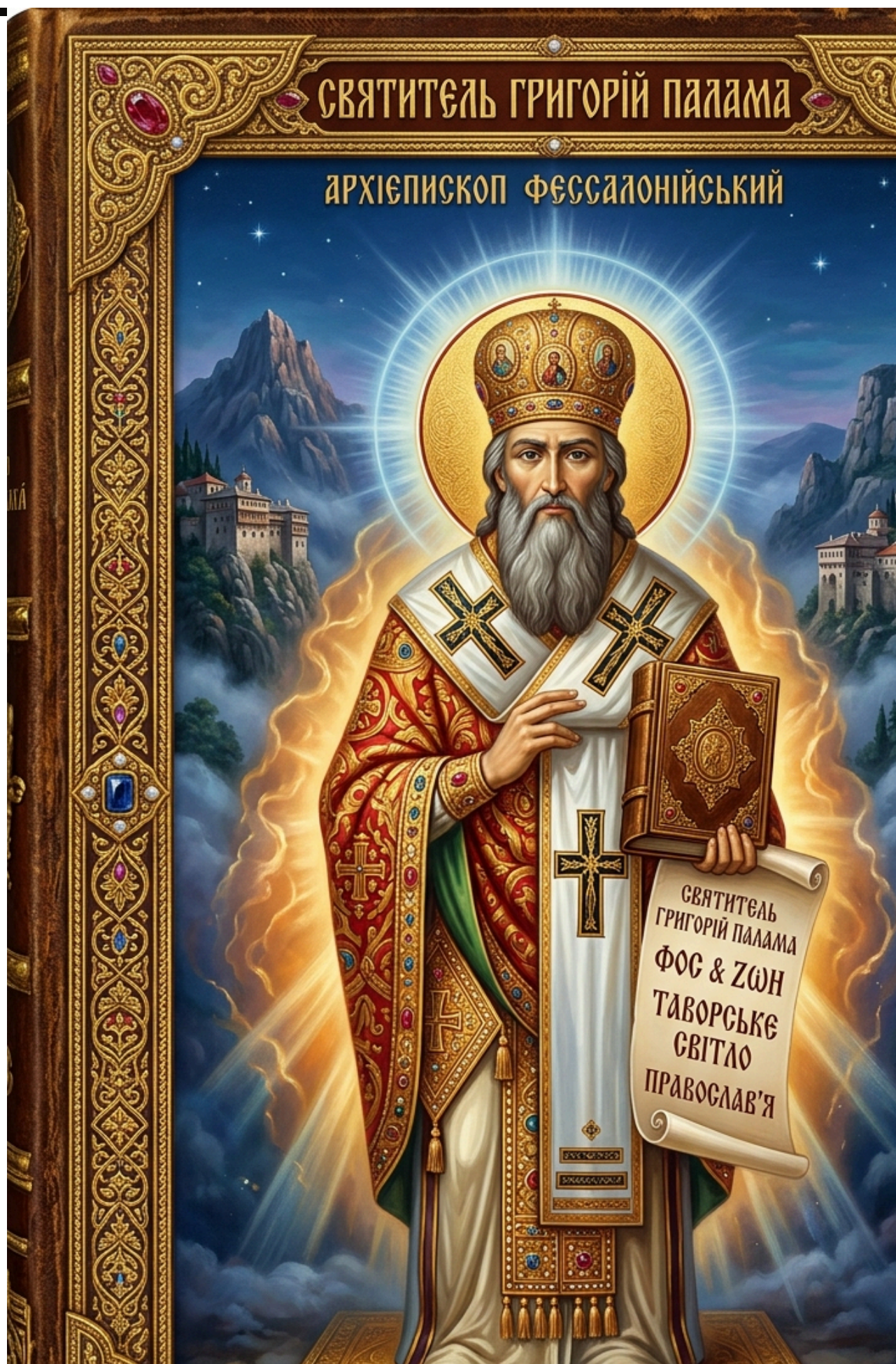
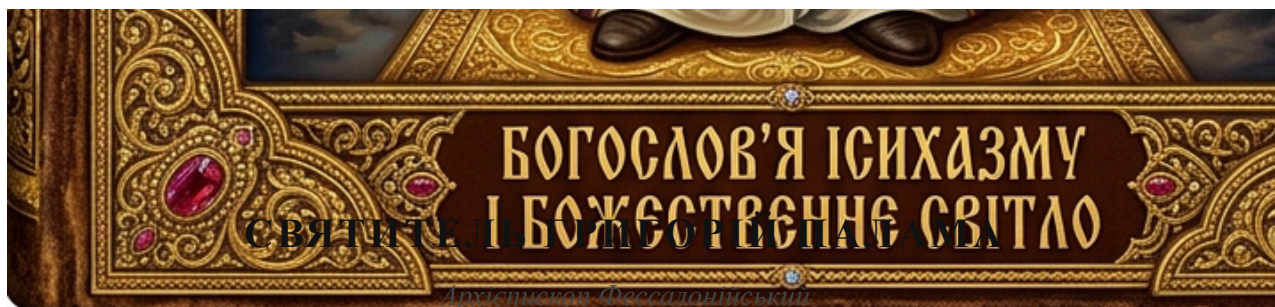






ТРІАДИ НА ЗАХИСТ СВЯЩЕННО-БЕЗМОВНИХ

Υπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων

Повне зібрання у трьох частинах



Фундаментальна пам'ятка святоотцівського ісихазму та візантійського богослов'я XIV століття про нетварне Фаворське світло, розрізнення Божественної сутності та енергій, розумно-сердечну молитву та обожнення людини.

Духовний портал **Pray.ee**
2026 рік

ЗМІСТ КНИГИ

Вступ і огляд

Історичний контекст, полеміка з Варлаамом Калабрійським та богословський огляд трьох Тріад

Частина 1: Перша Тріада

Перше слово на захист священно-безмовствуючих. Світська філософія і християнська мудрість, тілесна участь у молитві

Частина 2: Друга Тріада

Слово на захист священно-безмовствуючих. Систематичний виклад молитви серця, осяяння та бачення Божественних енергій

Частина 3: Третя Тріада

Слова проти Варлаама про обожнення. Спростування створеності благодаті та нетварна природа Фаворського світла

ТРІАДИ НА ЗАХИСТ СВЯЩЕННО-БЕЗМОВНИХ: ВСТУП І ОГЛЯД

Тріади в захист священно-безмовствуючих: вступ і огляд

Святий Григорій Палама (1296–1359), фессалоніцький архієпископ і один із найвидатніших богословів візантійської доби, відомий насамперед своїм великим твором, який у перекладах зветься «Тріадами». Його повна назва — «Тріади в захист священно-безмовствуючих», тобто на захист ісихастів, мовчальників, монахів Афону, що практикували молитовне зосередження і безперервну Ісусову молитву.

Історичний контекст

Твір писався приблизно між 1338 і 1341 роками як відповідь на закиди калабрійського філософа Варлаама проти монаших спільнот, які називалися ісихастами. Варлаам заперечував законність їхніх духовних методів і ставив під сумнів їхні твердження про досвід Божої присутності. Згодом до суперечки долучилися й інші богослови, а в 1341 році собор у Константинополі підтримав погляди Палами і засудив Варлаама.

Головна ідея

У центрі творів Палами стоїть думка, що Бог доступний особистому досвіду, бо Він поділився з людиною своїм життям. Звідси різниця між Божою сутністю, яка лишається недоступною для творіння, і Божими енергіями (діями, благодаттю), в яких Він відкривається і через які людина може прийняти обожнення (*теозис*). Саме це розрізнення сутності й енергій стало ключем до всього богослов'я Палами.

Огляд трьох Тріад

Перша Тріада — відповідь на перші закиди Варлаама, у якій Палама захищає молитовний досвід ісихастів від звинувачень, зокрема від тих, що пов'язували їх із поглядами масалійців (тогочасна назва для аскетів, які вважали молитву самодостатньою і применшували значення церковних таїнств). Це початок полеміки, в якому закладено основні теми всього циклу.

Друга Тріада — «Слово на захист священно-безмовствуючих». Це найбільш систематична частина: Палама викладає, як розуміти молитву серця, досвід осяяння і відмінність між світлом, що його бачать святі, і чуттєвим світлом. Тут же він аналізує біблійні й святоотцівські свідчення, які підтверджують можливість бачення Божих енергій.

Третя Тріада — відповідь на «другі твори» Варлаама. Палама спростовує за пунктами його висновки, зокрема вчення про те, що Божі енергії створені, і показує, що таке твердження веде до небезпечних наслідків для розуміння Трійці, Втілення і обожнення. Окремо він обговорює, чому досвід, а не лише розумове знання, є критерієм духовного пізнання Бога.

Як читати цей текст

Тріади написані в жанрі полемічного трактату: Палама цитує опонента, розбирає його аргументи і відповідає на них, часто через численні посилання на святих отців. Тому текст може здаватися важким для читання, але структура допомагає орієнтуватися. Кожна Тріада подана окремою публікацією з підзаголовками за розділами і нумерацією параграфів.

Перелік публікацій (читати за порядком):

1. [Перша Тріада. Перше слово на захист священно-безмовствуючих](#)

2. Друга Тріада. Слово на захист священно-безмовствуючих

3. Третя Тріада. Слова проти Варлаама про обожнення

Переклад зроблено з грецького оригіналу з метою зручного для читання українського тексту, зі збереженням структури полемічних розділів.

ЧАСТИНА 1: ПЕРША ТРІАДА

Перше слово на захист священно-безмовствуючих

Перша Тріада. Перше слово на захист священно-безмовствуючих

Питання перше

Я чув від деяких людей, що монахам треба також гнатися за зовнішньою мудрістю, бо без неї неможливо позбутися незнання і хибних думок. Навіть той, хто досяг найвищої безпристрасності, не зможе досягнути досконалості й святості, якщо не збере знання звідусіль, а особливо знання еллінської освіти. Адже вона також є Божим даром, який був даний пророкам і апостолам через одкровення. Через неї душа набуває пізнання сущого, а пізнавальна сила, що є вищою за всі душевні здібності, прикрашає душу, виганяє з неї всяку іншу злобу (бо кожна пристрасть народжується і міцніє від незнання) і веде людину до пізнання Бога, адже інакше Бога пізнати не можна, як тільки через Його творіння.

Я вислухав це і зовсім не повірив, бо мій невеликий монаший досвід показав мені протилежне. Відповісти їм я тоді не зміг. Вони також наводять ще піднесенішу думку: «Ми не просто досліджуємо таємниці природи: вимірюємо небесне коло, стежимо за впорядкованими рухами світил, їхніми сполученнями, віддаленнями і сходами, відстежуємо їхні наслідки і пишаємося цим. Але оскільки слова цього в божественному, першому і творчому Розумі, а образи цих слів є в нашій душі, то ми прагнемо пізнати їх, а розділяючими, силогістичними й аналітичними методами позбутися образів незнання і таким чином, за подобою, стати, живучи і після смерті, подібними до Творця».

Оскільки я не вважав себе здатним заперечити їм, то тоді промовчав. Тепер же прошу тебе, отче, навчи мене істинним словам, щоб я був готовий, як каже апостол, «давати відповідь про надію, яка в нас».

Відповідь перша

1. Брате, добре сказав апостол: «Добре, щоб серце утверджувалося благодаттю». Але як словом можна показати благо, що вище за слово? Тож і тобі належить за це сповідувати подяку Богові, який дав таку благодать, що навіть не спадає на думку тим, хто вважає, що в своїй великій мудрості знає все. Якщо ти не можеш їм заперечити, хоча знаєш, що вони не шукають істини, то й не треба гніватися. Ти переконаний ділом, ти стоїш твердо і завжди, неухильно, маючи в собі непорушну основу істини. А ті, хто спирається на логічні докази, неодмінно будуть переможені, навіть якщо не тобою зараз: адже «слово з словом сперечається», тобто й змагається, і знайти остаточне слово-переможця неможливо, тому вони втрачають надію на власну поразку. Це довели еллінські діти та їхні мудреці: вони постійно переконували одне одного силою видимого переконливого слова і самі раз за разом були переконані.

2. Тож тим, хто все життя прихильно ставиться до знання з світської освіти і так його вихваляє, ти скажеш, як мені здається, достатньо і доречно: «Ви, найкращі, здобуваєте від цього не стільки знання, скільки незнання». Як ті, хто жадає людської слави і заради неї робить усе, частіше досягають безчестя, ніж слави, бо кому що подобається, тим різні думки, так і ті, хто здобуває знання від зовнішніх мудреців, насправді на їхній власний суд більше отримують незнання, ніж знання. Думки одна від одної відрізняються і суперечать одна одній, а тих, хто виступає проти кожної думки, більше, ніж тих, хто з нею згоден. А вірити, що хтось із них міг пізнати слова, які є в творчому Розумі, було б надто помилково. «Бо хто пізнав розум Господній?» — каже апостол. А якщо не цього, то навіть образів цих слів у душі через зовнішню мудрість не побачиш. Отже, пізнання образу Божого, яке шукають через цю мудрість, є хибним знанням. Тож душа, що має таку мудрість, не стане через неї подібною до самої Істини, і навіть не піде через неї до істини. Тому хвала тих, хто з цього приводу пишається, відтепер марна.

Нехай послухають Павла, який називає зовнішню мудрість мудрістю плотською і говорить, що вона є «розумом плоті», бо «знання роздмухує». Як же тоді плотська мудрість дасть душі образ Божий? «Дивіться, брати, на своє покликання: не багато серед вас мудрих за плоттю, не багато сильних, не багато знатних». Як знатність і сила плоті не

можуть зміцнити душу чи зробити її благородною, так і плотська мудрість не зробить розум мудрим. Справді, початок мудрості — пізнати мудрість, щоб розрізнити і вибрати з низького, земного й безглузлого те велике, небесне, духовне, що походить від Бога і веде до Бога, і робить тих, хто його придбав, подібними до Бога.

3. Але якщо, як кажуть і вони, образи слів у творчому Розумі є й у нас, то чому ці образи спочатку стали марними? Чи не через гріх, і чи не через незнання того, що треба робити, або зневагу до цього? Чому ми не бачимо їх без навчання, якщо вони відбиті в нас самих? Чи не тому, що пристрасна частина душі повстала, спотворила ці образи, спантеличила її здатність бачити і віддалила її від первозразкової краси? Отже, треба передусім піклуватися саме про це: утримуватися від гріха, виконувати заповіді ділом, відкидати всяку неповноцінність чеснот, і через молитву та істинне споглядання повертатися до Бога, який хоче, щоб ми зберегли образ і мали істинне пізнання.

Бо без чистоти, навіть якщо вивчиш природну філософію від Адама до кінця світу, будеш не мудрішим, а скоріше безумним. Без неї ж, очистившись від лихих звичок і вчень і звільнивши душу, ти здобудеш Божу премудрість, що перемагає світ, і разом з «єдиним премудрим Богом» житимеш вічно, радіючи. Кажу про догмати, але не ті, що стосуються величини руху неба, небесних тіл і всього, що від них відбувається, ані про землю, ані про метали й самоцвіти, що захована в ній, ані про те, що відбувається в повітрі від подвійного випаровування. Бо спрямовувати всі сили і пошуки на знання про такі речі — це еллінська єресь; адже всі стоїки визначають метою споглядання науку.

4. Ось деякі люди, як ти кажеш, ставлять на перше місце знання, а не неземні блага, обіцяні нам у майбутньому віці, ніби вони нікчемні. Вони переходять від благочестя до знання й вводять у Церкву тих, хто філософствує за Христом. Адже тих, хто не знає математичних наук, вони оголошують неосвіченими й недосконалими. Звідси неминуче: одні всіма силами тримаються еллінських наук, а інші зневажають євангельські настанови (бо від них ніколи не позбавиться незнання їхніх наук), і, глузуючи з того, хто каже «будьте досконалі» і «якщо хтось у Христі досконалий» та «ми говоримо між досконалими», відходять, ніби зовсім не знаючи такої науки.

5. Залишимо осторонь того, хто серед народжених від жінок був вищим, бо він, піднісшись на таку висоту, не дбав про те виховання, яке, як вони кажуть, веде до Бога, адже він і святих книг не читав. Отже, залишимо його. Але той, хто є до віків і з'явився разом з ними, і тому прийшов у світ, щоб засвідчити істину, оновити образ Божий і повернути його до первообразу, — чому він не вказав цього шляху через зовнішні методи? Чому не сказав: «Якщо хочеш бути досконалим, оволодій зовнішнім вихованням, поспіши до вивчення наук, здобудь собі знання сущого»? Натомість він сказав: «Продай своє майно, роздай бідним, візьми хрест і поспішай іти за Мною». Чому він не навчав ні фігур, ні чисел, ні блукаючих відстаней і сполучень планет, і не розв'язав труднощі природничих питань, щоб звільнити нашу душу від темряви незнання? Навіщо він скликав учнів-рибалок, неписьменних, простолюдинів, але не мудрих, і зробив це, як каже Павло, щоб посоромити зовнішніх мудреців? Як же тоді він посоромив тих, що, за їхніми словами, ведуть до нього? Чому він також зробив їхню мудрість безглуздою? І заради чого він через безглуздя проповіді вирішив спасти віруючих? Чи не тому, що «світ мудрістю не пізнав Бога»? А чого навчилися ті, про кого ти говориш? Коли Слово Боже тілесно зійшло до нас, і сталося для нас мудрістю від Бога, і засіяло світло, що просвічує всякого чоловіка, який приходить у світ; коли день уже світить і ранкова зірка зійшла в наших серцях, як каже коринфянин-віруючий, — самі вони потребують того, хто поправить їхній гніт, того, хто веде від знання зовнішніх філософів до богопізнання, і закликають інших відмовитися від того, щоб через увагу до думок очищувати себе в безмовності і через невинну молитву прилучатися до Бога, — і марно старіти, сидячи біля диму тліючої лампади?

6. Невже їм ніколи не спадало на думку, що, прагнучи до дерева знання і скуштувавши від нього, ми випали з того божественного місця насолоди? Адже, не захотівши за заповіддю «обробляти його і берегти» (Бут. 2, 15), ми піддалися лукавому радникові, який прокрався хитрістю і звабив нас красою пізнання добра і зла. Можливо, й зараз він обіцяє тим, хто не хоче «обробляти і берегти своє серце», за настановою отців, точне знання небесних сфер і того, що в них, — рухливих і протилежних, знання добра і зла, бо добро не є природною властивістю знання, а залежить від вибору тих, хто ним користується, і змінюється разом з цим у той чи інший бік. А перед цим, майже з цієї самої причини, — досвід і дар багатьох мов, силу красномовства, знання історії, відкриття таємниць природи, різноманітні методи логічного дослідження, багатосторонні міркування з науки про числа, фігури й безтілесні вимірювання, — усе це я назвав би і добрим, і злим, бо воно легко підлаштовується під мету тих, хто ним володіє, і змінює свою форму разом з нею. Дозвілля для цього справді добре, бо воно тренує гостроту ока душі. Але залишатися з цим, віддаючись йому до старості, — зло; а тим, хто помірно розім'явся, належить переходити до важливіших і стійкіших подвигів, і Бог за

зневагу до слів дасть велику нагороду. Тому й Григорій Богослов, говорячи про Афанасія Великого, каже, що той здобув із зовнішніх слів лише одне: розуміти те, чим знехтував, і сам, як він знову ж каже, отримав від цього лише те, що зневажив і мав те, чим Христа поставив вище.

7. Але лукавий, завжди намагаючись підступно відірвати нас від кращого, наводить чари на наші душі і майже нерозривно зв'язує їх путами, милими для нерозумних. Він навіть величезну глибину і широту цих знань, як іншим показує багатство чи безславну славу і чуттєві насолоди, щоб, витративши все життя на їх пошуки, ми не змогли міцно захопитися за науку, що очищає душу. Початок цієї науки — страх Божий, від якого народжується невинна молитва з умиленням до Бога і збереження євангельських настанов. Через них, коли відбулося примирення з Богом, страх переходить у любов, і гріке в молитві перетворюється на приємне, і з'являється квітка просвітлення. Від неї наче розноситься запах, що приносить тому, хто її має, знання таємниць Божих. Це і є справжнє виховання та справжнє знання, але початку його — страху Божого — не може прийняти той, хто зв'язаний суєтною любов'ю до філософії і заплутаний її поворотами та умоглядами. Як же вона зможе вийти в душу, як же зможе залишитися, якщо вона вже заповнена, отруєна і ніби стиснута різноманітними і численними думками? Вона мусить попрощатися з усім і цілком віддатися службі Богові, щоб також цілком любити за заповіддю. Тому страх є початком божественної мудрості і споглядання, бо я не можу залишитися з іншим, поки вільну від усього душу не розчистив і молитвою не розрівняв; так вона стає, наче дощечка для письма, придатною для запису дарів Духа.

8. Це й великий Василій, наводячи слова фараона до Ізраїля: «Ви ледарі, ледарі, тому і кажете: «Ходімо, принесемо жертву Господу, Богу нашому», — додає: «Ось добре і корисне дозвілля для того, хто дозволяє собі дозвілля; а погане дозвілля — дозвілля афінян, які не мали іншого застосування своєму часу, як тільки говорити щось і слухати щось новіше; це дозвілля й нині наслідують деякі в своєму житті, бо воно миле злим духам». Щоб ніхто не подумав, що великий говорить це лише про пусті балачки риторів, додамо ще одне його слово, де він, пояснюючи Соломонову заповідь «пізнати мудрість і навчання і зрозуміти слова розуму», пише: «Бо вже деякі, які вдаються до геометрії, яку винайшли єгиптяни, або до астрології, шановної в халдеїв, або взагалі до фігур, тіней і метеорології, зневажили навчання божественних слів. Тож оскільки багато людей старіли в пошуках марного, то необхідно знати виховання, щоб обрати корисне і відкинути безглузде й шкідливе». Бачиш, як він називає марною, шкідливою, неприбутковою зовнішню освіту, самі науки і знання, що з них походять, — ті, що, як ти кажеш, деякі оголошують метою споглядання і спасіння? А він сам оплакує власне життя, пишучи до Євстафія Севастійського, скільки часу він провів, зосереджуючи розум на цих науках: «Я, — каже він, — багато часу витратив на марноту і майже всю свою юність віддав марнотратству, яке я вкладав у вивчення наук заради премудрості, що від Бога стала безглуздою. Коли я нарешті, наче прокинувшись від глибокого сну, побачив непотрібність мудрості володарів цього віку, що скасовуються, то багато розмірковував про своє жалюгідне життя і молився, щоб мені дали якогось провідника». Чув, які назви дають цьому вихованню і знанню, які нині марно прославляють деякі? Марнота, марнотратство, премудрість, що стала безглуздою, премудрість, що скасовується, премудрість цього віку і його володарів, премудрість, що руйнує богоугодне життя і спосіб життя. Тому й той, хто любить справжню мудрість, пізно кається, що віддався їй, і не знайшов жодного провідника до справжньої мудрості.

9. Тепер же є такі, що безсоромно, не знаю як, кажуть, як і ти говориш, що немає нічого, що заважало б досконалості життя, якщо все життя вправлятися в еллінському навчанні, і не слухають слів Господа, сказаних їм прямо: «Лицеміри! Знаєте розрізняти знамення неба, а час царства як не розрізняєте?» Коли прийшов час вічного царства і сам Бог, що його дає, уже з'явився, як же вони, якщо справді прагнуть оновлення розуму, не приходять до Нього молитвою, щоб отримати давню гідність свободи, а біжать до тих, хто не зміг навіть звільнити себе? І це при тому, що брат Бога ясно проголошує: «Якщо когось бракує мудрості, нехай просить у Бога, що дає всім щедро, і буде дано йому»? Як знання зовнішньої мудрості, що є злом, виганяє з душі всяку пристрасть, що, за їхніми словами, походить від незнання, якщо не може цього зробити навіть знання самого євангельського вчення? Бо не слухачі закону спасуться, каже Павло, а ті, хто його виконує. А того, хто знає волю Божу і не виконує її, Господь каже, буде побито багато і більше, ніж того, хто не знав. Бачиш, як знання саме по собі нікому не приносить користі? А що казати про знання того, що робити, чи про знання видимого світу, чи невидимого? Навіть саме знання Бога, який усе створив, не може самотньо нікого принести користь. «Бо яка користь від ученя, коли немає богоугодного життя», яке Господь прийшов насадити на землі, — каже Іоанн Золотоустий. Більше того, від такої мудрості не тільки немає користі, а й велика шкода, якої зазнали саме ті, від кого ти

чув розказані тобою слова. Адже хто не вийшов із високим словом, щоб не спорожнів хрест Христів, хто «не в переконливих словах людської мудрості», хто нічого не знає, крім Ісуса Христа, і того розп'ятого, — що ж він пише до коринф'ян? «Знання надмевує». Бачиш найвищий вінець зла, особливий гріх диявола, гордість, що народжується від знання? Як же тоді всяка пристрасть походить від незнання? І як знання очищає душу? «Знання надмевує, а любов будує», — каже він. Бачиш, що таке знання без любові? Воно нітрохи не очищає душі, а любов — вершина, корінь і середина всякої чесноти. Як же тоді знання, яке нічого доброго не будує, — адже це справа любові, — як же воно принесе образ добра? І хоча той вид знання, що «надмевує» за словом апостола, належить не природі, а вірі, але якщо воно надмевує, то тим більше — те знання, про яке ми говоримо, бо воно природне і належить старій людині. Саме цьому природному знанню допомагає зовнішнє виховання, а духовним воно ніколи не стане, якщо не буде поєднане з вірою і з любов'ю до Бога, і якщо не відродиться через любов і благодать, що від неї походить, і не стане іншим, ніж було раніше, новим і богоподібним, чистим, мирним, лагідним, слухняним, повним слів, що будують слухачів, і добрих плодів. Таку мудрість називають згори і мудрістю Божою, і як духовна, бо підкоряється духовній мудрості, вона пізнає і приймає дари Духа. А мудрість, що не така, — земна, душевна, демонська, як каже брат апостолів, — тому не сприймає того, що від Духа, за написаним: «Душевна людина не приймає того, що від Духа Божого», але вважає це безглуздом, помилкою і хибною думкою. Більшу частину цього вона намагається цілком знищити і відкрито бореться, щоб перевернути і переучити, наскільки має силу; а дещо приймає хитро, використовуючи це так, як отруйники використовують солодощі в їжі.

10. Отже, знання, яке дає зовнішнє виховання, не лише інше, а й протилежне до істинного і духовного. І хоча деякі самі, мабуть, захоплені ним і намагаються захопити своїх слухачів, говорять про нього, ніби про одне й те саме, оголошуючи його метою споглядання. Щоб відкрити тобі трохи з глибини страшного лукавства зовнішніх філософів: лукавий і ті, хто від нього хитро навчився, викрали одну з найкорисніших наших заповідей і, як погану приманку, підносять її через збіг слів: «Пильнуй себе» і «Пізнай себе». Але якщо ти запиташ, яка їхня мета цієї заповіді, то знайдеш прірву помилкового вчення. Бо вчачи про переселення душ, вони думають, що людина пізнала себе і досягла цієї заповіді, коли дізнається, в якому тілі вона вже була, де жила, що робила і хто її слухав. Цьому вчиться той, хто податливо віддає себе злему духові, який таке хитро шепоче. Тож, навчаючи «пізнай себе» тих, хто не має достатнього розуміння обману, вони вважають, що говорять згідно з нашими отцями. Тому й Павло з Варнавою, не знаючи задумів злого духу і не будучи посвяченими в його таємниці, зовсім не прийняли того, що про них казала дівчина: «Ці люди — раби Бога Всевишнього». А що можна сказати благочестивішого за ці слова? Але вони знали, що лукавий перетворюється в ангела світла, а його слуги вдають служителів правди. Тож, як вони вважали, таких уст не личить правдивий голос.

11. Так само й ми, почувши від них благочестиві слова, не вважаємо їх благочестивими і не ставимо їх у ряд учителів. Адже ми знаємо, що вони запозичують це від нас (тому й хтось із них сказав про Платона: «Що таке Платон, як не аттичний Мойсей?»). Ми знаємо, що якщо в них є щось добре, то вони взяли це звідти, через перекручення, а розглядаючи, зрозуміли, що це не ведеться до тієї самої думки. Навіть якщо хтось з отців говорить те саме, що й зовнішні, то це тільки на рівні слів; а на рівні думок різниця велика: вони, як каже Павло, мають розум Христовий, а ті, якщо не гірше, говорять з людського розуму. «Як далеко небо від землі, так далеко мої думки від ваших думок», — каже Господь. Але хоча ті, про кого ми говоримо, і не мають спільної думки з Мойсеем і Соломоном та їхніми сучасниками, яка з цього їм користь? І чи може хтось, що має здоровий розум і стоїть з нами, сказати, що вони навчені від Бога? Хіба тільки якщо назвати богонавчальними навіть тих, хто після Христа був хибним у вченні, але, почувши від Церкви, не відкинув усю істину? «Кожен дар добрий і кожен дар досконалий — зверху, від Отця світлів», — каже учень Світла. Якщо він не приймає неповноцінних дарів, то як він сам може їх давати? Хоча неповноцінна тварина все одно залишається твариною. Бог же, який творить не з нічого, і не з наших попередніх душ, ані з тієї безформної матерії, що, за їхніми уявленнями, існувала, або навіть із тієї хитливої, що сама собою набула форми, але без порядку, — як Він може бути Богом? І щоб, як каже пророк, додати трохи: «Боги, що не створили неба і землі, нехай загинуть», — а крім того, нехай загинуть і ті, хто їх так богословить. А щодо тих, хто називає їх богословами, рівними нашим богословам або навіть їхніми вчителями, вважаючи, що від них перейняли богословські слова, — що тут сказати, як не просити Світло, яке освітлює кожну людину, що приходить у світ, звільнити їх від цього страшного мороку незнання і просвітити їх, щоб вони зрозуміли, що і від змій нам може бути щось корисне, але тільки якщо її вбити, розрізати, приготувати і використати розумно проти їхніх вчень. Тому їхні речі корисні нам у тій мірі, в якій ми можемо використати їх проти

них самих, знищуючи їх, наче мечем Голіафа проти самого Голіафа, який повстав і виступив проти, і «ганив табір Бога живого», хоча божественного навчений був рибалками і неписьменними.

12. Тому, хто хоче займатися зовнішнім вихованням, ми не заборонимо цього з тих, хто не обрав самітницького життя, але наполегливо радимо не віддаватися цьому занадто; і ми зовсім не рекомендуємо очікувати від нього точного знання божественного. Адже з нього неможливо надійно навчитися чогось про Бога. «Бог зробив її безглуздою», — каже Павло; але Бог не створив її такою (як же світло могло б затьмарити саме себе?), а викрив її безглуздість, оскільки вона порівнювалась не з Його мудрістю, — геть такі думки! Бо якщо хтось так скаже, то разом із цим і закон, даний через Мойсея, буде скасовано, а той, хто...

...і скажеш, що закон, даний через Мойсея, скасовано й оголошено безглуздом, коли з'явилася благодать. Якщо ж ні (бо він теж від Бога), то в цьому відношенні мудрість еллінів безглуздо зганьблена, бо вона не від Бога. А все, що не від Бога, те не сущого. Тому мудрість еллінів є лише псевдонімом. Розум, який її відкрив, як розум, є від Бога; але сама ця мудрість, відпавши від належної мети богопізнання, є відпадом мудрості й знехтуваною мудрістю, або, інакше кажучи, божевільною. Її справедливіше було б назвати саме так, а не мудрістю. Тому й апостол сказав, що вона божеволіє не в порівнянні, а як та, що шукає того, що належить цьому віку, і не знає предвічного Бога і не хоче пізнати Його. Адже, сказавши: «Де мудрець цього віку?», він одразу додав: «Бог зробив безглуздою мудрість цього світу», тобто, з'явившись, показав, що вона відпала від істинного знання і не є мудрістю, а лише так називається. Якщо ж це була б мудрість, як вона могла б стати безглуздістю, та ще й від Бога, коли Його мудрість з'явилася на землі? Бо, за великим Діонісієм, прекрасне не протистоїть прекрасному, а гірше — кращому; але я б сказав, що розумне ніколи не притупляється одне через інше, і додам, що кожне з них набуває зростання своєї краси через появу кращого. Що ж тоді сказати, коли з'явилася сама сила, що творить красу? Бо навіть «другі світила», тобто надсвітні природи, я думаю, не стануть марними через те, що перше світло сяє на них; і навіть ті, що набагато поступаються їм, але все ж є світлом, я говорю про наш розумовий і умний світ, не стали темрявою, коли з'явилося Боже світло, що просвічує кожну людину, яка приходить у світ. А той, хто проти цього виступає, — чи то ангел, чи то людина, — добровільно позбавивши себе світла, покинутий, виявляється темрявою.

13. Так і та мудрість, коли протиставила себе мудрості Божій, стала безглуздою. Якби вона була здатною бачити і проголошувати мудрість Божу в створеному, яка є явленням невидимого, знаряддям істини, що знищує незнання, — тоді, за участю в тому, що в причині, як вона проголошувала, як могла б стати безглуздою? І навіть якщо її відкинув той, хто створив цю мудрість, то хіба ця шкода не відноситься до самої мудрості Божої, що відображається у всьому? Як же той, хто є підставою миру і загального, і кожного окремо, не суперечив би сам собі, даючи мудрість через мудрість, вкладену у світ, і безглуздячи через свою присутність тих, хто її прийняв, і дану їм мудрість? Але треба було, щоб і вона прийшла не для того, щоб стати безглуздою, а для того, щоб виповнитися, як і старий закон, про який кричить Павло: «Отже, ми нівелюємо закон? Ні, навпаки, ми утверджуємо закон», — і який Господь закликає досліджувати, бо в ньому прихована вічне життя, і знову каже: «Якби ви вірили Мойсееві, то вірили б і Мені». Бачиш, наскільки закон і благодать відповідають одне одному? Тому, коли з'явилося істинне світло, сам закон став кращим, оскільки стала виразною його прихована краса; а от еллінська мудрість не стала такою. Вона містить під собою безглуздя, прикриті якоюсь витонченістю, гарномовністю і переконливістю слів, і коли викрилася ганьба, то стала ще ганебнішою і справедливо названою безглуздістю, не тим, що перевершує розум (бо це є таємничим іменем Божої мудрості), а тим, що тримається знання, позбавленого істини, немов відпала від належної мети людської мудрості, і не відпала, а тримається неправди як істини, і намагається обманом видати істину за неправду, і повстає створіння проти Творця, як і тепер трудиться повставати проти Духа, проти Його духовних діянь і людей, а також проти Писань Духа.

14. Тож безглузда філософія зовнішніх мудреців не є тією, що бачить і проголошує мудрість Божу. Як же вона може бути такою, якщо через неї «світ не пізнав Бога»? Якщо ж десь Павло каже: «Пізнавши Бога, не прославили Його як Бога», то він не суперечить сам собі, будучи учнем миру і спадкоємцем небесного миру, який дає лише Христос у нас самих. Але, каже він, вони прийшли до поняття Бога, але не до того, що личить Богові. Адже вони не прославили Його як всевидячого, всемогутнього, всевидного, не тільки безначального і нествореного. Тому, покинуті Богом із часів, про які йшлося, як і показав Павло, мудреці були віддані неприйнятному розуму, поклоняючись створінню замість Творця і валяючись у багні ганебних і злих пристрастей. Не лише це, а й закони встановили і твори написали (ой, пристрасть, ой, обман), які узгоджувалися з демонами і були спільниками пристрастей. Бачиш, як від початку, сама собою, філософія

світських філософів має безглуздість, а не набула її через порівняння? Тож той, хто відкинув її з неба тоді, коли вона відпала від істини, і тепер, прийшовши на землю, справедливо зробив її безглуздою, бо вона протистойть простоті євангельської проповіді. Тому, якщо хтось знову спрямує на неї свій розум, очікуючи, що через неї його душа буде вести до богопізнання і очиститься, той і сам мудрий, але зазнає того ж і стане безглуздим. А явним доказом того, що він це зазнав, є, перше і головне, те, що він не приймає вірою передання, яке ми з простотою отримали від святих отців, знаючи, що воно вище і мудріше за людське дослідження і розумування, і відкривається ділами, а не доводиться словами. Це знають і засвідчать усі, хто не лише прийняв, але й на досвіді скуштував користь від цього і сам ділом пізнав, що «безглузде Боже мудріше за людей».

15. Це, по-перше, достатній доказ безглуздох мудреців. По-друге, і більш серйозний, — проти тих, хто в простоті серця приймає ті вчення, спрямовувати силу безглузлого і знеціненого слова, і так само, як ті, хто знехтував, і ті, хто повстав проти Бога, не визнають речей Духа і містичних дій Духа, які мають силу діяти через тих, хто живе духовно, більшу, ніж слово. По-третє, і ще ясніше, — сказати, що ці безглузді мудреці мудрі від Бога, як і пророки, хоча Платон явно, вихваляючи тих, хто відрізняється від них, ставить їх у найвищу частину похвали, показуючи, що вони божевільні. «Той, хто без натхнення демонів, — каже він, — прийде до поетичних слів, неповний і він сам, і його творіння, і знищується розумним через безумства безумних». І сам він, маючи намір філософствувати через Тімея про природу світу, молиться, щоб не сказати нічого, що не було б любе богам. А як може бути від Бога і Богові філософія, що любить демонів? Сократ мав при собі демонічне, і, мабуть, був посвячений у нього, а можливо, і мудрість його була прославлена як найкраща. Гомер закликає співати через нього гнів Ахілла, який вбиває людей, даючи себе як знаряддя, яким користується демон, і приписуючи причину своєї мудрості й вмілості слова саме йому. Гесіоду ж було недостатньо, щоб його діяв один демон, оскільки він був поетом теологічного знання, тож він притягнув до себе дев'ять одночасно, то з Пієрії, то з Гелікону, справедливо: ті самі, що дали йому пасти овець у горах, і він, поївши лаврового листа з Геліконської гори, наповнився всякою мудрістю. Один бог насичує іншого «своєю силою». Інший сам є свідком себе, кажучи: «Я все навчився від мусічної богоданої». Ще один, щодо своєї душі, молиться співати весь хор муз, ніби від Семиголові Пієрської він навчився семи поясів, семи планет і всього, що з ними, а від Уранії, дочки Зевса, — всієї решти астрономії, а від інших, які знаходяться внизу, — того, що на землі.

16. Що ж ти скажеш: чи ми маємо сказати, що мають мудрість Божу ті, хто так говорить про себе однозначно? Ні, доки ми самі не будемо служителями справжньої мудрості, яка не входить у душу лукавого ремісника і любителя демонів; а якщо й увійде, то, змінившись на гірше, вона відлітає. «Святий Дух виховання відступить від безрозумних думок», каже Соломон, який отримав від Бога мудрість і написав про неї. Що ж може бути безрозумнішим, ніж ті, хто пишається тим, що посвячений демонам, і приписує їм джерело своєї мудрості?

Бо тут ми говоримо не про окремі слова, які зараз сказані, а про філософію такого роду. Якщо, за Павлом, не можна «пити чашу Господню і чашу бісів», то як можна мати мудрість Божу і бути натхненним демонами? Це неможливо. Хоча Павло й каже, що «у премудрості Божій світ не пізнав Бога», він не назвав «премудрістю Божою» ту, що вкорінилася в тих безрозумних. Ні, та премудрість, що вкладає Творцем у створіння, — її пізнав той, хто зрозумів, що вона є ангельською, Божою, і через неї пізнав Бога, що звіщається в ній. Він має істинне знання про суще і пізнав премудрість Божу іншим шляхом. «Належало б істинним філософам, — каже великий Діонісій, — через знання сущого підніматися до причини сущого».

17. Отже, якщо істинний філософ піднімається до причини, то той, хто не піднімається, не є істинним і не має мудрості. Він лише оманливий образ істинної мудрості, позбавлення мудрості, але не мудрість. Як же позбавлення мудрості можна назвати «премудрістю Божою»? Крім того, демонічний розум, оскільки він розум, добрий, а коли він зловживає собою, то злий. Хоч він і знає міри світу, шляхи і сполучення рухомих тіл краще за нас, але якщо користується знанням не богоугодно, то він безумний і затьмарений розум. Так і еллінська мудрість через премудрість Божу в створеному, за якою одне руйнування породжує народження іншого, намагається показати, що Бог не Господь усього і не Творець всього, бо не розуміє, що ніщо не виникає ні з чого, — і так відкидає справжнє поклоніння істинному Богові. За словами того ж великого Діонісія, вона безбожно використовує божественне, і через це стає безглуздою, і як же така може бути премудрістю Божою?

Тому й Павло, показуючи тут подвійний вид мудрості, каже: «у премудрості Божій світ мудрістю не пізнав Бога». Бачиш, що одну мудрість він назвав Божою, а іншу — простою мудрістю і причиною того, що Бога не пізнали? Саме ця

друга і є та, яку вигадали еллінам, на відміну від Божої; вона проявилася через повторення слова «мудрість». Що ж далі каже богомудрий? «А ми проповідуємо премудрість Божу». Чи він за ними, чи вони за ним? Ні в якому разі. Тому він і відкидає це, кажучи: «премудрість Божу говоримо між досконалими, а не премудрість цього віку і не володарів цього віку, що скасовуються», і «якої не знав жоден із володарів цього віку». Ця премудрість у нас, у Христі Ісусі, «який нам став премудрістю від Бога». А та не була в них, але в створеннях, які вони досліджували і причини яких шукали все життя. Тому вони якось дійшли до поняття про Бога, бо природа і створіння давали для цього немалі підстави, а демони, як демони, їх не відвертали. Як інакше їх могли б вважати богами, якби в людський розум не увійшло жодного уявлення про Бога?

18. Отже, ті, хто досліджував чуттєву природу, справді дійшли до поняття про Бога, але не до того, що личить Йому і блаженній природі. «Бо затьмарилося їхнє безрозумне серце» через злих демонів, які зловмисно їх посвячували. Як ці люди могли б вважатися богами і як могли б вірити тим, хто навчає багатобожжя, якби гідне поняття про Бога з'явилося в їхньому розумі? Тому ті, хто вхопився за ту безглузду й безумну премудрість, невчену науку, обмовили і Бога, і природу: одних звели до владарювання, з іншого зняли владарювання, наскільки це стосувалося їх; божественне ім'я приписали демонам; і відшукали знання суцього, яке було для них і метою, і старанням, але не змогли... Так далеко вони зайшли, що неживе назвали живим, розумне — позбавленим розуму, а демонів і створіння вважали кращими за нас (о нашої безбожності!), співвічними Богові, нетвореними й безначальними. Це стосується не лише матерії і душі всесвіту, як вони самі кажуть, а й нашої душі. Що ж тоді? Чи скажемо, що ті, хто так філософствує, мають премудрість Божу? Чи взагалі людську мудрість? Ні в якому разі! Бо «дерево добре не приносить злих плодів», за словом Господа. Я сам вважаю, що таку мудрість не можна навіть назвати людською, бо вона настільки суперечить сама собі, що те саме називає і живим, і неживим, і розумним, і безрозумним, і те, що зовсім не сприймається чуттями і не має органа такої сили, називає здатним вміщати наші душі. Якщо ж Павло називає людською мудрістю таку («моя проповідь не в переконливих словах людської мудрості», і знову: «говоримо не в словах, навчених людською мудрістю»), і мудрими за плоттю, безглуздими, суперечниками цього віку називає тих, хто таку мудрість має, і їхню мудрість називає так само, як її назви: безглуздою мудрістю, мудрістю, що скасовується, і порожнім обманом, мудрістю цього віку і його володарів, які скасовуються.

19. Я чую слова одного отця: «Горе тілу, коли воно не приймає зовнішньої їжі, і горе душі, коли вона не приймає благодаті згори». Слушно. Бо тіло, перейшовши до неживого, згине, а душа, відхилившись від належного, буде захоплена демонічними життями й думками. Якщо ж хтось скаже, що філософія природна і дана від Бога, то говорить правду і не заперечує нам; він не виключає з вини тих, хто погано її використовує і спрямовує до неприродної мети. Знай, що я засуджую їх ще більше, бо вони не скористалися від Бога дарованим богоугодно. До того ж демонічний розум, створений Богом, природно має здатність мислити, але його дію ми не назвемо від Бога, хоча здатність діяти має від Бога. Тому таку мудрість справедливіше назвати божевільям, ніж розсудливістю. Отже, і розум зовнішніх філософів, маючи божий дар — розумну мудрість, вроджену від природи, але звернувшись на безглузду, злу й безумну мудрість за підказками лукавого, що очолює такі догмати, перетворив її на іншу.

Якщо ж хтось знову скаже, що ні прагнення демонів, ні їхнє знання не є злом, то спершу ми відповімо, що справедливо дорікнути йому за брата Господнього, який не даремно нарікає на демонічну мудрість, як на сповнену суперечок і майже будь-яких хибних вчень. Він називає еллінську мудрість нашою, оскільки вона відпала від належної їй мети — богопізнання. Бо й вона отримує участь у благу лише в найнижчій і найслабшій формі. По-друге, ми вимагаємо від нього думати, що ніщо не є злом само по собі, але стає злом тоді, коли відпадає від належної дії і від мети цієї дії.

20. Яке ж діло і мета тих, хто шукає премудрість Божу в створеннях? Чи не торгівля істиною і словослов'я Творцю? Це всім зрозуміло. Але знання зовнішніх філософів відпало від обох. Чи є в ньому щось корисне для нас? Безперечно. Адже й при укусах змії багато цілющого: лікарі вважають найкращими і найкориснішими протиотрути, приготовані з них. І серед отруйних страв, приготованих для обману, береться найсмачніше, бо воно може приховати хитру суміш. Отже, є в цьому корисне і, може, багато, як мед, змішаний з цикутою. Але великий і страх, що при розділенні можна випадково разом із добром забрати смертоносний залишок. Якщо дослідити, побачиш, що майже всі страшні єресі почали саме звідти, як і ці «знавці образів», які кажуть, що через знання людина отримує образ Божий і через нього формується душа за Богом. Адже сказано Каїну: «Якщо правильно приносиш, але правильно не розділяєш, — не будеш

прийнятий». А правильно розділяти небагатом, і то лише тим, у кого органи душі вже вправлені для розрізнення добра і зла. Навіщо ж даремно ризикувати і шукати премудрість Божу в створеннях, коли можна зробити це не лише без ризику, а й з користю?

Адже безтурботне життя з надією на Бога природно спонукає душу споглядати Божі створіння. Вона дивується, зосереджуючись і поглиблюючись, і залишається, славлячи Творця. І через це диво її ведуть до більшого. За святим Ісааком, вона знаходить скарби, які не можна висловити словом, і користуючись молитвою як ключем, через неї проникає в ті таїнства, «яких не бачило око, не чуло вухо і не прийшло на серце людині», які відкриваються лише через Духа, як каже Павло, тим, хто гідний.

21. Бачиш короткий, корисний і безпечний шлях до тих надприродних і небесних скарбів? А зовнішня премудрість вимагає спершу вбити змію, щоб вона не підсунула тобі свого дихання. Це важке завдання: «через смирення, — кажуть, — долається гордість філософії». І все ж треба її вбити, а потім розрізати і розкидати голову і хвіст, як крайні і неприйнятні зла: очевидно, хибну думку про розумне, божественне і початки, і міфологію в створеннях. А середню частину, тобто міркування про природу, як фармацевти вогнем і водою очищують тіла змій, варячи їх, так і душа має розглядати і відокремлювати шкідливі думки. Але навіть якщо ти все це зробиш і добре скористаєшся добре розрізненим (а скільки ж це роботи і розрізнення!), то навіть добре використана частина зовнішньої мудрості не буде злом, бо вона здатна стати знаряддям для чогось доброго. Але й тоді її не назвуть власне Божим і духовним даром, бо вона природна, а не зіслана згори. Тому й мудрий Павло, говорячи про божественне, називає її плотською: «Погляньте, брати, на своє покликання: не багато мудрих за плоттю». А хто міг би краще скористатися цією мудрістю, ніж ті зовнішні мудреці, яких Павло покликав? І все ж він називає їх мудрими за плоттю, бо вони тільки до неї дійшли. Це слушно.

22. Як насолода для дітонародження в законному шлюбі є божим даром, але найменше можна її так назвати, бо це дар плотський і природний, а не благодатний, хоча природу створив Бог, так само й знання зовнішнього виховання, навіть якщо ним добре користуватися, є даром природи, а не благодаті. Його Бог дав спільно всім через природу, і він набувається вправою. Це ясний доказ того, що це природний, а не духовний дар, бо без старання і вправи жоден із них не приходить. Воістину ж Божим даром, але не природним, є наша богомудрість, яка навіть рибалок, за словом богослова Григорія, робить згори синами громовими, що проголошують до країв землі; вона навіть митаря робить торговцем душами, і навіть гарячих гонителів змінює, творячи з Савлів Павлів, які досягли третього неба і чули невимовне. Через неї ж і ми можемо стати за образом Божим і разом з Богом перебувати. Природна ж мудрість, як кажуть, належала і Адаму, і деяким після нього, хоча він першим не зберіг образу. І знову ж зовнішня філософія допомагає їй, знайдена до того, як зійшов той, хто сам повернув душу до первісної краси. Як же ми, і ті, і всі, не через неї відновилися до Христа, а потребували не того, хто навчає філософії, мистецтва, що разом із цим віком руйнується, і тому його називають «віку цього», а самого Того, хто знімає гріх світу і дає істинну й вічну мудрість? Хоча для тимчасових і загиблих мудреців вона є безглуздом, вона не лише здається такою, але й своєю відсутністю робить безглуздими тих, хто не звертає до неї розуму. Бачиш ясно, що не вивчення зовнішнього виховання рятує і очищає пізнавальну силу душі і уподібнює її до божественного первообразу?

Тому, відповідаючи на сказане, завершу міркування так: якщо хтось звертається до законних приписів, сподіваючись через них бути виправданим, то Христос його не принесе користі, хоча Бог колись ясно їх установив. Так само й той, хто знову звертається до відкинутої зовнішньої філософії, сподіваючись через неї очиститися душею, того Христос не принесе користі. Устами Христа є Павло, який там і тут нам засвідчує це.

23. Це скажи, брате, тим, хто підносить зовнішню мудрість більше, ніж належить. І покажи їм через наведені розділи, як її вважали марною і гідною зневаги наші святі отці, особливо ті, хто мав у цьому досвід.

Друга частина Першої Тріади

Питання друге

Добре зробив ти, отче, що навів слова святих про те, про що я питав. Слухаючи, як ти розв'язуєш мої сумніви, я дивувався очевидності істини. Але в думці в мене виникло таке: адже «слово з словом сперечається», як ти й сказав, то чи не може хтось заперечити і тому, що кажеш ти? Тепер же я побачив, що лише свідчення діл безперечне, і що святі кажуть те саме, що й ти. Тому такого страху вже не маю. Бо той, хто не довіряє їм, як сам може бути вірогідним? І як він не відкине Бога святих? Адже Його слово до апостолів, і через них до святих, які прийдуть після, таке: «Хто відкидає вас, мене відкидає», а це те саме, що сама Істина. Як же прийме того, хто протистоїть істині, той, хто шукає істини? Тому прошу тебе, отче, вислухай мене, і розкажи кожному з тих думок, які я чув від людей, що все життя займаються еллінською освітою. Скажи мені й щось від себе, а також додай думки святих про це. Вони кажуть, що ми зле робимо, намагаючись утримувати наш розум у тілі, бо, мовляв, його треба вигнати назовні. Тому вони сильно висміюють деяких із наших, пишучи проти них, наче ті радять початківцям дивитися на себе і диханням загнати розум усередину. Вони кажуть, що розум не відокремлений від душі. Як же тоді можна загнати всередину той розум, який і так усередині? Кажуть також, що божественна благодать входить через ніздрі. Але знаючи, що вони наклепницьки це говорять (бо ж ні від кого з наших я цього не чув), я подумав, що й інші так само підступно нападають. Це ж у їхніх звичках: вигадувати неіснуюче проти людей і шкодити тому, що є. Тож навчи мене, отче, як ми з усією старанністю прагнемо загнати розум усередину і не вважаємо це шкідливим для тіла.

Відповідь друга

1. Брате, хіба ти не чуєш апостола, що каже: «Тіла наші є храмом Святого Духа, який в нас», і знову: «Ми — дім Божий»? Як сказав і Бог: «Я поселюсь у них і буду ходити між ними, і буду їхнім Богом». Тож якщо тіло природно стає житлом Бога, то як розумна людина міг би соромитися поселити в ньому свій розум? І як Бог з самого початку поселив розум у тілі? Чи Він і сам зробив це погано? Такі слова, брате, пасують єретикам, які кажуть, що тіло погане і створене злим. Ми ж думаємо, що розум у тілесних думках злий, а в тілі — не злий, бо й тіло не злий. Тому разом із Давидом кожен із тих, хто все життя прилучається до Бога, кричить до Бога: «Душа моя прагне до Тебе, плоть моя — до Тебе» і «серце моє і плоть радіють в Бога живого»; і разом з Ісаєю: «Утроба моя зазвучить, як кіфара, і внутрішнє моє — як мідна стіна, яку Ти оновив», і «Ми зачали в утробі, Господи, через страх Твій дух спасіння Твого», — тим довіряючись, ми не впадемо. А впадуть ті, хто говорить із землі і звинувачує небесні слова і життя як земні. Адже хоча апостол і називає тіло смертю — «Хто мене визволить від тіла смерті цієї?», — це тому, що плотський і тілесний розум сам по собі є тілесним.

порівнюючи це з духовним і божественним, справедливо назвав тілом, і не просто тілом, а «смертю тіла». Трохи вище він це висловив ще яскравіше: винна не плоть, а гріховний потяг, що увійшов через переступ: «Я проданий під гріх», — каже він, а проданий не є рабом за природою. І знову: «Знаю, що в мені, тобто в моїй плоті, не живе добре». Бачиш, що він називає злом не плоть, а те, що в ній живе? Отже, той, хто в наших членах і воює проти закону розуму, є злом, який живе в тілі, а не розум.

2. Тому ми, протиставляючись цьому закону гріха, виганяємо його з тіла і встановлюємо нагляд розуму. Через нього ми законодавчо визначаємо кожній силі душі і кожному члену тіла належне: чуттям — наскільки вони сприймають, і ця справа закону називається стриманістю; пристрасній частині душі ми створюємо найкращий стан, і він має назву любові; розумову ж частину покращуємо, відкидаючи все, що заважає розуму піднятися до Бога, і цю частину закону називаємо пильністю. Той, хто стриманістю очистив тіло, зробив гнів і пожадання приводом для чеснот через божественну любов і через молитву поставив чистий розум перед Богом, той отримує і бачить у собі обіцяну благодать тим, хто очистив серце. Тоді він зможе сказати разом із Павлом: «Бог, що сказав: нехай засяє світло з темряви, — Той засяяв у наших серцях, для просвітлення знання слави Божої в обличчі Ісуса Христа». «Масмо ж цей скарб у глиняних посудинах», — каже він. Отже, якщо ми маємо отцівське світло в обличчі Ісуса Христа, щоб пізнати славу Святого Духа, як у глиняних посудинах — тілах, то чи будемо ми тримати свій розум усередині тіла, недостойно поводячись з величністю розуму? І хто б це сказав, — не як духовний, а хто має розум, позбавлений божественної благодаті, але людський?

3. Оскільки наша душа — річ багатосильна, і вона користується тілом як знаряддям, природно призначеним для життя згідно з нею, то за якими знаряддями діє її власна сила, яку ми називаємо розумом? Ніхто ніколи не припускав, що розум живе в нігтях, у віях, або навіть у ніздрях чи на губах. Усі сходяться на тому, що він всередині нас, але

сперечаються, в якому першому органі він користується внутрішніми. Одні поселяють його в мозку, як на акрополі; інші віддають йому серце як середину і найчистіший носій душевного духу. Ми ж самі, хоча розум не всередині, як у посудині (бо він безтілесний), і не зовні (бо він з'єднаний), але знаємо точно, що наш розумовий орган — це серце. І ми навчилися цьому не від людини, а від Того, хто створив людину. Він показав, що «не те, що входить, а те, що виходить з уст, опоганює людину»: «Бо з серця виходять помисли». Так і великий Макарій каже: «Серце керує всім органом, і коли благодать займе володіння серцем, вона царює над усіма помислами та членами, бо там є розум і всі помисли душі». Отже, наше серце — це сховище помислів і перший тілесний розумовий орган. Тож якщо ми хочемо з точною пильністю оглянути і виправити наш розум, то як це зробимо, якщо не зберемо назовні розум, розсіяний через почуття, і не повернемо його всередину, до самого серця, сховища помислів? Тому й названий Макарій, трохи вище сказавши, додає: «Там слід дивитися, чи вписала благодать закони Духа». Де? В керівному органі, на престолі благодаті, де розум і всі помисли душі, тобто в серці. Бачиш, як необхідно тим, хто обрав безмовність, зосередитися на собі, повернути розум і замкнути його в тілі, і найбільше — в найглибшій частині тіла, яку ми називаємо серцем?

4. Якщо за псалмоспівцем «вся слава царівни — всередині», то як же ми її шукатимемо десь зовні? Якщо за апостолом Бог послав Духа Свого, що кричить у наших серцях: «Авва, Отче», — то як же ми не будемо там разом із Духом молитися? Якщо за словом Господа, пророків і апостолів «Царство Боже всередині нас», то чи не вийде за межі Царства Небесного той, хто старанно виводить назовні розум, що всередині нього? «Праведне серце, — каже Соломон, — шукає розуміння», яке він деінде називає розумним і божественним чуттям. До нього отці закликають усіх: «Розум, кажуть вони, обов'язково розумний і має розумне чуття, і ми не маємо переставати шукати його, що є в нас і немає в нас». Бачиш, що хто б не намагався протистояти гріху, хто б не прагнув набути чесноти, хоча б і нагороду подвигу чеснот, точніше — завдаток цієї нагороди, мусить знайти розумне чуття і повернути розум у середину тіла і себе? А виводити розум назовні — не тілесною думкою, а самим тілом, щоб там зустріти розумні видіння, — це і є найвища еллінська оманливість, корінь і джерело всякої хибної думки, винахід і навчання демонів, що породжує безумство і є плодом зарозумілості. Тому й ті, хто говорить з натхнення демонів, виходять з себе, навіть не розуміючи, що говорять. Ми ж не лише всередину тіла і серця вводимо розум, а й той самий розум знову всередину спрямовуємо.

5. Хай же звинувачують ті, хто каже: «Як же можна знову вводити розум всередину, якщо він не відокремлений, а вже в душі?» Вони, мабуть, не знають, що одне — сутність розуму, а інше — його дія. Вірніше, знаючи це, вони свідомо приєдналися до тих, хто обманює себе, хитруючи через омонімію. «Не сприймаючи простоти духовного навчання, — каже великий Василій, — ті, хто загострив себе в діалектиці для суперечок, перекручують силу істини з протилежностей псевдоніменного знання, підмінюючи її правдоподібністю софізмів. Бо такими мусять бути ті, хто не є духовним, але хоче судити про духовне і навчати його. Адже їм не приховано, що розум не так, як зір бачить інші видимі речі, а себе не бачить. Розум діє і в іншому, куди він спрямований, як каже великий Діонісій про прямий рух розуму, але повертається до себе і діє сам у собі, коли розум бачить себе; а це знову кругообертальний рух, як каже той самий. Ця дія розуму — найвища й найособливіша, через неї він, виходячи над себе, інколи з'єднується з Богом. «Розум, — каже він, — що не розсіюється назовні» (бачиш, що він виходить; виходячи, він потребує повернення, тому й каже), «повертається до себе, а через себе — до Бога», наче по безпомилковій дорозі сходить. Такий рух розуму, каже Діонісій, — той безпомилковий спостерігач розумного — неможливо, щоб зблудив».

6. Батько блуду, завжди бажаючи відвести людину від цього і повести її туди, куди вміщуються його блуди, досі, наскільки нам відомо, не знайшов помічника, який би з доброю мовою боровся, щоб залучити до цього. Але тепер, видно, знайшов тих, хто його підтримує, — якщо, як ти сказав, є ті, хто складає слова, які ведуть до цього, і намагаються переконати багатьох, що краще тримати розум молитвою зовні тіла, і навіть тих, хто прийняв безмовне життя, що піднімається вище за інших. Вони не соромляться того, що сказав Іоанн, який збудував для нас словами сходи до неба: «Безмовник — той, хто прагне замкнути безтілесне в тілі». Узгоджуються з ним і наші духовні отці, які нас навчали. І це слушно: бо якщо він не замкне його всередині тіла, то як він може, — коли те, що з'єднане з тілом і як природна форма проникає крізь усю оформлену матерію, — не показати сутності розуму, який відокремлений ззовні, доки та жива форма життя, відповідна до з'єднання, тягне його до себе?

7. Бачиш, брате, як при дослідженні не лише духовному, а й людському виявилось найнеобхіднішим, щоб ті, хто обрав собі це, справді стали монахами за внутрішньою людиною і в прямому значенні слова — вводити розум всередину і тримати його там? Тому й не безглуздо пропонувати тим, кого вводять, спершу дивитися на себе і диханням

вводити розум. Того, хто ще не вміє споглядати себе, навіть без перешкод для збирання розуму до себе не відверне розумна людина. Але оскільки той, хто щойно почав цю боротьбу, розум якого постійно відскакує, і його треба весь час повертати назад, — і він, будучи необізнаним, найважче бачиться з усіх і найлегше рухається, тому деякі радять звертати увагу на часте вдихання з видихом і трохи його затримувати. Тоді разом із ним можна зберігати розум в ньому, поки з Богом, просуваючись вперед, він не стане недоступним для всього зовнішнього і чистим, і зможе точно зібратися в «одноподібну спіраль». Це може статися й самотійно, як наслідок уваги розуму, бо Дух цей тихо входить і виходить при кожній напруженій думці, особливо в тих, хто безмовствує тілом і думкою. Ті, хто духовно святкує суботу і зупиняється від усіх своїх справ, наскільки можливо, відкидають усе перехідне, розгалужене і різнобарвне в пізнаннях душевних сил, усі чуттєві сприйняття і всяку тілесну дію, яка в нашій владі, а та, яка не цілком у нашій владі, — як і дихання, — тільки наскільки від нас залежить.

8. Все це для тих, хто успішно просунувся в безмовності, приходить без труду й без турбот, бо при повному вході душі в себе все це неодмінно з'являється само собою. Для початківців же ви не побачите, щоб хтось із сказаного досягав без зусиль. Як за любов'ю слідує терпіння («любов усе покриває»), а ми вчимося насильно утверджувати терпіння, поки не досягнемо його через любов, так і тут. Навіщо ще говорити про це? Усі досвідчені сміються з тих, хто з невігластва приписує правила їм. Таким потрібна не слово, а праця, і досвід через труд — учитель; він сам пожинає користь і відвертається від безплідних любителів суперечок і показухи. Адже, як каже один з великих про це, внутрішня людина після переступу природно уподібнюється зовнішнім формам. Тож як не допоможе чимало тому, хто прагне збирати розум у себе, — не прямим, а круговим і безпомилковим рухом, — не дивлячись оком то сюди, то туди, а ніби притискаючи його до власної грудей або пупа? Бо разом із тим, що зовні, мов навколо себе, стає кругом, наскільки можливо, — цей рух розуму, як і той, що розсіюється через зір назовні, вводить серце всередину через таке положення тіла. І якщо сила розуму, з його головною пристрасною звіриною, знаходиться в пупі живота, бо там закон гріха має владу і дає їй пасовисько, то чому б нам не поставити проти нього закон розуму, озброєний молитвою, щоб злий дух, вигнаний через купіль відродження, знову не повернувся з іншими, сьома злішими духами, і не поселився знову, і кінцеві справи не стали гіршими за перші?

9. «Пильнуй себе», — каже Мойсей, тобто кожну частину себе, а не одну з них, а іншу ні. Через що? Через розум, безперечно, бо іншим способом не можна пильнувати себе повністю. Тому він накладає цю охорону і на душу, і на тіло, бо через неї ти легко звільнишся і від тілесних, і від душевних злих пристрастей. Тож стань над собою, стеж за собою, оглядай себе, або, краще, керуй собою, оглядай і стеж. Так ти підкориш духові бунтівну плоть, і «таємне слово в серці твоєму не стане». «Якщо дух того, хто володарює, — тобто злих духів і пристрастей, — піднімається на тебе, — каже Екклезіаст, — свого місця не залишай», тобто не залишай без нагляду жодної частини душі, жодного члена тіла. Так ти зможеш піднятися над тими, хто тисне знизу, і тим, хто випробовує серця і нирки, як він сам передбачив, безстрашно і сміливо предстанеш. «Якби ми самі себе судили, — каже Павло, — нас би не судили». Ті, хто пережив блаженну пристрасть Давида, теж скажуть Богові: «Темрява не буде для Тебе темрявою, і ніч буде світлою, як день, бо Ти створив нирки мої». Не лише пожадливу частину моєї душі, — каже він, — Ти весь зробив своєю, але й усе в тілі, що розпалює це пожадання, — через неї прагне до Тебе, прилипає і з'єднується з Тобою. Бо як тим, хто віддається чуттєвим і тлінним насолодам, пожадання душі повністю спорожнюється до плоті, і через це вони всі стають плоттю, і Дух Божий, за написаним, не може перебувати в них, так і тим, хто піднімає розум до Бога і прив'язує душу до божественного бажання, плоть, перетворюючись, піднімається разом із нею, отримує участь у божественному спілкуванні, стає сама набутком і житлом Божим, не маючи вже ворожнечі до Бога і не бажаючи проти духу.

10. Яке ж місце найбільш придатне для духу плоті і розуму, що піднімається до нас згори? Чи не сама плоть, в якій, за словами апостола, нічого доброго не живе, поки не поселився закон життя? Отже, до неї слід ще більше ніколи не втрачати пильності. Як же вона була б нашою, і як же ми її не відпустимо, і як відіб'ємо піднесення до неї зла, особливо ті, хто ще духовно не знає, як протистояти духовним злобам, якщо не навчимо себе також через зовнішнє положення дивитися на себе? І що я кажу про тих, хто щойно береться за це, коли навіть серед досконалих ті, хто користувався цим положенням у молитві, мали божественну відповідь на прохання — не лише після Христа, а й до Його приходу до нас. Бо і сам Ілля, найдосконаліший у богоглядінні, притиснувши голову до колін і так з більшим трудом зібравши розум до себе і Бога, розв'язав ту багаторічну посуху. А ті, брате, від кого ти чув ці слова, як мені здається, хворіють хворобою фарисеїв: тому й не хочуть очистити і оглянути внутрішні чаші, тобто своє серце, і, не слідуючи отцівським переказам,

самі прагнуть сидіти над усіма як загальні законовчителі. Самі вони нехтують саме положення тієї виправданої митарської молитви і інших закликають його не приймати. Як каже Господь у Євангелії: «Той не хотів навіть очей підняти до неба». Його й намагаються наслідувати ті, хто під час молитви спрямовує свій погляд на себе.

11. А ті, хто називає їх омфалопсихами (тими, хто «має душу в пупі»), крім того, що явно наклепують на те, в чому звинувачують (хто колись з них казав, що душа в пупі?), показали себе наклепниками, які напали, і зарозумілими зневажителями тих, кого самі ж хвалять, а не виправителями тих, хто помиляється. Вони пишуть не з миролюбства і не заради істини, а заради марнославства, і не для того, щоб привести до тверезості, а щоб накласти тверезість. Бо саму справу тих, хто належно береться за неї, вони намагаються всіма способами знеславити, починаючи з тієї ж належної дії. Такі легко назвуть чревопсихами і того, хто сказав: «Закон Божий — посеред мого черева», і того, хто говорив Богові: «Черево моє зазвучить, як кіфара, і внутрішнє моє — мідна стіна, яку Ти оновив». І загалом вони обмовлять усіх, хто через тілесні знаки зображує, закликає і досліджує розумне, божественне і духовне. Але їм через це не буде ніякої шкоди; навпаки, вони стануть причиною блаженств і більшого вінця на небесах. Самі ж вони залишаться поза священними завісами і не зможуть навіть дивитися на тіні істини. І велика небезпека, що понесуть вони й вічне покарання.

не лише відмежувалися від святих, а й виступили проти них у своєму слові.

12. Ти знаєш життя Симеона Нового Богослова: майже все в ньому є чудом, і Бог прославив його надзвичайними чудами. Його твори можна назвати творами життя, і не помилишся, якщо так скажеш. Є і преподобний Никифор, який тривалий час прожив у спокої й безмовності, а потім оселився в найпустельніших місцях Святої Гори і, зібравши з усіх отцівських голосів, передав нам їхню практику пильнування молитви. Отже, саме ці люди прямо радять те, що, за твоїми словами, ти хочеш спростувати. І навіть згадувати древніх святих? Адже мужі, що жили трохи раніше за нас, засвідчені і показані силою Святого Духа, передали нам це через свої уста. Того богослова, що справді є богословом і найнадійнішим споглядачем таємниць істини Божої, вони проголошували для нас — того, кого ти чуєш під іменем Богоносця, предстоятеля Филадельфії, або, точніше, того, хто з неї, як зі світильника, освітив світ; того Афанасія, що багато років прикрашав патріарший престол, — і Бог прославив його мощі; того Ніла з італійців, ревного послідовника великого Ніла, Селіота і Іллію, які ні в чому не поступалися тому, а також Гавриїла і Афанасія, яких удостоїли пророчого дару. Усіх їх ти напевно чуєш, і багатьох інших, що були до них, з ними й після них, — які хвалять і закликають тих, хто хоче тримати цю традицію. А новоявлені вчителі безмовності, які не знають навіть сліду безмовності — ні з досвіду, а лише з балаканини словами, — намагаються відкинути цю традицію, змінити навчання і зневажити її, без жодної користі для слухачів. Ми ж навіть із деякими з тих святих розмовляли віч-на-віч і мали їх учителями. Як же ми, ставлячи ні в що тих, кого навчив і досвід, і благодать, піддамося тим, хто з пихи і словесних суперечок перейшов до навчання? Цього не буде, не буде. І ти відверни таких, розумно розмовляючи з собою разом із Давидом: «Благослови, душе моя, Господа, і все, що в мені, — святе ім'я Його»; і будь слухняним отцям, почуй, як вони завжди закликають вводити розум усередину.

Питання третє

Нещодавно, отче, я точніше збагнув, що ті, хто пише проти безмовників, не лише не мають знання про їхні діла і досвіду їхнього життя, яке єдине є надійним і незаперечним, а й зовсім нечують слів отців. Даремно пишашчись, як каже апостол, і беручись за те, чого не бачили, під владою свого плотського розуму, вони так відхилилися від прямого шляху, що явно обмовляють тих, а самі з собою навіть у чомусь не узгоджуються. Тому, намагаючись говорити про світло, вони з одного боку забороняють сприймати чуттям будь-яке світло як оману, а з другого — ті самі кажуть, що всяке Боже світло сприймається чуттям. Вони стверджують, що символічними були світла старого закону, що були в іудеїв і в їхніх пророків до пришествя Христа, а чуттєвим явно вважають світло на Фаворі при преображенні Спасителя, те, що було при сходженні Святого Духа, і все подібне до цього. А благодатне світло вони називають лише пізнанням, тому й ставлять пізнання вище за світло і проголошують його метою всякого споглядання. Те, що вони нібито чули від деяких, я зараз коротко розповім. Прошу тебе терпіти мене і зрозуміти: я ніколи від жодного з безмовників не чув таких речей, тож не можу переконати себе, що вони від когось із наших такого почули. Тим не менше кажуть, ніби вони

вдавали учнів, але не були слухняними, і тому пишуть, що вчителі говорили їм, і вони наполягли і переконали. Пишуть, що їхні вчителі казали: відкинути всяке Святе Письмо як шкідливе, а прихилитися лише до молитви, через яку відганяються злі духи, що живуть з людьми, і самі ці люди палають відчутно, стрибають і радіють, не змінюючись у душі, і бачать світла очима; а знаком того, що божественне, вважають білість, змішану з чимось, а злих — ніби вогняний і жовтий колір. Учителі їхні, мовляв, таке кажуть, а самі вони оголошують усе це демонічним. І якщо хтось у чомусь із сказаного заперечить їм, вони вважають це ознакою пристрасті, а знову ж таки — доказом блуду. Якщо хтось уважно придивиться, то побачить, що вони зазнають того, у чому звинувачують інших, особливо наслідуючи змійну хитрість і звивистість у своїх писаннях: багато кругів роблять, багато петель крутять, то так, то інакше пояснюють свої слова, суперечачи собі. Бо, не маючи твердого і простого в істині, вони легко переходять до протилежного, і, соромлячись викриття власної совісті, намагаються сховатися, як колись Адам, у строкатому, писаному і двозначному тлумаченні слів. Тож прошу тебе, отче, пояснити, яка наша думка про те, що вони сказали.

Відповідь третя

1. Отже, пороки не лише протистоять чеснотам, а й безбожні стоять так близько до благочестивих слів, що від малого доповнення чи вилучення легко переходять одне в одне, і зміст слів переходить у повну протилежність. Звідси майже вся хибна думка носить маску істини для тих, хто не може помітити малої нестачі чи зайвого. Це теж хитра справа злого демона, спритного на обман. Бо, віддаливши неправду недалеко від істини, він подвійно замаскував обман: через незначність різниці, непомітну для багатьох, або вважатимуть брехню істиною, або й істину, схожу на брехню, — брехнею. З обох боків людина неодмінно відпаде від істини. Посвячені в це мистецтво прихильники Арія протиставляли віру в місті Ніке вірі в Нікеї, псуючи слово, що правильно розсікає істину. Сам Арій користувався цим обманом, і майже мав би співучасників, яких відлучив від Церкви, якби великий Олександр, хоча міг викрити хитрість, але не міг ясно спростувати її, не прибіг до Бога в молитві і через неї справедливо не віддав того мерзенного, що прозався безумцем, мерзенній смерті.

2. Цим, брате, мені здається, користуються всі, хто говорить те, що ти розповів. Адже вони дозволяють тим, хто починає безмовствувати, не читати довго, а займатися молитвою-монологом, поки не набудуть навички тримати її безперервно в думці, навіть якщо тіло робить щось інше. Так радять святий Діадох, великий Филімон, божественний Ніл, Іоанн Ліствичник і багато живих отців, але не як марне і шкідливе. А ці додають слово «шкідливе» і зробили добрі поради шкідливими. Ми знаємо, що майже всі святі і словом, і ділом показали: молитва — ліки від злих духів і пристрастей, і кожен розважливий так думає, вчить і славить. Але ніхто з нас не змішує ці речі, а ті, кого ти називаєш, додавши від себе, зробили бажане втікаючим. Серце, що стрибає, ніби від запалу любові до добра, назвав також великий Василій; і великий Афанасій вважає це знаком благодаті. А вихід з молитви ніби розпаленим — коли хто молиться Богові з незамутненим розумом — свідчить досвід, і Ліствичник ясно навчає: без цього, без приходу світла під час молитви і без ніжності, що з нього народжується в душі, молитву вважають тілесною або навіть іудейською. Відчуття насолоди в устах тих, хто молиться, виникає не лише від молитви, а й від співу псалмів з розумінням, як показує багато інших, і святий Ісаак ясно вказує на це. Але все це починається з поліпшення розумної душі. Тепер же ці наклепники святих, яких ти назвав, вилучивши похвальне, зробили його докірливим; відрізавши від святого і божественного світла інше, що було надійними доказами, але додавши щось маленьке, що стосується їхніх наклепів, вони, на жаль, намагаються переконати невігласів, що божественне — демонічне. Більш того, вони готові вірити, що той, хто вічно був утриманий у темряві, може освітитися, хоча й оманливо, а того, хто є надсвітлим початковим світлом і має чудову здатність сприймати відповідне світло всією розумною природою, — наповнювати розумним світлом, — Бога освітити розумно вони не вважають можливим.

3. Я ж і знання, яке ти називаєш лише розумним світлом, вважаю таким, що зветься світлом тому, що воно дається тим світлом, як каже великий Павло: «Бог, що сказав: нехай засяє світло з темряви, Той засяяв у наших серцях для просвітлення знання слави Божої». Згідно з цим і великий Діонісій: «Присутність розумного світла, — каже він, — з'єднує освітлених, збираючи їх в одне і істинне знання». Бачиш, як світло знання дається через присутність світла благодаті і звільняє від розділяючого незнання? Той назвав його розумним, а великий Макарій, ясно соромлячи тих, хто вважає світло благодаті знанням, назвав його розумним: «Ти пізнаєш із дій, — каже він, — розумне світло, що засяяло в

твоїй душі, від Бога воно чи від сатани». В іншому місці він назвав славу на обличчі Мойсея безсмертною, хоча тоді вона сяяла на смертному обличчі, і показує, що вона явлена зараз душам тих, хто справді любив Бога: «Як очі чуттєвого зору бачать чуттєве сонце, так вони очима душі бачать розумне світло, яке в час воскресіння, з'явившись і вилившись на тіла, прикрасить і їх, показавши знаком світлої краси». Світло знання ніхто ніколи не назве розумним; а те світло і як розумне інколи діє, і як розумний предмет, що через розумне чуття бачиться розумом, і, входячи в розумні душі, звільняє їх від незнання, яке ґрунтується на звичці, повертаючи з багатьох думок до єдиного знання. Тому й той гімнограф божественних імен, коли збирався прославити Благо як світло, говорить: «Благо називається розумним світлом, бо воно наповнює всякий розум, вищий за небо, розумним світлом і проганяє всяке незнання і блуд з усіх душ, у яких є». Отже, інше — знання, що приходить, коли виганяється незнання, і інше — розумне світло, що його дає. Тому розумне світло явно входить у надрозумний розум, тобто в того, хто піднісся над собою. Як же можна назвати знанням, якщо не в переносному значенні, те надрозумне світло, що вище за розум? А очищення від незнання, що виникає внаслідок звички, — яке цей великий назвав незнанням і блудом, — може звершуватися тільки в розумній душі.

4. Піднімається над собою не лише розум ангелів, а й людський розум, що через безпристрасність став ангелоподібним. Тож він отримає того світла і удостоїться надприродного богоявлення, не бачачи сутності Бога, але бачачи Бога через Богові гідне явлення, відповідне йому: за запереченням — ні (бо він щось бачить), але вище за заперечення, оскільки Бог не лише вищий за пізнання, а й незбагнений і справді прихований, і має явлення, найбожественніше і найновіше з усього. Адже й богоподібні видіння, хоча й символічні, мають незбагненне у вищій мірі, бо вони з'являються через інший устрій, поза природою і божественною, і людською, і, так би мовити, для нас понад нами, так що немає навіть імені, що точно їх позначає. Це показав той, хто на запитання Маноя «як твоє ім'я?» відповів, що воно теж дивне, ніби видіння не менш дивне, і має неосяжне і безіменне.

5. Однак хоча видіння вище за заперечення, слово, яке його тлумачить, відстає від шляху заперечення, бо веде за прикладом або за аналогією. Тому й слово «як», що несе значення подібності, зазвичай поєднується з назвами, бо видіння невимовне і вище за назву. Коли ж святі мужі бачать у собі те божественне світло — а бачать вони його тоді, коли удостоюються богодіяльного спілкування Духа через таємне осяяння, що звершує, — вони бачать одяг свого стану: розум прославляється і наповнюється надкрасивим сяйвом через благодать Слова, так само як через божественність Слова тіло на горі було прославлене божественним світлом. Бо славу, яку Отець дав Йому, Він дав і учням, як сказано в Євангелії, і хотів, щоб вони були з Ним і бачили Його славу. А як це могло б бути тілесно, коли Він уже не присутній тілесно після Вознесіння на небеса? Тому це неодмінно звершується розумно, коли розум, ставши небесним і ніби супутником того, хто заради нас піднісся понад небеса, явно і таємно з'єднається з Богом, там досягне надприродних і таємничих видінь, наповнюючись світлом, вищим за всяке безтілесне знання, — не як споглядач священних видимих символів і не як знавець священної барвистості Писання, а як той, хто прикрашений прекрасною красою Творця і осяяний сяйвом Бога. Бо таким же чином і найвищі порядки надсвітливих розумів, відповідно до себе, як говорить небесний провідник і тлумач їхньої ієрархії, не лише отримують первинне знання і розуміння, а й перше світло; ієрархічно керуючись вищим трійчастим посвяченням, вони наповнюються і стають учасниками не лише трійчастої слави, а й явлення світла Ісуса, що відкрилося і учням на Фаворі. Бо удостоєні цього споглядання, вони стають посвяченими в нього, самі будучи світлом споглядання, і справді наближаються до Нього і стають першою участю в Його богодіяльних світлах. Тому й блаженний Макарій називає це світло їжею небесних. Інший богослов каже: «Це, — каже він, — вся надсвітла розумна упорядкованість, безтілесно споживаючи, є найяскравішим свідченням людинолюбства Слова до нас». Так само й великий Павло, маючи намір бачити невидимі й небесні видива, був восхищений на небо. Не тому, що розум мусив підніматися до небес у місцевому сенсі, хоча викрадення означає і іншу таємницю, відому лише тим, хто її пережив, про яку тепер говорити нема потреби; але тому, що ми чули від досвідчених отців, не будемо використовувати це для зловживання. Що ж до розумного світла, яке бачиться очима серця тими, хто очистив серце, то воно зовсім інше, ніж знання, і воно дає його. З того, що сказано, тим, хто не вірить, найлегше доведемо.

6. Кажуть, як ти сказав, що світла старого закону були символічні. Тож самі вони показують, що є священне світло, символами якого вони були. Що більша частина тих символів належала саме цьому світлу, ми дізналися від святого Ніла, який каже: «Коли розум, скинувши старого чоловіка, одягне того, що від благодаті, тоді він у час молитви побачить свій стан, подібний до сапфірового або небесного кольору, який Писання називає місцем Бога і який

старійшини бачили під горою Синай». Так само ми чуємо і від святого Ісаака, який каже: «У час молитви розум, наділений благодаттю, бачить свою чистоту, схожу на небесний колір, який старійшини Ізраїля назвали місцем Бога, коли воно з'явилося їм на горі». Бачиш, які символи того, що звершується в чистих серцях? Іоанн Золотоустий, пояснюючи той апостольський вислів «Бог, що сказав: нехай засяє світло з темряви, засяяв у наших серцях», каже: «Тут, із додатком, показує він славу Мойсея, що сяє в нас: як на обличчя Мойсея, так і в наші серця засіяло». І далі: «На початку створення він сказав, і сталося світло; тепер же він не сказав, а сам став нам світлом». Якби світло на початку створення або те, що було на обличчі Мойсея, було знанням, то світло, що засіяло в наших серцях, було б знанням вищим, бо прийняло додаток. Але оскільки те не було знанням, а саявом, що з'явилося на обличчі, то й осяяння в вас — не знання, а саяво душі, що з'являється очищеному...

7. Але й те світло не було просто чуттєвим, хоча й з'явилося пророчому обличчю, якщо, за святим Макарієм, святі тепер приймають у душі славу світла обличчя Мойсея. Той самий Макарій називає його і славою Христа, і вважає вищим за чуття, хоча й з'явилося воно через чуття, накладаючи той апостольський вислів з невеликим доповненням: «Ми ж усі з відкритим обличчям споглядаємо славу Господню, тобто Його розумне світло, перетворюючись в той самий образ від слави до слави, через перевагу саява в нас, що від Божого світла з часом стає дедалі яскравішим». Що каже і святий Діадох? «Не слід сумніватися: коли розум починає часто діяти під дією божественного світла, він стає увесь прозорим, так що бачить своє світло багато; а це відбувається, коли сила душі опанує пристрастями». А божественний Максим? «Людський розум не зміг би так піднятися, щоб досягнути божественне осяяння, якби сам Бог не піднес його і не просвітив божественними променями». А що каже Ніл, славнозвісний стовп істини, поєднуючи з великим Василієм? «Василій Каппадокієць, — каже він, — людське знання зміцнює працею і вправою, а те, що отримане через благодать Божу, — праведністю і милосердям. І перше можуть сприйняти навіть пристрасні, а другого приймають лише безпристрасні, які й під час молитви бачать своє розумне саяво, що їх осяює». Ти розумієш, брате, ясно, що розум, звільнений від пристрастей, під час молитви бачить себе як світло і осяюється божественним світлом? Тепер слухай і святого Макарія, якого великий Ніл назвав обраним посудом, — він говорить у главах, перекладених Метафрастом: «Досконале осяяння Духа — це не лише відкриття думок, а стійке й безперервне осяяння душ істотним світлом. Бо те, що сказано: «Бог, що сказав: нехай з темряви засяє світло, Той засяяв у наших серцях», і те: «просвіти очі мої, щоб не заснути на смерть», і те: «пошли світло Твоє і істину Твою, — вони приведуть мене на святую гору Твою», і те: «світло обличчя Твого знаменуване на нас», і все подібне до цього, — показує одне й те саме». Він сказав «істотним» (ὁλοστατικός), щоб заткнути уста тим, хто вважає просвітлення лише знанням, і перекидає думку багатьох, а насамперед власну, перетворюючи на знання все, що можна сказати про те світло. Я ж знання, назване від того світла відповідно, знаю як світло, бо воно дається ним, як я сказав вище.

8. Тому й знання, що виникає від почуттів, хоча іноді воно є найнадійнішим знанням, ніхто ніколи не називав світлом, а лише розумне і логічне. Адже ми не бачимо нічого, що мало б силу слова, і не було б розумним світлом. Ангели — немов безматеріальний і безтілесний вогонь; що ж це інше, як не розумне світло? І сам розум, бачачи себе, бачить себе як світло; отже, і він, якщо не бачить себе як розумне світло? І сам Бог, що вищий за всяке розумне світло і виходить за межі всякої сутності, названий вогнем святими богословами. Він має, як у чуттєвому образі вогню, прихованість і недоступність для споглядання, коли немає відповідного матеріалу, що вміщав би божественну появу. Коли ж він торкається придатного матеріалу, що не має покриву, а такою є кожна розумна очищена природа, яка не несе покриву зла, — тоді й він бачиться як розумне світло. Так ми показали і покажемо через самих святих, які страждали і бачили блиск Бога.

9. Як вогонь, якщо його покрити непрозорою речовиною, може нагрівати її, але не світити, так і розум, коли на ньому лежить темний покрив лихих пристрастей, може дати знання, але не світло. Розум є не лише світлом, що бачиться розумом, хоча й найнижчим із тих, що так бачаться, а й споглядальним, будучи оком душі, — бо, каже він, «зором для душі є розум, що з нею зрослий». Як чуттєвий зір не може діяти, якщо ззовні не засяє на нього світло, так і розум, маючи розумне чуття, не може бачити і діяти сам по собі, якщо його не осяє божественне світло. Як зір, коли діє, сам стає світлом і з'єднується зі світлом, і першим бачить те, що розлите по всьому видимому, так і розум, коли досягне дійсності розумного чуття, весь ніби стає світлом, з світлом і разом зі світлом пізнавально бачить світло — не лише понад тілесні почуття, а й понад усе, що нам відомо, і взагалі понад усе суще. Бога бачать чисті серцем — за невідомим блаженством Господа, що є істинним, — і, як світло, за богословськими словами Івана, сина громового, Він

поселяється і являє Себе тим, хто любить Його і любиймий Ним за обітничею до них. Явлює ж Себе, як у дзеркалі, очищеному розуму, будучи невидимим сам по собі. Бо такий і образ у дзеркалі: він з'являється, але не видно його, і майже неможливо бачити в дзеркалі саме те, що створює образ дзеркала.

10. Тепер Бог так бачиться очищеним любов'ю, а тоді, як каже Павло, «обличчям до обличчя». Ті ж, хто, не відчувачи божественного і не бачачи його, не вірять, що Бог бачиться як світло понад світло, а лише розумно споглядається, — подібні до сліпих, які відчують тепло сонця, але не вірять тим, хто бачить, що сонце сяє. А якщо сліпі почнуть переконувати тих, хто бачить, що найяскравіше з чуттєвих світил — сонце — не є світлом, вони стануть посміховиськом для тих, хто бачить чуттєво. Ті, хто переживає подібне щодо Сонця Правди, піднесеного над усім, будуть оплакувані не лише тими, хто справді бачить розумом, а й тими, хто вірить тим, що бачать. Бо через надмірну доброту до нас Бог, що вищий за все і недосяжний, неосяжний і невимовний, невидимо опускається до розумно сприйнятного і споглядального, за Своєю надсущою силою, що не виходить назовні. А ці люди залишаються нелюбими до того самовидного і самоочевидного кохання. Ті ж, хто з любов'ю через людинолюбство святих веде до того світла словами, вони не хочуть слідувати, а кидаються з круч і намагаються потягнути за собою тих, хто слухається, щоб мати співучасників, коли «вони побачать вогонь», за Григорієм Богословом, «той, кого як світло вони не пізнали і не повірили». Але й той вогонь темний, або, точніше, та темрява з загрозою — те саме. Це уготоване дияволу та його ангелам, за словом Господа. Отже, це не чуттєве в прямому сенсі, бо злі ангели позбавлені почуттів, і не просто незнання ця темрява, бо тоді вони не будуть знати Бога більше, ніж ті, хто тепер переконаний, що вони — спадкоємці тієї темряви; навпаки, знатимуть навіть краще. «Бо всяка плоть визнає, — каже він, — що Господь Ісус Христос — у славу Бога Отця», амінь. Отже, те світло не є чуттєвим у строгому сенсі, і не є знанням, бо і протилежна йому темрява не є незнанням. Якщо ж те світло не знання, а скоріше дає таємне і несказанне знання таємниць Божих, і вже тепер є заставою, яку споглядають очищені серця, то воно не є знанням у повному розумінні, а є подавцем відповідного знання. Воно саме є розумне і чуттєве світло, навіть духовне, духовно присутнє й видиме, вище за всяке знання і чесноту, і воно єдине дає досконалість, що тут для християн, не від наслідування чи розуму, а від одкровення і благодаті Духа.

11. Тому великий Макарій, маючи співсвідка і співвисловлювача в Симеоні, якого так приємно слухати в тлумаченнях, каже: «Божественний апостол Павло з найбільшою точністю і ясністю відкрив кожній душі повноту тайнства Христового, а саме осяяння небесного світла через одкровення і силу Духа, щоб ніхто, вважаючи, що просвітлення Духа — лише знання думок, не ризикував через незнання і лінощі не досягти тайнства повноти благодаті. Тому він і навів приклад слави Духа на обличчі Мойсея як визнаний для порівняння: «Якщо те, що скасовується, було через славу, то тим більше те, що пробуває у славі», — сказавши про «скасовуване» тому, що слава була на смертному тілі Мойсея. А безсмертну славу Духа в одкровенні він показав: вона тепер незнищено сяє на безсмертному обличчі внутрішньої людини тим, хто гідний. Отже, каже: «Ми ж усі, тобто ті, хто за повною вірою народився від Духа, з відкритим обличчям споглядаємо славу Господню, перетворюючись в той самий образ від слави до слави, як від Господнього Духа — з відкритим обличчям, тобто обличчям душі. Бо коли хтось наворачтається до Господа, — каже він, — покрив знімається, а Господь є Дух». Ясно через це він показав, що на душу накладено покрив темряви, який після переступу Адама увійшов у людство, а тепер від осяяння Духа він знімається з тих душ, що вірять і справді гідні, і через цю причину сталося пришествя Христа».

12. Бачиш, брате, як ті чуттєві світла старого закону попередньо зображували світло Духа в душах тих, хто справді вірять у Христа? Тож тих, хто називає ті світла чуттєвими і символічними, слід було б через них привести до віри і пошуку цього. А ці люди навіть тих, хто вірить, і більше того, якщо можливо, — тих, хто явно має благодать і незабутнє знання про неї, — прагнуть всякими засобами викликати до невіри, сміливо і безрозсудно намагаючись переучити тих, кого Бог і Його таємна явна дія навчили таємницям, і не соромлячись навіть великого Павла, який каже: «Духовний розсуджує все, а сам ні від кого не розсуджується, бо має розум Христа; хто ж пізнав розум Господній, щоб навчити Його?» — тобто щоб зробити вірним, розсуджуючи своїми міркуваннями дії Духа? Бо зрозуміти й повірити в духовне людини не може той, хто вірить своїм власним думкам і суперечкам через них, вважаючи, що всяка істина знаходиться розділенням, силогізмом і аналізом. Такий — душевний, «а душевний, — каже Павло, — не приймає того, що від Духа», і не може; той, хто не знає і не вірить, як він може, навчивши інших, зробити їх знаючими і віруючими? Тому, якщо хтось без тиші і без розумної тверезості, без досвіду внутрішніх таємних і духовних дій, учить тверезості, слідує своїм думкам і прагнучи словом показати благо, вище за слово, — той явно скочується до крайньої безумності і справді

стає безглуздо мудрим. Адже він необачно вважає, що природним знанням можна розгледіти надприродне і глибини Бога, відомі лише Духу, і дари Духа, відомі лише духовним, які тепер мають Христа, — досліджувати і показувати природним розумом і плотською філософією. Крім безрозсудності, він виявиться і богоборцем, зневажаючи, на жаль, у Веліарі дію і благодать доброго Духа, протистоячи тим, хто прийняв Божого Духа, щоб через Нього знати те, що дароване нам від Бога, і стане спадкоємцем «горя» через шкоду для слухачів. Бо «горе, — каже пророк, — тому, хто поїть брата свого і кидає його в каламутну безодню».

13. Отже, тим, хто може все розсудити, а саме духовним (бо «духовний розсуджує все», за апостолом), належить, щоб ті, хто не такий, підкорялися їм, бо через їхній розсуд вони й самі безпечно пізнають свої справи. Натомість самі ті, кого ніхто не розсуджує (бо «духовний», за тим же апостолом, «ні від кого не розсуджується»), намагаються судити і виправляти їх, на власне знищення і тих, хто їм слухається. Бо вони кажуть, що ніхто не може бути причасником досконалості і святості, не знайшовши істинної думки про суцї; а знайти її без розділення, силогізму і аналізу — неможливо. Отже, того, хто бажає досягти досконалості й святості, — вважають вони, — необхідно навчити і збирати діалектичні, силогістичні й аналітичні методи від зовнішньої освіти. Такими словами вони прагнуть знову показати ту мудрість, що була знищена. Якби ж вони з смиренням прийшли до тих, хто може все розсудити, і захотіли б навчитися істини, то почули б, що це вчення — помисел еллінський: це ересь стоїків і піфагорійців, які кажуть, що знання, здобуте через засвоєння наук, є метою споглядання. Ми ж вважаємо справжньою думкою не знання, знайдене через слова і силогізми, а те, що доводиться ділами і життям, — воно не лише істинне, а й безпечно і непохитне. «Словом, — каже він, — змагається всякий розум», а хто — життям? Ми вважаємо, що ніхто не може пізнати себе за допомогою розділяючих, силогістичних і аналітичних методів, якщо не зробить свій розум смиренным і безпечним через болісне покавання і напружену аскезу. Адже той, хто не створив такого розуму, не пізнає навіть своєї бідності у знанні, а це і є корисний початок самопізнання.

14. Але й жодна розумна людина не може звинуватити всяке незнання, і ми не вважаємо блаженным будь-яке знання. Як же тоді, дивлячись на нього як на мету, будемо діяти? Великий Василій каже, що істина двоїста: одна її частина необхідна, щоб мати і передавати, як допомога спасінню; а що стосується землі і моря, неба і небесного, якщо ми не знаємо істини в таких речах, це нам не завадить досягти блаженства в обітницях. Метою ж для нас є обітниця майбутніх благ від Бога: усиновлення, обожнення, відкриття, володіння і насолода небесними скарбами. А знання від зовнішньої освіти, як ми знаємо, складається разом із цим віком. Якщо чуттєві слова в майбутньому віці показують речі, то мудреці цього віку могли б стати спадкоємцями Царства Небесного. «Якщо ж чистота душі бачить, — каже справжній філософ Максим, — то мудреці будуть далекі від знання Бога». Тож яка нам потреба в знанні, що не наближає до Бога? І як без нього неможливо стати причасником досконалості й святості?

15. Але щоб залишити тут інших, які уявляють себе тим, чим не є, і так обманюють себе, що навіть духовні Писання та діла духовних людей вважають придатними для використання проти духовних, я наведу те, що й тепер є предметом нашої праці. Вони кажуть, що Бог невидимий і непостижний: «Бога ніхто ніколи не бачив; єдинородний Син Божий, що є в лоні Отця, — Той і виявив». Як же, кажуть вони, не помиляються ті, хто стверджує, що бачить Бога як світло розумним зором у собі? І якщо хтось із них знову наведе слово єдинородного Бога, яке каже: «Чисті серцем побачать Бога» і «Я явлюся їм, оселившись з Отцем», — вони одразу кажуть, що це споглядання — знання, і не розуміють, що самі говорять суперечливо. Адже як невидиме, так і непостижне Божественне. Тих, хто вважає розумне бачення Бога у світлі оманливим видінням через невидимість Бога і вчить, що це демонічна дія, — тих треба було б через непостижність Бога тягнути до подібних суперечок. Але ми взагалі не хочемо сперечатися з ними про знання, бо вони говорять з нами згідно, хоча й не погоджуються з тим, що говорять. Є знання про Бога і про догмати, що стосуються Його, — споглядання, яке ми називаємо богослов'ям; є також правильне користування силами душі й членами тіла, і рух, що формує розумний образ.

не є цим досконала пристойність нашого небесного благородства і надприродне з'єднання з пресвітлим світлом, від якого єдино народжується і безпечно богослов'я, і правильне стояння та рух сил нашої душі й тіла. Тож, знищуючи це, вони разом знищують усяку чесноту і істину.

16. Щоб довести, що те споглядання, яке вони називають більш таємним і вищим знанням, не є такою справжньою творчою дією Бога через невидимість Бога, — запитасмо їх, поінформувавшись у тих, хто справді споглядав. Що ми думаємо: чи не бачить Святий Дух Божого? Адже Він «досліджує і глибини Божі». Якщо б хтось казав, що бачити

чистий світло без Святого Духа, ви б правильно заперечували: «Як може побачити невидимого?» Але якщо хтось, відкинувши дух світу (той темний, розумний покрив, який отці називають на незачищених серцях), очистившись від усякої своєї волі і відійшовши від усякого людського переказу, що затримує належну пильність, хоч і має благопристойний вигляд, за великим Василієм, — і зібравши сили душі, наскільки можливо, і поставивши трезвий нагляд розуму, спершу живе в природних і богоугодних роздумах, а потім, піднісшись над собою, отримує в собі Духа від Бога, який знає Божі речі, як дух людини знає свої, — і через це він, за словом великого Павла, пізнає дароване йому від Бога таємно, «чого око не бачило, і вухо не чуло, і на серце людини не приходило», — то як же він не побачить світла невидимого через Духа? І як знову ж таки не буде невидимим, невідчутним і неосяжним це світло, хоча й бачене? Бо бачиться воно тими, хто бачить, «чого око не бачило, і вухо не чуло, і на серце людини не приходило». Адже вони отримують духовні очі й мають розум Христа, якими бачать невидимого і розуміють неосяжного; бо невидимий не для себе самого, а для тих, хто розуміє і бачить не через створені й природні очі та думки. А тим, у кого Бог Себе вбудував як провідний член, як же Він не дасть їм через Себе ясного споглядання благодаті?

17. Як же не удостоїти їх і найбільших слів пісennого богослов'я, прославляючи їхню внутрішню духовну силу очей: «Ось який ти гарний, любий мій; очі твої — голуби»? Через них і вони самі, відчувши красу духовного Нареченого, дарують Йому щедre слово похвали. Тож для посвячених не таємниця, хто така ця голубка, яку наречена має в очах і сама з нею вперше ясно споглядає красу Бога-Нареченого, і розповідає, на вухо вірних, які стоять навколо, докладніше про ту краса-творчу гарність. Як світло в очах, з'єднавшись із сонячними променями, стає світлом у дії і так бачить чуттєве, так і розум, що став одним духом з Господом, так ясно бачить духовне. Але й там, інакшим способом, вищим за низькі міркування тих, хто береться суперечити духовним мужам, володар невидимий; бо ніхто ніколи не бачив усієї тієї краси, тому й, за Григорієм Ніським, «ока цього ніхто не бачив, хоч і завжди бачить». Бо не бачить він того, яким воно є, а бачить настільки, наскільки сам зробив себе сприйнятливим до сили Божого Духа. Крім цього незбагненого, те, що вони мають, у незбагненому має найбожественніше і найновіше; бо ті, хто бачить, не знають того, чим це бачать, і не знають, що слухають і посвячуються, ані знання про те, чого ще не було, ані знання про те, що є вічно, через незбагненність Духа, яким вони бачать. «Бо від припинення всякої розумної дії, — як каже великий Діонісій, — виникає таке з'єднання тих, хто обожнюється, з вищим світлом», що причиною не є, або є за аналогією, бо це діло розуму, а за відкиданням є, але не те саме відкидання. Адже якби це було лише відкиданням, то було б у нашої владі (але це учення масалійців), коли б хтось захотів піднятися до таємниць Божих, як і святий Ісаак про них каже. Тому споглядання — не лише відкидання і заперечення, а єднання і обожнення, яке після відкидання всіх низьких образів, що формують розум, звершується таємно і неказанно через благодать Божу, або, точніше, після припинення діяння, що більше за відкидання. Бо відкидання є образом того припинення. Тому й відокремлення Бога від усіх створінь — річ для кожного віруючого; а припинення розумної дії і подальше з'єднання з вищим світлом, як пристрасть і богодійна мета, належить тільки тим, у кого серце очищене й удостоєне благодаті. Та навіщо казати про з'єднання, якщо навіть короткого споглядання потребували відібрані учні, які через екстаз вийшли з усякого чуттєвого і розумного сприйняття і, не бачачи нічого, прийняли те, що справді бачиться, і, страждуючи нерозуміючи, сприйняли надприродне чуття? Але те, що вони бачили і не бачили, як чуттям чи розумом, ми покажемо, з Божою допомогою, далі в ході розмови.

18. Тепер ти розумієш, що неосяжне має дух, яким вони бачать, чують і розуміють, замість розуму, очей і вух? Адже коли припиняється всяка розумна дія, чим ангели і люди, рівні ангелам, бачать Бога, як не силою Духа? Тому це бачення для них не є відчуттям, бо вони не сприймають його чуттєвими органами, і не є розумінням, бо знаходять його не через думки чи знання, що з них походять, а через припинення всякої розумної дії. Отже, це не уява, не думка, не судження і не висновок силогізму; і розум досягає його не лише шляхом заперечення. Бо кожна Божа заповідь і кожен святий закон мають своєю метою чистоту серця, за словом отців; і кожен спосіб і кожен вид молитви завершується чистою молитвою; і кожне слово, що піднімається знизу до Того, Хто вище за все і звільнений від усього, зупиняється на відкиданні всіх звуків. Але це не означає, що після Божих заповідей нема нічого, крім чистоти серця: є й багато іншого. Як у розумі вже тепер є завдаток обіцяного віку, і благо майбутнього віку через нього бачиться і смакується, так і після молитви є невимовне споглядання, екстаз у спогляданні та таємниці, що не піддаються слову. Так само і після відкидання сущого, а ще більше після припинення, в нас звершується не лише слово, а й діло. Після цього, хоча це незнання, то вище за знання, і хоча це темрява, то пресвітла; і в цій пресвітлій темряві, за великим Діонісієм, святим дають божественні дари. Тож найдосконаліше споглядання про Бога — не просте відкидання, а участь у божественному після відкидання: даність і прийняття більше, ніж відкидання. Ці прийняття і дари невимовні; тому навіть коли про них говорять, це лише

приклад і аналогія, а не опис того, як саме вони це бачать, а спосіб показати те, що не може бути показане інакше, ніж побачене ними. Тих, хто слухає такі речі не з побожністю, як про невимовне, а вважаючи безумством надмудрість знання і зневажаючи розумні перлини, — знищать у словесній суперечці ті, хто показав їх так, як міг.

19. Вони ж, однак, з любові до людей, наскільки можливо, як я казав, говорять про невимовне, відкидаючи блуд тих, хто, не посвячений, уявляє, що після відкидання всього сущого є досконала бездіяльність, а не бездіяльність, вища за дію. Але те невимовне знову залишається невимовним за своєю природою. Тому великий Діонісій каже, що після відкидання сущого немає слова, а є безслів'я, і після кожного сходження ми з'єднаємося з неказаним. Але не тому, що воно невимовне, розум досягає вищого за розум лише через заперечення; бо таке сходження — певне розуміння того, що не відповідає Богу, і воно несе образ тієї невидимої споглядання і повноту розумного споглядання, але саме не є нею. Через саме відкидання всього сущого славлять те світло ті, хто з ангельським наслідуванням з'єднався з ним, посвячені в таємне з'єднання з ним, що воно надсущо над усім. А всі ті, хто з таких, через вірне й благодатне слухання, сподобилися прийняти таємницю, можуть славити божественне і незбагненне світло з відкидання всього, але з'єднатися з ним і бачити його не можуть, якщо, очистившись через дотримання заповідей, не зайнявши розум чистою і безматеріальною молитвою, не прийнявши надприродну силу споглядання.

20. Як же тоді ми назвемо це, що не є ні чуттям, ні взагалі розумінням? Звичайно, інакше, ніж як найбільш мудрий над усіх, хто був перед ним, Соломон, а саме — розумним і божественним чуттям. Бо поєднанням обох він переконує слухача не вважати його ні тим, ні іншим, ні чуттям, ні розумінням; адже ні розуміння ніколи не є чуттям, ні чуття — розумінням. Отже, розумне чуття є іншим, ніж кожне з них. Тому або так його й слід називати, або, як великий Діонісій, єднанням, а не знанням. «Треба знати, — каже він, — що розум в нас має силу розуміти, якою він бачить розумне, і єднання, що перевершує природу розуму, через яке він з'єднується з тим, що поза ним». І знову: «Розумні сили разом із чуттями зайві, коли душа, стаючи богоподібною через непізнане єднання, відкриває очі, що не бачать, до променів недоступного світла», через що, за багатьма божественними Максимами, «святі, споглядаючи таємне й неказанне сяйво слави, самі стають сприйнятливими до блаженної чистоти разом з вищими силами».

21. І хай ніхто не вважає, що великі мужі тут говорять про сходження через заперечення. Бо та справа належить кожному, хто бажає, і не переміщує душу до гідності ангелів, а розлучає розум з іншими і не може єдино зробити єднання з тим, що поза ним. Але чистота пристрасної частини душі, що через безпристрасність діяльно відокремлює розум від усього, через молитву єднає його благодаттю Духа, і через неї розум стає причасником божественних сьайв, від яких стає ангелоподібним і богоподібним. Тому отці після великого Діонісія назвали його духовним чуттям, що також відповідніше і ясніше сказати, ніж про те таємне і неказанне споглядання. Бо тоді людина дійсно бачить духом, а не розумом і не тілом. І що вона бачить світло вище за світло надприродним чином, вона точно знає; але ким це бачиться, тоді не знає, і не може дослідити природу того, бо дух, яким вона бачить, незбагнений. І це саме те, що сказав Павло, коли чув невимовне і бачив невидиме: «Я бачив, — каже він, — чи в тілі, чи поза тілом, не знаю»; тобто не знав, був це розум чи тіло, що бачив. Бо бачить, не чуттям, як чуття, але ясніше й яскравіше за нього, речі, сприйнятні чуттям. І бачить себе, захоплений солодкістю невимовного видимого, відкинутий і підхоплений не лише від усякої речі й думки про речі, а й від себе. І через це екстаз він забуває про молитву до Бога. І це сказав святий Ісаак, поєднуючи з ним великого і богоподібного Григорія, що «молитва — це чистота розуму, яка лише в світлі Святої Трійці розсічена з подивом», і знову: «Чистота розуму — це та, в якій у час молитви сяє світло Святої Трійці, і тоді розум стає вищим за молитву; і не треба називати це молитвою, а пологами чистої молитви, що зсилається через Духа; і тоді розум не молиться молитвою, а виходить у екстазі з непізнаного; і це є та незнання, що вище за знання». Отже, те, що захоплює і відкидає розум від усього і повертає його весь до себе, — річ дуже приємна; він бачить ніби світло, що відкриває, але не чуттєвих тіл, і не спрямоване ні вниз, ні вгору, ні вбік, і він зовсім не бачить краю світла, що його бачить і оточує, але ніби він був сонцем, безмірно яснішим і більшим від усього; а він сам стоїть посередині, будучи весь оком; таке й є той стан.

22. Тому великий Макарій називає це світло безкінечним і небесним. Усе суще, ніби охоплене одним променем цього розумного сонця, бачив один з досконаліших святих. Але й він бачив не те, чим воно є за природою, а настільки, наскільки сам зробив себе сприйнятливим до нього. З цього споглядання і з єднання з ним понад розум він навчився, що воно не є природою, а тим, що є справді: надприродним і надсущим, іншим, ніж усе суще, сущим поправді і лише одним, і таємно в собі поєднуючим увесь суцільний. Але це безкінечне ніколи не бачиться одним або всіма разом. Той, хто

не бачить, розуміє, що сам не може бачити, бо не досконало пристосований до духа через досконалішу чистоту; але не тому, що побачене не має межі. Тож коли споглядання слабшає, з того самого джерела, що однакове з тим, хто бачить, виникають безпристрасна радість, розумний спокій і вогонь палкої любові до Бога. Той, хто бачить, точно знає, що це і є те світло, хоча й бачить його тьмяніше. За аналогією з богоугодним ділом, відсторонюючись від усього іншого і зосереджуючись на молитві, спрямовуючи всю душу до Бога, він завжди рухається вперед і прагне яснішого споглядання. Звідси він розуміє безкінечність того, що бачить: він не бачить межі його сйива, а свою слабкість у сприйнятливості до світла бачить тим більше.

23. Але й те, що він був удостоєний бачити, він не вважає просто природою Бога, а, подібно до того, як від душі життя приходить до живого тіла, і ми називаємо саме життя душею, але знаємо, що душа в нас — це щось інше, ніж життя, що дає життя, так і в богоносній душі світло приходить від Бога, що в ній живе. Та й понад це є єднання з Богом-Творцем усього для тих, хто удостоєний, через надсущу силу, коли Він весь залишається в Собі і весь мешкає в нас, даючи нам не Своєї природи, а Своєї слави і блиску. Тож це світло божественне, і його справедливо називають божеством святи, бо воно обожнює. Отже, не лише це, а й самообожнення і боговладдя, і «здається, що це поділ і множення єдиного Бога, та все ж не менше він є начальним Богом, і вищим за Бога, і вищим за початок», один в одній Божественності, і тому — начальний Бог, і вищий за Бога, і вищий за початок, бо є творцем цієї Божественності, як казали вчителі Церкви за великим Діонісієм Ареопагітом, називаючи божественністю обожнюючий дар, що походить від Бога. Тож і той самий у листі до Гая, на запитання, як Бог вищий за боговладдя, каже: «Якщо, розуміючи річ обожнюючого дару, через який ми обожнюємося, і чи це стає початком обожнення, той, хто вищий за всякий початок, є понад таку так звану божественність». Тож богословлять отці божественну благодать надчуттєвого світла, але не те, що Бог просто природа, який може не лише просвітити і обожнити розум, а й вивести з небуття всяку розумну сутність.

24. Бачиш, як ті, хто бачить Його невидимим, вважають, що вони вищі за тих, хто зайвий у зовнішній мудрості? Ті, що піднесли до таких споглядань, знають, що бачать світло розумним чуттям, і що це світло — Бог, який, єднаючись благодаттю, таємно осяює тих, хто його приймає. А якщо ти запиташ їх, як невидимий бачиться, вони відповідатимуть тобі: «Не словами людської мудрості, навченими, а навченими Святим Духом». Бо вони ні в чому не потребують, і людської мудрості не шукають, маючи навчання Духа; і з апостолом мають таку гордість: «Що в простоті і щирості та благодаті Божій жили в світі, а не в плотській мудрості». Тож вони тобі побожно відповідатимуть, що «божественне не вимірюється нашим знанням, людино; багато з того, що нам невідомо, має божественні причини; тож духовне порівнюючи з духовним, за тим же апостолом, ми утвердимо благодаті Нового заповіту. Тому апостол назвав порівняння з давнього доказом, бо разом із твердженням звідти й дари благодаті показуються більшими за законні. Тож ті, хто живе духом і бачить, відповідатимуть тим, хто питає, як бачиться невидиме світло: «Так і той богобачитель Ілля бачив: що він бачив не чуттєво, показало покривало, накинуте на обличчя; що ж він бачив Бога, — покривалом затуливши чуттєві очі, — свідчить і проголошує визначне те, що його ім'я відоме всім. Бо богобачитель, а точніше — надзвичайно богоспостерігач, слухається від усіх».

25. І якщо знову хтось запитає таких: «А що ви називаєте таємним дзвоном молитви в нутрощах і що те, що зворушує серце?» — вони наведуть знову ж таки тремтіння Іллі, що є передвістям явного розумного явлення Бога, і гуркітливе черево Ісаї. А тому, хто запитає: «Що за тепло, яке виникає від молитви?», вони вкажуть на вогонь, про який знову каже Ілля: він знак Бога, що ось-ось з'явиться, але ще потребує перетворення на тонкий вітер, якщо має в собі вмістити божественний промінь і показати невидимого того, хто дивиться. А також самого Іллю як вогонь, що з'являється, і огненну колісницю, що вознеслася з тілом; і іншого пророка, якого нутрощі спалює вогонь, — і це тому, що Слово Боже стало в ньому вогнем. Якщо ж ти розпитуватимеш про що-небудь інше з таємно діючих у них, вони, порівнюючи з подібними духовними, як ми казали, покажуть тобі схоже і скажуть спільно про все. Чи не чуєш, людино, що «людина їла хліб ангелів»? Чи не чуєш Господа, що дасть Святого Духа тим, хто просить Його вдень і вночі? Що ж тоді хліб ангелів? Чи не є ним божественне і надсвітле світло, з яким надрозумні розуми з'єднуються або через спостереження, або через прийняття, за великим Діонісієм? Цього світла розлиття на людей Бог передвіщав ще двадцятирічним поколінням, зсипавши зверху манну, а Христос сповнив її, даючи просвітлення Духа тим, хто твердо вірить у Нього і показує віру ділами, і пропонуючи в їжу Своє просвітлювальне тіло; бо це і є завдаток таємного спілкування з Ісусом у майбутньому. А якщо ті прообрази передвіщали і щось інше з того, що дарував нам Христос, —

це не дивно. Бачиш, що навіть з тих символічних просвітлень проступає якесь розумне просвітлення й інші таємниці, відмінні від знання?

26. Ти сказав, що світло, яке з'явилося на Фаворі, називають чуттєвим ті, хто відкидає божественне світло благодаті. Тож спершу запитасмо їх, чи вони вважають богословським той світ, що осяяв тоді вибраних учнів на Фаворі. Бо якщо не вважають, то їх викриє Петро, який на горі, за Марком, прокинувшись, побачив славу Христа, а в другому посланні сам пише, що споглядав велич Його, будучи з Ним на тій святій горі. І їх бездоганно заткне золотоустий, пояснюючи євангельську проповідь: «Господь являвся сяйнішим за Себе; тіло ж залишалося в тому самому вигляді, а божество показало промені Свої». А їхні вуста зовсім замкне великий Діонісій, ясно називаючи його богоявленням і богоспогляданням; і Григорій, що має ім'я богослова, каже: «Світло — це божество, показане учням на горі»; а з багатьма іншими й Симеон, який майже всю подвижницьку поведінку святих прикрасив красномовством, пишучи про Богослова, найбільш улюбленого Христом, що «саме божество слова було оголене» і його «бачили» на горі. Якщо ж у правді та згідно з провісниками правди вони назвуть те явлене світло божественним і світлом Божим, то волею-неволею визнають, що світлом є досконале споглядання Бога. Тому й Мойсей так бачив Його, і майже кожен із пророків, і особливо ті, кому з'явився наяву, а не у сні. Однак нехай усі ті священні видіння будуть символічними, якими хочуть їх вважати наші противники. Але те видіння, що було явлено апостолам на Фаворі, не було таким символічним світлом, що могло б з'являтися й зникати; адже воно має гідність другого пришествя Христа, і саме воно вічно осяватиме гідних у безкінечному віці, як сказав божественний Діонісій. Тому й великий Василій назвав його передвісником того пришествя, а Господь у Євангеліях називає його Царством Божим.

27. Що ж тоді їм закидати тим, хто говорить, що святі таємно бачать Бога як світло, якщо це бачення як світла є і тепер, а тим більше в майбутньому віці? Чи тому, що вони не називають це чуттєвим, а розумним, як і Соломон називає Святого Духа? Але саме вони обмовляють тих, хто каже, що такі люди під час молитви споглядають чуттєве світло, і звинувачують усіх, хто говорить про духовні дари, які є чуттєвими. Як же вони, забувши себе, вважають гідними засуджувати тих, хто не вважає божественне світло чуттєвим? Бачиш їхню непевність і скрутне становище? Вони, як видно, вправні в лихослів'ї, але не вміють побачити добре. Але якщо хтось із тлумачів давнього і спільного світлоявлення вважає, що тоді був присутній на горі розумний звір — чи відчув би він той світ, що сяяв понад сонце? Я так не думаю. Адже й про те, що стадо не відчувало слави Господа, що осяяла пастирів при народженні Христа, писано. Як же тоді чуттєвим може бути світло, яке навіть тваринам, що бачать чуттєве, не видно очима, хоча вони відкриті й присутні, і сяє на них? А якщо воно бачилося людськими чуттєвими очима, то бачили його саме тим, чим відрізнялися від звірячого зору. А що це? Звісно, бачення розумом через людські очі. А якщо не чуттєвою силою (бо тоді бачили б і звірі), а розумною силою, що сприймає через чуття, — а може, навіть і цією ні, бо кожне око побачило б світло, що сяє понад сонце, особливо сусіди. Якщо ж вони навіть цим не бачили того світла, то, значить, і воно не є справжнім чуттєвим. Але нічого вічного не є чуттєвим, а світло божества, яке в багатьох місцях зветься славою Божою, — предвічне і безкінечне. Отже, воно не чуттєве.

28. Якщо ж воно не чуттєве, то хоча апостоли й удостоїлися його сприйняти очима, але іншою силою, а не чуттєвою. Тому й осяяння обличчя Ісуса всі богослови називають невимовним, недосяжним і позачасовим, як щось таємне, а не чуттєве в прямому розумінні, так само як і світло — місце святих після відходу звідси, відповідно до небесних вигод, де світло, для якого це осяяння було передвісником і яке в частині завдатку дається святим тут. Бо хоча все це називається світлом і іноді дивно здається доступним чуттю, однак є вищим за розум і має назви, що відповідають істині лише частково; як же тоді воно чуттєве в прямому значенні? І нехай, зробивши священні молитви за померлих, ми гаряче звиваємо до божественної благодаті: «Упокой їхні душі в місці світлому». Яка ж потреба душам у чуттєвому світлі? Яка ж біда їм від протилежної, так само чуттєвої темряви? Бачиш, що нічого подібного не є чуттєвим у прямому значенні? А що знання — не просте незнання, ми показали раніше, коли нагадували про приготовлений темний вогонь для демонічного племені. Тож і про таємне явлення Ісуса на Фаворі не слід висловлюватися боязкими міркуваннями, людськими, звісно, і ризикованими вигадками, а треба слухатися святих голосів і в чистоті серця очікувати точного знання через досвід. Бо саме воно, звершуючи єднання з тим світлом, таємно навчає тих, хто удостоївся, що це світло не є одним із сущих, бо вище за всі суцї. Як же тоді те, що вище за всі суцї, буде чуттєвим? І що з чуттєвого не є створінням? А як слава Божа може бути створінням? Отже, вона не чуттєва в прямому значенні.

29. Великий Макарій каже: «Коли душа зі страхом і любов'ю, і з соромом, як і блудний син, повертається до свого владика, Батька і Бога, Той приймає її, не зважаючи на її провини, і дає їй спокій слави, світла Христа». Але яка ж інша слава й світло Христа, ніж те, яке Петро побачив, прокинувшись, «будучи з Ним на тій святій горі»? Як же ж воно може бути одягом душі, якщо воно чуттєве? Деінде той самий богослов каже: «Це світло — небесне». Що ж небесного в чуттєвому? Деінде знову: «Суть людської природи, яку Господь прийняв, сів, — каже він, — праворуч величі на небесах, сповнена слави, не лише обличчям, як Мойсей, а цілим тілом». Невже ж там марно світить, і ніхто не сприймає того світла? Бо марно, якщо воно чуттєве. Або ж це й справді є їжа духів, ангелів і праведних? Тому й, молячись, ми кажемо, щоб упокоїти душі померлих у Христі там, де споглядається світло Його обличчя. Як же тоді душі насолоджуватимуться, і як узагалі вони житимуть у світлі, яке сяє чуттєво? Великий Василій каже, що тоді чисті серцем, за явленням Владика у плоті, бачать цю силу, що постійно сяє від поклоняемого тіла. Як же тоді чуттєве світло, яке бачиться через чистоту серця? «Христос, — каже божественний піснеспівець Косма, — на одній горі зійшов, випромінюючи безмірний блиск краси». Як же тоді безмірний, якщо чуттєвий?

30. Стефан, що після Христа свідчив за Христа, дивлячись вгору, побачив відкриті небеса, славу Божу в них і Христа, що стоїть праворуч Бога. Чи ж чуттєва сила здатна досягнути самих небес, що над небесами? Але ж він дивився знизу, з землі, туди, і найбільше — що бачив не лише Христа, а й самого Його Батька. Адже як він бачив би Сина праворуч Нього, якби не бачив і самого Його? Бачиш, що невидимого бачать очищені серцем, але не чуттєво і не розумно, і не через заперечення, а якоюсь невимовною силою? Бо те, що перевищує висоту, і слава Отця зовсім не піддається чуттю. Положення було символічним, але не бачення. Навіть саме положення праворуч, хоча й було символом незмінного, непорушного і найміцнішого встановлення божественної природи, — те, що було тим, також невимовно бачилося. Бо єдинородний не удавав стояння праворуч, щоб показати через це щось інше, але, завжди перебуваючи праворуч Отця, Він вподобав Свою славу, навіть перебуваючи у плоті, тим, що Свою душу віддав вище за Його славу. А відхилення не дозволяє бачити чи мислити нічого; той же бачив славу Божу. А якщо те видіння було розумним, або в причині, або за аналогією, то й ми тепер так само бачимо положення праворуч величі на небесах і престол Богочоловіка; бо ми так само міркуємо. Але чому учень Євангелія не міркував про це раніше і завжди, а тільки тоді це збагнув? «Ось, — каже він, — я бачу небеса відкриті і Сина Людського, що стоїть праворуч Бога». А навіщо було Йому дивитися на небо і небесам відкриватися, якби бачення було лише розумним знанням, що приходить через міркування? Як же тоді бачив цього перший мученик, якщо він не бачив ані розумно, ані чуттєво, ані через заперечення, ані міркуючи про Бога через причину чи аналогію? Скажу тобі відверто: духовно, так, як ми казали про тих, хто бачить непідробне світло через одкровення, — і що багато отців казали раніше. Це й навчив Лука, сказавши: «Стефан же, сповнений віри і Духа Святого, вдивившись у небо, побачив славу Божу». І ти, коли станеш сповнений віри і Святого Духа, побачиш духовно і те, що розумові невидиме. А якщо ти зовсім порожній від віри, то й свідкам того, що вони бачили, не повіриш. Маючи бодай помірну віру, ти побожно вислухаєш тих, хто розповідає таємне з досвіду, наскільки це дозволено, не зводячи це ні до чуттєвого, ні до розумного, навіть якщо вони так називаються, і не ведучи боротьбу проти істини як проти омани, і не відкидаючи таємну благодать Божу, дану нам.

31. Таким є і те, що отці називають істинним споглядання, і серцевий дійсний вплив молитви, і духовна теплота, і насолода, що з неї, і сльоза, мила через благодать. Їхні причини справді осягаються розумним чуттям. Кажу «чуттям» через ясне, очевидне, безпомилкове і незнаряджене схоплення; до того ж тіло якось бере участь у благодаті, що діє в розумі, перетворюється на неї і отримує певне співчуття до таємниці душі, і тим, хто має таке чуття, дає відчувати те, що діється в них, — зовні чуттєво бачать вони тоді тіло. Так і обличчя Мойсея сяяло, коли внутрішнє саяво розуму розлилося і на тіло, і так сильно сяяло, що й ті, хто чуттєво дивився на нього, не могли вдивитися через надмірність того саява. Так і чуттєве обличчя Стефана з'явилося як обличчя ангела; бо внутрішньо його розум по-ангельськи, як ангел, з'єднався таємною участю з найвищим світлом, що осяює все, і ставав ангелоподібним. Так і ясновидна, а точніше — небесна Марія піднялася і вознеслася тілом, коли молилася, бо коли піднялося її розум, разом з ним піднялося й тіло, і відірвалося від землі, і його бачили повітряним.

32. Коли душа таким чином надихається і ніби збуджується невимушеною пристрасстю до єдиного бажаного, то й серце збуджується, виявляючи духовними схвилюваннями співпричетність благодаті, і ніби рветься звідси назустріч Господу у хмарах з тілом, як обіцяв Господь. Так у напруженій молитві, коли з'явився духовний вогонь і запалилася духовна лампада, і через духовне споглядання розуму піднялося бажання до високого полум'я, тіло дивовижно легшає і

розігрівається, так що для тих, хто бачить, ніби виходить із чуттєвої печі, за словами автора духовного сходження. А про те, що виникає в тілі чуттєве тепло від однієї лише напруженої молитви до Бога, навчає мене й піт Христа під час молитви. Що скажуть на це ті, хто вважає тепло від молитви демонічним? Чи навчатимуть вони не молитися з жаром і напруженням, щоб за законом духовної боротьби не прийняло тіло те тепло, яке їм заборонене? Хай же вони будуть учителями того, хто не несе до Бога і не робить молитву, що змінює людину на краще. Ми ж знаємо, що й ту насолоду, до якої ми втекли, відступивши від заповіді, відштовхуючи її добровільним боєм утримання, ми під час молитви відчуваємо чуттям розуму, як божественну і чисту насолоду болю, і тіло, чудово перетворене на безпристрасну і божественну любов, — той, хто мав досвід, волає до Бога: «Як солодкі слова Твої для горла мого, паче мед устам моїм», і «як від жиру і товщі насититься душа моя, і устами радості прославлятиме уста мої». Після цього, і через це ті, хто сходять серцем, отримують участь у богоподібному спокої й ангельському блаженстві, «згідно з богодійними наверненнями божественних осяянь», як сказав великий Діонісій.

33. Якщо ж і богоугодний очишувальний сум не лише в душі звершується у тих, хто подвизається, а від неї й на тіло, й через тілесне чуття переходить (а очевидним доказом цього є гірка сльоза тих, хто сумує через провини), — то чому б нам не прийняти благочестиво й земні докази духовної радості, які відбиваються в чуттях, що вміщає тіло? Що ж і Господь, — чи не через те блаженить тих, хто сумує, що вони будуть утішені, тобто через радість матимуть у собі плід Духа? Але від цієї розради також причащається тіло різними способами. Одні з них знають ті, хто має досвід, а інші видимі й для зовнішніх очей: лагідна вдача, солодка сльоза, молитва, повна благодаті, що звертається до приходящих, як сказано в Пісні: «Медові стільники стікають з уст твоїх, невісто». Бо отримує не лише душа завдаток майбутніх благ, а й тіло, що разом із душею проходить шлях євангелія до цього. А хто цього не каже, той і в майбутньому віці, коли причащається тих таємних благ, тепер, безперечно, причащатиметься відповідно до себе тією благодаттю, яку Бог дає розуму. Тому ми й кажемо, що це сприймається чуттям, але додаємо «розумним», бо воно вище за чуття за природою, і тому, що розум першим є його приймачем, і через піднесення нашого розуму до першого Розуму, — хоча й причащаючись Божественного в міру можливого, він сам і через нього пов'язане з ним тіло перетворюється на більш божественне, показуючи звідси і передвіщаючи поїдання плоті Духом у майбутньому віці. Бо очі тіла цього не сприймають, а очі душі сприймають силу Духа, що це бачить; тому й називаємо її розумною, хоча вона вище за розум.

34. Крім того, щоб утримати слухачів від думки, що ці духовні й таємні дії є плотськими й тілесними — чого зазнали й ті, хто з неосвіченими і суперечливими вухами та розумом, не знаючи, як вірити, бере святе за своє, топче його й розриває тих, хто це пояснює, не слухаючись великого Макарія, а, можливо, навіть не знаючи, що він каже: «Духовне недоступне для невідготовлених; а душі святої і вірної приходить розуміння спілкування Святого Духа, і небесні скарби Духа стають ясними лише тому, хто прийняв їх досвідом, а для непосвяченого навіть помислити про них неможливо». Тож з благоговінням слухай про них, поки й ти, вірячи, не удостоїшся їх досягти; тоді ти досвідом пізнаєш, які очі душі мають блага і таїнства, що їх християнські душі можуть тут розділяти. А почувши про очі душі, які досвідом пізнають небесні скарби, не думай, що це розум. Адже розум і чуттєве, і розумне робить однаково помисленим через себе. Як ти, не бачивши міста, можеш про нього думати, але не будеш мати досвіду його; так і про Бога та божественне: міркуючи про це і богословствуючи, ти не набудеш досвіду цього. І як золото, якщо ти не придбаєш його чуттєво, і не матимеш його чуттєво в руках, і чуттєво не побачиш, хоч би й тисячу разів мав у думці поняття про золото, ти нітрохи не будеш його тримати чи бачити чи мати; так і хоч би тисячу разів ти міркував про божественні скарби, але не зазнаєш божественного, і не побачиш його розумними очима, що вище за думку, то ані не бачиш, ані не маєш, ані не придбав нічого з божественного по-справжньому. А розумними очима я сказав тому, що в них міститься сила Духа, якою це бачиться; бо той всесвятий видимий світ божественного й надясного світла також вище за розумні очі.

35. Тому й Господь збирав на Фаворі не всіх, а вибраних учнів, для того духовного видіння, яке відбулося там — неопишаного і невидимого чуттєвою силою. Адже й великий Діонісій Ареопагіт каже, що в майбутньому віці ми будемо осяяні «видимим богоявленням Христа, як учні під час переображення», а «розумним просвітленням» будемо причащатися «в безпристрасному й безтілесному розумі», і «з'єднанням вище за розум у божественнішому наслідуванні надсвітлич розумів». Але й тоді ми не будемо вважати це чуттєвим, так що сяйво, що випромінюється з того поклоняемого тіла, сприйнятним для чуттів — адже сприймає його лише сила розумної душі, єдина сила, здатна вмістити силу Духа, якою бачиться світло благодаті. А те, що не сприймається через такі чуття, не є чуттєвим і в прямому сенсі; і сам святий показав це розумним. Бо він каже, що в майбутньому віці ми будемо осяяні цим світлом, де

не потрібні світло, повітря чи щось інше з теперішнього життя, як ми навчаємося з богонатхненного Письма, «бо тоді Бог буде все у всьому», за апостолом; тож і тоді ми не потребуватимемо чуттєвого світла; адже якщо Бог буде для нас усім, то божественне й те світло. Як же тоді воно чуттєве в прямому значенні? Адже й те, що сказане про поклоніння ангелів, — більш божественне наслідування, і може говоритися за трьома способами, і показує ангелів, що сприймають те світло. Як же тоді воно чуттєве? І якщо воно чуттєве, то видиме через повітря; отже, кожен побачить світло яскравіше або тьмяніше не за мірою своєї добротності та чистоти від неї, а за мірою чистоти повітря навколо. Якщо ж «праведні засяють, як сонце», то й кожен із них, відповідно, покаже себе яскравішим або тьмянішим не через добрі діла, а через чистоту навколишнього повітря. До того ж і чуттєвими очима будуть доступні тепер і потім речі майбутнього віку, які «не бачило око, не чуло вухо», але й «не приходило на серце людині», бо розум до непізнаного входить шляхами помислів. Як же ж тоді це буде невидимим для грішників, якщо воно чуттєве? Чи тоді буде й перешкоди, і тіні, і конуси, а за ними — затемнення, і кола сьйв різних форм, як і безперервні обчислення астрономів, що завжди зайняті, згідно з тим життям, яке споглядається у безкінечні віки?

36. Але як тілесне чуття сприйме світло, що не є чуттєвим у прямому сенсі? Силою всемогутнього Духа, якою й найперші з апостолів бачили це на Фаворі; не лише від тієї хмари, що в собі несе тіло Сина, але й від тієї хмари, що в собі несе Отця Христового. До того ж і тіло тоді буде духовним, а не душевним, за апостолом: «сіється тіло душевне, воскресє тіло духовне». Тож будучи духовним і духовно бачачи, воно, природно, сприйме божественне сьйво. І як тепер можна побачити, що маємо розумну душу, здатну існувати сама по собі, попри цю товсту, смертну і протилежну плоть, яка затемнює й тягне вниз, і робить душу тілесною та уявною, — через що ми й не знаємо розумного чуття розуму; так і в тому блаженнішому житті майбутнього віку тіло, ніби приховане, стане схожим на ангельське, — як каже Євангеліє Христове, що синам воскресіння дається гідність, бо тіло буде розріджене так, що здаватиметься зовсім не матеріальним і не завадить розумним діям, коли перемаже розум. Тому й тілесними чуттями воно насолоджуватиметься божественним світлом.

37. І що я кажу про споріднене з розумною природою тіло того часу? Бо святий Максим каже: «Душа стає Богом через причастя божественної благодаті, коли вона сама припиняє всі дії, що відповідають розуму і чуттю, і разом із собою припиняє природні дії тіла; тоді разом з нею споглядається Бог, відповідно до відповідного їй причастя обожнення, так що тоді через душу і тіло являється лише Бог, бо вони перемагаються надмірною славою природних ознак». Отже, як я і на початку сказав, для створінь Бог невидимий, для себе ж самого невидимий; тоді ж буде Бог видимим не лише через нашу душу, а й через тіло — о диво! — і тому тоді через тілесні органи ми ясно побачимо божественне й недоступне світло, і Христос таємно показав апостолам на Фаворі заставу та передвістя цього великого дару Божого, що має бути нам. Тож промінь Божества, що вище за всяке слово і всяке видіння, як може бути чуттєвим? Зрозумів, що світло, яке сяяло на Фаворі апостолам, не було чуттєвим у прямому значенні?

38. Проте, якщо божественне світло, вище за всяке чуття, було явлене чуттєвим очам (як і було, як і кажуть противники тих духовних мужів, визнаючи тим самим і ми), — то чому ж те світло не буде бачене й розумними очима? Чи душа — якась негідна річ, неспівмірна з добром і не здатна його сприйняти, чого навіть зухвалі єретики ніколи не казали? Чи тіло краще за неї? Як же душа не нижча за тіло, якщо тіло причастне до Божого світла і здатне його сприймати, а душа — ні? І як же це тіло — матеріальне й смертне — не споріднене з Богом ближче й безпосередніше за душу, якщо через неї тільки опосередковано бачить Бога в світлі, а через себе самого цього не бачить? Якщо ж на Фаворі перетворення Господа було передвістям майбутнього явлення Бога в славі, і його навіть апостоли вдостоїлися побачити очима тіла, — то чому ж очищені серцем не можуть ще тепер побачити очима душі передвістя і завдаток розумного богоявлення Його? Бо Син Божий, о незрівнянна людинолюбність! не лише з'єднав із нашою природою Свою божественну іпостась, але, прийнявши одухотворене тіло і розумну душу, «з'явився на землі і з людьми жив», — а навіть таке чудо, що не має більшої міри, з'єднується із самими людськими іпостасями: через причастя Його святого тіла Він змішується з кожним із вірних і стає з нами одним тілом, і робить нас храмом усього Божества (бо ж і в самому тілі Христа «живе вся повнота Божества тілесно»). Як же не просвітить душ, які гідно причащаються, через божественне сьйво нашого тіла, цього тіла Його, що в нас, так само як Він просвітив і тіла учнів на Фаворі? Бо тоді ще не змішалося з нашими тілами те тіло, що є джерелом світла благодаті, і воно просвітлювало ззовні тих, хто гідно наближався, і через видимі очі посилало просвітлення до душі; тепер же, змішавшись з нами і будучи в нас, воно розумно осяює душу зсередини.

39. Що ж? Чи не побачимо ми в майбутньому віці Невидимого «обличчям до обличчя», як написано? Адже й тепер, отримуючи завдаток і передвістя цього, очищені серцем бачать внутрішнє й невидиме розумне обличчя Його, що з'являється в них чуттям. Бо розум, за природою нематеріальний і споріднений зі світлом, якщо можна так сказати, — з першим, найвищим, спільним для всіх, відокремленим від усього світлом, і через повне піднесення до істинного світла, у нематеріальній, безперервній і чистій молитві, піднявши обличчя до самого Бога без повернення назад, і так перетворившись на ангельську гідність, освітлений ангельським чином самим першим світлом, — сам з'являється через причастя тим, чим є первообраз за причиною, і через себе являє ту красу тієї таємної краси, і найяскравіше, і недоступне сяйво; його розумно відчув і в собі божественний співець Давид, радіючи, навчав вірних цьому великому і таємному: «Сяйво Бога нашого на нас». Хто ж, переживши і побачивши в собі сяйво Божества, потім, розчленовуючи, міркуючи й аналізуючи його, шукатиме його, а не вірить отцям із простотою серця, — хіба він не стерпів би колись почути, що хтось із людей має якесь сяйво Боже? Тож правильно Іоанн в Апокаліпсисі відкрив нам, що те, що написано в білому камені, який переможець отримує від Бога, ніхто не може знати, крім того, хто отримав його; бо той, хто не має його, не може навіть знати його, а якщо не має вірності до тих, хто його має, то й не думає, що щось взагалі є, вважаючи справжнє споглядання сліпотою, не як таке, що вище за чуття і знання, як якийсь священний морок, а як таке, чого взагалі ніяк немає. А якщо він ще й недосвідчений, і недовірливий, і сповнений цікавості, і безсоромно зневажливий до найшанованішого, то не лише засуджує саме його буття, а й через демонічну уяву, на жаль, відкидає божественне сяйво, як ти, брате, кажеш, що зараз деякі це переживають.

40. Останній привід для них: Бог невидимий, а диявол вдає ангела світла; вони не розуміють навіть того, що істина передує всякому удаванню. Якщо ж диявол, удаючи істинну суть, вдає ангела світла, то залишається, що в істині ангел світла — це добрий ангел. Яке ж світло сповіщає ангел, якщо не світло Божого, Чий ангел він є? Отже, Бог — світло, світла якого є ангел Божий; бо не сказав «удає того, хто є світло, ангелом», а «ангелом світла». Якщо б злий ангел удавав лише знання чи доброчесність, то з того, що ми зрозуміємо, що просвітлення від Бога дає нам лише знання і доброчесність; але оскільки він видає ще й уявне світло, відмінне від доброчесності та знання, то є й розумне, справжнє, божественне світло, відмінне від доброчесності та знання. Те уявне світло — сам злий, який, будучи темрявою, вдає світло; а просвітлювальне до істини світло ангелів і рівних ангелам людей — сам Бог, який, будучи істинно таємним світлом, бачиться як світло і творить світлом тих, хто чистий серцем; тому й називається світлом, не лише як переслідувач темряви незнання, а й як сяйво душ, за святим Максимом і богословом Григорієм. А що ця світлість не є просто знанням чи доброчесністю, а вища за всяку людську доброчесність і знання, — це ти чітко дізнаєшся від святого Нила: «Розум, зібраний у себе, — каже він, — не споглядає нічого ні з того, що від чуття, ні з того, що від міркування, а лише нагі розуми й божественні промені, що випромінюють мир і радість». Бачиш споглядання, піднесене над усяким ділом, звичаєм і міркуванням? Чув, що попередньо сказаний розум міг споглядати себе самого, подібним до небесного кольору, а тепер, осяяний божественним промінням, явно показав тобі це? Довірся йому, який навчає тебе дорогою, що веде до блаженного стану і видива. Бо «молитва, — каже він, — що шукає уваги, знайде молитву, до якої треба прагнути тверезо»; бо той, хто справді молився, з'єднаючи розум із божественною молитвою, осяяний сяйвом Бога. Хочеш дізнатися й від божественного Максима знову? «Той, хто зробив серце чистим, — каже він, — пізнає не лише слова про нижче від себе, і після Бога, а й сам бачить Бога».

41. Де ж ті, хто через зовнішню і збожеволілу мудрість догматизує знання сущого і сходження до Бога? «Той, — каже Бог через одного з богоносців, — хто в цьому серці, має Бог, щоб його власні письмена були вирізьблені Духом, як на мойсейських скрижалях». Де ті, хто вважає внутрішнє серце неприйнятним для Бога, хоча Павло казав, що закон благодаті — не «на кам'яних скрижалях, а на скрижалях плотського серця»? Як каже і великий Макарій, «серце керує всім органом, і коли благодать займає пасовища серця, вона царює над усіма думками і членами; бо там розум і всі думки душі; тож там треба дивитися, чи вписала благодать закони Духа». Але знову треба послухати Максима, освіченого чистотою для знання і вище за знання: «Чисте серце, — каже він, — то те, що зовсім без образу ставить розум перед Богом і готове тільки для тих печаток, через які він природно має стати явним». Де ті, хто стверджує, що Бога можна пізнати лише через знання сущого, а явлення через єднання ні знають, ні приймають, хоча Бог через одного з богоносців говорить: «Учіться не від людини, не від книги, а від Мого власного в вас сяйва і сонячного проблиску»? Адже як же безвидний розум, що також вписаний божественними печатками, не вищий за знання, що від сущого?

42. Але сходження розуму до Бога через заперечення дуже відрізняється від того, як розум вписується божественними й таємними печатками Духа. І богослов'я настільки далеке від цього споглядання в світлі, і настільки відділене від розмови з Богом, наскільки знання відрізняється від володіння; бо говорити щось про Бога і зустрічатися з Богом — не одне й те саме. Перше потребує слова, а саме того, що вимовляється, а може, і мистецтва його, якщо хтось має не лише мати знання, а й користуватися ним і передавати його; ще потрібен різноманітний матеріал для силогізмів і необхідності з доказів, і приклади зі світу, з яких через бачення й слухання збирається все або більша частина, і що майже належить тим, хто обертається в цьому світі, і що може, без сумніву, бути й у мудрих цього віку, навіть якщо вони не мають очищеного життя і душі. А мати Бога в собі, чисто спілкуватися з Богом і змішатися з найчистішим світлом, наскільки це можливо для людської природи, — це з неможливого, якщо тільки ми, крім очищення добродітелю, не станемо назовні від себе, або, точніше, над собою, залишивши все, що є чуттєвим, разом із чуттям, піднісшись над міркуваннями, думками та знанням, що через них, і повністю перейшовши до безматеріальної й розумної діяльності в молитві, і досягши незнання вище за знання, і наповнившись у ньому самому пресвітлим сяйвом Духа, щоб невидимо споглядати, як дар безсмертного світу, природу. Бачиш, де залишилася внизу так звана прославлена філософія слів, якщо та, з одного боку, бере початки від чуття, а кінцем своїх найрізноманітніших видів має знання, що знайдене не через чистоту й не очищує від пристрастей? А початком духовного споглядання є благо, здобуте через чисте життя, і справжнє й правдиве знання сущого для тих, хто має його, — бо воно з'явилося не з пристрастей, а з чистоти, і лише воно може розрізнити, що є справді добре і корисне, а що таким не є; а кінцем — завдаток майбутнього віку, незнання вище за знання і знання вище за думку, таємне причастя таємного і невимовне споглядання, містичне й таємне споглядання і смакування вічного світла.

43. Що це і є світло майбутнього віку, і саме те світло, що осяяло учнів у переображенні Христа, і що сьогодні освітлює розум, очищений через чесноту і молитву, — ти зрозумієш, уважно слухаючи. Адже про Діонісія Ареопагіта сказано ясно, що тіла святих у майбутньому віці будуть прикрашені й осяяні світлом Христа, що з'явилося на Фаворі. А великий Макарій каже: «Душа, з'єднана зі світлом небесного образу, тепер у своїй іпостасі посвячується в знання таємниць, а у великий день воскресіння тим самим небесним образом слави осяється і її тіло». «В іпостасі» він сказав, щоб хто не подумав, що це просвітлення — через знання і думки. Крім того, духовна людина складається з трьох елементів: благодаті небесного Духа, розумної душі і земного тіла. Слухай знову того ж: «Богopodobний образ Духа тепер, вписаний усередині, а тоді зробить богоподобним і небесним ще й тіло зовні». І знову: «Примирившись із людством, Бог відновлює душу, що вірує в істину, поки вона ще в плоті, для насолоди небесних світил, і знову очі її розумних чуттів освітлює божественним світлом благодаті, а потім облачить і саме тіло славою». І знову: «Таких благ і таємниць можуть тут причащатися християнські душі; і тим, хто їх приймає досвідом, стають ясні лише очима душі; а при воскресінні й самому тілу дано досягти таких речей, бачити їх і ніби володіти ними, коли воно само стане духом». Хіба не стало ясно, що одне й те саме — божественне світло, яке бачили апостоли на Фаворі, і яке тепер бачать очищені душі, і сутність майбутніх вічних благ? Тому й великий Василій назвав передвісником слави другого пришествя Христа світло, що засіяло на Фаворі при переображенні Господа; він в іншому місці ясно каже, що «проступало якесь божественне світло крізь скляні плівки, тобто крізь нашу плоть Господа, Його божественна сила, що осяває тих, у кого очі серця очищені». Хіба це не те саме, що яскравіше засіяло на Фаворі, так що стало доступним і очам тіла, як Він забажав, і що тоді всі, хто мав серце очищеним, бачили через нього, коли тіло Господа, як з якогось диска, страшно сяяло і осяювало їхні серця? Нехай і ми з ними будемо знайдені, відкритим обличчям відбиваючи славу Господа. Бо добре, помолившись про це разом із великим, і нам помолитися разом із вірними.

44. Але тоді великий світ прийшов до нас у плоті, і так сяючи від тієї плоті, був бачений очищеними. Тепер же, як він їм бачиться і як можна його побачити, — якщо бажаєш, піди й дізнайся від тих, хто бачить; від них і я, розпитавши, повірив, щоб сказати словами Давида: «Тому я й говорив». Треба додати й слова апостола: «І ми віруємо, тому й говоримо». Той, хто через Євангельське життя відрікся від набуття багатства, від людської слави і від насолод тіла, і, підкоривши себе, закріпив це відречення тими, хто йде по шляху в Христі, бачить у собі сильніше розпалене безпристрасне, священне і божественне кохання, і несподівано бажає Бога і надсвітського з'єднання з Ним. Охоплений цим коханням, він починає шукати й оглядати тілесні дії й душевні сили, де б він зустрів те, через що досягне спілкування з Богом; і коли він шукає в досвідчених, знаходить: одні дії повністю безрозсудні, а інші, хоча й раціональні, але лише на мить відхиляються від чуттєвого; думка ж, хоча й є розумною силою, але не відокремлена від скарбниці чуттів, тобто від уяви, і до того ж здійснюється через душевний дух як знаряддя. Це розумно збагнувши, як і

сказав апостол, що «душевна людина не приймає того, що від Духа», він шукає життя вище від цього, справжньо розумного і чистого від низу; і слухає мудрого Нила, що каже: «Навіть коли розум піднімається вище за тілесне споглядання, він ще не бачить повністю місця Бога; бо він може бути в знанні думок і розмаїтись до них»; і знову: «І, будучи в одних лише помислах, розум далекий від Бога».

45. Почувши також від великого Діонісія і від Максима, «що наш розум має силу розуміння, якою бачить розумне, і з'єднання, що перевершує природу розуму, через яке він сполучається з тим, що поза ним», — саме це шукає найвище в нас: єдину досконалу, цілісну і в усьому неподільну частину нашого єства, яка й розгорнення думок, в яких міститься й надійність наук, майже як повзучі тварини, рухається в зборі й розділенні, і визначає та об'єднує, бо є виглядом видів. Адже хоча розум і через них, і через свої дії спрямовується до багатогранного життя, але має, безперечно, також інші, вищі дії, які він міг би здійснювати сам по собі, бо здатний залишатися сам по собі, коли відокремитися від цього різноманітного, розмаїтого й низького способу життя; так і вершник має особливу вищу дію — керувати, і не тільки тоді, коли спішиться, але й на коні, на колісниці він міг би виконувати її сам по собі, якби сам добровільно не віддав себе турботі керування. Так і розум, якщо він не весь і завжди звернений до низького, може мати й вищу, піднесенішу дію, хоча вона значно важча, ніж у вершника, бо він за природою пов'язаний з тілом, змішаний з тілесними знаннями і з різноманітними, важко скидаємими стосунками цього життя. Тож коли розум стає діючим сам по собі, що є обертанням і збереженням у собі, то, піднімаючись через це над собою, може стати спільником Бога.

46. Тому й той, хто любить спілкування з Богом, утікає від життя, що вимагає звітності, і обирає чернечий і незмішаний устрій, і прагне жити в святинях тиші без клопоту й без турбот, звільнений від усякої прив'язаності; там, визволивши душу, наскільки можливо, від будь-якого зв'язку, він з'єднує розум з безперервною молитвою до Бога, і, цілком ставши через неї собою, знаходить нове й невимовне сходження на небеса, ніби туман таємної мовчазності, і з великою невимовною насолодою уважно тримає розум у найпростішому, досконалому і солодкому спокої, справжній тиші й безсловесності, і високо злітає над усім створеним. Цілком вийшовши так із себе і цілком стаючи Божим, він бачить славу Божу і споглядає божественне світло, що зовсім не підпадає під чуття, але є милим і священним видивом для чистих душ і розумів, без якого розум, хоча й має розумне чуття, не побачив би, з'єднуючись із тим, що вище за нього, так само як і око тіла не бачить без чуттєвого світла.

47. Наш розум виходить із себе і так з'єднується з Богом, але не нижче себе, а вище себе. А Бог і сам виходить із Себе і так з'єднується з нашим розумом, «але вдаючись до зниження»; бо, підкоряючись любові й коханням і через надмірну доброту, з Того, Хто вище за все і вознесений над усім, Він безперешкодно стає ніби поза Собою, і через саме з'єднання вище розуму з'єднується з нами. Що ж Бог з'єднується не лише з нами, а й з небесними ангелами, зниження Його знову навчить нас святий Макарій, кажучи: «Через доброту велика і надсущна Особа безмежно зменшує Себе, щоб змогти змішатися з розумними Своїми створіннями — душами святих, кажу, і ангелами, — щоб і їм стало можливим причаститися безсмертного життя через Його Божество». Як же ж Він не зійде до цього, Той, хто зійшов до плоті, і до смерті плоті, і до смерті хреста, щоб звільнити душу від покривала темряви, що впала на неї через переступ, і дати їй Свого власного світла, як той самий святий навчав у розділі, сказаному на початку?

48. Тож тремтіть, ви, що не вірите і схиляєте до невір'я інших, ви, сліпі, що прагнете вести сліпих; ви, що відходите далі від Бога і втягуєте інших; ви, що стверджуєте, ніби Бог не бачиться і не є світлом; ви, які не тільки самі відвертаєте очі від світла і біжите до темряви, але й світло називаєте темрявою і відкидаєте таке велике зниження Бога, яке прийшло до вас. Ви не потрапили б у це, якби вірили словам отців: ті, хто їм покоряється, виявляють велику побожність не лише до надприродних дарів, але й до тих речей, що з них виникають і є спірними. Бо, як каже святий Марк: «Є благодать, що її не знає немовля, і її не слід проклинати заради істини, але й не слід приймати заради омани». Бачиш, що є істинна благодать, відмінна від істини догматів? Адже що ж у істині догматів є спірного? Отже, є діюча вище за знання, ясна благодать, через яку й не благочестиво називати оманою ще не випробуване хибне. Тому й божественний Нил радить вимагати від Бога роз'яснення щодо таких речей, кажучи: «Моліться тоді напружено, щоб, якщо це видіння від Бога, Він сам тебе просвітив, а якщо ні — швидше відігнав від тебе омани». І навіть цього отці не відмовилися сказати нам: які ознаки омани, а які — істини? «Бо омана, навіть якщо вдає обличчя добра і облачається в яскраві видіння, не зможе дати доброї дії: адже вона не дарує ненависті до світу, зневаги до людської слави, прагнення небесного, устрою думок, духовного спокою, радості, миру, смирення, припинення насолод і пристрастей, найкращого настрою душі; бо це плоди благодаті, а протилежне до них — плоди омани». Вже деякі з великого досвіду й безпосереднього споглядання розуму

назвали ознаки, за якими можна було б зробити висновок і раніше за дії. «І ти пізнаєш, — каже він, — з дій, чи світло розуму, що засяяло в твоїй душі, від Бога, чи від сатани, щоб ти не вважав обманщиком того, хто знищує омані, і не вважав істиною саму оману».

49. Але світло, що не піддається змінам, у цьому віці не дарується; «бо той, хто так говорить, — як сказав один із отців, — належить до частини вовків». Подивіться, наскільки далеко від істини відходять ті, хто вважає тих, кого обдаровано благодаттю, помилковими через деякі людські вади, і не слухають Лествичника, що каже: «Не людині, а ангелові належить не бути викраденим до гріхів»; і знову: «Деякі через недостачу зневажають самих себе і через провини набули матір'ю дарів». Тобто бездіяльність у людях шукають не ангельську, а людську, і ти пізнаєш її і не будеш оманений, що вона в тобі, за тим самим святим, у безлічі невимовного світла і в нескінченній любові молитви; і знову: «Душа, звільнена від передзнання, відчула божественне світло; але скільки тих, хто має знання божественних догматів із помилками?»; і знову: «Одні слабкі в душі пізнають піклування Господа про себе ззовні, а досконалі — з присутності Духа»; і знову: «На початках підтвердження того, що їхні кроки за Богом, — це прибавка смирення; у середині — відхід від боїв; у досконалих — прибавка й збагачення божественним світлом».

50. [Якщо отже це світло не є розумним і не дає знання, як кажуть отці, а є знанням, то його переважання — ознака богоугодної досконалості. Життя Соломона було б досконаліше і богоугодніше, ніж життя святих від віку, не кажучи вже про елліністів, що дивуються переважанню мудрості. Але оскільки й серед початківців бувають такі, кому це світло світить, хоча й слабше, а для досконалих воно стає прибавкою смирення, хоча за видом воно інше, ніж у тих, що тільки вступають, тому він далі й каже: «Малі речі в досконалих не малі, а великі в малих не обов'язково досконалі». Що й цим Божою благодаттю являється милосердно, ти ясно пізнаєш, якщо повіриш дивовижному Діадоху: «Благодать, — каже він, — спершу з великим відчуттям звикла осяювати душу своїм світлом, а в середині боротьби часто діє непомітно». Бо святий Дух, як каже Нил, що говорить у Дусі, «співстраждає нашій слабкості і, навіть коли ми нечисті, приходять до нас, і якщо знайде лише розум, що молиться до Нього з любов'ю до істини, — то й входить в нього, і знищує все військо думок і помислів, що його оточує». А святий Макарій каже: «Бог, будучи добрим, із більшою любов'ю дає прохання тим, хто просить. Тож тому, хто старанно займається молитвою, навіть якщо він так само проявляє старання до інших чеснот, іноді божественна благодать приходять до нього, і дається йому часткова благодать у радості — молитва за його пошуком Бога, але він залишається пустим у всьому іншому доброму; тому треба не ставитися недбало до інших речей, а треба вправами і навчанням зробити серце, що опирається, поступливим і покірним Богові, і старанно набувати всякої чесноти; так і дар молитви, даний Духом, дійде до зростання, супроводжуваний істинним смиренням, нелицемірною любов'ю та всім переліком чеснот, яких він і домагався, наполягаючи».]

51. Бачиш відповідність отцівських повчань? Адже вони добудовують те, чого бракує, але не вириють фундаментів через те, що стіни ще не підняті, і не руйнують їх через те, що на них ще не покладено даху. Адже він знає з досвіду, що небесне Царство, посіяне в нас, як зерно гірчиці, — найменше з усіх насінин, але потім так зростає і перевищує всі сили душі, що стає приємною оселею й для небесних птахів. Ті ж, яких ти називаєш, через безрозсудність, яка веде до суду, позбавляють, через недосвідченість, навіть того, що може бути корисним для братів; і силоміць захоплюючи Божий суд через безсоромність, одних оголошують гідними благодаті, якщо це їм видається, а інших ні; бо судити гідних Своєї благодаті може лише Бог. Тож якщо Він когось сам прийняв, — «ти хто такий, що судиш чужого раба?» — каже апостол. Але повернемося, звідки відійшли, і, сказавши трохи, стримаємо слово, що вже розтягнулося на велику довжину.

52. Той, хто не вірить цій великій таємниці нової благодаті і не дивиться на надію обожнення, не зможе зневажити ні тілесних насолод, ні багатства, ні майна, ні людської слави. А якщо б він і зміг це зробити на короткий час, його охоплює зарозумілість, ніби він уже досяг досконалості, і через неї знову його тягне в список нечистих. А той, хто дивиться на ту досконалість, навіть якщо набуває всякої доброї справи, але має попереду недосягну і вищу за досконалість досконалість, не вважає себе досі щось досягшим, і так додає смирення; розмірковуючи про це, з одного боку, про велич святих, що випередили, а з другого — про надмірну Божу людинолюбність, у скорботі вигукуює словами Ісаї: «Горе мені, бо я нечистий, і маю нечисті уста, і бачив я очима Господа Саваофа...» Цей смуток додається до очищення, і Господь благодаті щедро дарує йому розраду і просвітлення. Тому й Іоанн, що навчає з досвіду, каже: «Безодня скорботи побачила розраду; чистота серця прийняла просвітлення. Тож серце, очищене, сприйнятливий до цього просвітлення; а все, що говориться про Бога і пізнається, приймає й нечисте серце. Очевидно, що це просвітлення вище за слово і знання. Хоча хтось і назвав би його знанням і розумінням, як таке, що подається розумові Духом, він

говорить про інший вид розуміння, духовний, що не вміщається навіть у віруючих серцях, якщо вони не очищені ділами. Тому й Бог, світло, що дає бачити і є видимим, — тобто світло чистого серця — каже: «Блаженні чисті серцем, бо вони Бога побачать». Як же ці стають блаженними через це, якщо бачення — це знання, яке маємо й ми, нечисті? Добре сказав той, хто був просвітлений і визначив просвітлення не як знання, а як «неописувану дію, що бачиться невидимо», бо не чуттєво, і «мислиться непізнаним чином», бо не через міркування. Можна було б додати й інше, але боюся, що й це я даремно навів. Бо, за тим самим святим, «той, хто хоче словами розповісти про чуття і дію Божого просвітлення тим, хто не куштував, подібний до того, хто хотів би словами навчити тих, хто не куштував меду, його солодкості». Але ці слова звернені до тебе, щоб ти й сам точно пізнав істину і щоб бачив, що ми визнаємо голоси отців; решту з того, що далі записано, перегляньмо.

ЧАСТИНА 2: ДРУГА ТРІАДА

Слово на захист священно-безмовствуючих

Друга Тріада. Слово на захист священно-безмовствуючих

Перше слово з наступних

1. Немає нічого страшнішого за брехню і нічого важчого за тягар наклепу для тих, хто діє, а не для тих, хто терпить. Бо ті, хто клеветче, іноді стають шанованішими і через терпіння досягають небесних нагород, але «Господь погубить усіх, хто говорить неправду». Якщо ж той, хто обкрадає, ніби обкрадений голосить, а наклепник ніби оклеветаний скаржиться на того, хто страждає і нічого поганого не зробив, — яку ж ще міру злоби він залишає? І якої засуди він не заслуговує? А якщо він і тепер не розкаюється, то «собі збирає гнів у день праведного суду і відкриття Бога». Це я, оплакуючи, згадую про чоловіка з Сицилії, який прийшов і обіцяв вивчати зовнішню освіту. Коли я бачив, що він одягнений як чернець, я радів сам собі, думаючи, що він стане мудрим і в божественному, коли зійдеться з обраними з наших ченців, які, відмовившись від усіх інших справ, усе життя з тишею служать Богові. Ми казали, що тоді в нас буде книжник, подібний до скарбниці, за словом Господа, що виносить старе й нове. Але сталося зовсім навпаки. Той, через кого я з добрими надіями радів, раптом болем пройняв мою душу за його душу. Він прийшов до деяких з наших, і до найпростіших із них, удаючи учня, але потім показав, що засудив їх настільки, що склав проти них твори, не малого і не помірною обвинувачення, і з цими творами відкрито виступав проти них. Він переконував цих юнаків, що зійшлися навколо нього, і тих, хто не має старечого розуму і називає себе ченцями, але не має досвіду тихого життя. Почала поширюватися чутка, що ті, хто живе в тиші, проповідують огидне вчення. Вони отримали й найгірші імена: він називав їх «пупоцентрами» і називав їхнє вчення «пупоцентризмом». Жодного з тих, кого він засуджував, по імені не назвав, але казав, що має справу з кращими з наших, — і так усіх робив ясно відповідальними за звинувачення.

2. Тож і я сам просив у нього ці листи. Але він так дбайливо ховав їх від усіх, що навіть тим, хто недавно розмовляв з нами і один раз бачив нас, не давав їх побачити, поки не взяв клятву не показувати їх нікому з тих, хто любить тишу. Так блукаючи в темряві і втікаючи від світла відкритості, він усе ж не уникнув моїх рук до кінця. Отже, прочитавши те, що я переглянув і побачив, я знайшов, що майже нічого здорового в них немає, а все — брехня й жахливий наклеп. Він казав, що його вчили ті, кого він звинувачує, що вся Божественна Писемність зовсім ні до чого не придатна нікому, що пізнання сущого — зле, що сутність Бога можна споглядати чуттєво, і що до цього споглядання ведуть інші чуттєві дотримання, дії й практики. Усе це він, не знаю чому, назвав пупоцентризмом, викрив як демонічне, ніби так вважав сам, і, поставивши себе єдиним надійним учителем, далі розповідав про розумну молитву і священне світло, пропонуючи сходження, міри споглядань і знань; і більшість досконалості в них він приписував зовнішній освіті та старанню навколо неї, хоча це дар Божий, однаково даний пророкам і апостолам.

3. Так стояли його писання, і він задумував і складав їх ще гірше. Аж поки, дізнавшись про наші заперечення проти нього, він так злякався, що вирішив закрити ці листи і, як причину спокус, залишити їх та знищити повністю перед церквою. Але коли його відпустили з правосуддя за ці слова, він натрапив і на деякі з наших книг, що заперечують такі речі, і зрозумів неминучість викриття, і, не маючи сил терпіти сором, знову сів і одне з власних листів стер, інше переробив, і зовсім стер назву «пупоцентризм» — назву, що викрита, позбавлена предмета і не може ні до чого відноситися, як козел-ящір або кінь-людина і все, що є лише порожнім вигаданням. А те, що раніше він проголошував демонічним, тепер називає природним, і я не знаю, як це так. Ті ж, що попалися з моїх слів, він або пропускає, ніби не бачив, не сміючи відповісти на це, або з наклепом переробляє, і далі йде на них, і, роблячи це, сам скаржиться, ніби його клеветують. І вірить він цьому не всім своїм друзям, а лише дуже небагатьом найближчим, один з яких, вирішивши, що справедливо буде передати це мені, сам викрив обман і благав мене самому скористатися цими словами, щоб відповідати на кожен bastion брехні по черзі і зробити світло істини невидимим від неправдивих учень. Тож,

вирішивши, що мушу виконати це справедливе прохання і знову стати захисником істини, як зможу, почну й тепер з того слова «Про слова» (Περὶ λόγων), як і раніше.

4. Ось у нього таке вступне міркування: «Як і зі здоров'ям, так і з філософією: з одного боку вона дається від Бога і знаходиться старанням; і як не один вид здоров'я дається від Бога, а інший приходить через медицину, але це одне й те саме, так і з мудрістю: Бог дає її пророкам і апостолам, а нам дав і слова, що походять від богодійних мужів, і науки філософії, через які знову шукаючи мудрості, ми знаходимо її». Поки що це не дуже страшно, хоча він і прирівнює те, що відрізняється дуже сильно, так що й сказати не можна, наскільки. Бо Бог і неподужні зціляє, і мертвих з гробів воскрешає, а мудрість пророкам і апостолам дає сам Слово Отця, передвічна Премудрість, як і Павло про Нього каже: «який став нам мудрістю від Бога». Але світська мудрість і здоров'я, що приходить від лікарів, не є тим самим настільки, наскільки пророки еллінів і Галени та Гіппократи перевершують учнів Христових; і якщо хочеш, то й сам Христос, Ісус, який для нас зволив бути названим. Отже, мені здається рівним казати те саме і вважати сонце схожим на світлячка, бо обидва показують світло в повітрі.

5. Але «слова богодійних мужів», каже він, «і мудрість у них бачать ту ж мету, що й філософія зовнішньої освіти, і мають ту ж саму кінцеву мету — відкриття істини. Бо одна істина в усьому, спершу дана апостолам безпосередньо від Бога, а в нас знаходиться старанням; і до цієї богом даної апостолам істини й самі науки філософії природно ведуть, і до архетипів без тіла священних символів безпомилково найбільше сприяють». Хто це почувши не обурився б, хто має здоровий розум і знає велику різницю між ними? Бо взагалі божественна мудрість Духа порівнюється з філософією зовнішніх наук, і навіть тими, хто, як здається, думає так само, як ми, і ставить заперечення так, ніби ми одностайні? Хіба та, що «неродюча й безплідна», за словом богоносного Григорія Ніського, не дає жодного плоду довгих мук і не веде до світла богопізнання, а та, що від Духа, плідна і багатодітна, — не родить парами й трійками, як багаторідні тварини, а відразу відроджує тисячі й виводить з жахливої темряви до дивного світла Божого, як ми навчилися з Апостольських діянь? Про це й пророк, передбачивши і сам цілком захопившись чудом, казав: «Чи могла б земля родити раптом? Чи народився б народ відразу?» Чи не так: одна істина — сумнівна, змішана з брехнею, тому й завжди її прагнуть заперечувати, як і її провідники могли б засвідчити; а друга — ніхто, за божественним словом Євангелія, не може їй протистояти, бо вона ясна й зовсім не змішана з протилежним? Чи не так, що істина цієї мудрості Божих слів нам потрібна й корисна, і спасенна, а тієї, що ззовні додається, не потрібна і не спасенна? Звідси видно, що й істина двоїста: одна її вид — мета богонатхненного навчання, а другий, не потрібний і не спасений, зовнішня філософія шукає, але досягає його менше. Як же тоді через обидва знаходимо одну істину?

6. Але й ми, переносючи розсудливість на пошук необхідного з філософії зовнішніх наук і на ясність священних слів, іноді, користуючись освітою звідти, легко можемо відхилитися від правильного, не маючи єдиного ключа до священних Писань — благодаті Духа — і не керуючись самими богонатхненими словами. Отже, зрозуміло, що звідси й те, що недоречне, переробляється й переставляється на корисне. Бо Духова мудрість не потребує нічого, а в справді доброму й недобре стає добрим, за природою вогню і світла, як у слабкому образі, показуючи палаючі й світлоподібні те, що наблизилося. Як же тоді один вид мудрості з божественних учень і елліських наук буде нам спільним і тим самим із апостольською мудрістю, яка, коротко засяявши тоді, охопила краї вселенної, викривши зовнішніх мудреців як немудрих, простих людей не звільнивши від їхньої простоти, а і мудрих, і простих від безбожної омані перевівши до благочестя? Як же тоді одна істина через ці обидва? Можна було б ясно побачити абсурдність таких слів, якби, назвавши ці науки, як і отці, спробував би поєднати їх із навчанням Духа і зарахувати до переліку божественних дарів, які даються через нього, кажучи: «Бог дав нам богонатхненне навчання і марну метушню, щоб через них ми здобули мудрість пророків і апостолів». Яка спільність між богонатхненим навчанням і марнотою? І що богодійній мудрості до всієї істини в зірках? Хоча філософ, не вибравши цієї істини, поєднав її з духовними й справді божественними дарами, а натомість науки філософії, наче поганими догматами, обвішав як зайву неописану плоть.

7. Однак вважати, що зовнішню філософію одразу вводять до знання сущого, можливо, не зовсім неправда, адже в чомусь вона може бути істинною, але це не є знання сущого і мудрість, яку Бог дав пророкам і апостолам безпосередньо. Бо та мудрість — Святий Дух. Але ні єгиптян, ні халдеїв, ні еллінів, що є причасниками Святого Духа, ми ще й досі не чули. І «Дух святої науки» віддаляється від думок і вчинків, що підлягають осуду, і «не ввійде в душу, що чинить зло», за написаним, «не оселиться в тілі, що обтяжене гріхом». А до знання наук філософії прийшла і душа Аристотеля більше за інших, якого богонатхненні назвали таким, що чинить зло; і яку ж ознаку чистоти тіла можна було

б навести про нього? Але й у платонівському тілі жило знання наук, він жив із матір'ю і двома її дочками. А якщо хтось із старанням здобуває знання пророчих і апостольських слів, він так далекий від того, щоб мати мудрість їхню, як око далеке від того, щоб бути сонцем чи місяцем, хоча й бере участь у їхніх променях; тому, хто знає пророцтва, ми не є пророками взагалі. А апостольська мудрість, охопивши ланцюгами Євангелія невелику кількість тих, хто її мав, у короткий час піднесла весь світ до неба, а тепер, зібравшись разом, ті, хто нині мудрий, хоч би й найбільше старанно вживався, навіть малої частини світу не змогли б витягнути з безодні безбожжя.

8. Але й знання, що надходить від слів, хоча дуже далеке від мудрості тих, хто їх написав, не те саме, що знання, яке дають зовнішні науки. Тому й щодо походження й устрою, розкладу і зміни, а також належної кожному з суцх гідності та інших речей, майже всього, ми розходимося із зовнішньою мудрістю. Більшість божественної мудрості спрямована на те, щоб пізнати, що таке воля Бога — добра, досконала і угодна, а до цього пошуку зовнішні науки філософії так далекі, як свині, що завжди нахиляються до землі, далекі від того, щоб знати впорядкованість зірок. Той, хто шукає божественної волі і знає її в кожній речі, для чого її створив Творець усього, і користується ними за цією божественною волею, — той і є знавцем причинних основ суцього, той і має знання суцього, той і є справжній філософ і досконала людина, за солонівським словом: «Бійся Бога і дотримуйся Його заповідей, бо в цьому кожна людина». Такий має мудрість, яку не можна оспорити — бо про його розум свідчить життя, — який не приймає суперечки, і він сам має в собі свідчення свідомості, а крім того, і вищий вирок через таємне пришествя і явлення Духа.

9. А той, хто з зовнішньої мудрості зібрав розум, якщо й причастився якоїсь правди, то лише словом, доводячи віру словом, як слово, що завжди боротися, виявляється спостерігачем непевної мудрості, іноді навіть не узгоджуючи з собою, а радше пишаючись і домагаючись слави, якщо може переконувати протилежним словом про ту саму річ; так він має й дає думку непостійну й мінливу, роблячи душу, що мислить, перехідною й розділеною, — тож такий навіть не буває точно розумною людиною, а тим більше не розумною. Тож яким же способом той, хто виходить із такої думки, розглядатиме безтілесні архетипи божественних символів у Церкві Христовій, як це доброго захисника зовнішніх наук пояснює? А той, хто шукає божественної волі й чинить її, філософ, що має діяльне слово і знаменитий вчинок, через самі речі показує непомильність змінної думки своєї, а як розумна людина вже цілком досконала, може від розділених священних символів піднятися до єдиного вигляду архетипів, сам досконала розумом довершуючи перед собою, а сам таємно через них удосконалюючись; він іноді досягає і найвищого споглядання і сходження через духовну молитву.

10. Чи міг би ще хтось казати, що знання суцього, яке Бог дав пророкам і апостолам безпосередньо, ми знаходимо через зовнішні науки? Однак оскільки найкраще з нас — це знання суцього, а наукам філософії належить вводити до нього, і Святе Писання має символи його, а науки філософії, як каже філософ, ведуть до безтілесних архетипів, то вони хороші для нас, але тим вищі за Писання, наскільки істина архетипів вища за символи; а якщо вони не вищі за нього, то з необхідності й не нижчі, бо найкраще в нас — знання. Бо ж що більше міг би зробити той, хто вводить до нього і веде до нього? Є, отже, щось із того, що від богонатхненного Писання приходить до нас, — знання суцього, безмірно вище, і тому богодійні слова безмірно вищі за ту філософію, бо ввести в це вище знання і вести до нього не можуть самі науки, що їм належать. А медицина й Бог: як же вони дають те саме здоров'я, якщо тільки хтось не скаже про це лише в дуже малій частині? Адже й того не зміг зрозуміти філософ, що від Божої медицини й мудрості більше надходить на душу, а людські винаходи, які принесли невелике зцілення лише тілу, діють безрезультатно, коли смерть знищує предмет їхнього діяння.

11. Але він, стверджуючи, що істина саме в цьому, каже: «Є такі, що заперечують нам це: одні думають, що читання священних слів — це безлад, а інші вважають, що науки філософії і все заняття словами зовсім не є даром Божим». Бачиш, як викриті наклепи висунуті? Бо одне з цього він каже проти тих, хто тихо живе, а інше — проти наших слів. Але з наших тихих людей ми не знаємо нікого, хто не був би відданий словам, бо вони навчилися письма, а тих, хто грамоти не знає, можна побачити як інші живі книги. Багато з того, що сказано, вони вміло переказують напам'ять. Оскільки ці люди такі, очевидно, що його слова спрямовані проти отців. Один з них, каже він, «працює трудами, а не сувоями», інший: «той, хто читає в багатьох аркушах, лише голо читає, і серце його пустіє», а ще інший: «ченець, що читає заради знання, а не заради покаяння, набуває самозаспокоєння». Чи ці слова про одних, чи про інших — це явний наклеп. Бо такого сказано не на зневагу святого Писання, а тому, що ці отці знають, що спасає діло, а не знання, і, вислухавши апостола, що не слухачі закону, а виконавці будуть спасенні, самі такими словами закликають своїх учнів до цього.

12. Я ж, розповідаючи, пам'ятаю, що після того «розділити й відкинути» все, що в зовнішній мудрості є міфічним і хибно-думаючим, — як знання зовнішнього навчання «не можна назвати навіть духовним даром, але воно природне, дане нам від Бога через природу і підтримуване вправою для вдосконалення; і це є яким доказом того, що воно природне, а не духовний дар: адже без вправи не приходять до нас жоден з усіх його видів. Бо богомудрість, що в нас, є по-справжньому даром Божим, даним у Святому Дусі, а не природним; і навіть якщо вона впаде на рибалок з висоти, вона зробить їх синами грому». Бо як «Господня земля і всі, хто на ній живе», але небагато тих, хто Божий, — хоча всі вони створені Богом, — так і Бог дає людині знання, але небагато тих, хто набув мудрості Духа, хоча всі вони від Нього за природою розумні й здатні до знання. Отже, чи не викриває він явно того, хто каже «природний дар», який стверджує, що ніякого дару Божого немає? Бо чий же дар природа? Хіба не Божий? Тож як же він може казати, що не від Бога те, що, за його словами, через природу дане від Бога?

13. Але він далі намагається показати, або, точніше, безпідставно заявляє, що він згоден з великим Діонісієм, а ми — ні. І наклеп тут же поруч, представляючи йому те, чого він ніяк не зміг довести: «Через це ти не згоден», каже він, «з божественним Діонісієм, бо наполягаєш, що зовнішня філософія з'явилася від демонів і веде до демонів». Потім знову, ніби забувши себе, він каже: «Про цю філософію, яку ми сповідуємо, ти вимовив ті самі слова». Як же можна більше показати, що він сам собі суперечить? Але звідки ти взяв, що я наполягаю на тому, що філософія з'явилася від демонів і веде до демонів? «Бо ти, — каже він, — наводиш тих еллінів, що явно кажуть, що вони отримують знання через навіювання демонів». Що ж ми з цього виводимо там? Хочеш, наведемо самі слова? Чи назвемо тебе, що говорять таке про себе самих, знавцями Божої мудрості? Ні, доки ми самі не будемо її служителями і справжньої мудрості, яка не входить в злу душу, дружню до демонів; а якщо й увійде, то, зміна на гірше, відлітає; бо Дух Святий науки відступиться від нерозумних думок, як каже Соломон, що, маючи Божу мудрість, написав про неї. І що може бути нерозумнішим, ніж ті, хто пишається тим, що їх посвячують демони, і приписує їм джерело своєї мудрості? Бо тут ми говоримо не про філософію взагалі, а про таку філософію. Адже хоча, за Павлом, не можна «пити чашу Господню і чашу бісів», як тоді можна мати Божу мудрість і бути натхненним демонами? Так що ж ми стверджуємо? Ми проголошуємо, що ті, хто свою мудрість назвав від демонів, — демонічні, і тим самим мудрі. А ти виставляєш нам те, що ми засудили в тих, хто це сказав. Боюся, що якийсь заздрісний демон і в твоїй мові шепоче наклеп. Демонічною ми назвали мудрість безбожних через єресі, які в ній; а Григорій, що має ім'я богослова, назвав єретиків створінням лукавого. Чи він вважав, що вони походять від лукавого? Звісно ні; він через таке слово висміює їхню злу думку. Отже, ясно нітрохи не менше, а навіть більше, що, як і ми не хвалимо злого вжитку, але не засуджуємо саму річ.

14. Далі він додає, в тому ж ряду, другий подібний наклеп, стверджуючи, що я вважаю, ніби й астрономічний метод від демонів, оскільки з тих самих причин я засуджую ті самі речі — і тих філософів, і астрономів. Багато його самого хвалив цей метод, а потім, почувши слово «іконознавець», болісно сприйняв це, так ніби він сам не був раніше з тієї найточнішої частини Церкви, і, ніби єретикам, приліпив до мене нове й страшне прізвисько, щоб обмовити. Але він недалеко від середини: змінивши думку, він каже, що не годиться гірко сприймати таку образу, бо він учень Христа, і не пам'ятає, що заповідь велить відплачувати не однаково, — він, хто в багатьох відповідях відплатив і безмірно вжив проти нас будь-якої наклепницької брехні. Хоча мої попередні твори не стосуються його зовсім, а я відповідаю на поширювані чутки і на його слова, а не на нього особисто; і я настільки далекий від того, щоб використовувати наклеп щодо його слів, як він стосовно наших, що навіть залишив гірше з того, що він казав. Але головне: я пишу не за себе, а за простіших братів, які піддаються нападам, і, несучи їхній тягар, як велить апостольська заповідь. Він же пише за себе, прямо звертається до мене, і, наводячи деякі з моїх слів, відкрито, багато перекручує і протистоїть. А гірше те, що він сам і почав цю образу, і захищається, і потім, ніби ні він не почав, ні він не захищався, виправдовує себе як учень Христа, «який, коли його лаяли, не лаяв у відповідь, а страждаючи, не погрожував, а віддавав справедливо судячому».

15. Але він, мов по сходинах зла, піднімається все вище й іде на святих: то нахабно заперечує їм сам, то викриває, що вони суперечать самі собі й один одному, а іноді навіть перекручує й перекидає їхні слова. Бо коли святий Григорій Ніський, мудрець, каже, що в майбутньому віці стан не такий, як тут, для того, хто прийшов через усяку добродішність, і для того, хто зовсім не брав участі в житті, — то немовля тоді ніби перенесене звідси туди на мить, «бо один через усяку чуттєвість і всяке різноманітне виховання пізнав Бога і догодив Йому, а той, хто не був вправлений і не мав досвіду, пройшов життя з неосвіченим розумом», — цей мудрець вважає знайдену здобич те, що вихованням і науками можна стати кращим, і направляє її проти Василя Великого і проти наших слів. Бо коли я для свідчення навів великого

Василія, який називає марними геометрію та дозвілля, пов'язане з геометрією, яке винайшли єгиптяни, а також фігури та тіні, і метеорологію, високо шановану халдеями, — той, що протиставляє себе як такого, хто не думає братерськи, і разом з ним проти мене заперечує. Тому можна було б сказати йому: «О дивний! Той, хто прийшов через усяку доброчесність, отримує користь і з марного, як і Григорій каже, що в Афінах отримав користь від суєверної омани: «насміхаючись з демонів, у яких дивуються демони». Якщо хтось скаже, що суєверство шкідливе, то хіба ти, сперечаючись з великим, скажеш навпаки? Звісно ні, хіба що сам хочеш бути суєвірним. Так само той, хто каже, що є якась користь від геометрії та інших наук для того, хто прийшов через усяку доброчесність, не заперечує тим, хто називає її марною і шкідливою. Бо зло співпрацює з добром, якщо воно не в правильному виборі, і м'ясо змії стає спасенною їжею, коли її вбили й переробили мистецтвом лікарської майстерності. Адже й тоді ті єгиптяни, що відкрили, і халдеї, що шанували, не винайшли і не шанували геометрію та астрономію як корисні для пізнання Бога, а немовби збудували страшну стіну між Богом і людьми; і, підносячи через науки, зробили велично те, що належить Богові, від людей, до зірок, а причину всього сущого і того, що стається, від Бога перевели на ці речі.

16. Бачиш, як змієподібний змій, що прийшов до них, через ці науки обманом відлучає людину від Бога? Якщо ж той, хто прийшов через усяку доброчесність, і через них не отримав користі, але розібрав, розділив, упакував і використав з розумом, як я сам це раджу, — тому, проти кого ти дурно сперечаєшся, — і не старів у пошуках марного, а зрозумів, від чого треба відвернутися, як і великий Афанасій, вибрав корисне навчання і відмовився від безрезультатного й шкідливого, як великий Василій каже, і Василій, добре тих, хто торгував єгипетським багатством, тобто зовнішнім вихованням, у часи молодості, а потім, досягши зрілого віку, відрікся від нього і видався, що соромиться називатися учнем того, що безплідне, як сказано про Мойсея його братом: «Якщо безплідна і неплідна цариця, та дочка, якою, я думаю», каже він, «треба розуміти зовнішню філософію, нехай підкладена молодого, стане йому матір'ю, то доки розум дозволяє не відштовхувати родинності фальшивої матері, поки хтось бачить у собі недосконалість віку, але той, хто піднявся на висоту, як ми навчилися про Мойсея, вважатиме за сором називатися дитиною безплідної, бо зовнішнє виховання справді безплідне, завжди мучиться пологами й ніколи не дає життя в родах. Який плід показала філософія від довгих мук? Чи не всі, як вітряні й недоношені, викидаються до того, як прийдуть до світла богопізнання, які могли б стати людьми, якби не були повністю закутані в лоно безплідної мудрості?» Тож якщо ти з нею співіснуєш, то настільки, щоб не здаватися позбавленим її поважних речей.

17. Так думають одне про одного святі, і ми, безпечно, слідуємо за ними. Але як же ми прийняли б тебе тлумачем їхніх слів, тебе, що явно перекручуєш слова святих? Бо ти не визнаєш навіть людьми тих, кого називають мудrimi за еллінами, і сумніваєшся, чи можуть вони бути людьми, — і це лише тому, що вони довго віддавалися цій філософії та науковим дисциплінам. Тож коли він описує того, хто довго брав участь у цьому житті, що «він бачив, чув, навчився геометрії й астрономії і всякому методу, а перед цим — філософії Святого Письма, що приносить душі досконале очищення», і через однину він засвідчує, що досконале очищення дає тільки Святе Писання, сам він, поставивши слова попереднього в множину і замінивши однину на множину, і замість «приносить» сказав «приносять», і ці слова та попередні знахідні відмінки звернув у прямий лад з кривим розумом, і таким чином вивів святого як такого, хто сказав, що знання геометрії та астрономії є досконалим очищенням душі. «Послухай же», каже він, «те, що божественний Григорій Ніський каже про науки: геометрія, астрономія, розуміння через число і, перш за все, філософія Святого Письма — приносять душам досконале очищення». О безсоромний у руці, і язичу, і думці! Адже той богослов назвав богонатхненною лише філософію Божого Писання, щоб показати, що ті науки він ставить поруч з чуттєвими засобами й досягненнями для благочестя, а Святе Писання настільки відрізняється від наук, наскільки й Божа річ відрізняється від людської; а той не зміг, точніше — не захотів зрозуміти, а, як він і почав свою промову, поєднав разом еллінські науки та Боже Писання й оголосив їх однією і тією ж метою, і тепер звинувачує святого в тому, що він так сказав, хоча там той говорить не про пізнання сущого як очищення, а про осягнення вищого від сущого через пізнання сущого.

18. Якщо хтось, не зігнивши в книгах і не постарівши в їхньому вивченні, пізнав Бога настільки, що, маючи бажання, чисто приєднатися до Нього, — то наскільки чистішим він буде за того, хто все пропускає крізь сито і вважає, що має знання всього, а потім, захоплений цим світом і спустошуючи до нього все, що любить душа, або більше за все, і не любив Бога, вищого за все, від усієї душі й серця? Крім того, якщо елліни знайшли істину про суцї, то добре, що й ти, йдучи за ними, стверджуєш, ніби її знаходиш через їхні науки. Але оскільки вони, спробувавши підняти вершини знання проти Бога, як ті, що будували вежу в Халані, були розділені мовами настільки, що не тільки не погоджуються, а

й кричать один проти одного, — кому з тих, що суперечать, ти даєш побудувати будову істини, щоб, слідуючи йому, через цю істину ми знайшли джерело істини через усе? Ми знаємо тільки Одного, Хто є першовідкривачем і провісником істини, Той, Хто говорить від Бога, Хто каже: «Ми маємо розум Христа»; і знову: «Ми говоримо премудрість Божу». Тому ми, слідуючи за Ним і за тими, хто від Нього, з належною вірою, керуємося до здобуття Божої і спасенної мудрості. А Той не визнав за потрібне розповідати нам слова про створіння, або навчати й вести нас через розділення, розбір, силогізм і визначення. Чому? Бо «якщо ми не пізнаємо істину в таких речах, то нічого не завадить нам у блаженстві, обіцяному», як каже великий Василій. А тобі, який явно суперечить Йому, спростований, оголошуючи тих, хто не знає істину в таких речах, затьмареними, нечистими й недосконалими, — ти й не соромишся, не ховаєшся і не губишся, а ще більше воюєш за неправду і додаєш злобу, стверджуючи, що без наук не можна очистити і досконалити людину Божими заповідями. Але нам, хоча б і безсумнівною була точна істина в грецькій освіті, вона не стала б особливо бажаною; бо й без цієї частини істини справжнє блаженство досягне. Оскільки й сама ця істина в грецькій освіті є сумнівною, то як же нам прийняти, що ти кажеш, ніби вона веде до одного й того ж виду й мети, що й Божя мудрість, справді істинна, справді спасенна, яка з цим віком не розчиняється?

19. Після того, як він розпустив язик, назвавши нас відповідальними, бо ми суперечимо словам, які він перекрутив, його викривають розумні небеса, я маю на увазі апостолів. Адже Яків-брат Господній ясно говорить про дві мудрості: одну згори, іншу знизу, і одна — чиста й лагідна, а інша — душевна й демонічна; і Павло, показуючи дві мудрості, каже: «Бо в премудрості Божій світ не пізнав Бога через мудрість». А він прямо суперечить тим, хто говорить про дві чи більше мудрості, і причина в тому, що, каже він, «ніхто ще не визначив знання того-то чи того-то як мудрість». Але ж, о філософе, Яків-брат Господній визначив знання того, хто через добру поведінку показує свої діла, мудрістю чистою і небесною, а знання того, хто не живе в доброму житті, визначив мудрістю душевною, демонічною і земною. І справедливо: та сама мудрість, змінюючись разом із характерами тих, хто її має, породжує в душах протилежні мудрості. Інакше, якщо філософія — це знання нічого, то немає філософа ніде, і ти сам загубив себе через свої слова, о філософе, або я не знаю, як тебе назвати, — бо в жодній душі, за тобою, немає утвердження філософії, і немає нікого, хто б від неї назвався.

20. А той, що каже: «Мудрість перша в тому, щоб зневажати мудрість, викладену словом, і її фальшиві й зайві протиставлення», і хвалити її, і «обіймати» її, як таку, що перемогла знищену мудрість, — хіба він не показує, що мудрості різні? Бо одну він каже хвалити й обіймати як першу і таку, що перемогла іншу, а іншу вважає такою, що її треба зневажати, знищеною й переможеною, оскільки вона має зайві й тому фальшиві протиставлення; її ж і ми не вважаємо Божою мудрістю, навіть не сміємо сказати, що вона недостойна назватися поганою, — як от мудрість Платона з нестворюваною матерією, самотніми ідеями і творцями, що є нижчими демонами, — так само переконують, що одне й те саме є добре і не добре, святе і не святе, і просто сама собі через зайвість марно протистоїть, і намагається говорити про все, що поставлено, але майже нічого розумного не досягає, як і та, що в їхніх святинях, що від дитинства священна...

...чи він знає, що не може вислизнути від нас? Хіба не вірніше: кожен мудрець, знаючи лише те, що є в Божій волі, нехай залишається в мудрості свого віку? Так, але не лише ви, а й усі, хто був би серед людей, — і тоді, щоб не було сумніву, ми не могли б сказати, що є хтось, хто в очах тієї мудрості досконалий і знає все, навіть не маючи справжнього досвіду, якщо він обіцяє знати. Звідки ж тоді навчишся? Хіба що в того, хто сам вивчив і зрозумів, що це мудрість, а не сумнів, — той, хто ніколи нічого не міг досягти. Хіба не відомо і нинішнім, і колишнім, хто має розум, що Бог є лише один, Той, Хто все знає?

21. Але залишимо інші нові звуки і повернімо мову до предмета. Хіба не відомо кожному, що є одна мудрість у словах, інша — у ділах, і що кожна з них має багато відмінностей, через які постає мудрість безумна і немудра, плотська і духовна, спірна і безсумнівна, тимчасова і вічна, і кожна значно відрізняється від іншої? «Але я, — каже він, — вихваляю саму самотність, ідею істинного знання, яка одна». Добродію, самотність, можливо, так і можна назвати, але мудрістю чи філософією вона не є — не одна. Коли ж ти сам, починаючи слова про філософію, кажеш: «нам від Бога дано і богодійні слова, і науки філософії», то богодійні слова ти, безперечно, не зараховуєш до цієї філософії. Адже як би ти міг казати і те, і те, якби не розрізняв одне від іншого? Що ж ти тут називаєш філософією? Грецьку чи ту ідею, яку назвав щойно? Якщо грецьку, то ти її вихваляєш, але й собі суперечиш, заперечуючи тут: «Це не те, чим ми, що носимо назву філософії, пишаємося, скільки б хтось не думав, писав чи викладав: це не філософія для нас, а сама ідея

знання». До того ж ти стверджуєш, що тут філософією називають одну лише ідею, а там сам говориш і про іншу, грецьку. Якщо ж ти і там називаєш філософією ідею знання — тобто ту, що охоплює взагалі всяке знання, — то божественні слова, які ти там чітко відокремлюєш від філософії, позбавлені всякого знання; вони не могли б дати жодного знання, і ти їх відокремив від знання цілком, а додав до філософії лише для обману. Але яка потреба в тих філософських науках, які і вводять, і ведуть до пізнання сушого, — що є метою всякої ієрархії, тобто, сказати інакше, всякого Божого домогостроїтельства та дії, як ти сам багато разів стверджуєш далі в своїх словах? Чому ж ти збуджуєш гнів проти нас, захищаючи мудрість еллінів, яку, за словами Павла, знищено і зроблено безумною? Бо мудрість деяких людей — це не саомудрість.

22. Але подивімося, яку саомудрість ти тут, очевидно, відстоюєш. Чи ту, що є в так званих філософах і в їхніх творах? Ти ж сам кажеш, що знання філософів — не філософія і не їхні твори — філософія; вони лише результат філософії. Цього ти змушений був сказати, щоб показати одну єдину ідею знання, яку називаєш, а не багато так званих філософій. Отже, якщо ні те, ні інше не є філософією, то й саомудрість, яку ти згадуєш, не має в них буття. Бо те, у чому вона має буття, від неї й дістає назву, як і всі ми з загального поняття чуємо, що в нас є буття. Якщо ж саомудрість не в них, то де ж вона матиме буття? У Богові? Але ти знову кажеш, що мудрість у Бога — безумство, яке ти вихваляєш як філософію. Отже, та мудрість, що в Ньому, невимовна, яку ти називаєш саомудрістю, не є ані в Ньому, ані в створеному Ним, бо її ніколи не можна назвати філософією; а ти ж ведеш мову саме про філософію. Якщо ж вона не має буття ні в Богові, ні в людях, але все ж є ідеєю, то, отже, вона існує сама по собі; і Платон знову оживе разом із цими щебетаннями хибної думки.

23. Тож правду про філософію зовнішніх наук можна сказати просто й коротко: філософією кожного слід називати його трактат у творах або словах, загальною — ту, що споглядається у всіх філософів; а безумною — мудрість, що не досягла належної мети, богопізнання, і відпала від нього. Та ж, що цього не зазнала, не є безумною; як же їй бути безумною, якщо вона досягає природної мети і звертається до Бога, Дарувальника природи? Такою є мудрість наших благочестивих і славних мужів: вона мужньо відкинула шкідливе, вибрала корисне, влила його в Церкву Божу і в гармонії узгодила з мудрістю Духа. Я вважаю, що правда з нами. Той же захисник зовнішньої, безумної філософії, почувши слова Павла: «Бог зробив безумною мудрість цього світу», — каже, що вона безумнішає в порівнянні з Божою мудрістю, так само як будь-яка людська чеснота і думка. Коли я цього не приймаю і багатьма доказами ясно показую правду, він, не маючи чим заперечити, вдається до софістики і засуджує. Нехай же те, що я сказав раніше про корисну філософію, стоїть як сказане — бо воно ще не спростоване і залишається незаперечним.

24. Тепер я запитав би того, хто безумить свою мудрість через порівняння, — чому ж ніде не написано, що Бог осквернив усяку людську чесноту і зробив безумною всяку думку, як і мудрість цього світу? Де ж бо тут видно вид порівняння в апостольських словах? Але як Бог осліпив серця юдеїв, і ожорстокив серце фараона, і віддав мудреців еллінів у негідний розум, — це не порівняння, а залишення; так само і «зробив безумним» — отже, так само. Бо чого хоче Бог, кажучи, що присоромив тих мудреців, і що знищив, і що відкинув, і що віддав їх у негідний розум? Невже й це апостол сказав порівнюючи? Хто з розумних прийняв би це? Ба, хто, знаючи, як слідувати апостольським словам, відкинувши те, що він навчав розуміти без порівняння, пристав би на твою думку порівнювати? «Бо немудре світу обрав Бог, щоб присоромити мудрих». Що ж, мудрість людей при порівнянні з Божою присоромлюється і безумніє, а безумство тим часом сміливо мудрує? Чи ти з того, що хочеш, береш порівняльно, а того, що тобі не вигідно для твоїх слів, залишаєш без порівняння? І хто б тобі повірив, якщо не був би обманутий твоїми словами і не вважав би зовнішню освіту спасенною?

25. Те, що ти далі говориш, де ти сам викриваєш власну брехню, мені здається, вже присутнє. Але, вирішивши, що брехати тобі замало, і вважаючи найважливішим оббріхувати інших, ти знову спустився до наклепу. Я сказав, що з Божих дарів одні природні, даровані всім людям і до закону, і за законом, і після закону, а інші — надприродні, духовні й особливо таємні; і я ставлю їх вище за всяку еллінську громаду тих, кого Бог удостоїв мудрості Духа. Одним же з природних Божих дарів я назвав філософію й науки, винаходи людського розуму. Ти ж, ніби від мене, стверджуєш, що їх дає Бог, і що лише те, до чого не доходить людський розум, треба вважати такими дарами, а інших не вважаєш гідними такої шани. Але я не сказав ані того, ані іншого. Адже я знаю, що багато природного не доходить до людського розуму, а кожному я віддаю належну шану. Духовні благодаті я вважаю понадприродними й такими, що даються безпосередньо

від Духа лише тим, хто відзначився чеснотами; природні ж, хоч і далеко поступаються духовним, я стверджую, що всім спільно дані Богом через природу.

26. Опираючи мову на цей наклеп, він пишається собою і зневажає тих, хто не визнає грецьку мудрість духовним Божим даром. Він наводить багато слів великого Василія про те, що всяке мистецтво дароване людям Богом, — з цим не сперечається ніхто з противників. Потім, через багато слів, він повертається до власної думки, готує її, завершує і проголошує так: «І початки наук, і пророцтво, і будь-яке одкровення такі, що, якщо їх не дано, вони перевищують людський розум, а якщо дано, — доходять до душі». Отже, або нічого, або все однаково є Божими дарами, і даються з милості. Тоді можна було б відповісти йому: а ти, який, як тобі здається, особливо обдарований грецькою благодаттю і вважаєш, що через науку удостоївся себе, — хіба ти так само обдарований Богом, як той, хто має одкровення в надмірі? І єгиптяни, які першими винайшли науки, — хіба рівні пророкам і апостолам? Адже як же вони не рівні, якщо стали учасниками однаково даних і однаково відомих дарів?

27. «Але Бог, — каже він, — наповнив душу, щойно створивши її, загальними поняттями і силами визначення, розрізнення та міркування, з яких складаються науки; отже, науки — Божі дари». Але яке право це дає тим, хто розбещує й зловживає, і тим, хто з наук робить недосконалим те, що досконале в Євангелії Христовому? Адже й розпусних і нестриманих не можна виправдати тим, що Бог, створивши тіло і ожививши душу, вклав у нього силу народжувати й жити. Саме це ми в своїх словах і забороняємо: зловживання, перевищення і надмірну шану, віддану наукам. Якщо ти хочеш слухати розумно, то пізнаєш це, визнаєш і перестанеш старіти в таких речах; і більше не скажеш, що слова, які спасають, очищують і просвітлюють душу, — лише слова; і повіриш цим словам та словам великого Василія.

28. Але якщо те, що ти називаєш, спочатку дано душі від Бога, як спільне всім людям, природне й уроджене, і передається від перших батьків через спадкоємність, — то як же ті дари, що понад природу, дано лише благочестивим, і з благочестивих — найвищим і обраним у Божому Дусі, так само як і вищим за природу? «Але, — каже він, — однаково відноситься до душі, оскільки все дано; адже й духовне не перевищує людського розуму». Справді, ти показав, що зовсім не маєш досвіду духовного дару: сам себе викрив і виставив напоказ. Ще гірше те, що ти не віриш навіть тим, хто говорив з досвіду; а найгірше — що ще й сперечаєшся з ними, очевидно, будучи цілком душевною людиною. Бо Павло, обрана посудина духовних дарів, каже: «Ми отримали не дух світу, а Дух від Бога, щоб знати, що нам подаровано від Бога. Про це ми й говоримо не словами, навченими людською мудрістю, а словами, навченими Духом Святим, поясненням духовного духовним. Душевна ж людина не приймає того, що від Духа Божого, бо це для неї безумство, і вона не може його пізнати». Вона, душевна, входить у неосяжне міркуваннями, розрізненнями, висновками й розкладами і вважає, що вся істина знаходиться і вчиться цим шляхом. А те, що Бог нам дарував, ми пізнаємо не через міркування, а через Духа Його, що в нас: «те, чого око не бачило, і вухо не чуло, і що не увійшло в серце людини; нам же Бог відкрив це через Свого Духа, бо Дух досліджує і глибини Божі».

29. Правду сказаного можна було б довести і з твого ж заперечення, філософе. Ти чуєш, і часто чуєш, від тих, хто з досвіду говорить словами, писаннями, свідченнями, прикладами про світло — не чуттєве, не лише розумове, а таке, що зовсім вище розуму: те, що стає, коли розум, вийшовши з себе і піднявшись понад себе, з'єднується з Богом. Ти чуєш це, визнаєш, що не можеш підняти свій розум до сходу цього світла, і звинувачуєш тих, хто говорить про чуттєве світло. Але, з браку, ти ухиляєшся не до середини й істини, а в перебільшення й неправду: стверджуючи, що ті кажуть, ніби Божя сутність є і споглядається, сам кидаєшся у прірву. Ти б так не зробив, якби вважав Божественне недоступним людським міркуванням і з благоговінням приймав віру як єдине, що здатне його сприйняти; якби через діла шукав досконалішого знання і будував на вірі досвід — стелю благодаті, що накриває любов до Бога в істинному богоспогляданні. Так, людський розум і після того, як даровано дари Духа, залишається понад розум. Той, хто в точному розумінні наук, трохи навіть без учителя, як ти сам міг би сказати, — щодо духовних дій, і навіть слухаючи, не дуже розуміє. Це справедливо: слово Господнє істинне і перебуває на віки віків; воно відкрило Івану, що тому, хто живе богоугодно, дається біла кам'яна, яку ніхто не знає, крім того, хто її отримав. Як же це можливо, нас навчив Павло.

30. Після того як зрівняв природні дари з надприродними, він через багато слів переходить до апостольської заповіді про молитву. Він каже, що неможливо молитися безперестанно, якщо не приймати так, як він сам це пояснює. Пояснює ж він, що апостол мав на увазі не дію молитви, а стан, що має молитву: «Стан молитви, — каже він, — це вважати, що нічого не можна зробити і довести до кінця, якщо Бог не хоче; отже, той, хто має цей стан, молиться безперестанно».

Але якщо безперервна молитва така, то й філософ, навіть з книг еллінів, не підніметься і не помолиться безперестанно. Що ж можна відповісти такому філософові, який ніколи не молиться і молиться безперестанно? Те саме, що апостол сказав в іншому місці: «моліться в усякий час духом і на те саме пильнуйте». Чи він і тут закликає до того стану, який ти називаєш, а не до діяння, хоча однаково сказати «безперестанно» і «в усякий час»? Поставивши ж пильність на молитві, він ясно показує, що наказує безперервно тримати дію. Господь також казав учням притчу, за євангелистом Лукою, «що треба завжди молитися і не слабнути». Чи і тут він веде до стану? Але притча показує не це, а наполегливе прохання. Застереження «не слабнути», тобто не занедбувати молитву з лінощів, показує, що це заклик не до стану, про який говорить мудрець, а до самої дії молитви, тобто прохання; це й підсумовує слово Господнє в притчі: «дасть бо Бог Святого Духа тим, хто просить Його вдень і вночі», тобто тим, хто так безперестанно молиться. Ми ж потребуємо цієї безперестанної молитви не для того, щоб переконати Бога (бо Він сам є Утішитель), і не для того, щоб привернути Його до себе (бо Він всюди), а щоб, закликаючи Його, підносити й звертати себе до Нього і таким чином стати причасниками Його благих дарів. Як каже великий Діонісій: «Тоді ми з'єднуємося з Богом, коли закликаємо Його чистими молитвами і непорушним розумом». Тому ми безперестанно Його закликаємо, щоб безперестанно бути з Ним.

31. Але цієї безперервної молитви і стану, який щойно задумав цей філософ, не позбавлений і диявол, хоч ніколи не молиться. Він знав, що не зможе нічого зробити ні проти свиней, якщо Господь Усього не дозволив би, ані навіть спробувати проти Петра; і раніше, проти Іова, нічого не досяг своїми різноманітними підступами. Настільки він далекий від молитви — не лише від безперервної, але й від уривчастої, — що переконаний: Господь є Бог усього. Адже розумні істоти поза тілом знають це всі, але не всі моляться. Адже він

...протистоїть молитві й відступає від доброго, і втікає від молитви до Бога. Ті ж, що носять тіло, знають усі Бога всього, і всі моляться кожен відповідно до своєї слави. Для тих, хто по-справжньому знає одного Бога, з цією славою входить і те, що без Нього вони нічого не можуть зробити. Ті, кого любов Божа захопила, щоб істинно з'єднатися з Господом всього, — і ті, що без їжі й дихання перебувають у молитві, — за настановою отців, повертають розум до себе. Так, через пристосованість до божественного з'єднання, вони удостоюються таємного й невимовного духовного дару молитви. Він завжди з ними: то сам, притягуючи вдостоєний розум до найневимовнішого з'єднання і випромінюючи священну радість, то, коли розум піднімається в молитві до Бога, таємно відгукується і разом з ним молиться, як музика разом із тим, хто складає до неї пісню. Так, узявши участь у вічно рухомій і невтомній благодаті, вони мають молитву, укорінену в душі, і вона діє безперервно, як сказав той, хто говорив: «Я сплю, а серце моє не спить». Тому той, хто хоче досягти цієї справжньої й по-справжньому безперервної молитви від «того, хто дає» молитву «тому, хто молиться», як сказано пророчо, нехай послухається божественних Нила і Григорія: щоб жити, не приймаючи нічого людського, крім того, що вже конечно потрібне, і щоб навіть у людських потребах не відступати від пам'яті про Бога, наскільки це можливо, а старанно носити, як незгладимий перстень, відбиток думки про Бога, відбитий у душі, — за великим Василієм. Адже вчинками, словами й думками треба практикувати для себе, поки що можливу, безперервну молитву, доки не досягнемо дару. «Бо якщо, — каже він, — не отримав ти дару славної молитви, будь їй відданий, і отримаєш». Бо саме Дух — той, через кого ми поклоняємося і через кого молимося; «Бог — Дух, і ті, що поклоняються Йому, мають поклонятися в Дусі й істині».

32. Але після того як він навчив про молитву і про стан, що з нею пов'язаний, хоча раніше почув від мене наведені слова богослова, де той каже, що з цих слів треба взяти лише те, що благословенне через Христа, — він тут же наводить слова, за якими каже: «Я залишив усе заради заповіді і тримаюся лише слова, і ніколи свідомо не знехтую ним». Так він показує, що зовсім суперечить сам собі. Що ж ми на це відповімо, ставши на бік мудрого богослова? Лише те, що слова, які, за його словами, залишаються через Христа, — це мудрість еллінів; а слово, якого він тримається, — це те, що вибране з неї і змішане зі священними й божественними науками, як ми й пропонуємо, і проти чого ти, філософе, безпідставно сперечаєшся. Але мене до цього підштовхують і наслідки цього слова: «Воно мене, — каже він, — переконує: слабкому співчувати, сильних радувати» (а це зовсім апостольська настанова); «воно розділяє для мене світи, одного відносить, а іншому додає». Де ж можна знайти подібне в еллінській освіті? «Воно веде через праву зброю справедливості, а й при лівій філософує разом, з'єднуючи надію, що не постидить, і полегшуючи теперішнє майбутнім». Це дослівно збігається з апостольськими словами. А якщо хтось не погоджується з цими словами, нехай дасть інше, розумне пояснення, — і я переконаюся; бо я не можу повірити, що богослов суперечить сам собі.

33. Але після тих суперечливих висловлювань, які, як гадає філософ, є його словами, назвавши нас «неосвіченими й неписьменними», він не соромиться ставити нас поруч з Юліаном і каже, що справедливо, щоб його ненавиділи, «як того, хто позбавляє слів ченців, так само як він позбавляє ними й християн у світі». Так само, якби хтось, почувши слова псаломспівця «сказав безумець: немає Бога», вважав, що богоявлений з Ареопагу має стояти поруч із тим безумцем, — адже той, хто сказав про Бога, що Його не було, не є і не буде, сам є найбезумнішим із безумних і не розуміє, яка велика різниця: святий пізнає Бога вище за суцї речі і богослов'ить про Нього, а серце безумця ставить на місце того, що ні в чому не є, того єдиного, хто справді є. Так само й ми знаємо, що чернече життя вище за розум, а той відступник, вважаючи християнське життя безрозумним, через це відлучав від слів. Той же, хто, здавалося б, знає все, не змігши цього збагнути, вважає, що однакову провину мають ті, хто ставить християнські речі вище за всяку шану, і що заслуговують на ненависть праведники, які ставлять благочестя нарівні з найбезбожнішими, — бо проголошує він пильність молитви до Бога важливішою за все інше.

34. «Навіть якщо Господь, — каже він, — не заповідав у Євангеліях турботи про слова, то й не заборонив». Що ж тоді, коли Він каже: «будьте розумні, як змії, і чисті, як голуби»? Чи Він не відокремлює корисного в зовнішній мудрості і не змішує його з простотою Євангелія? Чи ми в тих словах не говоримо саме це, і тепер за це ти, філософе, зневажаєш нас? А що, коли Він знову каже: «Я дам вам слово і мудрість, якій ніхто не зможе протистояти», і: «Коли прийде Утішитель, Він навчить вас усієї істини»? Чи Він не обіцяв мудрості божественнішої і вищої за ту, яку ти, відстоюючи, так звеличуєш і не можеш сказати, наскільки вона вища, — тієї мудрості, що завжди піддається запереченню? Тоді що ж робили закохані в цю мудрість, перш ніж чисто її досягти? Хіба ходили, шукаючи, чи хтось обіцяє знати щось, — грек, єгиптянин чи халдей, — щоб від нього і його писань навчатися й звідусіль збирати думки, як ти сам нас навчаєш словами: «Не з охорони заповідей і не з самої безпристрасності приходить знання суцього», і «неможливо бути святим, не отримавши знання суцього і не очистившись від цього незнання»? Чи вони, як ти нас навчаєш, ходили звідусіль збираючи думки, чи були, як написано, «постійно в храмі, пильнуючи в молитві й благанні», і записували та священно втілювали це монаше життя, справді піднесене і найсвятіше, — в якому ми обіцяємо піднятися вище за середнє священне життя, відмовитися від усього розділеного, від життя і уявлень, і справді по-монаше піднятися через єдині заповіді до єдиної Божої мудрості, вищої за всяку філософію, і священнодійно довершитися в найсвятішій одиниці? Бо в істині ми стаємо одним у тій єдиній Одиниці, що вище за все; і тільки вона неосяжна, триєдина, через наш піднесений і таємний прояв і через співпрацю того, хто заради нас приєднався до нашої двоїстості й не відступив таємно від своєї одиниці, в надсуцїй силі Своєї, що не відходить.

35. Що ж тоді ми робимо неналежного, любителю слів, якщо вимагаємо, щоб той, хто прагне до єдиного зосередження розуму відповідно до обітниць, залишив вивчення різноманітних наук і перейшов через розділені й перехідні думки, чуттєві слова і знання, що починаються з чуття? Як же внутрішня людина стане монахом відповідно до вищого, єдиного життя, якщо не піднесеться над набутих світом і не спрямує себе коротко й одиничним шляхом до Бога, відкидаючи всі людські знання? Це й символічно вчить світ волосся, зрізане з голови для тих, хто здатен розуміти. Можливо, й те, що не сходять ступенями на божественний жертовник, і будують його з каменів, на які не піднесено заліза, — натякає, що сама природа розуму має бути голою, як дім молитви, недоступний для всіляких людських методів і вигадок мислення? Але чи Господь прямо не заборонив турботу про слова? Адже Він не заборонив і шлюб, і стриманості від м'яса, і жити з тими, хто живе в подружжі. Якщо ми вимагаємо цього від монахів, то хтось нас звинуватить, кажучи, що ми, як ти, що вмієш вивертатися словами, ніби не менше, бо не заборонив, — тож треба тримати або відмовлятися, куди не дозволив? Ні, хіба що звинувачений сам хоче бути справедливим.

36. А ти, — кажемо ми, — суперечиш отцям і всій Божій Церкві. Як же тут можна мовчати і не сказати правди? Ти думаєш інакше, ніж отці, — і не через те, що ти між словами непрямо натякнув, а тому, що називаєш євангельські заповіді недостатніми, щоб повністю очистити душу того, хто їх дотримується; що не з безпристрасності приходить спасительне знання для того, хто його придбав; що без наук і вивчення їх неможливо звільнитися від незнання і хибних думок; що той, хто не звільнився від них, не може досягти досконалості й святості; і що еллінська освіта — така сама Божа дар, як і той, що даний пророкам і апостолам через одкровення; що вона і вони однаково розумом людським осягаються після того, як дані; і що знати все, що відоме лише Богові, — це досконалість, належна людині. Святе Письмо, хоч ти його й змішуєш зі своїми словами і нібито дуже за нього борешся, — але й його ти не вважаєш здатним дати душі досконале очищення. Інакше ти не вводив би потребу шукати знань, якщо хтось обіцяє знати щось, навіть

благочестивий, — для того, хто прагне очищення. Тож ти хитро переплітаєш його з твоїми словами про науки, щоб обманути простіших. Оскільки ж ті, хто стверджує, що божественні заповіді необхідно виконувати як такі, що дають безпристрасність, спасительне очищення і знання, — ти прямо їм заперечуєш; а дослідження Писань також належить до заповідей, і ті, хто закликає до виконання заповідей, неминуче закликають і до наполегливого читання Писань, — ти ж не вважаєш, що й вони дають душі очищення. Тому та приманка, що ти зводиш до одного Святе Письмо і науки філософії, — це не лише обман, а й явна протилежність самому Святому Письму. Адже воно не дало жодного плоду з цих довгих положів; усі вони безплідні й недоношені, не доходять до світла богопізнання, хоча саме ті, що ти так хвалиш, — відкидають через світло наук темряву душі, тобто незнання за станом. Та як же не затьмарені й не недосконалі більшість святих за цими словами? Одні з них зовсім не оволоділи еллінською освітою, інші ж, що мали з неї досвід, — ті, хто, наче намети, розтягують світ, а небо, наче склепіння, ставлять, сонце від північних країв землі повертають назад туди, звідки воно сходить, і вважають порожнистим небесне склепіння для збирання вод, — і сам ти називаєш це незнанням за станом, — ця найбільша темрява, на твою думку, душі, — самі були її володарями і намагаються переконати в цьому інших?

37. Щоб не здалося, що ми самі від себе перелічуємо думки цього чоловіка, — наведемо його власні слова і поставимо поруч одного чи двох святих, з якими він прямо суперечить. Безсумнівно, для тих, хто розсудливий, очевидно, що всі вони — одні уста, бо рухаються одним Духом. Але ми все ж наведемо ті слова, в яких його згода з іншими буде явною. Отже, цей монах і філософ каже буквально так: «Дотримання заповідей — бажане, навіть якщо з великим трудом досягається лише безпристрасність; але цього мало, щоб очиститися від пристрастей і побачити істину; бо безпристрасність не лікує незнання за станом душі; тож вона не буде корисною душі для споглядання розумного, поки в ній залишається незнання за станом, що є, мабуть, найбільшою темрявою душі. Тому філософові належить турбуватися все життя, щоб очистити свою душу і від пристрастей, і від хибних думок, закликаючи згори допомогу для обох очищень, а й самому робити все, що сприяє досягненню мети. Отже, він захоче вчитися все життя і спілкуватися з усіма, хто обіцяє знати щось. Адже не буде мати значення, хто вчить, якщо тільки він сприяє його знанню; бо це той, хто досягає досконалості, належної людям, і через істину в усьому пов'язує свій розум з ним у постійному єднанні».

38. Це та більше того він розповів розрізнено в своїх творах «Про людську досконалість» і «Про здобуття мудрості». Він каже, що наша душа потребує двох очищень: від пристрастей і від незнання за станом. Очищення від одних лише пристрастей, каже він, дає дотримання заповідей — і то ледве, як він сам каже; цьому очищенню він дозволяє бути через Божі заповіді. А очищення від незнання, за його словами, дає вивчення. Не Святого Письма, бо вивчення його входить до дотримання заповідей. Якби він говорив тільки про нього, нічого поганого не сталося б; адже й великий Максим каже щось подібне, розділяючи практику чесноти і вчення про Божественне; і ми часом говоримо: через Божі заповіді душа очищується від пристрастей, а через чисту молитву всяке пізнання, що підноситься вище, відкладається. Але такі слова сказані в певному сенсі, як і ангел воскресіння казав мироносицям: «Скажіть Його учням і Петрові, що Він іде перед вами в Галилею». Отже, Петро належить до хору учнів, хоча й називається особливо; так само молитва і читання священних Писань є Божими заповідями, хоча їх особливо виділяють; але не виділяють так засвоєння наук філософії. І якби навіть їх називали особливо, це було б безглуздом.

39. Він же не каже, що вивчення Божественних Писань повністю очищує душу, а лише еллінських наук. Тому й додає, що той, хто хоче очиститися, мусить вчитися, якщо хтось обіцяє знати щось, — благочестивий він чи ні, — і називає нечистим і недосконалим того, хто не має знання сущого, щоб показати: це вчення спасительне, очищувальне й досконалювальне. Що той, хто так говорить, — протилежний усім отцям і Богові отців, це, гадаю, очевидно всім розсудливим. Нехай же свідком за всіх виступить божественний тлумач з Ареопагу Діонісій, яким найбільше пишається цей чоловік, стверджуючи, що в усьому він досконало погоджується з божественними заповідями. У першому розділі «Церковної ієрархії» він каже: «Уподібнення Богові і єднання з Ним, як навчають божественні слова, досягається лише через любов до найсвятіших заповідей і через священні діяння». Чи можна знайти щось досконаліше для уподібнення Богові? Ні, і сказати, і помислити неможливо. А щоб ми могли почути й від цього найдосконалішого того самого, пригадаємо початок його писання «Про людську досконалість»; там він каже: «Досконала людина — та, що зробила свою душу, наскільки це можливо людині, подібною до Бога».

40. Отже, якщо уподібнення Богові є досконалістю, а вона досягається лише через любляче священне виконання Божих заповідей, то де ж місце тому очищенню і досконалості, які нібито походять від знання, від навчання і від

бажання вчитися все життя та спілкуватися з усіма, хто обіцяє знати щось і сприяє знанню, — хоч би він був єгиптянин, скиф чи еллін?

...Як же він суперечить священним словам і їхнім сповідникам-отцям? Як же той, хто каже, що від дотримання заповідей приходить лише безпристрасність, яка не очищає від незнання і не освітлює істини про сутність речі, як він сам знову думає, — та й ту з трудом, — а незнання, що не очищується Божими заповідями, називає найбільшою темрявою душі, яку треба очищати зовнішньою освітою, — як же він ставить лікарями, світилами й спасителями нашої душі еллінів, єгиптян і будь-яких винахідників світського знання, а не Ісуса? Але хвороба, що охопила його розум, виявилася такою великою саме з цих коротких слів. Оскільки ж хворий розум у філософа, то не дивно, що він не розуміє, що й звідки в нього за хвороба. Спробуємо ж ми зрозуміти й пояснити причину хвороби, а також змішати, з Божою допомогою, ліки, щоб він, якщо погодиться їх прийняти, повернувся до здоров'я. Адже хто не зазнає болю в душі, бачачи, що такий прекрасний член Церкви відривається від неї? Я сам, мабуть, так глибоко був уражений цим у душі з самого початку, що мені важко, щоб мені повірили, наскільки. І той біль, який я відчув, пишучи, — як я й сам тоді казав тим, хто був поруч, — я перетерпів не стільки заради тих, хто любить спокій, скільки заради того, до кого спрямовані ці заперечення. Якби він хотів, за першим зверненням, у усних розмовах зруйнувати ці думки і нападки на простіших з братів, то довгі трактати були б непотрібними. Тепер же я не знаю, чим усе це закінчиться; але молюся Богові і сподіваюся на краще.

41. Утім, першопричини хвороби і її віддаленіші причини я, здається, залишаю осторонь. Найближча ж з усіх причин, яка проявляється і в словах хворого, — це саме те, що стосується правди, вищої за нас, і як предмет, і як назва. Справді страшно, коли хтось обманює людину, що прагне навчатися, і в душах, які жадібно прагнуть знати, викликає непосильне бажання. Адже саме це першим посіяло в Адамові пристрасть до рівності з Богом. Бо й цей філософ вважав, що це спасительно, і що без цього досконалість не присутня в істині, яка через усі створені речі пронизує Бога, — щоб пізнавальна здатність душі з'єдналася з нею непорушним єднанням. Бачачи, що це не досягається повністю з Божих слів і заповідей, він звернувся до еллінів, які нібито знайшли пояснення творіння, і шанував їхні науки як такі, що досконалять душу. Він не подумав, що це для душі в цьому віці і марно, і неможливо. «Як кістки в утробі вагітної, — каже Соломон, — так ти не пізнаєш діл Божих, які зробить Він усе». Хіба ж ти не знатимеш того, що Він зробить, але знатимеш те, що Він уже зробив? І знову той же каже: «Людина не зможе знайти діло, зроблене під сонцем, скільки б не трудилася шукати; і навіть якщо мудрий скаже, що пізнав, — не зможе знайти». Тому й різні зовнішні думки про створення, але всі вони неістинні; є ж люди, що склали наукові пояснення на доказ цих думок; але що хтось із суперечливих володіє істиною, — жодне з цих знань не може довести чи навіть бути задуманим. Тож той, хто визнає безсумнівну істину лише за тим, що Богоосияні відкрили на користь, і хто, навіть у словах, сказаних Богом до Іова про премудрість Божу в творіннях, розуміє її непізнаваність, але вважає, що з зовнішньої мудрості може точно зрозуміти істину, яку вона показує через усе, — не помітив, що будує дім знання на піску, точніше, на безперервних хвилях, довіряючи стільки мовним поворотам, які завжди підлягають поворотам інших слів. Тому такий мудрець буде подібний до безумця, і велика небезпека, щоб він не зазнав великого падіння, за притчею Господньої. Причина обману, якщо я правильно зрозумів правду, — це саме та частина істини. Залишається ж змішати очисний напій.

42. Але заради того, щоб і хворих можна було напоїти без болю, припустімо те, що ми раніше відкинули як цілком неможливе. Припустімо, що правдиві слова про створене можна знайти в зовнішніх науках, і вимагаймо, щоб вони слідували тим словам, які вже доведені нам Писаннями, і щоб ми вірили, що єдиний лікар духів — Христос, Бог духів, і що уподібнення Богові досягається лише через любов до Нього і дотримання Його заповідей, — тобто здоров'я душі і досконалість. Оскільки ж ми поступилися їм більше, ніж слід було, а від них вимагаємо того, що вони не можуть заперечити, — подивімося, що випливає з цього визнання. Що ж, як не те, що спасительна досконалість у знанні й вченнях — це мати ті самі думки, що й пророки, апостоли, отці, — взагалі всі, через кого Святий Дух свідчить, що говорив про Бога і про Його створіння. А те, що він залишив напризволяще, але знайшов у інших, — хоч і правдиве, але для спасіння душі безкорисне: адже жодна корисна річ не залишена без уваги в науці Духа. Тому ми й не дорікаємо тим, хто розходиться в деяких забутих речах, і не вважаємо блаженними тих, хто в чомусь знає краще.

43. Христос, ведучи нас до досконалості того спасительного знання, казав: «Якби ви вірили Мойсеєві, то вірили б і мені», і наказав досліджувати Святе Письмо, бо в ньому знайдете життя вічне. Це знання, досконале само по собі і набуто так, не потребує ні діяння для досконалості, ні великих трудів. Тому й золотоустий богослов Іоанн каже про

Господа, що Він рідко говорив про догмати, бо ця справа не вимагає труду, а про життя — часто, точніше — завжди: «Бо в цьому, — каже він, — закон і пророки: як хочете, щоб з вами чинили люди, так і ви чиніть їм». Але оскільки є знання, яке визначає, що слід робити, і ми потребуємо його в самих ділах, і таке знання необхідно має досягти той, хто уподібнився Богові і став досконалою людиною, — тож до цього знання нас закликає Господь, знову наказуючи: «Будьте розумні, як змії, і чисті, як голуби», — вводячи в характер благушність разом із розумністю; а дівчат розумних у чертозі Він удостоїв, бо не розлучив діла любові з стриманістю. Але це знання без діла нікому не принесе користі, бо «добрий розум — для тих, хто його виконує». Тому й Господь назвав блаженним того розумного раба, «якого господар знайде таким, що робить так, як Він наказав»; а того, хто знає, але не робить, — сказав, що його буде бито багато, — і саме його справді ставить поруч із розумними, — тих, хто слухає й виконує Його слова. Бо той, хто слухає Господнє слово і виконує його, сам у собі набуває, за обітницею, того, хто заповідав; а Він — сама премудрість і вміщення всякого істинного знання. Тож той, хто отримав Його в собі через дотримання Божих заповідей, не потребуватиме навчання з Писань; але й без нього він знає все точно і буде надійним учителем для тих, хто йде навчанням, — як Іоанн і Антоній.

44. Отже, те, що для нас справді досконале і спасительне, — цей вид істини, як ми вчимося з богодійних заповідей. А винагорода за це Павло назвав викрадення і вознесення понад небеса, а Христос — прихід, перебування і явлення Себе й Отця. Що це одне й те саме, хоча й по-різному сказано, — зрозуміло посвяченим. Адже вездісуща сила не прийде звідкись інакше, і не залишиться там, де її немає; але це її прихід до нас і перебування, а наше піднесення до Нього через одкровення. Тож ми доведемо далі, що це не знання, а понадзнання, тобто незнання. Тепер же мені здається потрібним навести ще одного свідка, що ми не маємо потреби в знанні і правді слів про створені речі для досконалості спасіння і святості. Нехай виступить великий Василій, який ретельно вивчив і знання сущого: він, розкриваючи правду, яку псаломспівець засвідчує в серці досконалого, каже: «Ми знайшли два значення правди: одне — розуміння того, що веде до блаженного життя, і друге — будь-яке здорове знання про речі світу. Отже, правда, що сприяє спасінню, міститься в серці досконалого, який і передає її ближньому без лукавства; а що стосується землі й моря, зірок і їхнього руху чи швидкості, — якщо ми не знаємо правди про такі речі, це не завадить нам досягти блаженства, обіцяного в заповідях».

Друге з наступних, перше: про молитву

1. Отже, хоча вони не вважають великим користь від зовнішньої освіти для тих, хто нині живе за Євангелієм, і ту користь, що додається від Євангелія, очікують за його невідомими обітницями, — цей філософ так безжально звинувачує їх, що в довгих писаннях дає вихід своїм лайкам. Можна було б сказати, що його піднесло любов до освіти і крайня пристрасть до знання. Адже вони ставлять на перше місце лише заповіді Христові і всіх закликають до них одних, як до тих, що одні звершують уподібнення Богові, досконалять і обожнюють людську душу. Слова ж і філософію, що в словах, вони не дуже вважають вищими за земне; мудрістю тілесною і цього віку, за Павлом, називають її; а її прихильників з еллінів показують як таких, що використали Божу школу створення проти Бога, — як нечестивих і безумних мудреців. Тож філософ, як здається, засмутився через дитячі речі, — не через ту велику честь, якою шануються вони, і через те, що мав стати співучасником тієї честі, і через що став знаменитим у філософії, і через те єдине видиме нагородження, яке він вибрав за все життя. А проти нашої розумної, точніше духовної, служби Богові, тобто молитви, і тих, хто в ній вшановує Всесвітнього і в тиші без турбот усе життя віддається їй, і подає руку тим, хто вступає до ангельського і вищого від світу служіння, — яке поставив він перед собою спротив? Хто виступає проти тих, хто вибрав мовчання? Хто заздрить тим, хто ніяк не бажає бути вшанованим? Хто, ніби вийшовши наперед, пишається тими, що сидять далеко від стадіону? Там, у змаганнях, які він вів за філософію, монахи бачили в ньому свого противника — монаха і філософа, але ще живого; тут же, наводячи чіткі слова отців, що живуть на небесах, у середині розмови, для їхнього спростування, він, не знаю чому, вчинив не малу боротьбу.

2. Але більше за все — проти того, що написав блаженний і сповідник Никифор про молитву, вільно піднімає сили свого слова: цього Никифора, що сповідав прекрасне сповідання і через нього був засуджений на заслання першим Палеологом, що правив, — і Никифора, що дотримувався латинських поглядів, родом з італійців, але засудив їхню ересь і приєднався до нашої православної Церкви, який разом із батьківським відкидає і батьківщину, і цінує вищою за свою рідну землю за «правильно розподілююче слово істини» серед нас; і, будучи в ній, вибирає життя ще точніше, — тобто самотнє, — і місце для житла, назване святістю, — на межі світу і над-світового (це Афон, осередок чесноти), —

бажаючи там жити. І там, спочатку вчившись добре бути під владою вибраних отців і через довгий час віддавши їм досвід свого смирення, сам від них набуває досвіду миру мистецтв, тобто спокою, і стає провідником тих, хто в розумовому світі роздягається до боротьби з духами злоби. Він склав збірку отцівських настанов, яка підбадьорює до подвигів, визначає способи подвигів, показує нагороди і малює вінці перемоги. Потім, бачачи, що багато з тих, хто приходив, не можуть навіть помірно втримати непостійність розуму, він запропонував спосіб, яким помірно стримується його блукаюча і фантастична багатодумність.

3. Цьому-то філософ і дав волю своїй фантастичній багатодумності, мов вогню, що має для себе матерію в тому, хто стримує її. Він не поважає ні того блаженного ісповідання, ані вигнання заради нього, ані тих, хто спілкувався з ним у вигнанні і навчався від нього Божественного, — тих, що стали сіллом землі, світлом світу і світилами, видимішими для Церкви, — «ті, що тримають слово життя» (ти чуєш про Богоносця, що саяв на Філадельфійському престолі, як світильник; Селіота, наставника монахів; Ілію, що майже все життя провів у пустелі за прикладом Іллі; інших, через яких Бог відновив і прикрасив свою Церкву). Тож він не дав себе переконати ні цими, ні тими, хто навчався від них і досі тримається того ж способу життя, — відкинути злі припущення про того чоловіка, тобто його слова; а якщо ні — то принаймні не можна було б ганьбити його довгими писаннями, хвалячи його. Але саме те, що твір був написаний простодушно і безхитро, спонукало його до спротиву, і він зміг знайти за що вцепитися. Тож, щоб сказати словами того богослова: «Не той мудрий у словах, мудрий для нас, і не той, хто має спритний язик, але душа неосвічена, — як гробниці, що зовні гарні, а всередині гниють, покриваючи великий сморід мертвих; але той, хто довірою до слів підкріплює слова життям і прикрашає ділами невизначеність мови». Однак цей мудрець навіть на ті простодушні слова не зміг напасти, не спотворивши їх спочатку, як ми й покажемо ясно трохи далі.

4. Тепер же, оскільки він, починаючи і закінчуючи, сам від себе навчає про умну молитву, давайте й ми коротко оглянемо його вчення. Воно таке, що може обманути багатьох незнаючих рясним красномовством, а з тих, хто справді скуштував правдивої молитви, — жодного. Тож розглянемо це вчення лише настільки, щоб показати його розбіжність з отцями. Адже починає він від того, що отцями визнано, а закінчує шляхом, цілком протилежним їм. Бо на початку каже, що той, хто піклується про молитву, має дати спокій почуттям; і таким способом, вводячи в оману слухача, наче говорить згідно з отцями, — потім робить висновок, що треба цілком умертвити пристрасну частину душі, щоб вона ніяк не діяла, а також будь-яку спільну дію душі й тіла. «Бо молитві, — каже він, — перешкодою стає кожне з чуттів, особливо наскільки воно якоюсь мірою причетне до насильства, викликає задоволення чи біль, і ще більше — дотик, найгрубіший і найбезглуздіший із чуттів». Тож можна було б сказати тому, хто таке вчить: не постити, не недосипати, не лежати на ліжку, не спати на землі, не стояти довго, — нічого подібного не робити тому, хто піклується про умну молитву, адже все це болісно впливає на дотик і, як ти сам скажеш, доставляє душі, яка молиться, наче натовп, а мала б її залишити цілком незаклопотаною. «Адже було б надзвичайно дивно, — каже він знову, — якщо ми будемо нехтувати зором і слухом, найнетілеснішими, найпасивнішими і найрозумнішими з чуттів, під час молитви, а дотик, найгрубіший і найбезглуздіший, сприймемо і вважатимемо, що його дії допомагають». Бо він, хоча й філософ, не помітив різниці між чуттями, як різні вони причетні до тілесної сили, і як кожне з них не завжди рухається тільки зовнішніми впливами, а й діє саме від себе. Ми ж хочемо пояснити те, що стається з чуттєвими чуттями, через нематеріальну молитву — а для цього потрібно було б досконалого стану й діяльності, що зосереджена на одному; але це лише вступ — «бо Той, хто дає молитву тим, хто молиться», і тим, хто говорить про них, — слово, що відповідає нинішньому наміру.

5. Усі почуття, які збуджуються зовнішніми діями, необхідно заспокоїти, коли ми звертаємося до внутрішнього. А ті, що співзвучні станам душі — і особливо добрим — навіщо їх усувати? Яким способом можна було б відсторонити їх у людини, що перебуває в собі? І навіщо потрібно шукати звільнення від них, якщо вони ніяк не заважають, а навпаки, сприяють тому, що відбувається в душі? Бо це тіло,

з'єднане, більше того, підпряжене до нас; отже, відкидати його, що заперечує, ми будемо, а приймати, як належить, те, що веде. Слух і зір, звісно, чистіші й розумніші за дотик, але жоден з них не буде відчувати сам по собі, не маючи, щоб на нього подіяло ззовні видиме або чуте — неблагозвучне чи навіть неприємне для ока. Тіло ж відчуває біль насамперед у дотику, коли ми постимося і не даємо йому зовнішньої їжі. Тому ті, хто стягує себе від зовнішнього до внутрішнього, припиняють дію тих чуттів, що не діють без зовнішнього, поки залишаються всередині; але як же змусити бездіяти ті, що діють і тоді, коли зовнішнього немає, — особливо коли вони спрямовані до тієї самої мети? Що той болісний чуттєвий стан дотику найбільше корисний для тих, хто молиться розумно, знають усі, хто хоч трохи

торкався цього подвигу, а з слів цього мало що переймає той, хто навчився з досвіду, — і вони не приймають тих, хто шукає такого лише словом, кажучи, що це і є знання, яке роздуває.

6. Однак для тих, хто справді молитесь розумно, неминуче потрібна безпристрасність і певна відстороненість від середніх речей, — так вони можуть мати молитву без турбот і чисту. А тим, хто ще не дійшов до такої міри, але прагне до неї, треба перейти над ласощами і цілком звільнитися від пристрасті. (Бо треба умертвити грішну частину тіла — це і є звільнення від пристрасті — і тримати розум сильнішим за злі страсті, що рухаються в розумовому світі; це і є підняття над ласощами.) Якщо це так, як воно і є, то навіть при пристрасті, що панує, не скуштуємо ми на губах слова розумної молитви, — тож ми обов'язково маємо піклуватися про біль дотику через піст, безсонну ніч та інше подібне. Бо лише через молитву умертвляється грішна частина тіла, і думки, що збуджують звірячі пристрасті, стають помірнішими й слабшими. І не лише це: саме молитва приносить святе сокрушення, через яке стираються колишні нечисті скверни, і Бог стає найбільш милостивим і готовим до прохання. Бо «серця, сокрушеного, Бог не знехтує», каже Давид, і Григорій Богослов: «Бог нічим так не зіцілюється, як стражданням». Тому й Господь у Євангеліях навчав, що молитва разом з постом має велику силу.

7. Отже, безболісність, що знищує молитву, — це те, що отці називають каменістю; але не біль дотику. Тому цей філософ першим і безплідними словами «філософствує» проти тих, хто знає це з досвіду. Ось чому отці й казали, що піст є ніби суттю молитви: «матерія молитви — голод», кажуть вони. Інші ж назвали це її якістю, бо знають, що молитва без сокрушення — безякісна. А що сказав той, хто говорив: «спрага й безсоння стиснули серце; від стиснутого серця потекли сльози», і «молитва — мати сліз і знову їхня дочка»? Бачиш, як цей болісний стан дотику не лише не заважає молитві, але й дивовижно їй допомагає? А чим є ці сльози, у яких молитва і дочка, і мати? Хіба вони від природи не гіркі й болючі для тих, хто щойно скуштував блаженного смутку, а для тих, хто насолодився ним, перетворюються на солодке й безболісне? Як же тоді тілесне, що відчувається в чуттях як приємне і болісне, не шкодить молитві, а навпаки — породжує її і саме народжується від неї? І як Бог дарує це, за словами того, хто казав: «Якщо ти набув сліз у молитві, то Бог торкнувся очей твого серця, і ти духовно прозрів»?

8. «Але Павло, — каже він, — був підхоплений до третього неба і не знає, чи був у тілі, чи поза тілом; ніби він забув про все тілесне. Якщо ж належить тому, хто через молитву прагне до Бога, бути нечутливим до тілесного, то як же дари Божі, від яких має відходити той, хто прагне до Нього?» Але від тілесних дій повинен відходити не лише той, хто прагне до божественного єднання, а й від розумних дій, і від усіх божественних світел, і від усякого піднесення до вершин святих, — як каже великий Діонісій. Тоді й це не дар Божий — ні піднесення до вершин святих, — бо від нього має відходити той, хто прагне до божественного єднання? «Як же, — каже він, — це може бути від благодаті, якщо людина не відчуватиме цього в розумній молитві, що з'єднує людину з Богом? Адже це було б марно, а марного нічого немає від Бога». Ти, людино, що насолоджуєшся марнослов'ям і тягнеш нас у такі розмови, — і вважаєш божественне єднання дрібницею, що не належить до великого й необхідного, а лише до марного, і все, що не відбувається разом із ним, вважаєш марним! Справді, видно, що ти не піднісся понад марне; бо якби ти був піднесений, ти знав би, наскільки єднання з Богом піднесеніше за корисне.

9. Ти ж так радієш перебувати серед марного, що, нічого не знаючи про молитву, так довго й безглуздо міркуєш, — і цю духовну благодать у серці ти називаєш «уявою», «образом, що в собі несе ідол серця». Ті ж, хто удостоївся її, знають, що вона не є уявним відбитком, не залежить від нас, не існує то тепер, то не існує, — але є невтомна дія, що виникає від благодаті, співіснує і вкорінена в душі, породжуючи джерело святої радості, що притягує розум до себе і звільняє його від різноманітних і прив'язаних до матерії уявлень. Тілесним же я називаю те, що від насолоди тіла проникає в думки, і солодко змішується з ними, і тягне їх вниз. А те, що йде від душі, духовно радіючої, до тіла, — хоч і діє в тілі, але є духовним. Як насолода, що йде від тіла до розуму, робить його тілесним, не стаючи кращою через спілкування з вищим, а радше передаючи йому нижче, — так що через неї людина називається навіть плоттю, як сказано про тих, кого Бог у гніві затоплює: «Не залишиться Дух Мій у цих людях, бо вони плоть», — так і духовна насолода, що йде від розуму до тіла, не стає нечистою через спілкування з тілом, але перетворює тіло і робить його духовним, відкидаючи грішні тілесні бажання і більше не тягнучи душу вниз, а підносячи разом з нею, — так що вся людина стає духом, як написано: «Народжений від Духа — дух є». Усе це стає очевидним з досвіду.

10. Тому той, хто сперечається і упирається в суперечках, досить було б сказати: «Ми такого не маємо, і Церква Божа не має» — і залишити його словесне. Але ми шануємо слово, що веде до справи, і дію, що має смисл. Оскільки він

також скерував таких людей на слова з Писання, щоб не обманути багатьох і не здатися, ніби він каже щось величне, і щоб не затягнути до брехні, — і ми письмово робимо правду явною і спростовуємо неправду: короткими словами — щодо цього, а довшими — щодо того, що для цього необхідніше; і скрізь показуємо отців, які протилежні цьому новому вчителю бездіяльності. Він, відкидаючи добрі справи тіла як тяжкі й не приймаючи духовних настроїв, що відбиваються в тілі, — цілком природно, хоча все Святе Письмо богонатхненне й сповнене саме таких слів. «Серце моє і плоть моя, — каже Писання, — возрадувалися Богові живому»; «на Нього я уповав, і допомогу здобув, і оживилася плоть моя»; і знову: «Як солодкі уста твої для гортані моєї, — понад мед устам моїм». Що ж він говорить про чуттєві уста, показує ясно і святий Ісаак, кажучи, що ознака тих, хто поступає, — це коли слова молитви солодко звучать в їхніх устах. Святий же Діадох каже: «Є лише одне чуття душі — безпосередня дія Святого Духа, що в нас, — його не може знати ніхто, крім тих, хто звільнився від земних благ через надію на майбутні блага; бо в цьому стані розум міцно рухається, і сам відчуває неописану доброту Божу, і передає тілу, відповідно до міри свого духовного поступу, ту саму доброту, як і сказав Давид: «На Нього сподівалося моє серце, і я отримав допомогу, і оживилася плоть моя». Така радість, що виникає тоді в душі й тілі, — це незаперечне нагадування про нетлінне життя».

11. Але цей філософ заперечує, що таке заставу майбутнього віку, нагадування про нетлінність, дію святого Духа, може виникати від якоїсь божественної причини, а найменше з усього від умної молитви. Чому, на його думку, не від Бога ті зміни, що відбуваються в тілі під дією Духа, — є чотири аргументи. Перший — що «дари від Бога досконалі; краще ж, коли душа в молитвах перевищує чуття, ніж коли щось діє за чуттями; отже, якщо ті чуття не є досконалими, бо є щось краще за них, то й від Бога вони не є». Тож що ж — оскільки пророкувати менше, ніж говорити мовами, за апостолом, то дар мов уже не є даром Божим? І оскільки любов є найдосконалішим з дарів, лише вона одна і жодне інше божественне дарування? Хіба не є даром пророцтво, сили, розрізнення, управління, дари зцілень, слово мудрості й знання в Дусі, розпізнавання духів? Навіть серед пророчих, цілительських, розрізнявальних і взагалі серед усіх, кого благодать Святого Духа обдарувала, один дар більший за інший, і один менший. Так і апостол дякує Богові, що говорить мовами більше за всіх, — але й той, хто має менше, має дар Божий. «Ревнуйте, — каже той самий апостол, — кращих дарів», ніби серед них є й менші. Бо «як зірка від зірки відрізняється славою», тобто надлишком світла, то жодна зірка не є без світла. Отже, не правдиве те положення філософа, на якому він побудував свій напад на тих, хто спокійно живе в безмовності: що дари Божі досконалі. Бо брат Господній сказав: «Кожен дар досконалий згори», а не найдосконалішим. Той же, хто сміє від себе додавати до слів Писання, справедливо йде й проти тих, хто читає їх з практикою. Тож запитаю його: чи не будуть святі в богоспогляданні просуватися в майбутньому віці безмежно? Кожному ясно, що безмежно; бо й ангелів, за словами Діонісія, наставника небесних, він навчає, що вони завжди отримують приріст у цьому, вміщаючи яснішим осяянням те, що вже було здійснене попередньо. Однак ми ніколи за весь час не бачили й не чули про когось із тих, хто був удостоєний цього на землі, хто б не прагнув ще досконалішого. Якщо ж прагнення тих, хто досягає, не зупиняється, а попередня благодать дає їм силу для сприйняття більшого, і той, хто віддає себе, безмежний і щедро та невичерпно дарує, — то який ще залишається спосіб, щоб сини майбутнього віку не просувалися в ній безмежно, отримуючи благодать за благодаттю і з радістю підіймаючись невтомним сходженням? Отже, «кожен дар досконалий згори», але не найдосконалиший; бо найдосконаліше не приймає приросту.

12. Отже, перший аргумент філософа такий. Другий у нього шляхетніший: «Це прив'язує душу до тіла і наповнює її темрявою — любити дії, які спільні для її пристрасної частини і тіла». А що ж за біль, яка ж насолода, який рух у тілі, — хіба це не спільна дія душі й тіла? Мені здається, що філософ необачно виніс і цей присуд, сказавши загально про те, що не загально. Бо є блаженні пристрасті і спільні дії душі й тіла, які не прив'язують дух до плоті, а, наближаючись до гідності Духа, підносять плоть і переконують її також дивитися вгору. Які це? Духовні — ті, що йдуть не від тіла до розуму, як ми вже казали раніше, а від розуму до тіла, перетворюючи його через ці дії і пристрасті на краще та обожнюючи його. Адже, як спільною для тіла і душі є божественність Слова Божого, що стало людиною, яка через посередництво душі обожнила плоть, так що через неї виконувалися Божі діла, — так і в духовних мужів благодать Духа, переходячи через душу до тіла, дає і тілу терпіти божественне і блаженно співстраждати разом з душею, що зазнала божественного. Ця душа, оскільки терпить божественне, має в собі щось пристрасне, гідне похвали й божественне. Більше того, оскільки пристрасна частина в нас одна, вона і природно здійснюється так. Тож тіло, коли досягає цієї блаженної досконалості, теж обожнює себе — не тим, що тоді рухається тілесними і прив'язаними пристрастями, хоча тим, хто не мав досвіду, так може здатися, — а скоріше тим, що обертається до самого себе, відходить від поганого ставлення до гіршого і саме через себе вдихає освячення та невідторну обожненість, — і ясным

свідченням цього є чудотворні моці святих. А коли ще був живий першомученик Стефан, «його обличчя явилось як обличчя ангела». Чи ж тіло не терпіло тоді божественного? Отже, і це страждання, і дія, що від нього, — спільні для душі й тіла. І це співчуття не стає цвяхом для душі до земних і тілесних думок і не наповнює її темрявою, як каже філософ, а є певним таємним зв'язком і єднанням з Богом, і сам тіло дивовижно піднімає від злих і земних страждань. Бо «сильні Божі, — як сказати пророчо, — на землі надзвичайно піднялися». Такі таємні дії, які ти чуєш, здійснюються в тілі тих, хто святим життям приймає священну безмовність; і те, що в них здається нерозумним, є вищим за розум — і не тим, хто досліджує їх словом, а не через діяння і не через досвід шукає пізнання. Вона, перевершуючи розум, вислизає від думки, і той, хто не приносить віри — єдиної здатної прийняти істину, що вище за слово, — нешанобливо сприймає святе, на жаль, і неблагочестиво зневажає святе.

13. Далі, згадавши апостола, про якого я говорив раніше, — що він каже: «не знаю» про те незвичайне викрадення, «чи в тілі був, чи поза тілом», ніби дух насилає забуття всього тілесного, — філософ нам показує. «Якщо ж це стосується всього, — каже він, — і те, про що я дізнався, що в безмовниках здійснюються таємні солодощі й жар, і Дух Святий, коли приходить, викликає забуття цього, але не дає цього, — адже з необхідності, якщо те, що з ними відбувається, — дари Божі, то погано сказано, що той, хто справді молиться, мусить забувати все; бо нікого не повинно залишати в незнанні те, що від Бога дається йому як добро. Якщо ж треба цього забувати, то чи не дивно прямо звинувачувати Бога в тому, відсутність і спокій чого кращі для молитви?» Тож що більшість дарів Духа, і майже всі, у час молитви приходять до гідних, знає кожен розважливий (бо Господь каже: «просіть, і дасться вам»), — не лише викрадення, навіть до третього неба, а й кожен дар Духа. Що деякі з них здійснюються також через тіло, показують роди мов і їх тлумачення, які Павло велить отримувати і через молитву: «Бо той, хто говорить мовами, — каже він, — нехай молиться, щоб тлумачити»; але не лише це — також слово навчання, дари зіцелень, дії сил і покладання рук Павла, через які давався Святий Дух. Слово ж навчання і благодать та тлумачення мов, хоча й приходять через молитву, однак, можливо, діють з душі, коли молитви немає. А зіцелення й сили ніколи не могли б прийти до дії, якщо б душа того, хто діє, кожне з них, особливо молилася б розумно, а іноді й тіло не співзвучало б. І поширення Духа відбувається не лише тоді, коли молитва присутня в душі й здійснює таємне єднання молящого з невичерпним джерелом цього великого дару, — не лише тоді, коли молитва діє розумно, бо і навіть апостоли, як записано, про це устами не говорили.

Не лише тоді, коли душа молиться розумно, відбувається це поширення, а й тоді, коли тіло руками, що передають Духа через дотик тому, кого тримають. Що ж це за дари? Хіба вони не дари Духа, які даються не на догану тим, хто просить і молиться? Чи той, хто викрадений до третього неба, мусить забути все тілесне?

14. Краще ж перенесемо сюди самі слова філософа: «Якщо ж те, що з ними відбувається під час молитви, — дари Божі, як ці сили і дари, то погано казати, що той, хто молиться розумно, мусить забути все; бо нікого не повинно лишати в незнанні того, що Бог дає йому як добро. Якщо ж той, кого молитва веде вгору, мусить цього забувати, то чи не дивно звинувачувати Бога в тому, відсутність і спокій чого кращі для молитви?» Але, любий, Бог часом виводить із себе тих, хто молиться щиро, роблячи їх вищими за себе і таємно піднімаючи їх на небеса; а часом, коли вони перебувають у собі, Він сам через їхню душу і тіло діє надприродне і таємне, недоступне мудрим цього віку. Адже всім апостолам, коли вони перебували в храмі в молитві і благанні, Святий Дух, що зійшов, не дав екстазу і не викрав їх на небо, а вогненними язиками зробив їх говорити, і через них було сказано те, про що мусять забувати ті, хто в екстазі, — якщо, звісно, і себе. Коли Мойсей мовчав, Бог каже: «Чого ти кличеш до Мене?» Цей голос показує, що він молився; а оскільки він молився мовчки, то, звісно, молився розумно. Чи ж тоді він не був при свідомості, не відчував ні народу, ні його криків, ні висячої над ним небезпеки, ні жезла, що був у його руці, — жезла, відчутного для чуттів? Чому ж тоді Бог не викрав його і не звільнив від чуттів (бо ти вважаєш, що Бог дає молячим лише це), а навпаки — підштовхнув його до того чуттєвого жезла і вклав у нього велику силу, не лише в душу, а й у тіло і руку, — і все це мусить забувати той, хто молиться розумно? А що, коли він, мовчачи, жезлом у руці вдарив по морю — спершу щоб розділити його, а потім щоб знову з'єднати воду після переходу? Хіба він не мав у душі незмінної пам'яті про Бога, і чи не був він через розумну молитву з'єднаний з Єдиним, Хто міг чинити через нього такі діла, — і разом з тим не був байдужим до дій тіла?

15. Але оскільки він навів і свідчення з Писання, подивимось, чи не суперечать вони його поглядам на молитву. Перш за все великий Діонісій, якого він, як вважає, закликає свідчити на свою користь, — пишучи священному Тимофію, каже: «Пильним заняттям з містичними видіннями залиш чуття і розумні дії, і все чуттєве та розумне, і

прямуй, наскільки це можливо, до єднання з Тим, Хто вище за всяку сутність і пізнання». Це повчання божественного Діонісія до Тимофія, яке мудрець навів, ніби воно лише для нього засвідчить, що про розумну молитву можна міркувати безпечно, — викриває його: як покаже подальша думка, він цілком знищує розумну молитву, що майже не переставав робити і в своїх попередніх словах. Бо той, хто вважає жакливим початок молитви — тобто страшне, дуже болісне і багатоскорботне стояння в розумній тиші в сокрушенні серця, що довго триває через розпач перед Богом, і молитву в сльозах і сокрушенні через біль дотику під час посту і безсоння, і намагання привести розділений розум посвячених до єдиніших і відповідних тоді молитов, — той, зневажаючи все це, природно вважатиме злом і самої мети молитви, і всю молитву, і докладатиме зусиль, щоб цілком прибрати її з існуючого. Скажи мені спершу це, філософе: хіба розумні дії не дані від Бога, і хіба вони під час молитви не виявляють себе найчистішими, якщо тільки взагалі коли-небудь, — тому що й їх треба покидати тому, хто через молитву поспішає до божественного єднання? Адже молитва, за словами того, хто сказав: «мати наймудріших думок». Далі варто подумати, що молитва досконалих — це найбільше розумна дія; адже розум таких людей не звернений ані до тіла, ані до того, що навколо нього, не діє через чуття і пов'язану з ним уяву, не перебуває в мисленні й міркуванні про суть речей, а лише пильнує в молитві, — як же він не діятиме найбільше сам собою, коли молиться? Діонісій же закликає Тимофія покидати і розумні дії, а отже й молитву. Ти ж стверджуєш, що немає нічого доброго й від Бога в молитвах з того, що покидають, і чого, не відчуваючи, мусить бути той, хто вийшов із себе у вищий екстаз. Отже, за тобою, молитва не є ні доброю, ні від Бога — «того, Хто дає молитву тому, хто молиться».

16. Знову ж я поставлю твої слова навпроти розумної молитви. «Визнано всіма, що той, хто поспішає до божественного єднання, має бути нечутливим до всього і забувати себе, і Бог подає такому руку, щоб він звільнився від усього і був викрадений з усього; якщо ж молячий не має жодного відчуття молитви, як молитва від Бога, якої він не може відчутти? Адже вона була б марною, а марного нічого немає від Бога. Якщо ж молячий відчуває молитву, то як Бог впливає йому те, від чого, як усі кажуть, мусить звільнитися той, хто звертається до Бога, — даруючи забуття всього і розумних дій тому, кого осяває?» Бачиш, як твої слова про молитву повністю знищують молитву? А той божественний, закликаючи божественного Тимофія творити сходження в серці, піднімає його від висот до вищих висот, несе ним через них і ставить його на вершину найвищого спостережного пункту. А ти, що все знаєш мудро, чомусь гадаєш, ніби земні безпосередньо торкаються небесної висоти, і наводиш божественного Максима як свідка, що каже: «Коли розум у любові до Бога виходить із себе, тоді він не відчуває ні себе, ні сущого взагалі». «Отже, — каже цей новий учитель, — він не відчуває навіть тілесних страждань, які, як кажуть, виникають у тілі від молитви; тож вони з необхідності відбуваються марно». Ми ж скажемо: отже, він не відчуває й молитви, бо не відчуває її й тоді; тож молитва за такими словами марна. Справді марно і безумно робити такі висновки з таких слів. Що ж не каже Максим, міг би хтось сказати, — він, мудрий шанувальник і коханець божественної любові? «Коли розум виходить до Бога, тоді він не відчуває ні себе, ні сущого», — тоді, каже він; а коли він перебуває в собі і молиться розумно, тоді він відчуває і себе, і блаженні стани, що відбуваються в тілі, з'єднаному з ним, через священну молитву.

17. До нього додається третє свідчення: «Найвища стадія молитви — це коли розум виходить за межі плоті й світу і стає цілком безматеріальним і безвидним під час молитви, так що поза станом тілесних страждань, як кажуть, він буде в такому стані». Такого стану безперервно не досягає жоден з тих, хто носить тіло, наскільки нам відомо, — хіба що цей новий учитель найвищої молитви; але й ті, хто рідко його досягає, — найрідкісніші. Отже, всі, хто перебуває у плоті більшу частину часу, моляться, одночасно відчуваючи в собі страждання; тим більше — священні страждання, які виникають від молитви, які і досконалять, і піднімають, і роблять духовними тих, у кому перебувають, а не тягнуть вниз, не роблять марними і не руйнують. Адже існує і такий вид страждань, не лише священних, але й природних, — як нас навчають самі чуття, які ми маємо, що вдосконалюються, зазнаючи дії зовнішнього; вони є наче образи божественного досконалення, що приходить згори від Духа, початок якого — страх Божий. Від Нього пристрасна частина душі — не умертвлена звичкою, як думав і навчав філософ, а просунута до богоугодної дії — набуває спасительного сокрушення і блаженне сумування, що народжує печаль, — купіль відпущення, відновлення богонародження, тобто сльози покаяння. Це богоугодна і очисна сльоза, що, за словами отців, окрилює молитву, що просвітлює духовні очі, коли з'єднана з молитвою, що зберігає благодать, отриману від божественної купелі, — за словами богослова Григорія, — а втрачену знову закликає; і тому це інша купіль святого відродження, божественне хрещення, що й само так називається, важче за попереднє, але не менше, а навіть більше, як ясно сказав один з отців: «Після хрещення джерело сліз є більшим за хрещення». Отже, така сльоза, що очищає, відриває від земного, підносить і

з'єднує з благодаттю богонародження того, хто має в собі Бога, — хіба це не спільна дія тіла і пристрасної частини душі?

18. Як же нам прийняти того, хто каже, що любити спільні дії пристрасної частини душі і тіла — це наповнювати її темрявою і схилити вниз? Адже всі спільні діла душі й тіла, чим сильніше вони захоплюють душу своїм впливом, тим більше її засліплюють; тож чи маємо ми вважати такі рухи, які є спільними для душі і тіла, злими для нас і шкідливими для діяльності розуму, що йде вгору? Хіба не протилежне тим, чого навчили нас святі, а точніше — Святий Дух, виходить з його думок і вчення в цих словах? Бо ті кажуть, що є спільна дія тіла і душі, справді гідний Бога дар і божественний, — або вона є провідником божественного просвітлення для душі, звільняючи від злих пристрасностей і вводячи святий хор усіх чеснот (бо «той, хто хоче придбати зло, — каже він, — придбає його плачем, і той, хто хоче придбати чесноти, придбає їх плачем»). Одні, отже, кажуть, що є спільні дії душі й тіла, що так корисні для душі, а той каже, що жодної такої немає. «Усі, — каже він, — схилиють душу вниз, і всі рухи, що є спільними для душі й тіла, стаються на зло і на шкоду душі». Бо не в тому його вина, що він не виділив саме цю дію як шкідливу, а в тому, що він прирівняв її до злих, і справедливо буде винен, особливо тому, що спробував таким прийомом вкрасти згоду слухачів. Адже про це каже Бог через пророка як про беззаконня священників, засуджених серед іудеїв: «Вони не відрізняли святого від скверного». Так і він разом з багатьма іншими спільними благими діями душі й тіла не відрізняв і блаженної скорботи від скверних діянь.

19. «Але я, — каже він, — не вважаю цю скорботу безстрасною і блаженною: як може бути безстрасним те, що здійснюється дією пристрасної частини душі? І як може бути безстрасним той, хто має цю пристрасну частину діючою, а не цілком умертвив її через звичку?» Але ми навчилися, любий філософе, що безстрастя — це не умертвіння пристрасної частини, а її перетворення з гіршого на краще і діяльність звички до божественного, коли людина повністю відвертається від злого і звертається до добра; і безстрасний для нас той, хто придбав злі звички і збагатився добрими, і той, хто так вдосконалився в чеснотах, як пристрасні — в недобрих насолодах, і хто так підкорив гнівну і жадібну частини, які разом становлять пристрасну частину душі, пізнавальній, розважливій і міркувальній частині душі, як пристрасні підкоряють міркування пристрасності. Адже зловживання силами душі — це те, що породжує мерзоту пристрасностей, так само як зловживання знанням про суще породжує божевільну мудрість; але якщо хтось добре користується ними, то через пізнання духовного сущого він здобуде богопізнання, а через пристрасну частину душі, яка рухається з Божого задуму, він здійснить відповідні чесноти: з жадібною частиною — любов вбере в себе, а гнівна частина здобуде терпіння. Тож не той, хто умертвив, — бо він буде нерухомим і недіяльним щодо божественних станів, розташувань і настроїв, — але той, хто це підкорив, так щоб через слухняність розуму, якому природа дала провід, його вели як належить, спрямовуючи через безперервну пам'ять про Бога до Бога, і через неї досягаючи стану божественного настрою, і підносячи його до найкращого стану, яким є любов до Бога, через яку він, за словом Писання, виконує заповіді Того, Кого любить, і звідти навчається, діє і здобуває чисту і досконалу любов до ближнього, без якої безстрастя неможливе, — а це неможливо.

20. Отже, цей шлях до досконалої любові через безстрастя є іншим і веде вгору, і найбільше пасує тим, хто відійшов від світу. Бо, вивільнившись для Бога і маючи незамулений розум, вони, витримуючи спілкування з Ним, легко скидають з себе бруд злих пристрасностей і накопичують любов у собі. А тим, хто обертається у світі, треба змушувати себе, за Божими заповідями, користуватися речами світу. Тоді і пристрасна частина душі, що має спільну участь у цьому насильстві, діятиме відповідно до них. Це насильство, триваючи з часом у звичці, породжує приємне ставлення до заповідей Божих і переводить настрій у звичку; а вона дарує сталу ненависть до злих звичок і стосунків, і така ненависть до злого приносить плід — безстрастя, з якого народжується любов до Єдиного Блага. Тож пристрасну частину душі треба представити Богові живою і діяльною, щоб вона була живою жертвою, — як і апостол сказав про наше тіло: «Прошу вас милостями Божими представити тіла ваші в жертву живу, святу, Богові благоприємну». Як же наше тіло, живе, може стати благоприємною жертвою Богу? Коли очі наші дивляться на добродійне, як написано: «Хто дивиться на вбогого, того помилують», і вони здобувають нам милість з висоти; а вуха відкриті для божественних повчань, — не лише щоб їх чути, але щоб, як каже Давид, пам'ятати заповіді Божі, щоб їх виконувати, не будучи слухачем, що забуває, як сказано брату Господньому з апостолів, але «заглянувши в досконалий закон свободи і перебувши в ньому, і будучи блаженним у його виконанні»; а язик, руки і ноги служать божественним волям. Тож хіба ці

діяння заповідей Божих не є спільними діями душі й тіла? Як же тоді всі спільні діяння душі й тіла наповнюють і засліплюють душу?

21. Апостол же каже: «Хто слабкий, і я не слабкий? Хто спокушається, а я не горю?» Хіба це не спільна дія тіла і пристрасної частини душі? Чи будемо вважати її злом і шкодою для душі? І справді, це точний доказ любові до ближнього як до себе, що є другою заповіддю Божою, і подібною за божественним словом до першої і великої заповіді. Тому і той самий апостол, пишучи римлянам, каже: «Велика мені скорбота і безперервний біль у серці моєму за братів моїх, родичів моїх за плоттю». Бачиш, як жива і діяльна пристрасна частина тієї безпристрасної і богоподібної душі? А якби він безперервно молився і безперервно страждав, то біль душі був би в нього разом з молитвою; і що він показав не лише співіснування, але й співдію, він показав тим самим словом: «Бо я сам молився б бути відлученим від Христа заради братів моїх», і деінде: «Благовоління серця мого і молитва до Бога за Ізраїль — на спасіння». Звісно, через ту велику скорботу і безперервний біль душі за них. Як же ж тоді вважати безстрастям умиртвіння пристрасної частини за звичкою?

22. Але, як видно, філософ чув про безстрастя і уявляв його собі, а про безчуттєвість (*ἀναισθησία*) він не чув, що вона є злом і її засуджують отці. Є, отже, благий біль, що протистоїть цій безчуттєвості. Протилежний їй, і спільні дії душі й тіла корисні, а точніше — вдосконалюють душу, якщо досконалість приходить до неї через дотримання божественних заповідей. Якщо ж такі діла належать тілу, то тим більше пристрасній частині душі, яка безпосередньо з'єднана з розумом; адже тіло через неї має зв'язок з розумом. Філософ же робить щось подібне до того, як якби хтось, почувши Бога, що наказує: «Заспокойтеся і знайте, що Я — Бог», а потім бачачи, як ті, що заспокоїлися, діють божественне і духовне, — докоряв би: «Заспокойтеся, каже Бог, а ви, поспішаючи діяти, блукаєте». Бо й апостол каже: «Умиртвіть члени ваші, що на землі: блуд, нечистоту, злу пристрасть і скнарість». Чуєш, які тілесні діяння треба умиртвляти? Блуд, нечистоту і взагалі всі земні. А яку пристрасть? Злу, а не ті діяння Духа, що здійснюються через тіло, не божественні й блаженні пристрасті і не здібності душі, природно спрямовані до них. Бо «жадібна частина твоя, — каже Писання, — нехай буде вся спрямована до Бога, а гнів нехай буде в тебе проти лише змія». Як же ці сили душі будуть умиртвлені, якщо хтось рухає їх до божественного піднесення в молитвах до Бога або збуджує проти змія в нечестивих спокусах?

23. Як же філософ може впевнено говорити? «Що ж далі? Чуття і уяву ми знехтуємо під час молитви, а пристрасну частину душі допустимо діяти через якусь із її власних сил? Чи, скоріше, й цього не допустимо? Бо її дії найбільше з усього засліплюють і зариває божественне око». Ой леле! Як же ж зариває божественне око ненависть до злого і любов до Бога й ближнього? Адже це теж дії пристрасної частини, — бо цією силою душі ми любимо й відверталися, ми зближуємося і віддаляємося, так само як розумною частиною душі, за мудрим Синесієм, ми хвалимо і докоряємо. Чи ж є умиртвіння розумної частини в тому, щоб заклопотатися божественними споглядання, піднімати хвалу й подяку Богу і через безперервну пам'ять прилипати до Нього? Чи це і є справжнє життя і правдива діяльність розуму? Так само і коханці прекрасного не умиртвляють пристрасної частини, замикаючи її в собі бездіяльною і нерухомою; адже вони не могли б любити добро і ненавидіти зло, і не могли б через неї відчужуватися від одного і зближуватися з Богом. Але вони умиртвляють її, переносачи все її ставлення від злого до любові до Бога, згідно з першою і великою заповіддю: «Будеш любити Господа Бога свого всією силою твоею» — тобто тією самою силою твоею. Якої ж «всієї сили»? Очевидно, пристрасної частини, бо це і є та частина душі, що любить. Коли вона так настроєна, вона відриває й інші сили душі від земного і спрямовує їх до Бога; коли вона так настроєна, вона дає молитві щирість і не заважає розмові, а навпаки, допомагає йому мати Бога, утвердженого в собі через пам'ять; коли вона так настроєна, вона дає змогу зневажати плоть і легше переносити її болі тим, хто страждає заради справді бажаного. Адже через неї вони, захоплені цим чарівним прагненням до краю і немов повстаючи проти плоті, через спільність з Божественним Духом через молитву і любов, — відчуваючи ці тілесні страждання тільки як судження, — переживають їх.

24. Навіщо ж писати про це більше? Адже всім ясно, — якщо тільки цьому мудрецю не стало зрозуміло, — що нам наказано «розп'яти плоть із пристрастями і пожадливостями», не для того, щоб ми самі себе калічили, умиртвивши всяку дію тіла і всяку силу душі, а щоб ми стримувалися від поганих бажань і вчинків, показували непохитну втечу від них і ставали, за Даниїлом, «мужами бажань духа», живучи в них повнотою розуму, рухаючись і мужньо завжди просуваючись уперед, — як Лот, що вийшов із Содома, який, завжди рухаючись вперед і не обертаючись назад, зберіг себе живим, тоді як дружина, що обернулася назад, була знищена. Що ті, хто має живу пристрасну частину душі, мають також вищі діяння, а безпристрасні не вмиртвлюють пристрасну частину душі, — я думаю, це достатньо доведено.

25. Тепер подивимося, як цей філософ, хоча й вклав усю свою старанність у вступні настанови до молитви святого Никифора, однак не зміг нічим більшим, як лише опоганити і оклеветати, — себе і свої власні слова, а не того святого, через ці наклепи. Перш за все, починаючи, він зводить наклеп на мужа: що перший він ніби навчає говорити такі вступні настанови, які, з зневагою, назвав «вдихами». Адже за багато часу до того інші духовні мужі попереджали це майже тими самими словами й думками, і в словах усіх отців можна знайти багато голосів, які свідчать про них, — як і та, що виклав нам духовні «Сходження» словами: «Ісусова пам'ять нехай приліпиться до твого подиху, і тоді пізнаєш користь тиші». Далі, коли той святий каже: «Примушуй розум свій разом з вдихуванням духом увійти в серце» (тобто прилипнути до цього і споглядати те, що в серці, — як каже великий Макарій: «Серце керує всім органом, і коли благодать опановує пасовища серця, вона керує всіма членами і помислами; тож там треба споглядати, чи записала благодать закони Духа»), — то, коли той із цими великими словами цілком згоден, цей знову наклепом нападає, відокремлює слово «примушуй» від розуму і з'єднує його з вдихуванням Духом, і, таким наклепом спотворивши як слова, так і їхній зміст, потім сам усіма силами дме на ці «насильницькі вдихи», показуючи їх найбезглуздішими. Але й те, що той говорить про розум, який має дії розуму, і що ці дії, випромінюючись назовні через чуття, треба повертати і спрямовувати всередину для тих, хто піклується про молитву, — філософ знову наклепом звинувачує його в тому, що він стверджує сутність розуму. Так він, видно, вважав, що в багатьох місцях знайде підстави проти святих слів.

26. Коли ми знову з'ясовуємо правду, а він не може заперечити, він каже: «Нехай мої слова будуть науками для тих, кого вводить в оману видимий абсурд». А ти, що навчаєш того, чого сам не зрозумів, — відповів би комусь такому вчителю: ти був уведений в оману чи ні? Якщо ж введений, то як можеш бути вчителем того, хто в цьому самому випадку, попросивши й вивчивши від нас істину, стає твоїм учителем? А якщо не введений, то як ти зневажаєш того, хто нічого абсурдного не мав на думці, — і це не через те, що він погано сказав, а через те, що він погано задумав? Бо якщо він в обох випадках помилявся, то як ти, будучи обвинувачем, пропустивши задумане, зосередився лише на видимому? Отже, якщо ти сам берігся омани від слів, і інших наказував остерігатися, то мав би поставити на почесне місце думку і її автора, а не робити себе обвинувачем тих слів, а тлумачем. Адже якби хтось, рахуючи, що той відповідає видимому, записав би наказ умирати тіло так, ніби він вчив людей бути самовбивцями, — чи зняв би ти його з цього звинувачення, якби він не передумав і не відрікся від своїх разом з ворогами-богами? Я, звичайно, так не думаю. А що, коли великий Василій (щоб навести приклад, подібний до тих, які ти вказав як такі, що на них звинувачення), — коли він сказав, що розум розчиняється назовні й потім знову повертається, — чи скажемо ми, що він погано висловився, наче говорив, що незмінна сутність розуму розчиняється, і що він ніколи не покидає себе, а повертається? Чи зрозуміємо, що він говорить про перехідні дії розуму, які час від часу відбуваються?

27. Але філософ, будучи змушеним до оборони наших спростувань видимого, захотів цілком перейти до сутності, і переставивши собі боротьбу за того святого мужа, не забув і тут своєї наклепницької вправності; більше того, він не зміг її забути. Адже як же він міг би заперечити тим, хто через очевидну правду неспростовні, і не закинути благочестивим нечестя — а не звинуватити благочестивих у нечесті через ці наклепи? Адже ми першими назвали серце плотським розумним органом, за великим Макарієм, — і цей філософ, випустивши слово «плотський» там, де ми його навели, привів Божественного Григорія Ніського, який каже, що розумна сутність змішується з тонким і світлоподібним началом чуттєвої природи. Відповідно до цього він і збирає, що святий називає це першим органом розуму; а всупереч нашим словам він нападає, стверджуючи, ніби це суперечить словам святого, бо серце, а не те світлоподібне, є першим розумним органом. Але якщо ти додаси «плотський», о софісте, як ми й сказали, то цю оклеветану суперечність буде далеко, і ти побачиш, що святі узгоджуються між собою і що вони навчили нас згоди; бо світлоподібне в людському чутті не є плоть.

28. Він також вигадав ще одне протиріччя нашим словам щодо Ніського: ми називаємо серце органом органів у тілі, і стверджуємо, що розум користується цим органом через нього, — тоді як ми показуємо, що єднання розуму з тілом пізнаване, а Ніський, мовляв, називає його неосяжним. Що ж тоді Ніський, коли каже, що чуттєве приєднується до живильного, яке стоїть посередині між розумною й матеріальнішою сутністю, а потім змішування розуму з тоншим за чуттєве відбувається, і через це розум користується цим як першим органом і через нього — тілом? Хіба не більш пізнаваним і вимовним він зробив спосіб з'єднання розуму з тілом, ніж ми? Як же тоді він називає цей зв'язок неосяжним і невимовним? Чи не здається тобі, мудрецю, що він сам собі суперечить? І як ти не бачиш цього, якщо вже знаєш, що мусиш слідувати самому собі? Але я думаю так: дотик, вжиток і змішування в таких речах зрозуміти можна;

а як саме може відбуватися з'єднання розумної природи з тілесним або з тілом, — збагнути і висловити це не під силу всім людям. Так узгоджуються між собою отці, і так узгоджуємось ми з ними. А ти, що любиш протиріччя, хочеш, як видно, здаватися, що й вони суперечать одне одному, — тому й протистойш нам, хоча їх самих показує згодними.

29. Бо великий Макарій, навчений дією благодаті, вчить і нас, що розум перебуває в серці і всі помисли душі — як в органі; а Ніський каже, що він, як безтілесний, не є всередині тіла. Ми ж зводимо ці здавалося б різні твердження разом і показуємо, що вони не суперечать одне одному: хоча за Григорієм Ніським розум не всередині, бо безтілесний, він і всередині, — але не поза тілом, бо з'єднаний з ним і користується першим плотським органом, серцем, невимовно, як каже великий Макарій. Отже, оскільки один каже, що розум не всередині в одному розумінні, а інший — що всередині в іншому, вони зовсім не заперечують одне одного. Адже і той, хто каже, що Божество не перебуває в місці, оскільки безтілесне, не заперечує того, хто каже, що Слово Боже колись стало всередині дівочої і непорочної утроби, — бо там, вище за розум, Воно з'єдналося з нашим замісом через неописану людинолюбність.

30. Ти ж, поспішаючи показати, що ті, хто не сперечається, сперечаються, — ти, щодо таких речей, як розум має з'єднання з тілом, де перебуває уявне й думкове, яку місце має пам'ять, яка з частин тіла найважливіша і немов керує іншими, звідки бере початок кров, чи кожен сік чистий, і в якій з внутрішніх органів вона міститься, — ти, кажу, маєш тут свою думку. Бо про такі речі кожен може висловити свою гадку, адже всі говорять у них правдоподібно, як і про нерухомість зірок, рух блукаючих, велич і природу кожної з них та інші подібні речі, які Дух не відкрив нам ясно, і тільки Він знає точно істину, що проникає крізь усе. Тож навіть якщо ти й зловив нас на тому, що ми суперечимо божественному і мудрому Григорію Ніському, тобі не слід було через це нападати на нас. Скільки, на твою думку, людей називають небо сферою і кажуть, що полюсів стільки ж, скільки блукаючих зірок, хоча великий Василій цього не казав? Скільки людей вважають, що є зірки, які стоять нерухомо, і що сонце обертається колом навколо нас, хоча святий Ісаак цього не визнавав? Отже, ти, мабуть, назвав би всіх цих отців такими, що суперечать одне одному, як і нас, — але сам викриєшся тим, що не знаєш істини, якій ми всі мусимо слідувати за ними. І здається мені, ти ніколи не подумав про цю істину і не відрізняв її від того, що не є необхідним; тому, виступаючи проти тих, хто несе до блаженного життя, ти вимагаєш від інших точної згоди щодо того, що не веде до цієї блаженності. Тож і ми, відкинувши ці наклепи, що йдуть далі після сказаного про нас, перейдемо до необхідніших речей.

II.iii. Третє з наступних: про святе світло

1. Отже, такий наставник невидимої молитви, що виступає проти тих, хто присвятив їй життя, береться вчити про святе світло тих, хто бачить, — хоча сам сліпий, як і він не може заперечити. Він стверджує, що ці помиляються, називаючи світлом те, чого сам він, сліпий, не бачить; і помиляються в цьому не якісь сучасники з нас, відомі чистотою життя чи висотою богоспоглядання трохи вище за нас, але самі святі, яких ми здавна шануємо, — як покаже подальша мова. Коли він почув від тих, хто так розповідав (вони, мабуть, були вражені його новим словом і не могли мовчки пройти повз таку ясну хулу на святих отців, а водночас боялися стати співучасниками такої мерзоти, якщо промовчать, — і це спонукало нас тепер писати більше, ніж інших), — коли він почув від них такі слова: «Ти, неініційований і сліпий, чому взявся говорити про таємні святі видіння, яких ти навряд чи почув би від досвідчених, слухаючи їх?» — він не міг заперечити свого невігластва і недосвідченості, які всім відкриті, і каже: «Нема дивного, якщо сліпий тримається за того, хто бачить, і так, тримаючись один за одного, сліпі стають безпомилковим провідником». Він, мабуть, думав, що знайшов відповідь завдяки силі слова і правдоподібності діалектичних софізмів, — і здобуде тим перевагу над євангельським словом, яке ясно говорить протилежне: «Бо сліпий сліпому, якщо буде провідником, обидва впадуть у яму». Але я, каже цей сліпий і провідник сліпих, можу триматися за тих, хто бачить, і слідувати їм. А хто з сліпих не може цього? Бо кульгавий, що має обидві ноги й руки паралізовані, і не може ні триматися за тебе, ні слідувати, ні взагалі потребує провідника, — хіба він не міг би, якщо руки й ноги здорові, триматися за того, хто бачить, краще, ніж за тебе, найкращий з сліпих? Отже, ти, мабуть, відбираєш у себе слабкий промінь прозріння, або ж, точніше, сам не відчуваєш зовсім власної сліпоти в цих речах; хоча ти й кажеш, що ти бачиш, але не можеш заперечити тим, хто бачить, що ти сліпий. Бо якби це було не так, як міг би ти претендувати бути провідником інших сліпих? Знай, що за євангельським словом сліпий, що ще не цілком прозрів через брак віри, казав, що бачить «людей, які ходять, як дерева». Якщо ж такий, що не має очей, але не цілком позбавлений зору, дивився б прямо на диск сонця, щоб навчити інших, що воно таке, — хіба не почули б від тебе, що велике світило, це око дня, воно просто темрява? Бо якщо він,

перевершуючи міру очей тих, хто дивиться чисто, видається тим, хто дивиться з здоровим зором, таким, що його промені наливають темряву, від якої не відокремиш, — то як же не побачить сліпий, що темрява, від світла не відокремлена, — той, хто намагається дивитися крізь слабке саяво? Отже, сліпому братися вчити про світло — не лише смішно, а й достойно сміху.

2. Розкриймо глибину думки філософа, яку він, обгорнувши порівнянням, не стільки приховав, скільки виявив. Філософ каже, що сліпі — тобто невігласи, — це всі ми й святі, яких він відкрито оскаржує, а сам він, мовляв, відрізняється від цих сліпих, тобто від невігласів, тим, що він філософ, і тому тільки він здатний бачити слова сущого і розум його йде за ними, і він веде за собою тих, хто тримається за нього. Але такий, о філософе, уже не сліпий. Адже за тими, хто веде до прозріння, тобто до істинного пізнання, як ти кажеш, ти пішов; отже, ти прозрів. А якщо, пішовши, ти не прозрів, як же ти обіцяєш іншим прозріння через слідування? Так ти сам собі суперечиш, свідчаючи і про себе сліпого, і про зрячого. Адже якщо, за твоїми словами, пізнання є єдиним духовним світлом, за яке ти пройшов стільки подвигів, і якщо ти маєш пізнання слів Писання, як сам засвідчуєш, — то як же ти сам і сліпий, і неосвітлений? А якщо іншим шляхом не можна осяятися, крім того, як осяявся і осяває ти, як сам і це неодноразово кажеш, — то й великий Діонісій, за яким ти, як думаєш, знаєш, як іти, осявся і осяює не іншим шляхом; отже, і він за твоїм поглядом знає лише одне — іти за тими, хто знає; але й ті, маючи такий самий спосіб, були б подібні до тебе. Що це за сонм сліпих, яких ти нам зараз збираєш своїми словами, — сліпі, що один одного ведуть до прозріння і самі залишаються сліпими? А що вони слідує за священними Писаннями, ти знайдеш багатьох, хто стверджував так само, і вони були викриті тими, хто справді слідує Писанням.

3. Якщо б хтось став перевіряти тебе, як ти сам слідуєш святим, його судження було б не лише про те, що ти сліпий, а й що глухий. Бо великий Діонісій, як ми вже навели в слові «Про спасительне пізнання», ясно каже, що «лише через божественні заповіді здійснюється уподібнення Богові й єднання з Ним»; а ти так само ясно кажеш, що не лише через них. Ти даєш їм лише наполовину очищувати того, хто їх береже, і й це з трудом; так ти слідуєш за слідом. Ось і Григорій Ніський навчає, що зовнішня мудрість безплідна і недосконала, і закликає нас не відштовхувати спорідненості з цією так званою матір'ю, «доки бачимо в собі незрілість віку», — але після цього вважати соромом називатися дітьми цього безплідного за природою; а ти вчиш, що саме цьому треба присвячувати життя, що це найкорисніше і найнеобхідніше і чим слід пишатися. Ти не соромишся й переінакшувати інші його слова — лише для того, щоб мати, що виставляти, і переконувати, що його науки здатні на досконале і спасительне очищення; так і ти один, понад усіх святих, маєш себе в безпеці. І коли великий Василій ясно каже, що для блаженства в обітницях не є перешкодою незнання тієї істини, що проникає крізь небо, землю і стихії між ними, ти оголошуєш це спасительним, і без цього, мовляв, не може бути досконалості, щоб розум приклав себе до тієї істини, що проникає все. І хай би ти хоча б прагнув до істини, якщо вже можна молитися про недосяжне! Адже знання всього є в одному Богу, який каже Іову: «Розкажи мені, якщо маєш розум: де стоять стовпи землі, які джерела моря, і яка ширина під небом?» А ти не прагнеш цією істиною приложити свій розум, а думаєш, що тільки ти один знаєш і маєш досконалість, — але через Арістотеля й Платона, Евкліда й Птолемея й усіх, хто з ними. Тому й астрономів і природознавців ти вважаєш богоспозерцями більше, ніж тих, хто таким не є, наче вони здорово ходять по істині сущого своїм розумом, — і через цю здатність вважаєш їх гідними навіть розуміння, рівного ангельському. Говорячи це, ти вважаєш, що безпечно й спасительно йдеш за богоявним Діонісієм, і через це сміливо оголошуєш себе безпомилковим провідником.

4. Але нехай не хвалиться горбатий, що він прямий. Він не переконає і не обдурить тих, хто бачить, навіть якщо обманує себе. Нехай він не зводить наклепу тих, хто має правильні думки і безпечно слідує богонатхненним, — тим паче, що ніхто на землі, ані з тих, хто не дотримується євангелія благодаті, не був би тепер викритий як цілком помилковий. Адже хто, навіть не з тих, що названі Христовими, а хоч би скіф, хоч перс, хоч індієць, — хто тепер не знає Бога, що Він не є нічим із створеного чи чуттєвого? Бо так само, як при майбутній присутності Христа благодать воскресіння і безсмертя обмежена не тільки для тих, хто увірував у Нього, але за словами Писання всі разом воскреснуть, хоч і не всі разом отримають обіцяне після воскресіння, — так і тепер, у Його першій присутності на землі, хоч не всі послухалися євангелія Христового, але всі разом, через надмірну благодать Того, Хто прийшов, непомітно переображені, сповідують одного Бога, безтвірного, Творця всього. Якщо ти питаєш парфянина, перса, сарматку, ти одразу почуєш від них ту авраамову мову: «Бога неба я шаную». Так не сказав би Птолемей, і Гіппарх, і Марін Тирський, мудреці за твоїм поглядом, які хоч і прикладали свій розум до істини про небесні кола, епіцикли й

сфери, і називали небо божественним і всепричинним, — але й не Арістотелі та Платони, які звеличували зірки як тіла богів, і не ті, хто говорять, що коні богів стрибають так далеко, як око бачить з узвишся на винне море.

5. Тож якщо тепер через світло, що засяяло в темряві, ті, хто пізнав Бога вище чуття, краще за тих, що колись славилися мудрістю, так що вже не терплять навіть малювати Його образами з суцього, — то чому ти не посмів цю величну догану накинути учням Євангелія, тим, хто вухом почув богопередані слова, тим, хто через уста посвячений вогненними язиками Духа, яких навчив не ангел, не людина, а сам Господь через уста преподобного («бо Єдинородний Син, що є в лоні Отця, Той і сповістив»), — тобто цим обраним з усякого роду, святому народові, Церкві Божій? Чому ти посмів приписати їм такий докір, ніби вони вважають сутність Бога чуттєвою, що має вигляд, обсяг і якість, і ніби вона — як світло, змішане з повітрям, що приймає його витікання і обмежує його місцево і чуттєво? Чи не спало тобі на думку, коли ти це обдумував, що якщо такою є твоя думка про Бога, то чому тоді не називати Богом і сонце? І як же вважаєш, що Він унікає чуття інших, якщо вважаєш божественне чуттєвим? Навіщо зневажаєш чуттєві насолоди, чого найбільше з усіх прагнуть ті, кого ти таким чином обвинувачуєш? Адже, за Павлом, Бог для рабів утроби — це «чрево», і чужоложники й скупці ставлять другого ідола, а вірувати в Христа не можуть, за євангельським вироком, ті, хто приймає славу від людей і не шукає слави від самого Бога. А ті, хто все це зневажив, і то задля Бога, що вище за все, — чи вони не показують ділами, що шанують Бога по-справжньому, Того, що понад усе? Або, може, тому, що вони й іншим радять утримуватися від того, що віднімає славу від самого Бога, — їх ніхто не послухає, а ще й звинуватять у тому, що вони не мають певної думки про Божество?

6. Кінець твоєї балаканини про цих мужів виявив мені твою навмисну клевету на них. Ти кажеш: «Тепер ми говоримо про світло, яке в деяких називають сутнім, не висловивши попередньо власної думки про нього: що те, що вони бачать, — це нематеріальне, розумове світло, яке має власну сутність». Тут ти знову сплітаєш клевету: великий Макарій, і багатотрудний у божественному Максим, і ті, хто за ними, кажуть, що світло бачиться в сутності, а не в самотійній. Але навіть якщо ти й не полишив цього без клевети, вони визнають, що таке світло — розумове і нематеріальне; а розумове й нематеріальне не є чуттєвим, і як чуттєве, не є символічним. Тож як же ти, на початку, показував, що вони називають чуттєвим світлом сутність Бога, змішану з повітрям, оточену ним, що має вигляд, якість і обсяг, — усе це властивості чуттєвого світла? Хоча ті, навіть називаючи світло благодаті розумовим, роблять це не в точному значенні; адже вони знають його вищим за розум, бо воно через самий лише дію Духа входить в розум, коли припиняється всяка розумова діяльність. Але й тут ніхто з них не казав, що це сутність чи витікання Бога, як думає цей; і якщо хтось зі злим умислом з того, що ті сказали про це світло в прикладах, виводить щось подібне, то це каже він сам, а не вони. Отже, тих, хто говорить, що це світло вище не лише чуття, а й розуму, і вище за це вважає сутність Бога, — чи не є вони без усякої клевети, коли ти думаєш, що вони називають сутність Бога чуттєвим і видимим світлом?

7. А що далі говорить цей клеветник тих, хто осяяний вище розуміння? «Якщо ті, хто називають світлом розумове й нематеріальне, хочуть, щоб це був сам той надсутній Бог, зберігаючи Йому невидимість і недоторканність для всіх чуттів, або ж думають, що бачити — це бачити ангела, або саму сутність розуму, коли він, очищений від пристрастей і невігластва, бачить себе і в собі Бога, як в особистому образі — якщо хоч одне з цього є тим, що вони кажуть, то дійсно правильно вони так думають, і треба вважати, що це узгоджується з переданням християн. Якщо ж вони не кажуть ні те, що це надсутня сутність, ні ангельська, ні сам розум, а що розум бачить його як іншу іпостась, то я не знаю, що це світло, але знаю, що його немає». І хто ж коли-небудь із людей, о ти, що так високо говориш про суцїх людей, скаже, що є розумове світло в особистій іпостасі, яке не є ні Богом, ні ангелом, ні людським розумом? Бо навіть у фантазії не можна вигадати розумового світла в особистій іпостасі поза цими. Але припустімо цю неможливість — припустімо, що так сказав хтось із тих, що мовчать перед твоєю ученістю. Ти не знаєш, хто він, і сам не можеш вказати, — але все ж кажеш, що він не має слави. Якщо він не міг добре висловитися — а я в цьому більше впевнений — або й не розумів добре (нехай буде і так, бо не всім дано знання), — тобі не слід було питати й навчатися у тих, хто має дар розрізнення, що таке велике видіння цього світла, наскільки це можливо; а натомість одразу засуджувати богоодержимих, ніби вони безумні, і зазнати того, про що божественний Павло говорить відкрито. Бо, як він каже, коли до Коринфян увійде хтось із невігласів або невірних, а не почує і тих, хто може розрізнити, то скаже, що ви божевільні. Отже, ти і сам зазнав цього від невігласів і невірних, о монаху і філософе. Нехай же ми говоримо це не одна людина і не кілька, а багато й усі: чи тобі не досить було сказати те, що ти сказав після довгих змагань, — «це світло, я знаю, не існує»? Адже всі погодилися б з тобою, що світло в особистій іпостасі, яке не є ні Богом, ні ангелом, ні людиною, — не існує взагалі; і всі одразу

зрозуміли б, що якщо хтось каже, що бачить розумове світло в особистій іпостасі, то він, як і ти, правильно думає про те, що він бачить. Проти кого ж тоді всі твої ганьби, закиди й клевети в стількох книгах? Чи не проти тих, яких ти сам потім правильно визнав такими, що мислять правильно, і чия клевета з твого боку не спростована?

8. Я ж не кажу, що ті, хто про це світло думають так, як ти, або богословлять як ти, — навпаки, вони стоять набагато вище за твої клеветницькі звинувачення і нарікання. Ти ж кажеш про них: «Якщо вони називають Бога розумовим світлом, зберігаючи Йому невидимість і недоторканність для всіх чуттів, то вони говорять правильно»; а вони знають сутність Бога як недоторканну навіть вище всіх чуттів, бо Бог не лише є вище сущого, а й надбожественний, і Його надсутність не лише вища за всяке ствердження, а вища й за всяке заперечення, — і вона перевершує всяку вищість, якою б мислилась розумом. Світло ж, як особисте, святі духовно бачать, як самі кажуть, — не як символічне, подібне до видінь, що складаються відповідно до обставин, а як нематеріальне божественне осяяння та благодать, що видима невидимо і мислиться незнано; і цього вони знають з самого досвіду. Що ж воно таке, вони кажуть, що не знають.

9. Ти ж, навівши визначальні, аналітичні й розподільні методи, нехай знаєш і нас, невігласів, сподобися навчити. Сутність Бога, звісно, не є ангелом — вона недоторканна і не має причасті; ангел же має владні ознаки, то віддаляє від тіла або не без тіла підносить до невимовної висоти, то знову приймає тіло, змінивши його і передавши йому свою сыйність, як колись явився великий Арсеній, що мовчки боровся, і Стефан, що був побитий камінням, і Мойсей, що спускався з гори. Так і тіло, що було обожнене божественною дією, стає видимим для тілесних очей — о диво! — а інколи з тим, хто бачить, розмовляє ясно через невимовні, як можна сказати, слова, як і з божественним Павлом, «спускаючись із власної висоти, щоб бути, хоч помірно, сприйнятим створеною природою», — за словом богослова Григорія, Той, Хто за Своєю природою від віків і навіки, і все ще, будучи в усьому, невидимий і непостижний. Тоді, як діти Ізраїля дали ім'я хлібу, що сховався з неба в пустелі, назвавши його манною, — це слово часто повертається в думці. Що це таке? Це і є в них назва того світла; а ти, якщо можеш, скажи щось більше. Але вернімось до наступного.

10. Ти знову кажеш, що ті добре говорять, якщо вважають світло ангелом. Але вони ніколи не сказали б, що це світло — ангел; вони знають, посвячені в отцівські слова, що ангельське видіння відбувається по-різному, відповідно до тих, хто бачить: або в густоті сутності, яка підпадає під чуття і цілком невидима для пристрасних чи непосвячених, або в тонкості сутності, якою й душа якось помірно бачить, або ж у справжньому видінні, якого удостоюються лише ті, хто духовно бачить через очищення. Хоча ти, непосвячений у різниці цих способів, думаєш, що сам вказуєш ангелів як невидимих одне одному — не за безтілесністю, а за сутністю — і між словами ставиш богоспоглядачів поруч із віслюком Варлаама, бо сказано, що й він бачив ангела.

11. А ще ти вважаєш, що розум, якщо він, за словами «бачить не в іншій іпостасі, а сам себе і в собі Бога, як в особистому образі, коли очищений від пристрасностей і невігластва», є богоспостерігачем, — і що це узгоджується з найтаємничішим переданням християн, які так само говорять, що бачать саму сутність розуму як світло. Але вони знають, що розум, очищений, просвітлений і дійсно через участь у благодаті Божій ставши причасним, отримує й інші надприродні тасмні видіння, як ми щойно показали, — але бачить і себе, і не як інше, а й не в інше, і не просто власний образ, а сийво, даровані благодаттю Божою, що доповнює силу розуму перевищувати себе, і завершує єднання вищі за розум і понад мислення, через яке розум у Дусі бачить Бога вище людського. І якщо ти цього не знаєш, дивуватися нема чого; так і вони не були б дивними, якби ти знав їхні думки, — ти, що не ставиш нічого вище знання. Тому ти говориш, що розум стає богоспостерігачем тоді, коли очищується не лише від пристрасностей, а й від невігластва; ті ж не беруть до уваги очищення від невігластва, як ти його розумієш, а очистивши себе від злих пристрасностей і піднісшись над усяким знанням через постійну й безтілесну молитву, досягають богоспоглядання, — бо їх не обманюють такі слова, і вони не відмовляються від уваги до себе, не пасують повз і не прагнуть зібрати думки й навчитися, якщо хтось обіцяє знати щось, — хоч він і скіф, хоч перс, хоч єгиптянин, — через це очищення від невігластва, але добре знаючи, що такий невігластво ніяк не заважає богоспогляданню. Адже хоч, як ти сам кажеш, дотримання заповідей дає лише очищення від пристрасностей, але саме в дотриманні заповідей, за обітницею Бога, відбувається Його присутність, перебування і явлення — хіба ж не ясна помилка твоє додавання цього очищення, яке ти називаєш очищенням від невігластва? Але вже в попередніх словах ми показали, що очищення від невігластва є очищенням через багато правдивого пізнання.

12. Тепер же слід повернутися до наступних слів цього автора про тих, хто тихо мовчить. Бо хоч ми й викрили його у наклепі і стало ясно, що він бореться проти себе, руйнуючи вигадки власного розуму і борючись із собою, — але оскільки він вважає, що пише проти нас, подивімося, що це таке. Спершу він називає причину, через яку звинувачені

вважають сутність Бога або її витікання чуттєвим світлом: каже, що ті так думають, бо бачили, що більшість видінь і одкровенень святих, що відбувалися таємно за Писанням, були в світлі і через світло, і з'являлися. Знаком того, що вони з таких речей вважають сутність Бога такою, є те, що вони ставлять цього споглядального мужа, який постійно з такими світлами зустрічається й розмовляє. І як же, любий, той, хто вважає споглядальника таким, ставить світло і думає, що це сутність Бога? Адже ніхто з нас ніколи не визначав споглядальника як того, хто бачить сутність Бога. Якщо ж споглядальник не бачить сутності Бога, а ті, за твоїми словами, називають споглядальником того, хто бачить будь-яке світло, яке хочеш, — то ясно, що вони вважають: сутність Бога не є таким світлом, яке, за їхнім твердженням, бачить споглядальник. Так легко викрити злобу, що скрізь перекидається сама на себе і не знає жалю до себе, а завжди йде проти себе, бо взагалі суперечить сама собі. Так і старці в злобі, зламани, визнали Сусанну невинною, хоч і були трое, і їх спитав окремо кожного з них юний Даниїл, підбуджений Богом мудрістю, — дивно, якщо вони не погодились між собою. А цей, який навіть сам із собою не може узгодитися, та ще й на письмі виставляє наклепи — то вже перевершив тих старців.

13. Однак якщо й знак, що він спершу навів проти тих, хто тихо мовчить, — щоб одразу викрити їх як найбільш неправедних з усіх людей, — виявився свідченням їхньої правдивості, то це він зробив сам собі на користь, давши слову змогу вилити те, що розпирало душу від болю. Адже, видно, саме це завдало йому такого сильного смутку і викликало ту лютість проти цих мужів, що вони не хотіли називати його споглядальником, — як і кого-небудь з тих, хто все життя присвятив грецькій освіті, а молитві, псалмоспівам, утриманню від пристрастей і праці чеснот не присвятив і короткого часу. Так, обурений цим, він ховає пристрасть у глибині серця, але підкрадається до простодушних, лестячи, як колись, кажуть, змії Єву. Спершу він вивчає у деяких з отцівських переказів окремі місця і потім спотворює їх, діючи лукаво. А оскільки тих, що йому вірили, не знайшлося, — бо вони наслідували нового Адама, що для нас, а не старого, — то він нападає спершу на них і через них на всіх, хто шанує тишу, не лишаючи без докору й тих, що були перед нами, і тих, кого Церква почитає як святих, а навіть більше — на самих святих, за те що вони дали Писанню те, чого не свідчить найкраще з усього, що він стверджує. І щоб його наклепам була достатня довіра, він показує написане, — ті місця, від яких він спершу почав, як учень, і які спершу використовував для інших, — перш ніж власними руками подрібнити як неправдиве те, чого навчився від них, як він тоді говорив. Тож тоді він показав це і нам. Але в них не було ні пояснення пророчих одкровенень, ні згадки про них, ані жодного слова про сутність Бога; натомість там сказано, що Богові зближується не той, хто багато знає, а той, хто очищений від пристрастей чеснотою, хто через наполегливу й чисту молитву приліплюється до Бога, і через це досягає повноти переконання й куштує майбутні блага, які вони як таємну заставу шанували шанобливими словами, наскільки це можливо. Тож злобні дії проти них йому не досить; він навіть стверджував, що святі, мовляв, кажуть, ніби Святе Письмо зовсім не корисне замість наук, і що пізнання сущого — зле, а пристрасті — це демони, які вселилися в душу, і багато інших подібних речей. Але цьому новому обвинувачеві й цього було мало: він додав, на жаль, і те, що стосується сутності Бога. А оскільки він вирішив вигадати це й проти тих мужів, він, роздумуючи, звідки б міг узяти правдоподібний великий і страшний вигадок клевети, навів пророчі одкровення через світло і протиріччя, які ніби з них випливають, — і їх ніхто, крім нього самого, ніколи не казав. Чи суперечить він сам собі через ці протиріччя, чи ні — нам це не важливо; нехай його б'є й рубає власна рука.

14. Але після цієї боротьби з наклепами він береться за інше, бажаючи показати, що світло, яке споглядає розум, — це лише пізнання створених речей; щоб, коли це буде показано, всякий, хто не вивчав фізики Арістотеля, богослів'я Платона і астрономію Птолемея, був визнаний темним і нечистим. Тому він і тих, хто проповідує просвітлення не лише думками, зухвало переслідує і паплюжить зневажливими назвами, кажучи буквально так: «Ті ж, що навколо вдихів, кажуть, що світла, які Бог показує святим, — два: одне — пізнання, а інше — іпостасне, що особливо з'являється тим, хто далеко зайшов у вдихах». Погляньмо ж, кого він такими назвами зневажає як інакодумців; бо коли їх буде показано, разом з тим буде показано, що є світло, яке набагато вище й богоподібніше за пізнання і відкривається лише тим, хто бачить через Духа, — не лише тим, хто ще живе, а й усім святим від віку. Що він звинувачує не когось одного з наших сучасників, а всіх без винятку, хто шанує свяченне й тихе життя, — ясно показує письмове переказування, що йде до нас від отців, і яке хвалять ті, хто прийшов до добродітності, і з наших колишніх богоугодних мужів, як ми знаємо, — показує корисність цього для тих, хто вступає через досвід. А він спершу софістично спотворив і опоганив його, а потім почав називати всіх через це і спрямував слово на загальну наклеп.

15. Оскільки ж багато з давніх святих, яких ми шануємо, через досвід навчилися й навчили про світло благодаті, — ми, як захищаючи євангельські заповіді, наводили їх слова на свідчення, які й самі сходяться у визнанні з тими, кого не наводили, бо так навчає й слово, що попереджує. Так само тут ми наведемо слова отців, які, як стверджує той, хто це оголошує, написані за настановою всіх інших. Отже, Ісаак, вірний і безпечний тлумач такого, каже: «Ми маємо два духовних ока, як говорять отці». Ти чув, що всі отці це кажуть? Вони кажуть, що «маємо два духовних ока, і потреба споглядати кожним не однакова: одним оком ми бачимо приховане в природах, тобто силу Бога, Його мудрість і Його піклування про нас, які пізнаються з величі управління Його над нами; а другим оком споглядаємо славу Його святої природи, коли Бог благоволить ввести нас у духовні таємниці». Отже, оскільки два ока, то світло, що ними видно, — одне, але потреба споглядання кожним різна, — і в споглядання цього світла з'являється ніби подвійність: бо кожним оком видно інше світло, яке другим не видно. Що ж є кожне з них, пояснив нам цей божественний Ісаак: одне він назвав осягненням сили, мудрості й промислу Бога, і взагалі пізнанням Творця, що здобувається з творіння; а друге — споглядання не божественної природи, — щоб наклепники знову не мали приводу, — але слави Його природи, яку Господь дав учням і через них усім, хто увірував у Нього і виявив віру ділами, і яку захотів, щоб вони бачили. Бо «хочу, — каже Він Отцеві, — щоб ті, кого Ти Мені дав, бачили славу Мою, яку Ти Мені дав, бо Ти полюбив Мене перед створенням світу»; і знову: «Прослави Мене Ти, Отче, при Собі славою, яку мав Я при Тобі перш ніж світ був». Отже, людській природі Він дав славу божественності, але не природу; тож природа Бога і її слава — різні, хоч і нерозлучні одна від одної. Але хоч вона і відрізняється від божественної природи, вона не належить до того, що під часом, бо не є такою, що перевищує, і вона містить в собі божественну природу невимовним способом. І не тільки єдиному з'єднаному з собою в іпостасі тілу Він дав цю славу, що понад усе суцjo, але й учням; бо «Я, — каже, — славу, яку Ти Мені дав, Отче, дав їм, щоб вони були одне, як і ми — одне: Я в них, і Ти в Мені; щоб вони були досконалі в одному». І бачити їх Він захотів. Отже, ця слава — та, через яку ми набуваємо в собі і справді бачимо Бога.

16. Як же ж ми набуваємо цієї слави божественної природи і бачимо її? Чи досліджуючи слова про суцї речі і через них шукаючи пізнання сили, мудрості й промислу Божого? Але є інше око душі, що бачить це, — то світло Боже, слава Його природи, як сказано вище за святим Ісааком і всіма іншими отцями, цим оком не бачиться; отже, це світло інше, ніж світло, яке називається пізнанням. Тож не кожен, хто має пізнання суцього або бачить через нього, має Бога в собі, — а лише саме пізнання створеного, з якого, як із правдоподібного, він стверджує Бога. Той же, хто таємно має це світло і бачить його, вже не через правдоподібне, але через справжнє споглядання, що понад усе створене, знає Бога і має Його в собі; бо він ніколи не відлучається від вічної слави. Тож не будемо з-за надмірності благодіяння відмовлятися від послуху, а віруючи тому, хто прийняв нашу природу і передав нам славу Своєї природи, — шукаймо, як це здобувається і бачиться. Як же? Дотриманням божественних заповідей; бо тому, хто їх береже, Господь обіцяв Своє явлення, яке далі назвав «перебуванням Себе і Отця», кажучи: «Коли хто любить Мене, слово Моє збереже, і Отець Мій полюбить його, і прийдемо до нього, і оселю в нього зробимо», і «явлю йому Себе». Що Він називає словом Свої заповіді — ясно, бо й вище Він поставив їх замість цього слова: «Той, хто має Мої заповіді і зберігає їх, той любить Мене».

17. Отже, з цього ясно показано, особливо за словами філософа і його догмами, що це споглядання Бога — зовсім не пізнання, хоч би той хотів сказати що завгодно, а не це. Але треба знати й нам, що споглядання ми називаємо не пізнанням у вищому розумінні, бо й Бог — не суцїй; ми ж вірили, що Він вище суцього. Але як же, навіть коли філософ не хоче, зі слів самого філософа показується, що це Боже світло інше, ніж пізнання? Він каже, що дотримання заповідей не може прогнати темряву невігластва з душі, а лише навчання і старанне вивчення його; а те, що не прогнало б невігластво, ніколи не може дати пізнання. Отже, це споглядання, що не дає пізнання, — дарує за словами Господа; тож це споглядання не є пізнанням; а що не слід вважати і називати його пізнанням — ще не означає, що воно і непізнане, хіба що в зловживальному й омонімічному значенні або, радше, в прямому, але винятковому. Тож не лише не треба вважати його пізнанням, а й воно вище за всяке пізнання і споглядання, що є через пізнання; бо немає нічого вищого, ані рівного, ані близького до перебування Бога в нас і до Його явлення. Ми ж знаємо, що дотримання заповідей Божих є здатним дати пізнання, справжнє пізнання: бо через нього одного душі передує здоров'я. А яке здоров'я душі, якщо хворіє пізнавальна її частина? Тож ми знаємо, що заповіді Божі можуть дати пізнання, але не лише пізнання, а й обожнення; а ми його досягаємо повністю, коли набуваємо і бачимо в собі славу Божу в Дусі, коли Бог благоволить ввести нас у духовні таємниці, як сказав про це названий святий.

18. Оскільки ж він навів отців, що це говорять, то й ми, покинувши всіх інших після них, подивимося на декого з тих, кого він навів: які вони кажуть, що Богу дається бачити таємно й незбагненно тільки посвяченим, — і насамперед очевидців і апостолів єдиного Бога, Отця нашого Ісуса Христа, через Якого кожне плем'я називається в повноті святої Церкви, і перед апостолами — їхнього корифея Петра, який каже: «Не за облудними баснями йдучи, ми сповістили вам силу й пришестя Господа нашого Ісуса Христа, але були очевидцями величі Його». Яку ж славу він тут бачив від Господа Ісуса Христа? Нехай виступить інший апостол і покаже: «Бо бодрствуючи, — каже, — Петро та його з ним бачили славу Христа». Яку славу? Нехай виступить знову один з євангелістів і засвідчить: «Засяяло обличчя Його, як сонце, а одежі Його стали білі, як світло»; і Він показав їм, що Він — той, Бог, що, за псалмом, «обгортається світлом, як ризою». Тому й Петро, сказавши, що бачив славу Христа «на святій горі», — світло, що осяювало і слух (бо там вони бачили і світлу хмару, що відлунювала словами), — після того, як побачив цю славу Христа, каже: «І маємо тим твердніше пророче слово». Яке ж пророче слово, о богоспостерігачі, ви утвердилися, навчившись з видіння цього світла? Адже ж це, що Бог «обгортається світлом, як ризою»? «Бо на це, — каже, — ви добре зважаєте, як на світильник, що світить у темному місці, доки день не засяє». Який день? Звісно, той, що засяяв на Фаворі. «І Світоносець зійде». Хто Світоносець? Звісно, Той, Хто тоді засяяв там разом з Яковом і Іоаном. Доки зійде цей Світоносець, де? «У ваших серцях». Бачиш, що це світло вже в серцях вірних і досконалих світить? Бачиш, наскільки воно вище за світло пізнання? Не того, що від грецьких наук (бо те пізнання не варте й назви світла, будучи весь облудним або змішаним з обманом і подібним радше до темряви, ніж до світла), — а й від пізнання з Божественного Писання так далеко перевершує це світло споглядання, що те світло порівнюють зі світильником, що світить у сухому місці, — а світло цього таємного споглядання — зі Світоносцем, що сяє за день, тобто з сонцем.

19. «Але як, — каже він, — порівнювати з чуттєвим сонцем це світло, хоч і божественне?» Ти, найбільший споглядач з усіх, не розумієш, що, ставлячи Бога сяючим як сонце або вище за сонце, ми беремо це як приклад, а не як порівняння? Адже й коли з'явиться другий світильник, що має таку ж силу, в день світло подвоїться, і кожне з двох сонць здасться менш яскравим серед такого світла. Отже, той, хто тоді сяє як сонце, сяючи вище сонця, — не так, як сонце сяє, а вище за сонце; тож і сказане образно не має рівності, а порівнюючись як приклад, не має рівної подібності. Але що яснота, що з'явилась на Фаворі для обраних учнів Господа, не є чуттєвою у власному значенні і не є розумовою, — це вже в слові «Про божественне просвітлення та святе блаженство» я достатньо, наскільки міг, доводив попередньо.

20. Ті ж, хто бореться проти такого просвітлення й світла, кажуть, що всі божественні світла, показані святим від Бога, — символічні видіння, і загадки безтілесних і розумових речей, показані для обставин, що складаються, як образи; і клевета на святого Діонісія Ареопагіта, ніби він співзвучний їм, — хоча він ясно каже, що світло, що засяяло під час божественного перетворення на учнів, сяє нам безперервно й безкінечно у майбутньому віці світлими сйавами, і ми завжди будемо з Господом, як обіцяно. Тож усі символи й загадки, що складаються відповідно до обставин, виникають і зникають, і є тепер, а точніше — іноді з'являються, а справді існують майже ніколи, — як же не буде відкинута це вічне, справді суще й незмінно суще, найсвітліше й найбожественніше світло? Чи ж найсвітліше з чуттєвих сонце, що бере початок від повороту й підпорядковане багатьом щорічним поворотам і закривається багатьма тілами, то з'являючись, то ховаючись, а інколи й підкоряючись велінню святих, і тому зупиняється в русі, відступаючи назад і знову ставши на місці, — його та його світло ми назвемо іпостасним, а те світло, «в якому немає зміни чи тінь повороту», — сйавом богоподібної плоті, що багатіє і дає славу божественності, — це світло, красу майбутнього й вічного віку, ми назвемо символом, видінням і неіпостасним? Ні, доки ми залишаємося закоханими в те світло.

21. Це світло називають Богом і Григорій Богослов, і Іоанн Златоустий, і великий Василій прямо іменують божеством. «Світло, — каже він, — це божество, явлене учням на горі»; і знову: «Господь сяяв понад Себе самого, коли божество показало Свої промені»; і ще: «Така осяйна сила являлася чистим серцем, як крізь скляні світильники, через поклоніння тілу». Отже, ця слава належала не просто тілу, а божественній природі, яка, з'єднавшись з тим поклонним тілом в одній зі святих Своїх іпостасей, вклала в нього всю цю власну славу і богоподібний блиск. Тому великий Макарій і назвав це славою Духа. Як же тоді божество, блиск і слава тієї надсущості то будуть, то не будуть, то стають, то зникають, то з'являються, то ховаються — не від негідних, а переходячи в небуття, як ті видіння та подібні символи й загадки, що їх називають такі безсоромні люди, які й свої спростування подали як свідчення на користь собі, — Діонісія Божественного і Максима, не розуміючи, що мудрий Максим називає світло Преображення символом богослів'я, як аналогічного і сходячого до Бога?

22. Бо коли всі суще в аналогічних і сходячих богослов'ях називаються символами й самі виникають як символи, то такий символ назвав там і сам Максим, тому й назвав слова про те явище ясно «споглядання», як і Григорій, названий богословом, назвав споглядання пізнаного добра і зла деревом, створивши з нього символ споглядання в сходячому, — але від того не стало те дерево видінням і неіпостасним символом. Так само Мойсея й Іллю божественний Максим робить символами: одного — суду, другого — промислу. Чи ж вони насправді не були присутні, а лише символічно були створені? А що Петро — не символ віри для того, хто хоче споглядати сходячим способом, і Яків — символ надії, а Іоанн — любові? Та й сама гора, на яку Христос піднявся і на якій явився тим, хто міг піти за ним — щоб говорити словами того ж Максима, — піднесення через усяку добродішність, у зразку Божому, в якому Він існував перед створенням світу? Бачиш, яким було те світло, що осяяло учнів там? Адже саме через це вибрані з апостолів, побачивши Господа, що преобразився, «з плоті перейшли в Дух, ще перед тим як відкласти життя за плоттю», як він знову каже, «через зміну чуттєвих дій, які Дух вчинив у них». Бачиш, наскільки те світло було недоступне зору, не перетвореному Духом? Тому й сусідам воно не з'явилося, хоч і сяяло вище сонця. Так говорить він.

23. Великий же Діонісій каже, що це світло — просте, безформне, надприродне, надсущественне, тобто вище за всяке суще. Як же тоді воно може бути чуттєвим або таким символом? Бо, маючи намір описати це світло як певний і споглядальний вірний ініційований, він каже: «Тепер наші богоподібні провідники передають нам духовне через чуттєве, а надсущественне — через суще, і через розмаїття подільних символів — надприродну й безформну простоту; коли ж ми станемо нетлінними і безсмертними і дійдемо до блаженного кінця, подібного до Христового, то завжди будемо з Господом, як сказано, — насичуючись видимою Його богоявленістю в чистих споглядальних видіннях, які освітлять нас яскравими блисками, як учнів у тому божественному Преображенні». Бачиш, що це світло не тільки вище за чуття, а й вище за всі суще, і що таке споглядання — надприродне?

24. Тепер ми сприймаємо через чуття і через суще та подільні символи, а тоді, піднявшись над цим, побачимо вічне світло безпосередньо, без жодної завіси-посередника, як і найбожественніший жрець таких речей пояснив відкрито: «Нині ми бачимо крізь дзеркало, в загадці, тоді ж — обличчям до обличчя». Слово «нині» він сказав, показуючи можливе споглядання, відповідне нашій природі. Бо сам він, піднісшись понад це, ставши вищим за чуття і розум, бачив невидиме і чув неслухане, отримавши в собі заставу того відновлення і споглядання, що відповідає йому, тому й казав, почувши й побачивши: «Знаю». Ось дія чуття — так здається; але той же самий знову сказав: «не знаю, чи був це розум, чи тіло, що відчуває». Отже, це відчуття вище за чуття й розум: коли діє кожне з них, і що воно діє, — вони відчувають і мислять; тому він і додав, що «Бог знає», бо Бог був тим, хто тоді діяв. А сам він, ставши вище за людину через єднання з Богом, бачив невидиме через невидиме, не виходячи з того, що вище за чуття, і стаючи видимим для нього.

25. Отже, великий Діонісій не показав бачення вічного світла як чуттєвого, назвавши його видимим, бо сказав, що воно видиме для хриstopодібних. І ти знайдеш, що він в іншому місці ясно називає видимим світло, що вище за чуття: «Бо своєрідна самовладність розумних, — каже він, — якщо хоче перестрибнути межі видимого, даного їй помірно, то світло діятиме не за законом світла, а вона сама позбудеться і помірного». Якщо ж споглядання розумних не відділяється від того, що вище за чуття, хоч і видиме, то чому споглядання тих, хто досяг хриstopодібного кінця, було б не вище за чуття, бо видиме? І це явлення Бога — не лише вище за чуття, а й вище за розум, як ясно показав і святий Максим: «Бо тоді Дух через обожнення дарує нам припинення всіх природних дій тіла та розуму, так що Бог являється і через душу, і через тіло». Отже, того самого світла сприйме і розум, і чуття, але кожне відповідно до себе; однак вище за чуття й розум. А що великий Діонісій називає там видимим богоявленням, а вище за розум — єднанням, — вони мало відрізняються одне від одного; і ще тим більше, що там, за богонатхненними, не потрібні ні повітря, ні місце, — як же нам потрібне чуттєве світло?

26. Але чи бачив Павло, перебуваючи в Богові і споглядаючи невидиме Божого в екстазі, сутність Бога? Хто б це сказав? Так само й ті, що через мовчанку очищені, удостоюються невидимих видін, при тому що сутність Бога залишається недоторканною; вони й посвячуються, і розмірковують про той божественний вигляд, — і таким чином беруть участь у розумовому світлініні Бога в безстрастному і безматеріальному розумі; і знають вони божественне вище цих споглядань і вище посвячень, — і мають таке розуміння, вище за розум, більше ніж ми, не через те, що не бачать, як ті, хто богословствує через заперечення, а бо знають вище за бачення саме через бачення; вони переживають ніби заперечення, але не мислять його. Як же богословствувати стверджуючи — то інше, вище й досконаліше, ніж переживати божественне і бачити його, так і богословствувати через заперечення — то інше й вище, коли через

надмірність бачимого переживається заперечення в духовному баченні. Бо якщо хтось побачив би тінь сонця в дзеркалі, яскравішу за те, що на небі, — так що його власне обличчя було б переможене тінню блискавкою, — він, безперечно, побачив би через надмірність невидимий первообраз, але не через сліпоту, а через бачення. Так само і ті, хто удостоюється того блаженного споглядання, знають вище за бачення не через заперечення, а через духовне бачення, що дає богообожнювальну діяльність, — а тим більше того, хто її діє. А всі, хто навчився від них, мають участь у розумовому світлінні і можуть піднятися до богослов'я через заперечення; але бути причасним такого ж споглядання і через нього разом з ним споглядати невидимого Бога — це для них неможливе, якщо вони не досягнуть також і надприродного, духовного єднання, вищого за розум.

27. Так і Стефан, за словами великого Григорія Ніського, «не на основі людської природи і сили бачив Божественне, а поєднавшись з благодаттю Святого Духа, бо Писання свідчить, що подібне бачиться подібним. Якщо б людська природа і сила змогли вмістити славу Отця і Сина, той, хто сказав, що видіння неосяжне, був би неправдивим; але й той не міг би брехати, і оповідь мусить бути правдивою». Тож і раніше ми добре казали, що слава, яку бачили при Преображенні Христа, була славою Отця, бо слава Отця і Сина одна. І ось Стефан, явно перебуваючи в Богові, бачив не тільки Бога в славі, а й саму славу, яка є славою Отця. «Невже це було діло людської природи? Чи якийсь з ангелів піднімав природу, що лежала внизу, до тієї висоти? Ні, так не написано: Стефан, сильний силою або повний ангельської допомоги, побачив те, що побачив; але написано: Стефан, повний Духа Святого, бачив славу Божу і Єдинородного Божого; бо, як сказав пророк, не буває, щоб світло було видимим інакше, ніж у світлі». Якщо ж ми в батьківському світлі, Духом бачимо Сина як світло, то в нас є якесь безпосереднє єднання з Богом і причастя світла звідти, а не через посередництво ангелів, — хоч цей філософ відкидає це і думає, що великий Діонісій так навчає, не розуміючи точно сили богослов'я цього священнослужителя.

28. Адже розкриваючи причину ангельського найменування, він каже, що через ангелів нам являється багато видінь, але не всі самоявні, і не всяке єднання і не всяке осяяння через них відбувається. Бо, назвавши ту славнозвісну славу, передану на землі з військами небесного війська при народженні Христа, і те, що вона була переказана пастухам ангелом, — тим, хто очистився від багатолюдства й тиші, він не сказав, що осяюча їх слава Божа сталася через ангелів; та й пастухи не сприйняли відкриття спасіння через осяяння славою, — але, коли вони злякалися (бо були непривчені до таких видінь), ангели звістили, чого хоче присутність світла. І Діва-мати дізналася через ангела, що й як вона понесе Бога в утробі і плоттю породить Його; але не через ангела відбулося з'єднання Бога з нею. І треба звернути увагу, що вона не була посвячена у це єднання, а потребувала того, хто звіщає. Та навіщо більше — адже він ясно каже, що з'єднання з горнім світлом, яке є лише в ангелах, удостосних вищого за знання ангельського, — ним через уподібнення ангелам з'єднуються і богоподібні уми, припиняючи всяку розумову діяльність; і знову: «Як майстри наших священних таїнств кажуть, що самоявні одкровення божественного є досконалішими за ті, що приходять через посередників, так, гадаю, і безпосередня участь ангельських чинів у тих, хто першими піднімається до Бога, є діяльнішою, ніж та, що здійснюється через посередництво». Захарія ж бачить одного з перших ангелів, які біля Бога, як це й великий Діонісій пояснює; «Єзекіль же, — каже він, — було священно встановлено законом, що його подібна до херувимів надславна божественність»...

29. Так не лише в ангелах, а й у нас, і не лише опосередковано й через інших, а й безпосередні та самоявні богоспоглядання звершуються, які не через перших переходять до других; бо Господь господарів не підлягає законам створеного. Тож і за нашими священними переданнями, перший і єдиний Гавриїл сподобився таємниці безсловесного знищення Слова, хоча не був з першого й безпосередньо встановленого біля Бога ангельського чину. Адже мав бути новий початок нового творіння. Той, хто до нас і заради нас знижився, усе зробив новим; тому, коли вознесений на небо, він робить ангелів, що були в підлеглому чині і радше прикрашали світ, — як каже святий Кирило, — просвітлювальними й звершувальними вищого чину, наказуючи їм відкрити вічні врата, щоб знати, що входить і виходить, і що Той, Хто через невимовну людинолюбність облікувався плоттю, сідає над усякою владою і владою. Бо Він Господь сил і Цар слави, всемогутній, і може зробити останніх першими, коли захоче. До божественного явлення Бога через плоть ми не навчилися нічого подібного про ангелів, так само й про пророків, — окрім тих, хто попереднім писанням передрікав майбутню благодать, яка тепер з'явилася і через яку не обов'язково все звершується через посередника. Так і за великим Павлом: «Тепер через Церкву відома начальствам і владам премудрість Божа», і за корифеєм апостолів Петром: «Через тих, що благовістили нам у Святому Дусі, посланому з неба, нині нам це звіщено, у

що бажають зазирнути ангели». Бо тут менше з'єднується з більшим через благодать, — і знову ж зберігається порядок, безпечно й чудово.

30. Той же, хто відкриває ангельське найменування, найкраще пояснив, виявив і навчив нас, чому ці чини спочатку були виведені й названі так. Що ж той, кому безпосередньо було довірено таємницю сходження Слова до нас, хоч і був архістратигом, — але не з тих, хто безпосередньо встановлений біля Бога, — ти знайдеш, сказане божественними пророками. Адже й той, хто має посередницький начальницький чин, не тим, хто у званні вищий, — він ще й чує наказ: «Навчи його видінню». Треба звернути увагу, що тут сказано не «передай йому видіння», а «навчи»; бо благодать знання, що здебільшого відбувається через посередників, можна побачити, а богоявлення в більшості самоявні. Тому і при Мойсеї богослов'я каже, що законний образ був переданий через ангелів, але не те видіння і богоспоглядання, а посвячення в видіння. Таїнственні ж видіння бувають різних речей — сущих, майбутніх, чуттєвих, розумових, подільних, безподільних, вищих і нижчих; і кожне з них відкривається тим, хто бачить, за силою та відповідно до справ, що відбуваються. І сам явлення того, Хто вище всього, в різні часи і з різними причинами засяяло в священних святилищах або в інших місцях посвяченим або пророкам, як каже великий Діонісій; а той, хто назвав себе сліпим, і, називаючи себе цим ім'ям, без розбору накидає це всім, а точніше — навіть нічого не накидаючи, — вимагає від нас, хто проповідує вічне світло, наскільки це можливо, уважати тими ж, що й видиме сяйво колісниць, колеса, мечі та подібні речі, рівними за честю світлу майбутнього віку. Він не почув від богослов'я навіть того, що «замість усього тоді буде для нас божественна природа», щоб хоч звідси повірив, що це світло — від Бога.

31. Хоча Бога ніхто не бачив і не побачить — ні людина, ні ангел, — але лише те, що бачить ангел або людина, чуттєво чи розумово. А той, хто став Духом і в Дусі бачить, — чи не побачить він подібного подібним, за словами богословів? І все ж саме через бачення в Дусі найбільше виявляється, що вище за все існуюче божественне світло повністю таємне. Бо хто з створених міг би вмістити всю безмірну силу Духа, щоб через неї побачити все Боже? І навіщо я говорю про цю таємничість? Сама ясність того світла, яке дивовижно має бачення того, хто бачить, як свою матерію, — збільшуючи через єднання те духовне око і роблячи його щораз місткішим, — ніколи не припиниться протягом усього віку, осяваючи його яснішими променями, наповнюючи безперервним і таємнішим сяйвом і відкриваючи через себе те, чого раніше не було. Тому й богослови називають це світло безмежним, — через нього, коли припиняється всяка пізнавальна сила, в силі Духа святим видимим стає Бог, як Бог, що єднається з богами і бачиться ними; бо, переображені через причастя кращого до кращого і, як пророчо сказано, змінивши силу, вони припиняють усяку діяльність душі й тіла, так що лише Він один являється через них і ними бачиться, а природні прикмети відступають перед надміром слави, «щоб Бог був усе у всьому», за апостолом. Бо ми будемо синами Божими, будучи синами воскресіння, і як ангели Божі на небі, які завжди бачать обличчя Отця нашого, що на небесах, за словом Господа.

32. Тому й великий Діонісій, сказавши, що тим, хто досягає христоподібного й блаженного кінця, виповнюється видиме богоявлення, незабаром додає: «у богоподібнішому наслідуванні вищих за небо умів». Далі, згадуючи про єднання ангелів з Богом, які є лише в тих ангелах, що удостоїлися ангельського знання вище за знання, тобто в добрих, — він, кажучи про те, що є сприйняттям або прийняттям надясної благості, додає: «І розуми людей, що стали богоподібними, в усьому наслідують ангелів, з'єднуються з цим світлом і славлять його через заперечення всього, але вчаться не з заперечення, а з єднання з світлом, що воно «понад усе піднесене надсущественно». Отже, з'єднуючись з цим світлом, піднесеним над сущим, вони вчаться саме того, що воно піднесене над створеним; не маючи єднання через заперечення, а, навпаки, з єднання вчаться заперечення, — так що саме це єднання піднесене над створеним і є надсущим, бо те, що не вміщається в ангелах, якщо не як тих, що удостоєні знання вище ангельського, — неможливо вмістити або здобути жодною розумовою силою, оскільки вона перевершує і її.

33. Те ж, що перевершує і всю цю силу, так що за своєю природою не може бути вміщене, — вище за все суще; отже, таке єднання вище за все знання, хоча й називається знанням у переносному значенні. Тому воно і не є мисленим, хоч і так називається: бо як же може бути мисленим те, що вище за всякий розум? Його можна назвати невіданням, за надміром, і воно радше є незнанням, ніж знанням. Отже, воно не буде ані частиною знання, ані його видом, так як і надсущественне не є видом сущого; і його не можна включити в загальне знання, і загальне знання, поділяючись, не може мати його під собою; радше невідання мало б його під собою, але й воно не може, бо це і є невідання за надміром, очевидно, — вище за невідання. Тож це єднання є єдиним, і як би його не назвати — єднанням чи баченням, чуттям чи

знанням, мисленням чи осяянням, — або ці слова до нього взагалі не пасують прямо, або тільки воно одне має їх у власному значенні.

34. Отже, книга філософа «Про знання» є очевидним невіданням. Адже там він каже, що це єднання є частиною і видом загального знання, бо його називають знанням, і зіставляє його з тим, і бачить, що якщо за назвою воно має рід знання, то матиме й невідання, бо й це так називається, і навіть більше. Тож одне й те саме буде під протилежними родами; і те, що вище, буде підлеглим, і злучене з множинністю — єдиним, і над-піднесеним над всякою множинністю. Але більше в цьому безумстві те, що він, не просто називаючи єднання видом, частиною і підлеглим, а те, що сам каже вище за знання, — каже, що воно як вид, частина і підлеглисть знання гірше загального знання, — ніби хтось назвав би також лише над-существенне, бо сутність над-существенна і так називається, — і через однаковість назви говорив би, що це частина, вид і підлеглисть сутності, а потім ще й насмілювався б співставити це з загальним родом сутності. Нехай знає той, хто змішує непокєднуване і ставить вище за знання поруч зі знанням, і каже, що вище за розуміння, — адже й сам вигляд порівняння, який прийняло знання щодо нього, зробило додане «вище за знання», так що одне і те саме порівнюється безглуздо само з собою. Далі: якщо через однаковість назви знання вище за знання є видом загального знання, то ті, хто говорять про десять родів суцього, помиляються: адже один рід для всього — суц, і той, хто вище за всяке суще, — один під ним; і суц є вищим за цю єдність; і інші, покєднані з цією єдністю, роблять суцїй щось вищим за єдність. Далі, оскільки і дотик є вищим за дотик, і зір — за зір, і просто чуття — за чуття (бо так само називають і мислення), то якщо вище за чуття є видом чуття, — то чуття буде вищим за те, що вище за чуття, і так само щодо кожного з інших.

35. Але повернемось: що ж таке те єднання, яке ні з чим з суцїх не є вищим? Чи це богослов'я через заперечення? Але це єднання, а не заперечення. Далі, ми не потребуємо в ньому й екстазу, так само й ангели в тому єднанні. І ще: хто богословствує не через заперечення, той і не благочестивий; а з цим єднанням з благочестивих мають лише богоподібні. Далі, богослов'я через заперечення мисляться й говоряться нами, а те — невимовне й неосяжне, як сказав сам великий Діонісій навіть про тих, хто його бачить. Далі: те світло, що за богослов'ям через знання, є певним знанням і словом, а світло за цим споглядання — є іпостасно споглядане, що діє розумово і духовно таємно розмовляє з тим, хто обожнюється. Розум, звісно, мислить про те, що недостойне Бога, богослов'я через заперечення, — тож діє поступово; а те єднання — ось воно; і разом з іншим розум себе звідти відсуває; а те — єднання розуму з Богом, і це те, що отці назвали «метою молитви, викраденням до Господа». Тому й великий Діонісій каже, що через неї ми з'єднуємось з Богом. Бо в молитві розум поступово відкладає відношення до суцього: спершу до ганебного, злого і всіх пристрастей, потім до середнього, що змінюється до гіршого чи кращого відповідно до наміру тих, хто ним користується, — а від нього і всяке навчання, і знання через нього; тому й отцівська заповідь: не приймати знання в час молитви, коли його підкидає ворог, щоб нас не обікрали з кращого. Так розум, поступово відкладаючи ці відношення і до вищого, у чистій молитві цілком виходить з усього суцього. Цей вихід вищий за богослов'я через заперечення: бо він належить лише тим, хто досяг безпристрастя; це ще не єднання, — хоч Утішитель, сидячи у верхній кімнаті над природними вершинами, над молящимся, який чекає обітницї Отця, осяє зверху і через одкровення викраде його до споглядання світла. Бо в цьому споглядання є і початок, і те, що після початку, — різні одне від одного за тьмянішим і яснішим, але кінця йому нема, бо його поступ безмежний, так само як і викрадення в одкровенні; бо інше — осяяння, інше — постійне споглядання світла, і інше — речі в світлі, в якому і далекі стають близькими, і майбутнє з'являється як сущее.

36. Але це я кажу понад міру; якщо ж і те, що раніше, — то належить до нашої теми. Отже, повернись. Споглядання цього світла є єднанням, хоч і не постійним для недосконалих; а єднання зі світлом — що інше, як не бачення? Але оскільки воно здійснюється і після припинення розумових дій, — як же ж воно здійснюється, якщо не через Духа? Бо в світлі бачиться світло, і в подібному світлі бачить той, хто, якщо б діяв іншим способом, відпустивши все інше, сам стає весь світлом і уподібнюється баченому, а точніше — неперемішано з ним єднається, будучи світлом і бачачи світло через світло; якщо бачить себе, бачить світло; якщо дивиться на те, що бачить, — і це світло; і навіть та сила, через яку він має бачення, — теж світло; і це і є єднання: усе це — одне, так що бачущий не може розрізнити, що таке те, через що він бачить, і в що він бачить, і що воно саме, — окрім того лише, що це світло і що він бачить світло, і воно інше, ніж усе створене.

37. Тому й великий Павло при тому викраденні «в силі» каже, що не знав, що з ним було. Проте він бачив себе; як? чуттєво, словесно чи розумово? Але, викрадений з цих сил, він відступив від них. Тому він бачив себе вже в дусі, що

здійснив викрадення. А що ж він сам був, недоступний для жодної природної сили, точніше — визволений від усякої природної сили? Звісно, те, з чим він з'єднався і через що пізнавав себе, і через що був звільнений від усього. Бо він мав таке єднання зі світлом, якого не могли б досягти навіть ангели, якби не перейшли самих себе через благодать, що в них є. Так він тоді був і Духом, з яким з'єднався, і з Ним мав це з'єднання, вийшовши з усього суцього і ставши через благодать тим, чим за природою не був, — тобто вище створеного, — як і божественний Максим каже: «Той, хто став у Богові, все, що після Бога, залишив позаду себе»; і знову: «Усі справи, імена і гідності після Бога будуть нижчими тих, які будуть у Богові через благодать». І таким став тоді божественний Павло, але сутності Божої він ніскільки не причастився. Отже, сутність Бога, як і Бог вище Божества, — є вищою за те, що за надміром не є, — і вона є за надміром не-суцього, бачить себе духовно через розумне відчуття, — що найменше є сутністю Бога, а славою і блиском Його природи, яка не відокремлена від Нього, — через неї Він єднається лише з гідними, і з ангелами, і з людьми. Та все ж, оскільки і ангели, і люди так бачать Бога, з'єднуються з Богом і славлять Бога в цих способах, то, можливо, й ангел, якби виразив своє надприродне бачення, сказав би прямо словами Павла: «Знаю ангела, що бачив, не знаю, чи був він ангелом; Бог знає». Тож ці видіння святих, які знає лише Бог і ті, хто ними діяв, — як і сказав Григорій Богослов, — називати їх чуттєвими, фантастичними й символічними, як чуттєві, і порівнювати з людським знанням — чи це мужня людина, що розуміє безмірність божественної висоти, і через що милостиво притягнув наш нижній край?

38. Ось нам показано трьох, по одному від кожного з трьох чинів у Христовій повноті: з апостолів Петро — корифей; з ієрархів Діонісій — провісник усієї богоносної ієрархії; з відлюдників Ісаак — посвячений і жрець тихого життя. І як, за написаним про пастухів при народженні Христа, одразу зі словом ангела з'явився багатолюдний війська небесного, що свідчив, так і тут, з словом апостола з'явився багатолюдний збір апостолів, що згоджувався, — а з кожним з інших — подвижники і священники. Усе це багатолюдне зібрання однодушно вивело голос, що є світло, яке являється святим, інше, ніж знання з усього створеного, і тим святіше, чим воно слава природи Бога, і видиме лише богоподібним, і тим далі від того, щоб бути фантастичним або подібним до чуттєвого, або символічно складеним відповідно до них, — як і сутність і краса майбутнього віку, єдине справжнє, вічне, непохитне, безвечірнє, незмінне світло, через яке ми стаємо світлами, породженням досконалого світла. Отже, цих стількох, що «витікають і вдихають», ти, філософе, зневажаєш і кажеш, що богоспоглядачі, богомудрі, богопроповідники помиляються щодо сутності Бога? Боюся, що ти відпадеши від світлого жереб'ю святих; щоб, відкривши рот, не викликати Духа, а натомість протилежне істині; щоб не проголосити як сутність Бога те, чого не існує. Бо що тобі хоче та боротьба, якщо ти з великою завзятістю доводиш, що споглядання не вище розумових дій, — хоча саме через споглядання, що вище розумових дій, найясніше і найвиразніше, і більш за все, і як своєрідно, ми пізнаємо, що Бог справді є, і що Бог вище суцього? Як же ж тоді сутність Бога не була б, якщо тим, хто через чисту молитву піднісся над усім чуттєвим і розумовим, у самій молитві розглядається слава тієї божественної природи? І наскільки ж сутність Бога вище за всяке чуттєве і розумове, якщо вона вище цього споглядання, яке є вище за всяке чуття і розум?

39. А що ж блага майбутнього віку? Чи не вище вони всіх наших чуттєвих і розумових сил? «Чого око не бачило, і вухо не чуло, і на серце людині не приходило, те приготував Бог любителям Своїм», — каже Писання; але саме тоді, за святим Максимом, «чистота серця побачить їх». Як же тоді ніяке бачення не вище за всі помисли? Хай лише не відповідає нам софістично знову через однаковість назв і не удає, ніби співрозмовник, бо тепер йому нічим заперечити. Той, хто переносно й за однаковістю назви називає помислом те, що вище помислу, — тому що воно й безіменне вище, — не візьметься після цього доводити, що воно не вище помислу. Той, хто каже, що вище помислу — не вище помислу, бо його називають помислом, має якусь відмовку й маску — однаковість назви; а той, хто ставить це навіть не вище розумових дій, нічим не може навіть схитрувати: розумова дія цього аж ніяк не назветься. У тому блаженному житті, що триватиме без кінця, синам воскресіння не знадобиться нічого з того, що складає життя в цьому віці: ні повітря, ні світла, ні місця і тому подібного; але «замість усього буде для нас божественна природа», за Григорієм Ніським; а за святим Максимом, тоді обожнення душі й тіла «дасть припинення всіх природних дій розуму й чуття, так що Бог являтиметься через душу і через тіло, а природні ознаки будуть переможені надміром слави». Що ж тоді те світло, що бачиться тілесними очима, без повітря і непомітне для чуття, але вище за всяке природне пізнання? Чи не слава Божа, яка осяває і світить? І що зробить нас споглядальними вище за всяке чуття і помисел? Чи не Дух Божий, який робить духовним не лише розум, але й тіло? Як же тоді немає жодного бачення вище помислу, і жодного іншого світла серця, крім пізнання?

40. Я ж і нашу святу віру ставлю як бачення серця іншим способом, вище за всі чуття й усі помисли: вона перевершує всі розумові сили нашої душі. Під вірою я розумію не лише благочестиве визнання, а й непохитну основу на ній і на тому, що Бог обіцяв. Бо як же ж ми через неї бачимо обіцяне на майбутній нескінченний вік? Чуттями? Але «віра — це здійснення сподіваного», а чуттям майбутнє і сподіване не побачити жодним способом; тому й апостол додав: «доказ речей, яких не видно». Чи ж розумова сила побачить те, на що сподіваємось? Але як, якщо воно ніколи не приходило на серце людині? Отже, хіба ми через віру не бачимо того, що нам обіцяв Бог, — бо воно піднесене над усякою чуттєвою та розумовою дією? Але не всі, хто від віку шукав небесної вітчизни ділами, — за божественним апостолом, — померли, не здобувши обітниць, а здалека бачили їх і вітали. Отже, є і бачення, і розуміння серця вище за всі розумові дії; бо вище за розум, якщо не в перевазі, то й не безрозумне: безрозуміння — це недолік розуму.

41. Однак, оскільки всі, «засвідчені через віру, не здобули обітниць, бо Бог щось краще передбачив про нас, щоб без нас вони не були досконалі», — то чи ж не побачать вони обіцяного, досконалі? Чи побачать, але не вище за всяке розуміння? Чи вище за всяке розуміння, але як і раніше, — перед досконалістю? Але як це може мати сенс? Отже, вони побачать і вище за всяке розуміння, і не так, як бачили раніше, а так, що бачення стане насолодою обіцяного. Тож є бачення вище за всякий помисел, і навіть вище за це; бо ця віра є баченням вище розуму, а насолода віруваного — бачення вище того бачення, що вище розуму. Є, звісно, і те, що бачиться і насолоджується через нього, — але це не сутність Бога, що вище за все чуттєве і розумове, а сутність Бога піднесена понад усе і сама по собі з надміром. Така вся сутність майбутніх благ. Ти зрозумів, наскільки віднімають від божественної величі ті, хто не знає цього бачення вище розуму, і наскільки звеличують Бога понад себе ті, хто або через чистоту серця помірно скуштував його, маючи в собі заставу майбутнього віку, або прийняв його вірою, що всяко дає доступ до таємних благ. Але філософ, не вмістивши висоти цієї думки, не поклонився Богові й не прославив Його гідно себе в Дусі; він вважає, що саме протилежне — те, що роблять ті, хто славить Бога в Дусі; і тягне до списку хулителів тільки високих і безпечних богослов'я.

42. Але затримаймося ще на вірі й на тому божественному і солодкому для християн спогляданні, що з неї: вірі, яка є колісницею євангельської сили, апостольського життя, авраамової праведності; вірі, від якої нині починається і до якої зводиться всяка праведність, і через яку праведний житиме, а той, хто ухилиється, відпаде від божественного благовоління; бо «без віри неможливо догодити Богові». Вірі, яка завжди визволяє наш рід від усякої різноманітної омани і утверджує нас в істині і дає нам істину, яку ніхто з усіх не похитне, навіть якщо вважатиме нас безумними, — бо через справжню віру ми вийшли з розуму в екстазі вище помислу, свідчачи ділом і словом, що ми не «носимось від усякого вітру навчання», а тримаємося єдиного християнського пізнання істини і шануємо просте, богоподібніше й справді безпомилкове споглядання. Отже, полишивши майбутнє, подивімося на богослов'я через віру, вище за розум, починаючи з того, що було від початку: «вірою розуміємо, що віки приготовлені словом Божим, так що видиме не з явного постало». Який розум може вміститися в тому, як усе це сталося з того, чого ніколи й ні в чому не було, і це лише словом? Адже те, що розумові дії можуть збагнути, не може бути вище розумових дій. Тому й мудреці еллінів, помітивши, що з того, що не існує, ніщо з тлінного не переходить і нічого з того, що виникає, не виникає з небуття, — прославили світ як нестворений і нескінченний. Але віра, піднісшись вище помислів, що виникають із споглядання створених речей, з'єднала нас з Словом, що вище за все, і з простою, безбудівною істиною; і ми збагнули краще, ніж через доказ, що все було створене не лише з небуття, а й тільки словом Божим. Що ж це за віра? Чи природна сила, чи надприродна? Надприродна, звісно; тому ніхто не може прийти до Отця інакше, як через Сина, що ставить нас над собою і дає нам богообожнюючу простоту і повертає до єдності Отця, що всіх збирає. Тому й Павло «отримав благодать на послух віри», тому й: «якщо визнаєш устами твоїми Господа Ісуса і віруєш серцем твоїм, що Бог воскресив Його з мертвих, спасешся»; тому й ті, хто бачив і увірував у Того, Хто живий з мертвих і початок вічного життя, блаженніші за тих, хто не бачив і увірував. Бо те, чому й око, що бачить, не вірить собі, і розум не може збагнути, — це вони бачили і благоговіли через надприродні очі віри.

43. «Це та перемога, що перемогла світ, — наша віра»; ця віра, хоч і дивно сказати, — та, що раніше влаштувала нижній світ у різні способи і часи, а потім переобразила його на божественніше, підняла його вгору над небесами і зробила небо землею. Хто зберіг насіння другого світу? Чи не віра Ноя? Хто зробив Аврама Авраамом, батьком багатьох народів, як піску морського і зірок небесних? Чи не віра в ті тоді незбагненні обітниць? Адже єдиного сина, свого наступника, призначеного на заклання, — і через нього багатодітність — він, о диво, без вагань увірував. Чи не здалося б тоді старцеві безумством, якщо дивитися на справи розумом? Але вихід справ за Божою благодаттю показав, що віра

— не безрозсудство, а пізнання, що перевершує всякий розрахунок. Ною ж, з вигнутого склепіння неба, сподівався безодні вод. Де ж ваші дурниці, ця шановна філософія? За природою всі тягарі падають униз, до середини; легкі ж, наскільки вони легкі, настільки й далекі від середини. Де ваші розріджене й стиснуте, одне, що не може втримати, і друге, що проникає, і ті, що за природою не зовсім рідкі? Де точні сфери й вигини, і розмаїті й найшвидші рухи, якими ти, шукаючи істину про сутність речі, зведеш себе і тих, хто тобі вірить, з цього шляху, і зробиш їх здобиччю потопу, — тих, кого знання помилково не знало, і вони гірко дізналися про це через досвід? А віра ще до наслідку через незнання приведе до істини, і зробить їх зовсім непрораджуваними і непошкодженими від зол, і покаже, що вся філософія поза вірою божевільна — тією, яка ні тоді, ні тепер не знала того, що сказав великий Петро: «Небеса спочатку були з води і через воду тримались, через них колишній світ, залитий водою, загинув; а нині небеса збережені вогнем для дня суду і загибелі нечестивих». Тож що ж? Богопізнання, що є в християнах, і спасіння через нього — від пізнання філософії, чи від віри, яка через незнання скасовує це пізнання? Але якщо від пізнання, то віра порожня, і скасована обітниця: «якщо віруєш серцем у Господа Ісуса, спасешся». Отже, не той, хто має в серці пізнання суцього, має через нього Бога, а той, хто увірував серцем у Господа Ісуса, має Бога в собі через безпритетенційну віру.

44. Тож залишимо тих, хто через це пізнання не пізнав Бога, — і те, що не всяке філософське пізнання істинне. Але допустимо, що всяке істинне, і поставимо тих, хто через пізнання створеного пізнав Бога. Отож споглядання і пізнання через них називається природним законом; тому й перед патріархами, пророками й писаним законом рід людський закликав і повертав до Бога, і показували Творця тим, хто через грецьких мудреців відступив і від природного пізнання. Адже хто, маючи розум і бачачи такі великі відмінності сутностей, очевидних, і протилежності невидимих сил, і протилежні потяги руху, і інший, протилежний спокій, безперервні зміни від взаємного страждання, і нероздільну дружбу з непримиренної ворожнечі, і зв'язки розрізеного та непоєднання з'єднаного — розуму, душ, тіл, таку гармонію в такому багатстві, стали відношення і становища, сутнісні стани і порядки, нерозривність зв'язку, — хто, беручи до розуму все це, не подумав би, що Бога пізнають через образ і причину? А хто, так пізнавши Бога, вважатиме Його однією з причинених речей або того, що стоїть перед образом? Тож він матиме й богопізнання через заперечення. Отже, пізнання створених речей і повертало рід людський до богопізнання ще до закону й пророків, і зараз знову повертає, і майже вся повнота обитаємої землі, всі, хто не слухається євангельських велінь, — через одне лише це пізнання, без іншого, мають Бога, але не іншого, ніж Творець цього всього.

45. Отже, ті, хто пізнає Бога лише з пізнання створеного, — це ті, хто не через закон вмер для закону, щоб жити в Христі життям, а радше ті, хто ніколи не приймав Божого закону. А ти тепер, коли Бог явився у плоті, був проповіданий народам, оголошений у світі, і закон благодаті відкрито до всіх кінців, коли «ми отримали Духа Божого, щоб знати дароване нам від Бога», коли ми стали навченими Богом і вихованими Утішителем — за спасительною обіцянкою («Він навчить вас всієї істини», яка ще, мовляв, не була відома), коли маємо розум Христовий і духовні очі, — ти, людино, знову повертаєшся назад, щоб під керівництвом учителя жити за стихіями світу? Що ти кажеш? «Нового неба й нової землі очікуємо за Його обітницею», — і не від Нього ми збагнемо Бога понад світом і не прославимо Його, а пізнаємо Його тільки з цього старого, мінливого? Не тільки мінливого, але й тлінного. Бо, назвавши Його новим, він показав, що це старе; а все, що старіє й старіє, іде до знищення.

46. Але звідки ми навчилися про цей новий світ і про життя, що не старіє? Чи з споглядання створеного, чи від «Сина Божого, визначеного в силі, за духом святості, воскресінням з мертвих, Ісуса Христа, Господа нашого»? Чи не є Христос нам і Учителем? Де ж тоді ми навчилися Його слів про природу тлінного світу? Чи не Він заповів не називати вчителем нікого на землі? Як же тоді ми підемо вчитися до еллінів і єгиптян, як до чогось спасительного? Богопізнання, яке в нас, хвалиться, що Бог є Учитель; не ангел, не людина, а Сам Господь навчив і спас нас. Ми вже не пізнаємо Бога з вірогідного: таким було пізнання Бога з створених речей. Тепер же «життя з'явилося, що було в Отця і з'явилося нам», і звістило нам, що «Бог є світло, і темряви в Ньому немає», і тих, хто увірував у Нього, зробило дітьми світла. «Ще не з'явилося, що ми будемо», — але «коли з'явиться, будемо подібні Йому, бо побачимо Його, як Він є». Ось тобі знову напад наклепу: «бо побачимо Його, як Він є». Але той, хто це говорить, збудований безпосередньо на камені, покладеному на Сіоні, — і в усьому схожий на нього: «Хто впаде на Нього, розіб'ється, а на кого Він упаде, того розітре».

47. Тепер розгляньмо, звідки філософ доводить, що немає бачення вище за всі розумові дії. Спершу ми сказали, що це безіменне й вище за всяку назву, про що й ведеться мова. Якщо ж ми називаємо це баченням, то знаємо, що воно й

вище за бачення; а якщо хтось хоче називати це розумінням, — вірить, або знає з досвіду, що воно вище за розуміння, — тим самим він з нами згоден. Усі ті думки і видіння, що твердяться і заперечуються, нехай залишаться за ним як марні й нічого не варті для нас і для нашої теми. Що бачення вище за всяке розуміння, він не збагнув і не повірив; ми ж навіть від нерозуміючого прийняли б визнання, бо бачити вище розуму не під силу нашій природі і вправам, які їй властиві; і ми не прийняли б того, хто не вірить повністю, знаючи, що «слабкого вірою треба приймати», за апостолом. А те, що він береться збивати тих, хто вірить, і користуватися ворожими писаннями проти них і проти істини, і будь-якими способами намагається спокушати не лише маленьких, але й тих, хто відзначився доброчесністю і благочестям, — хто ж міг би це стерпіти, якщо хоче бути служителем мовчазної істини? Той, що визнає бачення і розуміння вище за всяке бачення і розуміння, і яке, будучи вищим, має назви, яких не має, — не збагнув і не повірив; а той, хто вважає, що богослови говорять вище розуму, — тобто богослов'я через заперечення, — сам визнає, що й це не вище розуму. «Бо заперечує, — каже він, — те, що пізнано, а не те, що не пізнано»; ми ж знаємо, що в цьому богослов'ї розум мислить про Бога те, що заперечує, — тож і це богослов'я не перевищує розумових дій.

48. Про вище за розум бачення скажемо так: якби наш розум не мав здатності перевершувати себе, не було б бачення й розуміння вище розумових дій. Але оскільки він має і цю силу, і саме через неї справжньо єднається з Богом, — і вона діє через нього в час молитви, — то є бачення вище за всі розумові дії, і ми називаємо його баченням вище розуму. Те, що є вище розуму, не є ні безрозумням, ні розумінням — як же тоді воно буде частиною загального знання? І як його протиставити його видам? Адже ніхто з мудрих ніколи не ділив сутність на тіло, безтілесне і надсущественне, і не ділив чуття на п'ять чуттів і те, що вище за чуття; бо як же те, що вище за сутність, може бути під сутністю, і вище за чуття — під чуттям? Так і вище за пізнання не є виглядом пізнання. Що ж розум має силу перевершувати себе, і через неї єднатися з тим, що вище за нього, — це найясніше каже й великий Діонісій; і він говорить це не просто, а й передбачає, що таке розуміння для християн — найнеобхідніше: «Треба знати, — каже він, — що в нашому розумі є одна сила для мислення, якою він бачить розумове, і є єднання, що перевершує природу розуму, через яке він з'єднується з тим, що понад нього». Те, що перевершує природу розуму, — вище за всі розумові дії, і не є пізнанням у вищому значенні; а те, що є зв'язком розуму й Бога, — незрівнянно вище за силу, що пов'язує розум зі створеним, тобто за пізнання.

49. Але як наш противник доводить, що бачення вище за всі розумові дії не існує? «Тому що, — каже він, — немає нічого вищого за богослов'я через заперечення». Але, любий, богослов'я — це одне, а споглядання Бога — інше; бо одне — мати щось про Бога, а інше — мати Бога і бачити Його. Богослов'я через заперечення — це слово, а є споглядання і вище за слово, і це показав той, хто відкрив невимовне. Отже, якщо богослов'я через заперечення — слово, то й споглядання вище за нього, — і його перевершують споглядальники того, що вище за слово, не словом, а ділом, істиною і благодаттю Бога і всемогутнього Духа, який дає нам бачити «те, чого око не бачило і вухо не чуло».

50. Але він, не розуміючи цього навіть помірно, вважає, що й великий Діонісій свідчить з ним: «У божественному морозі стає кожен, хто вдостоївся пізнати і побачити Бога, тим самим, що не бачить і не пізнає, — бо він справді перебуває вище бачення і пізнання». І в іншому місці: «Тільки тим дано входити в морок, де справді Той, що понад усе, — тим, хто очистився від усього і піднісся над усякою вищістю святих і над усіма божественними світлами». «Але входить, — каже філософ, — у цей морок через заперечення всього суцього, і це — найдосконаліше споглядання, цей морок, одне лише богослов'я через заперечення, і немає нічого вище за незнання всього, так що й те божественне світло, що б воно не було, — ви маєте його залишити, щоб досягти богослов'я через заперечення і споглядання». Ми ж називаємо світлом благодаті те, що, як каже сам великий Діонісій, завжди, вічно і безперервно осяє святих у блаженному житті майбутнього віку, «як і учнів у божественному перетворенні». Що ж за засіб звільнитися від того, що вічно сяє і безперервно видиме тоді (і не лише чуттєво, а й розумово, а точніше — духовно і богоподібно вище за це, як ми багато разів і багатьма способами показали) — яка користь звільнитися, якщо воно вічно єднає нас з тим, що вище за розум, і дарує бачити те, що вище за вас? Адже як розум, невимовно з'єднаний з чуттям, бачить чуттєве, і як чуття через спілкування з розумом символічно й чуттєво подає розумове, коли набуває його, так і Дух з'єднає ці два, і в ньому духовно побачать невидиме світло, а точніше — разом з ним будуть вічно споглядати. Тож яка ж можливість відійти від того світла, що так вічно сяє нам тоді, щоб насолоджуватися тим, що ти вважаєш найдосконалішим споглядання? А якщо тепер ми можемо відходити від цього світла і переступати його, а тоді не зможемо, — то для нас наявний вік кращий за майбутній; і тому так стривожені ті, хто воює проти вічного й істинного світла.

51. Чи ж великий Діонісій погоджується з цим? І як же той, хто найбільше славив це світло, міг би з ними погодитися? Це ми вже показали раніше, у багатьох словах «Про світло і божественне просвітлення»: найбільший противник тих, хто виступає проти великого світла, — саме він, найяскравіше світило вселенної з Ареопагу. Тож візьмімо тепер і подивімося на слова, які вони самі висунули. Листуючись з Дорофеем, служителем, він каже: «Божественна темрява — це недоступне світло через надмір надсущественного світлозливую; в ній стає кожен, хто удостоївся пізнати і побачити Бога, тим самим, що не бачить і не пізнає, стаючи вище бачення і пізнання, знаючи саме це, що Він понад усі чуттєві й розумові речі». Тут він одне й те саме називає мороком і світлом, і бачити, і не бачити, і знати, і не знати. Як же тоді це світло і темрява? «Через надмір світлозливую» — тобто світло по-справжньому, темрява ж — за надміром: невидима для тих, хто хоче наблизитися й бачити через дії чуття або розуму.

52. Але оскільки в самій недоступності стає кожен, хто удостоївся пізнати Бога і побачити, — хто ж той, що вдостоюється такого: наблизитися до недоступного і побачити Невидимого? Чи кожен богоблагочестивий? Але лише Мойсей і ті, що були при ньому, сподобилися бути в божественній темряві; а богослов'я через заперечення доступне кожному богоблагочестивому, і тепер, після пришествя Владики у плоті, — кожній людині, як уже було показано. Отже, інше — те, що справді є світлом, і та божественна темрява, і вона безмірно вища за богослов'я через заперечення; однак, хай буде настільки, наскільки Мойсей перевищує багатьох у богоспогляданні. Але той, хто перебуває в цьому світлі, — бачить і не бачить. Як же, бачачи, не бачить? Тому що, каже він, бачить вище бачення; тож він власне пізнає і бачить, але в надмірі не бачить, бачачи без жодної дії розуму чи чуття, — саме тим, що не бачить і не пізнає, тобто тим, що такий переступає всяку дію пізнання, стаючи вище бачення і пізнання, — зрозуміло, сильніше й вище за нас і бачачи, і діючи, бо став вище за людину, і вже Богом за благодаттю, єднаний з Богом і через Бога бачить Бога.

53. Отже, ті, хто проповідує лише споглядання через заперечення й не визнає над ним жодної іншої дії чи бачення, — і кажуть, що воно під загальним знанням, а вищого за знання споглядання немає, — ті, на їхню думку, що досягають цього найдосконалішого споглядання через заперечення, справді не бачать і не пізнають, і вважають їх такими, що мають позбавлення знання і бачення. Тож вони самі не помітили справжнього незнання, і це незнання, як позбавлення, оголошують вищим за будь-яке знання, і пишаються тим, що невідання на ділі мають через нестачу. Так ті, хто не довіряє великому світлу, випадають і зі світла знання. І якщо споглядання через заперечення і божественна темрява — те саме, і це споглядання справді дає позбавлення бачення, за словами тих, хто каже, що далі божественного споглядання немає, — то, значить, і ця божественна темрява по-справжньому є мороком, за позбавленням, і робить безумними тих, хто в ній перебуває, і справді робить такими тих, хто так про неї міркує, — які ще не відrekliся від єгипетської, облудної, безплідної матері, яку отці слушно називають зовнішнім вихованням; які ще не пізнали чисто, що живемо між двома ворогами, і не приєдналися до кращих; які ще не напали через них на злих і не перемогли їх, одних обернувши в втечу, інших убивши й поховавши (бо, зрозуміло, ті зі злих пристрастей, що мають природну спорідненість з нами, поки їхні причини й співучасники тут, — дужчі за наше початкове); які ще не викрили злого вжитку тих, хто несправедливо черпає з колодязів створеного Божу мудрість, тобто мудрість еллінів; які ще не оселилися з тими, хто веде до миру і не сперечається, — з мудrimi в божественному; які ще не зупинилися через відхід і тишу біля своїх овець, — те саме, що сказати, думок; які ще не піднялися на гору, вершину нашої душі; які ще здалеку не глянули на новий світло; які не наблизилися, не почули, не зняли взуття з ніг, бо не можна торкатися святої землі, поки посередниками є мертві і не справжні; які ще не змінилися в правиці, що стала пазухою, тобто не занурили розум у себе; які не розбили жезлом, що все може (тобто вірою), силу тирана, і не пройшли сухими ногами солоне море життя; які ще не зробили гірко-жорстку природу нашу джерелом надприродної радості через молитву і богоугодне діло; які ще не скуштували їжі, що зверху, і вже не тікають від супротивників, а прагнуть і можуть переслідувати всіх; які через усе це, з готовністю, не святкували повного спокою від злих справ і не почули та не переступили багатоголосих труб; і не побачили і не минули багатобарвних світил (це й є слава Божа, що проголошується через різноманітні створіння, і ще проповідь через пророків, апостолів і отців, і всі розгорнуті навчання Божі); які ще не досягли всього цього, і разом з обраними, освячені для Бога, не дійшли до вершини божественних сходжень, і не побачили місця Бога, і не з'єдналися з самим Богом неописуємо, — вони, позбавлені всього цього, сміють казати, що через богослов'я через заперечення входять у надсвітлу темряву.

Ми ж, докладно дослідивши це в попередніх словах «Про світло», показали образ того безвидного споглядання і виповнення умом над-умного споглядання у Святому Дусі, але не саме це. Тому й усі вірні, вдостоївшись прийняти

таїнство, можуть славити Бога через заперечення; але не можуть ні з'єднуватися, ні бачити Його через світло, якщо не сприймуть через виконання божественних заповідей надприродної сили споглядання.

54. «Але й усі божественні світла треба залишити, — каже він, — за Діонісієм з Ареопагу, входячи в таємну темряву; тож, мовляв, і саме божественне світло, якщо взагалі є таке, що ви проповідуєте, треба покинути вниз, і звідси видно, що таємна темрява — це зовсім нічого не бачити». Що ви скажете, і чому ставите це світло серед багатьох, — той світло, що вічно триває зі святими, слава божественної природи, краса майбутнього й вічного віку, безначальне й безпреємне царство Бога? Бо саме так назвав це світло той, хто сяяв на горі. Що ж каже божественний Діонісій? Чи не в «Містичному богослів'ї» він ясно говорить, що добра причина всього, будучи вище всіх надсущественно, відкривається без покривала тільки тим, хто проходить усе нечисте й чисте? Якщо ж вона відкривається тим, і то без покривала, то як же ніяк не відкривається? А якщо це відкриття є богослов'ям через заперечення, і саме це — неприступність, як ви наполягаєте, і через це богослов'я також говорять еллінські мудреці, як і ви кажете, то й вони перейшли всяку чистоту і сам божественний світло, сутність майбутніх благ. Ах, знання безумних мудреців не лише охоплює, а й переступає обітницю майбутніх благ! Але Діонісій, що говорить премудрість Богу, цього ніколи б не сказав. Бо божественні світла, небесні звуки і вершини всіх святих, які він тут же й перелічив як те, що треба залишити, — очищення Мойсея перед підніжжям Хорива, звуки, що зустріли його після підніжжя, видіння світил, що з'явилися, відокремлення від багатьох, те, що після всього цього, — не бачення Бога, а позначення місця, де Він стояв, — бо все, що бачиться через чуттєву дію або розум, є лише умовними словами про Того, Хто понад усе, — через які ми показуємо не лише Його самого, а й Його присутність понад будь-яку думку. Тож бачення того місця перевершує й богослов'я через заперечення, бо саме це й показало. Якби сходження Мойсея закінчувалося баченням того місця, можна було б, мабуть, справедливо вважати, що після богослов'я через заперечення вже немає споглядання. Але оскільки він і від цього бачення звільняється і тоді входить у справді таємну темряву — через надміру відсторонення від усякої пізнавальної дії, — «з'єднавшись з Невідомим вищим способом, бачачи і пізнаючи Його вище розуму», то як ми обмежимо бачення в божественній темряві лише богослов'ям через заперечення і споглядання? Адже саме це бачив Мойсей ще до того, як через місце увійшов у надсвітлу темряву; тож це зовсім інше, — ясно, що єднання і бачення в темряві, яке набагато вище такого богослов'я.

55. І навіть ще вчити словами, а не показувати ділом, що наша твердження істинні? Чи ж Мойсей, звільнившись від усього, що бачиться і бачить, від дій і помислів, переступивши місце видіння і увійшовши в темряву, нічого там не побачив? Ні, там він бачив безматеріальний намет, «який через матеріальне наслідування показав нижнім». Цим, за словами святих, є Христос — сила Божа і самоіпостасна премудрість Божа, безтілесна й нестворена за своєю природою, що через шкіню Мойсееву вказував, що колись прийме спорудження і прийде в образ і сутність, — Слово надсущественне і безвидне, шкіня, що вище й попереду всього й усе містить, у якій постало і стоїть усе видиме й невидиме; і Він взяв тіло на місце нашої користі, будучи Сам первосвященником від вічності, а потім використовуючи Себе як жертву за нас. Тому Мойсей, перебуваючи в божественній темряві, побачив не лише безматеріальну шкіню і описав її матеріально, а й саму ієрархію Божества та законне священство матеріально й різнобарвно зобразив. Чуттєвими символами були шкіня і все, що в ній, священство й завіси, пов'язані зі священством, — це були видіння Мойсея в темряві. Але самі ці видіння символами не були: для тих, хто переступає все скверне й чисте і входить у таємну темряву, вони відкриваються без покривала. Як же могло бути символом те, що відкривається без покривала? Тому й провісник Містичного богослов'я, починаючи молитву, каже: «Трійце надсущественна, веди нас до найвищої вершини містичного, де прості, абсолютні й незмінні таїнства богослов'я сховані в надсвітлій темряві». Чи ж тоді можна сказати, що в божественній темряві нічого не видно і після богослов'я через заперечення немає вищого видіння? Або, принаймні, що всі видіння святих — символічні? І такі символічні, що здаються то з'являючись, але ніколи не існують? Мойсей ж бачив те, що бачив, «сорок днів і стільки ж ночей», — за словом Григорія Ніського, — беручи участь у безвидному житті під темрявою; тож ті видіння були безвидними. Як же вони символічні? Вони бачилися в темряві; а все, що в темряві, — просте, абсолютне і незмінне. А що ж із справжніх символів, подільних і чуттєвих, — хіба вони не змінні, не складні, не з'єднані з сущим, тобто з створеним?

56. Оскільки ж він бачив, то те, що перед ним, було видиме; або світлом, або в іншому світлі було видиме; але все там просте; отже, все те — світло. А оскільки він, піднісшись над собою і ставши в темряві, бачив, — то бачив він не чуттям і не розумом; отже, те світло самоявне, і воно невидиме для тих розумів, що не стали безокими, бо як же самоявне і самопізнане може бути побачене якоюсь дією розуму? Коли ж розум, піднісшись над усякою розумовою дією

і ставши безокими у вищості, наповнюється цією прекрасною сыйвністю, стаючи в Богові через благодать і через єднання вище розуму, має в собі сам самоявне світло і бачить його таємно. Що ж тоді? Чи можна сказати, що Божество вже не таємне? Як же, коли воно не виходить з таємничості, але й іншим передає, приховуючи їх під божественною темрявою? Адже тоді Мойсей бачився не лише сам, коли він був у ній, як написано; а ще більш те, що він, піднесений понад себе і таємно звільнений від себе, і поставлений понад усяку чуттєву і розумову дію, — зробив себе таємним для себе, о диво, як і божественного Павла, так що бачачи вони самі не знали себе, а дивувалися, що то було, що вони бачили. А це знову виходить за всяку дивовижну міру, перевершуючи вищістю, що і в самому таємничому й надприродному явленні той таємний залишається і для самих звільнених і прихованих, не лише для всіх інших, але й для себе. Свідченням цієї надпізнаної таємничості є прагнення Мойсея, його прохання і сходження до ясніших видінь, — а також невинний у вічному віці поступ ангелів і святих до сйавіших видінь, так що, навіть бачачи самим баченням вище бачення, вони пізнають те світло, а тим більше Бога, що через нього являється. Бо й наше око, дивлячись на сонячний диск, — якщо він засвітив, — пізнає його вище бачення.

57. І ніхто знову не повинен чіплятися за те, що приклад не зовсім відповідає; нехай він тільки зрозуміє це: що для тих, хто в одкровенні споглядає Боже світло, тонкість божественної таємничості пізнається не менше, а ще й більше й значно більше, ніж для нас, — для тих, хто символами або думками з них, або через заперечення намагаються збагнути незбагненність божественної природи, — бо вона незбагненна. Бо й сліпий, почувши і повірши, знає, що сйаво сонця перевершує міру зорових очей, — але не так, як той, хто бачить; і коли сонце під землею, ми можемо бачити його розумом; знають це не лише ті, хто має здорове око, а й той, хто, хоч і позбавлений зору, вірить тим, хто бачить. І не лише це: навіть той, хто має вирвані очі, знає, що диск сонця має сйаво вище за бачення; але брати участь у його світлі й насолоджуватися ним для нього неможливо. Так і Бога можна бачити розумом і пізнавати через заперечення вище розуму тим, хто хоч трохи скуштував Його споглядання, і тим, хто ще не має того очі єднання, що вище розуму, але вірить тим, хто бачить; але це бачення ще не єднання; і той, хто не вірить тим, хто через єднання вище розуму бачить вище розуму, також прославить Божество — тільки вище своїх розумових сил. А той, хто відтягнув від себе всяке відношення до низького, звільнився від усього через дотримання заповідей і безпристрастя, яке з них, і, перевершивши всяку пізнавальну дію через постійну, чисту й безтілесну молитву, там через таємне єднання з надзвичайним переповнюється недоступним сйавом, — він один, став світлом і через світло споглядає, і в тому баченні і насолоді від того світла бачить світло, — і справді пізнає того невидимого й неосяжного Бога, — прославляючи Бога не лише понад людську розумову силу (бо багато створеного вище неї), але й понад ту найдивніше природну єдність, через яку тільки розум з'єднується понад духовне «у божественнішому наслідуванні вищих за небо умів».

58. Але цього досить. Повторимо ще: якщо хтось хоче це бачення понад усяке розумове діяння називати розумінням, — це нічим не відрізняється для нас. Однак цей філософ, вважаючи, що ми називаємо це лише баченням, а не незбагненим розумінням, — посварився з самим словом «бачення» і, збожеволівши, — навіть не похвальним божевіллям, — покинутий у цих словах, грішив проти пророчої благодаті багато разів. Ми ж, коротко спростувавши три-чотири його помилки, відступимо від інших. Тож він сам, намагаючись показати, що бачення набагато гірше розуміння, каже: «Усі відкриття, дані пророкам, — гірші розуміння, як такі, що уявлені, накреслені й проголошені за фантазією». Що більшість пророків у екстазі бачила більшість видінь, — ніхто з тих, хто почув їхні книги й помірковано розуміє, не сумнівається. Що ж тоді? Чи пророки бачили Бога, перебуваючи в гіршому екстазі? Хто б це сказав, не будучи сам у гіршому екстазі? А коли Мойсееві, як сам Бог каже, з'явився «в образі, а не через загадки», — чи тоді Він вивів його з гіршого екстазу? А коли він цілих сорок днів був поза собою і брав участь у безвидному житті під мороком, — бачив і чув, — чи виходив тоді з гіршого екстазу? Справді далеко від істини той, хто це пише.

59. Тут його помилка подвоюється. Бо він навіть великого Діонісія, який думає те саме й каже, що всі пророчі видіння гірші за розуміння, — наклепнично викривляє, навівши з його писань: «Від деяких божественних явлень, що осяяли містиків або пророків, Бог називається за різними причинами й силами». Але той ясно й тут каже «за різними причинами і силами», так само як і Бог говорить, що одному явився у сні, іншому наяву — через загадки; а Мойсееві «в образі, а не через загадки». Як же тоді всі пророки бачили лише силою уяви душі? Але й божественна уява дуже відрізняється від людської уяви. Одна відбиває наш вищий розум і справді безтілесне, а людська уява відбувається в тілесному в нашій душі. І те, що там відбивається, — це вершина і найвищий щабель розумної душі, а в нас — майже найнижче з душевних сил; і відбивається це то від почуттєвих рухів, а там, що відбиває вищий розум пророків, — якщо

хочеш знати, послухай великого Василя: «Пророки, — каже він, — бачили, будучи відбиті Духом у вищому розумі». Отже, Дух Святий, що сидить у розумі пророків і використовує вищий розум як матеріал, в ньому сам провіщає їм майбутнє і через них нам. Як же це може бути уявою, рівною та однаковою з нашою? І як ця уява може бути гіршою за наше людське розуміння? Хіба ж не ясно звідси, що є світло, видиме розумом, інше, ніж розуміння, і видіння, які не чуттєві й не уявні, — і цілком інші, ніж те знання, що походить від міркування?

60. Але філософ наводить і інше слово великого Діонісія, де сказано: «Ангел, що створив бачення, щоб посвятити богослова в божественне, — той, кажучи, що створив для того, щоб сказати, виявив уявне; бо нічого з того, що розум споглядає сам собою, не створено». Тож якщо хтось повірить цьому філософові, то й небесних господарств і сил помисли як охоплених екстазом розуму, на гірше, — о диво! — і їхні видіння тілесні за уявою, і не тільки їхні видіння, а й самі їхні іпостасі та сутнісне буття визнає схожими на уяву. Бо той самий святий, у восьмій книзі «Небесної ієрархії», прославляючи назву святих господарств як тих, що являють, каже, що їхнє господарство, справжнє правління, прагне «до свого правителя, добrorозумно створюючи себе і через себе подібність». Якщо ж нічого з того, що розум споглядає сам собою, не створено, і все створюване є уявним або чуттєвим, і через це набагато гірше за те, що ми розуміємо, — то господарства й сили не мають розумної подібності до Бога, а тілесну, уявну і гіршу за людське розуміння, бо вона створена. А якщо подібність до Бога в них така, як же вони могли б бути за природою розумними?

61. Філософ з іншого слова того самого автора виводить ту саму думку. Він, почувши про ангела, що формував видіння і, відповідно до сили, передавав богослову свою священну науку, каже: «Як же та сформована видіння не могла б бути уявною?» Але ми знову відведемо його від цього хору небесних. «Святі, — каже він, — упорядкування небесних сутностей, які розумно відтискують себе за Богоподібністю і, прагнучи до образу, що веде до Божественного начала, мають свій розумний вигляд, природно й щедріше беруть участь у божественному спілкуванні». Бачиш, що є й розумні образи? Як же тоді з цих слів ти вирішив, що пророки охоплені гіршим екстазом? Я ж з цих слів не роблю висновку, що пророче бачення гірше людського розуму, а навпаки — його вчать вище нашого розуму, і що їхні споглядання — ангельські. Бо, зробивши себе здатними до ангельського єднання через чистоту і з'єднавшись з цими піднесенням до Божого, вони й самі формуються тими, як ті формуються вищими ангелами за порядком; і їхній розумний вигляд перетворюється на богоподібний образ, і через це священне формування вони наче вирощують у себе священне знання, що було звідти посіяне. І що ж дивного, якщо чистота пророчого формування — це ангельські формування, співслужителька в богослов'ї, коли й самі образи Бога вона, як свідчать, здатна прийняти? «Чисте серце, — каже він, — це те, що цілком безвидне для Бога поставило розум і готове відтиснутися його образами, через які природно стає явним».

62. Захарія, син Варахії, навчав також, що й сам дух у нас створюється Богом, або показуючи, що перехід від небуття до буття — від Бога, цим духом, або ж перетворення на краще і зміну до добра; бо, каже він: «Слово Господнє Ізраїлеві: говорить Господь, що простяг небо і заклав землю, і створив дух людини всередині неї». Що ж тоді? Чи й дух у нас тіло, бо він створюється, просуваючись чи змінюючись? Творець же, який сам добрий і молиться за тих, хто бажає, і каже, що створений його друг, ще юнаком, під спільним учителем Понту, «найкращим і найчистішим зліпком», — чи ж він вихваляє мистецтво ліплення тіл, вважає його бажаним і молиться за нього? І як Бог, за божественним Давидом, розуміє всі наші справи, через те, що формує наші серця поодиночі, якщо не зрозуміємо тут внутрішню людину, сформовану самим Богом у серці? І Мойсей, проводячи день і ніч під мороком у тому безвидному житті, — чи не бачив він божественних образів? Адже сказано: «Зроби все за образом, показаним тобі на горі». Що ж тоді? Чи й він, перебуваючи в божественній темряві, вийшов з себе на гірше і бачив уявно, тільки тому, що побачив і записано «образ»?

63. Але філософ, який не знає жодної різниці між чуттєвими, уявними, розумними і божественними образами, почувши, що богослов через бачення, сформоване ангелом, навчався того й того, посвячувався й піднімався до розумного пізнання сущого або бачимого, — звідси виводить, що «знання краще споглядання, бо від нього пророк піднімався до знання, — каже він, — а не спускався». Отже, можна було б сказати, що й усі, хто докладно тлумачить нам розуміння Писань, ведуть нас від гіршого до кращого, — і Господь, давши нам на землі Євангеліє як стислий виклад, дав нам гірше, а ті, що роз'яснюють, відводять нас від Євангелія і ведуть нас до якогось кращого розуміння, ніж те їхнє? Геть така зла думка! Ні, вони не відводять від Писань, а навпаки — ті самі вчителі, взявши знання від них як від причин і джерела вічного світла, від нашої невігластва ведуть знання до кращого. Бо в таких випадках ці приємники то вказують на рух, то на причину. Отже, коли Писання каже, що пророк навчався з видіння або що ангел підводив його

від видіння до таємниці, — воно не каже, що той відводив його від видіння, а що з того видіння, як з причини і джерела знання, пророк навчався того, чого раніше не знав; і ангел, розуміючи чистіше те, що стосується видіння, оскільки був ангелом, пояснював пророкові і вів його від невігластва до розуміння. Тож невігластво, з якого той відводився, гірше за знання, до якого він підводився; а видіння, що дає знання, і яке в собі богоподібно стиснуло його, — як же воно не краще за знання, що ним дається? Але, однак, слід було б, щоб той, хто виступає проти отців, не залишив недоторканими й пророків. Бо ті — отці, і отці отців у Дусі; тож треба було, щоб і вони зазнали впливу.

64. Коли ж він, уже набридши боротьбою з отцями і пророками, знайшов привід у тих, хто любить спокій, щоб, як він сказав, «напасти на все божественне», — він зробив себе тлумачем найтаємничіших слів Євангелія і вважає, що має право навчати, як чисті серцем бачать Бога, і як Син разом з Отцем приходить і робить у них оселю. «Отже, — каже він, — чисті серцем бачать Бога не інакше, як через аналогію, або через причину, або через заперечення; але бачить більш богоспоглядально той, хто знає більше частин світу або кращі, і ще більше той, хто має пізнання про те, про що знає більше; а найбільш богоспоглядальний з усіх той, хто пізнав і видимі частини світу, і невидимі сили — тяжіння до землі та інших стихій, і їхні взаємні протидії, різниці, властивості, спільності, дії, зв'язки, застосування, гармонії, і взагалі неізреченні й висловлювані знаки цього цілого. Бо той, кому, як він каже, добре вдалося все це споглядати, може пізнати Бога й як причину всього цього, і з усього цього пізнає Бога як причину, а з усього цього відсторонюючи його через заперечення, знову знає його понад усе». «Бо, — каже він, — оскільки Бог пізнається лише з сущого, не з того, чого хтось не знає, а з того, що тільки він знає, пізнає Бога. Тож чим більше хтось знає і чим значніше й точніше, тим більше відрізняється від інших у пізнанні Бога; і сам спосіб богопізнання через заперечення, який, здається, найбільше зневажає знання сущого для пізнання Бога, не може обійтися без знання всього сущого: бо тим, чиї буття ми знаємо, тільки їхні заперечення й здатен пізнавати».

65. О, які слова він сказав проти себе, але вони не розходяться з його іншими думками; бо він деінде визначає досконалою людиною і мудрою того, хто знає все. Отже, якщо, як він щойно тут заявив, лише з тих речей, яких ми маємо розуміння, можна пізнавати і їхні заперечення, і через них одні заперечувати про Божество, то треба буде визнати Богом того, хто пізнає Бога з усування всього, — о диво нерозумності! Бо або хтось знав би всі існуючі речі, — і тоді він пізнавав би Бога з усування всього, і сам собі вводить Бога як нам відомого, бо знати все є лише Божою властивістю; або, якщо він щось не знає, — то це він вважає Богом; а те, чого він не знає, він, як сказав сам, не може відняти від Божества. А якщо, з того, що хтось знає, він пізнає Бога як причину тільки цього, а з того, що вислизає від його знання, не вважає Бога причиною, — то отже, він звузить божественну силу до міри цього світу, бо він не пізнає більше, ніж цей усесвіт. Ми ж, піднесені над пізнанням, переконані, що є незліченні світи, не лише подібні, а й відмінні, які Бог створив із найлегших, і ми заперечуємо Божество з усього цілком, і з того, що ще не пізнане, пізнаємо безмежну силу. Так і Павло каже, що Христос сидить над усяким іменем — не лише тим, що названо, тобто пізнане, в нинішньому віці, а й тим, що буде пізнане в майбутньому; і з того, що ще не пізнане Ним, підносить велич Божу, і так деінде в посланнях, сказавши: «Хто відлучить нас від любові Христової?» — і перелічивши все чуттєве й розумне, теперішнє й майбутнє, додав: «Ніяке інше створіння не зможе відлучити нас від любові Божої», — розглядаючи з сущого й те, чого немає, і стверджуючи про них як про сущі. А ті, хто з одного розуміє безліч і з обмеженого — безмежну силу, — чи ж не пізнаємо ми з цих помірних усе, як, кажуть, з кігтів пізнають лева, а з бахроми — тканину, і так пізнаємо Бога як причину всього, а з усього цього відтворимо для того, щоб через віру додати, що все було створене з того, чого не було, — тільки словом?

66. Отже, це пізнання, спільне для всіх, хто увірував у Христа, є вищим за розуміння. А мета цієї справжньої віри, яка приходить через виконання заповідей, — дає пізнання Бога не лише з сущого, відомого й невідомого, — бо сотворене тут ми називаємо сущим, — але зі світла нетвореного, яке є славою Бога і Христа Бога і досягає кінця, подібного до Христового: «У славі Отця прийде Христос, у славі Отця їхнього Христа «праведні засяють, як сонце», і будуть світлом і побачать світло», — видовище, милене й найсвятіше лише для чистого серця, яке тепер, у частковому прояві, відкривається помірно тим, хто через безпристрасність переступив усе скверне, і через щире й безтілесне молитовне споглядання — чисте, як заставу; тоді ж воно явно обожнить синів воскресіння, які співіснуюватимуть і прославлятимуться з Тим, Хто дає нашій природі божественну славу і сйаво. Слава ж і сйаво ніколи не могли бути сутністю навіть у створеного. Як же тоді можна вважати сутністю Божою славу Божу — ту, яка, будучи неучасною, невидимою й недоторканною, через надсущественну силу стає учасною, вміщуваною, розкривається і, в споглядання з

тими, хто через чисте серце зустрічає, стає єдиним Духом, за тією таємничою й невимовною молитвою Христа до Свого Отця за нас, Отця спільного? «Дай їм, — каже Він, — щоб, як Я в Тобі, Отче, і Ти в Мені, так і вони в Нас були одне» — істинно. Отже, таке є споглядання Бога, яке побачать лише удостоєні блаженного кінця в вічному віці, яке й нині бачили обрані з апостолів на Фаворі, і Стефан, що його побивали камінням, і Антоній, що боровся в тиші; а ще більше — усі святі, тобто ті, хто очистив серце, — як може дізнатися кожен, хто хоче, з написаних їхніх слів і їхнього життя. (Скажу від себе: і пророки, і патріархи не були позбавлені цього світла; і навіть майже всі їхні видіння, а найбожественніші — не були позбавлені цього світла. Бо що ж іншого показав би чужий світло, коли має вічне свій світло для тих, хто чистого серця, хоч і таємно, але все-таки видимо, нині й у майбутньому віці, як і великий Діонісій каже?) Отже, якщо таким є споглядання Бога, — чому ж той, хто благословляє чистих серцем, обіцяє не цю вічну, а знання з творінь, яке могло б бути й для мудрих цього віку?

67. Що ж знання з творінь філософ вважає досконалим богоспогляданням, він показав нам наперед, сказавши, що ніхто не лишився без такого піднесення, — той, хто пізнав усі видимі частини світу і невидимі сили. Але «з дії пізнати діючого, а з гарної злагодженості світу — вищу мудрість, що все тримає, може бути досягнуто й мудрим цього віку», — каже Григорій, божественний з Ніси. А я сказав би, що й нерозумним і невірним, як і зараз бачимо, що й усі варвари знають одного Бога — творця всього, за яким неминуче йде й богослов'я через заперечення. Бо творець усього — не жодне з творінь. Що ж, хіба не багато й злочестивих мають мудрість цього віку й через неї розуміння Бога? Чи ж благословляє їх Господь? А що скажемо про еллінів, які за філософією далеко перевершували нинішніх християн і філософствували з пізнання творінь? Чи вони отримали блаженну і вічну нагороду й усе, і самі «ті, що не знають нічого, крім Ісуса Христа і того розп'ятого», — не менше, а ще й більше? Як же ні, і навіть значно більше, якщо Бог пізнається лише з творінь, і богоспоглядальнішими стають ті, хто знає про них більше? А ми ж усі від батьківського голосу, що навчає нас згори, пізнали Сина; і сам Святий Дух, і сам невимовний світло, засвідчений як улюблений Сином від Отця, показав нам; і сам Син відкрив нам ім'я Свого Отця, і, знявшись на небеса, обіцяв послати до нас Святого Духа, «щоб Він перебував з нами навіки»; і сам Святий Дух, прийшовши і перебуваючи в нас, повідомив нам і навчив усієї істини. Як же ми пізнаємо Бога лише з творінь, а не з того, що ми про Нього не знаємо, але з того, що знаємо? Чи, якщо хтось навіть не має досвіду шлюбу, не знає союзу Бога з Церквою, тому що не може побачити з нього аналогію, і радитиме всім уникати дівочтва, щоб знайти твоє богопізнання? Але Павло тебе спростує: він, будучи безшлюбним, першим вигукнув: «Ця таємниця велика, але я кажу про Христа і Церкву».

68. Час сказати той божественний голос: «Дякую Тобі, Отче, Господи неба і землі, що», — Ти, з'єднавши Себе з нами і відкривши Себе через Себе нам, — «сховав це від мудрих і розумних», які розумні самі за себе і в собі вважають себе знавцями; тому й чуючи слова Твоїх святих, одні відкидають їх, а інших неправильно розуміють, і є такі, що й підробляють їхні слова, наче хочуть обманути всіх. Бо коли Григорій з Ніси пояснює, що таке Боже бачення, відкрите тим, хто очистив серце, і після того, як сказав, що «і мудрим цього віку можна досягнути Бога з гармонії світу», додає: «Але мені здається, що велич блаженства вказує на інше», — те, що йому не здалося, вони самі явно стверджують. А коли великий Діонісій Ареопагіт говорить, як ми пізнаємо Бога, «ні розумного, ні чуттєвого», і додає з сумнівом: «Чи не правда тоді, що ми пізнаємо Його не з Його природи, а з порядку сущого?», — а потім відкрив нам і найбожественніше пізнання, що здійснюється через надприродне з'єднання з надсвітлим світлом понад розум і знання, — вони відкинули знання понад розум як ніщо, а те сумнівне слово, наче даремне, не вважали вартим жодного дослідження, а натомість висували слова святого, відірвані від найважливішого з обох боків, ніби він стверджує, що Бог пізнається лише з творінь. І філософ навіть не спромігся зрозуміти, що тут святий говорить про людське пізнання, природно властиве всім, а не про те, яке дається Духом. Бо, як він каже, оскільки кожна людина має відчуття і розум, природні пізнавальні сили, як ми пізнаємо за ними Бога, який не чуттєвий і не розумний? Звісно, ні інакше, як з сущого, чуттєвого і розумного; бо знання, що є знанням сущого і має межу в сущому, — саме з нього й показує Божество. Але ті, хто має не лише чуттєві й розумні сили, а й благодаті духовні і понад природу, — ті вже пізнають Бога не лише з сущого, а й духовно, бо Бог є Дух, — понад відчуття і розум, будучи цілком Божими і пізнаючи Бога в Бозі. Отже, божественне слід розуміти за цим, як закликає той самий святий, а не за нашим, — будучи цілком поза собою і цілком належачи Богові; бо краще бути Божим, ніж своїм; адже тоді божественне дається тим, хто з Богом.

69. Бачиш, як він відвів нас від прагнення пізнавати Бога з сущого, відкривши інше пізнання — надприродне, божественне й духовне, яке дається нам після усунення сущого через з'єднання понад розум; і сказавши, що через нього

божественне дається, і через нього справедливо розуміти божественне, — тобто духовно, а не по-людськи, — тобто не черпаючи пізнання Бога з суцього чуттям і розумом. Адже те пізнання неповне і личить неповним помислам. Але що хоче святий, поставивши сумнівне «чи не» в пізнанні Божого з суцього і за людським способом, чого філософ не помітив, вважаючи це зайвим? Бо ж ми й очима плоті таємно бачили світло, і вухами плоті чули голос Бога, — тож йому здалося благочестивим категорично стверджувати, що Бога пізнають лише з творінь і лише тими людськими пізнавальними силами. А той, хто спроможний уважно вчитатися в слова того святого, ясно побачить, що він тут навчає лише вступному пізнанню про Бога, яке приходить з пізнання суцього, — тому й додав: «Цим шляхом, за силою, ми піднімаємося до того, що понад усе, через порядок і лад».

70. Тому й до закону немовлятам було призначено пізнання Бога, і Авраама, кажуть, початок знання про Бога він отримав саме звідси; але потім він спілкувався з Богом і пізнавав Його вже не з цього. А що ж Іов, який, побачивши ясніше, вигукнув: «Слухом вуха я чув про Тебе раніше, а тепер око моє бачило Тебе»? А що Мойсей, який, у темряві понад сущим, сорок днів цілих бачив Бога? Бо, звісно, було доречно, що видиме світ був закриттям невидимого Бога для недосконалих у пізнанні, так само як для тих, хто зв'язаний почуттями, через чуттєве передавалися символічні закони богослов'я; але як є такі, що досягли досконалішого і відкритого поза явним богослов'ям, так є і ті, хто заглянув у невидимого Бога, — як Мойсей, і Павло, і ті, що з ними, навіть якщо вони й ведуть нас від видимого до розуміння тих невидимих речей.

71. Навіщо ж тобі, філософе, ті численні й криві софізми зловмисного мистецтва, що «треба знати, що є, і що таке, і одне, і початок, і силу тому, хто знає щось одне, і суцього, і початку, і спроможного»? Адже якби хтось казав, що Бога взагалі не можна пізнати з суцього, ти добре навів би це, що притаманне кожній розумній природі; але оскільки ми ставимо пізнання таїнств Духа, здійснюване через Духа, вище за природне й спільне всім пізнання, — то що тобі допоможе в суперечці з цим твоє твердження, що найпершим пізнанням Бога стає пізнання з суцього? Однак ти звик так заперечувати: бо й духовним людям, які кажуть, що є світло, видиме розумом, а не лише пізнання, ти через багато слів доводиш, що є світло і так зване пізнання, — і здаєшся, що перемагаєш, протиставляючись цьому. «Але без цього вступного, — каже він, — не буде й розумної людини, ні поступу розумних до досконалішого». Не буде й чоловіком ніхто, поки не стане дитиною; але, ставши чоловіком, він відкидає дитячі речі. А якщо серед чоловіків він думає дитячими думками і цим пишається, — як не стане посміховиськом? І як не такий і християнин, що говорить і йде за еллінським вихованням, щоб звідти пожнати богопізнання?

72. А що ж на це: «Розумна частина душі, що хворіє, від старання не стане розумною». Справді, хворіє розумна частина душі того, хто свій власний розум вважає вірнішим за слова Духа і не думає, що Божі заповіді є великим і досконалим лікуванням душі. Адже раніше він казав, що заповіді можуть очистити лише наполовину, а тепер, відняв від них усю їхню очищувальну силу, приписав її знанню, кажучи, що початок, середина і кінець богопізнання і здоров'я душі та очищення — з того, щоб знати багато, більше і все, і що не можна ні в якому разі нехтувати багатьма знаннями, щоб могли ми звести до чогось одного загального і досягти кругового знання про суцї речі, тобто вчитися загальної освіти, — і щоб удостоїтися розуміння, подібних до ангельських, єдиних і неподільних. Так, наче казав би той, хто хоче побачити неподільну точку, спершу мусить уявити її багатоскладовою, і що одиниця може стати такою не через віднімання багатьох, а лише через складання, хоча все, що з складання, — одне і подільне, тоді як там лежить єдине й неподільне. Я ж, посвячений у це відтців, а вже й дещо від них почув і повірив, знаю, що й ці багатощі й увесь цей чуттєвий світ вони споглядали не чуттям і не міркуванням, а власною силою і благодаттю богоподібного розуму, — яка й далеке робить ніби поряд з очима і майбутнє надприродно представляє як теперішнє. А що Діонісій з Ареопагу, богоговорець, прославляє Творця природи з того, що в нас природно є, — то не дивно: бо й через неживе, і через нечуттєве, і через нерозумне, і через розумне він один прославляється, а йому одному, вибірково, пристає й служіння в Дусі, яке й Сам Бог назвав єдиним бажаним для Бога.

73. Із численних слів великого Діонісія, які філософ, самого себе хочаки переконати, не помітив, — залишивши багато інших, пригадаю одне, останнє. Він каже в першій книзі «Церковної ієрархії»: «Спільна для всякої ієрархії мета — безпосередня любов до Бога і божественного, яка здійснюється богонатхненно й єдино, а перед цим — повне й безповоротне відхилення від протилежного, пізнання суцього як суцього, бачення і знання святої істини, а також богонатхнений причасність до єдиної досконалості». Міркує ж з цього філософ так: «Ієрархія, дана нам Богом, — найвища; її мета — пізнання суцього, як показує це слово; отже, найкраще в нас — пізнання суцього, а це й є філософія».

Це, справді, схоже на відлуння слів, а не на розуміння святої думки. Бо святий каже таке: що справжнє пізнання сущого — це «повне відхилення від протилежного», тобто відмова й бездіяльність від зла, що передує святій діяльності, богонатхненній і єдиній. Бо й той, хто підкорений злим пристрастям і ведеться ними, прагне того, що здається йому добрим, і через дії показує незнання того, що справді добре; і той, хто володіє гнівом, борониться проти того, хто стоїть на заваді його уявному добру; і взагалі кожен, хто тримається гіршого життя, прихиляється до нього, бо воно здається йому кращим, а не тому, що це справді сутнє; тільки той, хто відійшов від гіршого, відкинувши цю хибну думку, вважає справді суші речі кращими й кращими, і має справжнє пізнання сущого, а не здаване, — тому відходження від зла і є «пізнанням» «сущого як сущого», що передує святій діяльності, богонатхненній і єдиній. А свята, єдина й богонатхненна діяльність — це дотримання Божих заповідей, здійснюване через втечу від злого і через постійну та уважну любов до Бога й до Божого. Отже, — каже він, — це спільна для всякої ієрархії мета: ненавидіти те, що протилежне Божим заповідям, любити самі заповіді і Бога, який їх дав, і через любов до Нього жити за ними. Це й є «пізнання сущого як сущого», це — бачення істини, це — причастя досконалості, це — зосередження духовного споглядання, яке відкривається за обітницею, просвітлює, обожнює й живить розумно всіх, хто через чисте серце живе в ньому розумно, а ще більше — духовно.

74. Це й сам він ясно показує, сказавши: трохи просунувши міркування, потім повернувшись до нього, сам став своїм тлумачем — для тих, хто не хоче розуміти Божественне по-божественному, а намагається перекрутити його у свою власну хибну думку. «Отже, сказано нам священно, — каже він, — що мета нашої ієрархії — уподібнення нас до Бога, наскільки це можливо, і єднання з Ним; а досягнемо ми цього, як навчають божественні слова, лише через любов до божественних заповідей і через священнодійство; бо, — каже Він, — той, хто любить Мене, збереже Мої слова, і Отець полюбить його, і прийдемо до нього, і оселю в нього зробимо». Бачиш, яке пізнання сущого він називає справжнім? Діяльність чеснот. А що є її метою? Єднання з Богом і уподібнення. А чому він назвав це уподібнення любов'ю? Тому що любов — це повнота чеснот, і вона, прикрашена образом, зберігає досконали подібність до Бога. А через богонатхнене, єдине й священне служіння він натякнув на дотримання божественних заповідей, — на настрої, який виникає лише від любові до Бога і до божественного; бо добро не є добром, якщо його роблять не лише заради добра. А безперервне відходження від протилежного, і пізнання сущого, і священне бачення істини, і знання — з'являють ненависть до злих пристрастей, осуд гріха і непорушну втечу від нього; а єдине досконалисть, богонатхненне причастя Єдиного і споглядання, що розумно живить і обожнює, — він показав як обіцяне Божественне зішестя і пробування, що досконалисть через єднання і живить через споглядання той духовний очей.

75. Отже, якщо правдиве пізнання, єднання з Богом і уподібнення приходять лише через дотримання заповідей, то те, що філософ називає «пізнанням», — псевдопізнання. Адже сам він на початку ясно сказав, що це пізнання неможливо здобути через дотримання заповідей; а трохи вище показавши, звідки це пізнання природно береться, каже: «з того, щоб не незнати багато, і не незнати розумних основ сущого, а швидше з того, щоб знати все і поспішати вивчати все, що хтось обіцяє знати, хоч би він був еллін, хоч би єгиптянин, — щоб, — каже він, — жодного з того, що сказано і пізнано про природу світу, не бракувало, і через це не незнати Бога». Бо, за його словами, Бог пізнається лише з сущого, і він робить щось подібне до того, як якби хтось, почувши, що тіло живиться і міцніє лише їжею, казав, що треба не пропускати жодної їжі, якщо хтось прагне жити, і не переставати їсти щодня й щогодини; і так переконував уважати безглузде божевілля над розкішними столами і хворобу ненаситності за найнеобхіднішу для людського життя, не прагнучи нічого кращого. Так і розумну частину душі Бог дав як матерію законів природи, але так, щоб вони могли вести до вищого пізнання. Тож ми, отримуючи з цього достатнє, відкидаємо зайве тим, хто не вміщує досконалишої їжі; і хоча вони вже дорослі й не хочуть відійти від їжі, що відповідає немовлятам, — ми й ще якусь Сцилу намазуємо на цю загальносвітню грудь, помірно розтягуючи те, що часом не дуже корисне, щоб відвадити їх від невчасної їжі. А вони, ніби вже не діти, а досконалі в злобі, повстають проти нас і прагнуть скоріше стягнути нас до себе, ніж самі піднятися до належної міри.

76. Тому й кажуть, що Син приходить разом з Отцем і робить свою оселю в тому, «хто знає закони природи світу; бо він знає істину. Бог же — правда, і Отець правди; а все, що пізнає, стоїть і тримається в пізаному; отже, в Богові буде міцно вкорінений той, хто знає пізнання сущого; а оскільки його пробування в Богові незмінне, то не дивно, що Той прийде до нього і зробить оселю». «Це той, — каже він, — хто має розум, повний божественного і розумного світла». Це й є досконала богопізнання філософа. Я ж чую, як Євангеліє каже, що диявол «леже і батько брехні його». Знаю ж і

те, що протилежні речі мають одне й те саме відчуття, знання й розуміння. Той, хто знає правду, знає й неправду. Отже, якщо за словами філософа, пізнаюче стоїть і тримається в пізаному, і тому за ним той, хто має пізнання сущого, перебуває в Богові, а Бог — у ньому, то, значить, у ньому й неправда, і батько неправди зробив собі оселю; і той самий, отже, має душу повну духовної темряви. І справді, багато темряви затьмарює душу того, хто таке думає. Адже хто каже: «знаю тебе, хто ти є, Святий Божий», — чи мав він Христа в собі через це знання? А той, хто знає волю Божу і не виконує її, — чи має він у собі Бога, міцно вселеного? І як «буде побитий багатьма»? Адже Христос в Євангеліях каже, що від дотримання заповідей приходить Його і Отця вселення, а від вселення — явлення. А цей, перевернувши Його слова, каже, що від уявного явлення йде вселення, — і однозначно, не через заповіді, а через знання, стверджує явлення, і знання, що, як він раніше сказав, ніяк не береться з дотримання божественних заповідей. Такого світла й істини свій розум він наповнив.

Більше того: раніше він сказав, що божественні заповіді не можуть дати цього знання, а ще й називав цю мудрість, яка дається через філософські науки, — безумністю перед Богом. Ту безумність, яку він тоді назвав, тепер проголошує Богом, і самого Бога, разом з Отцем, єдинородне Слово Отця. Такого світла й істини свій розум він наповнив.

77. Але оскільки й протилежного відчуття те саме, — то ти, філософе, коли ж ти теплий, коли твоє тіло в такому стані, або коли маючи холод, відчуваєш протилежне тепло? Звичайно, тоді ти відчуваєш і тепло в собі, коли перебуваєш у ньому. Тож тоді й Бога ти будеш мати в собі справді, коли маєш у собі божественний стан душі; а справді божественний стан — це любов до Бога; вона приходить лише через священне діяння божественних заповідей; бо хоч вона і є початком цього, але й серединою, і вершиною; бо Бог є любов, і лише в ній обіцяв Своє прихід, пробування і явлення. Тоді ти й себе справді зможеш використати для виправлення інших, коли матимеш такий настрій, що береться від такого; а тепер, удаючи того, хто виправляє, ти явно розбещуєш і паплюжиш. Як ти розбещуєш, обіцяючи виправляти, — стане ясніше в ході міркування. А що ти з таким старанням прагнеш паплюжити під виглядом виправлення — ясним доказом є те, що ти з великою наполегливістю зробив, щоб ці твої, як тобі здається, зворотні до нашого виправлення твори не потрапили нам на очі; так, наче якби лікар, готуючи хворому дуже корисний напій, забороняв би його навіть брати. Звідси, звичайно, стало ясно і те, що, як ти сам знаєш, раніше, а тепер виявилось, ці так звані ліки мають отруйну силу; і ти наперед знав, що не сховаєш свого злодійства, коли це стане видно нам.

78. Отже, і тепер ці твої листи потрапили до наших рук не з твоєї волі, — у яких ти наприкінці кажеш, що ніхто не може тобі дорікнути, коли ти виправляєш себе, — і тим, що хтось із твоїх друзів неправильно висловився про богопізнання. І ось це, що, на твою думку, неправильно сказав твій друг: «Очищені серцем знають, через священне світлопояснення, що в них з'являється, що є Бог і Він є як світло, або ж, радше, джерело розумного і безтілесного світла; ті ж, хто не піднявся до споглядання, з піклування про все бачать спільного піклувальника; з тих, хто стає добрим, — саму Доброту; з тих, кого оживлює, — саме Життя; і просто зі всього — Того, Хто є всім і вознесений над усім». Це саме те, що, каже філософ, «неправильно». Знаю, що він і в іншому місці погано ставився до цього: бо, помітивши, що слово «як» стосується світла як прикладу, він говорив, що ми стверджуємо, ніби знаємо, яким світлом є Бог. А коли ми показали, що стоїть поруч «джерело світла», і прочитали разом, що «Бог є як джерело світла», — ми запитали його, що тоді означає тут слово «як»; і він мимоволі визнав незнання і попросив вибачення; бо інакше його не можна було прочитати, як «наче». А тепер він тлумачить по-іншому: «Адже, — каже він, — оскільки відомо, що навіть найсильніші споглядачі пізнають Бога з одного сущого, то знання Бога, яке тут передається через розумне світлопояснення, як інше, ніж з сущого, зовсім не є справжнім». На це треба відповісти, що з багатьох сказаного вище стало ясно: Бог пізнається не лише з сущого, але й з того, що над усе не є сущим, тобто з нетвореного, а також через вічне світло, яке над усім сущим, — що тепер у частинах заставу дається гідним і в вічному віці безперервно їх осяває; і тому це споглядання необхідно є істинним, а той, хто каже, що воно не істинне, — той відпав від істинного богопізнання. «Але з того, що навколо Нього, — каже він, — а не з того, що Він Сам, не все богопізнання». А де в цьому слові ми казали, що це богоявлення не є тим, що навколо Бога? Адже ми відносимо його вище всього іншого сущого; але що воно від того, що Сам Бог, — ніяк не додається. А знайшов би ти богословів, які вважають це та багато інших споглядань богопізнання з творинь вищими над усе, і відрізняють його від усіх інших і вважають гідним особливих богоназв, як єдине богоутворююче явлення Бога. Нам же треба було б уже довго розмірковувати, щоб дати кінець цьому слову, — відклавши на наступний час, щоб викрити невігластво філософа у наступних міркуваннях про пізнання.

ЧАСТИНА 3: ТРЕТЯ ТРІАДА

Слова проти Варлаама про обожнення

Третя Тріада. Слова проти Варлаама про обожнення

III.i. Перше слово проти других: викриття безглуздя, що впливає з других творів філософа Варлаама

1. Якщо ця книга написана, як і сказано в заголовку, «Проти масалійців», то що з ним сталося, що він змішує слова наших святих отців з їхніми єрессю і потім обрушується на них, полишивши тих, кого насправді має на увазі? А якщо він вирішив розпочати війну проти святих від віку і тих з нас, хто сповідує те саме, то чого хочуть ті масалійці й влахернійці та подібні прізвиська? Очевидно, що такі речі — лише сцена і маска, різнобарвна й багатоліка, або, точніше, всякого роду, і з нею він несе обман для багатьох і зневагу до всіх; щоб усі ми були обсіпані образами багатьма способами: з одного боку — батьки, що походять від людей, разом з тими, хто викрив їхню оману і не був переконаний; вони стали однодумцями єретиків, а потім і в доведеннях проти них, і в тих безсоромних і жорстоких бурхливих сутичках між так званими спростуваннями; з другого боку — ті, хто, будучи переконаний, піддався, з необхідністю зазнавши одного з двох: або він тепер, або раніше, виявившись серед заблуканих, через те, що явно ті, кого він колись вважав гідними пошани, тепер визнані єретиками. І взагалі, щоб так і ми, і все наше, — священне й величне, майже все, — з'явилося як посміховисько, розлите і забава? Якщо ж він, граючись там, де не можна гратися, вигадує порожні, зайві й фальшиві словесні сутички й протиставлення, і сам собі видається якимсь надлишком і впевнено ображає софістикою страшне і достойне поваги — о, — чому ж ми всі не відвернемося від нього, або принаймні не відвернемо його від такого великого зла з належною суворістю?

2. Але він так далекий від того, щоб наважитися сказати такі речі, що, навіть почавши свої слова, не лише обіцяє нічого не нововводити, а й змагатися за Церкву Божу, виявляючи ревність, гідну філософа проти догматів, вихованих у викривлених думках; через що дав деяким підстави вважати його таким, що шукає істини, і це в його показній полеміці з інакодумцями, коли він бореться проти тих, хто живе благочестиво. Тож ніхто не закине нам справедливо, якщо ми, захищаючи їх, розглянемо й, наскільки здатні, виправимо сказане ним проти них, — адже його боротьба з книгами, очевидно, спрямована не просто проти них, як проти тих, хто живе розпущено, або як тих, хто має щось неналежне у своєму житті, а явно протиставляється самій благочестивій вірі, яку вони сповідують, — точніше, самим божественним догматам Церкви Божої, як уже було показано, і давнім переданням, що від давнини панують у ній, і творам святих, — за які ми готові віддати не лише слова, якими тільки можемо, а й, якщо знадобиться, свої душі. Нагороди за ці слова і за цей намір ми не шукаємо ні від людей, яких вони можуть давати лише як похвалу в таких речах (бо ми й не дивимося на це), ні від Бога, бо не вимагається плата за такі дії. Отже, борг, що не відмовляється, сам накладає на нас необхідність писати. Відмовившись уже давно від піклування про слова і честолобства, я не роблю їх чимось іншим, ніж з мистецтвом, і книгу не виставляю ні трояндовим садом, ні лірою, ні трубою, — хоча в одному місці звучу дзвінко й чисто, а в іншому, завдяки гармонійному складу та зміні форм, змішую через різноманітні удари тону одну пристойну гармонію і всюди прикрашаю слово. Бо аттичні грації, красиві імена і рівності, немов квіти, прикрашають луг слів; і якби я не міг ними скористатися, хоча й прагнув би до пишних слів, це було б наочним доказом того, що ми прийшли до слова з необхідності, а не заради показу. Щоправда, для мене першою красою того, що лежить у думці за словами, є те, що душа, наскільки можливо, дивиться на Бога і на істину; бо звідти вже йде все інше гарне, хоча може бути й якась інша краса, вища за цю, іншим способом.

3. Мені здається, що перед окремими спростуваннями треба показати, навіщо він так великими зусиллями намагався оголосити божественну благодать Духа створеною; саме це він собі поставив темою для своїх писань, хоча й сам погодився — хоч і не добровільно — що таку благодать святі називають божеством, самобожеством і богоначальством. Чому ж тоді він не погоджується сказати, що благодать Духа нетворена, і тих, хто погоджується, оголошує нечестивими,

і все своє слово спрямовує на те, щоб показати її створеною, кажучи, що це природне наслідування і стан розумної природи, визначений і видимий для чуття, — для якого чуття? Він, на радість своїм однодумцям-латинянам, хитро й водночас насильно тягне нас до їхньої думки. Бо коли ми чуємо, що Дух дається від Сина і через Сина виливається на нас, а потім і слова великого Василя: «Бог виливає на нас Дух щедро через Свого Сина; виливає, не створює; дарує, не творить; дає, не робить», — і ми переконані, що благодать створена, — то що ми скажемо про те, що вона дається, дарується і виливається через Сина? Хіба не сама та благодать діє, якщо ми скажемо, що лише воно — безначальне, а вся його дія створена, як стверджує цей новий богослов? Хіба не це і є прямо думка латинян, через яку їх вигнано з огорож нашої Церкви, — що не благодать, а сам Святий Дух посилається і від Сина, і через Сина виливається? Бачите його глибоко прихований задум і підступний, злочинний задум цього починання?

4. Чому ж йому не було б поспішати до цього всіма способами, і рухати всі засоби, і пильно нападати, коли він явно не мав того, що минулого року, від нашого найбожественнішого царя, як посол, відправлений в Італію і в Верхню Галлію, — щоб там підготувати хід проти персів, коли вони навесні рушать. Він сам, забувши про мету посольства, як згодом виявилось з його вчинків, приєднався до папи, і побажавши його спасительними молитвами в дорозі, як сам каже, що їх проголошував над ним, потім і губи, і коліно з задоволенням, як видно, і благоговінням приклав до того, і голову підставив під руки його, і з радістю прийняв печатку звідти? Адже якщо він радів не по-справжньому, а вдавав, то чим доведе, що щирий перед нами? — Словами, сказаними до них, відповів би хтось. Але остання молитва, приписана до цих слів, показує непевність його душі: «Віддай, — каже він, — на повне знищення такі слова; говори, предвічний, якщо від Тебе Твій Дух, одна причина й одне начало, що веде до Себе й Твого Отця, щоб я не став через них причиною такого великого зла, і звільни мене від такої ересі до кінця». Але яким словом тепер, відразу після повернення звідти, він задумав писати книги на користь італійцям, як уже показано, — і ці книги з Італії, як сам пише у передмові, він написав надмірно, піддавшись спонуці писати проти масалійців, хіба й це не лицемірство, як він сам стверджує?

5. Тому вся його мова — це сцена, яка глузує і грається з нашим, і те, що він називає там Церквою і святим собором, на мій погляд, означає Церкву латинян. Бо що він більше дотримується їхніх поглядів, можна довести тим, що майже ніхто з нашої Церкви не отримує від нього освячення, — тобто він змиває тих, хто звідти забруднився, і, щоб інше пропустити, вже стільки часу, відтоді як він приїхав до нас, ніхто не бачив його в причасті найсвятішої Євхаристії. Що казати про молитву або святу епikleзу, чи про хресне знамення на голові, та інші знаки чернечого досконалості, без яких у нас не вважається, що хтось є ченцем, для тих, хто підкоряється установам святих отців? Бо він навіть при введенні в чернечу таїнство не попросив жодної святої молитви, а сам створив себе ченцем, і, щоб не казати багато, навіть удаваним. «Бо за плодами, — каже він, — пізнається дерево». Нехай же ті, хто чув від нього таємні слова про майбутню кару, самі їх і розповідають. А я з цього та подібного не з незнання, а з недобррозичливості підозрював, що він оголошує творінням обожнюючу благодать Духа; а якщо з незнання, — тоді, оскільки він записує себе серед тих, хто знає, поєднавши з таким незнанням зарозумілість, злочин, як я думаю, ще більший; адже всяке жадливе вчення вийшло з такого джерела, від якого й тепер постав цей захисник злих і численних ересей, як покаже подальший виклад.

6. Великий мудрець у божественному Максим, разом із великим Макарієм і всіма іншими святими, як ми вже викладали в наших словах «Про божественне світло», називає заставою майбутньої обітниці, благодаттю усиновлення, обожнюючим даром Духа світло, що споглядається святими як невимовна слава, — світло ушасне, нетворене, що завжди є з того, що завжди є, і безпочатково, — тепер частково, а в майбутньому віці досконаліше явлене достойним, і через себе відкриває їм Бога. Цей же філософ, побачивши себе чужим такому світлові, як той, хто навіть на мить не доторкнувся до шляху, що веде до нього, і не будучи в змозі його витримати, нічим не відповів на віру, а й від віри відрікся, і тих, хто не відрікся від неї, але через неї був піднесений, — зневажив, сказавши, що для більшості це здається вищим за них, тим самим відкидає благодать, богохульствує проти Господа благодаті, зневажає разом усіх святих, яким довелося з досвіду навчитися і навчати про світло благодаті.

7. Але оскільки він вирішив відважитися на такі речі, — хоч живе не серед скіфів і не блукає серед агарян, а посеред Церкви Христової, — і навіть тепер, якщо коли-небудь той, хто правильно розсуджує слово істини, — він дуже хитро й надто затьмарено, з великим приховуванням, висуває проти святих якомога більше аргументів, наче це той, хто бореться за саму Церкву Христа і благочестиві догмати, що в ній. Тож, відкинувши будь-яке ім'я святого, він виставив вперед якогось Феодора з Трапезунда, що очолює влахернійців, але виявився хворим на масалійство; його він і вивів, щоб

нібито той захищав себе, і той говорив ясно, що не слід тепер, як раніше, визнавати невидимою надсущу таємницю Бога, але славу його — світлом Божим, сущим в ипостасі, нествореним, і називати його божеством та богоначалством, і взагалі все, що святі писали про обожнювальний дар Духа.

8. Цю божественну начальність, благоначальність і божество, як початок тих, кого обожнює, великий Діонісій часто називав у своїх словах, і казав, що Бог за нею, як над-богом і над-начальним. Божественний Максим назвав обожнення божеством, визначаючи його так: «Світло ущасне, що не має початку, а є явлення, неосяжне в гідних». Додав він і все інше, що ми трохи раніше вже навели. Ми чули й від великого Василя, що світло, яке виливається через Сина на нас, нетворене. І Іоанн Золотоустий, з'єднаний з силою Василієвого слова, посоромить латинян і зруйнує хитрощі цього порожньодумного, кажучи: «не Бог виливається, а благодать»; і ще перед Златоустом пророк Йойль — або, радше, через пророка сам Бог сказав: не виллю Мій Дух, а «виллю від Духа Мого». Якщо ж Дух не розділяється, то що таке Дух, який від Духа Бога виливається на нас за обітницею Божою? Чи не є це благодать Духа і його дія, будучи дією сутності Духа? Але Дух, що виливається на нас від Бога, не створений, за великим Василієм. Отже, благодать нетворена, і це те, що дається, посилається і дарується учням від Сина, а не сам Дух; і це божественний дар, дія, що не лише нетворена, а й нерозлучна з всесвятим Духом. Послухаймо ще раз великого Василя: «Життя, — каже він, — яке Дух виливає в іншу іпостась, від Нього не відділяється»; а щоб ніхто не подумав, ніби він говорить про нашу природну життєвість, хоч і сказав «виливає», а не «створює», а тим паче, що «виливати» з нетвореним і безначальним звучить виразніше, — він додав, щоб не здалося, ніби він говорить про щось природне: «і ті, хто бере від Нього участь, живуть богоподібно, маючи божественне й небесне життя».

9. Отже, таке божественне й небесне життя тих, хто благочестиво живе, полягає в участі в нерозлучному житті Духа (так, як і Павло жив «божественним і вічним життям» Того, Хто в ньому вселився, за словами божественного Максима); і це життя завжди є, природно вкорінене в Дусі, що від вічності має властивість обожнювати. Тому його святі справедливо називають і Духом, і божеством, бо це — обожнюючий дар Духа, що дає, і ніколи не відділяється від Нього. Воно є світло, що подається через невимовне осяння і відоме лише тим, хто удостоєний його бачити. Воно також ущасне, але не самоіпостасне, а тому що Дух посилає його в іпостась іншого, в якій воно й споглядається. Бо саме таке справді ущасне: воно споглядається не само по собі і не в сутності, а в іпостасі. Є й інший спосіб, яким святі називають його ущасним, — про нього скажемо далі. Дух Святий же стоїть вище за це богодійне життя, що в ньому й від нього, як власна вроджена дія, яка подібна до нього, хоча й не точно: «Ми не бачимо, — каже він, — жодного обожнення чи життя, що точно подібне до Причини, вищої над усім у всякій вищості»; тож подібне, але не точно. І Дух Святий стоїть вище не лише як причина, а й тому, що дар завжди є лише частиною, бо той, хто приймає, не вміщує всієї Божої дії. Так Бог багатьма способами стоїть вище за таке світло, за таке нетворене осяння і життя та подібне до них. Це каже великий Василій.

10. Симеон Новий Богослов, злагоджений Богом перекладач, склавши «Глави» з першої книги великого Макарія, докладно й ясно пояснює це світло і цю славу. Хоча й нічого не завадить, якщо ми наведемо тут кілька його слів, стиснутих і скорочених, — вони сприяють великій меті нашого слова, і читачам вони не менш корисні. Так, у шістдесят другій главі він каже: «Блаженний Мойсей показав образ, через славу Духа, що сяяла на його обличчі і на яку ніхто з людей не міг дивитися, як у воскресінні праведних тіла святих прославляться; ту славу, яку від теперішнього часу у внутрішній людині мають вірні душі святих. Ми, — каже він, — з відкритим обличчям, тобто внутрішньою людиною, дивимося як у дзеркало на славу Господню, перетворюючись в той самий образ від слави до слави». А в шістдесят третій: «Славу, якою тепер багатіють душі святих, як сказано, вона покриє й одягне наші голі тіла в воскресінні, і підніме їх на небеса, одягнувши в добрі діла й у славу Духа, яку, як я казав, душі святих отримали тут. І так прославлені святі будуть завжди з Господом у Божому світлі». Отже, це той світло, що, за великим Діонісієм, осявав вибраних апостолів на горі; «коли ми, — каже він, — станемо нетлінними й безсмертними і досягнемо Христоподібного й найблаженнішого кінця, то завжди з Господом, як сказано в слові, будемо наповнені в чистих споглядань Його видимим богоявленням, що осяває нас найясніших сяйвом, як учнів у тій найбожественнішій Преображенні». Отже, це світло божественне, як сказав і Іоанн в Одкровенні, і з цим згодні всі святі. Григорій Богослов же каже: «Він прийде з тілом, як слово моє, і таким, яким з'явився учням на горі або був показаний, — бо божественність перемагає тілесну оболонку».

11. «Але те світло, — каже він, — було чуттєвим і видимим крізь повітря; воно з'явилося тоді на подив і відразу зникло, і його називають божеством як символ божества». Ми чули і про нове слово: одноденне божество, чуттєве й

створене, що виникає на день і на день гине, як так звані одноденні тварини, — а навіть коротше за них, що миттєво виникає і розчиняється, або, радше, «колись стало, але ніколи не було». Чи ж таке божество, що його називають символом божества? Невже таке божество перемогло ту поклонну й однобожну плоть, яка ніколи не була божеством? Або, радше, воно ніколи не перемогло, а постійно перемагає; бо він сказав не «перемогло», а «перемагає», і не лише в теперішньому, а й у майбутньому віці. Що скажеш? Чи буде Господь з'єднаний з таким божеством і перемагатиметься ним у безкінечні віки? І замість усього, за апостольськими та отцівськими словами, там буде нам Бог, а Христові замість божества буде додано чуттєве світло? І повітря, і місце, і подібне, за тими ж словами, нам там не знадобиться, а божество побачимо крізь повітря? Як же там такі символи? Знову дзеркала, знову загадки, знову в надії споглядання обличчям до обличчя? Або навпаки: якщо й тоді такі символи, дзеркала й загадки, — о, який обман і облуда! Ми були обманені в наших надіях; очікуючи набути божество через обітницю, ми навіть не допускаємося бачити божества, а натомість — чуттєве світло, природу, найдальшу від божества. Як же й такий символ — якщо він такий — може називатися божеством? Адже й людська природа не є людина, зображена на малюнку, і ангельська природа — не ангел, явлений як знак.

12. Хто з святих символів колись назвав те світло створеним? Григорій Богослов: «Світло, — каже він, — це божество, показане на горі учням». Якщо б воно не було справжнім і справді божеством, а створеним символом божества, то треба було б сказати не «світло — божество, показане», а «світло — те, що показало божество»; і навіть не «те, що показало», а «те, що показало» — тому що «показане», поєднане з протилежним, ясно вказує на слабке виявлення прихованого божества. Так каже той, хто здобув собі ім'я богослова. А Златоуст: «Господь з'явився сяйливішим за себе самого, коли божество показало Свої промені». Зауваж і тут: сказано не «божество», а «божества» з членом, — тим, справжнім божеством. Адже як же могли б промені божества бути світлом, якщо це символ іншої природи? Великий Василій, показуючи, що Бог, якому поклоняються в трьох іпостасях, — один світло, каже: «Бог мешкає в світлі, недоступному». Бо недоступне неодмінно справжнє, і справжнє недоступне; тому й апостоли впали, не змігши вдивитися в славу світла Сина, бо Він — недоступне світло. Світлом є і Дух: «Який засяяв у наших серцях через Святого Духа». Якщо ж недоступне справжнє, — недоступним є і те світло, — і воно не було лише удаваним образом божества, а було подібним до справжнього світла справжнього божества, — не лише Сина, але й Духа, і Отця. Тому всі разом співаємо Господеві, святкуючи річницю: «У Твоєму явленому світлі, сьогодні на Фаворі, ми бачили світло Отця, світло і Духа»; «бо Ти відкрив Своє божество, що було прихованим». Тут, отже, не тільки лежить прийменник, а й значення імені Прихованого виявляє виявлення. Коли ж усі святі називають те світло справжнім божеством, — чому ти взявся відокремлювати його від божества, назвавши його створеним і чуттєвим, символом божества, і оголосивши його гіршим за наше розуміння?

13. Але божественний мудрець Максим, що звик говорити, що один символ є іншим за аналогією, в алегоріях, не завжди робить менше символом більшого, як ти вважаєш, мудрий у всьому, а іноді й більше — меншого. Так, наприклад, той Господній тілесний образ, що висів на хресті, він називає символом нашого тіла, прибитого до пристрастей, а Йосифа, що перекладається як «приріст», — символом чесноти й віри. Бо, каже він, ці речі, долучені до пристрастей, що раніше були зміцнені, знімають їх з хреста, як Йосиф зняв Господа з хреста. Так він назвав те світло символом катафатичного і апофатичного богослов'я, алегорично, як більше за менші, і як те, що містить у собі знання богослов'я і є його даруванням. Що ж? Чи не називав він Мойсея символом Провидіння, а Іллю — символом суду? Невже й вони не були справжніми, а все те було видимістю й удаванням? Хто б це осмілювся сказати з усіх, крім поганого Варлаама, який назвав те світло чужою природою божества, яка прикидається божеством? А втім, майже весь хор богонатхненних богословів тому й уникав просто називати той світлий божественний символ, щоб хтось через таку назву, збитий з пантелику однаковістю назв, не вважав найбожественніше світло створеним і чужим божеству. Бо коли «символ божества» говориться й розуміється розумно і здорово, то навряд чи ти побачиш, щоб це в чомусь суперечило істині.

14. Нехай же буде це символом божества, як ти й дозволяєш. І навіть так ти нас не збив і не відвернув, знай, від блаженної надії. Адже кожен символ або походить від тієї природи, символом якої він є, або взагалі належить до іншої природи. Наприклад, коли сонце має зійти, ранкова зоря є природним його символом, і жар є природним символом палкої сили вогню. А те, що не є природним або не існує само по собі, часом стає символом для тих, хто ним користується, як сигнальний вогонь, коли наближаються вороги; або воно не існує за своєю природою, а виникає як

якийсь образ за потребою Провидіння, і саме це й є його символом. Таким є те, що пророкам показували чуттєво й у вигляді, наприклад, серп Захарії, або колеса Єзекиїля, і щось подібне до цього. Природне завжди пов'язане з природою, від якої має буття, бо воно природне; а з іншої природи, яка існує сама по собі, завжди бути поряд з тим, що вона означає, — абсолютно неможливо; але ніщо не заважає тому, що само по собі існує, бути то раніше, то пізніше. Те ж, що не існує само по собі, не буває ні раніше, ні пізніше — бо це неможливо, — а з'явившись на короткий час, одразу йде в небуття і зникає. Отже, світло на Фаворі — або природний символ, або не природний. Якщо не природний, то або існує само по собі, або це лише привид без буття. Але якщо це лише привид без буття, то Христос не був таким, не є таким і не буде таким повік. А що Христос буде таким повік, — це і Діонісій Ареопагіт, і Григорій Богослов, і всі, хто приймає, що Він прийде з неба з славою, як ми й показали трохи вище, — яскраво стверджують. Отже, те світло не було лише привидом без буття.

15. І більше того: не лише в майбутньому віці в безкінечність буде Він таким, а й ще до сходження на гору Христос був таким. Послухай божественного мудреця Іоанна Дамаскина: «Христос перетворюється не в те, чого не мав, і не в те, у що не був змінений, а являє учням те, що було: відкриває їм очі й із сліпих робить зрячих; бо Він, залишаючись тим самим, що й раніше, з'явився учням як видимий; адже Він сам є істинне світло, краса слави». Це показує й великий Василій: «Просвічувало, — каже він, — наче світло крізь скляні плівки, тобто крізь нашу плоть Господа, Його божественна сила, що освітлює тих, у кого очі серця очищені». Але й те, що щороку співається в Церкві: «Бо приховане під плоттю тепер відкривається» і «архетипна і надсвітла краса, що тепер оголюється», — що ж інше показує, як не те, що вона була й раніше? А що ж скажемо про перетворення нашого тіста, богодійство над ним і божественне перетворення? Хіба воно не було виконане відразу, з самого початку прийняття? Отже, він був таким і раніше, а очам апостолів, вселивши в них божественну силу, дав піднятися і побачити. Тож те світло не було привидом, бо було від початку, є і буде завжди.

16. Якщо ж воно було і буде повік, то й тепер воно таке. Адже найабсурдніше було б казати, що до тієї найбожественнішої зустрічі на Фаворі і вічно таким буде в майбутньому віці, а в проміжному часі, відклавши цю славу, — змінилося. А що й тепер він сидить «праворуч величі, на висотах», сяючи так, — то всі мають іти за тим, хто каже: «Ходіть, піднявшись на святу, небесну гору, побачимо нематеріальне божество Отця і Духа, що сяє в Єдинородному Сині». Якщо ж хтось думає, що не слід кориться одному, — нехай слухається двох, або, радше, усіх святих. Адже Андрій Критський, який замість світильника використав Крит як розумний і священний світильник, прославляючи світло, що засяяло на Фаворі, каже: «Це, — каже він, — розумне впорядкування, безматеріально споглядане, ставить знак на вияв філантропії Слова щодо нас». Майже те саме каже й великий Діонісій, оспівуючи найвищі чини надмірних умів: вони, каже він, стають причасниками не лише трічної слави і споглядання, а й явлення Ісуса як світла; бо, удостоєні цього споглядання, посвячуються в нього, будучи самим богодійним світлом, «адже вони справді наближаються до Нього і стають першими причасниками знання Його богодійних світел». Великий же Макарій, немов би користуючись мовою мудрого Симеона, або, радше, поєднуючи з ним, щоб дві мови ясніше проголосили істину, каже: «Тісто людської природи, яке Господь прийняв, сидить праворуч величі на небесах, повне слави, вже не лише обличчям, як Мойсей, а всім тілом». Тому Христос має те світло незмінним, або, радше, завжди мав, завжди має і завжди матиме його з Собою. Якщо ж воно було, є і буде, — то світло, яким Господь засявав на горі, не було привидом і не було лише невласне існуючим символом.

17. Якщо ж хтось скаже, що воно було відокремленим від природи того, що означає, — відомою самою собою, але сталося символом його за потребою, — нехай покаже, де і який це, і нехай це буде явлено самим досвідом як недоступне, — і не просто недоступне очам, — бо «ниці упали на землю учні», — і нізвідки більше, як лише від самого поклоненого обличчя і тіла сяяло яскраво. Інакше, якщо воно було б окремим від природи, а з Христом буде завжди в прийдешніх віках, то Христос там буде складатися з трьох природ і сутностей: людської, божественної і тієї світлої. Отже, ясно стало і достеменно показано, що світло це не є ні чужим для самотуття, ні для божества. Але треба зараз сказати, коли ми дійшли до цього місця в слові, як святі називають цю богодійну благодать, тобто, звісно, це божественне світло, — ушасним.

18. Що вони не приписують йому самотуття цим словом, видно й з того, що вони ніколи не говорили про це як про окрему іпостась, як і показано було раніше в поділі. Але «неіпостасним» називають не лише те, чого немає, і не лише привид, а й те, що швидко зникає і проминає, що виникає для знищення і одразу припиняється, як природа блискавки і

грому; але й наше слово та думка. Тому, показуючи, що те світло — постійне й стійке, вони добре назвали його утасним, як таке, що пробуває, а не минає, як блискавка, слово чи думка, і не миттєво мелькає перед очима. А цей наймудріший, перш ніж зрозуміти значення цього утасного, нападає на тих, хто так каже, наче вони безбожники. Хоча, якби він утримався від добрих слів і не тлумачив їхнього вислову через свої вигадки, якби він не обирав сказати це «неіпостасне» за те, що воно не має власної іпостасі, або якби він звинувачував, але не як єретиків, — ніхто з нас не вважав би потрібним заперечувати йому. Але досить про це. А що є й друге, інше значення цього «утасного», — благочестиве й добре, — ми вже сказали раніше. Тепер же треба повернутися до наступного пункту нашого доказу.

19. Отже, якщо той світло, що засяяв на горі від Спасителя, є природним символом, то він не є природним символом обох природ, що в Ньому: адже природне кожної з них різне. Людської природи він, безумовно, бути не може: бо природа наша — не світло, і не такою була тоді, і Господь не піднімався на Фавор, щоб показати, що Він людина (адже вже три роки бачили, що Він живе й діє з ними, і, як сказано в Писанні, їв з ними), а щоб показати, за словом псалма, що Він — сяйво Отця. До того ж ти сам, або хтось, хто сміливіший за тебе, не назвав би це символом людяності, а божества. Отже, якщо це природний символ, а людської природи він не має, то природним символом єдинородного божества є той світло, як і божественний Іоанн з Дамаска ясно нас навчив: «Син, безначально народжений від Отця, має природне безначальне сяйво божества; а слава божества стає і славою тіла». Тому воно не стало, не почалося і не закінчилося; адже природні символи завжди перебувають з природою, символом якої вони є. Вони не є символами час від часу, а завжди з'єднані з нею; тим паче, що й преславний Максим каже, що все, що споглядається в Бозі сутнісно, — безначальне й безкінечне. А якщо, за ним, багато сутнісно споглядаємого в Бозі, і воно нітрохи не шкодить простоті розуміння, то тим більше той світлоподібний символ, що є одним із них, не принесе шкоди.

20. Що ж і цей світло є одним із сутнісно споглядаємих в Бозі, ми вчимося з багатьох інших місць, але найбільше з того, що щороку співається в Церкві. Досить навести одне: «Блискавку, приховану під Твоєю плоттю, Христе, Ти показав на святій горі, Благодійнику, засяявши для учнів, які були з Тобою, сутнісною і божественною вродою Твою». Та й мудрий у божественному Максим, сказавши, що через людинолюбство Він став символом самого Себе там, показав, що цей світло є природним символом. Адже коли символ не природний, то він є символом одного чогось іншого, а не чогось від себе самого; коли ж символ природно походить з того, символом чого є, то ми кажемо, що він стає символом самого себе. Бо сила вогню, що пече, показуючи через відчуття відчутне тепло як свій символ, стає символом самої себе, маючи його завжди з собою, — хоча вона одна і не утворює через нього жодної подвійності, а користується ним як символом природно, коли є те, що може прийняти. Так само і світло сонця, що має зійти, показуючи через ранкову зорю ясний свій символ, стає символом самого себе. І ми знаємо сонячне світло: його сприймає око, яким ми й розрізняємо присвітання; але сам диск сонця майже ні в кого не дозволяє себе побачити, і його сяйво для нас майже недоступне для погляду. Дотик сприймає тепло вогню, — силу спалювання, символом якої, як ми казали, є тепло; однак дотик не має жодного знання про цю силу, окрім того, що вона є, але не знає, яка вона і якого розміру; адже він, стаючи весь вогнем і втрачаючи здатність дотику, спробував би сам зрозуміти, що таке спалювання, що являє тепло; тож, відважившись колись доторкнутися, він одразу відступає і втікає, гірко розкаввшись у своєму прагненні пізнати. Отже, сила вогню доступна дотику як тепло, а саме спалювання зовсім недоступне.

21. Якщо ж з цим так, то як можна сказати, що божество, яке височіє в таємницях, стає пізнаваним, коли пізнано його природний символ? Адже якби ранковий символ денного світла був недоступний очам не менше, ніж сонце, або ще більше, — чи могли б вони в той день його бачити або бачити щось інше через нього? Як же тоді могли вони пізнати відповідне сонце того дня, яким воно є як світло? Так само, і тим більше, божественне пізнається лише через участь у ньому, а самі по собі, у своєму бутті і початку, яким вони є, ніхто не знає, ані з вищих розумів над світом, а тим паче ми, аж поки знаємо їх.

22. Однак учні Господа не побачили цього символу просто так, не отримавши спершу очей, яких раніше не мали, щоб, прозрівши від сліпоти, як каже божественний Іоанн з Дамаска, побачити той нетворений світло. Тож хоча він і був доступний очам, але вони стали вищими за очі і сприймали духовне світло духовною силою. Так чуттєво і понад чуття той таємний світло, недоступний, нематеріальний, нестворений, обоюноуючий, вічний, — сяйво божественної природи, слава божества, краса небесного царства. Чи здається тобі такий світло чужим для божества, чуттєвим і створеним символом, видимим крізь повітря? Але що він не чужий, а природний для божества, почуй знову божественного мудреця Іоанна Дамаскина, який каже: «Прикрасу божественної слави Мойсей здобув не як набуते, а з вродженої

божественної слави і сійва»; і знову: «Він бере трьох верховних апостолів свідками Своєї слави й божества і відкриває їм Своє власне божество» — ту, що понад усе, єдину, досконалу і первісно досконалу. Що ж воно не видимо крізь повітря, показує великий Діонісій та всі, хто разом з ним називає цей світло світлом майбутнього віку, бо тоді, за ними, нам не буде потрібне повітря; а також великий Василій, який каже, що його видять очі серця. Що ж воно не чуттєве, можна зрозуміти й з того, що воно не видиме крізь повітря; але на Фаворі, засяявши понад сонце, воно не було видимим навіть для сусідніх місць. А ти, протиставляючись стількох святим, які так прославляють цей світло, — чи не виявляєш себе богохульником, свідомо спрямованим проти Бога?

23. Чи ти не припиниш, людино, називати світло божественної й сутнісної краси не лише чуттєвим і створеним, а й нижчим за наш розум? Нижчим за розум, о земля і небо, і всі, хто в них бачить світло божественного царства, красу майбутнього віку, славу божественної природи? Світло, яке, за божественним Андрієм Критським, апостоли бачили в захваті від будь-якого чуттєвого й недосяжного сприйняття — «коли вони, не бачачи, сприйняли істинне бачення і, терплячи божественне, прийняли відчуття понад природу»? Адже хіба ж той нижчий за розум стан при таких речах не є бісівським? Тож вони зазнали бісівського захоплення, о неслуханий слух, — учні Господа, хоча ми й переймаємо спільно казати Христові, що «невимовне сійво Твоєї світлоносності й недоступне божество побачивши, провідні з апостолів на горі, зазнали божественного виходу з себе». Чи не спіймаєшся ж і ти, назвавши Бога створінням, коли оголошуєш створеними і Його сутнісні дії? Адже жодна розумна людина не скаже, що сутнісна благість і життя — це надсущна сутність Бога; бо сутнісне не має сутнісного, — а, за великим Діонісієм, «коли ми називаємо таємну надсущність Богом, життям або сутністю, то розуміємо лише промислові сили, що виходять від Бога, Який непричасний». Отже, ці сили сутнісні, а надсущне — або, радше, самонадсущне надсущне — це те, що тримає ці сили в єдності й спільності; так і той богодійний світло сутнісний, але він сам не є сутність Бога.

24. Але цей філософ, йдучи далі, оголошує створеною не лише цю силу, а й кожную силу й дію Бога, хоча святі ясно кажуть, що все природне нетворенної природи й кожна сила і дія — нетворені, як і створене — створеної природи. «Та як же, — каже він, — не є надсуща сутність Бога, коли вона має владні ознаки, коли вона вища за всяке видиме й помисленне створіння, вища за відчуття, вища за розум, сутнісно суший, завжди суший, нематеріальний, незмінний, і це ви називаєте іпостасим? Як же ви кажете, що сутність Бога вища за такий світло?» Це він каже не з сумнівом, бажаючи почути від когось ясної відповіді на незрозуміле або розв'язки труднощів; ні, він, як думає, викриває нас, або, радше, поставивши собі за мету викривати і не зумівши, у безумстві нападає на нас: то стверджує, що розум душі жалісно зіпсувався, то називає нас рівними або гіршими за тих масалійських єретиків, то іншим разом — безбожними і многобожними. Але він не відважився називати нас ні безбожними, ні безсмертними, ні зовсім злочинними. Дві божості — це, як він сам стверджує і письмово, і усно, і оголошує всім, якраз ім'я, що більше пасує нам, ніж іншим; хоча з його власних слів він мимоволі звільняє нас від будь-якого осуду: адже, кажучи, що ми називаємо «одне» те, що вище всього, він свідчить, що ми визнаємо одного Бога, надсущного; а той світло не сутність, а дія тієї сутності, яку ми називаємо єдиною і вищою за все, як таку, що діє в усьому. Але й не можна сказати, що та сутність разом з цією дією нерозлучна, інакше надсущність складалася б з двох, — адже тоді не було б жодної простої сутності, якби це було так: ніяку сутність, що має природу, без дії ти не побачиш. Як же б не нести владних ознак обожнюючому світлу, якого сам ти, силою речей, змушений був назвати символом божества? А що святі говорять тут «ущасний», а не «самобутній», то яка ж інша сутність окремо, або який інший другий Бог, що не має власного буття? Якщо ж через безначальність цієї дії, нетворенності і непостижності ти вигадуєш у своїх помислах іншого Бога, то й волю Божу ти зробиш для нас іншим Богом, хоча священний Максим каже: «Як божественна природа, триіпостасна, безначальна, нетворена, невимовна, є цілком проста і нескладна, так і її воля». І те саме можна сказати про всі її природні дії.

25. «Але обожнюючий дар, — каже він, — це уподібнення Богові, стан розумної й розсудливої природи, що починається з першого упорядкування і завершується в останніх з розумних; адже й великий Діонісій, пояснюючи, як Бог стоїть вище за богочальство, якщо, каже, ти помислиш суть обожнюючого дару і невимовне уподібнення преввищого й превеличного». Але, добродію, спершу святий додав до уподібнення «невимовне»; тож це вже не уподібнення, а невимовність; як же тоді ти будеш прийнятий, якщо лише однією частиною приєднуєшся? Далі, той сказав про два: обожнюючий дар і невимовне уподібнення, — і, мені здається, навчає нас цим, що хоча людині неможливо обожнитися з себе самої, уподібнюючись через наслідування невимовному Богові, але треба наслідувати невимовного; тоді вона, може, отримає обожнюючий дар і стане Богом за благодаттю. Отже, з двох сказаних великим

засобів обожнення ти вирвав один, підробив, а не пояснив; і, зіскоблив сполучник, натомість приписав займенник, — так ніби для ясності прочитав нам: «Якщо помислиш божество й благість суть обожнюючого дару, і саме невимовне уподібнення преввищого».

26. Крім того, ти кажеш, що благодать обожнення — це природний стан, тобто здійснення і прояв природної сили; тим самим ти справді потрапив у обман масалійців, хоч і не знаєш цього. Адже Богом обожнений буде неодмінно за природою, якщо обожнення здійснюється через природну силу, і природно вміщується в межі природи. Тож не говори про своє власне коло тих, що стоять непохитно, і не намагайся накинути ганьбу на безгрішних віру, відмиваючи від себе те, що соромне для правди, — переносячи його на інших, і ще безсоромно клеवेश на них, як на таких. Навчись і сам від тих, хто знає, або від тих, кого вони навчили, що благодать обожнення зовсім неприступна, і не має в природі жодної здатності вміщувати її; бо тоді це вже не благодать, а прояв дії за природною силою; і не буде дивним, якщо обожнення буде здійснюватися за здатністю природи; бо тоді обожнення було б справою природи, а не даром Бога; і таким міг би стати Богом за природою і називатися таким по праву. Адже нічого іншого й немає, крім природної сили кожного з суших або природного руху до дії, який не можна порушити. Як же обожнення виводить того, хто обожнюється, з себе самого, якщо воно охоплене межами природи — цього я не можу збагнути.

27. Отже, благодать обожнення стоїть вище за природу, чесноту й знання, і, за святим Максимом, нескінченно відрізняється від усього цього. Адже всяка чеснота і кожне наслідування Бога, що залежить від нас, робить того, хто їх має, придатним до божественного єднання, а благодать здійснює саме це невимовне єднання; бо через неї Бог увесь проникає у всіх гідних, а святі цілком проникають в Бога, охопивши Бога цілком і здобувши Бога як нагороду за сходження до Нього, — «як душа охоплює тіло, як свої члени», і удостоївшись бути в Ньому через усиновлення, що даровано благодаттю й дією Духа Святого як іпостасного. Тож коли почувеш, що Бог через чесноти вселяється в нас або що ми маємо Його вкоріненим у собі через пам'ять, не думай, що це просто обожнення — набуття чеснот, а саме яскравість і благодать Бога, яка приходить через чесноти, як і великий Василій каже, що душа, збільшивши природні поривання власним подвигом і допомогою Духа, стає гідною в праведному суді Божому тієї світлості, що дається святим благодаттю Божою. А що світло — це та світлість, яку дає благодать Божа, ти навчися від того, хто каже: «Світло — це світлість звідти для тих, хто тут очистився, коли засяють праведні, як сонце, серед яких стоїть Бог, Царів і Богів, розділяючи і відмірюючи гідності блаженства звідти». Що ж це наднібесне й над світом, ніхто не заперечить: адже, як сказано, «наднібесне світло» очікують у обітницях благ, про нього ж і Соломон каже: «Світло праведникам завжди»; і апостол: «дякуючи Богові, що зробив нас гідними долі святих у світлі».

28. Однак, кажучи, що мудрість приходить до когось через старанність і вправи, ми не називаємо саму старанність чи вправу мудрістю, а те, що через них приходить. Крім того, Господь присутній у людях по-різному, відповідно до гідності й способу тих, хто Його шукає: інакше — діяльному, інакше — споглядальному й тому, хто споглядає вищим зором; інакше — людям чеснотливим, а інакше — тим, хто вже став богами. Навіть у самому божественному спогляданні є багато відмінностей: пророкам Він являвся одним у сні, іншим наяву, але все через загадки й дзеркала, а Мойсееві явився «у вигляді, а не через загадки». Почувши про бачення Бога «у вигляді, а не через загадки», згадай того, хто говорить: «Обожнення, тобто ущасне світло в образі, що не має початку, але є невимовне явлення гідним, і таємне єднання з Богом понад розум і слово, у безтлінному віці суших; у ньому й самі святі, споглядаючи світло невидимої й невимовної слави, стають прийнятними для блаженної чистоти разом із небесними силами; і назву великого Бога й Отця, що є образом усиновлення, яке в іпостасі й існуванні дається за дарунком і благодаттю Святого Духа, через що всі святі в прихід благодаті стають синами Божими і ними будуть».

29. Це й великий Діонісій, в іншому місці називаючи світло «першопроменем» і «богодійним», а тут — «обожноючим даром» і «початком божества», тобто обожнення, відповідаючи тому, хто питав, як Бог стоїть вище за богочачальство, тобто вище за початок божества, каже так, наче хтось чує про Бога, що бачиться «у вигляді, а не через загадки», і про душу, що охоплює тіло, — як власні члени для гідних, і з'єднується з ними настільки, що Він цілий проникає в них цілий, а вони знову цілком в Нього; і про Духа, що щедро виливається на нас через Сина, але не створюється, і сприймається нами і через нас говорить. Отже, коли ти це почувеш і не подумаєш, що Бога бачать не в надсущній сутності, а в обожноючому дарі та дії Його — в благодаті усиновлення, в нествореному обожненні, в ущасному осянні, що має вигляд, — і якщо ти помислиш, що це є початок божества, обожноючий дар, який сприймається і споглядається надприродно, то надсуща сутність Бога вища за цей початок. Адже та відносність, хоча й

не природна і не залежна, — вища не лише як надприродна, а й як відносність: як відносність може мати ще одну відносність? А сутність Бога — не як незалежна відносність, а як така, що стоїть понад самими надприродними відносинами. Тих відносин кожен з удостоєних причащається належно й відповідно, а сутність Бога піднесена над усіма, що можна причаститися.

30. Той, хто називає обожнюючий дар «станом, що досконалить розумну природу, що починається з першого упорядкування і завершується в останніх з розумних», явно протистойть євангелію Христа. Адже якщо обожнення досконалить розумну природу, але не робить богоподібних понад неї, будучи станом розумної природи, як такої, що виходить з природної сили до дії, — то святі, обожнюючись, не стають понад природу, не народжуються від Бога, і не є Духом, як народжені від Духа; і Христос, прийшовши, не дав «владу» тим, хто вірує в Його ім'я, «стати дітьми Божими». Адже ще до Його приходу вона була в усіх народах, природно міститься в розумній душі і тепер у всіх, навіть у нині безбожних і нечестивих. Далі: якщо обожнення — ще один стан, що досконалить розумну природу, то еллінські мудреці не були повністю розумними, а також і відпалі ангели; тож справедливо вони користуються знанням, але позбавлені природного стану, що від нього походить. Як же тоді вони справедливо відповідальні? Адже й зовнішні мудреці кажуть, що сутність не є сутністю більше. Як же тоді ангели більше розумні, ніж душа душі? Адже ті, хто неповнолітній за віком, мають недосконалість не в природі душі, а в тілі. Чи ж обожнення — це вік, що дає розум? І тих, хто більш здатний до пізнання, ніж інші, ми вважаємо такими за природою не душі, а за змішанням тіла. Чи ж обожнення — це змішання, що досконалить до таланту? І хоча ми знаємо, що талант — дар Бога, а знання — не лише дар Бога, а й стан, що досконалить розумну природу, — не є обожнюючим даром, бо він не надприродний, адже той вищий за природу. Але всі, хоч одні більше, інші менше, можуть бути богами, і ангели й люди — усі разом боги; а бісівське плем'я завжди недосконале, боги й напівбоги. Отже, це не обожнення і не такий стан; бо який би стан не був досконалим для розумної природи — чи то знання, чи змішання, чи талант тіла й душі, що приходить ззовні чи зсередини, — він зробить досконалими розумних тих, кому дається, але не богів.

31. Але, як показано вище, усиновлення, що з віри переходить у дію, і цей обожнюючий дар святі ясно називають утешним; він же один з усіх стверджує, що богоподібність, яку називають богоначальством і обожнюючим даром, не є утешною. Тому вона інша, ніж обожнення, що було в батьках і відоме їм. Божественний Максим назвав її не лише неіпостасною, а й нетвореною, і не лише нествореною, а й безмежною та понадчасовою; тож тих, хто через неї став причасний, вона робить нетвореними, безначальними й безмежними, хоча за своєю природою вони виникли з небуття. А він, «не бачачи того, що розглядає», стверджує, що обожнення створене, природне і часове, очевидно, створюючи його сам, — від чого видно, що він тягне й Бога до створеного. Адже обожнення, за отцями, — це сутнісна дія Бога; а якщо сутнісні дії сутності створені, то й вона, неминуче, створена. Цю безглуздість можна бачити багатьма способами і не раз, коли цей нещасний в неї впадає: він не соромиться оголошувати створеними всі вроджені сили та дії Бога, хоча ми вірили, що кожен з святих є храмом живого Бога через благодать, що в ньому живе. Як же храм Божий — житло створеного? І як кожен з них нетворений через благодать, якщо вона створена? Ще більше дивує мене, як він сам, називаючи світло, що засяяв на Фаворі, богодійним, як це називають отці, — не терпить назвати його обожнюючим даром. Але тому, що обожнюючий дар Духа — це дія Бога, а Бог має Свої імена від дій (адже надсущність Його безіменна, якби обожнення було з однієї лише чесноти і мудрості), — Бог не був би названий Богом як той, хто має обожнюючу дію, а мудрість і чеснота показували б Його дію; і не слухав би він «вище за Бога», як такий, що стоїть понад це божество; адже йому було б досить, щоб його називали «преумудрим», «пребагатим» і подібним. Отже, благодать і дія обожнення — це інше, ніж чеснота і мудрість.

32. Тому ми, зневажаючи лайки доброго Варлаама проти нас (вони стосуються не нас, а отців; бо на них спрямовані його огидні догмати; та й вони навіть не торкаються отців, бо, як кажуть, «той, хто плює в небо, не до неба доплює, а лише осоромить себе»), — тож ми, вважаючи ці мерзенні хули нікчемними, відповімо на його запитання, немов би з сумнівом: що ж таке обожнення? — за силою, даною нам від Господа. Ти чуєш: «дія Бога, обожнююча, і благодать Духа, богодійна» — не розпитуй, не шукай: як це, як те, як не так, — хоча без неї не станеш у Бозі, як казали ті, хто про неї говорив; але тримайся вчинків, через які її здобудеш; тоді й пізнаєш її в міру можливого. Адже лише той, хто навчився досвідом, знає дії Духа, за великим Василієм. А той, хто шукає знання ще до діл, вірячи тим, хто має досвід, отримує лише якусь тінь істини; а коли він, спираючись на власне розуміння, падає з тієї тіні, тоді, немов знайшов щось велике, надувається й сильно дме проти тих, хто має досвід, як проти заблудлих. Тож не розпитуй, а слідуй тим, хто має досвід

— переважно ділом, а якщо ні — то хоча б словами, задовольняючись тими зразками, які вона показує; бо обожнення понад назву. Тому й ми, написавши багато про безмовність, — то за настанови отців, то за прохання братів, — ніде не насмілилися писати про обожнення; але тепер, оскільки треба говорити, скажемо: благочестиво — за ласкою Господа, але ця мова не може дати повного уявлення; адже, як кажуть отці, вона залишається невимовною, відомою лише тим, хто удостоївся її.

33. Отже, сама за природою божественність, початок обожнення, від якої як від причини недоступного походить обожнення тих, кого обожнюють, — ця найвища, понад усе богоначальна блаженність сама по собі невидима для відчуття і розуму, для безтілесного й для пов'язаного з тілом; хоча дещо з цього, обожнене, виходить за межі себе, щоб стати вищим. Адже лише розум і тіло, з'єднані за іпостассю, як вірять, можуть бути й стати тими, хто споглядає, хоча й не за власною природою. Лише вони «через присутність Помазаного всього» обожнилися і прийняли таку саму дію, як і обожнююча сутність, вмістивши її всю, хоча й неповно, і виявивши її через себе; адже, як каже апостол, «у Христі живе тілесно вся повнота божества». Тому й з-поміж святих ті, хто після втілення Бога побачив те світло, як безмежне море, що дивно розливається від одного диска — звісно, поклоненого тіла, — так само, як апостоли на горі. Так обожнилися первісна часточка нашого тіста. А обожнення обожнених ангелів і людей — це не надсуца сутність Бога, а дія надсущої сутності Бога, що перебуває в обожнених, але не так, як мистецтво в мистецькому творі (бо так у творених силою, що їх вивела, перебуває сила, що їх створила, — являючись усім або навіть явлена в них), а «як мистецтво в тому, хто його прийняв», за великим Василієм; тому й святі — знаряддя Святого Духа, бо прийняли ту саму дію; і готова віра для того, що говорять, дари зцілень, діяння сил, передбачення, мудрість, якої не заперечують, і яку Господь назвав Духом нашого Отця; але й освячувальне передання Духа, що від них і через них дається тим, кого вони освячують після себе: «Я візьму від Духа, що на тобі, і покладу на них», — сказав Бог Мойсееві; і коли Павло поклав руки на дванадцять ефесян, «прийшов Святий Дух на них, і вони говорили» мовами і пророкували одразу. Тож коли ми помислюємо гідність самого Духа, то споглядаємо Його разом з Отцем і Сином; коли ж згадуємо благодать, що діє в тих, хто її має, — то кажемо, що Дух у нас, «що виливається на нас, не створюється, дається нам, не робиться, дарується, не створюється». Він перебуває в недосконалих ще, за словом великого Василя, як певний стан, «через нестійкість волі», у досконаліших — як набутий стан, а в деяких укорінений ще міцніше: «Як сила бачити — в здоровому оці, так дія Духа — в очищеній душі».

34. Отже, обожнюючий дар Духа — не надсуца сутність Бога, а обожнююча дія надсущої сутності Бога, і навіть не вся вона, хоча сама по собі неподільна. Бо хто з тварних міг би вмістити всю безмежну силу Духа, крім того, хто був зачатий у лоні діви, коли прийшов Святий Дух і осінила сила Всевишнього? Тому він і вмістив «всю повноту божества», а з його повноти ми всі прийняли. Отже, сутність Бога — скрізь, бо Дух, за його словами, «наповнює все за сутністю». Скрізь і обожнення, невимовно присутнє в Ньому і нерозлучне з Ним, як його природна сила. Але як вогонь невидимий, коли немає матерії або чуттєвого органу, що вмістив би його просвітлювальну дію, так і обожнення непомітне, коли немає матерії, що вмістила б божественну явленість; а коли вона вхопить відповідну матерію, відкриту, — а такою є кожна розумна очищена природа, на якій немає покриву різноманітної злоби, — тоді й вона сама бачиться як духовне світло, або, радше, вона робить і їх духовним світлом. Адже, каже він, «нагорода чесноти — стати Богом і сяяти найчистішим світлом, ставши в той день сином, який не переривається темрявою; бо інше сонце творить цей день — той, хто сяє справжнім світлом, який, коли раз засяє нам, уже не ховається на заході, а, обійнявши все своєю просвітлювальною силою, дарує гідним світло безперервне й безприемне, і сам робить тих, хто бере участь у тому світлі, іншими сонцями». Тоді ж «праведні засяють, як сонце». Як яке сонце? Звісно, таке, що явлене тоді й тепер тим, хто гідний.

35. Бачиш, як вони набувають дію сонця правди? Тому й різні божі знаменні дива, і подання Духа Святого звершуються через них. «Адже, — каже він, — як це повітря біля землі, піднявшись силою Духа, стає світлоподібним, змінюючись на чисте повітря, так і людський розум, полишивши це каламутне й сухе життя, коли стає світлоподібним силою Духа й змішується з істинною і високою чистотою, якимось проявляється в ній, наповнюється променями і стає світлом за обітницею Господа, що праведних засяють, як сонце». Це ми бачимо і на землі, що відбувається з дзеркалом або з водою: прийнявши промінь сонця, вони самі творять інший промінь. Тож і ми, якщо, покинувши земну темряву, станемо вгорі, станемо світлоподібними, наблизившись до справжнього світла Христа; або якщо справжнє світло, «що світить у темряві», і до нас спуститься, — ми самі станемо світлом, як колись сказав Господь учням. Так обожнюючий дар Духа — таємне світло і робить божественним світлом тих, хто його має, не лише наповнюючи їх вічним світлом, а й

даруючи пізнання й життя, гідне Богові. Так Павло вже не живе створеним життям, а «вічним життям Того, Хто в ньому оселився», — як каже божественний Максим; так пророки бачили майбутнє, ніби вже сущим; так побачив Бога той, хто бачив Його духовно не через чужий, а через природний символ, — я не називаю природним символом Бога, — що й є тим єдиним символом, — що було б у відчутті, бачиться чи чується відчуттям і діє через повітря; бо коли око бачить не як око, а як відкрите силою Духа, то воно бачить Бога не через чужий символ — і це ми називаємо відчуттям понад відчуття.

36. Знай же ось що про той світло: в душі з'являється спокій від нездорових насолод і пристрастей, мир і впорядкування помислів, відпочинок і духовна радість, зневага до людської слави, смирення, поєднане з таємною радістю, ненависть до світу і любов до небесного, або, радше, лише до Бога небес. Крім того, навіть якщо хтось завжди покриє очі того, хто бачить, або навіть вирве їх, він однаково ясно бачить світло. Як же тоді можна повірити тому, хто стверджує, що його бачать крізь повітря і що це корисно тілесним відчуттям, але нічого не дає розумній душі? Але той споглядає, розуміючи, що бачить не відчуттям за допомогою відчуття, вважає, що бачить розумом; проте, досліджуючи й розглядаючи, не знаходить і розуму, який діяв би в тому світлі. І це саме те, що ми називаємо «розумінням понад розуміння», цими словами кажучи, що той, хто має розум і відчуття, бачить, але понад обидва. Не слухай, однак, великого Діонісія, який каже Тимофієві: «Залиши відчуття і розумні дії і піднімися до справді сущого» — і не міркуй, що тоді людина не може ні думати, ні бачити (адже вона втрачає ці сили лише у захваті), але навчися, що розумні дії повністю залишаються позаду перед світлом єднання і дією, що від нього. І це ясно показує верховний і основа Церкви Петро. Адже в ту годину святої П'ятдесятниці, коли він був удостоєний таємного й божественного єднання, він знав тих, хто освітлений разом з ним, бачив зібраних, слухав сказане перед ним і відчував проміжок дня; бо, каже він, «третя година дня». «Бо те, що людський розум затьмарений дією Святого Духа і стає виведеним з себе, — це за обітницею божественного приходу; адже богонатхненний не стає безумним. І взагалі, яку подібність може мати з тим, хто божеволіє від Духа премудрості?» Бо цей світло — це Божя премудрість, що входить в обожненого і не відокремлюється від Бога, «адже через Нього, — каже він, — виявляється всяке знання, і Бог пізнається як істина любимою душею», а також правда, святість і свобода. Послухай Павла: «Де Дух Господній, там свобода»; і знову: «Нам стала премудрість від Бога, і праведність, і освячення, і відкуплення». Послухай великого Василя: «Рух, що зрушений Святим Духом, став вічним, святою твариною; і людина, в якій поселився Дух, отримала гідність: пророка, апостола, ангела, Бога, будучи раніше землею і прахом». Послухай золотоустого Іоанна: «Уста, через які говорить Бог, — це уста Божі; бо як цей уста є уста нашої душі, хоча душа не має уст, так і уста пророків — уста Божі». Послухай, як Господь це й запечатує: після слів «Я дам вам уста і премудрість, якій не зможуть протистояти ні заперечити всі, хто проти вас», — Він додав: «Бо не ви говорите, а Дух вашого Отця, що говорить у вас».

37. Цією премудрістю зловжити не можна. Та й що я кажу «скористатися»? Адже навіть набути її не можна, не очистившись спершу вчинками. Це й те, що сказано в мудрого Соломона: «У злонамірену душу не ввійде премудрість і не поселиться в тілі, підвладному гріху»; бо навіть якщо вона й приїде спочатку, поселившись у нас, які добре користуються початковими чеснотами, — то, коли ми змінюємося на гірше, вона відлітає. «Святий дух виховання втече від безрозсудних помислів», за тим самим Соломоном. Природну і навчену мудрість може набути й той, чії звички злі, і використовувати її відповідно до своїх звичок, як і природу. Отже, вона відрізняється від духовної мудрості так, як природа — від Духа. Де ж тепер ті, хто каже, що мудрість пророків і апостолів набувається навчанням?

38. Послухай тих, хто разом говорить про те, що й духовна мудрість дається через той світло. «Світло, — каже він, — що засяяло на дорозі блаженному Павлу, через яке він був піднесений до третього неба і став слухачем невимовних таємниць, — це не було просвітленням думок і знання, а яскравістю сили доброго Духа, засяянням в душі за іпостасю, і його надмірної сяйвості не витримали очі тіла і осліпили, через нього відкривається всяке знання, і Бог пізнається як істина гідній і любимій душі». Це світло — і життя вічне, що вселяється в обожненого і не відокремлюється від Бога. Так говорив Павло: «Живу вже не я, але живе в мені Христос». Так про Павла каже Максим, що він «жив вічним божественним життям Того, Хто в ньому оселився». Так сказав великий Василій: «Життя, яке Дух вливає в іншу іпостась, від Нього не відокремлюється, а як у вогню тепло, що перебуває з ним, і те, що він дає воді або чомусь подібному, так і воно має в собі життя, і ті, хто його причащається, живуть богоподібно, маючи божественне й небесне життя». Це й є те життя, яке він в іншому місці назвав «духовним і вічним рухом» і яке робить святим того, хто його

причастився, — той, хто раніше був «землею і глиною». Де ті, хто каже, що богодійна благодать Божа створена, а нічого вічного, крім Його надсущності, не залишається?

39. Але скаже хтось: він називає вічним життя, а не світло? Але ті, хто називає вічним осяяння і вічну видиму славу, вони, безсумнівно, називають вічним світлом, доступним лише святим. І що великий Василій знає світло, доступне таким, розумне, передкосмічне і понадкосмічне, ти ясно зрозумієш, якщо візьмеш до рук його «Шестиденний»: «Міркуємо, — каже він, — що якби щось було до створення цього чуттєвого і тлінного світу, воно було б, звичайно, у світлі; адже ні гідності ангелів, ні всі небесні війська, ані взагалі, якщо є щось назване або безіменне з розумних природ і служебних духів, не жили б у темряві». Тому й нам той самий молиться там, кажучи: «Отче істинного світла, що прикрасив день небесним світлом, що освітив ніч блиском вогню, що приготував відпочинок майбутнього віку розумним і неперервним світлом, просвітли наші серця пізнанням істини».

40. Що цей розумний, передкосмічний і невинний світло є сам Бог, ясно сказав Григорій Богослов: «Бажаючи створити цей світ, Бог Сам є для вічних світло, інакше; адже навіщо було б потрібне інше світло тим, хто має найбільше?» Це і є божественне й нематеріальне світло і вогонь, що за природою просвітлює душі. Адже воно, за словами великого Василя, діяло і в апостолах, коли вони говорили вогненними мовами; воно осяяло й Павла, притупивши відчуття його зору, але просвітивши очі серця; бо зорова сила тіла не вміщує сили того світла. Цей вогонь з'явився Мойсееві в терновому кущі; цей ніс Іллу з землі на колісниці; до сили цього вогню прагнув блаженний Давид, кажучи: «Випробуй мене, Господи, і спокуси мене, прожени мої нирки і серце». Цей вогонь зігрів серце Клеопи і його супутника, коли Спаситель говорив з ними після воскресіння з мертвих. Ангели і служебні духи беруть участь у цьому вогні, як написано: «Той, Хто робить Своїх ангелів духами, а служителів Своїх — полум'ям вогню». Цей вогонь виймає колоду з ока, відновлює чистий розум, щоб він, повернувши природну здатність бачити, не бачив порошинки в оці брата, а безперервно розумів Божі чудеса, за словом того, хто каже: «Відкрий очі мої, і я зрозумію чудеса з Твого закону». Цей вогонь — прогонитель демонів і знищувач усякої злоби, знищувач гріха, сила воскресіння і дія безсмертя, просвітлення святих душ і зміцнення розумних сил. Ми ж молимося досягти його і для нас, щоб, ходячи завжди у світлі, ніколи навіть на мить не спотикалися.

41. Золотоустий Іоанн, учачи, що таке світло, яке сходить раніше для милостивого, каже: «Це не чуттєве, а інше, набагато краще, що показує нам небо і ангелів і царські палаци; бо якщо ти будеш удостоєний цього світла, побачиш це, і звільнишся від гесни, і підеш туди, де втекли біль і смуток, де велика радість, мир і любов, де вічне життя, невимовна слава і нев'ядуча краса. Тож усе переносьмо легко, щоб досягти одягу Царства Небесного і тієї невимовної слави». Але давайте повернемося до іншого початку нашого слова: до Макарія Великого, з яким пов'язані початки й твердження марнославного слова, з яких він думає щось вивести проти нас і правди; і, виклавши їх перед усіма, ми спростуємо їх.

III.ii. Друге слово проти других: перелік безглуздів, що впливають з тверджень філософа Варлаама

1. Хтось із тих, кого ввели, запитав, чи може людина перебувати в описаному стані. Симеон, спритний і багатий з обох боків, солодкий і богонатхненний перекладач, від імені великого Макарія відповідає тому, хто питав: «Благодать не буває такою, щоб не була присутня; вона, як щось природне і міцне, укорінюється в тій людині, з якою перебуває; будучи однією, вона розпоряджається різними способами, як хоче, на користь людини; і світло то сяє сильніше, то стишується, хоча сам світильник горить негасимо; а коли воно засяє більше, тоді, мов у сильнішому сп'янінні від любові до Бога, і сама людина перевіряється». А в сімдесят четвертій главі він знову каже: душа, що повернула собі чисту природу, «чистими й неперешкодженими очима споглядає славу істинного світла», і такі люди, «хоча й несуть тягар плоті, але через заставу Духа їхні надії лежать у безпечному місці, і через те, що вони співцарюють з Христом, і в надмірі та достатку Духа не буде для них нічого сумнівного; бо вони вже тепер захоплюються в той вік і бачать тамтешні краси й дива; бо як тілесне око, здорове й не пошкоджене пристрастями, сміливо дивиться на сонячні промені, так і вони, маючи світлий і очищений розум, постійно споглядають недоступні промені Господа». І знову: «Таке осяяння Духа — не лише відкриття думок і просвітлення благодаттю, як було сказано, а стійке й безперервне осяяння в душах іпостасного світла; бо сказане "з темряви засвітить світло, що засяло в наших серцях для просвітлення знання слави Христа", і "просвіти мої очі, щоб я не заснув смертю", тобто щоб душа, коли плоть розпадеться, не була затьмарена покривалом зла смерті, а також "відкрий мої очі, і я зрозумію чудеса з Твого закону", і "пошли Твій світло і Твою істину,

вони поведуть мене і приведуть на Твою святую гору і до Твоїх осель", але й "на нас позначено світло обличчя Твого, Господи" — все це показує одну й ту саму послідовність мети». І далі: «Блаженному Павлові світло, що засіяло на дорозі, через яке він був піднесений до третього неба і став слухачем невимовних таємниць, — це не було просвітленням думок і знання, а сутнісним осяянням сили доброго Духа в душі, від надмірної саявості якого тілесні очі, не витримавши, осліпли, і через яке відкривається всяке знання і Бог пізнається як істина гідній і любимій душі».

2. Така відповідь, і не дивно, що святі, розподіляючи слова за судженням і відповідно до сили слухачів, різними способами пояснюють ці видіння. Однак божественний і вірний тлумач Симеон, будучи посвячений досвідом у таємничі й зверхальні дії Духа, знає, що, слухаючи слова про царство і доходячи до сліз, не варто зупинятися на наших сльозах, на нашому слуханні, що ми його «добре слухаємо», або на наших очах, що ми «добре бачимо», і вважати себе достатньо; адже «є інші вуха, інші очі й інші сльози, так само й інший розум і душа, — а це й є сам божественний і небесний Дух, що чує й плаче, молиться й знає, і в істині виконує Божу волю». «Однак для тих, хто досяг чесноти і в чийх серцях діяло розумне світло, ці речі стають явними й очевидними; адже тверда їжа, — каже блаженний Павло, — для досконалих, тих, чий відчуття вправлені звичкою розрізняти добро і зло; а божественний Петро каже: "Масте пророче слово, на яке добре робите, що уважно дивитеся, як на світильник, що світить у темному місці, доки не засяє день і не зійде зоря в ваших серцях"».

3. Варлаам же, нічого не ставлячи ні в що з усього цього, а, навпаки, висувуючи це як догмат масалійців, — від імені їхнього покровителя, влахернійця, — зводить усе разом і, явно оголошуючи безбожниками тих, хто каже, що вічна слава Божа є щось інше, ніж сама сутність Божа, — дарує цьому влахернійцю можливість бачити вічну славу Божу. Де ж знайдено, що той взагалі не називає видимою сутність Бога, а вічну славу? Адже якби він це сказав, так, ніби навчившись благочестю, ми б уже звільнили його від будь-якої вини; бо й Стефан бачив надбожественну славу Божу. Адже навіщо були б відкриті небеса, якщо той спостерігач не бачив би славу, що понад ними? Але він бачив її й очима; «бо, — каже він, — вдивившись, побачив». А також бачив її понад відчуття; адже яка сила зору могла б дійти до самих надбожественних речей? Григорій Богослов, називаючи ангелів спостерігачами вічної слави, — хіба й він не був влахернійцем? Можна, як мені здається, сказати, що й ангели на небесах попалися б у оману, — цей, хто наважився зарахувати до злочестивців тих, хто на землі живе за їхніми настановами, а тих, хто прославляє монархічно-єдину Трійцю і тужить бачити невимовне саяво, ніби вони проголошують природну співвічну славу, — хіба й їх не зарахуємо до масалійців? А тих, хто молиться бути осяяними сутнісним саявом Бога і таким чином отримати світлодавнє саяво, — якого саява і світла, скажемо, вони прагнуть? Адже знання, яке ти один називаєш божественним світлом, не є сутнісним саявом Бога. А ті, хто «бачив таємно сховану блискавку під плоттю сутнісної краси» Христа, — яку блискавку, на твою думку, вони бачили? Адже ж чуттєве світло не є сутнісною красою Бога. І як сутнісне світло найвищої Трійці може бути створеним? Отже, навіщо ти, людино, пишеш, наче це масалійство, і противиш таким великим і таким численним святим? Чи хочеш ти масалійців оголосити православними, або православних — масалійцями та нечистими? Адже з твоїх слів може вийти і те, і те. Куди ж нам зарахувати тебе? Але залишимо це; бо буде досить видно і без цього.

4. «Слова Влахернійця, — каже він, — такі в головному; і виходить, що вони майже в усьому суперечать найочевиднішим догматам Церкви. Адже, по-перше, оскільки визнано твердо, що є одна й єдина безначальна й безкінечна сутність Бога, який усе створив, а все інше — з природи створеної, і немає іншої сутності між сутністю Бога та створеним, — він насмілювався поставити щось між ними». О, незнання! Якщо він вважає, що це догмат Церкви, визнаний твердо; о, зарозумілість! Якщо він сподівався обманути такими словами когось із розумних, — і це тоді, коли великий Діонісій прямо говорить, що безначальні й безкінечні також і ті осяяння, які Бог посилає в понадсвітні сили; і з ним згоден Григорій Богослов, називаючи вічною видимою для ангелів славу Божу. Але цей новий богослов, я не знаю, від кого навчений, каже: «Лише одна безначальна й безкінечна є сутність Бога, а все інше — природи створеної», тобто створене і має початок, і був час, коли його не було. Отже, те, що стосується цієї сутності, о блаженний, поза нею, звичайно; адже воно при ній. Тож за твоїми словами, нічого з того, що при ній, не є безначальним; а всі такі речі взагалі колись почалися. Бо за тобою, безначальна лише сутність. Значить, був час, коли не було Бога Отця; адже це не сутність, а щось поза сутністю, при сутності. Якщо ж Отець від вічності, і Його безпочатковість — це безрідність, а за тобою тільки сутність Бога безначальна, то саме безрідність і є сутність Бога, а це головна з злочестивих догм Евномія. Але й Син або має безначальне народження, або народжений у часі, — був, коли не було, і буде, коли не буде, як сказав би й Савелій; або, якщо безначальне його народження — це сама його сутність, а безначальна лише сутність, то Син не має

тієї самої сутності, що Отець, а її протилежну. Таке ж можна сказати і про Святого Духа; і як там, для тих, хто відкидає божество Сина, — так і тут ти з'явишся, що стоїш поруч з тими, хто бореться проти Духа. Чи це ж явний і загальновизнаний догмат Церкви, від якого походить кожна ересь, немов з якогось поганого джерела? Отже, безначальна не лише сутність Бога; адже й усе, що виділяється навколо неї, безначальне: як іпостасі, відношення, розрізнення і взагалі всі прояви надсущного богородження; і це визнано, але не те, що ти кажеш. І це так визнано, що після божественної явленості в плоті ніхто ще не насмівся заявити, навіть із тих, хто впав у погані ересі, що, стверджуючи, ніби одна лише сутність Бога безначальна, ти щойно ввів у обіг той догмат, за яким усі іпостасі та іпостасне в найвищій Трійці створені.

5. Але я охоче запитав би того, хто каже, що одна лише сутність Бога безначальна, а все інше — створеної природи: чи вважає він цю сутність всемогутньою? Адже що я маю на увазі? Чи має вона пізнавальну силу, передбачувальну, творчу, утримуючу, промислову, богодійну, і взагалі все таке, чи ні? Якщо не має, то тоді ця єдина безначальна сутність і не є Богом. А якщо має: якщо вона колись пізніше набула цих сил, то був час, коли вона була недосконалою, а це однаково, що не Бог; якщо ж мала ці сили від вічності, то безначальні не лише сутність Бога, а й кожна з її сил. Але сутність одна безначальна — сутність Бога; адже жодна з таких сил у ній не є сутністю; усі ці сили з необхідністю завжди є в сутності Бога, як, щоб сказати досить грубо, образ, як сили відчуттів у так званому загальному відчутті душі. І це є явний, безпечний і загальновизнаний догмат Церкви, а не те, що ти кажеш, — хай буде далеко від тебе. Адже як одна безначальна сутність — сутність Бога, а інші сутності при ній створені природи, — бо виникли від однієї безначальної й однієї сутнісно творчої сутності, — так само й одна промислова сила безначальна — Божа, а інші при ній належать до створеної природи; і так само з усіма іншими природними силами Бога. Отже, безначальна не одна лише сутність Бога, а те, що при ній, — створеної природи.

6. Мій виклад хоче, ведений самодостатньою природою, яка все наперед охоплює від безмежності, пояснити не лише сили, які ти в багатьох місцях у святих отців знайдеш названими природними діями, а й безначальні діла Божі, і добре пояснити, що отці це так і сказали, — показати це коротко тим, хто не вірить. Що ж тоді? Чи не було потрібне діло промислу ще до створення, щоб кожне з сухих створено вийшло з небуття у свій час? Чи не потрібне було богоприродне знання, щоб спершу пізнати, а потім обрати, хоча й не в часі? А який початок тієї самоспоглядальної споглядання міг би хтось уявити, і коли почав Бог рухатися власним спогляданням? Ніколи. Отже, один промисл безначальний — Божий, він діло Боже, а промисли поза ним належать створеній природі; але промисл не є сутністю Бога; отже, не одна лише сутність Бога безначальна. І одне передбачення безначальне й нетворене — Боже, а передбачення, що в нас за природою, при ньому, мають початок і всі створені. І одна воля безначальна — Божа, а всі волі поза нею мають початок; волею ж сутність Бога не посмів назвати навіть той, хто називає Сина Божим Словом волею. А визначення вже самим своїм іменем показують, що вони існували до створіння; і якщо хтось захоче не називати їх предвічними, його спростує Павло, який каже: «Бог визначив ще перед віками».

7. Але це, очевидно, безначальні й предвічні діла Божі: передбачення, воля, промисл, самоспоглядання і щось подібне; а якщо споглядання і промисл, передбачення, визначення і воля — безначальні діла Божі, то й чеснота, бо кожен із цих станів є чеснотою, а також буття, бо буття передус не лише сутності, а й кожному сущому; адже воно — перше, а потім уже або чеснота, або воля, або визначення. Тож добре каже великий Максим: «Буття, життя, святість і чеснота — діла Божі, які не мають початку в часі»; і щоб ніхто не подумав, що це в віці, хоча й не в часі, він додає: «Бо не було часу, коли не було чесноти, благості, святості й безсмертя». І знову, щоб ніхто не подумав, що він називає безначальним те, що в нас, він каже: «Те, що має початок, існує й називається через причастя тому, що безначальне; бо Бог — Творець усякого життя, безсмертя, святості й чесноти» — тобто тієї, що природно в нас. Це сказано в п'ятидесятій главі першої сотні, а в сорок восьмій тієї самої сотні він каже, що вони сутнісно споглядаються в Бозі, і що саме вони є тими причасними речами, якими причащаються сущі, що мають початок у часі, — діла, що мають початок, тоді як ті діла безначальні: «Бо ніколи, — каже він, — не було нічого давнішого за чесноту, ані чогось іншого з названого», як тоді, коли Бог був єдиним вічно породжуючим Себе буттям. І щоб ніхто не подумав, ніби він говорить про ту надсушу сутність, у яку ми у думці вступаємо через заперечення всього, у сорок дев'ятій главі він пише, що Бог «безмежно безмежно вищий за причасні речі», тобто за безначальну — тобто нетворену — доброту, святість і чесноту. Отже, це не просто надсуша сутність Бога, ані нетворена благість, ані вічна слава, життя та інше подібне; бо Бог вищий над усім цим як його причина. Але ми називаємо Його життям і благістю та іншим подібним, називаючи Його від

образних дій і сил тієї надсущності; бо, за великим Василиєм, природна дія є запорукою всякої сутності, вона веде розум до природи. За Григорієм Ніським, — і всіма іншими отцями, — природна дія — це сила, що виявляє кожну сутність, від якої лише небуття позбавлене; бо сущому, що причасне якійсь сутності, неодмінно природно причасна й сила, що її виявляє. Так само і як ціле в кожній з богоприродних дій, ми називаємо Його від кожної з них, що показує: Він вищий над усіма ними. Бо як же при багатьох богоприродних діях Він цілий був би в кожній неподільно і з кожної бачився б і називався б цілим через надприродну простоту неподільності, якби Він не піднімався над усіма ними?

8. Але ж дії Божі мають початок і завершення, як засвідчили б усі святі. Адже хоча й той, хто вважає, що все точно знає, стверджує, що кожна річ має початок і створена, тому й сказав, що одна лише сутність Бога безначальна, а далі додав, ніби протиставляючи: «Все інше належить створеній природі», — то нехай він прославляє все, що має початок і створене; ми ж знаємо, що всі дії Бога безначальні, а не всі безначальні. Адже якщо й не сама творча сила, а її діяння, тобто дія щодо створеного, мала початок і кінець, — як показав Мойсей, сказавши: «Бог відпочив від усіх діл Своїх, які почав робити», — то чим іншим, як не своїми діями, була б та надсущність? Але скаже хтось, що безначальні дії — те саме, що й вона? Однак ці дії мають кінець, хоча й не початок, що й великий Василій сказав про Божу передбачливість. Отже, надсуща сутність Бога не є тією самою, що й безначальні дії, — і цим показано, що вона піднесена над будь-якою дією, і, за великим Максимом, «безмежно безмежно» вища.

9. Блаженний Кирило каже: «Діяльність і сила, гідні Бога, — це бути всюди, вміщувати Бога через усе, але самому бути вміщеним ні в чому». Отже, бути всюди — не природа Бога, адже й для нас бути десь — не природа. Те, що зовсім не є сутністю, як же може бути нашою сутністю? Отже, у Бога сутність і дія зовсім не тотожні, хоча Він цілий виявляється в кожній дії через неподільність сутності. Золотоустий Іоанн каже: «Божа сутнісна дія — це бути ніде, не через небуття, а через те, що Він вищий від місця, часу й природи». Тож ти, можливо, скажеш, що «бути ніде» — це не сутність, а сутність Бога, ти, хто не знає різниці між сутністю і дією. А великий Василій: «Як не смішно сказати, що творення — сутність, а промисел знову сутність, так само передбачення, і взагалі кожна дія ставиться як сутність?» А божественний Максим: «Благість і все, що є в ній за змістом, і взагалі все життя й безсмертя, та все, що сутнісно споглядається в Бозі, — діла Божі, які не мають початку в часі, хоча причасні їм речі починаються в часі за своєю природою». Отже, жодна з таких речей не є сутністю Бога — ні нетворена благість, ні безначальне й вічне життя; бо вони не з тих, що в Ньому за природою, а навколо Нього.

10. Далі, всі святі отці разом кажуть про нетворену Трійцю, що немає імені, яке б виражало природу, а імена належать діям. Адже й «Божество» позначає дію — бігти, споглядати, горіти або самобожественність. Але ж неназване не тотожне названому; отже, сутність і дія Бога не тотожні. Якщо ж Божество Бога власне означає дію Бога, і ці дії, за твоїми словами, створені, то й Божество Бога, за тобою, створене. Але воно не лише нетворене, а й безначальне: той, хто все знає, не почав споглядати суцільні речі до їхнього створення; проте надсуща сутність Бога піднесена і над цією дією, оскільки те, що діє так, вище того, що діється, а безіменне — вище того, що так називається. Але такі речі не дозволяють шанувати одного Бога і визнавати одне Божество, як і не можна вважати, що є одне сонце й одне його світло лише тому, що промінь також називається сонцем. Бачиш, як ми точно визнаємо те, що визнають святі.

11. Ти, хто каже, що не тільки всі діла, а й усі сили та дії Бога мають початок у часі і кінець, — о божевілля і зарозумілість, що все смієш без страху! Ти оголошуєш безбожниками й віддаєш під відлучення і прокляття святих, які славлять Бога за сутність як такого, що вищий від усіх нетворених дій, бо за сутністю Він піднесений над усякою ствердою і запереченою позицією. Отже, говорячи і думаючи так, як ти, чи можеш ти показати, що не належиш до давніх злочестивців, — і це не тільки стосовно всіх дій і всіх діл Божих, а й стосовно сил тієї самосущої надсущої природи, які ти оголошуєш створеними? Проте саме слово «сутність» позначає в Бозі одну з таких сил. Адже Діонісій Ареопатіт каже: «Якщо таємничу надсущність ми назвемо Богом, або життям, або сутністю, або світлом, або словом, ми розуміємо нічого іншого, як сили, що від неї виходять до нас: обожнюючі, або творячі сутність, або життєдайні, або даруючі мудрість». Отже, коли ти кажеш, що одна лише сутність Бога безначальна, ти даєш нам розуміти лише одну безначальну силу Бога — творчу сутність, а всі інші підлягають часу. Але як же творча сила Бога безначальна, а животворча матиме часовий початок, так само як життєдайна і даруюча мудрість? Або всяка божественна сила безначальна, або жодна. Ти ж, стверджуючи, що одна лише вона безначальна і створена, виключаєш з нетворених усі інші, оголошуючи їх створеними, — і разом з ними виключаєш і ту одну. Бо таке брехня: вона суперечить сама собі, сама себе підриває, — і природно, що вона, перейшовши сама в себе, сама собі бреше.

12. Але ти скажеш, що говориш про сутність у тому значенні, що одна вона у собі містить усі ці сили в єдності? Тоді перш за все треба було назвати це Богом; адже саме так ми переймаємо це слово від Церкви. І коли Бог звертався до Мойсея, Він сказав не «Я — сутність», а «Я — Сущий»; бо не Сущий походить від сутності, а сутність від Сущого: сам Сущий в Собі вміщує увесь буттєвий зміст. Далі, навіть якби Бог і вжив слово «сутність» замість слова «Бог», треба було б додати до нього слово «природа» — тим більше що мова йде про благодать і про богів благодаттю, яких святі теж називають безначальними й нетворими за благодаттю, оскільки предмет твоїх міркувань саме такий. Треба було б тоді казати: «Один Бог, безначальний за природою». Але ти, змінивши слово «Бог» і залишивши «за природою», вів мову так, щоб слухачі могли непомітно обманутися, а не сказав того, що лишилось би єдиним безначальним — того, що єдиною єдністю тримає і передує всьому. Адже якби ти так казав, то як би ти змусив себе доводити, що природні сили в Ньому створені?

13. А що він вважає сили Бога створеними, почуй, як він це прямо каже. Навівши великого Діонісія, який стверджує, що «сили, які походять від недоступного Бога, є самотуттям, саможиттям і самобожеством, що промислово ділиться, і через участь у них те, що існує, і є, і живе, і натхнене, і справді так називається, — тому добродійний творець є їхньою першопричиною», він сам міркує далі: «Отже, — каже він, — самобожественність тут і інше, що великий назвав силами, не завжди є, але і їхній творець — добродійний». І знову: «Дехто казав, що є якесь божественне начало і божество, над яким піднесена початкова всього, але ніколи не казав, що воно вічне; бо причина всього є й його творцем». І ще: «Недоступна слава Бога вічна, але не інша за сутність, а доступна слава інша, ніж сутність Бога, але не вічна; бо і її творець — причина всього». Отже, що вічна слава Бога не є недоступною сутністю Бога, це показав той, хто сказав, що ангели спостерігають вічну славу, про що я вже казав вище, — і разом з тим показав, що вічна слава Бога доступна; адже видиме у Бога в будь-якому разі і доступне. Але й великий Діонісій каже: «По колу, — каже він, — рухаються божественні розуми, з'єднуючись з безначальними й безкінечними осяннями добра і блага». Отже, як ці безначальні й безкінечні осяння не інші за недоступну сутність Бога, маючи відмінність від неї, хоча й невіддільні від неї? По-перше, та одна, а ці осяння численні, відповідно і в тих, хто їх сприймає, так само як і через відповідну сприйнятливую силу в них вони примножуються; так і «розділення Святого Духа» за Павлом. По-друге, та надсуща сутність, а що ці осяння — дії чи діє, я гадаю, ніхто не заперечить, — так само як і те, що вони доступні, при тому що та сутність недоступна.

14. Кожне з'єднання відбувається через дотик: чуттєве — з чуттєвим, розумове — з розумовим. Оскільки ж з'єднання з цими осяннями є, то є й дотик, очевидно розумовий, точніше — духовний. Сама ж сутність Бога сама по собі недоторканна. Далі, з'єднання з осяннями — що ж інше воно, як не бачення? Отже, ці осяння видимі для тих, хто удостоївся; а сутність Бога зовсім невидима. Безначальні й безкінечні осяння — це світло безначальне й безкінечне. Отже, є вічне світло, відмінне від сутності Бога, — не сутнісне саме собою, о ні, а дія тієї надсущності. Оскільки ж це світло безначальне і безкінечне, воно не є ні чуттєвим, ні розумовим у власному значенні, а духовним і божественним, піднесеним над усім створеним; а те, що не є ні чуттєвим, ні розумовим, не підпадає під чуттєве сприйняття, ні під розумову силу саму по собі. Отже, не лише те, що бачиться, а й та сила, що бачить духовне світло, не є ні відчуттям, ні думкою, а якоюсь духовною силою, що вселяється в розумні чисті природи благодаттю створеного.

15. Тому і великий богослов Григорій називає добрих ангелів не лише «спостерігачами вічної слави», а й «вічно», показуючи, що ангели споглядають вічну славу Божу не створеною, природною і розумовою силою, а вічною, духовною і божественною силою. «Не для того, — каже він, — щоб Бог прославився; бо немає нічого, що можна було б додати до Повного і Того, Хто щедро дає все добре іншим, а щоб не бракувало благодіяння і першим природам після Бога». Бачиш, що вони мають вічну славу не від природи, щоб вічно її бачити, а, отримуючи благодіяння від вічної природи, приймають цю силу й споглядання, як і святі? Бо, за великим Васи́лієм, «те, що зрушене Святим Духом, стає вічним живим створінням святості»; і людина, в якій оселився Дух, отримує гідність пророка, апостола, ангела, Бога, будучи раніше землею і попелом. Розуми, наділені такою силою, самі називаються тими, що бачать; так само той світ — понад розумом і вище розуму, бо він самобачний, адже недосяжний для створеної пізнавальної сили, але видимий для гідних.

16. Тому великий Діонісій сказав, що розуми рухаються по колу, з'єднуючись з безначальними й безкінечними осяннями. Слід також зауважити: цей найточніший у всьому, говорячи про рух розумів по колу, з'єднаних безначальними осяннями, сказав, що вони «рухаються», даючи, як мені здається, зрозуміти, що таке з'єднання не є природним для них, хоча вони, завдяки благодаті, від початку є учасниками, але ніколи не мали досвіду скверни. А що

таке світло і сила, що його бачить, не за природою присутні в надкосмічних ангелах, — про це є свідчення ще надійніше, від самого ворога, на який вони посилаються: адже падіння тих і демонський рід позбавлені світла і сили бачити його; отже, ні світло, ні бачення не природні для жодного з природних. Але й розум демонського роду не позбавлений; вони ж бо розуми, і не втратили буття, і кажуть: «Знаємо Тебе, хто Ти — Святий Божий», і Христос «не дозволяв демонам говорити, бо знали, що Він — Христос». Тому й богослов сказав: «Ти не віриш у божество? Цього не роблять навіть демони». А якщо вони знають божество, то й повинні знати, що воно не є жодною зі створених речей.

17. Отже, те світло не є знанням — ні тим, що здобувається через ствердження, ні тим, що виникає через заперечення. Кожен із злих ангелів, правда, має розум, але, як сказав би пророк, Ассирієць, зловживає знанням; тим же світлом зловживати неможливо: щойно воно схилилося до гіршого, як одразу відлітає, залишаючи Бога, того, хто зловживав ним через згоду на зло. Тож те світло і осяяння не є розумінням, хіба що в переносному значенні — насамперед через розум того, хто його має, так само як і божественність — через діяння невимовної благодаті; адже обожнення — це дія, що найменше відділена від Духа, який діє; вона починається в тому, хто очищений і просвітлений, і це просвітлення саме є очищенням, тому отці так його й називають, — тоді як світло і осяяння безначальні. Це ще яскравіше виявляється в людей, тобто тих, хто, просвітлений як ангели, досягає обожнення; за великим Максимом, вони, «споглядаючи світло невидимої й невимовної слави, самі стають здатними до блаженної чистоти разом із небесними силами».

18. Тепер дослідимо і причину, чому цей новий винахідник створив, що богодавча дарунок Духа, або, радше, усі сили Бога, створені, після того джерела ересей, яке ми вже викрили вище; і ми не знайдемо іншої причини, окрім того, що великий Діонісій сказав, що Бог їх «уможливив» або «ввів у буття», — а це означає лише існування, а не спосіб існування. Тож це слово можна вжити і щодо створеного, і щодо нествореного, що існує від Бога. Адже великий Василій використовував цей вираз щодо Сина, кажучи: «Бо той, хто породив, — хіба не уможливив так само і грудки роси, і Сина?»; і щодо Святого Духа: «Дух, — каже він, — уст Божих; щоб ти не судив Його як щось зовнішнє і створене, а прославляв як такого, що має іпостась від Бога». І знову: «Це має знак особливості іпостасі: бути пізнаваним через Сина і походити від Отця». Багато разів Григорій Богослов також називає іпостассю предвічне народження Сина. Отже, ти, можливо, через такі слова доведеш, що й Син, і Святий Дух — створіння, — ти, який стверджуєш, що божественні сили створені лише тому, що «Бог, Причина всього, є і їхньою іпостассю». І ти навіть не зауважив, що великий Діонісій показав: ці сили не є в тому значенні вищими над сущим; адже, сказавши «промислові сили, що походять від недоступного Бога», він додав: «від яких суцї, що беруть участь, називаються і є», — очевидно, маючи на увазі, що ці сили вищі за суцї. Тож і мудрий божественний Максим говорить про причасні речі, що вони почалися, а про причасні — що вони не почалися.

19. Тож чи вважаєш ти силами, що виходять з недоступної надсуцїї таємниці, які обожнюють, творять сутність або дарують мудрість, — сили причасних, чи причасних до Бога? Але якщо причасних, то треба буде шукати інші подібні сили, в яких вони візьмуть участь. Бачиш, що сили за необхідністю належать причасним, а не тим, що беруть участь? Крім того, якщо обожнювальна сила потребує іншої обожнювальної, — бо так вона була б причасною, а не причасною, — то для цієї знову потрібна інша, і для тієї знову інша, і так до нескінченності. Отже, обожнювальна сила — причасна, але не та, що бере участь. Далі, оскільки причасні речі належать Богу, то вони беруть участь або в Його сутності, або в силі, або в дії. Але вони не беруть участі в силі й дії, бо за твоєю мудрістю вони самі причасні й створені; отже, вони братимуть участь у сутності Бога, що вже неприпустимо. Крім того, якщо ці сили належать не причасним речам, а тим, що беруть участь, — то в чому ж іншому вони братимуть участь, як не в надсуцїї сутності Бога? Адже не в інших, знову подібних силах. Отже, виникнуть два абсурди: що сутність Бога причасна, і що сили стали сутностями, — і не просто сутностями, а сутностями Бога; адже сила переходить до дії, і з дії виникає наслідок, а сутність — це саме те, в чому беруть участь, і завдяки участі ці причасні речі отримують ту саму сутність. Бачиш, яка це величезна безглуздість? Той, хто каже, що сили причасних і створені, як він, поистині багатобожник, показуючи, що сутність Бога не одна, а багато і різних?

20. Тож ми, що поклоняємося одному всемогутньому Богу, знаємо згідно зі святими, що сили Бога належать причасним, і ніколи всі вони не почалися — не в тому сенсі, що вони діють, але в тому, що вони є, хоча й не самі по собі. Адже причасні, як такі, що вже існують у Богові, — каже великий Діонісій; а причасні речі, за божественним Максимом, ніколи не починалися бути, і «не було такого, щоб вони були пізніше», але вони завжди існують від вічно

сущого Бога, перебуваючи вічно разом з Ним, нерозлучно від Нього і в Ньому вічно вкорінені. Адже ми не злякаємося твоїх химерних софізмів, двобожжя й багатобожжя, і складних богів, якими ти, як якимись страшилками, стаєш проти нас і святих, лякаючи, — адже не дорослих, знай, а немовлят, — і через те, що ти сам переживаєш, брешеш на нас у своїх словах, як часто видно: ти сам себе перевертаєш і намагаєшся втягнути інших за собою, — о горе, — хитро відводячи від правильних догматів, огортаючи їх словесними хитрощами.

21. «Бо ви, — каже він, — називаєте багатьох вічними й нествореними, і нижчі, і те, що вище за них, багатьох богами, а ті, які, не будучи розділеними, існують від одного Бога, один — славу видиму, інший — сутність невидиму, наче в того самого Бога вічно є і те, і те, — ви зводите двох богів в одного складного Бога». До кого ж адресовані такі слова, і ця безладна нападка, і ці заборонені помилки, точніше — маячення? Хіба не всім зрозуміло, навіть якщо ми не скажемо? Адже ви чули, як святі говорили про причасні речі, що їх багато, і що всі вони безначальні, і що Бог безмежно вищий за них, і про тих, хто казав, що богословська слава Бога вічна і співвічна Йому. Але все ж ми коротко скажемо, як це слід розуміти; адже і ми згодні з ними.

22. Ми, любий мій, кажемо, що Бог має все це, точніше, як сказати словами великого Діонісія, — Він передусі і превосходить безвідносно, цілісно і єдино, як душа має в собі однією силою всі промислові сили тіла. Адже як душа, навіть коли очі видалені або вуха оглушені, має в собі не менше промислові сили тіла, так і Бог мав промислові сили світу ще до того, як світ був; і як душа — не просто промислові сили, а має сили, так і Бог; і як душа одна, проста й неускладнена і зовсім не множитьс'я й не складається через сили, що в ній і з неї, так і Бог, будучи не лише многосильним, а й всемогутнім, не втрачає єдності й простоти через сили, що в Ньому. Багато від душі, і від себе самого, зможеш ти пізнати діл, які душа має окремо від тіла й передає їх тілу, будучи з ним з'єднаною. Втім, великий Діонісій, називаючи самотуття, саможивлення та подібне початками й зразками суцього, не каже, що Бог перевищує їх. Як же ж тоді те, що Бог перевищує, — початки? А якщо їх проголошують як дари, як він каже дарувати ті самі речі? Як же предвизначення і божественні волі не безначальні й не нетворені? Як же тоді погодитися, що «одна лише сутність Бога безначальна, а все інше за своєю природою створене і має часовий початок»? Хто коли це сказав із святих? А якщо ніхто, то як це визнається?

23. До цього він додає й інше, так само визнане: «що між сутністю Бога і створеним немає іншої сутності». Якщо він тут під сутністю розуміє Божу силу причасну й творчу сутність, яку великий Діонісій називає і самосутністю, то не слід було казати, що між сутністю Бога і створеним взагалі нічого немає, а лише між сутностями створеними: адже з живих, як живих — відчутливих, або розумних, або умисних — не творча сила Бога творить сутність, а життєдайна, і з мудрих — мудротворча, і з обожених — обожнювальна; саме від цих ми розуміємо і називаємо Бога, і мудрість, і життя, а не лише сутність тієї надсуцї й єдиної таємниці. А якщо ту саму надсуцї, і тут же не причасну таємницю він називає прихованістю, що височить у сховищі, — (ту, яку він вище стверджував як єдину безначальну, відкинувши від неї хибно її співвічність сили й дії, точніше — ті найбожественніші діла, що ніколи не починалися), — отже, якщо він її має на увазі і говорить, що між нею і створеним немає іншої сутності, то він каже, що сама надсуцї сутність Бога є сутністю створеною як причасна; і це він показав, сказавши «жодної іншої», бо якщо не інша, то, звісно, вона сама. Отже, усе створене братиме участь у недоступній сутності Бога. Адже як кожне створене не братиме участі в сутності? І як будуть вік, або час, або місце, і те, що в них, якщо вони не братимуть участі в бутті, тобто, те саме, в сутності? Отже, кожне з них братиме участі в сутності Бога, — будь то сутності чи не сутності, — бо, за тобою, це єдина сутність створених речей, а не інша. І що найабсурдніше: ті речі, що причасні сутності, самі не будуть сутностями, і це при тому, що вони божественні.

24. Якщо ж сутність є початком усього суцього, то чому ж і вище неї не є той, хто стоїть над початком? А якщо початок, що походить від неї, за необхідністю перевищує її, то чому й сутність не вища за суще? А якщо ця сутність вища за причасні речі, а той, хто над початком, вищий за неї, то чому причасна сутність не була б між причасними речами і недоступною надсуцністю? Адже всі такі початки — це не що інше, як логоси суцього і зразки, причасні для суцього, але піднесені над сущими, як такі, що містяться в творчому розумі і передують йому, за якими все й виникло. Отже, як же ці не є посередниками між недоступним і причасними? Але оскільки причасні речі належать Богові, а надсуцї сутність Бога зовсім недоступна, то є щось між недоступною сутністю і причасними речами, через що причасні беруть участь у Бозі. А якщо ти прибереш посередника між недоступним і причасними, о, яка втрата! ти відділив нас від Бога, зробивши з'єднувальне посередництво проваллям і непереходною межею між Ним і створенням

та управління створеними речами. Тож ми маємо шукати Бога, який не є лише самодостатнім, безпосередньо діючим, що споглядає сам себе через себе, але також благим; бо інакше Він не задовольнився б тим, що рухається лише власним спогляданням; і не тільки непотребуючим, але й найбільш переповненим, бо тоді, бажаючи, як благий, робити добро, Він не буде безсилим; і не лише нерухомим, але й таким, що рухається, — адже тоді Він буде присутній у всіх творчих і промислових виходах і діях. І взагалі ми маємо шукати Бога, який у певному сенсі причасний, — і, беручи участь у Ньому, кожен із нас, відповідно до міри участі, буде сущим, живим і натхненним.

25. Отже, між створеними речами і тією недоступною надсущністю є щось — не одне, а багато і стільки, скільки є причасних речей. Але ці посередники не самі по собі: адже це сили тієї надсущності, які однією і єдиною простотою наперед охоплюють і в собі містять весь рій причасних речей; через них, розмножуючись у виходах і причащаючись ними, усі вони тримаються недоступного й єдиного, не відокремлюючись від нього. Адже як центр кола, маючи в собі силу, що від нього проводить усі лінії кола, не є двома або багатьма точками, тим більше Бог заперечує всяку подвійність, маючи в собі сили й зразки створених речей. Отже, такі сили й зразки існують і передують, але не як сутності і не як самостійні субстанції, і вони нічого не додають до буття Бога; адже Він є їхньою основою, а не вони — тим, що тримає Його. Бо не те, що навколо Бога, є сутністю Бога, а Він сам є сутністю того, що навколо Нього. Як Він сам є надсуццятв сутність, невимовна й неосяжна, безвідносна й недоступна, так і як сутність сущого, життя живого, мудрість мудрих і взагалі буття і прекрасно творча сила всього, що якимось чином є, — Він мислиться, називається і причащається створеними. Адже, за великим Діонісієм, «Бог пізнається не лише через незнання, а й через знання, і Йому належать і розум, і слово, і знання, і дотик, і відчуття, і думка, і уявлення, і ім'я, і все інше»; отже, Він і причасний, бо має розум, відчуття, дотик, і через пізніше вжите, найбільш всеохоплююче слово. Той самий Бог є недоступним і причасним: недоступним — як надсущий, причасним — як той, що має творчу силу сутності і зразкову та цільову силу всього.

26. Але такі зразки Піфагор, Платон і Сократ принизливо й недостойно для Бога уявляли як самотуттєві початки, співпричинні з Богом. Отже, треба звинувачувати їх як багатобожників, які між надсущністю і створеними речами вигадали інші початки сущого, божественні сутності, і встановили їх від себе, «яких не знали ні самі, — як сказано в оракулі, — ні їхні батьки». Ми ж і наші батьки не вважаємо жодного з цього самотуттєвим, ані безпричинним, ані співпричинним Богові; тому й кажемо, що це визначення, передбачення і воля Бога, які існують у Ньому до створіння — як же ні? — а виходять пізніше, у створеному. «Він сказав, — каже [псалом], — і стало; задум був ділом, і все, що Він захотів, створив». Отже, хоча ми й не називаємо багато надсущних початкових і творчих сутностей створених речей, але визнаємо одне, яке відкидає всяку подвійність і в одній однорідній і надоднорідній простоті виводить різноманітне й часткове; і ми знаємо, що це всемогутнє і все тримаюче, оскільки має в собі все ще до створення. Адже, як каже великий Діонісій, «якщо сонце однією силою в собі наперед охоплює причини багатьох причасних речей, тим більше в самій причині всього має бути визнано наперед існуючі зразки всього сущого в одній надсущній єдності».

27. Отже, є й завжди є, і власне є, визначення, передбачення, промисел і подібне; і вони нероздільно з'єднані з Богом, і є іншими, ніж та надсуццятв сутність, і вона вища за них; як же інакше? Що ж тоді? Якщо ці речі в певному сенсі існують вічно, а Бог також є вічно, то чи будуть два або багато богів? Але якщо вони нероздільно з'єднані з Ним, то чи буде Бог для нас складним? І якщо ми, у свою чергу, створені відповідно до них, то чи не є ми творінням Бога, а творінням інших? Ти, мабуть, і царя, поставленого над нами на землі від Бога, зробиш двома царями і з двох царств покажеш його царство складним, і скажеш, що є ще якийсь правитель гідностей, не він сам, — бо за своїм рішенням і волею він створює чини, і визначення для нього стає і священним іменем, і гідністю для кожного, хто має владу? Адже і тут між тим, хто наказує, і тими, хто слухає, наказ є обов'язковим. Але й сказати, що не може цар мати над нами переваги, не можна, і в певному сенсі він має і передбачення, хоча й не над усім і не завжди. Чи поставимо ми і визначення разом із сенатом, бо визначення — не царство, так само як ти там створеними вважаєш причасні речі, бо вони не є сутністю Бога? Із таких начал і так визнаних ти показав, що православні — двобожники й багатобожники.

III.iii. Третє слово проти других: перелік безглуздь, що впливають з висновків філософа Варлаама

1. Те, що суперечить істині і Богові істини через визнані, як він вважає, начала і положення, які він висував проти самої істини, — стільки й таке, і доходить до такої ересі. А те, що він думає вивести з цього, мимоволі, але знову

свідчить проти себе самого (адже проти його волі його твори потрапили до наших рук, і вони, наче лихого, попередньо виставили їхнього автора); отже, що знову з наших рук і з його творів показує його злі думки, ні в чому не розходиться з тим, що ми сказали про нього раніше. Адже в нього така надмірна злоба, що, коротко кажучи, він показує пророків як одержимих демонами, а святих, які жили за Євангелією Бога, — зарахованими до єретиків, і оголошує чесноту пророків, апостолів і їхніх послідовників злом, а не чеснотою. Чи був хто-небудь із віку злочестивішим за того, хто складає такі твори? Чи зможе хтось розгніватися на того, хто виступає проти автора таких творів? Чи буде спільний уділ зі святими у того, хто любить такі твори і звинувачує тих, хто їх не любить? Бо що це, як не явно те, що він каже, — а те, що впливає з його слів? Такі глибини сатани, таємниці лукавого, які він шепоче тим, хто підставляє йому вуха, не послаблюючи й не знижуючи тону голосу, а приховуючи шкідливий зміст думки. Ми ж тут коротко покажемо, як він намагається довести кожне з сказаного, і насамперед через які слова він, на жаль, показує натхнених пророків одержимими демонами.

2. Він доводить, що їхні видіння гірші за розумування і показує, що вони лише уявлення, хоча й чуттєві, щоб виставити вище них своє знання; потім, йдучи далі, сам каже знову, що розум, який діє дією, гіршою за розумування, є пристрасним або демонічним. Але ж пророки бачили розумом («бо, — каже великий Василій, — видіння пророків не є чуттєвим, а осягається розумом, коли Бог просвічує його»); і знову: «пророки передбачали майбутнє, коли їхній провідний розум був відбитий Духом»; отже, якщо пророки бачили розумом у Дусі, але «дією гіршою за розумування», як сказав він, а ця дія демонічна, коли не діє щодо грошей, низьких насолод і слави, — то чи не демонічним є те божественне видіння, за словами того, хто так говорить? А що ж тоді Божий Дух і те світло, що породжує це видіння? Але нехай такий богохульник, що складає такі слова, обернеться проти власної голови, або навіть нехай упаде з власної голови так далеко, щоб пішов туди, де немає сущого, — хай покається і навчиться істині.

3. Як же він потрапив у таку яму? — запитав би хтось. Тому що розумом і природною філософією він досліджував те, що вище розуму і природи, не покоряючись отцям, які кажуть: «Неможливо словом пояснити спосіб пророчого бачення; його чітко знає лише той, хто навчився досвідом; адже якщо діла і пристрасті природи часто не може описати жодне слово, тим більше — діяння Духа», що можна знайти засвідченим у багатьох місцях у святих після Христа. Отже, коли отці так говорять, він сам каже, що ті, хто говорить так, є масалійцями, що таке треба знати досвідом або мати досвід. Тож сам він, як із геометричного висновку, виявляється тим, хто не має досвіду таємниці Бога чи дії Святого Духа в жодному вигляді; адже інакше він не проголошував би себе масалійцем. Якщо ж той, хто навчився досвідом, один знає дії Духа, а сам він досвіду не має і тих, хто має досвід, зовсім не визнає, то хто ще засумнівається, що вся його балаканина про богообожнювальну дію Духа — брехня, висловлена проти тих, хто мав досвід цього, при тому що він зовсім не знає ні того, що говорить, ні того, в чому запевняє? «Адже, — каже приказка, — хто розповість про солодощі меду тим, хто не куштував?» Як же розкажуть ті, хто не куштував? Скажи мені. А якщо ще й тим, хто куштував, він перечитиме, то чи не покаже себе брехуном і не зазнає найостаннішого сміху? Набагато більше буде брехуном і смішним той, хто вигадує такі дива про надприродні дії Духа, і, за апостолом, «заходячи в те, чого не бачив, даремно роздуває себе розумом плоті своєї». Але було б досить не тільки цього, щоб викрити його як фальсифікатора, а й того, що він ставить святих поруч з єретиками (адже саме їхня теза — «тільки той, хто навчився досвідом, ясно знає» дії Духа, а він стверджує, що ті, хто так говорить, є єретиками). Досить було б і цього, щоб викрити його як обвинувача святих після Христа; але йому цього було замало, і він застосував другі, треті й ще безліч прийомів проти них, точніше — проти себе самого.

4. Адже в творах святих, які вони написали кожен у свій час, є місця, що здаються суперечливими одне одному; і він, то приєднуючись до одного слова, то до іншого, безсоромно нападає через ці місця на інших і оголошує їх абсолютно відкинутими й викинутими, так що підпорядковує їх відлученням і прокляттям. Так, божественного Григорія Ніського, що каже, що розум не знаходиться ні поза тілом, ні всередині тіла через його безтілесність, він звинуватив у тому, що проти інших святих, які казали, що розум — у серці; і одразу зарахував його до тих, хто виступає проти істини разом з єретиками. Ми ж показали, що вони узгоджуються між собою і в цьому, і з нами — і в Афонському Томосі проти тих, хто так думає, і в другому слові «Про молитву». Але послухай, як він сам зарахував Григорія Ніського до єретиків: він, сказавши про першомученика Стефана, що «той бачить Божественне не перебуваючи в людській природі й силі, а змішуючись з благодаттю Святого Духа, бо Писання засвідчує, що подібне бачиться подібним; адже якби слава Отця й Сина стала доступною для людської природи, то був би неправдивим той, хто проголосив, що це видовище недоступне;

але й той, хто розповідає, не міг би брехати, а історія повинна бути правдивою», — ці слова він ясно сказав у похвалі божественному Стефанові. І все ж він різними способами зараховує святого до єретиків через благодать і змішування (бо він не розуміє надійно сили сказаних слів); а найбільше з усіх відкидає з хору православних того, хто це сказав, називаючи його масалійцем і влахернійцем на зневагу через бачення, і протиставляє йому тих, хто стверджує, що Бог невидимий.

5. «Що ж, — каже він, — якщо людина, ставши вищою за людину, бачить Бога? Вона могла б стати ангелом, але найсильніший з наших богословів поступається найнижчому з ангелів; а якщо дозволимо їй стати ангелом, — каже він, — то й ангели не бачать сутності Бога». На що справедливо можна відповісти: ти вихованець злих ангелів; адже й ти, посвячений звідти, став обвинувачем святих. Та й коли цар захоче вдостойти воїна розмови віч-на-віч, той не стане від цього одразу полководцем, і не тому, що тепер стоїть ближче, він набув образу головнокомандувача. «Але, — каже він, — Бог може зустрітися з людиною лише через ангела, бо ми освячуємося через ангелів». Що ти робиш, людино? Ти накладаєш необхідність на Того, Хто є Господом і необхідності, Який ці необхідності розв'язує, коли хоче, а іноді й повністю змінює? Скажи ж мені: хто з ангелів сказав Мойсееві: «Я — Суший, Бог Авраама, Ісаака і Якова»? Хіба це не був Божий Син, як каже й великий Василій? А що означає написане в Книзі Виходу Ізраїлевого: «Господь говорив з Мойсеем віч-на-віч, як хто говорить із своїм другом»? А з Авраамом, коли «клявся самим собою», — якщо б то був ангел, то як каже апостол, що він «не мав нікого більшого, щоб клястися»? А якщо на тіні Закону Бог захотів розмовляти з отцями, то як же, коли істина вже з'явилася і закон благодаті засяяв, за яким спас нас не ангел і не людина, а сам Господь, і сам Дух Божий навчив нас усієї істини, Бог не з'явиться святим через Себе? Чи Він не вважав за гідне стати людиною задля нас, зазнав хреста і смерті за нас, — і це тоді, коли ми ще були, за апостолом, нечестивими, — а людині, за твоїми словами, відмовить Він у безпосередньому вселенні, явленні й розмові, і це не лише тим, хто благочестивий, а й тим, хто освятився і вже очистив тіло й розум через виконання Божих заповідей, зробивши їх посудиною і прямим ярмом всемогутнього Духа? Саме це й доводить великий Григорій Ніський: після згадки про небесне й надприродне видіння Стефана він каже: «Чи це було подвигом людської природи? Чи якийсь ангел піднісся до тієї висоти, підняв нижчу природу? Ні, так не написано. Не сказано, що Стефан, сильний силою або наповнений допомогою ангелів, побачив те, що побачив; але сказано, що Стефан, наповнений Святим Духом, побачив славу Божу і Єдинородного Божого Сина. Бо, як сказав пророк, світло не можна побачити, не бачачи його у світлі. Тож тут він назвав видінням те, що можливе через Духа, але не знанням; і, розглядаючи «ніхто не бачив Бога» в цьому значенні і протиставляючи його духовному баченню Стефана, він дав найкрасивішу і найблагочестивішу відповідь. Крім того, він не назвав доступною чи видимою саму сутність, а славу Отця і благодать Духа».

6. «Але я, — каже він, — почувши, що ця благодать і слава надприродна і подібна Богові, — бо, — каже він, — подібне споглядається подібним, — тому кажу, що вона, нетворена й безначальна, є сутністю Бога». Але ж так не може бути, о ти, що протистойш святим богословам (адже знай, що тим, хто знає, зовсім не приховасш, хоча ти й заховуєш слова, заплутуючи святу думку святих, наче чужий розум). Отже, не може бути надприродна дія Бога безначальною і нетвореною через те, що Бог показує Себе цілком тим, хто в Дусі надприродно бачить і стає подібним до Бога? «Ні, — каже він, — бо одне нетворене і безначальне — сутність Бога, а вся Його дія створена». Адже той, хто таке каже, або не має Бог природних і сутнісних дій, — і тоді Бога не існує, — або, якщо є божественні природні й сутнісні дії, а вони створені, то й сутність Бога, що їх має, буде створеною; бо з якої сутності і природи створені природні й сутнісні дії, сама ця природа і сутність створена, і вона є і пізнається.

7. Скажи мені: звідки ми пізнали Христа в двох діях і природах, якщо природні дії Бога не нетворені? І звідки знаємо Його в двох волях, якщо й Бог не мав волі природної й божественної? Що ж тоді Божа воля, якщо не дія природи Бога? Чи нетворена воля Нетвореного створена? Чи вона має початок у часі й була в Нього воля, якої не мав до віків? Що ж? Чи примушений він був, чи змінив рішення? Так цей нещасний нанесенням нових слів шкодить не лише божественній природі, а й вселенню Спасителя через плоть; і, бажаючи бути обвинувачем християн, він виключив себе з благочестивого збору християн, сам ставши монофізитом і монотелітом, і, викритий власними словами, він гірший за всіх, хто коли-небудь з'являлися. Адже якщо за його словами кожна дія Бога має початок у часі, без сутності Бога, яка першою діє в усьому, то, отже, кожна дія Бога з необхідності створена; тоді Христос не мав ні створених, ні нетворених дій за природою, а лише створені; отже, була лише одна дія, і то не Божа, як ті злочестиві казали, бо всі вони підлягають

створенню; а якщо була одна дія й одна природа, то необхідно була й ця одна дія не Божа, як колись казали древні монофізити, а створена; адже природа, чия дія створена, сама не є нетвореною.

8. Далі: якщо Бог не має безначальних дій, то, будучи вищим за них, оскільки діюче стоїть вище того, що діється, як же Він може бути предбезначальним і надбезначальним? Адже, за великим Діонісієм, Він не був би надбожественним, якби божественність не називалася тим, що дарує обожнення, — тим, що завжди походить від вічно сущого Бога, за божественним Максимом (бо якщо цього не визнати, то ті, кого обожнено, будуть причащатися природи Бога й за природою стануть богами). Отже, як Бог не був би надбожественним, якби не було благодаті обожнення, так і не міг би називатися надбезначальним, якби, як каже божественний Максим, «безсмертя, безмежність, буття і все, що сутнісно споглядається в Бозі, не були безначальними діяннями Бога». Як же людина за причастям такої благодаті стає безначальною, як Мелхиседек, про якого засвідчено, що він «не мав ні початку днів, ні кінця життя», і як кожен, хто за словом Павла живе божественним і вічним життям Слова, що вселилося в нього, — хіба не безначальна благодать?

9. «Але, — каже він, — якщо б хтось і допустив, що божественні дії нетворені, то ніхто їх не бачив, якщо вони не стали створеними». Що вони ніколи не стають створеними, а створене лише те, що причасне, а причасне вже є в Бозі, і що інакше створені речі братимуть участь у сутності Бога, — що є найбільшою неприпустимістю, — це ми залишимо зараз. Але ж ми й віддалених речей не бачимо так, наче вони перед очима, і майбутнього не знаємо як теперішнього, і Божої волі щодо нас не знаємо, доки вона не здійсниться; пророки ж знали і той Божий задум, що був у Богові до віків, але ще не здійснений. Так і вибрані учні, як ти чуєш, співає Церква, якщо тільки вуха в тебе не глухі, побачили на Фаворі вічну й сутнісну красу Бога, — не славу Бога від створених речей, як ти, приземлено, вважаєш, а саме сяйво першообразного краси, сам безвидний вид Божого прекрасного, через який людина обожнюється і удостоюється розмови з Богом віч-на-віч, — саме вічне і безперервне Царство Бога, саме невимовне і недоступне світло, небесне, безмежне, безчасне, вічне світло, яке сяє нетлінням, світло, що обожнює тих, кого обожнює. Адже вони бачили саму ту благодать, яку згодом отримали в себе як вселення Духа; бо одна благодать Отця, Сина і Духа, і хоча вони бачили її тілесними очима, але очима, відкритими так, що зі сліпих стали зрячими, за словом божественного Івана Дамаскина, — вони бачили той нетворений світ, який і в майбутньому віці буде незмінно видимий лише святим, за Діонісієм і Максимом святими.

10. Бачиш, що святі Духом, піднісшись понад себе, бачать божественні дії, невидимі в Бозі для створеної сили? «Бо той, хто удостоївся бути в Бозі, — каже [святий], — пізнає всі сущі слова, що в Ньому передіснують, через просте і неподільне знання»; і знову: «Душа, що зібралася сама в собі і в Бозі, не матиме більше розділяючого розуму, що ділить її на множинні й уявні частини, бо її голова увінчана першим, єдиним Словом і Богом, в якому в одній невимовній простоті всі слова сущого передіснують однорідно; дивлячись на Нього, що не є зовні неї, але весь у всьому просто, вона пізнає й сама слова сущого, через які, можливо, раніше, ще до того, як стала заручена з Словом і Богом, була підпорядкована розділяючим методам». Бачиш, що ті, хто в Бозі і обожнений, і благодатно вдвляється в Нього, бачать не так, як ми? Адже те, що понад чуття, вони бачать чудово чуттям, а те, що понад розум, — розумом, коли сила Духа вселяється в людські стани; через неї вони бачать те, що вище за нас. Тож, коли наше чуття завжди торкається того, що понад чуття, і разом з надприродним показується і безіменність того видіння, — цей майстер зла, розділяючи софістично, вважає, що щось проти нас говорить і обманює думку тих, хто ще як діти, балакаючи зайве: вони думають, що божественне відчуття, наче той, хто каже, що Бог має сутність, або що загальне є тим, що досягається одним лише уявленням і насправді не існує, або що є щось із окремих речей. Їм я сказав би те саме, що й тим, хто по праву, хоч і за іменем, латинський грек: ти, здається, розумієш слова про Бога так, як бик або осел розуміє співців. Бо ти, не чуючи, що ми називаємо духовним і понад розум, кажеш, наче ми говоримо про чуттєве, і, хоча те, що ти називаєш природним, дуже відрізняється від того, що само по собі, ти чуєш його так, наче це одне й те саме, — з усім, що ти вважаєш природним у розмові про Бога.

11. «Але Бог, — каже він, — нічим не відрізнятиметься від видимого, якщо бачиться з того, що навколо Нього; адже кожне з цього бачиться не з того, що в нього самого, а з того, що навколо нього; бо зір сприймає не сутність сонця, а те, що навколо нього». По-перше, з прикладу, який ти навів, ти сам, навмисно, виявляєшся клеветником на Бога і Його святих: адже сонце і промінь, і те, від чого промінь має назву, — не два сонця; так і Бог один, хоча й богодійна благодать, що походить від Бога, називається богослов'ям, і світло належить навколо сонця, але не є сутністю сонця. Як же тоді світло, що від Бога осягає святих, є сутністю Бога? А що таке світло сонця? Чи воно стає видимим, чи й до того,

як стати видимим, було? Тим більше світло, що обожнює тих, хто споглядає його. Далі: якщо Бог не відрізняється ні від чого видимого, крім цього, то чому ж Він не видимий ні тобі, ні твоїм, а тим більш людям, які набагато вищі за тебе? Тож нехай твої очі, сліпі до світла, яке споглядають святі, і твої уста замовкнуть, — бо ти навчив тому, що той божественний світло не природний і його не бачити крізь повітря. Саме те, що ти стверджуєш, не минуло майбутнього віку неушкодженим: адже коли богоговорящі ясно кажуть, що тоді нам не буде потрібне ні повітря, ні світло крізь нього, ти оголошуєш, що світло, недоступне чуттєвій силі, — краса майбутнього і вічного віку, — чуттєве, і що й тоді воно бачиться крізь повітря.

12. «Але, — каже він, — навіть якщо я безсилий перед таким світлом, то маю розкриті вуха і чую того, хто каже, що Бог окреслюється лише для одного розуму з того, що навколо Нього, осяваючи наш провідний розум так сильно, як очищенням дозволено витримати, — не довше, ніж стає швидкості блискавки...». Ти справді схожий на сліпого, якого навчають про світло тим, хто бачить, а він, ще не вислухавши вчителя, через надмірну зарозумілість, ніби сам все краще знає і збирається навчати, повстає проти вчителя. Адже що цей богослов каже далі? «Тому Бог на початку осяває розум лише тьмяно, щоб притягнути до Себе того, хто може сприйняти, і щоб здивувати того, хто не може, а здивований бажає ще більше, а бажаючи очищується». Що очищує того, хто бажає? Лише розум? Ні, бо за отцями, він не потребує великого зусилля, щоб очиститися, і легко втрачає чистоту; тому його можна очистити і без божественного бажання, як показав цей богослов, — і для тих, хто тільки вступає, таке очищення доречне. А божественне бажання, очищаючи всякий стан і силу душі й тіла й роблячи очищення сталішим для розуму, робить людину сприйнятливою до обожнювальної благодаті. Тому божественне «страждає — очищує, а очищуючи — робить богоподібним; і, ставши такими, вони вже спілкуються з Богом як свої, — тут слово відважується на щось юнацьке, — Бог з'єднується з богами і стає відомим; і, можливо, настільки, наскільки вже пізнає тих, кого пізнає». Де ж тут тьмяність осяяння? «Адже наскільки Бог їх пізнає, — каже він, — настільки, мабуть, і вони пізнають Бога». Як? Не слабкими пориваннями розуму, як він сказав на початку слова, а знаючи Бога в Бозі, і через єдність з Ним, ставши вже богоподібними, і з богоподібною силою прагнучи до найбожественніших благодатей Духа, на які неможливо дивитися тим, хто не є богоподібним і шукає лише розумом те, що стосується Бога.

13. Тепер стало ясно, що той, хто страждає від благодаті, яка творить людину богоподібною, пізнає Бога. Звідки ж ми дізнаємося, що ця благодать також є світлом? Знову від того ж самого або від іншого з тих, хто вчить досвідом. Нехай же виступить інший, щоб свідків було більше. Адже божественний Максим, сказавши про єднання святих у майбутньому віці з таємницею божественної простоти, додає: «Через це, споглядаючи світло невидимої й невимовної слави, вони самі стають здатними до блаженної чистоти разом із горішніми силами». Але звідки видно, що це світло і є обожнення? Послухай знову того самого. Він, сказавши про спосіб, як можливе єднання Бога з обожнюваними — наче душі з тілом, — щоб уся людина була обожнена, богодійна благодаттю Бога, що вочеловечився, додає: «Вся людина, зберігаючи душу і тіло, через благодать і ту божественну сыйвість блаженної слави, яка їй личить». Бачиш, що той світло є сыйвом Бога? Що ж, сыйво Бога — створене? Але слухай далі: «Після цього неможливо уявити щось світліше або піднесеніше; бо що може бути для гідних бажанішим за обожнення?». Чув, що ця сыйвість — обожнення, і що для гідних немає нічого піднесенішого за це споглядання? Але хочеш дізнатися, що саме через це Бог з'єднується з гідними? Послухай ще: «Через яке, Бог, з'єднуючись з обожненими, робить усе Своїм через благість». Отже, це і є обожнювальний дар, який найсвітліший світильник з Ареопагу в Афінах назвав божеством і сказав, що Бог вищий за нього. Де ж тоді твоє пізнання, і наслідування, і відкидання, якими ти поспішаєш відібрати у багатьох і знання, що походить із віри, про те, що вище за нас і воістину є наслідуванням Бога?

14. «Але він сказав не про Бога, який піднесений над тим, що не є піднесеним понад усе, — хоча й назвав цю божественність надбожественною». Тобі, я знаю, він не сказав; адже він говорить не до твоїх, а до вух тих, хто слухає; він блаженний. Коли він каже, що Бог має надсушим образом надсущє, — що ж він ще каже, як не те, що, оскільки неіснуюче понад усе ще є надсушим, Бог — понад це, маючи надсушим образом надсущє? А що говорить той, точніше — ті, хто говорить? Ми ж один, за молитвою Господньою, і через одне ведемо всіх святих. Що ж казати тим, хто твердить, що Бог безмежно піднесений над обожненням у надсущості? Що скаже той, хто твердить, що піднесеність Бога — понад усяку ствердну і запереченну позицію? Чи не кажуть вони, що Бог — понад те, що не є піднесеним понад усе, і понад нетворене безсмертя, життя і благість? Ти ж, неспроможний дивитися на висоту їхнього безпечного богослов'я, — о сміливості, о обмане, якому ти піддався, — ти відкрито назвав їх безбожниками і відлучив усіх! Але

вони, не звертаючи уваги ні на тебе, ні на твою приземлену думку, ні на твій язик, що все сміє, у всіх таких речах додали до божественної піднесеності «безмежно безмежно», відомо знаючи її невимовною спільною для всіх думок і всіх слів. Але з цього досить.

15. Як він також зробив чесноту злом, — це треба показати коротко. Він каже, що апатія — це вмертвіння пристрасної здатності душі. «Адже дії цієї здатності, — каже він, — найбільше засліплюють і засипають божественне око; тому треба не дозволяти їй діяти жодною з її сил». Ой лишенько! Як ненависть до зла і любов до Бога й ближнього засипають божественне око? Адже ж це дії пристрасної частини; бо цією силою душі ми любимо і відвертаємося, зближуємося і відчужуємося. Отже, закохані в добро переводять цю силу в інший напрям, а не вмертвляють її: вони не замикають її в собі нерухомою, а показують діючою в любові до Бога і ближнього, — двома заповідями, на яких, за словом Господа, «висить увесь закон і пророки». Якщо ж ці любові засипають божественне око і роблять пристрасним того, хто за ними живе, то яка ж інша чеснота не є злом? Кожне з цього ми показали і в наших попередніх словах, і в тих, які тепер перед нами, перелічивши і викривши все, що він, зі своїми словами, виклав проти нас і наших отців, тішачись тим, що стає співучасником зневаги до святих; адже ми, безперечно, і їхнього благословення будемо учасниками.

16. Слід, однак, розуміти таке: якби хтось захотів назвати сатанинським твором злі єресі від віку до нинішнього дня, розділивши їх на розділи за тим, що від різних його підказок виростало в різний час, то заключною частиною всього цього був би цей книжка того, хто «латиногрек». Адже він, зводячи наклеп на Божий Старий Заповіт, не пощадив і Нового; і, згрішивши проти божественної природи, не залишив неушкодженим вселення Бога через плоть; і, ображаючи духовне споглядання, не лишив чесноту без наклепу; і, нападаючи на життя блаженних мужів у нинішньому віці, не підняв рук і на життя майбутнього віку; але пішов, можна сказати, проти всього доброго, святого і божественного, сущого й минулого, — підвладного нам і не підвладного, того, на що ми надіємося і що вже ніби в запоруку дається гідним, — проти святих як до закону, так і після закону. Кожному з них у різний час протистояв один з тих, хто очолював єресі; цей же, виступивши проти всіх разом, оприлюднив тепер книгу, повну всякої страшної єресі, зневажаючи майже всіх святих і майже всі їхні думки в різний спосіб, так що легко було б, узявши кілька складів з кожного святого, а потім перечитавши цю лиху книгу, оголосити всім, що ті, хто їх написав, — єретики й нечестиві, безбожні й многобожні, і грішники, яких він не соромиться так називати. Якщо ж хтось із невірних у нас захоче щиро побачити правду, нехай прийде до нас і навчиться, коли такі книги будуть відкрито виставлені; якщо ж хтось, розумно чи ні, приймає й любить обвинувача святих — той і понесе власний осуд, хто б він не був.