто хотел бы познать Отца *своими силами*, без Сына, не став сам сыном, воистину нет и не может быть ни надежды на спасение, ни возможности познания Бога. Для человека-раба в его тщете «познания» действительно не остается иного исхода, точнее, безысходной суеты, кроме как омрачать рассудок словами без смысла. Этим и занимается апофатическое «человеческое» богословие с ложным и лживым «Ареопагитом» во главе. И по человеческому рассуждению лже-Дионисий прав. Но только если оставаться в человеческом рассуждении, то лучше и вовсе богословием не заниматься. Рассуждать же, мы напомним, нужно «так, как достойно мыслить о Боге» (Ориген. О началах II.4:4).

И тогда, как пишет Климент, «мы верим в невероятное и знаем непознаваемое, то есть то, что никому более не известно и кажется невероятным, но во что верят и что знают немногие» (Strom V.1:2). И в другой книге Стромат: «Мудрый, как говорят некоторые, признает, что есть вещи, которые непостижимы, и понимать их нужно именно как непостижимые, поскольку он знает, что непостижимое непостижимо. Это мнение простых людей и есть признак ограниченности их сил, поскольку такой человек признает, что для него есть нечто непостижимое. Однако знающий, — о котором я говорю, — понимает и все то, что другие считают непостижимым, поскольку верит, что нет ничего непостижимого для Сына Божия, и нет ничего, чему нельзя было бы научиться» (Strom VI.70:1–2). Прочтя эти слова, только завидуешь псевдо-Ареопагиту, что его сочинения не существовали во времена Климента. Можно представить какое посмешище сделали бы из них Александрийцы!

Сказанное избавляет нас от объяснений на тему возможности некоего самовольного, одностороннего с позиции человека акта богопознания. Это должно было быть ясно читателю из всего духа нашей книги. Хотя много было таких, которые, говоря словами Афинагора, «думали приобрести познание о Боге не от Бога, а каждый сам по себе» (Афинагор. Прошение о христианах 7).

Пребывая в сетях иллюзии, будучи оболещен князем мира сего, человек может *стараться* познать Бога *своими силами*, *пытаться* соединиться с ним насильно. Но дело в том, что человек не способен познавать или постигать Бога сам по себе: «Не может человек ничего принимать на себя, если не будет дано ему с неба» (Ин 3:27). Вот в сих-то словах и заключен ответ на вопрос об обстоятельствах познания Бога. Познание Бога (как, впрочем, и все остальное) в действительности и есть действие, в котором только Богу принадлежит активная роль. Бог познаваем лишь в той мере, в какой Он Сам Себя откроет, как сказано пророком: «Господь открыл мне, и я *знаю*» (Иер 11:18). «Надеющийся на Него познает истину» (Прем 3:9), а мы сказали бы даже так: истину познает *только* надеющийся на Него и *только* на Него.

Мы некогда весьма много полемизировали с Иустином Мучеником. Однако есть в его сочинениях места, с которыми мы спорить нисколько не станем. В «Диалоге с Трифоном Иудеем» Иустин приводит слова старца: «Ум человека увидит ли когда Бога, если не будет он наставлен Святым Духом?» (Диалог с Трифоном Иудеем 4). Отметим, что, как и у Оригена, речь здесь не идет о способности увидеть глазами, но умом. Чуть позже мы встречаем совет старца: «Прежде всего молись, чтобы отверзлись для тебя двери *света*, ибо этого никто не может видеть или постичь, если Бог и Его Христос не вразумят нас» (Там же 7). Аминь,— добавим мы.

10.1

Не на ту же ли самую тему, которую мы рассматриваем ныне, Сковорода* рассказывал басню «Нетопырь и два птенца — Горлицын и Голубицын»? Биографы Григория Саввича отдельно отмечают, что он подробно исследовал «творения» лже-Дионисия. Приведем ее целиком с сохранением даже пунктуации. Но прежде обратим внимание читателя на употребление Сковородой слова «сила». Даже без всех наших изысканий о греческом δυνάμις (*динамис*) мы могли бы без сомнений заменить в его басне «силу» на «смысл». Но как же тонко Сковорода намекает на множественность значений этого слова! Итак:

Великий преисподний зверь, живущий в земле так, как крот, кратко сказать Великий Крот, писал самое сладкоречивейшее письмо к живущим на земле зверям и к воздушным птицам. Сила была такая:

— Дивлюсь суеверию вашему: оно в мире нашло то, чего никогда нигде нет и не бывало: кто вам посеял сумасброд, будто в мире есть какое-то солнце? Оно в собраниях наших прославляется, начальствует в делах, печатлеет концы, услаждает жизнь, оживляет тварь, просвещает тьму, источает свет, обновляет время. Какое время? Одна есть только тьма в мире, так одно и время, а другому времени быть чепуха, вздор, небыль... Сия одна ваша дурость есть плодовая мать и других дурачеств. Везде у нас врут: свет, день, век, луч, молния, радуга, истина. А смешнее всего — почитаете химеру, называемую око, будто оно зеркало мира, света приятелище, радости вместилище, дверь истины... Вот варварство! Любезные мои друзья! Не будьте подлы, скиньте ярем суеверия, не верьте ничему, пока не возьмете в кулак. Поверьте мне: не на то жизнь, чтобы зреть, но то, чтоб щупать.

От 18 дня, апр. 1774 года. Из *преисподнего* мира.

Сие письмо понравилось многим зверям и птицам, например Сове, Дремлюге, Сычу, Удоду, Ястребу, Пугачу, кроме Орла и Сокола. А паче всех Нетопырь ловко шатался в сем высокородном догмате и, увидев Горлицына и Голубицына сынов, старался их сею высокопарною философию осчастливить. Но Горлицын сказал:

— Родители наши суть лучшие тебе для нас учителя. Они нас родили во тьме, но для света.

А Голубчик отвечал:

— Не могу верить обманщику. Ты мне и прежде сказывал, что в мире солнца нет. Но я, родившись в мрачных днях, в днешний воскресный день, увидел рано восход прекраснейшего всемирного ока. Да и смрад, от тебя и от Удода исходящий, свидетельствует, что живет внутри вас недобрый дух.

Сила. Свет и тьма, тление и вечность, вера и неверие — весь мир составляют и одно другому нужно. Кто тьма — будь тьмою, а сын света — да будет свет. От плодов их познаете их.

Читатель, надеемся, ясно понимает, что судя по времени, когда жил Сковорода, он не имел возможности открыто оспаривать «высородный догмат» и критиковать высоко почитаемого «святого». Потому Григорий Саввич изъясняется эзоповым языком. Конечно, лже-Дионисий и есть тот самый Великий Крот, а апофатическое богословие и есть тот самый «высородный догмат». Дальше уже дело читателя, чтобы не уподобиться ни Сове, ни Сычу, ни тем более Удоду с Нетопырем...

Итак, «Тьма покроеет землю, и мрак — народы; а над тобою [Иерусалим] воссияет Господь» (Ис 60:2). А как помнит читатель нашей первой книги, именно Истины Нового Иерусалима мы и ищем, так что не будем омрачать «Провидение словами без смысла».

11

Но не говорили ли мы и ранее, что могучим инструментом познания является вера: «Верую познаем» (Евр 11:3). И о том мы говорили, что в вере можно возрастать, а «с возрастанием веры» (2 Кор 10:15) расширяется область познаваемого, то есть того, что может открыть Бог. Для того, кто говорит о непознаваемости Бога, Бог не является Всемогущим, потому-то это и есть помрачение Провидения «словами без смысла». Тот, кто верит, что Бог непознаваем, по сути сомневается или не верит, что Бог Всемогущ, ибо если бы он истинно верил во Всемогушество Божие, то такой человек верил бы и в то, что Бог может всего Себя ему открыть. Для того же, кто силен в вере, Бог познаваем, то есть способен всего Себя открыть. Итак, не будьте немощны в вере, не будьте невеждами в вере «ибо по вере вашей да будет вам» (Мф 9:29)!

А нашего псевдофилософа не будем строго судить, ибо он, как умел, следовал совету Апостола: «По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил» (Рим 12:3). И когда Бог не уделил ему ни ума ни веры на полушку, то с точки зрения познания такой верой Бог и действительно непознаваем.

Тем, кто помещает те или иные проблемы за черту человеческого разума, мы скажем так: до тех пор пока человек считает нечто непознаваемым, *верит* в невозможность познания сего «нечто», — до тех пор он на самом деле *не верит* в возможность познания сего «нечто», не верит, что Бог — Всемогущ в откровении Своих тайн. И до тех пор человек сей является немощным в вере. А мы показали в первой книге, что вера не есть дискретное понятие: Есть сильные в вере — совершенные, есть и немощные — те, кто мыслит иначе, нежели совершенные. Дальше

читайте Павла: «Кто из нас совершен, так [совершенно] должен мыслить; если же вы о чем иначе мыслите, то и это [ваше несовершенство в помышлениях] Бог вам откроет» (Флп 3:15). Тем временем мы, следуя учению Павла: «Немощного в вере принимайте без споров о мнениях» (Рим 14:1), все же выскажем наше пожелание: если вы не имеете сил верить, что все познаваемо в Боге, то по крайней мере не верьте, что есть нечто непознаваемое.

Ну а если вы имеете силы истинно верить, например, в познаваемость того, что всем кажется непознаваемым, то это Господь вам откроет. Ведь вера по Павлу «есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11:1).

Мы настолько отвергли тьму и невежество, так превознесли разум человеческий, что нашу проповедь можно принять чуть ли не за гуманистическое учение. Это, конечно, абсурд, ибо мы благовествуем Царствие Божие, а никак не пресловутое царство разума, не нуждающееся по мысли гуманистов в Боге. И мы не видим надобности ни оправдываться, ни объяснять чего-то более на эту тему.

О другом же мы считаем нужным добавить следующее. Утверждая, что Бог может всего Себя открыть и потому не может слыть непознаваемым, мы вовсе не утверждали, что некто, познавший Бога, сможет передать свое познание другому, непознававшему. И вовсе не из-за запрета «налагаемого на посвященных», и даже не по своему несовершенству в слове, но просто из-за природной невозможности формализовать в человеческом слове многое, относящееся к божественной сфере.

Приведем лишь один пример. Человек говорит о Боге, что Он вечен. При этом человек не замечает, что пользуется термином, о котором не знает ни сном ни духом. Вечность — понятие настолько чуждое человеческой природе, что человек может только повторять это слово, как попугай. Человек понимает, что никакой ограниченный, имеющий начало и конец отрезок времени, сколь бы продолжителен он ни был, нисколько не похож на вечность, и из этого человек делает «логическое» заключение, что вечность — время, длящееся бесконечно. В области основных понятий нет более грубой ошибки.

К сожалению, сия грубейшая ошибка является всеобщим заблуждением, тем более укореняющимся, что высказывается авторитетными христианскими учеными. Например, Адольф Гарнак* пишет: «Христианская религия — это нечто великое, *простое* и направленное на *один* [курсив Гарнака] только пункт: на *вечную жизнь среди движения времени* [курсив наш]» (Сущность христианства 1). Но среди движения времени не может быть вечности, так же как и в вечности не может быть никакого движения времени. И то и другое — запредельный абсурд и не может существовать ни в разуме, ни за его пределами. Поиски вечности среди движения времени столь же полезное занятие, как искать черную кошку в темной комнате, где нет кошки... А ведь тезис о достижении вечности среди движения времени выдвигается как главнейший и даже единственный, да еще в работе, названной «Сущность христианства»!

Вечность, в которой существует Бог, не имеет никакого отношения ко времени. Вечность и время — противоположные понятия. В вечности нет времени в большей степени, нежели в законе всемирного тяготения — температуры. Время относится к вечности меньше, чем квантовая механика используется в науке о финансах, а общая теория относительности — в кулинарии... Мы нарочно приводим абсурдные примеры. Но еще абсурднее сравнивать время и вечность.

Но Бог — именно в вечности. А глагол в человеческой речи неотъемлемо связан со временем. В известном смысле о Боге вообще невозможно *глаголовать*¹. Скажи мы, что Бог сотворил мир, и

¹ Правду сказать, глагольная система *иврита* весьма значительно отличается от европейских языков. В иврите есть совершенно отличная от европейских языков временная глагольная форма, только по недоразумению носящая наименования *имперфекта*. Мы назвали эту форму временной, но это не вполне соответствует

нас легко уличит тот, кто будет настаивать, что Бог и ныне творит. Скажи мы, что Бог творит постоянно, и нам ответят, что Бог «почил от всех дел Своих» (Быт 2:3). Но что же делать, если глагол человеческого языка за отсутствием бытовой необходимости не имеет «вечных» форм, «вечного» грамматического времени?.. Это лишь один пример.

Бог воистину *невыразим* и *неописуем*, как о сем писал, например Климент (Strom V.74–78). Но неужели невыразимость — эквивалент непознаваемости?! С каких пор неописуемость — синоним непостижимости??? Но даже если бы мы могли Бога выразить и описать (в безумии говорю), то как бы мы могли подтвердить и чем доказать наши выражения и описания? Никакое знание Его не может быть доказанным, поскольку любое такое знание должно базироваться на первых и уже известных принципах. Но ничто не предшествует Нерожденному» (Strom V.82:3).

Другой читатель спросит: а как же быть с внутренним безмолвием, миром? Не находится ли указание развивать ум свой до состояния совершеннолетия познания истины в противоречии с требованием полного покоя разума? Никак! Ибо такое противоречие могло родиться только от неправильного понимания сути поста и обрезания, от представлений о ложной аналогии обнищания и омрачения, а также ложного представления параллелей между молитвой и медитацией.

И мы должны сказать, что точно так же, как молитва является в познании о Боге гораздо более действенным орудием, нежели медитация, так и безмолвие не следовало понимать в смысле полного отвержения пищи для ума. Медитация — способ ухода от образа плотского мышления независимо от предмета, выход за границу привычных мирских шаблонов и плотских штампов. Молитва же — способ направления мышления, приходящего на смену плотскому. Иными словами, когда мы читаем Павла, пишущего о смерти, заключенной в плотских помышлениях, «потому что плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим 8:6–7), то должны понимать, что он говорит не только об объекте помыслов, но и о способе мышления.

В следующих главах читатель лучше поймет, от чего мы предостерегаем. Но читатель уже сейчас должен понимать, что покой разума имеет своей целью уход не только от мирских, плотских помышлений как таковых, но также от плотских фантазий о Божественном. Помышления же истинно духовные не могут проистекать по плотскому разумению, ибо тогда они перестают быть миром и причастием жизни вечной. И поститься в смысле отказа от пищи для ума нужно от мира, как это делал Иоанн с учениками своими, а не от Царствия Божия. «У тех, которые хранят мир» (Иак 3:18) сеется плод правды, и грех не пожать всходы посеянного, но семикратный грех — уничтожить всходы, как делает псевдо-Дионисий.

Итак, апофатическое богословие — богословие отрицательное. А мы сейчас взяли, что кажется почти очевидным, опровергать, отрицать, его. Между тем в той сфере, в которой ведем рассуждения мы, не действует закон, что минус, помноженный на минус, дает плюс. То есть отрицать — пусть даже и путь отрицаний — означает вступить именно на этот нечестивый путь, и, отрицая апофатизм, мы и сами вроде становимся апофатиками. Сие действительно было бы справедливо, если бы мы только и делали, что отрицали, или хотя бы с отрицания начали все наши труды.

Отрицание может оказаться справедливым только в том случае, когда таковое отрицание естественно вытекает из положительных построений, как бы говорящих: «Тесно для меня место;

истине, ибо древнееврейский имперфект может использоваться как в отношении заверщенного, так и незавершенного (и даже периодически повторяющегося) действия. Более того, он может употребляться для описания событий и прошедшего, и настоящего, и даже будущего времени. Самое же замечательное — то, что будущее время мгновенно превращается в прошедшее и наоборот простым добавлением к глаголу союза-приставки **ו** (*vav*, и): «и скажет» = «и сказал». Неудивительно, что слово, исходящее (исшедшее и долженствующее изойти в будущем) из уст Божних, выражается в Танахе* этим «надвременным» временем.

уступи мне, чтобы я мог жить» (Ис 49:20). И это является достаточным основанием отвержения того, что оказывается ложью.

Впрочем, внимательный читатель не должен был заподозрить нас в отрицании. Отрицаем мы апофатизм лишь в качестве кумира — универсального и всеобщего принципа в познании Бога. А как частный прием апофатизм весьма приемлем и даже полезен. Надо лишь заменить в теориях самозванца «неведомый» как атрибут Бога на «Невидимый», а «непознаваемый» на «недоступный восприятию внешних чувств». И отрешаться следует соответственно не от света познания о Боге, которым Он просвещает нас, а от умствований о Боге, рожденных мудростью века сего.

12

В весьма удаленные от апостольских времена в светской литературе стал довольно модным жанр, в котором автор как бы всерьез ведет повествование на примере того, как не надо поступать, выводя таким образом на сцену антигероя. Причем такие персонажи и такая манера могут даже вызывать симпатию, хотя каждый разумный читатель понимает, что образа, достойного подражания, в них видеть нельзя. Взять хотя бы Карлссона, который живет на крыше, или Остапа Бендера. И тут мы задаемся вопросом: не является ли автор «Ареопагитик» провозвестником не одного только Оруэлла, но и упомянутого жанра? Ведь его рассуждения нагляднейшим образом показывают, каким *не* должно быть богословие. Надо только понять, что автор шутит, а не всерьез говорит откровенные глупости и абсурды. Если мы поймем эту шутку, то мы полностью оправдаем так называемого Дионисия Ареопагита, а сожалеть нам остается лишь о том, что не все из искателей древней мудрости понимают юмор, хотя бы черный и *мрачный*.

Как же нам понять сей юмор? — Да ведь это самое простое из того, над чем приходится ломать голову в Библии! Ведь антиплагиатор мог подписать свои сочинения именем Симона Киринаейнина или Иосифа Армафейского. Но он подписался именно как Дионисий Ареопагит, своими ушами слышавший речь Павла. Далее надо просто взглянуть на обстоятельства единственного упоминания Новым Заветом настоящего Дионисия Ареопагита. Надо просто внимательно прочесть, какие слова Апостола Павла обратили его и сравнить эти слова с написанным в «Ареопагитиках». И мы сразу увидим, что ничего общего между этими источниками нет. Ибо Павел призывает «оставить времена неведения» тех, кто ставит жертвенники «Неведомому Богу».

Сам же Павел не только знает, но и проповедует Его. Этой-то Павловой речью мы и подведем итог теме отрицательного богословия, своего рода дзэн-христианства. Читатель может по своему усмотрению заменить в речи Павла «Афиняне» на «православные» или «католики», и «жертвенник Неведомому Богу» на «книги о Неведомом и Непознаваемом Боге». Читатель должен помнить и силу покаяния как перемены помышлений. Итак (Деян 17:22–30):

И, став Павел среди ареопага, сказал: Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: „Неведомому Богу”. Сего-то, Которого вы, *не зная*, чтите, я проповедую вам. Бог, сотворивший мир и все, что в нем, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет и не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь и дыхание, и все. От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он и недалеко от каждого из нас: ибо мы Им живем и движемся и существуем... Итак, оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться.