

## **А.А. Костюкович. ПАТРИАРХ ФОТИЙ И ЕГО «ТЫСЯЧЕКНИЖИЕ»**

Рождение Фотия относят к первым десятилетиям IX века. С 842 - Фотий начал преподавательскую деятельность в Константинополе (среди его учеников - просветитель славян св. Константин-Кирилл, известный богослов и писатель Арефа Кесарийский). Вскоре Фотий в чине протоспафария занял важную должность протоаскриты - начальника императорской канцелярии.

В 845 или 855 - Фотий участвовал в посольстве к арабскому халифу, отправляясь в которое он составил послание своему брату Тарасию, впоследствии ставшее знаменитым как "Мириовивлион", или "Библиотека" - более или менее подробное описание 280 прочитанных им книг.

В 855 - 856 вдовствующую императрицу Феодору оттеснил ее брат Варда, ставший фактическим правителем государства (в апреле 862 г. он получил от Михаила III второй после императорского титул кесаря). Этот выдающийся политик и военный деятель, покровитель наук и образования, сразу же оказался в конфликте с патриархом Игнатием, сторонником Феодоры. В ходе последовавшей борьбы Варда добился изгнания Игнатия по обвинению в государственной измене, а на патриарший престол возвел Фотия (25 декабря 858 г.).

Так недавний чиновник и ученый оказался невольно вовлечен в ожесточенную борьбу церковных партий, истоки которой восходили еще к концу VIII. Последовала продолжительная борьба с Фотием сторонников свергнутого Игнатия, получивших поддержку папы Николая I (858-867). Напряженность отношений между Римом и Константинополем, усугублявшаяся спором о юрисдикции над Болгарией и Южной Италией, привела к взаимному осуждению и отлучению Патриарха и Папы. Возникла так называемая "Фотианская схизма": в августе 863 на Римском Соборе был отлучен Фотий, в сентябре 867 г. Собор в Константинополе 5 отлучил Папу Николая).

В результате интриг Василия Македонянина, любимца императора Михаила III, Кесарь Варда был убит (21 апреля 866 г.). Василий вскоре был коронован беззаботным Михаилом (26 мая 866 г.), который в следующем году сам стал жертвой своего соправителя и был убит им во дворце (23 сентября 867 г.). Став единоличным правителем Империи, Василий I в угоду Папе и многочисленным сторонникам Игнатия в Византии сразу же возвратил опального Патриарха в Константинополь и восстановил его на престоле.

Фотий, по сообщению некоторых хроник выступивший с обличением узурпатора, был низложен (25 сентября), сослан и отлучен от церкви (23 ноября 867 г.). На Константинопольском Соборе 869-870 гг. (признаваемом на Западе "VIII Вселенским") Фотий был анафематствован, а все поставленные им епископы низложены.

Однако уже к 873 отношения между Патриархом Игнатием и Римом обострились из-за спора о церковной юрисдикции Болгарии; Фотий же был возвращен Василием I из ссылки и призван ко двору для обучения императорских сыновей (ок. 875 г.). Когда в октябре 877 г. св. Игнатий умер, примирившийся с ним Фотий стал его преемником; в 879 г. он был признан в Риме и утвержден в сане Константинопольским Собором 879-880. Но сразу после смерти Василия I (886) Фотий был вынужден отречься от престола по настоянию нового императора Льва VI, который передал патриарший престол своему 18-летнему брату Стефану. Умер Фотий в ссылке в 990-х.

Вскоре могила его прославилась чудесами, а сам он был причислен к лику святых Православной Церкви (память 6 февраля по старому стилю).

За всю свою жизнь Фотий никогда не оставлял литературной деятельности. Как глава восточной церкви он написал множество полемических и догматических сочинений. Но его значение для византийской литературы заключалось в другой стороне его занятий.

За Фотием, не без основания, сохранилась репутация величайшего знатока и собирателя произведений античной классики. Дом Фотия в течение многих лет был местом собраний любознательной молодежи. На этих собраниях читались вслух и затем обсуждались сочинения византийских и античных авторов.

В эпистолярном наследии Фотия сохранились интересные воспоминания об этих собраниях: «Когда я оставался дома, я испытывал величайшее из наслаждений, созерцая прилежание учеников, - то рвение, с которым они задавали вопросы; их длительные упражнения в искусстве вести беседу, благодаря которым и формируется знание; их изыскания в труднейших вопросах математики; их настойчивое изучение методов логики, чтобы отыскать истину; их обращение к теологии, которая ведет разум к благочестию, — к тому, что увенчивает все занятия. И такой хоровод был именно в моем доме», — писал он в письме папе Николаю в 861 г.

Плодом этих совместных чтений явился огромный труд Фотия — «Мириобиблион» («Множество книг»), или «Библиотека» — собрание изложений прочитанных книг. Однако пересказами прочитанного Фотий не ограничивался. Нередко статьи у него содержат характеристику автора, привлечшего его внимание. Эти характеристики касались не только сущности творчества разбираемых авторов, но и их стиля, — при этом Фотий показал себя как горячий поклонник чисто аттической архаики.

Главное сочинение Фотия — «Библиотека» (иначе «Myriobiblion», Μυροβιβλιον). Подлинное название: "Опись и перечисление прочитанных нами книг"; сборник известен также как "Библиотека Фотия" (лат. «Photius Bibliotheca»). Это первый средневековый труд, который, в частности, служил источником тем и сюжетов для других произведений. Многие сочинения, описанные в Мириобиблионе, впоследствии оказались утраченными, что делает труд Фотия особенно ценным. Состоит из 280 аннотаций (т. н. кодексов) греческих литературных произведений (главным образом прозаических), как светских (122 кодекса), так и церковных (158 кодексов): исторических, географических, медицинских, романов и др. (хронологически - от Геродота, 5 в. до н. э., до визант. хрониста 9 в. Сергия Исповедника). В некоторых кодексах даются сведения об авторах, критичной оценки самого Фотия. Большую часть его, по вполне понятным причинам, занимают изложения экзегетических сочинений Василия Кесарийского, Феодорита Кирского и других основоположников христианской доктрины. Тем не менее значительна и античная часть «Мириобиблиона». Фотий совершенно игнорирует античную поэзию и драматургию, занимаясь в основном литературой философской и исторической и отдавая при этом предпочтение эпохе второй софистики. Наряду с из

ложениями исторических трудов Геродота и Фукидида, Фотием сделаны обстоятельные переложения романов Гелидора, Ямвлиха, Аполлония Тианского. Одной из характерных и блестящих статей «Мириобиблиона» является небольшая статья о Лукиане.

Таким образом, «Мириобиблион» составляет определенную и весьма важную эпоху в развитии византийской литературной критики и в освоении Византией античного наследия.

#### **74. Фемистий**

Прочитано 36 политических речей Фемистия. Некоторые из них обращены к императору Констанцию, другие к Валенту, младшему из Валенти- ниан, и к Феодосию и содержат панегирик и восхваление этих императоров. Стиль свободный (понятный), мишенный излишеств, но немного напыщенный. Язык официальный с тенденцией к торжественности. Фемистий процветал во времена правления Валента, что является очевидным из его произведений. Он всё ещё был молодым человеком во времена Констанция, который его избрал членом Сената, о чём свидетельствует письмо, адресованное самим императором к этому законодательному органу от имени Фемистия. Его отца, который также был философом, звали Евгений. Мы встречаем его комментарии ко всем произведения (работам) Аристотеля, сжатый и весьма успешный парафраз (пересказ) работ: «Аналитика», «Душа», «Физика» и других подобных произведений. Он также внёс некоторый вклад в интерпретацию (толкование) Платона и действительно, был приверженцем философии.

#### **90. Либаний**

Прочитано 2 тома Либания. Воображаемые речи этого автора, написанные с целью практики в риторике (ораторском искусстве) более полезны, чем все остальные работы. Чрезмерная сложность и избыточная тщательность (утонченность) последних ослабляют их естественное очарование и изящество и разрушают их понятность. Большая неясность также вызвана наличием круглых скобок и иногда пропуском необходимых деталей. В других отношениях он соответствует нормам и эталонам стиля. Его письма также довольно известны и имеют большую славу. Ему приписывают и несколько других произведений различных жанров.

#### **165. Гимерий**

Прочитаны: «Декламации» и «Различные речи» философа Г имерия. Две из них совещательные и три судебные, все имеют Введения. Предполагается, что первая из совещательных речей будет произнесена Гиперидом в поддержку Демосфена, вторая Демосфеном от имени Эсхина. Из остальных трех первая - в форме нападок на Эпикура, который, по предположению, привлечен к суду за нечестивость; вторая написана против богача, который истощил состояние (имущество) бедняка своими отвратительными действиями и представляет бедняка, защищающего своё дело; в третьей Фемистокл протестует против царя Персии, который сделал много обещаний в надежде прекращения войны.

Эти речи в большей степени, чем другие написаны таким образом, чтобы показать, что можно сделать превосходным стилем, яркостью и силой мысли.

Автор часто нагромождает тексты периодами в подражание Демосфену в различных формах. Хотя он преднамеренно наносит ущерб возвышенному стилю, он талантливо модифицирует свой язык путём введения иных форм. Его манера выражения (выбор слов), по крайней мере, в отношении фразеологии, значения и силы воздействия

случаю смерти этого же сына; хвалебная речь по поводу свадьбы его друга Севера; также, по всей видимости, невыдуманная история, имеющая вводную часть. Диоген или Протрептик, отправленная речь, также имеющая введение и написанная в форме диалога: Синтактерий, прощальная речь, обращённая к своим друзьям, при отправлении в Коринф; Протрептик для Флавиана по поводу его повышения на должность консула Азии; новому ученику по имени Пизон; другой Диоген или Протрептик; экспромт по поводу спора, который возник в школе; по поводу прибытия некоторых уроженцев Кипра; по поводу его первого слушателя из Каппадокии; публичное выступление, от которого он вначале отказался и в котором обсуждается тезис: «Прекрасные вещи редки»; Музонию, проконсулу Греции; новому ученику Северу, который вышел на сцену во время драки; краткий адрес; комиту Урзакию; другому Северу; Скилаку, проконсулу Греции; новым ученикам; ефесянам и мизянам, и гражданам Леона<sup>1</sup>; товарищам с его отчизны; комиту Афенею; римские частные, учителю-наставнику сына Ампелия, проконсула; по поводу его возвращения из Коринфа; Фэбу, сыну проконсула Александра; комиту Аркадию, врачу.

Рекомендательный речью к своим ученикам только что прибыл и Протрептик к Флавиану, о Панафинейском браке; два коротких адреса; рассуждение при выходе Филипп, повинувшись приказу императора Юлиана, речь доставлен в Константинополь на сам город, император Юлиан и обряды Митры; дискурса на префекта Саллюстия, с аргументом, с проконсулом Флавиюв, в день рождения своего друга, короткие адреса на восстановление своего друга, на интриганов, на Василия проконсула (два); на Гермогена, Плоциана, Ампелия, Претекстата, проконсулов Греции, и их товарищей; на его выезд на императора Юлиана; речи, произнесенной в Никомидии в увещевание префекта Помпеяна, речь о новых студентах; на новых студентов, на его спутника Зенона, на Афобина, нового студента, поступившего в школу в результате оракула Посейдона; на тех, кто прибыл из Ионии, на Ионическом незнакомыми людьми; импровизированной речью к своим слушателям, речь в честь друга в Константинополе; обсуждение с учениками после его возвращения из своей страны; импровизированной речью на его (плохо) лекция номер; упрек тем, кто слушал равнодушно речи; импровизированной речью о некоторых, кто присутствовал на его лекции и были склонны к беспокойству, на Китиана и его товарищей, которые вели себя беспорядочно, когда он говорил экспромтом; увещевания о необходимости стремление обеспечить разнообразие в рассуждении; обсуждение после заживления раны; речи после его возвращения из Коринфа, со стилосом и его учеников, на Амиклы, город лакедемонян, которые, согласно сну, он посетил, чтобы предложить молитвы к Богу, что лекции не должно быть доставлено в обществе; речь о необходимости принятия упражнения, другой речи, произнесенной на Коринф.

Я думаю, что все эти речи принадлежат Г имерию, их примерное количество - 70. Во всех этих речах, сохраняя одинаковых тип манеры выражения и один и тот же тип стиля, он использует нагромождение периодов и фигур ре

<sup>1</sup> Текст не исправлен.

чи таким образом, что появление чувства пресыщения предотвращается их одарённостью и тем способом, которым они употреблены.

Итак, я придерживаюсь мнения, что никто никогда не использовал фигуры (обороты) речи настолько виртуозно. Его работы полны различных исторических и мифических примеров, которые он применяет в целях демонстрации или для проведения параллелей или чтобы доставить удовольствие, приукрасить обсуждаемые темы, благодаря чему он направляет в нужное русло и разнообразит свой язык и благодаря чему стоятся его вступления, эпилоги и аргументация. Он также предварительно, в общих чертах, описывает предмет и способ дискуссии. Но, судя по характеру его речей, очевидно, что он придерживался нечестивых взглядов на религию и тем самым уподоблялся собакам, которые лают на нас исподтишка. Он процветал во времена Констанция и наиболее нечестивого Юлиана и возглавлял риторическую школу в Афинах.

# СВЯТИТЕЛЬ ФОТИЙ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ АМФИЛОХИИ

ТРАКТАТЫ 223–248

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО,  
ПРЕДИСЛОВИЕ И ПРИМЕЧАНИЯ

Дмитрий Евгеньевич Афиногенов

доктор филологических наук  
ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН  
профессор кафедры византийской и новогреческой филологии  
филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.  
119334 Москва, Ленинский пр-т 32А.  
logotheta@mail.ru

**Для цитирования:** *Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Трактаты 223–248 / перевод с древнегреческого, предисловие и примечания Д. Е. Афиногенова // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 44–76. DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-44-76*

## Аннотация

УДК 22.07 (276)

Публикуемая часть «Амфилохий» представляет собой собрание кратких сочинений, в которых рассматриваются темы, уже затрагивавшиеся патриархом в более пространственных трактатах: и экзегетические, и чисто богословские. В некоторых случаях свт. Фотий старается дать максимально сжатое изложение уже разобранным вопросам, но иногда и уточняет и пересматривает свои взгляды. В этот раздел попали учебные материалы (например, трактат 225) и сведения историко-этиологического характера (например, трактат 242).

**Ключевые слова:** библейская экзегетика, византийское богословие, византийская филология, свт. Фотий Константинопольский.

## Предисловие

Сборник трактатов свт. Фотия хотя и может показаться составленным достаточно произвольно, тем не менее содержит несколько чётко выделяемых разделов. Публикуемые здесь трактаты в рукописях следуют за трактатами 193–222, которые в разбросанном виде входят также в собрание писем патриарха, по-видимому, потому что имеют определённых адресатов, причём Амфилохия Кизического среди них нет. Помещённые затем трактаты под номерами 249–281 представляют собой несколько перелицованные выдержки из блж. Феодорита Киррского (за исключением схолии на прп. Иоанна Лествичника под номером 273). Таким образом композиционно вычленяется некоторый блок текстов различной тематики, охватывающий значительную часть спектра интересов патриарха.

Как и в остальной части «Амфилохий», в данных трактатах широко представлена экзегетика. Сюда относятся трактаты 226, 232, 236–239, 241, 244, 248. В некоторых случаях свт. Фотий разъясняет смысл библейских фраз, пользуясь, в том числе, и филологическим методом (см. особенно 227, 238 и 241), а иногда толкует упоминаемые в Библии события или предписания. Одна из амфилохий этого раздела посвящена объяснению высказывания свт. Григория Богослова (233), ещё одна — содержанию и смыслу одного из элементов чина Крещения (245). Большое место уделено чисто богословским вопросам (223–225, 228–231, 240, 243, 247). В одной из кратких заметок (242) — довольно небрежной выписке из Иоанна Лида — говорится о трёхчастном подразделении месяцев в римском календаре (который использовался и в Восточной империи), а в другой (246), требующей отдельного исследования, объясняется, почему мученики Гурий, Самон и Авив называются исповедниками.

Трактаты 223 и 225, судя по роли, которую играет в них воображаемый оппонент, по всей вероятности, отражают некий учебный процесс, то есть являются упражнениями в богословской дискуссии. В трактате 241, где разбирается тот же вопрос, что и в 47 амфилохии, представлен несколько иной подход: абстрагируясь от прежде высказанных мнений, патриарх предлагает решение, полностью опирающееся на его собственные филологические наблюдения. Издатели полагают, что трактат 230 «О Божестве» был впоследствии развит Фотием в 27-й амфилохии. Действительно, между тем и другим есть значительные дословные совпадения. Однако сравнение трактатов 27 и 47, с одной стороны, и 230 и 241, с другой, показывает, что в двух первых изложение ведётся с расчётом на искушённого читателя, тогда как в обоих публикуемых здесь трактатах заметно стремление к «спрямлению» аргументации,



вероятно, в расчёте на менее сведущую аудиторию. Если исходить из хронологии, то амфилохии 1–75, конечно, создавались раньше. Более того, рукописная традиция трактатов 223–248 обнаруживает большое количество ошибок, описок и пропусков, и это свидетельствует о том, что данные произведения, в отличие от вышеназванных, не подвергались тщательной вычитке квалифицированными нотариями патриаршей канцелярии. Таким образом, более вероятно, что патриарх пересказал содержание трактата 27 позднее, уже после второй отставки в 886 г.

Особое место занимает амфилохия 240. Это прямая полемика с трактатом 149, сохранившимся в самостоятельном рукописном предании под именем святого патриарха Константинопольского Германа I. Каким образом сочинение свт. Германа попало в сборник свт. Фотия — вопрос, требующий дополнительного исследования. Однако трактат 240 показывает, что это не могло быть делом случая — в витиеватой по своему обыкновению вводной фразе свт. Фотий недвусмысленно намекает на то, что его не удовлетворяют предложенные ранее решения.

Итак, трактаты 223–248, образуя в некотором отношении обособленную часть «Амфилохий», позволяют увидеть богословско-экзегетическую мысль патриарха в развитии, сопряжённом с оспариванием чужих мнений и с пересмотром и уточнением собственных высказанных ранее взглядов.

Перевод выполнен по изданию: *Photii Epistulae et Amphilochia* / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lipsiae: B. G. Teubneriana, 1986. Vol. 6.1. P. 1–35.

При ссылках на рукописи и семейства рукописей используются следующие сокращения:

- Θ — Parisinus gr. 1228, XI в.;
- Λ — Vaticanus gr. 1923, XIII в.; переписан с Θ, но часто предлагает удачные конъектуры;
- υ — древний афонский список, ныне утраченный;
- Τ — Parisinus gr. 1229, XVII в., переписанный с υ;
- Φ — Constantinopolitanus Metochii S. Sepulchri 414, также копия с υ с некоторыми исправлениями;
- Γ — Athoniensis Laurae Δ 73 [449], X в.;
- Π — Constantinopolitanus Metochii 252, XVI в.;
- Δ — Parisinus Coislinianus gr. 270, XI в.;
- Δ2 — вставки и схолии на л. 1, 3, 153–174 того же кодекса почерком XIV в.;
- ас — ante correctionem;
- пс — post correctionem.

## Трактаты 223–248

**223. Если Божество повсюду, то какой укор таинству, если Оно присутствует и во чреве женщины? Да, говорит, от того, что Оно присутствует в женской утробе, как и повсюду, никакого укора: но как возможно, чтобы Бог воплотился от неё?**

Итак, любезный, ты и сам даже против воли отступил от укороения таинства, но незаметно от себя переходишь вместо противника в разряд друзей: ведь оставивший укороение, ищущий же доказательства предложенного, не старается о том, что отвратило бы его от этого мнения, но [о том], с помощью чего он и сам бы его принял. Хотя приготавлиющемуся к этому достаточно было бы уразуметь истину, когда вопрос будет очищен от навета: ведь от того, что кто-то избегает нелепости, если увидит, что там не только нет никакой нелепости, но и получается необходимый вывод, разве после устранения навета не должен приветствовать этого? Добродетель невозможна? Но я показал, что многие исполняют её: значит, вводится возможность и прежде беглецу надлежит теперь быть её приверженцем. Мужество вредно? Но я представил<sup>i</sup> его больше чего-либо другого приносящим пользу в жизни: значит, оно, не неся вреда, становится желанным, казавшееся ненавистным из-за вреда. Невозможно Богу присутствовать во чреве Девы? Ты признал, что скорее невозможно не присутствовать: так в каком другом обосновании нуждается выставленное положение?

Но нужно мне, говорит, узнать и то, как возможно воплотиться<sup>ii</sup>: вернее же, если присутствие есть воплощение Божие, пора тебе облачить Его в образ всякого существа. Сейчас ты больше не друг, но снова вернулся к враждебности противников: однако в том, благодаря чему ты потерпел поражение в предыдущем, нельзя тебе будет не пасть, ополчаясь против истины: вставай же на перестрелку. Есть ли у Бога Промысл о человеках более, чем о других<sup>iii</sup> существах? Ты не будешь отрицать: ведь и создание тех, и Промысл — ради человеческой потребности. Итак, неодинаково присутствие Божества в человеках и в других существах: ибо Оно, будучи одно и не умножаемо различиями, как говорят, неумножаемо умножается, так что у тебя многие обличья сводятся только к одному, человеческому. Видишь, как легко ниспровергается поборник неверия?

i Παρεστήσατο (3 л. ед.ч.) Т ii Инфинитив только в Λ, в остальных причастие σαρκωθεῖς (воплотившийся) iii Все рукописи дают ἀγγέλων (ангелов). Перевод по обоснованной коньектуре издателей ἄλλων.

И что это, говорит? Ведь если даже Слово избежало обличья других существ, но остаётся тогда говорить о воплощении не от одной Девы, но от всех и женщин и дев. Но, добрый человек, и здесь очевидно поражение бесстыдных в том, до чего они докатились, бесстыдствуя: однако, похоже, достаточно мне будет, встав, снова ниспровергнуть тебя твоими же словами. Ибо я сказал бы, что невозможно раз Воплотившемуся нуждаться во втором воплощении: итак, не имеет места и воплощение от всех дев, но только от одной.

**224. Знают ли бесы, что покайсявшись в том, на что осмелились, они получают прощение дерзости, или, единожды отпав от богомудрия, они заодно лишились и знания об этом?**

Если первое, то как бестелесная природа, не обременённая такими тяжестями плоти, делается хуже, чем отягощённая<sup>1</sup> ими? Ибо многие из людей, дойдя до крайнего зла, через покаяние превзошли даже то жительство, которое вели прежде. А если после падения [бесов] объяло полное неведение и о дерзости, и об обращении и они спят, окутанные столь глубоким мраком, то почему не оставляют людей, подстрекая их и завлекая в злодейство, превосходящее всякое воображение, которому часто даже не предшествует какой-либо замысел, и в несказанные бесчинства?

Как мне кажется, если вкратце изложить многие речи, вопрос заключается в следующем. Бес согрешил. Почему не кается? Ожесточился. Откуда ожесточение? Ибо это для других причина ожесточения. Если ожесточился, то почему не<sup>2</sup> огрубел в том, чтобы ожесточать других<sup>3</sup> и увеличивать огрубение? Почему сотворённый на благо вообще не склонился к нему, а впал в то, для чего не был создан? А что бы это было, что приняло их, когда бесовское племя ещё не извратилось?

**225. Как бы в беседе язычествующего и христианина главы к нему же, которыми обосновывается Троица<sup>4</sup>**

— Зная тебя как защитника и поборника христианского учения, но, впрочем, отличающегося доброжелательностью (ἐπιεικεία), я не постеснялся бы, если бы ты и сам согласился, подвергнуть испытанию рассуждением смысл провозглашаемого вами положения. Ибо я вижу, что в нём много

1 Конъектура А. Маи. Рукописи дают τοῖς συνεχομένοις (для отягощённых).

2 Издатели предполагают οὐν (посему) вместо отрицания, однако это представляется неоправданным.

3 Конъектура Икумения. В рукописях ἀλλ' οὐτε (но не).

4 Издатели считают, что по содержанию и языку этот трактат совершенно чужд манере Фотия. Надеюсь доказать обратное в специальной публикации.

неправдоподобного, а когда оно напускает на себя правдоподобие, тогда выявляет не меньшее обличение и опровергает то, что хочет обосновать.

— Да как же это? И какие соображения убедили тебя мыслить и говорить так? Ведь что твоё мнение противоречит и нам и истине, [для этого] не требуется ничего выяснять, а что одержимым тьмой предубеждений не видна чистота благочестия, это тоже понять нетрудно. Но всё же говори, какие соображения побудили тебя утверждать, что наши речи о благочестии, изображая правдоподобие, скорее уходят в неправдоподобие и бездоказательность.

— Итак, изложу я мысли не новые, но высказанные у вас древними и старыми отцами: ведь они, присовокупляя к Богу Сына и Духа (ибо таково и учение, и проповедь у вас, христиан), сплетают такую какую-то ловушку в вопрошании. Не скажешь, что Бог бессловесен (ἄλογος), а если и ты избегаешь богохульства, то обязательно скажешь, что у Него есть слово; а если Он и не бездушен и не принимает природу бесчувственных, то непременно имеет и дух: итак, богословие следует песнословить в Троице<sup>а</sup>. Такого рода и другие хитросплетения они приводят. Бог не относится к лишённому порождения: значит, Он — Отец порождения и родил. Но и без духа Он не будет: итак, снова из этих Бог будет Троицей. И много такого другого собирать и сводить не тяжело тем, кто проводит время по подобию спящих, и ублажать самих себя, но не других ошибочным об этих вещах умозрением, убеждающим нерассудительных принимать неправдоподобное.

— Так какая же причина, а вернее, какая безумная дерзость заставила тебя нести столько вздора против благочестия?

— Ты ничего не сказал, но вот преддверие твоей доброжелательности и человеколюбия — и не сердись на меня, я не про что-то, чем тебе надлежало быть<sup>5</sup>, — в своё время мы откроем, что [отсюда] следует.

— Говори уверенно, ничего не стесняясь: ибо внутри ты не найдешь ничего более сурового, чем преддверие, разве что если и сам, даже не принуждаемый необходимостью рассуждения, не будешь острить язык для издевательства над благочестием и задира́ть нос подобно неразумным.

— От себя я не скажу ничего плохого или оскорбительного, а если ваши мнимые доказательства навлекают это, то не я наношу, но виноваты приводящие их.

а Ср. *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica* 1–2 // PG. 45. Col. 13A.7–12; 17A.11–B.2

5 Перевод приблизительный. Текст, видимо, безнадежно испорчен: издатель подозревает maior corruptela (сильное искажение).

— Так говори же — и испытание истины не оставит ошибки без внимания.

— Ничего другого я не скажу, кроме того, что изложил в начале беседы.

— Это как<sup>i</sup>?

— Те, кто представляют Христа Сыном Божиим, спрашивают, есть ли у Бога слово или нет?

— Они-то спрашивают, но я не знаю, как ты перевернёшь этот вопрос, но пока что пусть будет так, чтобы прежде дальнейшего исследования (πρὸ ἄλλης ἐξετάσεως) предпринятое другое испытание не прервало последовательность твоего рассуждения и не сделало всё изложение бессмысленным.

— А если спросят меня, что мне ответить?

— Это тебе лучше знать и твоему умонастроению, которое к иному мнению склоняется.

— Я-то всякий раз, когда слышу, как задают этот вопрос, расплываюсь в улыбке и интересуюсь у спрашивающего, приятно ли ему будет услышать частичное возражение. Мне ведь и то и другое сказать не без удовольствия, потому что, если скажу «у Бога есть слово», отниму у слова то, что оно — Бог, ибо у слова нет слова, если вы не захотите вызвать еллинов на соревнование в многобожии; а если скажу, что нет, то ваш вопрос с самого начала лишается смысла. Таким же образом будет разоблачено и [высказывание:] «Бесплоден ли Бог или Он порождает и имеет дух?» — и сколько у вас там ни разыгрывается ухищрений, словно в театре. Это не издевательство, но обличение, которое рассеивает примышление, затеняющее истину и позволяющее спрятать ваш злокозненный довод (κακοῦργημα).

— Отлично, весь<sup>ii</sup> яд против благочестия, гнивший много лет, наконец-то выблеван: и ты его увидишь, если захочешь, протрезвев, увидеть, какую силу он имеет навредить внутренностям.

— То есть?

— Не думаю, что тебе неизвестно, что благочестивые предлагают это так, как сказано, а не так, как ты представил.

— Стало быть, каким другим образом?

— Вот не то, что ты сказал, они спрашивают, а другое.

— И опять я свободен от справедливого обвинения и великого порицания, укоряя в том, за что и сам ты не заступаешься как защитник:

i Перевод по чтению Λ — δῆ. Другие рукописи дают πῶς δεῖ; (как нужно?) ii Чтение ΘΤ. πῶς (как) Γ

ведь потому, что ты отбрасываешь то, против чего я выдвигаю обвинение, а выставляешь иное, выставляющие обретают смелость настолько, насколько предметам наших нападков ты доставил отсутствие смелости.

— Но кто на тебя с бóльшим удовольствием посмотрит или назовёт прекрасным и добрым? Ибо, пав туда, куда не следовало, ты не радуешься, если кто поднимет, но и благодарности требуешь за то, что не оставил лежать<sup>6</sup>.

— Как и каким образом?

— Потому что обвинив то, чего никто не предлагал, и видя себя изгоняемым из положения обвинителя, не просишь извинения за свои ошибки и не понимаешь, что должен был быть благодарен, если бы кто<sup>i</sup> остановил твою дерзость, но и считаешь поводом для гордости, что, двинувшись против одного, обругал другое, хотя что тяжелее такой глупости?

— Не стоит тебе задирать нос до опровержения и особенно гордиться, если кто будет насмехаться над дающими ответ или требующими его.

— Ты хорошо сказал и следи за моими умозаключениями, не предлагающими вопроса: есть ли у Бога слово?

— А как иначе?

— Есть ли некое Божество, стоящее над всем, Которое создаёт сущее и надзирает над ним?

— Это никак не относится к моему рассуждению, ведь из-за того, что я не связываю с божественной природой её свойства, не покажется, будто я клевету на софистов.

— Я не о том говорю, но прислушайся немного внимательнее: вот это Божество (а я не буду петь гимны) ты назовешь словесным и одухотворённым или бессловесным и бездушным? Отвечай мне смело и всерьёз.

— Мне сказать то, что я хочу?

— Но ни то, ни другое не уводит тебя от прежней наглости, ведь и если назовёшь это Божество словесным и одухотворённым, не заставишь нас говорить, что у слова есть слово или у духа — дыхание; а если {не} скажешь, что Оно непричастно слову и живонаначальному дыханию, себя, а не других погрузишь в крайнее нечестие: и ни ты

i Чтение Л. Остальные дают ἡτις (которая)

6 Текст, видимо, испорчен: ἀλλὰ καὶ χάριν ὅτι μὴ κείμενον ἀφῆκεν ἀπαιτεῖς.

не предъявишь нам, что многобожие еллинского безбожия применимо против нас, ни Слово или Дух не будут извергнуты из божественности. Видишь, как одни и те же вещи, предлагаемые неодинаково, большую бурю и замешательство поднимают у тех, кто неискусен в мудром и безукоризненном подходе? Что же ты молчишь? Ведь если ты понял, то не нужно размягчаться разумом, а если нет, ничто, как видишь, не препятствует снова говорить, что хочешь.

— Я удивляюсь, как одно и то же рассуждение, выстроенное поиному, давало много поводов для возражений, а будучи изложено тобою сейчас, явно оказалось свободным от всех их: и не только это, но и проповедуемое тобой кажется ведущим к убеждению.

— Это, друг мой, можно видеть не только применительно к высказанному положению, но и во многих других случаях построение и изложение мысли, если с ним обходятся злокозненно, обращается в недоумение, а предлагаемое прямо, сохраняет и сберегает собственное достоинство.

— Например?

— Я, если угодно, оставлю далёкое: но нужно сказать то, что тоже стало жертвой издевательства вместе с упомянутым доводом.

— Ты о чём?

— Я не скажу опять: «Порождает ли Бог, или нет?» — чтобы, отняв у Сына порождение, ты не отнял у Него и божественности или, дав, не сплел нам ловушку многобожия, но вот как бы я выразился: Божество (я сейчас опускаю гимны, которые заставляет петь эта блаженная природа<sup>1</sup>), так вот, Божество порождает или лишено этой способности? Поскольку же простой смысл вместо того, чтобы склоняться к отсутствию порождающей силы, обращается к рождению, мы имеем Сына, и от Божества Его не отчуждая, и не признавая собственности рождения: ибо это во всём Божестве, а не в каждом из богословствуемых в нём Лиц.

## 226. На Иова: *Откуда ты пришел?*<sup>a</sup>

Высказывание не просто, как кто-нибудь мог подумать, представляет образ вопрошания, но и открывает умозрение более глубокого исследования. «Ты, говорит, из-за гордыни осуждённый иметь пребывание среди вещей низких и приземлённых, откуда и как пришёл сюда, не обладая никакой властью любопытствовать о жизни священных

<sup>i</sup> Чтение Λ. Остальные дают явно неверное φησι (говорит)

<sup>a</sup> Иов 1, 7

мужей, отброшенный же только к тем, кто через прегрешения делает тебя наставником и подателем нелепостей? Итак, с чего ты возомнил себя проверщиком<sup>7</sup> жизни, которая не имеет к тебе никакого отношения?»

**227. «Послал Бог Сына своего, Который родился от жены»<sup>a</sup>, — нужно говорить «родился» (γεννώμενον) или «произошёл» (γενόμενον), через одно «ни»<sup>b</sup> или через два?**

Нужно говорить «происшедшего от жены», как и «бывшего под законом» через одно неизменное «ни», во-первых, из постоянного сопоставления значений и слов, а во-вторых, потому что Христос родился от Девы, когда два «ни» пишутся во втором слоге неизменно, однако не рождается: ибо Он единожды родился от Девы. И пусть ни для кого не будет причиной заблуждения высказывание Григория Богослова, ведь он сказал: «Христос рождается»<sup>c</sup> — не потому, что Он всё время рождается от Девы, но потому, что наступившее тогда торжество было днём рождества Владыки, поэтому всяческим образом надо остерегаться того, чтобы «рождённого от жены» писать или возглашать через два «ни».

**228. О природе и ипостаси**

Чем было видимое Христа, природой или ипостасью? Но если ипостасью (а есть ещё и невидимое, то есть Ипостась Слова), то, стало быть, их две, что нелепо. Если же природой, то нелепостей ещё больше: ибо в общем смысле она невидима (ибо она мыслится у многих); а как природа носится во чреве или рождается? И множество другого.

Ни природа, ни ипостась, но часть сложной Ипостаси Слова, что [само по себе] лишено ипостаси. Если же кто-то объявит это ипостасью, прибавив к ответу: не иная по отношению к Ипостаси Слова, то, может быть, он неплохо ответит несторианам.

Троица неотделима от Самой Себя, то есть разделяется лишь свойствами и логосами, и нет среди сущих ничего, в чём присутствует Отчая Ипостась, но отсутствует Сыновняя или Духова, но то, что исполняется Отчею Ипостасью, исполняется и обеими другими, и наоборот. Как,

а Гал. 4, 4    b Имеется в виду буква греческого алфавита «νῦ». Ср. *Amphilochia* 1, 737–739 // *Photii Epistulae et Amphilochia* / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lipsiae, 1986. Vol. 4. P. 25    c Ср. *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 38, 1 // PG. 36. Col. 312A.3

7 В оригинале λογοθέτην (Λ, в других глагол λογοθετεῖν) — термин, обозначающий счетовода, но также и некоторых высших чиновников, например, министра почты и иностранных дел (логофет дрёма), финансов (логофет геникона) и др.



говоря, что Ипостась Сына воплотилась и родилась, мы или не отделим<sup>8</sup> её от Ипостаси Отца и Духа, или допустим, что и Они родились и воплотились?

Если применительно к подлежащим возникновению и гибели можно это показать, что они вместе и неразделимы по ипостаси, и, когда одно из них делает или претерпевает, ничто из остальных не делает и не претерпевает того же, значит, гораздо легче допустить это применительно к бесстрастным и бессмертным Ипостасям. Пример же — освещающее и жгущее качество огня: ибо каждое из них действует неотделимо от другого, но то и другое, действуя, не делает ничего, что свойственно другому. Кроме того, если то, что Сын родился от Отца, не отделяет неразлучного существования от Их Ипостасей местом, временем или действием, а только представляет свойство Ипостаси Сына, то и то, что Он воплотился и родился от Девы, не отлучит Его от Отца или Духа, но только представит особенность сложной Ипостаси Сына: ибо когда железо куют и оно претерпевает по одному из своих качеств, оно не претерпевает по тяжести.

## 229. Об ипостаси

Единоприродна ли сложная Ипостась Слова простой Ипостаси Слова, или иноприродна, или в чём-то соприродна, а в чём-то иноприродна? Ведь если единоприродна, то простая Ипостась Слова единоприродна Отчей, а следовательно, сложная единоприродна простой Ипостаси Отца. Так как же сложная единоприродна простой? Разве тогда и Отчая не называлась бы сложной? А в-третьих, три простые Ипостаси суть четверица: Отца, и Сына, и Святого Духа, и сложная [Ипостась] Слова. Если же она иноприродна, то четверица остаётся и тогда; но и как Он иноприроден Сам Себе, если ты не говоришь о двух вещах отдельно, сложной и простой? А если в чём-то единоприродна, а в чём-то иноприродна, то и так придётся называть Троицу четверицей, последует же и недоумение, как Он Сам Себе в чём-то иноприроден, а в чём-то единоприроден.

Нелепости проистекают из того, что с самого начала было взято одно как два: ибо из этого и за посылками последовало, что Троица есть четверица<sup>9</sup>. Ведь сложная и простая Ипостась Слова не есть одна и другая, чтобы кто-нибудь спрашивал как о двух об их единоприродности и иноприродности и о в чём-то единоприродном, а в чём-то

8 Конъектура издателей  $\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\omicron\mu\epsilon\nu$ . В рукописях  $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma \mu\grave{\epsilon}\nu$  (отдельно).

9 В оригинале авторская ошибка: «четверица есть троица». Исправлено издателями.

иноприродном, но одна и та же. Поэтому вопрошающим об этом необходимо и истинно отвечать, что ни единоприродна, ни иноприродна, ни что-то из них [составленное]. Ибо всё это применяется, по меньшей мере, к двум, а Ипостась Слова, назовешь ли ты её сложной или простой, одна и та же.

Некоторые же из древних и о сложной ипостаси не говорили как о сложной природе, но об Ипостаси Слова воплощённой и бесплотной, а о сложной — уже нет<sup>a</sup>: позднейшие же — и о сложной, понимая это, как я думаю, вместо «воплощённой» и только<sup>b</sup>.

Но некоторые говорят: так как же сложное тождественно простому? Ибо ни простое не есть то же, что и сложное, ни сложное — то же, что и простое, а это нелепо. Так и в простой Ипостаси Слова есть временное и начавшееся, и множество другого, и опять-таки что в сложной не усматривается ничего начавшегося и, в конце концов, что она и не воплотилась, потому что такова простая. И из-за этого и тому подобного древние отказывались от сложной, или даже если мы не называем её сложной, но всегда простой, понимая как бесплотную и воплощённую, следствия будут такими же: ведь если одна и та же Ипостась бесплотная и воплощённая, то [свойства] бесплотной будут относиться к воплощённой, а воплощённой — к бесплотной.

Или если одна и та же Ипостась бесплотная и воплощённая, то нет необходимости в упомянутых следствиях. Ведь поскольку Пётр и распятый, и нераспятый есть одна и та же ипостась, постольку или нераспятый [есть ипостась] распятого, или распятый — нераспятого. А если хочешь, поскольку отрекшийся и кровью исповедавший и мученик есть одна и та же ипостась, из-за этого ты скажешь, что терпеть мученичество — тождественно отречению или что то, что усматривалось и обреталось у мучившегося, усматривается и обретается у отрекающегося? Ибо не одно и то же — говорить, что ипостась одна и та же и что по-разному усматриваемое у ипостаси есть одно и то же<sup>10</sup>. Есть множество примеров: скажем, одетый Пётр и голый, философ Сократ и не философ перед тем, гонитель Павел и проповедник, и иных без числа, у которых ипостась одна и та же, а то, что у ипостаси, — не тождественно.

a *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula III ad Nestorium 8 // ACO. I, 1, 1. P. 38.22; *Idem*. Contra Nestorium II, 8 // ACO. I, 1, 6. P. 46.29 b *Justinianus*. Confessio rectae fidei // PG. 86. Col. 1009C.14–D.2; *Theodorus Abucara*. Opusculum 2 // PG. 97. Col. 1489C.2–D.4

10 Ταῦτὰ исправлено издателями, в рукописях ταῦτα (это, оно).

### 230. О Божестве (Περὶ θεότητος)

Божество и Бог — это одно и то же или разные вещи? Ведь если разные, то что это и что такое Божество, помимо Бога? Если же одно и то же, а каждая из трёх Ипостасей есть Бог, то, стало быть, и Божество. Посему одни, обвиняя облик слова, потому что «божество» стоит в женском роде<sup>11</sup>, а Ипостаси не так, заблуждаются: ведь тогда и Духу не следовало бы называться Богом, потому что Он среднего рода, а Бог — мужского. Кроме того, и Отца, и Сына, и Духа не называть единой сущностью, потому что имена разного рода; и человека — ни животным, ни сущностью, и прочее без конца. Поэтому не различие рода причина тому, что ни Отца, ни Сына, ни Духа не называют Божеством.

Или можно сказать, что это тождественно, как человек и человечество: но как мы говорим, что Сократ человек, но не человечество, так и применительно к «Бог» и «Божество». То есть это не разрешает, а наоборот, увеличивает затруднение: ведь если одно и то же человек и человечество, то почему о тех, о ком сказывается человек, не сказывается и человечество? Посему некоторые говорят, что ничто не препятствует и чтобы одним и тем же были и человек и человечество, и Бог и Божество, и чтобы о ком говорится одно, о том не говорилось бы другого. Ибо человек и человеческая природа с человеческим видом одно и то же, однако же «человек» сказывается о Сократе (ведь и Сократ человек), но уже не природа и не вид: ибо мы не говорим, что Сократ есть природа или вид человека. Но это не похоже на вышесказанное, ведь природа, вид и род и подобное, будучи логическими именами, не могут доходить до последних [индивидуумов], а останавливаются на том, применительно к чему говорятся, Божество же и человечество суть имена не логические, но природных вещей.

Но если и это истинно, то ничуть не менее оказываются одним и тем же человек и человеческая природа, из которых одно сказывается о Сократе, а второе — уже нет. Тогда что мешает, чтобы и применительно к другим последовало то же самое? Ведь, наверное, нельзя сказать, что человек и человеческая природа не одно и то же. Ещё же мы говорим, что человек и разумное смертное живое существо<sup>12</sup> суть одно и то же, но и способность смеяться тождественна человеку, и то, что говорится об одном, не будет говориться о прочих: ибо способность смеяться есть

11 Рассуждение основано на грамматике греческого языка, в котором Божество (ἡ θεότης) — существительное женского рода, Бог (ὁ θεός) — мужского, а Дух (τὸ πνεῦμα) — среднего. Ср. *Gregorius Nazianzenus. Oratio 31, 7* // PG. 36. Col. 140D.3–141A.1.

12 Понятие «живое существо» (ζῷον) включает в себя как человека, так и животных.

свойство человека, но человек уже не есть свойство человека, и разумное смертное существо есть определение человека, но «человек» не есть определение человека, хотя во всём эти вещи тождественны. А если кто-нибудь и в этом случае обвинит логические наименования, например «свойство» или «определение» (ибо за исключением этих, что есть одно, то суть и прочие), то здесь в чём обвинять? Ведь человек есть сущность и существо, а способность смеяться — ни сущность, ни существо, поскольку иначе человек был бы многими сущностями и многими живыми существами.

Или если и это истинно, но не похоже на изначальный предмет исследования. Ведь человек и человечество и Бог и Божество если тождественны, то тождественны не по подобию вышесказанного. Ибо одно для другого — не свойство и не определение, но как если бы кто назвал два имени одного предмета, как рубашка и сорочка: отчего же если к чему-то применяется одно, не применится и второе, а если к чему-то второе, к нему же и первое? Итак, мы говорим, что человек и человечество суть одно и то же, потому что они обозначают одно и то же подлежащее и вещь, но понимаются неодинаково: когда мы говорим «человек», тогда подразумеваем человеческую природу как встроенную в ипостаси, когда же «человечество», тогда ту же самую человеческую природу, но не таким же образом, а определяя её как изъятую из индивидуумов и понимаемую саму по себе. Посему человек и человеческая природа суть одно и то же, но неодинаково понимаемое. Поэтому о ком одно, о том не другое или же о ком одно, о том и другое, но не одинаковым образом, например: о Сократе говорится и «человек», и «человечество», но не одинаково, ведь мы говорим, что Сократ есть человек, а человечество он не есть, но имеет; и опять-таки говорим, что человечество есть природа Сократа и других людей и охватывает отдельные существа, ибо никакое из них не выходит за его пределы. Так что если и не всегда одинаково, но о ком говорится «человек», тому и «человечество» может подойти. Итак, если рассуждение истинно, может быть, оно доставит нам выход из затруднения и применительно к Богу и Божеству, насколько можно вообразить божественное из человеческих примеров.

Если же у души и тела Христова, то есть у Господнего человека, присутствовала Ипостась Отца и Духа (ибо нет ничего сущего, в чём не присутствовала бы Троица, надзирающая и промышляющая), говорится же, что Сын, конечно, воплотился и вочеловечился Своим присутствием, то почему этого не сказать и об Отце и Духе? Или же присутствие двойственно: одно как промыслительное, как сказано, в каком-то значении говорится,

что Троица присутствовала у Господнего человека, как и у всего сущего, но как ни об одном из сущих не говорится, что оно возникло благодаря Их присутствию, так и ни что не воплотилось или вочеловечилось [нечто сущее], но говорят, что одно присутствует у другого, как душа у тела, когда оба сходятся в одну ипостась, в каком-то значении мы утверждаем, что только Сын присутствует в Господнем человеке, но уже не Отец или Дух. И в первом значении Ипостась Слова присутствовала у всех людей, как мы сказали, и просто у сущих, а во втором — уже нет, но только у Господнего: как и ум, который у нас всех присутствует, воспринимает и мыслит то, к чему приступает, но присутствует в мозгу или, если угодно, в какой-то другой части тела. И присутствие неодинаково, ибо одно — по сущности и существованию, то, что в определённой части тела, а другое — лишь по мышлению и восприятию.

Ипостась Слова, то есть Христос, тождественна Своим природам или нет? Ибо с обеих сторон возникают затруднения. Ведь если тождественна, а природ две, то и ипостасей, стало быть, две; или, наоборот, если есть одна сложная Ипостась, то и одна сложная природа; если же второе, а они — это Бог и человек, то, значит, Ипостась не есть они<sup>13</sup>, что ещё несуразнее: из обоих же положений вытекает и много других нелепостей.

Итак, разрешая, мы утверждаем, что Он не просто тождествен, не инаков, но некоторым образом тождествен, а некоторым инаков: ибо по сущностным определениям природ Христос тождествен Своим природам, а поскольку одно неделимо, а другое может сказываться о многих и тому подобное, инаков<sup>14</sup>. Однако применительно<sup>15</sup> к таинству Христову если кто предложит такой вопрос, то изложенный ответ не подойдёт, но просто применительно ко всему, о чём можно говорить «природа» и «ипостась». Ибо ни Сократ не тождествен своей природе, ни конь и не есть просто одно и то же или иное, но некоторым образом одно и то же, как сказано, а некоторым образом иное.

### 231. Воспринял ли Христос человека вообще или частного?

Мы утверждаем, что ни вообще, ни частного: ведь нет необходимости, чтобы было или то, или другое, ведь вопрос не «да или нет». Ибо если Христос воспринял человека вообще, получается, что Он стал человеком не по существованию и не чувственно, но только примышлением

13 Таῦτα — исправление издателей, ταῦτά (одно и то же) ркп.

14 Рукописи добавляют δὲ (же), исключаемое издатели. Имеется в виду, что Божество неделимо, а «человек» может выступать сказуемым к множеству индивидуумов.

15 Издатели предлагают вставить здесь μόνον (лишь).

и воображением, ведь таково существование обобщений<sup>16</sup>. Кроме того, тогда Он не ограничивается местом по природе человечества, потому что ничего из общих не ограничивается по месту. Ещё же, если Христос воспринял человека вообще, а общее есть то, что усматривается во многих ипостасях, то Христос будет многими ипостасями, раз воспринял человека вообще, а вернее, бесчисленными. Выходит, что Он и не единосущен нам: ведь если в Божественном Слове воспринят человек вообще, мы уже не назывались бы людьми: ибо откуда мы это возьмём и в чём будем общниками Христу? Помимо же названных, возникнет и другое недоумение, что каждый из людей будет и человеком, и не человеком: ведь каждый из нас, по истинному определению, и есть человек, и именуется таковым, но если общее, согласно которому все назывались людьми, взято Богом Словом, то как мы останемся людьми? Вот из-за этого и многого другого мы не говорим, что Христос воспринял человека вообще.

Но несправедливо было бы говорить, и что Христос воспринял частного человека: ведь если это допустить, то не одна будет Христова ипостась, но две: ведь говорилось, что Христос воспринял частного человека, если Он воспринял природу вместе с особенностями, а это — не что иное, как ипостась.

Что же воспринял Христос, скажет кто-нибудь, если не воспринял ни человека вообще, ни частного? Мы говорим, что Он воспринял человеческую природу, Слово же от Себя предоставило особенности — и так не воспоследует никакой нелепости.

Имя Христос имеет силу определения или обозначает сущность, как человек или конь? Оно и силы определения не имеет, и сущность не обозначает, но некую вещь, проявляющую действие. Ибо имя Христос означает одну ипостась, но не одну природу: ведь Христос не говорится единообразно, но этим именем, которое одно, показывается значение того и другого, Божества и человечества, потому и Христос называется Богом и человеком и есть один Христос.

**232. Что значит: *Итак мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас: примиритесь с Богом*<sup>3</sup>?**

Сказано: «от имени Христова», как «вместо Христа», что ученики переняли служение вместо Учителя; подумай и о том, что и мы, часто

а 2 Кор. 5, 20

16 Свт. Фотий последовательно выступает крайним номиналистом, признавая за общими понятиями существование лишь в «примышлении и воображении» (ἐπινοία καὶ φαντασία).

творя предстательство за каких-то добропорядочных людей, присовокупляем и упоминание о лице, делая предстательство достойным большего уважения. Так поступает и Павел, говоря: *Мы — посланники от имени Христова*, от величия имени приводя в благоговение тех, к кому направлено послание. Итак, мы увещеваем от Его имени, говорит он, Того, Кто примирил мир смертью, так что нужно и нам быть послушными, потому что иначе великое то и несказанное человеколюбие будет бездейственным и целью для нападков. Затем, вознося лицо ещё больше, он говорит, что Бог *не знавшего греха сделал для нас [жертвою за] грех<sup>a</sup>*; и снова прибавляется другое превознесение, берущее высоту от благодеяния: *...чтобы мы, говорит, в Нем сделали праведными пред Богом<sup>b</sup>*. Как споспешники, — говорит, — умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами<sup>c</sup>. Так Павел разъясняет как бы сам себя: *Мы — посланники от имени Христова*. Для чего? Чтобы вы, со своей стороны, не выставили тщетной благодать Его, которая столь велика, но не только мы приносим вам предстательство, но и Сам Бог Отец как бы увещевает вас от имени Сына. Устыдитесь посланников, уважьте увещающих, почтите Того, за Кого увещание». Если же речение понимать так<sup>17</sup>, то и «от имени Христова» будет приниматься не как «вместо Христа», но, как сказано, напрямую.

### 233. Что значит: «Или, точнее говоря, Которые суть Божество»<sup>d</sup>?

Поскольку, говорит он, то, что в чём-то, представляет не одно что-то, например, как «то, что на небе», ведь небо одно, а то, на нём — другое, постольку, чтобы ты не заподозрил и здесь чего-то такого ещё, он кратко добавляет: «Или, точнее говоря, Которые суть Божество». Можно и сказать образно: ведь как кто-нибудь, говоря, что царство в царях и желая точнее представить, что оно им присуще, добавил бы: вернее же, я утверждаю, что они суть царство — и царскую державу им явственно уделяет, и не меняет качественно природу царей, так ничто не препятствует и говорящему: вернее же, Которые суть Божество — являть<sup>i</sup> неразлучность Его с Ипостасями и нераздельность, но каждую [из них] он не растворяет в Божестве или в той же самой природе,

i В рукописях вместо инфинитива 3 л. ед. ч.

a 2 Кор. 5, 21 b 2 Кор. 5, 21 c 2 Кор. 6, 1 d *Gregorius Nazianzenus. Oratio 39, 11 // PG. 36. Col. 345D.2–4*

17 Οἴτω — конъектура Икумения. В рукописях τοῦτου (это речение).

но притом, что Ипостаси сохраняют свои особенности, этими словами показывает, что они одной и природы, и Божества одного, и сущности.

### **234. Почему полностью покрытый проказой в Ветхом Завете считался чистым, а частично — нечистым?<sup>a</sup>**

Потому что полностью покрытый проказой был безнадёжен в отношении исцеления, почему и человеколюбивый Бог решил не наводить на него двойного наказания, то есть проказу и имя нечистоты и отлучение от храма, а прокаженному отчасти, поскольку надежда на исцеление много облегчала печаль, обоснованно указывает не вкушать равного человеколюбия.

### **235. Почему Дух называется образом Сына<sup>b</sup>? И что за пифагорейская четверица? И что Богослов говорит о семёрке?**

Сын называется образом Отца<sup>c</sup> и поскольку относится к Нему как к причине, и как являющий и изображающий в Себе Отца, как говорит к Филиппу: *Видевший Меня видел Отца<sup>d</sup>*; Дух же образом Сына, не потому что относится к Нему как к причине, ни в коем случае, но потому что нельзя познать Сына ниоткуда ещё, кроме как взяв Всесвятого Духа содетелем к руководству.

А четверицу пифагорейцы чтут как образ четырех стихий<sup>18</sup>.

### **236. Почему Иаков помазал камень<sup>e</sup>?**

Прообразуя непреклонное и подобное камням сердце язычников, что оно будет помазано Духом Святым, посвящено же, как и он, Богу. Можно понять и иным образом: он помазывает камень из-за того, что воспринятой по неизреченной милости плоти предстояло быть помазанной Божеством, а Господь есть камень краеугольный<sup>f</sup>, драгоценный, связующий Собою оба народа.

### **237. Почему Иаков поклонился на возгавии посоха<sup>g</sup>?**

Поклоняется посоху сына ум, видящий Бога (ведь [имя] Израиль означает именно это), потому что предвещал, что поклоняться будут цветку от посоха не только юный, но и престарелый Израиль<sup>h</sup>.

a Ср. Лев. 13, 9–17 b *Gregorius Nazianzenus. Oratio 41, 2* // PG. 36. Col. 430C.4–7 c 2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15 d Ин. 14, 9 e Ср. Быт. 28, 19 f Ср.: 1 Пет. 2, 6; Ис. 28, 16 g Ср. Быт. 47, 31 цсл. h Ср. Ис. 11, 1

18 Ср. *Carmen aureum 47*. От разъяснения второго вопроса осталась лишь эта фраза, ответ на третий утрачен полностью.



Но и благословения сыновьям он не поровну разделяет, но одних при-  
нижает благословениями, других же сыновей обличает проклятием,  
потому что как он родил ветхий народ, так и Господь в духовных родах  
рождает новый народ и благословения передаёт не всем<sup>i</sup>, но подго-  
товившим себя достойными: посему Иаков не честолюбием раздаёт  
благословение детям, но делает их деяния судьёй распределения<sup>19</sup>.

**238. Тебе Одному я согрешил и лукавое пред Тобою сотворил...  
до победишь, когда будешь судить<sup>a</sup>**

Давид подрывает чужие браки, и к прелюбодеянию прибавляет  
убийство, и исхитрялся утаить это деяние; поскольку же Божество через  
пророка приводит его к обличению содеянного, сей муж приходит в себя  
и говорит: *Тебе Одному я согрешил*, чтобы сказать: «Я, согрешив<sup>ii</sup> против  
подчинённого, думал укрыться и утаить проступок, а теперь несу обли-  
чение на лице». Поэтому он говорит: *Тебе Одному я согрешил*: ведь даже  
если пострадал Урия, но я, узнав из обличений, что грех был дерзостью  
против Тебя, прибегаю к прощению, ибо Ты не оставил меня в тайне,  
согрешившего против моего раба, но обличил как оскорбившего Тебя,  
Господина». Для чего? *Чтобы Ты оправдался в Твоих словах*, то есть чтобы  
Твоя справедливость одолела человеческую хитрость и никто не думал,  
согрешая, обманывать Твой суд. Ведь именно это означает: *победишь,  
когда будешь судить*. Или так [говорит]: «Ты побеждаешь, потому что  
никто не может показаться у Тебя праведным и потому что Твоей бла-  
гостью жаждая спасения всех, Ты своей милостью побеждаешь наши  
грехи, приемля обращение и покаяние вместо величайших даров». Ибо  
Бог судится с нами, полагая собственную милость противовесом нашим  
грехам, и побеждает, благоутробием разрешая наказание грешников.

**239. Знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе<sup>b</sup>**

Это Павел сказал не о себе, но олицетворяя человеческую природу.  
А доброе тогда не живет во плоти нашей, когда, порабощённые греху  
навыком и временем, мы несём в себе зло постоянное и трудноизглади-  
мое. Ведь порабощённый долговременным пребыванием в этом, даже  
если захочет снова вернуться к добродетели, обнаруживает задуманное

i Παισίv (детям) Δ ii Ἀμαρτωλοῦv (грешников) Τ

а Пс. 50, 6 б Рим. 7, 18

19 То есть благословения распределяются сообразно деяниям сыновей.

тяжким и трудноисполнимым. Поэтому сказано: *...уже не я делаю то<sup>а</sup>*, то есть: знаю, что это дело не моё (как же, если я терзаюсь из-за него?), но живущего во мне греха, приобретшего обитание прочное и недвижимое, поэтому и плачу, ища свободу и восклицая: *Бедный я человек!* и так далее<sup>б</sup>.

#### 240. О пределе жизни<sup>20</sup>

Ты зовёшь нас к старым схваткам, в которых многие, покрывшись пылью и не без доблести завоевав награды, не позволили нам (не скажу чего похуже) видеть неодолимую победу. Однако, собрав немало отправных точек как из предшествующих нам преподобных и блаженных мужей, так и тех, которые не посчитало недостойным предоставить нам благоволение божественной склонности, мы, сочетав первые со вторыми, молимся, чтобы твоё старание и надежда ушли не лишёнными дарований и знания, не нуждающегося в сторонних знатоках, а если нет, то нуждаясь ещё только в незначительном исправлении. Посему искать длинного самодостаточного изложения означает принуждать Писание, а просить краткого — позволить опустить многое из необходимого. Впрочем, как смогу, попытаюсь согласно твоей просьбе повести речь о пределе жизни.

Те, кто приводит разверзания земли, кораблекрушения и порчу воздуха и какие-то другие такие вещи, охватывающие смерть разом многих разных людей, а потом вопрошают, предопределено ли было им иметь одну и ту же кончину, делают, как мне кажется, вопрос из явления, из чего получается, что им недостает скорее чувственного восприятия, нежели доказательства, чтобы не сказать, при более глубоком исследовании, вообще самого суждения, происходящего от размышлений<sup>21</sup>. Ведь признавать существующее, доискиваться же [при этом], есть ли оно, есть не что иное, как обличать немощь умной и неизъяснимой силы. Ведь если тот же охват смерти объёмлет каждое множество, и это признано, а предел есть не что иное, как конец каждого, однако то, что они признают, не было пределом, разве они не уличаются в том, что вопрошают: не один ли был для всех закреплённый предел?

а Рим. 7,17    б Рим. 7,24

20 В этом трактате опровергаются взгляды, высказанные в сочинении св. патриарха Германа I, которое попало в «Амфилохии» под № 149.

21 Имеется в виду, что оппоненты делают предметом вопроса очевидный факт. Ср. *Aristoteles. Topica I, 11, 105a.3–7*. Под «пределом» имеется в виду предопределённый конец жизни.

Но это одно. Второе же: отчего это прибегают к множеству, у которого так сразу в один приём взыскивается требование конца? Не ясно ли, что, признавая предел для некоторых, относительно большинства они сомневаются? Ведь иначе они не придумывали бы прибежище неопределенности<sup>22</sup> в виде множества и единовременной гибели. И если они говорят, что есть срок у некоторых, но не у всех, из того, что сами они хоть и молча принимают срок для кого-то, из этого же самого можно вынудить их пойти навстречу утверждающим срок для всех и даже против воли привлечь к согласию. Ведь чем те, полагая срок для некоторых, отражают недоумения противников этого мнения, тем же благочестивые учат и их отбивать наветы против говорящих, что был один общий срок для всех применительно к приводимому множеству [погибших].

Еще же не только, когда наступает некое необычайное обстоятельство, целые разные совокупности предаются одному сроку смерти, но и само состояние человеческой жизни ежедневно доставляет такого рода известия. Ибо нельзя найти дня, в который в тот же невод смерти не попались бы разом старик и юноша, и отрок, и женщина, и дева, и бедный, и богатый, и подначальный, и начальник. Зачем же, убежав от каждодневного состояния жизни, они прибегают к гибели людей, проистекающей от обстоятельств? Но понятно, что из того они не надеются добиться того, о чём стараются, а в обстоятельствах находит место недоумение. Ведь и там и здесь различные роды [людей] оказываются подобным же образом предаваемы смерти, но оттуда они не осмеливаются выводить недоумение, а с помощью рассказов об этих событиях лучше выставляют дело опрометчивости и дерзости, которое затевают и которое вообще ничего правдоподобного, ни необходимого не привносит в обсуждение.

*Бог не сотворил смерти*<sup>а</sup>: ибо Он предложил на обозрение жизнь, а потом смерть, не естественную, предстоящую по необходимости, но по самовластной воле, ведь совершённый грех навлек смерть. Если же<sup>23</sup> Адаму было определено прожить промежуток в девятьсот тридцать лет, то он, и согрешив, обязательно бы скончался, ведь жизнь была предопределена Богом, но и смерть была заранее известна Ему. Поэтому Бог неповинен в смерти, ведь не предведение произвело

а Прем. 1, 13

22 Конъектура Икумениа ἀοριστίας. Ркп. ἀριστ<ε>ίας (доблести).

23 Εἰ δὲ исправление издателей. Ἴδε (вот/смотри) ркпп.

смерть, но преступление заповеди. А как Енох ещё при жизни стяжал эту награду за благочестие, предложение? А что Ной, оправданный вторым, спасший семена мира, претерпевшего потопную<sup>24</sup> смерть из-за множества грехов? А что содомлянин Лот, не содомского нрава? А что Моисей посреди израильского народа, когда египтяне канули в преисподнюю? А что те, *чи кости пали в пустыне*<sup>a</sup>, не согрешившие? А что те, кого земля приняла погребаемых заживо, вождей не взбунтовавшихся? Что же, чтобы оставить всякую всеобщую погибель за грех и добровольность, вот это: *если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же отречётесь и будете упорствовать, то меч пожрёт вас*<sup>b</sup>. А что те безбожные мерзкие жрецы<sup>25</sup>, которых Илия испепелил божественным огнём, и двойной пятидесяток<sup>c</sup>, и те, кого Он оставил между Израильтянами семь тысяч [мужей]<sup>d</sup>, и мертвец, которого он воскресил<sup>e</sup>? Если это и много ещё чего предопределено от Бога веретеном<sup>26</sup>, то где свобода воли, чтобы не упоминать нелепостей? Что же последняя всеобщая погибель израильтян, которая была взысканием от италийского копья за Господню кровь и убийение пророков<sup>27</sup>, произошла по определению или по добровольности?

И с другой стороны, что касается совершенного против Авеля убийства. Если совершалось определение, почему Каин, будучи братоубийцей как прислужник определения, осуждается на стенания сам и всем родом на крайнее истребление? И как божественный закон от Ноя доньше осуждает убийцу на смерть с настоянием? Или как нужно расценивать происшедшее с Агагом<sup>f</sup>? Если исполнялось определение о нём, разве он не умер бы, даже если бы Саул не хотел поразить его? А что дети Иова, по определению или прошению сатаны? Что Езекия? Что ниневитяне? А что бывшие потом, спасшиеся или спасаемые благодаря удаче? А что если кто положит душу за любимого, образец чего святые мученики? Куда отнести поступок Финееса: к злодейству или определению? И где «если будешь делать добро, дни твои будут долги»<sup>g</sup>? Где *уменьшают племена грехи*<sup>h</sup>? И почему добровольно вешаются от страха смерти или каким бы

а Числ. 16 б Ис. 1, 19–20 с Ср. 4 Цар. 1, 9–12 d 3 Цар. 19, 18 e Ср. 3 Цар. 17, 17–24  
f Ср. 1 Цар. 15, 8–9 г Ср. Втор. 4, 40 и т.д. h Притч. 14, 34 цсл.

24 Врѹхѹюв конъектура Катифора, в рукописях крѹфѹюв (тайную).

25 В оригинале игра слов: шѹреѹс из шѹарѹс, «мерзкий», и ѹреѹс, «священник, жрец».

26 Имеется в виду веретено, на котором парки прядут нить судьбы.

27 Подразумевается истребление иудеев римлянами во время Иудейской войны (66–71 от Р. Х.).

то ни было способом убивают себя, чтобы не потерпеть<sup>i</sup> этого неволей от других? А те, кто [умирает] от крайнего голода или пресыщения, или сильного холода или жара, или заразной болезни, или от всего, что сильнее помощи или неизлечимо, чтобы не говорить обо всём, что от потери крови? А если кто, по своей воле или нет, оставит артерию неперевязанной, разве не отдаст с кровью души своей и мыслящий дух, который с ней связан? Потому что кровь сворачивается в плоть: ведь вместе и плоть и дух — и как это<sup>28</sup> несмотря на надёжно Свяжавшего? Что же обитатели земли, гибнущие от землетрясения или пожара, в то время как плывущие по морю спасаются, тогда как одни гибнут в буре, а те, кто на суше, не терпят вреда? Что говорить о мёртвых, оживлённых Елисеем? Что о [воскрешённых] Христом, Предводителем жизни? Что о случае с Тавифой? Что с Ананием и Сапфирой? А что об оживлении мертвецов, чудотворимом другими святыми до сих пор? Если исполнялось определение, как определённое не было доведено до конца?

Весь Ветхий Завет, кроме одного только о преступлении заповедей (*в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь*<sup>a</sup>), не знает иного определения, помимо того, что по выбору, а проповедует ли Евангелие определение, сказать не могу. Я знаю одно высшее определение Христа из Его слов, когда на вопрос фарисеев о людях-галилеянах, чью кровь Пилат смешал с жертвами, и о тех, кого убила упавшая башня Силоамская, были ли они грешнее всех, Он сказал: «Нет» — и прибавил не только «если не покается»<sup>b</sup> и прочее, но и примером смоковницы подкрепил определение, говоря: *Сруби её: на что она и землю занимает*<sup>c</sup>. Точно так же и божественный апостол произносит, определяя против тех, кто, вроде меня, недостойно причастился Пречистых Тайн: *От того многие из вас немощны и больны и немало умирает*<sup>d</sup>.

А что богоотец Давид, определяя дни, как *пяди*<sup>e</sup>, *семьдесят лет*<sup>29</sup>, *а при большей крепости — восемьдесят лет*<sup>f</sup>, *а больше их труд и болезнь*<sup>g</sup>? Потом: *Выведи из темницы душу мою*<sup>h</sup>, и снова: *...не восхити меня в половине дней моих*<sup>i</sup>, потому что *кровожадные и коварные не доживут*

i Παισόμενοι Δ, ποιησόμενοι (сотворить) ΘΓ ποιησάμενοι (сотворив) Τ

a Быт. 2, 17 b Лк. 13, 3 c Лк. 13, 7 d 1 Кор. 11, 30 e Пс. 38, 6 f Пс. 89, 10 g Пс. 89, 10 цсл. h Пс. 141, 8 j Пс. 101, 25

28 Здесь издатели исключают, по-видимому, случайно попавшую в текст маргиналию: «потому что божественное и самоипостасное Слово стало плотью, обитая в нас».

29 Слово «лет» в рукописях отсутствует, дополнено из цитаты.

*и до половины дней своих*<sup>a</sup>? А кто из апостолов, какой из соборов или святых отцов пишет об определении?

Если же они скажут, что Василий Великий<sup>b</sup>, то они неправильно понимают это, ведь он повсюду того мнения, что смерть от нас, а не от Бога<sup>c</sup>. А то, что он относит к определению, таково: целью святого было показать, что Бог не есть причина зла, ведь разбирая по частям, он показывает, что наше дело — болеть, Бога же — врачевать, согласно речению: *будет ли зло, которого Господь не сотворил?*<sup>d</sup>

#### **241. Что значит: «Вы от отца {вашего}<sup>30</sup> дьявола»<sup>31</sup>?**

Во-первых, против этого то, что нигде в Священном нашем Писании, ни в ветхом законодательстве, ни в самой благодати нельзя найти выражение: «отец дьявола», как здесь сказано, хотя многие многократно вели речь об этой злой силе: но что Речения именуют злоначального врага нашего сатаной, и дьяволом, и отступником и тому подобное, обнаруживается, и иногда сыном дьявола [именуют] того, кто показывает в себе скверные его порождения и отмечен обликом заблуждения, как блаженный Павел говорит Елиме: *Сын дьявола*<sup>e</sup>.

Но это одно, что язык Писания нигде не именует отца дьявола, другое же, что целью Спасителя был вовсе не вопрос об отце дьявола, кто он, но какого отца детьми сделал себя неблагодарный иудейский народ, и быть, и именоваться, ибо они то говорили, что отец их Авраам<sup>f</sup>, то *одного Отца имеем, Бога*<sup>g</sup>, но не «одного Отца имеем, Отца Бога». И Спаситель, отводя их от отеческого отношения в названии, поскольку они сами себя откололи и отсекли от подобия с Ним, говорит: «Вы осмеливаетесь говорить, что вы — сыны Отца? Вы сыны дьявола», а потом: *И вы хотите исполнять заповеди его*<sup>h</sup>, то есть не отца дьявола (ибо где он передавал заповеди, если Писание его вообще не знает?), но заповеди дьявола, который есть ваш отец, а это блуд, прелюбодеяние, воровство, убийство, ложь и каких других зол он стал сеятелем в умах, и предводителем в дерзании и совершении

a Пс. 54, 24 b *Basiliius Caesariensis*. Homilia quod Deus non est auctor malorum // PG. 31. Col. 333B.5–9 c Ibid. Col. 333B.9–D.4 d Амос 3,6 e Деян. 13,10 f Ин. 8,39 g Ин. 8,41 h Ср. Ин. 8,44

30 Это слово отсутствует в Новом Завете, и из дальнейшего изложения ясно, что в том тексте, которым пользовался Фотий, его не было, поэтому издатели предлагают его исключить.

31 Ин. 8, 44. Переделанную (а скорее, первоначальную, см. Предисловие) версию этого трактата см. под № 47.

недозволенного<sup>i</sup>. И Он был человекоубийца от начала<sup>a</sup>, к кому может быть лучше отнесено, как не к самому диаволу, который языком изверг Адама из рая и стал для него проводником смерти и тления? Ибо Бог не сотворил смерти и не радуется погибели живущих<sup>b</sup>, а кто другой выковал смерть ложью и внедрил тление во внутренности Адама, если не тот, кто проник в змия, а через него растворил смертоносный яд хулы на Бога жене, а через неё Адаму?

Посему из всего этого и другого подобного показывается, что спасительная речь говорит о диаволе и его именуется отцом неблагодарных иудеев, ведь и они гордились тем, что называют Бога Отцом и считаются Его сынами. Разделяя же настоящую речь на две части, Спаситель снова сплетает одну с другой, то ставя вперёд диавола, а потом иудеев, то вначале говоря об иудеях и затем приводя диавола. Поэтому сначала сказав о диаволе и показав из сродства и подобия дел, что он их отец, Он снова переходит к самим иудеям, через которых всё слово и началось, и говорит: «Когда иудей лжёт, как и вы теперь, утверждая, что Отца имеем Бога и отца имеем Авраама, он говорит от своего», то есть от чрева вещает, а не от суждений духа»; а что он лжец, показывается из того, чем он сам хвастается; и из того, что он положил себе отца по подобию дел, очевидно выявляется. Поэтому он и говорит: «Когда иудей говорит ложь, он говорит от своего, потому что лжец и он сам, и отец его», которого Спаситель, как многократно сказано, и объявил, и наименовал диаволом, и никем иным.

#### 242. Что есть новомесячие, что календы, что иды, и что ноны?

Предводители Римской земли подразделили каждый месяц на три части и новомесячие, или начало месяца, назвали календами, потом же девятый день месяца назвали нонами и к тому же ещё третью часть нарекли идами<sup>32</sup>, говорящие по-гречески от полносветного вида луны, а римские священники от [принятого] у них священнодействия, называющегося идулис и означающего жертву белых овец. И много других есть об этом подробностей, которые требуют больше времени и усердия<sup>33</sup>.

<sup>i</sup> толμῆματα (дерзновений) T

а Ин. 8, 44    б Прем. 1, 13

32    Идами (лат. *idae*) назывался пятнадцатый день месяца.

33    Предельно сокращённый и несколько искажённый пересказ *Joannes Lydus. De mensibus* III, 10.

### 243. О божественной природе и ипостаси

«Одна природа Слова воплощенная»<sup>34</sup> представляет только один безупречный смысл, а именно согласно с догматом о «двух природах, соединённых нераздельно по ипостаси». И это ясно из того, что и Кирилл пользуется тем и другим сочетанием слов, не отказываясь и от «одной природы Слова воплощенной», и не отрицая «двух природ, соединённых нераздельно по ипостаси»<sup>35</sup>, но не только Кирилл, а и все, кто после него был известен как приверженец благочестивой части. Ничего же удивительного, если еретический ум пленяет его для своего зломыслия, хотя выражение и являет чистое благочестие, ибо и другие священные выражения смело извращаются теми, кто ставит злопыхательство впереди научения; и ничего больше эти, как и те, не достигают, кроме того, что дают улики злонамеренной воли, а злые их хитрости обязательно будут опровергнуты, потому что они не принимают правого смысла, богохульствуя или о том, что Бог Слово носил плоть воображаемо, как сторонники Мани, или что Слово было погребено во плоти, или что природа тела была поглощена неосязаемым, сверхъестественным и бестелесным Божеством.

Если же блаженный Кирилл и тысячи других отцов часто понимают природу вместо ипостаси (это тоже не запрещено сливающим [природы]), то как не вызовут смех у нас, православных, те, кто потрясает выражением Кирилла об «одной природе Слова воплощенной»? Ведь если можно видеть, что в обыкновении Кирилла природа часто понимается вместо ипостаси, то такое выражение согласно скорее с нами, а не с отступниками, ведь это наше — мыслить и говорить об одной Ипостаси Слова воплощенной.

Ты видишь, насколько они Богом обиженные и слабоумные? Ведь они даже против воли дарят то, что расхищая, не укроют, и того становятся обвинителями, от чего, чтобы не отрекаться, притворяются готовыми претерпеть тысячу смертей. Ведь акефалы, то есть сторонники Севира<sup>36</sup>, рассекают природу надвое и одну называют частной,

34 Формула свт. Кирилла Александрийского, которая была им заимствована из аполлинаристского сочинения, приписанного свт. Афанасию Великому. См. *Cyrillus Alexandrinus. Epistula ad Succensum I, 6* // ACO. I, 1. P. 153.23.

35 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula II ad Nestorium* // ACO. I, 1. P. 26.26–28.

36 Акефалами, то есть «безглавыми», приверженцы Халкидонского Собора называли монофизитов (в современной терминологии миафизитов), как не имеющих единого ересиарха. Севир (459 или 465–538), патриарх Антиохийский (512–518) — глава умеренных миафизитов.



а другую общей<sup>37</sup>, хотя это примышление ничем не помогает в нечестии, ибо эта новая выдумка — наводить морок об одной природе во Христе — и нелепое их мнение не подкрепляет, и православным ничего не противопоставляет.

Следует спросить их: когда они говорят, что Христос из двух природ, тогда из которых двух они утверждают Его, из тех, что они называют частными или общими? Ведь если из частных, то как им не стыдно оскорблять Нестория, чье учение они лелеют? Ведь сложное из двух ипостасей мудрствует о сложении в одно лицо, но ничуть не меньше вводит и постановляет и представляет во всеобщее ведение две самостоятельные ипостаси. Ибо то, что он говорит, будто Христос состоит из двух общих природ, посрамляет Нестория: ведь сложенное даже по необходимости не разделяется на самостоятельные ипостаси. Высказывание же «из двух», как им приходится говорить, «ипостасей» провозглашает скорее не их мнение, но Нестория: ведь скажет ли кто, что Христос сложен из двух ипостасей, или в двух, или как две ипостаси, то подтверждается богоборчество Нестория; как если бы кто сказал, что Ипостась Слова в себе ипостазировала человеческую природу, тот, скажет ли он, что из двух природ, или в двух, или как две, одинаково признаёт ипостасное соединение и проповедует православное мнение. Ибо Христос сложен из Бога Слова и человеческой природы, ведь Слово, Которое есть Ипостась, стало плотью<sup>а</sup>, где плоть не вводит лица, но возвещает человеческую природу.

#### **244. Какой смысл раскрывает речение апостола: посадив нас одесную Бога Отца<sup>б</sup>?**

Божественное Писание провозгласило, что благодаря пришествию Слова во плоти мы стали выше ангелов, а в воскресении будем равны ангелам, ибо посадил нас одесную Бога Отца, как вопиет божественный Павел, и так далее, и это не противоречит друг другу. Ибо тем, что взятое от нас восседает рядом с Отчим престолом, мы превзошли ангельскую и славу, и честь, а тем, что никто из плотских в воскресении уже не увлекается, и не совращается, и вообще не испытывает

а Ин. 1, 14 б Ср. Еф. 1, 20; Евр. 1, 3; 10, 12. Этот трактат, как и многие другие в «Амфилохиях», опирается на несохранившееся сочинение Иовия (см. *Photius. Bibliotheca. Cod. 222*)

37 Учение, восходящее к введенному последователями Аристотеля различению «общей сущности» (γενική οὐσία) и «частной сущности» (μερική οὐσία), опирающемуся на разделение первой и второй сущности у самого Аристотеля.

нужды в том, чему была порабощена природа плоти, даруется родство с бестелесным пребыванием<sup>i</sup>. Так что справедливо мы будем и равны с ангелами, и выше их: тем, что наша природа в Воспринявшем её совосседает с Отцом, выше, а бесстрашием каждого из нас и нетлением и избавлением от всех телесных страстей и взиграний и вещественной плотности мы получим равенство с бестелесными умами. Нужно же рассмотреть [выражение:] «*Будут, как Ангелы Божии*»<sup>a</sup>. Этим провозглашается не равночестие природы, а то, что они не претерпевают ничего из плотского, что терпели раньше, но подобно ангельскому бесстрашию тоже пребывают в воскресении, избавленные от плотских [вещей].

Выше ангелов и в другом отношении: когда наша природа оступилась, её воспринял и спас Сын Божий, а их природу — нет. И нужно искать причину: потому что они ввели в заблуждение, а мы — из заблудившихся и потому что у них было много поводов не согрешить, труднодоступность для страстей, и бóльшая близость к Богу, и бестелесность, а тут к милости влечет и бóльшая подверженность страстям, и отягощение и связанность с телом, и ещё больше, что не осталось среди падших других, через которых падение склоняло бы Человеколюбца к милости, но сами преступившие всегда остаются любящими [свое] преступление<sup>38</sup>.

Ещё же непохоже и неблизко — воспринять природу ангелов и человеков, да и чем это [воплощение от ангелов] помогло бы непадшим? А если ради падших, то разве не [окажутся] хуже падших непадшие? Или надо ещё подробнее: Слово, воплотившись, научило нас урокам добродетели и благочестия, благодаря которым нам, благодатью от Него совершающим то, что Он предписал, досталось нескончаемое наследие Небесного Царствия; а у ангельской природы было знание добродетели и благочестия: добродетели — [видно] из того, что прельщаемых ими<sup>39</sup> они перетягивали и заманивали к противоположному, а благочестия — подобно, из того, что тот кричал: *Знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий*<sup>b</sup> — и: *Пришёл Ты сюда прежде времени мучить нас*<sup>c</sup> — и множество другого. Так что напрасно Он облакался бы в ангельскую природу.

i «С бестелесной природой» Т<sup>ac</sup>

a Мк. 12, 25; Мф. 22, 30    b Мк. 1, 24; Лк. 4, 34    c Мф. 8, 29

38    Здесь речь идёт уже о падших ангелах.

39    В оригинале ὑπ' αὐτῆς (ею), то есть падшею ангельской природой.

Ещё воплощается Слово, тем, что Он делал, показывая нам путь, на котором мы достигнем восхождения на небеса, а перед бесами стоят однородные полки прежнего пребывания, тем, что делают, показывающие блаженство, но те безумием воли не следуют им и не обращаются, так что излишне Божию Слову брать на Себя ангельскую природу, скорее во усугубление и отягощение, если это возможно, уготованного им наказания.

Ещё, если бы Бог Слово намеревался взять ангельскую природу, то как бы Он это сделал без посредничества рождения? А если просто по усвоению и относительному схождению это было присуще бесам, так они оттуда откололись.

Ещё, кого Он усвоил Себе в наивысшей степени (ἐλοίετο τὴν κατὰ τὸ ἄκρον οἰκεῖωσιν): стоящих или<sup>40</sup> падших? Если стоящих, какая польза была бы для падших? Ведь и когда они прежде были в лучшем, их участь была плачевна<sup>41</sup>. Если же падших, где справедливость? И как не было бы возможности избрать осуждённое Павлом *не делать ли нам зло*<sup>a</sup>?

Ещё же, поскольку рождение не посредствовало бы у ангельских сил, постольку и природу их не могло воспринять Слово Божие, но кого-то в отдельности: а кого бы Оно ни восприняло, того бы и спасло, так что пришлось бы Ему тысячи раз облекаться в отдельных особей ангелов, а скорее (но да смилостивится Оно) бесов, которые показали себя орудиями всякого зла.

#### 245. Почему нас учат отречься от сатаны, а не от дурных людей<sup>42</sup>?

Мы отречаемся от сатаны и дел его, а не от дурных людей, во-первых, чтобы не получить от этого отречения предлога, пусть и необоснованного, ненавидеть, отвращаться, избегать единоплеменных и отказываться от них, а во-вторых, если бы мы отрекались от дурных людей, но не мы, а прежде нас бывшие учителя и апостолы, кто бы спасся из грешников, раз отречение рождает отвращение, а оно убивает увещание и научение, вместе с которым уничтожается и обращение с раскаянием? В-третьих, да кто такой тот, кто говорил бы: отречаюсь от грешников или дурных людей? Ведь если бы он себя числил среди

a Рим. 3, 8

40 «Стоящих или» добавлено издателями как необходимое по смыслу.

41 Не вполне понятная фраза: ἐκείων γὰρ καὶ πρὶν μερόντων ἐν τοῖς ἀμείνοσιν τὸ δαμόνιον ταλανίζεται.

42 Тракта́т также опирается на Иовия.

грешников, то отрекался бы от самого себя, а если среди праведников (чтобы опустить прочее), то во время покаяния и спасения копал бы себе яму гордыни и фарисейской погибели. В-четвертых, изначально не человек, но лукавый прельстил; в-пятых, сатана неизменен во зле, а никто из людей не неизменен во зле; в-шестых, в отречении от дел сатаны объемлетя и всё, что делает человек (потому что оттуда семя, от прельщения), ведь это к нему отсылает.

**246. Почему Самона со товарищи<sup>43</sup> называются исповедниками (ὁμολογηταί)?**

Мученики из дружины Гурия называются исповедниками, пожалуй, не потому, что исповедали Христа на ристалище (ибо это общий подвиг всех мучеников), но потому, что взятые в наблюдатели и посредники соглашений (ὁμολογιῶν), которые люди заключают друг с другом, не обманули надежд доверившихся им и взыскали с нарушивших договорённости справедливое наказание. Посему, как горячие и неотступные надзиратели и мстители в соглашениях людей между собой, они справедливо получили именование исповедников.

**247. Почему распинается Христос?**

Воплощённое Слово Божие распинается для того, чтобы обличить диавола в очевидной несправедливости; и чтобы представить непревзойдённую любовь к людям; и чтобы, поскольку кажется легким провозгласить себя богом, это не стало для многих предлогом обожествлять самих себя; и чтобы, упраздняя заблуждение, не вводить пагубное заблуждение; и чтобы, предложив Себя испытуемым в напастьях, злоумышлениях и истязаниях, ведущих к смерти, примером терпения и стойкости побудить их доблестно и благодарно переносить выпавшее им; и чтобы лучше проявить всесилие своей мощи, ведь с помощью силы, и войска, и оружия, и союзников одолеть противника похвально, но это совершается повседневно и не приносит ничего свойственного исключительно божественному деянию, а саму смерть упразднить и восторжествовать над нею и адом, и диаволом,

43 Имеются в виду мученики Гурий, Самон(а) и Авив. Согласно «Похвальному слову» Арефы Кесарийского (кстати, ученика Фотия), исповедниками святые были названы из-за долгого пребывания в узилище. Здесь у свт. Фотия мы имеем ценнейшее указание на то, что в византийском народном православии Гурий со товарищи выступали, в том числе, поручителями по договорам. Скорее всего, имеется в виду известная история эдессянки Евфимии и её мужа-гота, из-за которой мученики считаются защитниками законного брака. См. соответствующую статью в «Православной энциклопедии».

и началами, и властями мира — вот это поистине дело превосходящей ум, и слово, и мысль вседержительной силы Божией; и чтобы, показав преизбыток благ по отношению к нам, представить нас должниками чистой любви к Нему и жизни по Его законам, посредством чего польза возвращается обратно к нам самим, будучи для нас достоянием Царства и пребыванием и наслаждением в неисповедимых благах.

**248. Как совместить апостольское речение, говорящее: *Знамения не для верующих, а для неверующих*<sup>а</sup>, с владычными словами, где сказано: *Вера твоя спасла тебя*<sup>б</sup>, и: *Не мог творить знамения по неверию их*<sup>с</sup>?**

Для любознательно исследующего не составляет труда понимание сказанного: ибо давно уверовавшим и не приемлющим никакого сомнения о нашем таинстве и точно так же совершенно одержимым неверием и не желающим знамениями быть руководимыми к благочестию тщетно и напрасно являть знамения, а вскормленным в неверии, но затем как-то понемногу направляющим размышления к благочестию, вот тем полезно и подходит явление необычайных дел. Поэтому и Господь не требует веры ни от совершенно неверующих (ведь Он знал, что не найдет её у них), ни от искренне уверовавших (ибо Он уже обрёл, потому что они раньше принесли её), но ищет у тех, кто, переходя от нечестия к благочестию, уже рождает веру в себе. Итак, верным не даются знамения (ибо это излишне), как и тем, кто непреклонен в неверии (ибо впустую), но тем, кто переходит от неверия к вере, чья вера нуждается в окончательном созревании и, созревая, приносит вкушение божественных знамений<sup>44</sup>. Посему высказывание боговещанного Павла нисколько не противоречит евангельским словам: ожесточившихся сердцем Бог, всё делающий во спасение людям, не достаивал творения чудес, а искренне уверовавшие не нуждались в них, чтобы поверить: Спасителю рода нашего оставалось чудотворить для тех, кто ещё не уверовал и пока что находился среди неверных, однако искал, благодаря чему уверовать, и, взяв знамения в руководство, переходил в часть верных.

а 1 Кор. 14, 22    б Мф. 9, 22; Мк. 5, 34; Лк. 8, 49    с Мф. 13, 58. Здесь Фотий также следует Иовию

44    Издатели изменяют рукописное θεοσημείων на θεοσημείων, исходя из им.п. ед. ч. θεοσημεία. Однако писцы могли иметь в виду им. п. ед. ч. θεοσημείου.

## Библиография

- Патриарх Фотий*. Избранные трактаты из Амфилохий / введение, перевод с греческого, комментарий Д. Е. Афиногорова. М.: Индрик, 2002.
- Arethas*. Scriptum 6. In SS. Gurium, Samonam et Abib // *Arethae Scripta minora* / ed. L. G. Westerink. Lipsiae: B. G. Teubner, 1968. Vol. 1. P. 59–74.
- Basilii Caesariensis*. Homiliae et sermones // PG. T. 31. Col. 163–617.
- Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica magna // PG. T. 45. Col. 11–105.
- Justinianus*. Confessio rectae fidei // PG. T. 86. Col. 993–1035.
- Mai A.* Scriptorum veterum nova collectio. Romae: in Collegio Urbano apud Burliaeuum, 1825. Vol. 1.
- Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τὰ Ἀμφιλόγια* // ἔκδ. Σ. Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων [=Οἰκονομίου]. Ἀθήναι: Τύποις Φ. Καραμπίνου καὶ Κ. Βάφα, 1858.
- Photius*. Epistulae et Amphilochia / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lipsiae: B. G. Teubner, 1983–1986. Vol. 1–6.
- [*Pythagoras*]. Carmen aureum // Theognis / ed. D. Young (post E. Diehl). Leipzig: B. G. Teubner, 1971. P. 86–94.
- Theodorus Abucara*. Opuscula ascetica // PG. T. 97. Col. 1462–1609.

### ***Saint Photius of Constantinople.* Amphilochia. Treatises 223–249**

Translation from Ancient Greek, Preface and Notes

#### **Dmitry E. Afinogenov**

Doctor of Philology

Leading Researcher at the Institute of World

History at the Russian Academy of Sciences

Professor at the Department of Byzantine and Modern

Greek Philology at the Moscow State University

119334 Leninski prosp. 32A, Moscow, Russia

logotheta@mail.ru

**For citation:** “*Photius of Constantinople, St. Amphilochia. Treatises 223–248*”. Translation from Ancient Greek, Preface and Notes by Dmitry E. Afinogenov. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (4), 2019, pp. 44–76 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-44-76

**Abstract.** The part of «Amphilochia» published here is a collection of mostly short works, which treat the topics, both exegetical and theological, previously developed by the patriarch

in more expanded form. In some cases St Photios strives to provide a most concise summary of the already investigated problem, but sometimes he expounds his views more precisely or even revises certain points. The section includes also educational materials (for instance, treatise № 225) and pieces of historical information, such as treatise № 242.

**Keywords:** Biblical exegesis, Byzantine theology, Byzantine philology, Photios of Constantinople.

## References

- Afinogenov D. E. (ed.) (2002) *Patriarh Fotij. Izbrannye tractaty iz Amfilohij* [*Patriarch Photius. Selected Treatises from Amphilochia*]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Laourdas B., Westerink L. G. (eds.) (1983–1986) *Photius. Epistulae et Amphilochia*. Leipzig: B. G. Teubner, vol. 1–6.
- Westerink L. G. (ed.) (1968) *Arethae Scripta minora*. Leipzig: B. G. Teubner, vol. 1.
- Young D., Diehl E. (eds.) (1971) [*Pythagoras*]. *Theognis*. Leipzig: B. G. Teubner.