



Δίσπυτ στυ. Γρυγυρην Πυλμης σ Γρυγυρην φηλοσυφου

Ὁ στυ. Γρυγυρην Πυλμης στυ. Γρυγυρην φηλοσυφου
δὲ στυ. Γρυγυρην Πυλμης στυ. Γρυγυρην φηλοσυφου
στυ. Γρυγυρην Πυλμης στυ. Γρυγυρην φηλοσυφου
στυ. Γρυγυρην Πυλμης στυ. Γρυγυρην φηλοσυφου
στυ. Γρυγυρην Πυλμης στυ. Γρυγυρην φηλοσυφου
στυ. Γρυγυρην Πυλμης στυ. Γρυγυρην φηλοσυφου
στυ. Γρυγυρην Πυλμης στυ. Γρυγυρην φηλοσυφου
στυ. Γρυγυρην Πυλμης στυ. Γρυγυρην φηλοσυφου
στυ. Γρυγυρην Πυλμης στυ. Γρυγυρην φηλοσυφου
στυ. Γρυγυρην Πυλμης στυ. Γρυγυρην φηλοσυφου



ΣΜΑΡΤΑΝΟΥ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ

**Центр истории
восточно-христианской культуры
ИВИ РАН**

**Братство святителя
Григория Паламы**

**Sodalitas S. Gregorii
Palamae Episcopi**

**Фонд святого
Димитрия Солунского**

**Aerarium S. Demetrii
Thessalonicensis**

**Российский государственный профессионально-
педагогический университет
(кафедра теологии)**

Российская академия государственной службы
при Президенте Российской Федерации
(кафедра государственно-конфессиональных отношений)

Academia Rei Publicae Munerum Rutenica
ad Omnium Rutenorum Principem

ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ



*Hic liber anno iubilaeo, quo CDL anni a natali
dormitionis S. Gregorii Palamae, hesychastarum
magistri diuini, complentur, editus beatae memoriae
ALEXIO SECVNDO Moscouiae Omniumque
Rutenorum Patriarchae Sanctissimo dedicatur.*

Edidit Nouae Thebaidis, Athonis eremi, fratribus orantibus, a Dionysio Celerio Athoo, impensas Demetrio Leporio, uiro quam amplissimo tam humanissimo urbanissimoque, sibi amicissimo, adiuuante, ad maiorem S. Gregorii illius Palamae, hesychastarum magistri, laudem atque erga Seniore[m] suum spiritualem, qui multis se et magnis mysteriis supracaelestibus et praedulcibus in Athone, monte Sancto, initiauit, caritatis reuerentiaeque causa.


НИКЕЯ
православное
издательство

Георгий Факрасис

Диспут свт. Григория Паламы
с Григорой философом

*Философские и богословские аспекты
паламитских споров*

Издание пустыни Новая Фиваида
Афонского Русского Пантелеимонова монастыря



Святая гора Афон 2009

УДК [271.2-285.4: 27-87]

ББК 86.372-42

Ф 18

*По благословению Игумена Афонского
Русского Пантелеимонова монастыря
Священно-архимандрита
Иеремии*

Рецензенты: д.и.н. Бибииков М. В.
к.и.н. Родионов О. А.

Георгий Факрасис

Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом.
Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер.
с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. — Святая
гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пан-
телеимонова монастыря, Москва, 2009. — 200 с. — (Smagdos
Philocalias).

ISBN 978-5-91761-002-3

Впервые в переводе на русский язык публикуется важный памятник богословско-философской мысли эпохи паламитских споров: изложение представителем византийской чиновничьей аристократии Георгием Факрасисом диспута между свт. Григорием Паламой и интеллектуалом Никифором Григорой (Константинополь, 1355 г.).

Выражаем глубокую благодарность тем, без чьей помощи данный перевод не мог бы выйти в свет: А. Г. Дунаеву и А. Ю. Волчкевич за сверку перевода с древнегреческим оригиналом по изданию ГПС, а также Д. В. Бугаю за важные замечания относительно богословско-философской терминологии свт. Григория Паламы.

В оформлении обложки использовано изображение свт. Григория Паламы с фрески конца XIV в. из священной обители Ватопед (Святая гора Афон)

- © Д. А. Поспелов, пер. с древнегреч., 2009
- © Д. И. Макаров, статья, комментарии, 2009
- © Д. С. Бирюков, статьи, комментарии, 2009
- © Братство святителя Григория Паламы, 2009
- © Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского,
Пантелеимонова монастыря, 2009
- © Издательство «Никея», 2009

СОДЕРЖАНИЕ

Д. И. Макаров. Последний диспут свт. Григория Паламы.....	7
Д. С. Бирюков. О диспуте свт. Григория Паламы с Никифором Григорой и его изложении Факрасисом.....	17
Факрасиса протостратора краткое изложение диспута святейшего Фессалоникийского кир Григория и Григоры философа, который состоялся в палатах пред лицом императора (пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова).....	23
Комментарии (составлены Д. С. Бирюковым и Д. И. Макаровым).....	61
Д. С. Бирюков. Тема “причастности” у Никифора Григоры и ее предыстория в святоотеческой мысли.....	113
Библиография.....	175
Указатели.....	189
Zusammenfassung.....	199

ПОСЛЕДНИЙ ДИСПУТ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

Сочинение под названием *Факрасиса протостратора краткое изложение диспута святейшего Фессалоникийского кир Григория и Григоры философа, который состоялся в палатах перед лицом императора* — или, более кратко, *Сокращенное изложение, составленное Факрасисом, прения Григория Паламы и Никифора Григоры*¹, — было впервые опубликовано испанским богословом-иезуитом, видным специалистом по эпохе исихастских споров о. Мануэлем Кандалем в 1950 г.² В основу издания о. М. Кандаля была положена рукопись Paris. Coisl. gr. 100, f. 226^r–232^r, которую о. М. Кандаль, исправляя Монфокона, передатировал с XV на XIV в.³ Рукопись написана рукой монаха Филофея Константинопольского и некогда принадлежала библиотеке Великой лавры Св. Афанасия на Святой горе Афон.

Позже текст источника был опубликован под руководством П. К. Христу в 4-м томе собрания творений свт. Григория Паламы⁴, хотя, как справедливо заметил А. Г. Дунаев, данное сочинение «к творениям Паламы может быть отнесено лишь с долей условности»⁵. При всей несомненности последнего утверждения⁶ следует, тем не менее, признать очевидное: данный трактат является одним из важнейших источников по истории развития паламитской полемики на ее позднем этапе, в середине 50-х гг.

¹ ИАБ, с. 384.

² *Candal 1950*, p. 303–357.

³ *Ibid.*, p. 311, n. 1.

⁴ ГПС 4, σ. 191–230.

⁵ ИАБ, с. 385.

⁶ Однако необходимо заметить, что в рукописной традиции обсуждаемый текст входит в собрание творений Паламы и иногда даже смешивается с ними (*Candal 1950*, p. 311).

XIV в., когда имеет место, по словам А. Риго, «почти полное прекращение религиозных споров»⁷. И хотя победа паламитов после Собора 1351 г. была безоговорочной, антипаламитская оппозиция в лице таких личностей, как Никифор Григора, Иоанн Кипариссиот или Арсений Тирский⁸, не желала признать поражение.

Всего же о. М. Кандалю, как и о. Думитру Станилоаэ, выпустившему в 1938 г. свою монографию о свт. Григории Паламе⁹, было известно 10 рукописей, содержащих данный текст¹⁰, тогда как издателям 4-го тома творений Паламы тридцать с лишним лет спустя — уже 17¹¹. Надписание памятника в различных манускриптах отнюдь не совпадает; имеющееся название является продуктом отбора издателями из всего множества рукописных вариантов одного заглавия, наиболее, на их взгляд, предпочтительного¹². Разбивка на главы также произведена издателями¹³, причем в изданиях Христу и о. Кандаля она не совпадает.

Текст Факрасиса проливает свет на позиции, которых придерживались ко времени спора два его главных протагониста: учитель безмолвия, исихаст свт. Григорий Палама и философ — традиционалист и неоплатоник — Никифор Григора¹⁴, «неоспоримый

⁷ Rigo 2004, p. 2.

⁸ См. публикацию его антипаламитского томоса, ценного для историка мысли как авторской версией изложения событий догматической борьбы, так и богословскими выкладками: *Polemis* 1993, p. 241–282, esp. 254–276 (текст источника).

⁹ *Staniloae* 1938.

¹⁰ *Candal* 1950, p. 310.

¹¹ См. их список: ГПС 4, σ. 189.

¹² Ср. титул, публикуемый о. М. Кандалем: *Candal* 1950, p. 328, и некоторые другие приводимые в тексте статьи: *Ibid.*, p. 313, n. 2.

¹³ См.: *Ibid.*, p. 320, n. 1.

¹⁴ Именно такое представление о Григоре господствует в современной науке, см., например: Григора, возможно, был последним из тех, кто «в основание всей своей колоссальной учености положил греческую (читай — языческую, светскую. — Д.М.) традицию. Современники называли его “философом”» (*Beyer* 1971, S. 171); о любви Григоры к неоплатонизму и Халдейским оракулам см.: *Ibid.*, S. 172. О. Кандаля замечает (*Candal* 1950, p. 314), что Григору можно было назвать и богословом (пусть и не с большой буквы).

и несгибаемый вождь антипаламитов», по словам иером. Герхарда Подскальски¹⁵.

Данный текст ставит перед исследователем, переводчиком и читателем ряд вопросов. Первый из этих вопросов касался проблемы авторства; однако эту проблему в наши дни можно считать снятой. Фабриций, Монфокон и Омон без тени сомнения приписывали трактат Паламе, хотя уже в 1812 г. были опубликованы данные о том, что автором текста является некий Факрасис; в 1938 г. о. Д. Станилоаэ опубликовал по рукописи Monas. Graec. 554 полный заголовок произведения, включающий в себя, среди прочего, и титул его автора¹⁶. Из нескольких Факрасисов, известных в Византии XIII–XV вв., о. Д. Станилоаэ, а вслед за ним и о. М. Кандаль остановили свой выбор на некоем Георгии Факрасисе¹⁷.

Проблема исторического контекста и датировки источника успешно разрешена о. М. Кандалем, который отождествил императора, упоминаемого в заголовке, с Иоанном V Палеологом и определил время проведения диспута Григоры и Паламы — вторая половина 1355 г.¹⁸ Диспут состоялся по инициативе легата папы Иннокентия VI — Павла Смирнского, который желал получить достоверную информацию о новейших богословских течениях и спорах в Византии, а также императора Иоанна V, заявившего, что он не присутствовал на Соборе 1351 г. (который осудил, среди прочих, и Григору) и хотел бы знать, в чем же дело¹⁹. Диалог Факрасиса выделяется по сравнению с рассказом о том же собы-

Недавно нами была выдвинута гипотеза о влиянии на Григору оригенизма в одном из его поздневизантийских преломлений, см.: Макаров 2007, с. 123–129, 132.

¹⁵ Podskalsky 2003, S. 75. Ср. утверждение о. М. Кандалья о том, что Григора представляет собой наиболее опасного из противников Паламы: Candal 1950, p. 324, 327.

¹⁶ Candal 1950, p. 311–313; ср.: Staniloae 1938, p. 233.

¹⁷ Отец М. Кандаль нашел тому важное подтверждение в *Истории* Иоанна Кантакузина (Candal 1950, p. 313, п. 7–8; 314).

¹⁸ Candal 1950, p. 304, 309.

¹⁹ Ibid., p. 304–308, 328.7–9, 19–23; Мейендорф 1997, с. 154–156.

тии Никифора Григоры²⁰ более спокойным и объективным, хотя местами не менее насмешливым тоном.

Впоследствии император, судя по обстоятельным рассказам свт. Григория Паламы и свт. Филофея Коккина, недвусмысленно поддержал учителя безмолвия, проводя в жизнь решения Собора 1351 г.²¹

Ценность публикуемого в данном издании источника видна, в частности, из того, что он позволяет почувствовать точки соприкосновения обоих главных участников спора с предшествовавшей каждому из них традицией (а эти традиции в чем-то пересекались, а в чем-то расходились). В этом плане одним из наиболее значимых элементов полемики является вопрос о статусе Божественных энергий. Вот некоторые наблюдения на этот счет.

Согласно Факрасису²², Григора называл энергии *творениями* (κτίσματα). О том же идет речь в *Первом антирритике*, направленном против свт. Григория (дата написания — ок. 1347 г.²³): энергии суть творения (δημιουργήματα)²⁴. В *Ромейской истории* Григора развивает иной подход: если энергия, как то, чем обладает (τὸ ἔχόμενον) Бог, отличается от сущности Божией, значит, энергия *бессущностна* (τὸ ἀνούσιον), т. е. тождественна небытию²⁵. Паламиты старались опровергнуть это утверждение, и имеются основания думать, что одна из таких попыток представлена, в частности, в *Пяти словах о Свете Фаворском* блаж. Феофана Никейского. В самом деле, Григора вопрошает:

²⁰ Nic. Greg., *hist.* XXX, 28: PG 149, 292D–293A; ср.: Candal 1950, p. 325, п. 2.

²¹ См.: Gr. Pal., *de Greg. conscr.* I: 237.11–238.10 (ГПС 4); Philoth., *contra Greg.* XII: PG 151, 1130A–C, а также: Мейендорф 1997, с. 156 и прим. 52.

²² См. в тексте Факрасиса ниже: 340.30–31.

²³ Beyer 1976, S. 17, 19–20.

²⁴ Nic. Greg., *antirrh.* I: 379.8–381.5 (Beyer), esp. 381.4–5; Makarov 2006, p. 229.

²⁵ Nic. Greg., *hist.* XXX, 17: PG 149, 265A–B, 272C; а также: *antirrh.* I: 309.1–5; 317.10–11; 323.17; 341.28; 393.22–23 (Beyer); ср. тот же подход у Акиндина: *ref.*: 421.275f.; 423.356–358f. (Nadal Cañellas), а также у Иоанна Кипариссиота: Jo. Cypariss., *transgress.* I, 4–5: PG 152, 681C, 696A. Ср.: Makarov 2006, p. 230.

если энергия как нечто лишённое сущности²⁶ есть небытие, то — «где следует ее полагать?». Не в сфере тварного, по Паламе; не в Боге, по Григоре (важнейшая аксиома антипаламитов). С точки зрения Григория, остается признать одно: энергия есть чистое небытие, τὸ μὴ ὄν²⁷. В свою очередь, Феофан Никейский восклицает: «...Каким безумием было бы утверждать, будто небытие (не-сущее, τὸ μὴ ὄν) определяет собой истинно Сущее (τὸ ὄντως ὄν)!»²⁸. Таким образом, в мысли Григория наличествовали как минимум две разноречивых интерпретации Божественных энергий: это и творения, и не-сущее. Оба эти понимания, естественно, неприемлемы для православного учения. По мнению Паламы, напротив, если у сущности Божией не будет выявляющей ее энергии, отличной (διαφέρουσα) от нее, то эта сущность будет лишённой реального бытия (ἀνυπόστατος), чистым умозрением²⁹. Бог не исчерпывается Своей сущностью; энергия не есть ни сущность, ни не-сущее.

Полемизируя со свт. Григорием, Григора выдвигает ряд других аргументов, всячески стараясь показать якобы абсурдность паламитского учения. Так, по мнению философа, признание энергий заставляет считать, что Бог борется Сам с Собой³⁰ — аргумент, напоминающий полемику монофелитов с прп. Максимом Исповедником³¹. Стоит отметить, что этот аргумент Григо-

²⁶ В этих словах и кроется главная ошибка Григория, связанная с нарушением принципа дополнительности: сущность и энергия нераздельны и не исключают друг друга.

²⁷ Nic. Greg., *hist.* XXX, 18: PG 149, 272C.

²⁸ Theoph. Nic., *de luce tab.*: 251.802–805 (Σωτηρόπουλος).

²⁹ Gr. Pal., *capita 150*, CXXXVI: 242.1–2 (Sinkewicz). Против эссенциализма антипаламитов (прежде всего Акиндина) см. также: Gr. Pal., *ad Gabr.* III: 328.4–6 (ГПС 2); *capita 150*, CXXXV: 240.1–26; CXXXVII: 232.1–12 (Sinkewicz) и др.

³⁰ Nic. Greg., *hist.* XXX, 17: PG 149, 265A.

³¹ Ср. реплику Пирра: «Невозможно, чтобы в одной личности две воли существовали друг с другом без противоборства» (*disp.*: PG 91, 292A пер. Д. Е. Афиногенова, цит. по изд.: *Дииспут с Пирром 2004*, с. 153). Об аналогичном Пиррову воззрении Сергия Константинопольского см., например: *Bathrellos 2004*, p. 73 и п. 65; p. 75; против этого учения Сергия см. у прп. Максима: «...Ни одному

ры против нетварных энергий Божиих оказывается достаточно близким идее патриарха Сергия Константинопольского о *пассивности* человечества во Христе: полагая, что все свойства и действия Божии слиты с Его сущностью и что *действует* Бог только по сущности и сущностью, патриарх Сергий понимал *энергию* как нечто пассивное³². И близость эта может быть не только типологической: об этом может свидетельствовать отсылка Григоры к прп. Максиму³³ и особенно обвинение Григорой свт. Григория Паламы в *монофелитстве* (якобы Палама вводит три воли в Троице, сообразно числу Лиц, и три воли во Христе: Божественная, человеческая и третья — Сам Христос как воля Отца)³⁴. Это показывает по крайней мере то, что Григоре была знакома соответствующая проблематика, и позволяет предположить, что он обвинял свт. Григория в ереси, определенным предпосылкам которой следовал сам³⁵.

Далее, согласно Григоре, уча о множественности энергий, свт. Григорий Палама будто бы вводит целый ряд «ограниченных божеств»³⁶; эта интерпретация напоминает гностическое учение об зонах. В полемике с православием Григора стоит на позициях жесткого эссенциализма: «...Если сущность, как ты утверждаешь, — это одно, а Бог, обладающий данной сущностью — другое; и если Бог отличен от Собственной сущности³⁷,

из сущих не свойственно с помощью одной и той же энергии осуществлять противоположные [действия]...» (Мах., *amb.* V: PG 91, 1057B).

³² См.: *Bathrellos 2004*, p. 76; ср. учение Прохора Кидониса, следовавшего Фоме Аквинскому, о наличии *страдательной потенции* в Боге, наряду с *зидительной*: Gr. Acind., *de essent. et oper.*: PG 151, 1193C–D; о переатрибуции источника см.: *Polemis 1996*, p. 65; ИАБ, с. 460.

³³ Nic. Greg., *hist.* XXX, 17: PG 149, 265A.

³⁴ Idem., PG 149, 268A.

³⁵ См. обсуждение аналогичной ситуации в плане обвинений в иконоборчестве, характерной для полемической аргументации Григоры, направленной против свт. Григория, в нашей статье: *Макаров 2007*, с. 127 и прим. 3, с. 128 и прим. 6.

³⁶ Nic. Greg., *hist.* XXX, 17: PG 149, 265B.

³⁷ Ср.: *Лурье 1997*, с. 434, прим. vii.

то Бог, поистине, будет лишенным сущности, а сущность Божия — лишенной Бога (ἄθεος)³⁸. В таком случае, по мысли Григория, Бог должен быть отличен и от Собственного существования, и, стало быть, Он будет несуществующим (ἀνύπαρκτος)³⁹. Наконец, Григория злоупотребляет приемом *reductio ad absurdum*, вопрошая, не имеет ли энергия Божия другой энергии, так что получается «некая чудовищная ἐνεργουενέργεια»⁴⁰. Опровержение этого положения антипаламитов свт. Григорий делает, в частности, в 5-й гл. *Послания к Гавре*⁴¹.

Приписывая энергии Божества в понимании свт. Григория низший онтологический статус по сравнению с сущностью, Григория также обвиняет его в *субординационизме*: Божество у Паламы, пишет он, получается «...или нетварно-тварное (ἀκτιστόκτιστον), или же нетварно-нетварное (ἀκτιστοἰἀκτιστον), сражающееся Само с Собой...»⁴². Наконец, Григория задается вопросом: как все энергии-свойства Божии могут принадлежать Богу, будучи отличными от Него и друг от друга? Ведь тогда Его мудрость будет бессильной, а сила — лишенной мудрости и т. д.⁴³ Говоря об этом последнем аргументе Григория, можно утверждать, что он *выступил против паламитского (и православного вообще) учения о перихорезе*. Но перихореза, как известно, предполагает и определенные различия в Боге, о чем и учит

³⁸ Nic. Greg., *hist.* XXX, 17: PG 149, 265B.

³⁹ Idem., PG 149, 265C.

⁴⁰ Idem., PG 149, 265D.

⁴¹ Gr. Pal., *ad Gabr.* V: 330.31–331.4 (ГПΣ 2).

⁴² Nic. Greg., *hist.* XXX, 17: PG 149, 269A.

⁴³ Idem., PG 149, 268B. Против учения Григория о «бессильной мудрости» в Боге можно обратить рассуждение свт. Василия: если бы различие имен указывало на различие сущностей, все люди были бы иносущными друг другу (см.: Bas., *Eup.* II: PG 29, 580A–B). В таком духе и высказывается Евномий, говоря, что святые «...разностью в именах указали и на различие в сущности» (*Eup.*, *ap.* 12: PG 30, 848B). Также и в Боге: только если уравнивать свойство с сущностью, у мудрости получается одна сущность, у благости — другая и т.п.; кроме того, *имя человека или вещи* сообщает нам не сущность вещи (она выше имен), но лишь «совокупность характеризующих ее свойств» (Bas., *Eup.* II, 4: PG 29/2, 580A, cf. 577C).

свт. Григорий Палама⁴⁴ (ср. полемику с подобным учением антипаламитов — вероятно, Григоры — в 73-й гл. *Ста пятидесяти глав* Паламы⁴⁵). Представление о единой и общей энергии трех Лиц Святой Троицы (несмотря на то что Каждое Лицо действует самостоятельно и особым образом) находится в центре учения Паламы, так же как и вообще святоотеческой традиции⁴⁶. Ясно, что в системе воззрений Григоры подобное учение невозможно. Однако именно подходу Григоры, как кажется, следовали многие инославные ученые, например, Э. фон Иванка⁴⁷, в своем понимании энергий как чего-то промежуточного между Богом и миром. Если бы Григора был последовательным, то ему пришлось бы опровергать и прп. Максима, на которого опирался Палама и исихасты в целом, как, впрочем, и всю святоотеческую традицию. Ряд усилий в этом направлении он и предпринял — от превратного истолкования свт. Василия (о чем свидетельствует и текст Факрасиса) до искажения текста и смысла высказываний свт. Никифора Исповедника⁴⁸. В этом отношении Григору можно сблизить с Пселлом, активное изучение богословских воззрений которого началось лишь в последние годы⁴⁹. Похоже, близится то время, когда можно будет написать сводный труд по истории византийских ересей и «инакомыслия» в IV–XV веках...

На фоне громадных по объему богословских трудов времени паламитских споров сравнительно небольшой текст Факрасиса

⁴⁴ Напротив, Иоанн Векк (подобно последующим антипаламитам) обвинял свт. Григория Кипрского во введении недопустимых разделений в Боге, Которого он мыслил, очевидно, как простую и нераздельную Монаду (см., например: Jo. Vecchi, *ref. libri Gr. Cyp.*: PG 141, 900C–D, 909B, 916A–C. Ср.: Idem., 920A, 921B).

⁴⁵ Gr. Pal., *capita* 150, LXXIII: 168.1–14 (Sinkewicz); относительно учения Паламы о *перихорезе* и ее энергийной основе см. главным образом 112 гл.: Idem., 210.1–5ff.

⁴⁶ См., например, о догматических воззрениях свт. Григория Нисского: Moutsoulas 1989, p. 517–528.

⁴⁷ См. репринт его статьи 1952 г. в изд.: *Ivanka* 1990, p. 371, 372; однако ср. более позитивную оценку на с. 419 того же издания.

⁴⁸ См.: Макаров 2007, с. 123–129.

⁴⁹ См. некоторые данные в изд.: Лурье 2006, с. 406, 494–497.

является, по сути, конспектом наиболее востребованных тогда идей паламитского богословия; он выделяется своей доступностью и простотой. Мы не считаем возможным согласиться с мнением о. М. Кандаля, будто в диалоге не разрешается проблема природы различия между сущностью и свойствами Божиими, а именно, является ли оно чисто умозрительным (λόγος)⁵⁰ или же реальным. На наш взгляд, в гл. 9, 10, 14, 17, 18, 22–23 Палама недвусмысленно высказывается, возражая Григоре, в пользу *реальности* данного различия.

⁵⁰ Candal 1950, p. 326, n. 5.

О ДИСПУТЕ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ С НИКИФОРОМ ГРИГОРОЙ И ЕГО ИЗЛОЖЕНИИ ФАКРАСИСОМ

Диспут между свт. Григорием Паламой и Никифором Григорой, описанный протостратором Георгием Факрасисом¹, состоялся в 1355 г. Формальным его поводом был интерес к идейным течениям в Византии, проявленный легатом Римского папы Павлом Смирнским, причиной чему явилось желание латинян понимать, как разногласия в православной Церкви могут повлиять на готовящиеся переговоры об унии. Павел, как и Варлаам (один из главных противников Паламы), родом из Калабрии; он был отрицательно расположен в отношении Паламы, причиной чему, возможно, был то, что его так настроил Варлаам Калабрийский. Как замечает Д. Бэлфур², Павел Смирнский, знавший греческий язык не в совершенстве и воспитанный в доминиканской традиции, навряд ли понял все тонкости дискуссии, свидетелем которой он стал.

Диспут был публичным; на нем присутствовал император Иоанн V Палеолог, его семейство, великий логофет, Павел Смирнский, различные чиновники, а также, вероятно, ученики Григоры и свт. Григория. Поскольку происходившее во время диспута имело политическое значение, сохранилось несколько описаний хода дискуссии. Кроме текста Факрасиса описание диспута содержится в 30-й и 31-й книгах *Ромейской истории* Никифора Григоры; также диспуту и полемике с тем, как его описывает Григора в *Ромейской истории*, посвящены два трактата свт. Григория Па-

¹ Протостратор — один из начальников конницы; позднее Факрасис стал “стратократором” — начальником императорских конюшен.

² *Balfour 1982*, p. 247–248.

ламы³, написанные им под псевдонимом «афонский иеромонах Констанций». Изложение Григорой диспута также было подвергнуто критике в псогосе св. Николая Кавасилы⁴.

Из текста Факрасиса следует, что одна из важнейших целей Никифора Григоры, преследуемых им на диспуте, состояла в том, чтобы добиться отмены ненавистного для антипаламитов томоса Константинопольского собора 1351 г., провозгласившего анафемы на противников Паламы и в том числе на Григору⁵. Надежда на отмену томоса появилась у антипаламитов, когда в ноябре 1354 г. Иоанн V Палеолог захватил Константинополь и покровитель паламитов имп. Иоанн Кантакузин был вынужден отречься от престола. Вопрос о сожжении этого томоса, как свидетельствует Факрасис (328.12–13), Григора и поставил в начале диспута со свт. Григорием. Однако Иоанн Палеолог отказался это сделать, заявив, что цель диспута – не в том, чтобы выносить решения или отменять решения прежде принятые (328.20–23). В целом надежды Григоры — проявлявшиеся, в частности, и в его поведении во время диспута — на то, что новый император начнет притеснять паламитов и благоволить антипаламитам, не оправдались; возможно, именно с этим связана чрезмерная предвзятость и озлобленность при описании Григорой этого диспута в *Ромейской истории*.

³ 1-е и 2-е слово о лжеписании Григоры и о его нечестивости; критическое издание этих сочинений см. в ГПС 4, с. 231–321.

⁴ Garzya 1954. Имеется также (малоудовлетворительный) перевод этого псогоса на русский язык, выполненный С. В. Красиковым: *Николай Кавасила 1997*.

⁵ Приведем текст анафематизма: «Нечестивому и безбожному Никифору, прозываемому Григора, не имеющему чина монашеского, — так как он поражен до глубины ересью Варлаама и Акиндина и кощунственно говорил много безбожного против Божественной благодати и Божественного света на Фаворе, и писал дерзкой рукой и мыслью против церкви Христовой и ее представителей, особенно против святого Григория, пастыря сего города [т. е. Фессалоник, епископом которых был свт. Григорий Палама. — Д.Б.]; так как он постоянно вносил смуту в Христову церковь и окончательно сокрушил в этой ереси свою несчастную душу, — анафема» (Syn. 87.640–646 (Gouillard), пер. А. Ю. Волчеквич).

Изложение диспута Григорой довольно велико по объему⁶ и в своей немалой части представляет выдуманные диалоги и речи, якобы им произнесенные⁷. Оно направлено как против свт. Григория Паламы, так и против императора Иоанна V Палеолога. Версия же явно не сочувствовавшего Григору Факрасиса, которая является своего рода протоколом диспута, насколько можно судить, гораздо более объективна. Описание множества деталей дискуссии различается у Григоры, с одной стороны, и у Факрасиса и свт. Григория — с другой. Так, согласно изложению Григоры, император Иоанн Палеолог открыл собрание словами о том, что он отсутствовал в Константинополе, когда там принимались антипаламитские анафематствования, и подписал их после, под давлением Иоанна Кантакузина; по этой причине он, якобы, и организовал диспут свт. Григория с Григорой, желая пересмотреть вопросы, связанные с анафемами⁸. Подобная версия противоречит изложению событий Факрасисом⁹ и свт. Григорием, который в связи с этим обвиняет Григору в клевете на императора и указывает на факты, свидетельствующие о верности Иоанна Палеолога решениям собора 1351 г. и личном расположении императора в отношении свт. Григория как лидера партии исихастов¹⁰.

Укажем и на другие, менее значительные расхождения между изложениями Григорой и Факрасисом подробностей и хода диспута. Григора пишет, что он был внезапно вызван в императорский дворец и не ожидал того, что ему придется участвовать в подобного рода диспуте, поскольку ранее он подавал императору

⁶ Как отмечает Д. Бэлфур (*Balfour 1982*, p. 245), описание диспута Григорой занимает более 21 000 слов (в то время как изложение Факрасиса представляет собой ок. 5 500 слов).

⁷ Свт. Григорий замечает, что если бы все речи, приводимые Григорой, были действительно произнесены, то диспут занял бы несколько дней и ночей без перерыва (ГПС 4: 233.1–5).

⁸ Nic. Greg., *hist.*: PG 149, 236B–C.

⁹ Это позволяет о. Иоанну Мейендорфу предположить, что текст Факрасиса может являться официальным опровержением описанию событий в *Ромейской истории* Никифора Григоры, см.: *Мейендорф 1997*, с. 156.

¹⁰ См.: ГПС 4: 237–238.

прошение с целью восстановить истинную веру, якобы искаженную свт. Григорием, но получил отказ. Когда же Григору внезапно вызвали во дворец, он не был готов к диспуту и, к тому же, переносил в это время приступы мигрени. Во дворце Григора узнал, что там находится Палама и намечается диспут и, сначала думая отказаться от диспута, Григора все-таки решился участвовать в нем¹¹. Однако о. Мануэль Кандаль и Д. Бэлфур справедливо сомневаются в полной правдивости слов Григоры¹². Действительно, как упоминает Факрасис (346.4–5; 356.14–15), Григора во время дискуссии пользовался заготовленными выписками из святых отцов, а значит, скорее всего, он был готов к ней. С другой стороны, Григора противоречит сам себе: сначала он утверждает, что, когда он прибыл во дворец, Палама находился там с целью участия в диспуте¹³, потом же говорит, что Палама мог оказаться во дворце случайно¹⁴. Также Григора упоминает о единственном своем ученике, который присутствовал на диспуте, — Агафонике¹⁵, и обвиняет Паламу в том, что он привел на диспут множество своих фанатичных учеников, которые сильно шумели. Факрасис же упоминает о шумевших учениках Григоры (334.15–17; 356.29–31). Вероятно, на диспуте присутствовали ученики обоих соперников.

Как отмечает П. Христу¹⁶, диспут свт. Григория Паламы с Никифором Григорой, представленный в тексте Факрасиса, затронул все основные вопросы исихастского богословия и ход дискуссии в целом воспроизвел развитие паламитских споров: сначала обсуждается тематика, связанная с различением сущности и энергии Божией, затем речь идет о единстве и различии в Божестве, потом — о содержании понятия «энергия» и соотносе-

¹¹ Nic. Greg., *hist.*: PG 149, 232.

¹² Candal 1950, p. 325; Balfour 1982, p. 248.

¹³ Nic. Greg., *hist.*: PG 149, 232B.

¹⁴ Idem., PG 149, 233B.

¹⁵ Idem., PG 149, 233C.

¹⁶ ГПС 4, σ. 173.

нии его с понятием «сущность» и, наконец, об именах и свойствах Бога, а также о Его постижимости и непостижимости.

Изложение Факрасисом диспута свт. Григория с Григорой сохранилось в двух редакциях — краткой и пространной, различие между которыми заключается, в первую очередь, в наличии ремарок в пространной версии. Настоящий перевод пространной редакции *Изложения Факрасиса*¹⁷ выполнен Д. А. Поспеловым с последнего критического издания текста под редакцией П. Христу¹⁸, который приводится в данном томе; однако пагинация представленного ниже греческого текста *Изложения* указывается по первому критическому изданию текста Факрасиса — изданию о. Мануэля Кандаля.

¹⁷ Небольшая часть данного перевода, вступительной статьи Д. И. Макарова и его комментариев публиковалась ранее в журнале *Волшебная гора*: Макаров Д., «Факрасис. Диспут прп. Григория Паламы с Никифором Григорой», *Волшебная гора*, 4 (М., 2007), с. 36; «Сокращенное изложение, составленное Факрасисом, прения Григория Паламы и Никифора Григоры», Там же, с. 37–45.

¹⁸ ГПС 4: 191–230.

**ΦΑΚΡΑΣΗ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΣΤΡΑΤΟΡΟΣ ΕΠΙΤΟΜΟΙ
ΚΑΤΑ ΤΟ ΔΥΝΑΤΟΝ ΔΙΗΓΗΣΙΣ ΤΗΣ ΕΠΙ
ΤΟΥ ΠΑΛΑΤΙΟΥ ΕΝΩΠΙΟΝ ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ
ΓΕΝΟΜΕΝΗΣ ΔΙΑΛΕΞΕΩΣ ΤΟΥ ΑΓΙΩΤΑΤΟΥ
ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ ΚΥΡ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΚΑΙ ΓΡΗΓΟΡΑ
ΤΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ**

<328> 1. Ὅρισθεις παρὰ τοῦ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως ἤρξατο ὁ Θεσσαλονίκης λέγειν. Καὶ ἦν ὁ σκοπὸς αὐτῷ τοῦ προοιμίου, ὅτι δεῖ μετ' εἰρήνης γίνεσθαι τὰς περὶ τῶν θείων δογμάτων διαλέξεις. Ὁ δὲ φιλόσοφος εἶπεν ὡς Ἐγὼ ἐν εἰρήνῃ ἐκαθήμην καὶ οὐδενὶ τῶν ἀντιλεγόντων ἤθελον συμφωνεῖν, ἀλλ' ἔλεγον ὅτι οὐ δεῖ θεολογεῖν. Καὶ νῦν τίς ἐστὶν ὁ σκοπὸς καὶ ἡγάγετέ με πρὸς τὴν διάλεξιν ταύτην; Ἐμὲ ἀνεθεμάτισαν ἐγγράφως καὶ ἐξ ὀνόματος· θέλω οὖν καυθῆναι τὸν τόμον ἐκεῖνον καὶ οὕτως ἵνα λαλῶ. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης, Καὶ καυθέντος, εἶπε, τοῦ γράμματος, ὁ λόγος ἀπαθῆς καὶ ἀκατάλυτος μένει. Διὸ καὶ ὡς ἐξ ἀμυδρᾶς εἰκόνας περὶ τοῦ σαρκωθέντος Λόγου τοῦ Θεοῦ φαμέν, ὅτι ἡ μὲν σὰρξ ἔπαθεν, ὁ δὲ λόγος ἀπαθῆς διέμεινεν. Ἀλλ' εἰ θέλεις ἐξαλειφθῆναι τοῦ κακοῦ συλλόγου, μᾶλλον ὑπογράψεις καὶ αὐτὸς μετὰ τῶν ἐπ' εὐσεβείᾳ μνημονευομένων, καὶ οὕτως ἐκβληθήσεταιί σου τὸ ὄνομα τῆς δυσφήμου μνήμης. Ὁ δὲ βασιλεὺς ὁ ἅγιος ὥρισεν ὅτι· Ὁ σκοπὸς τῆς συνελεύσεως οὐκ ἐστὶν ἵνα πάλιν γένηται κρίσις ἢ ἀπόφασις· ἐγένετο γὰρ καὶ οὐκ ἐστὶν ὁ νῦν μετακινῶν. Ἀλλ' ἐγὼ οὐ παρῆν καὶ ἀποδέχομαι ἀκοῦσαι ὑμῶν, ἵνα καταλάβω καὶ ἐγὼ τί ποτε.

**ФАКРАСИСА ПРОТОСТРАТОРА
КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ДИСПУТА
СВЯТЕЙШЕГО ФЕССАЛОНИКИЙСКОГО
КИР ГРИГОРИЯ И ГРИГОРЫ ФИЛОСОФА,
КОТОРЫЙ СОСТОЯЛСЯ В ПАЛАТАХ
ПРЕД ЛИЦОМ ИМПЕРАТОРА¹**

1. По предписанию нашего святого повелителя и царя говорить начал Фессалоникиец, и смысл его вступления был таков, что рассуждениям о божественных догматах необходимо проходить мирно. Философ же ответил: «Я спокойно сидел и не желал соглашаться ни с одним из спорящих, но утверждал, что богословствовать не следует. И какова же цель, и зачем вы привели меня на этот диспут? Меня письменно и по имени предали анафеме⁽¹⁾ — потому желаю я, чтобы тот томос сожгли, и никак иначе». Фессалоникиец [молвил собранию]: «Если документ и будет сожжен, слово останется нетронутым и неодолимым. Поэтому мы, словно по неясному сравнению, и говорим о воплотившемся Слове Божиим, что плоть пострадала, Слово же пребывало неподверженным страданию. Но если ты желаешь быть вычеркнутым из дурного списка, лучше сам подпишись вместе с поминаемыми благочестивцами, и так извергнется имя твое из недоброго упоминания». Тогда святой император [Палеолог] постановил следующее: «Цель собрания нашего — не вызывать вновь судебного разбирательства и [выносить] решения; ибо это уже случилось, и нет сейчас того, кто бы это изменял. Но я тогда не присутствовал и соглашаюсь выслушать вас, дабы и самому уяснить, в чем же дело».

¹ Примечания Д. И. Макарова (составлены на основе примечаний о. М. Канадаля в его издании текста Факрасиса). Примечания Д. С. Бирюкова и Д. А. Поспелова оговорены специально.

2. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης εἶπεν· Οἷος ἦν ὁ φιλόσοφος πρὸς ἡμᾶς
 25 πρῶτερον καὶ ὅπως ἐπέθετο τῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ ἡμῖν, οὐ χρεῖα λέγειν.
 Εἶτα ἔδειξεν ὁ Θεσσαλονίκης ὅτι ἐτέρων ἀρξαμένων καὶ θορυβησάν-
 των τὴν ἐκκλησίαν, αὐτὸς προσκληθεὶς ὑπ' αὐτῆς ἐξ ἀνάγκης ἐλάλησε
 παρηρησία. Ἦν δὲ ἡ ἀρχὴ τῶν λαληθέντων περὶ τοῦ θείου φωτὸς τῆς
 τοῦ Κυρίου μεταμορφώσεως. Λέγοντος γὰρ τοῦ τε Βαρλαάμ καὶ τῶν
 30 ὕστερον ἄχρι τοῦ νῦν ὁμοφρονούντων αὐτῶ κτιστὸν ἐκείνο τὸ φῶς,
 τοῦ δὲ Θεσσαλονίκης ἄκτιστον αὐτὸ δεικνύντος, ἐπεὶ καὶ θεότης παρὰ
 τῶν ἀγίων λέγεται καὶ θεότης τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ, μόνων γὰρ τῶν
 Ἀρειανῶν ἐστὶ τὸ λέγειν τὴν τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ θεότητα κτιστήν,
 αὐτοὶ πάλιν ἔλεγον ὅτι, εἰ ἄκτιστον τοῦτό ἐστὶ τὸ φῶς, οὐσία τοῦ
 35 Θεοῦ ἐστὶ. Τοῦ δὲ Θεσσαλονίκης κατὰ τὰς τῶν ἀγίων φωνὰς λέγοντος
 αὐτὸ χάριν, δόξαν, ἔλλαμψιν, ἐνέργειαν εἶναι θείαν, ἐκείνοι κατ' οὐδὲν
 διαφέρειν πάλιν ἔλεγον τὴν θείαν οὐσίαν καὶ τὴν θείαν ἐνέργειαν.
 <330> Τούτων οὖν καὶ νῦν προτεθέντων, ὁ Θεσσαλονίκης τῷ φιλοσόφῳ τὴν
 ἄδειαν ἔδωκε περὶ οὗ ἂν τούτων ἐθέλη τὴν ἀρχὴν γενέσθαι τῆς δια-
 λέξεως. Ὁ δὲ φιλόσοφος ἐζήτηε τὸν τόμον ἐνεχθῆναι, καὶ τινὰς ἔλεγε
 μεμπτέας εἶναι ρήσεις ἐν αὐτῶ. Πάντες δὲ εἶπον, καὶ πρὸ πάντων ὁ
 5 θειότατος βασιλεὺς, ὅτι ὁ τόμος συνοδικὸς ἐστὶ καὶ τῆς ἐκκλησίας πά-
 σης, καὶ ἐκείνων ἐστὶ πάντων τὸ προάγειν τοῦτον. Νῦν δὲ πρὸς
 τὰ κεφάλαια ταῦτα, περὶ ὧν καὶ ἐκεῖ διαλαμβάνει, εἶπατε.
 3. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης εἶπε πρὸς τὸν φιλόσοφον· Εἴ τις παρ'
 ὅτουδήποτε φωραθεῖη κτίσμα λέγων τὸν Θεόν, καθάπερ τὸ σὸν μέρος,
 10 καὶ ταῦτα παρὰ τοσοῦτων, δέον ὅλως ἄλλο τι πρὸ τούτου ἐξετάζειν;
 Οὐ μὲνον. Ἐπεὶ δὲ καὶ μὴ ἐν ρήμασιν οὐδ' ἀπλῶς ἐν γράμμασιν,
 ἀλλ' ἐν πράγμασιν ἡμῖν ἢ εὐσέβεια κατὰ τοὺς θεολόγους, περὶ ὧν
 ἐμοὶ καὶ πρῶτερον καὶ νῦν ὁ ἀγὼν, εἶπε νῦν ὅπερ ἂν καὶ περὶ ὅτου
 θέλης τῶν προτεθέντων. Ἦρξατο οὖν ὁ φιλόσοφος περὶ τῆς τοῦ Θεοῦ
 15 οὐσίας καὶ ἐνεργείας, λέγων κατ' οὐδὲν ἀλλήλων διαφέρειν, ἐπεὶ καὶ

2. Фессалоникиец сказал: «Нет нужды говорить о том, как относился Философ к нам раньше, как он напал на Церковь и на нас». Далее Фессалоникиец заявил, что когда иные начали [раздор] и привели Церковь в смятение, он, призванный ею, был вынужден выступить [в ее защиту] дерзновенно. Начало же споров положил вопрос о Божественном свете Господнего преображения. Варлаам и те, кто потом, вплоть до наших дней, придерживаются тех же мыслей, называют тот свет тварным, тогда как Фессалоникиец объявляет его нетварным, ибо он и Божеством у святых называется⁽¹⁾, а также и божеством Логоса Бога, а ведь называть божество Логоса Бога тварным свойственно одним лишь арианам. Они же говорили в возражение, что если свет сей нетварен, он является сущностью Божией. И когда Фессалоникиец согласно речениям святых утверждал, что этот [свет] есть благодать, слава, озарение, Божественная энергия, — те в ответ заявляют, что Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии. Поскольку таковы тогда были [вопросы], представленные [на обсуждение], Фессалоникиец дал Философу право начать диспут с любого из них. Философ же попытался вынести [на обсуждение] изъяны в томосе и стал говорить, что некоторые выражения в нем заслуживают порицания. Тогда все, и в первую очередь божественнейший император, заявили: «Сей томос является соборным и принадлежит всей Церкви, и дело каждого — возвеличивать его. Ныне же скажите о тех главах, которые там отдельно выделены».

3. Фессалоникиец молвил Философу: «Если некто изобличен кем-то другим в том, что называет Бога творением — а именно такова твоя роль, при этом [ты уличен] столькими людьми сразу, — неужели необходимо исследовать нечто иное вместо этого? Никоим образом. Ибо благочестие [состоит] не в речениях и не просто в писаниях, но в делах наших, согласно богословам⁽¹⁾, за которых я и прежде и ныне сражаюсь, — а потому говори ныне о чем угодно из представленного и как пожелаешь». Итак, Философ начал [речь] о Божественной сущности и энергии,

πᾶν τὸ διαφέρον τῆς οὐσίας, κτίσμα. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης εἶπεν ὅτι Πίστις ἡγεῖται τῶν εὐσεβῶν δογμάτων, οὐκ ἀπόδειξις, ἔπεται δὲ τῇ πίστει ἢ σύνεσις. Διὸ καὶ ὁ προφήτης φησὶν· «ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐ μὴ συνῆτε». Ὁμολογία δὲ ἐστὶ τῆς πρὸς Θεὸν πίστεως ἀσφαλῆς
 20 ἢ πρὸς τὴν τῶν ἁγίων πατέρων θεολογίαν συμφωνία· ἐπεὶ δὲ νῦν περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας θείας ἡμῖν ὁ λόγος, ἀναγκαῖον ἀναγνωσθῆναι εἰς ἐπήκοον πάντων τὰς τῶν ἁγίων πατέρων περὶ τούτων ἐγγράφους φωνάς· οὕτω γὰρ σὺν Θεῷ τὸ ἀληθὲς ἡμῖν γενήσεται σαφές.

4. Ἀνεγνώσθη οὖν ρῆσις τοῦ Δαμασκηνοῦ Ἰωάννου, ἄλλο εἶναι
 25 φανερώς λέγουσα τὸ ἐνεργητικὸν καὶ ἄλλο τὴν ἐνέργειαν. Εἶτα καὶ ἑτέρα, λέγουσα διαφέρειν φανερώς τῆς ἀκτίστου φύσεως τὴν ἀκτιστον ταύτης ἐνέργειαν. Ὁ δὲ φιλόσοφος ἐνίστατο λέγων, ἔν καὶ ἀδιάφορον εἶναι τῆς φύσεως τὰ φυσικὰ ἐπὶ Θεοῦ. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης· Οὐδ' ὅτι τὰ μὲν πληθυντικῶς, ἢ δὲ φύσις ἐνικῶς αἰεὶ προάγεται διαφέρειν
 30 δείκνυται; Τότε δὲ καὶ ἑτέρα ρῆσις ἀνεγνώσθη τοῦ θείου Μαξίμου, δεικνύσα φύσιν μὲν εἶναι μίαν τοῦ Θεοῦ, τὰ δὲ φυσικὰ πληθυντικῶς προάγεσθαι, ταῦτα λέγοντος εἶναι τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐνεργείας καὶ
 <332> τὰ θεῖα τοῦ Θεοῦ θελήματα. Ὁ δὲ φιλόσοφος πρὸς τὸν Θεσσαλονί-
 κης εἶπε· Παλαιὰ ἦν αἴρεσις ὅτι ἡ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ ἐσαρκώθη
 ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία· ταύτην σὺ νῦν ἀνακαινίζεις. Ὁ δὲ Θεσσαλονί-
 κης εἶπεν ὅτι· Τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καθ' ὑπόστασιν ἐνωθεὶς ὁ τοῦ
 5 Θεοῦ μονογενῆς, ὅλος αὐτὸς πᾶσι τοῖς καθ' ἡμᾶς χωρὶς ἁμαρτίας ἐκοινώνησεν ὁ ὑπερούσιος λόγος. Τὸ δὲ κατ' ἐνέργειαν μόνην σαρκωθῆναι τοῦτον λέγειν ἴσως ὑμῶν ἂν εἴη τῶν λεγόντων ἀδιάφορον εἶναι τῇ οὐσίᾳ τὴν ἐνέργειαν. Ἀλλὰ τὰ τοιαῦτα ρήματα μικροψυχίας

утверждая, что они ничем друг от друга не отличаются, ибо все, отличающееся от сущности, есть творение. Фессалоникиец сказал: «Вера предваряет благочестивые догматы, а не доказательство, а за верою следует уразумение⁽²⁾. Поэтому и сказано пророком: “Если не уверуете, не познаете”². А свидетельством веры Богу является незыблемое согласие с богословием святых отцов. И раз ныне у нас идет речь о сущности [Божией] и Божественной энергии, есть необходимость в том, чтобы были во всеуслышание зачитаны записанные гласы всех святых отцов [свидетельствующие] об этом: таким образом с Божией помощью истина станет для нас ясной».

4. Здесь было зачитано изречение Иоанна Дамаскина, которое со всей очевидностью называет иным действующего, и иным — действие⁽¹⁾, а затем и еще одно [изречение], явно утверждающее, что от нетварной природы отлична ее нетварная энергия⁽²⁾. Философ же стал возражать, говоря: «Природное у Бога — [нечто] единое и не различающееся с природой»⁽³⁾. Фессалоникиец же [говорит]: «Разве не доказывается их различие тем, что природны качества множественны, а природа всегда представляется единой?». Тогда было зачитано и иное речение божественного Максима, доказывающее, что у Бога одна природа, но множеством способов проявляется природное, коим Максим называет силы, и энергии, и Божественные воления Божества. Философ же ответил Фессалоникийцу: «Была в старину ересь, [учившая,] что воплотилась энергия Бога, а не сущность⁽⁴⁾, — ныне ты ее обновляешь!». Тогда Фессалоникиец сказал: «Единородный [Сын] Божий, соединившись по ипостаси с человеческой природой, весь всецело — вышесущностное Слово! — приобщился всему нашему [составу], кроме греха³. А утверждать, будто Он воплотился согласно с одной энергией, — это, скорее, относится к вашим утверждениям, полагающим энергию неотли-

² Ис. 7, 9 (по переводу LXX).

³ См.: Евр. 4, 15; Gr. Naz., *ог.* XLV, 9: PG 36, 633C и др.

10 ἐστίν· περὶ γὰρ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σω-
τῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ σὺ καλῶς, θαρρῶ, φρονεῖς καὶ ἡμεῖς
διὰ τῆς αὐτοῦ χάριτος. Εἶπε οὖν· ἔχει ὁ Θεὸς καὶ οὐσίαν καὶ ἐνέρ-
γειαν ἢ οὐ;

5. Ἐπεὶ δὲ καὶ αὐθις ὁ φιλόσοφος μηδὲν διαφέρειν ἔλεγε τῆς
θείας φύσεως πᾶν τὸ φυσικόν, ὁ Θεσσαλονίκης εἶπε πρὸς αὐτόν·
15 Πρὸ αἰώνων ἐστὶ πάντως τὸ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Θεοῦ
μυστήριον· ἄκτιστός οὖν ἦν καὶ προαιώνιος τοῦ Θεοῦ βουλή τὸ σαρ-
κωθῆναι τὸν ἕνα τῆς ἀνωτάτω καὶ προσκυνητῆς Τριάδος. Σαρκωθέν-
τος οὖν αὐτοῦ δι' ἀνείκαστον φιλανθρωπίαν, ὡς εὐδόκησεν, ἔγνωμεν
ἡμεῖς τὴν προαιώνιον τοῦ Θεοῦ βουλήν, ὅποια τις ἦν περὶ ἡμᾶς.
20 Ἄρ' οὖν καὶ τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν ἔγνωμεν ὅποια; Οὐδαμῶς. Ὅρας,
ὅπως φανερῶς διαφορὰν ἔχει ἢ ἄκτιστος θέλησις τῆς ἀκτίστου οὐσίας
τοῦ Θεοῦ;

6. Ὁ δὲ φιλόσοφος ἐρωτῶν καὶ ἐπεμβαίνων ἔλεγεν· Ἐν ἐστὶ
τὸ ἄκτιστον ἢ πολλά; Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· Ἐν ἐστὶ
25 τὸ ἄκτιστον, ὁ Θεός, καὶ οὐκ ἂν ἓν καὶ μόνον ἄκτιστον ὑπάρχοι ὁ
Θεός, εἰ μὴ πᾶν ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ φυσικῶς, ἄκτιστόν
ἐστὶν, ἢ αἰδιότης, ἢ ἀπλότης, ἢ ἀτρεψία, ἢ θεία πρόνοια, ἢ πρόγνω-
σις, ἢ θέλησις, καὶ πᾶν ὃ τι τούτοις παραπλήσιον· εἰ γὰρ τι τούτων
ἐστὶ κτιστόν, οὐκ ἄκτιστος ἂν εἴη ὁ Θεός. Διὸ φησὶν ὁ θεῖος Μάξι-
30 μος· «οὐδὲ γὰρ τῶν ἐν τῷ Θεῷ τι κτιστόν, ὥσπερ οὐδὲ τῶν ἐν τῷ
ἀνθρώπῳ τι ἄκτιστον». Ὅτι δὲ καὶ πολλὰ λέγεται παρὰ τῶν θεολόγων
τὰ προσόντα μόνῳ τῷ Θεῷ καὶ οὐδενὶ ἑτέρῳ, καὶ ὁ θεῖος παραστήσει
Κύριλλος, νῦν μὲν λέγων, «οὐδὲν ἐπίκτητον τῶν θείων ιδιωμάτων»,
<334> νῦν δὲ «ἐν τῶν προσόντων τῷ πατρὶ καὶ ἡ ζωῇ, ἣτις πρόσεστι καὶ

чимой от сущности⁽⁵⁾. Но таковые речения — от малодушия, ибо, дерзну сказать, о воплощенном домостроительстве Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа и сам ты превосходно мыслишь, и мы, по Его благодати. Итак, скажи: есть ли у Бога и сущность, и энергия, или нет?».

5. Поскольку Философ снова стал говорить, что все природные качества ни в чем не отличаются от Божественной природы, Фессалоникиец сказал ему: «Во всех [отношениях] таинство воплотившегося домостроительства Бога существует предвечно, значит, нетварным и предвечным было решение Бога, чтобы воплотилось одно [из Лиц] высочайшей и поклоняемой Троицы⁽¹⁾. И когда Он по неисследимому человеколюбию воплотился, как соблаговолил, — мы познали предвечную волю Бога о нас. Но познали ли мы саму вышесущностную сущность?⁽²⁾ Никоим образом. Ты видишь, как нетварная воля явно отличается от нетварной сущности Божией?».

6. Философ же, наступая, задал вопрос: «Нетварное представляет собой одно или множество?». Тогда Фессалоникиец отвечает ему: «Нетварное одно — Бог. Но Бог не мог бы существовать как одно и единственно нетварное, если не было бы нетварным все то, что принадлежит Ему и в Нем по естеству: вечность, простота, неизменность, Божественное промышление, предведение, воля и все то, что им подобно. Ибо если что-либо из этого тварно, Бог не был бы нетварным. Поэтому изрек божественный Максим: “В Боге нет ничего тварного, как и в человеке нет ничего нетварного”⁴. Вот и у богословов не раз говорится, что существуют многие [качества], присущие Богу и никому иному, — и божественный Кирилл подтверждает [сие], в одном месте говоря, что “из Божественных качеств ни одно не привходит извне”⁵, в другом: “Одно из присущих Отцу — жизнь, каковая присуща и Сы-

⁴ В изданиях о. М. Кандаля и П. Христу это место не идентифицировано. Ср.: Мах., *t. p. (ep. ad Nicandr.)*: PG 91, 96A. Д.Б.

⁵ Речь может идти о таких качествах, как, например, способность порождать (Сут., *thes. X*: PG 75, 132A), либо о том, что Бог есть Жизнь (Idem., XII: PG 75, 180A).

τῷ Υἱῷ», ἄλλοτε δὲ λέγων, «ἕκαστον τῶν τῷ Θεῷ προσόντων», ἀλλὰ καὶ φανερώτερον ἐν Θησαυροῖς τοῦτο καταγγέλλων· «Εἰ ὅπερ ἂν ὑπάρχη, φησί, μόνῳ τῷ Θεῷ, τοῦτο πάντως αὐτοῦ ἔσται καὶ
 5 οὐσία, ἐκ πολλῶν ἡμῖν οὐσιῶν συγκείσεται· πολλά γὰρ ἔστιν ἂ μόνῳ μὲν αὐτῷ κατὰ φύσιν ὑπάρχει, ἑτέρῳ δὲ τῶν ὄντων οὐδενί». Ἄρ' οὖν ταῦτα τὰ πολλὰ κἀνταῦθα λεχθέντα παρὰ τοῦ ἀγίου, ἂ μόνος ὁ Θεὸς ἔχει καὶ ἕτερος οὐδεὶς, κτιστὰ ἔστι καὶ οὐκ ἄκτιστα; Ἄπαγε τῆς ἀσεβείας. Ἄλλ' οὐχ ὅτι πάντα ταῦτα ἄκτιστά ἐστιν οὐχ ἓν ἔστι τὸ
 10 ἄκτιστον, ὁ εἷς Θεός, ὃς ταῦτα πάντα κατὰ φύσιν ἔχει. Καὶ ταῦτα γὰρ πάντα κατὰ τὸ ἄκτιστον οὐδὲν διαφέρουσιν ἀλλήλων· ἀκτίστου γὰρ καθ' ὃ ἀκτίστου οὐδεμία διαφορὰ πρὸς ἄκτιστον. Οὐκοῦν τὰ φυσικῶς προσόντα ταῦτα πάντα τῷ Θεῷ ἐν ἄκτιστόν ἐστι, καὶ οὕτως οὐ πολλά τὰ ἄκτιστά ἐστιν ἀλλ' ἓν.

15 7. Τότε ἤρξαντο οἱ προσκείμενοι τῷ φιλοσόφῳ φωνεῖν μᾶλλον ἢ λαλεῖν πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης, οὐκ ἐκτὸς θορύβου. Ἐκωλύοντο γοῦν ὑπὸ τῶν ἀρχόντων καὶ αὐτοῦ τοῦ βασιλέως λέγοντος· τοῖς δυσὶ τούτοις μόνοις ἐνδέδοται πρὸς ἀλλήλους διαλέγεσθαι. Ὡς δὲ καὶ πάλιν ἐθορύβουν, ὁ Θεσσαλονίκης εἶπεν· Ἔστω, λεγέτωσαν καὶ
 20 αὐτοί, πλὴν σιωπάτω ὁ φιλόσοφος, ἡνίκ' ἂν αὐτοὶ λαλῶσι, καὶ μετὰ τὴν πρὸς αὐτοὺς ἐμοῦ ἀπολογία, ὅταν πάλιν αὐτὸς λαλῇ, σιωπάτωσαν οὗτοι. Ἡρωτήθησαν οὖν παρὰ τοῦ Θεσσαλονίκης ὅτι· Τὸ δημιουργεῖν φυσικῶς ἔχει ὁ Θεὸς ἢ οὐχί; Καὶ μὴ ἔχοντες ἀρνεῖσθαι, εἶπον τὴν ἀρχὴν ὅτι φυσικῶς. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πάλιν πρὸς αὐτοὺς
 25 εἶπεν, Οὐσία οὖν ἔστι τοῦ Θεοῦ τὸ δημιουργεῖν ἢ ἐνέργεια θεία; Οἱ δὲ πάλιν εἶπον ὅτι· Οὐκ ἔστιν οὐσία, ἀλλὰ κτίσμα ἐστί. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτούς· Ἐπεὶ οὖν καθ' ὑμᾶς τὸ φυσικόν ἐστι φύσις, τὸ δὲ δημιουργεῖν φυσικόν ἐστι Θεοῦ, κτίσμα δὲ τοῦτο

ну”⁶, а еще: “...Каждое из присущих Богу”. Но наиболее очевидно он возвещает это в *Сокровищнице*: “Если бы то, что принадлежит только Богу, было бы Его сущностью, тогда Бог слагался бы у нас из множества сущностей. Ведь существует множество [качеств], которые принадлежат по природе только Ему, и ничему другому из сущих”⁷. Так неужто тварным, а не нетварным является это обсуждаемое святым [Кириллом] многое, которым обладает один лишь Бог и никто другой? Прочь от нечестия! Но из-за того, что все это является нетварным, нетварное не перестает быть единым — нетварное, которое есть единый Бог, обладающий по природе этими свойствами. Ибо все они никак не отличаются друг от друга в отношении нетварности, ведь у нетварного, поскольку оно нетварно, нет отличия с другим нетварным. Так вот, все это, по природе присущее Богу, — и есть единое нетварное; таким образом, нетварное — не множественно, но единственно».

7. Тогда сторонники Философа принялись скорее шуметь, чем отвечать Фессалоникийцу, и [не получилось] ничего, кроме перепалки. Их сдерживали начальники и сам император, говоря: «Только лишь этим двоим⁸ дозволено беседовать друг с другом». А так как те снова возмутились, Фессалоникиец молвил: «Да будет так: пусть скажут и они, лишь бы молчал Философ во время их речи. А после моего ответа, когда он вновь возьмет слово, тогда пусть помолчат они». Фессалоникиец спросил их: «Способностью создавать Бог владеет по природе или нет?». Они же не могли отрицать и сначала ответили: «По природе». Тогда Фессалоникиец вновь сказал им: «Итак, способность создавать есть сущность Бога или Божественная энергия?». Они же ответили: «Не сущность, но творение». Фессалоникиец говорит им: «Раз по вашим словам природное качество есть природа, а творить — природное качест-

⁶ Ср.: Суг., *thes.* XIV: PG 75, 236A–237C (и вся глава до 245B); XXIII: PG 75, 381D–384A.

⁷ *Idem.*, XXXI: PG 75, 444B–C. Предыдущая цитата представляет собой фрагмент того же рассуждения.

⁸ Т. е. Григоре и Паламе. Д.П.

λέγετε, οὐκοῦν καθ' ὑμᾶς κτιστή ἐστὶν ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ. Οἱ δὲ
 30 πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης εἶπον, ὡς Εἰ ἄκτιστον τὸ δημιουργεῖν, συναΐδια
 λοιπὸν ἔσται τῷ Θεῷ τὰ δημιουργήματα. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης εἶπεν
 οὐκ ἔστι συναΐδια, ἐπεὶ, ὅτε ὁ Θεὸς ἠθέλησε, ταῦτα ἐδημιούργησεν·
 ἀλλ' οὐδὲ τὸ δημιουργεῖν ἐστὶ τὰ κτίσματα, καὶ γὰρ ἀποτελέσματά
 εἰσι τὰ κτίσματα, καὶ οὐσίας πεποιωμένας ὁ Θεὸς ἐποίησε· οὐκοῦν
 35 οὐσίαι ταῦτα καὶ ποιότητές εἰσι. Τὸ δὲ δημιουργεῖν ποιεῖν ἐστὶν· οὐκοῦν
 οὐσία οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ποιότης, οὐδέ τι τῶν ποιημάτων.

<336> 8. Οἱ δὲ πρὸς αὐτὸν εἶπον· Τὸ αὐτὸ εἶναι λέγεις τὴν τε δη-
 μιουργικὴν δύναμιν καὶ τὸ δημιουργεῖν; Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης διὰ
 παραδείγματος παριστῶν ὃ λέγει, εἶπε πρὸς αὐτοὺς ὅτι· Καὶ ὁ ἄνθρω-
 πος φυσικῶς ἔχει τὸ λαλεῖν ἢ καὶ τὸ οἰκοδομεῖν, ἔχει δὲ καὶ τὴν δύνα-
 5 μιν αἰεὶ τοῦ τε λαλεῖν καὶ κτίζειν, κτίζει δ' ὅτε βούλεται καὶ ὅτε
 βούλεται λαλεῖ· ἀλλ' οὐχ ὅτι οὐκ αἰεὶ λαλεῖ, οὐ φυσικῶς ἔχει τὸ
 λαλεῖν. Οὕτω καὶ ὁ Θεός· τὴν μὲν δημιουργικὴν δύναμιν ἐξ αἰδίου
 ἔχει, ὅτε δὲ ἠθέλησεν, ἐδημιούργησεν, ἀλλ' οὐχ ὅτι μὴ αἰεὶ δημιουργεῖ,
 διὰ τοῦτο οὐ φυσικῶς καὶ ἀκτίστως ἔχει τὸ δημιουργεῖν. Ὅτι δὲ οὐ
 10 κτιστόν ἐστὶ τὸ δημιουργεῖν ἐπὶ Θεοῦ, καὶ ὁ μέγας Ἀθανάσιος
 ἡμᾶς ἐδίδαξεν. Ἐν γὰρ τῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ διαλεγόμενος καὶ
 προενεγκῶν τὸ εὐαγγελικὸν ἐκεῖνο, «πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν»,
 ἐπήνεγκεν, «οὐχ ἕνεκεν κτιστῶν πραγμάτων ἔφη ὁ Σωτὴρ, ὅτι πάντα
 ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ ἐμά ἐστιν, ἀλλ' ὅσα ἀνήκει τῇ θεότητι τοῦ πατρὸς
 15 αὐτοῦ ἴδια εἶπεν ὁ Κύριος». Ἐχει δὲ ὁ πατὴρ τὸ κτίζειν, τὸ δημιουργεῖν,
 τὸ εἶναι παντοκράτωρ, τὸ ἄτρεπτον καὶ τὰ τοιούτα. Οἱ δὲ εἶπον
 ὅτι· Θέλομεν καὶ ἡμεῖς προενεγκεῖν παράδειγμα εἰς τοῦτο. Καὶ
 δὴ ἔλεγον, ὅτι τὸ πῦρ καὶ φωτίζει καὶ καίει καὶ θερμαίνει, καὶ
 ἐνέργεια ταῦτα τοῦ πυρός εἰσιν· ἀλλ' οὐ ποτὲ μὲν καίει, ποτὲ δὲ οὐ,

во Бога, при этом вы называете это природное качество творением, — тогда, по вашим словам, сущность Божия тварна». Они же возразили Фессалоникийцу: «Если способность создавать нетварна, то создания будут совечными Богу». Тогда Фессалоникиец сказал им, что создания не будут совечными, поскольку Бог сотворил их, когда пожелал. Но способность [Бога] создавать не есть создания: [ибо] создания суть результаты [творения], и Бог сотворил окачественные сущности. Эти [творения] представляют собой сущности и качества⁽¹⁾. А «создавать» значит «творить»; таким образом, способность создавать не есть сущность, также она не является ни качеством, ни чем-либо из творений.

8. Они же его спросили: «Ты утверждаешь, что одно и то же — “способность создания” и “создавать”?». Фессалоникиец, представляя на примерах то, о чем толкует, ответил им: «И человек по природе всегда обладает способностью говорить и строить, и когда желает — строит, когда желает — говорит, но [это не означает], что раз он не всегда говорит, он по природе не обладает способностью говорить. Так и Бог: Он от века имеет творческую способность, и когда пожелал — сотворил, но отсюда не следует, что раз Он не всегда творит, то Он не обладает способностью творить по природе и нетварным образом⁽¹⁾. О том же, что способность творить у Бога не есть тварное, нас учил и великий Афанасий. Ибо, выступая на соборе в Никее, он привел это евангельское изречение: “Все, что имеет Отец, Мое есть”⁹, и добавил: “Не о тварных вещах изрек Спаситель: ‘Все, что имеет Отец, Мое есть’, но все то, что относится к божеству Отца, Господь назвал Своим собственным”¹⁰. Отец же обладает способностью создавать, способностью творения, [положением] Вседержителя, неизменностью и всем подобным». Они же сказали: «И мы хотим привести пример в подтверждение нашего мнения. И говорили, что огонь и светит, и жжет, и греет, — и все это есть действие огня, но не то, чтобы он иногда жег,

⁹ Ин. 16, 15.

¹⁰ Ср.: Ath., *hom. in Mt.* 3–4: PG 25/2, 213A–216D (особенно 213B–C).

20 ποτέ δὲ φωτίζει, ποτέ δὲ οὐχί, ἀλλ' ἅμα πῦρ, ἅμα καὶ αἰ τούτου ἐνέργειαί.

9. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς ταῦτα· Τὸ πῦρ καὶ τὸ καυστικὸν ἔχειν ἔφη καὶ τὸ φωτιστικόν, ἀλλ' οὐχί καὶ τὸ θέλειν ἔχει. Διὸ τὸ πῦρ, ἴν' οὕτως εἶπω, κἂν θέλη κἂν μὴ θέλη, καὶ καίει καὶ φω-
 25 τίζει· ὁ δὲ Θεὸς μετὰ τῆς δημιουργικῆς δυνάμεως ἔχει καὶ τὸ θέλειν. Διὰ τοῦτο τὸ μὲν καίειν τοῦ πυρὸς καὶ τὸ φωτίζειν οὐχ ὑπόκειται θε-
 λήσει· ἡ δὲ δημιουργικὴ τοῦ Θεοῦ δύναμις τῇ τοῦ Θεοῦ ὑπόκειται
 30 θελήσει, ὡς καὶ ὁ μέγας Ἀθανάσιός φησι. Διὸ οὐκ αἰεὶ οὐδ' ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ' ὅτε βούλεται, δημιουργεῖ. Δείκνυται δὲ κἀντεῦθεν ἡ διαφορὰ
 τῆς τε ἀκτίστου οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς ἀκτίστου δημιουργικῆς δυ-
 νάμεώς τε καὶ θελήσεως αὐτοῦ· ἡ μὲν γὰρ οὐσία τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑπό-
 35 κείται θελήσει, διὰ τοῦτο καὶ ἡ τοῦ Θεοῦ προαιώνιος γέννησις κατὰ
 τὸν ἱερὸν Δαμασκηνὸν καὶ τὸν θεῖον Μάξιμον, ἔργον ἐστὶ τῆς θείας
 <338> φύσεως, ἡ δὲ κτίσις ἔργον ἐστὶ τῆς θείας θελήσεως· ἐκ γὰρ τῆς θε-
 λήσεως τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας, τὰ κτίσματα.

10. Ἐν τούτοις ὁ φιλόσοφος, ἐπεὶ περ ἀπὸ τῶν αὐτῶ προσκειμέ-
 νων ἐκινήθησαν λόγοι πολλοί, ὡς εἶδεν ἐκείνους ἐξελεγχθέντας εἶπεν
 5 ὅτι· Θέλω καὶ ἐγὼ εἶπεῖν. Ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἀφήκαν αὐτόν, ἀλλὰ προέ-
 τειναν ρητὸν τοῦ θεοῦ Δαμασκηνοῦ, λέγον· «Τὸ θεῖον ἀπλοῦν ἐστὶ
 καὶ ἀσύνθετον· εἰ δὲ τὸ ἄκτιστον καὶ ἀναρχὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ δη-
 10 μιουργικὸν οὐσιώδεις διαφορὰς εἶπομεν ἐπὶ Θεοῦ, οὐχ ἀπλοῦς ἐστὶ,
 ἀλλὰ σύνθετος». Καὶ πολλὰ ἐπεκρότησαν αὐτοὶ ἑαυτοὺς δικαιούντες,
 σύνθετον λέγοντες ὁ Θεσσαλονίκης λέγει τὸν Θεόν. Ὁ δὲ πρὸς
 αὐτοὺς μόλις κατασιγασθέντας εἶπεν, ὅτι· Πᾶν τὸ συγκείμενον καὶ οὐσιώ-
 15 δεις διαφορὰς ἔχον σύνθετόν ἐστιν· ὁ δὲ Θεὸς οὔτε τῶν συγκειμένων

а иногда — нет, иногда светил, а иногда нет, но одновременно присутствует и огонь, и его энергии».

9. Фессалоникиец на это [возразил]: «Огонь обладает способностью сжигать и способностью светить, но не обладает способностью желать. Поэтому огонь жжет и светит, хочет он того или нет, если можно так выразиться⁽¹⁾. А Бог вместе со способностью творить обладает и способностью желать. Потому способности огня сжигать и светить не являются подвластными воле, а творческая способность Бога подчиняется воле Бога, как и сказал великий Афанасий¹¹. Поэтому [Он] творит не вечно и не по необходимости, но когда желает. И отсюда доказывается различие нетварной сущности Божией, с одной стороны, и нетварной творческой способности и воления Его — с другой⁽²⁾: ибо сущность Божия не подчиняется воле⁽³⁾, посему и предвечное рождение Бога¹² есть дело Божественной природы, согласно священному Дамаскину¹³ и божественному Максиму¹⁴, а творение есть дело Божественного воления, ибо творения — из воления Божия, но не из сущности [Божией]»⁽⁴⁾.

10. Здесь Философ увидел, что приближенные его изобличены⁽¹⁾, после того как ими было вызвано немало споров, и произнес: «Желаю и я сказать». Те же не позволили ему, но предложили на рассмотрение речение божественного Дамаскина⁽²⁾: «Божество простое и несоставное: если нетварность и безначальность, благость и [способность] творить мы назовем сущностными различиями у Бога, Он будет не простым, а сложным»¹⁵. И, одобряя сами себя, все принялись рукоплескать, говоря, что Фессалоникиец называет Бога сложным. Он же, едва они умолкли, сказал им: «Все, сложенное из частей и обладающее сущностными различиями, — сложно. Но Бог не принадлежит к тому, что сложено

¹¹ Например: Ath., Ar. I, 29: PG 26, 72B; Ar. II, 29: PG 26, 208C–209A и др.

¹² Т. е. Сына Божия. Д.П.

¹³ Jo. D., f. o. I, 8: PG 94, 812C–813A и др.

¹⁴ Max., carit. IV, 3–4: PG 90, 1048C–D и др.

¹⁵ Jo. D., f. o. I, 9: PG 94, 833B–836A.

15 ἐστὶν οὐτε τῶν οὐσιώδεις διαφορὰς ἔχόντων· διὰ τοῦτο ἀπλοῦς ἐστὶ καὶ ἀσύνθετος, καὶ οὐχ ἀπλοῦς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπλότης. Πρέπει
 15 δὲ ὑμᾶς γινῶναι τί ἐστὶν οὐσιώδης διαφορὰ. Οὕτω γὰρ νοήσομεν τὴν τοῦ ἁγίου φωνήν.

11. Οὐσιώδης οὖν ἐστὶ διαφορὰ, καθ' ἣν διαφέρει οὐσία οὐσίας, ἀλλὰ καὶ κατὰ πλειόνων εἰδῶν καὶ οὐσιῶν ἐκάστη τῶν διαφορῶν πρὸς δὲ καὶ συστατικάι εἰσι τῶν αὐτὰς κεκτημένων οὐσιῶν, ὡς καὶ
 20 ἀπὸ τούτων τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν τὸν ἐκάστης ὅρον γίνεσθαι οὐσίας. Ἐπεὶ οὖν μία καὶ ἀμερῆς παντάπασιν ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ παντάπασιν ἀπερινόητος αὕτη καθ' ἑαυτήν, καὶ ὅρος αὐτῆς οὐδεὶς οὐδέπω καὶ τήμερον εὐρέθη οὐδ' εὐρεθήσεται, οὐδέ τι τῶν
 25 περὶ αὐτῆς καὶ περὶ αὐτὴν λεγομένων συστατικόν ἐστὶν αὐτῆς (αὕτη γὰρ ἐστὶ μᾶλλον τῶν περὶ αὐτὴν ἢ σύστασις, ὡς μηδὲν κεκτημένη κατὰ μετοχήν· αὐτῆς γὰρ οὔσης, ἔστιν ἡ ἀϊδιότης καὶ ἡ ἀπειρία καὶ ἡ ἀτρεψία καὶ πᾶν ὃ τι τούτοις παραπλήσιον)· ἐπεὶ οὖν μία καὶ ἀμερῆς καὶ ἀπερίληπτος καὶ ὑπὲρ αἰτίαν πάντη τε καὶ πάντως καθ' αὐτὴν ἐστὶν ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ, διὰ τοῦτο διαφορὰς οὐκ ἔχει οὐσιώ-
 30 δεις, οὐδὲ σύνθετός ἐστιν· οὐσιώδη δὲ καὶ φυσικὴν ἐνέργειάν ἐστι
 <340> μιᾶς οὐσίας εἶναι φυσικῶς, ὥσπερ τὸ λαλεῖν μόνον τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τὸ γράφειν μόνου τοῦ γράμματα εἰδότος. Διὰ τοῦτο μία ὦν οὐσία ὁ Θεός, οὐσιώδεις μὲν διαφορὰς οὐκ ἔχει, οὐσιώδεις δὲ καὶ φυσικὰς κοινὰς ἔχει ἐνεργείας μηδὲν παραβλαπτούσας τὸ ἀπλοῦν καὶ ἐνιαῖον
 5 ταύτης, ὡς καὶ ὁ θεῖος Μάξιμος ἡμῖν συμμαρτυρῶν φησι· «πληθύνεσθαι λέγεται ὁ Θεὸς τῷ καθ' ἕκαστον εἰς παραγωγὴν τῶν ὄντων βουλήματι, προνοητικαῖς προόδοις· πολλαπλασιαζόμενος· μένει δὲ ἀμερίστως εἷς, ὥσπερ ἥλιος ἀκτῖνας πολλὰς προπέμπων καὶ μένων ἐν τῇ

из частей или к тому, что обладает сущностными различиями, поэтому Он прост и бессоставен, и не только прост, но и Сам есть простота. И надлежит вам знать, что [же такое] есть сущностное различие. Ибо так мы постигнем глас святого [Дамаскина].

11. Сущностным является то различие, в соответствии с которым одна сущность отличается от другой, но каждое из различий относится ко многим видам и сущностям⁽¹⁾. И кроме того, сущностные различия являются составляющими тех сущностей, которые наделены ими, так что исходя из этих сущностных различий возникает определение каждой сущности⁽²⁾. А поскольку сущность Бога едина и во всех отношениях неделима, и также сама по себе во всех отношениях непостижима, то и ни одного определения ей по сей день не было найдено и никогда найдено не будет⁽³⁾. И то, что называют окружающим ее и относящимся к ней, не является ее составляющим, ибо скорее она сама осуществляет составление того, что относится к ней, поскольку любое обладание в силу причастности к чему-то другому ей чуждо. Ибо лишь в силу ее существования существуют и [ее] вечность, и беспредельность, и неизменность, и все то, что близко таковым. Итак, поскольку сущность Божия одна, и неделима, и непостижима, и выше всякой причины во всех отношениях, то у нее и нет сущностных различий, и она не составная⁽⁴⁾. При этом единая сущность может обладать по природе сущностным и природным действием, как, например, способность говорить принадлежит только человеку, а способность писать — только знающему грамоту. Поэтому-то Бог, будучи единой сущностью, не имеет сущностных различий, но обладает сущностными и природными общими энергиями, которые ничем не повреждают простоту и единство сущности, как и божественный Максим, сосвидетельствуя нам, утверждает: “Об умножении Бога говорится постольку, поскольку Его воля производит каждое из сущих, умножаясь в промыслительных исхождениях. Пребывает же Он неделимо един, как солнце, испускающее множество лучей, но при этом

ένότητι». Ἐχει οὖν ὁ Πατήρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον
 10 ἐνεργείας φυσικὰς καὶ οὐσιώδεις μηδὲν παραβλαπτούσας τὸ ἀπλοῦν
 καὶ ἐνιαῖον τῆς θείας φύσεως.

12. Οἱ δὲ τοῦ φιλοσόφου πάλιν ἐβόων· Οὐσιώδεις καὶ ὁ ἅγιος
 εἶπεν· Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πάλιν· Οὐσιώδεις λέγει, ἀλλ' ἐνεργείας,
 οὐ διαφοράς· κατὰ γὰρ τὸν αὐτὸν Δαμασκητὸν θεῖον Ἰωάννην
 15 «ἀμήχανον οὐσίαν ἄμοιρον εἶναι φυσικῆς ἐνεργείας». Καὶ εἰς τοῦτο
 ἀνεγνώσθη καὶ τοῦ μεγάλου Βασιλείου ρῆσις, λέγοντος· «οἱ κακό-
 σχολοὶ ἐρωτῶσιν ἡμᾶς, ὃ οἶδας σέβεις ἢ ὃ ἀγνοεῖς; Καὶ πρὸς μὲν τὸ
 εἰδέναι ἡμᾶς ἀπαντῶσι λέγοντες ὅτι τὴν τοῦ Θεοῦ οὐσίαν γινώσκετε·
 εἰ δὲ ταύτην ἀγνοεῖν ὁμολογήσομεν, λέγουσι, λοιπὸν ὃ οὐκ οἶδατε
 20 προσκυνεῖτε. Ἡμεῖς δὲ λέγομεν, ὡς οὐχ ὃ τὴν οὐσίαν μὴ εἰδέναι
 φάσκων ὠμολόγησε τὸν Θεὸν μὴ ἐπίστασθαι, τὴν γὰρ μεγαλειότητα
 τοῦ Θεοῦ εἰδέναι λέγομεν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν πρόνοιαν καὶ τὰ
 τοιαῦτα, οὐκ αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν. Τὸ δὲ λέγειν, ὅτι πᾶν ὃ ἂν ἀπα-
 ριθμήσης τοῦ Θεοῦ γνωστὸν οὐσία ἐστὶ, σόφισμά ἐστι μυρίας τὰς
 25 ἀτοπίας ἔχον. Ἀλλ' αἱ μὲν ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία
 ἀπλή· ἡμεῖς δὲ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ γνωρίζειν λέγομεν τὸν
 Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτοῦ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα· αἱ
 μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ
 μένει ἀπρόσιτος».

30 13. Εὐθύς οὖν ἐλάλησεν ὁ φιλόσοφος, ὅτι· Βλέπετε πῶς πρὸς
 ἡμᾶς καταβαίνουσιν αἱ ἐνέργειαι; Λοιπὸν κτίσματά εἰσιν. Ὁ δὲ
 Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· Οὐκ ἀκούεις τοῦ εὐαγγελίου λέγοντος,
 «ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστὶ»; Καὶ ἡ πρόνοια γοῦν τοῦ
 Θεοῦ ἄνωθεν καταβαίνει πρὸς ἡμᾶς καὶ ἐπάνω πάντων ἐστίν, ἄκτισ-
 τος οὔσα. Ὁ δὲ φιλόσοφος πάλιν· Εἵπερ ἔρχεται καὶ καταβαίνει,

пребывая в Своей единственности”¹⁶. И так, Отец и Сын и Дух Святой обладают природными и сущностными энергиями, которые ничуть не повреждают простоту и единство Божественной природы».

12. А приверженцы Философа вскричали: «О сущностных [различиях] говорит и святой [Дамаскин]». Фессалоникиец же ответил: «Он называет сущностными энергии, а не различия, ибо, согласно самому божественному Иоанну Дамаскину, “невозможно, чтобы сущность была лишена природной энергии”»¹⁷. И относительно этого было зачитано речение великого Василия⁽¹⁾: «Дурно философствующие вопрошают нас: “Ты считаешь известное или неизвестное?”. И если ответить: “известное”, они возражают: “Значит, вы ведаете сущность Божию”. Если же мы признаемся, что не ведаем ее, они говорят: “Итак, вы поклоняетесь тому, что не знаете”. Мы же утверждаем, что тот, кто признается в незнании сущности, еще тем самым не признается в неведении Бога. Ведь мы считаем, что знаем и величие, и могущество, промышление, и все таковое, но не саму сущность. А называть сущностью все познаваемое в Боге, что можно было бы перечислить, — есть софизм, содержащий тысячи неуместностей! Но энергии Божии — многообразны, а сущность проста. Мы же утверждаем, что Бог наш познается из Божиих энергий, но не обещаем приблизиться к Его сущности: ибо энергии Его нисходят к нам, сущность же Его остается неприступной»¹⁸.

13. Тотчас Философ заговорил: «Ты видишь, как к нам нисходят энергии? Значит, они суть творения». А Фессалоникиец ему: «Разве ты не слышишь слова евангельского: “Приходящий свыше надо всеми есть”¹⁹? И также промышление Бога нисходит к нам свыше и над всем есть, будучи нетварным»⁽¹⁾. А Философ возразил: «Если при-

¹⁶ *Schol. d. n.* II, 11: PG 4, 232C; в русс. изд. Ареопагита это схолия 67, см.: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002, с. 276–277.

¹⁷ *Jo. D., f. o.* II, 23: PG 94, 949A–B.

¹⁸ *Bas., ep.* 234, 1: PG 32, 868B–869B. Цитата сильно сокращена; слова: «Дурно философствующие вопрошают нас...» отсутствуют в тексте свт. Василия.

¹⁹ *Ин.* 3, 31.

<342> λοιπόν καὶ μεταβαίνει ἀπὸ τόπου εἰς τόπον, ὅπερ τῶν ἀκτίστων καὶ ἀπεριγράπτων οὐκ ἔστιν. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· Ἀσώματα ἔστι καὶ ἀπερίγραπτα τὰ θεῖα, φιλόσοφε, διὸ καὶ πανταχοῦ ἔστι τὸ δὲ πανταχοῦ ὄν, πῶς ἂν ἐκ τόπου εἰς τόπον μεταβῆ; Ὅστε
 5 τὸ ἔρχεσθαι καὶ τὸ καταβαίνειν ἐπὶ τούτων οὐ τὸ μεταβαίνειν ἔστιν, ἀλλὰ τὸ φανεροῦσθαι. Φανεροῦται οὖν ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ θέλησις ἀπὸ τῶν ἀποτελεσμάτων, ἀλλ' οὐ μεταβαίνει ἀπὸ τόπου εἰς τόπον. Ὁ δὲ φιλόσοφος εἶπεν· Ἐγὼ τοῦτο μόνον οἶδα, ὡς ὁ Θεὸς μία οὐσία τρισυπόστατός ἐστιν. Ὁ δὲ Θεσσαλονί-
 10 κης, οὐ τρισυπόστατος, ἔφη, μόνον, ἀλλὰ καὶ παντοδύναμος ἐξ αἰδίου ὁ Θεὸς ἐστιν.

14. Οἱ δὲ προσκείμενοι τῷ φιλοσόφῳ, τοῦτο ἀκούσαντες, πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης εἶπον· Ἡμεῖς παρὰ τὸ πάντα δύνασθαι παντοδύναμόν φαμεν καλεῖσθαι τὸν Θεόν, σὺ δὲ παντοδύναμον λέγεις τὸν
 15 Θεόν, ὡς δοκῶν πᾶσαν αὐτὸν δύναμιν ἀκτίστως ἔχειν· ἔδει οὖν λέγεσθαι πασοδύναμον. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτούς· Καὶ τὸ δύνασθαι, φησίν, οὐκ οὐσία ἐστίν, ἀλλὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ ὑμᾶς ἐξελέγχει τοὺς λέγοντας οὐσίαν μόνον καὶ ὑποστάσεις, ἀλλ' οὐχὶ καὶ δυνάμεις καὶ ἐνεργείας ἔχειν τὸν Θεόν. Τί δέ; Οὐδὲ τὴν γλῶτταν
 20 γλῶσσαν λέγετε καὶ θάλασσαν τὴν θάλατταν, τὸν τε πάτταλον καὶ πάσσαλον, καὶ σήμερον τὸ τήμερον, ἴν' ἐπιγνόντες τοῦ τ πρὸς τὸ σ πολὺ τὸ συγγενὲς ὑπάρχον τῶν ἀλόγων τούτων ἀπόσχησθε προφάσεων; Ἴνα δὲ καὶ τὴν μικρολογίαν ταύτην νῦν ἀφῶ, τὸ δύνασθαι καὶ τὸ δύναμιν ἔχειν οὐδὲν σχεδὸν διενήνοχε, καὶ οὐκ ἔστι δύνασθαι τὸν μὴ δύναμιν
 25 ἔχοντα. Οὐκοῦν εἰ παρὰ τὸ πάντα δύνασθαι παντοδύναμός ἐστιν ὁ Θεὸς ἐξ αἰδίου καὶ πᾶσαν οὐκοῦν ἐξ αἰδίου καὶ ἀκτίστως ἔχει δύναμιν. Διὸ καὶ ὁ μέγας Διονύσιος ἐν ὀγδόῳ τῶν Περι θείων ὀνομάτων, «δύναμις, φησί, λέγεται ὁ Θεός, ὡς πᾶσαν δύναμιν ἐν ἑαυτῷ

ходит и нисходит, следовательно, перемещается с места на место, что не присуще нетварным и неопикуемым»⁽²⁾. Фессалоникиец же ему в ответ: «Божественное бестелесно и неопикуемо, о Философ, поэтому оно и присутствует везде. Будучи же вездесущим, как оно могло бы переходить с одного места на другое? Поэтому способность ходить и нисходить в случае божественного представляет собой способность не перемещаться, но являться. Значит, промысл Божий, и могущество, и воля становятся явными из результатов, но не переходят с одного места на другое». Тогда Философ сказал: «Я знаю только то, что Бог есть единая триипостасная сущность»⁽³⁾. А Фессалоникиец говорит: «Не только триипостасен Бог, но и всеилен извечно»⁽⁴⁾.

14. Возлежащие рядом с Философом, услышав это, сказали Фессалоникийцу: «Мы утверждаем, что Бог потому именуется всемогущим, что может все, ты же называешь Его всемогущим, словно полагая, что Он обладает всякой силой нетварно. Тогда Его следовало бы называть “всякосильным”». А Фессалоникиец им [в ответ]: «Быть могущим — не есть сущность, но около сущности⁽¹⁾, и это опровергает вас, когда вы говорите, что Бог имеет только сущность и ипостаси, но не имеет сил и энергий. И что? Разве вы не произносите “сигму” вместо “тав” в словах “язык”, “море”, “колышек”, “сегодня”, дабы, уразумев родственность “тав” и “сигмы”²⁰, воздержаться от этих нелепых обвинений²¹? И чтобы мне ныне прекратить это словопрение, я скажу, что “быть способным” и “обладать способностью” почти ничем не отличаются, и невозможно “быть способным” тому, кто не “обладает способностью”. Итак, Бог из-за того, что Он все может,— всемогущ извечно; следовательно, Он извечно и нетварно обладает способностью⁽²⁾. Посему и великий Дионисий в восьмой книге *О божественных именах* пишет: “Бог называется Могуществом, как заведомо обладающий и превосходящий в Себе Самом

²⁰ В рукописном начертании. Д.П.

²¹ Т. е. смысл слова не меняется от вариативности букв при его написании. Д.П.

προέχων και ὑπερέχων». Διὰ γοῦν τὸ προέχειν φάναι πᾶσαν δύναμιν
 30 ἔξ αἰδίου και ἀκτίστως ἔχειν τὸν Θεὸν ἡμᾶς ἐδίδαξε και οὕτως εἶναι
 παντοδύναμον.

15. Εἰ δὲ τίς ἐστὶν ἐπὶ τοσοῦτον ἀνοηταίνων, ὡς και πᾶσαν
 δύναμιν ἀκούων προέχειν τὸν Θεόν, μὴ ὁμολογεῖν δυνάμεις φυσικὰς
 και ἀκτίστους ἔχειν τὴν θείαν φύσιν, ἀκουέτω τοῦ τὰ θεῖα σοφοῦ
 35 Μαξίμου γραφοντος πρὸς Ἰωάννην, ᾧ Σύμπονος τὸ ἐπώνυμον,
 «διὰ τοῦτο δύο φύσεις οἱ θεῖοι πατέρες ἐκήρυξαν ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ,
 ἐπειδὴ τὰς οὐσιώδεις τῶν φύσεων ἐώρων ἐπ' αὐτοῦ δυνάμεις και ἐνεργ-
 <344> γείας», και ἀνωτέρω μικρὸν, «κατὰ τοὺς θεῖους, φησι, πατέ-
 ρας ἐπὶ τοῦ ἐνὸς Χριστοῦ πολλὰς και ἀναριθμήτους τὰς θείας αὐτοῦ
 και ἀνθρωπικὰς ἐπιστάμεθα ἐνεργείας, μίαν μὲν τὴν θείαν οὐσίαν, ἔξ ἧς αἱ
 5 πολλὰι και θεῖαι κυρίως και ἀόριστοι προέρχονται ἐνέργειαι». Και ὁ
 Ἀθανάσιος ἐν τῷ Κατὰ Ἑλλήνων λόγῳ, «μόνος ἐστὶν ὁ υἱὸς εἰκὼν
 ἀπαράλλακτος τοῦ πατρός· τίς οὖν ἂν ἐξαριθμήσειε τὸν Πατέρα, ἵνα
 και τοῦ Λόγου τούτου τὰς δυνάμεις ἐξεύρη;». Ἀλλὰ και ὁ μέγας Βα-
 σίλειος ἐν τοῖς Πρὸς Εὐνόμιόν φησι· «Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀπλοῦν
 τῇ οὐσίᾳ, ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν, ὅλον ἐκάστῳ παρὸν και ὅλον
 10 ἀπανταχοῦ ὄν, ἀπαθῶς μεριζόμενον και ὀλοσχερῶς μετεχόμενον, κατὰ
 τὴν εἰκόνα τῆς ἡλιακῆς ἀκτίνος». Ὅρας ὅτι κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς
 ἡλιακῆς ἀκτίνος ἀμερίστως μερίζεται, οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ
 τὴν δύναμιν, τὸ θεῖον πνεῦμα, ὡς μίαν ταύτην και πολλὰς κατ' ἐκείνην
 καλεῖσθαι εὐσεβῶς, εἰ και ἐν ἐκάστη τῶν θείων δυνάμεων τε και ἐνεργ-
 15 γειῶν ὅλον ἀμερῶς ἐστὶν αὐτό; Ἄρ' οὖν ἐνὶ λέγειν εὐσεβῶς και ποι-

всякую способность”^{22 (3)}. Итак, сказав: “заведомое обладание”, он научил нас, что Бог имеет все могущество извечно и нетварно, и таким образом Он — всемогущ.

15. Если же есть некто настолько неразумный, что и услышав о том, что Бог заведомо обладает всяческой способностью, не будет исповедовать, что Божественная природа обладает природными и нетварными силами, — пусть прислушается к мудрому в божественном Максиму, написавшему к Иоанну⁽¹⁾, коему прозвище “Помощник”⁽²⁾: “И по этой причине божественные отцы возвестили о двух природах у одного Христа, потому что увидели в Нем сущностные силы и энергии этих [двух] природ”²³. И немного выше говорит: “Согласно божественным отцам мы знаем, что у одного Христа имеются многие и неисчислимы энергии человеческие и Божественные, и при этом — одна Божественная сущность, из которой происходят многие Божественные и безграничные энергии”⁽³⁾. И [великий] Афанасий в *Слове против эллинов* говорит: “Сын — единственный неизменный образ Отца: итак, кто бы смог исчислить Отца, дабы определить силы и Самого Слова?”²⁴. Кроме того, и великий Василий в речах *К Евномию* утверждает: “По сущности Дух Святой прост, многообразен [Своими] силами. Он целиком в каждом присутствует и целиком пребывает везде, не претерпевая страданий разделяется и полностью причастуем, согласно образу солнечного луча”²⁵. Видишь, что по образу солнечного луча Божественный Дух нераздельно разделяется, не согласно сущности, но согласно силе, так что благочестиво зовется и одной сущностью, и многими согласными с ней [силами], если и в каждой из Божественных сил и энергий Он [Дух Святой] весь нераздельно остается Тем же? Итак, благочестиво ли будет говорить, что Божественный Дух и многообра-

²² Ср.: Dion. Ar., *d. n.* VIII, 2: PG 3, 889C–D.

²³ Это послание прп. Максима Иоанну Помощнику (Симпону) отсутствует в опубликованных собраниях писем преподобного.

²⁴ Ath., *gent.* XLVI–XLVII: PG 23, 93C.

²⁵ Bas., *Spir.* IX: PG 32, 108C–109A.

κίλον τὸ θεῖον εἶναι Πνεῦμα κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ πολλὰς οὐσίας εἶναι τούτου, καθάπερ καὶ δυνάμεις; Οὐμένουν.

16. Εἰ δέ τις λέγει πρὸς ἡμᾶς μερίζεσθαι τὴν θεῖαν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, κἀντεῦθεν μανθανέτω τὴν διαφορὰν τῆς θείας οὐσίας πρὸς τὴν θεῖαν ἐνέργειαν· οὐ γὰρ καὶ ἡ θεία οὐσία πρὸς ἡμᾶς μερίζεται· ἀλλὰ καὶ ἡ θεία ἐνέργεια, οὐχ ὅτι μερίζεται ἀμερίστως, διὰ τοῦτο καὶ κτίζεται, ἄπαγε, κτίζει δὲ μᾶλλον τὰς ἐν τοῖς οὐσι διαφόρους οὐσίας καὶ τὰ ταύταις ἐνθεωρούμενα· οὐδ' ὅτι καὶ διαιρετῶς νοεῖται καὶ ἠνωμένως παρ' ἡμῶν, οὐχ οὕτως ἔχει κατὰ ἀλήθειαν. Κατὰ γὰρ τὸν μέγαν Διονύσιον, «οὕτως ἡμεῖς τὰ θεῖα καὶ ἐνοῦν τῷ λόγῳ καὶ διακρίνειν σπεύδομεν, ὡς αὐτὰ τὰ θεῖα καὶ ἠνωται καὶ διακέκριται». Πάλιν οὖν ὁ φιλόσοφος πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης εἶπεν· Ἐχει ὁ Θεὸς ἀπλότητα; Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· Ναί, φησίν, ἔχει ὁ Θεὸς ἀπλότητα. Ἐρωτῶ οὖν τὴν σὴν φιλοσοφίαν· κτιστὴ ἐστὶν ἡ ἀπλότης τοῦ Θεοῦ ἢ ἄκτιστος; Ὁ δὲ φιλόσοφος οὐκ ἀπεκρίθη. Πάλιν οὖν ὁ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· Εἰ κτιστὴ ἐστὶν ἡ ἀπλότης, ὕστερον λοιπὸν προσεγένετο τῷ Θεῷ, καὶ ἦν ὅτε ἦν ὁ Θεὸς σύνθετος. Ἐπεὶ δὲ ἐξ αἰδίου ἐστὶν ὁ Θεὸς ἀπλοῦς, ἐρωτῶ τὴν σὴν αὐθις φιλοσοφίαν· ἡ ἀπλότης τοῦ Θεοῦ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἐστὶν, ἢ οὐκ ἐστὶν οὐσία; Ὁ δὲ οὐδὲ πρὸς τοῦτο ἠθέλην ἀπολογεῖσθαι. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης προήγαγε τὸν Θεολόγον λέγοντα φανερῶς· «οὐ γὰρ δὴ φύσις τῷ Θεῷ ἡ ἀπλότης».

17. Ἐν τούτοις ὁ φιλόσοφος ἀνοίξας αὐτοῦ τὸ βιβλίον καὶ πολλάκις τὰ φύλλα μετακινήσας, εἶτα ἀνέγνω λέγων, ὅτι φυσικὸς καὶ ἐνούσιός ἐστι τῷ Πατρὶ ὁ Υἱός, ὥστε ἐπὶ τοῦ Θεοῦ ταυτόν ἐστι καὶ ἀδιάφορον φύσις καὶ φυσικόν, οὐσία τε καὶ οὐσιῶδες. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης προσέχειν παρακαλέσας τοὺς προκαθημένους τοῖς λεγομένοις τὸν νοῦν, φύσις, εἶπε, καὶ οὐσία ἐν ἐστὶ καὶ ἀδιάφορον ἐπὶ τοῦ Θεοῦ· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ φυσικόν καὶ οὐσιῶδες ταῦτα καὶ ἀδιά-

зен согласно сущности, и что у Него столь же много сущностей, как и сил? Право же, нет!

16. А если некто говорит, что Божественная сила и энергия разделяются по отношению к нам, — пусть и отсюда познает отличие Божественной сущности от Божественной энергии. Ибо не Божественная сущность по отношению к нам разделяется, а Божественная энергия, но, разделяясь нераздельно⁽¹⁾, она не переходит в разряд творений — да не будет! — но, скорее, творит в существующих [вещах] различные сущности и то, что в них созерцается. И то, что она мыслится нами и отдельно, и едино, соответствует действительному положению дел. Ибо, согласно великому Дионисию, “мы стараемся в нашем рассуждении объединить и разделить божественное так, как само божественное и объединяется, и разделяется”²⁶. И опять Философ сказал Фессалоникийцу: «Есть ли в Боге простота?». Фессалоникиец ответил ему: «Да, простота в Боге есть. Но спрошу твою философию: тварна ли простота Божия или нетварна?». Философ же не ответил. Снова Фессалоникиец [обратился] к нему: «Если тварна простота, тогда простота стала присуща Богу не сразу, и значит, некогда Бог был составным. Но так как Бог прост извечно, то тотчас же спрошу твою философию: простота Божия является сущностью Божией или нет?». Тот не хотел ничего говорить в ответ. А Фессалоникиец привел слова [Григория] Богослова⁽²⁾, ясно сказавшего: «Простота — не природа Божия»²⁷.

17. При этих словах Философ раскрыл свою книгу и, многократно перелистнув страницы, зачитал, что Сын по природе присущ Отцу, так что в Боге тождественны и неотличимы природа и природное, сущность и сущностное⁽¹⁾. Фессалоникиец попросил присутствующих обратить внимание на сказанное и изрек, что природа и сущность в Боге — единое и неотличимое, а если так, то и тождественны и неотличимы природное и сущностное.

²⁶ Dion. Ar., *d. n.* II, 6: PG 3, 644C–D.

²⁷ Ср.: Gr. Naz., *or.* XLV, 3: PG 36, 628B.

φορα. Ἐπεὶ οὖν ἡ φύσις ἐν καὶ ἀδιάφορον τῇ οὐσίᾳ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ, οὐδεὶς ἂν εἶποι ποτὲ τῶν εὐ εἰδότεων τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ ἔχειν καὶ φύσεις· ἐπεὶ τὸ ἔχον οὐ ἔχει κατὰ τι διαφέρει. Τὴν γοῦν οὐσίαν ἔχειν καὶ φύσιν ἢ φύσεις, οὐδεὶς ἂν εἶπε· τὴν δὲ θείαν οὐσίαν ἔχειν φυσικὰ καὶ οὐσιώδη, πάντες οἱ ἅγιοι θεολογοῦσιν. Καὶ προσηνέχθη ρῆσις τοῦ ἁγίου Μαξίμου, λέγοντος ἔχειν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ οὐσιώδεις ἐνεργείας καὶ φυσικὰ θελήματα. Ὅτι γοῦν πληθυντικῶς προήνεγκεν ὁ μέγας ταῦτα, τὴν δὲ φύσιν ἐνικῶς, καὶ ὅτι τὴν φύσιν εἴρηκεν ἔχειν αὐτά, διαφέρειν ἔδειξε ταῦτα τῆς φύσεως κατὰ τι. Καὶ 20 Διονύσιος γὰρ ὁ μέγας ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν Περι Θείων ὀνομάτων «ἡ θεολογία, φησί, προορισμούς καλεῖ καὶ θεία καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν». Ὁ δὲ φιλόσοφος εἶπεν, ὅτι Ὁ Θεὸς ἔχει πάντως ὑπαρξιν· ὅτι γοῦν ὑπαρξιν ἔχει ὁ Θεός, διαφέρει 25 κατὰ σὲ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ.

18. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν· Εἶπερ ὑπαρξιν, ἔφη, τὴν οὐσίαν εἶναι λέγεις, ὅταν μὲν λέγῃς, ὅτι ὑπαρξιν ὁ Θεὸς ἔχει, ἐπεὶ ὁ Θεὸς καὶ τρισυπόστατός ἐστι καὶ παντοδύναμος, ἀπὸ τίνος τῶν περι τὴν φύσιν πάντως αὐτόν καλεῖς. Ὡσπερ ἂν, εἰ καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν 30 εἶποι τις ἔχειν νοῦν, ἐπεὶ γὰρ ἡ λογικὴ ψυχὴ ἔχει καὶ διάνοιαν, ἀπὸ ταύτης αὐτὴν καλεῖ, εἶπερ ὅλως νοῦν ἔχει ἢ τοῦ εἰπόντος τοῦτο φωνή. Εἰ δὲ σύ, ὦ φιλόσοφε, τὸν Θεὸν λέγων ὑπαρξιν ἔχειν καὶ οὐσίαν, καὶ αὐτὸ τὸ Θεὸν λέγειν τὴν ὑπαρξιν λέγεις, οὐδὲν ἕτερον λέγεις ἢ ὅτι ἡ ὑπαρξις ἔχει ὑπαρξιν καὶ ἡ οὐσία ἔχει οὐσίαν· ὁ καὶ ἀκοῦσαι καὶ <348>

А так как природа в Боге едина с сущностью [Божией] и неотличима от нее, то из благознающих никто не будет утверждать, что сущность Божия располагает природами. Ибо любое обладающее в чем-то отличается от обладаемого⁽²⁾. Никто не говорил, что сущность обладает природой или природами, но все святые богословствовали, что Божественная сущность обладает природным и сущностным⁽³⁾. И было приведено речение святого Максима, в котором сказано, что сущность Божия обладает сущностными энергиями и естественными изволениями⁽⁴⁾. Итак, поскольку великий Максим возвестил, что их [энергий и изволений Божиих] — множество, а сущность — единственна⁽⁵⁾, и сказал, что сущность обладает ими, тем самым он показал, что они чем-то отличны от сущности. Ведь и в пятой книге *О божественных именах* великий Дионисий говорит: «Богословие называет Божественные и благие изволения предопределениями, определяющими и творящими сущее, согласно которым Сверхсущностный все существующее предопределил и произвел [в бытие]»²⁸. А Философ сказал: «Бог, во всяком случае, обладает существованием: следовательно, то, что Бог имеет существование, согласно твоим словам, означает, что Он отличен от Своего существования»⁽⁶⁾.

18. Фессалоникиец же возразил ему: «Если только ты называешь сущность существованием⁽¹⁾. И если ты говоришь, что Бог имеет существование, исходя из того, что Он и триипостасен, и всемогущ, — всегда ты именуешь Его исходя из чего-то, обретающегося около природы. Это подобно тому, как если бы некто, сказав, что мыслящая душа обладает умом, поскольку наделена мышлением, именовал бы ее от этого мышления, если только вообще разумен глас сказавшего это. И когда ты, Философ, заявляя, что у Бога есть существование и сущность, утверждаешь, что говорить “Бог” все равно, что говорить “существование”, — ты провозглашаешь не что иное, как то, что существование обладает существованием и сущность обладает сущностью. И слышать, и го-

²⁸ Ср.: Dion. Ar., *d. n.* V, 8: PG 3, 824C.

εἰπεῖν ἄτοπον δοκεῖ καὶ ἀνόητον. Ὅμως ἐπεὶ κατὰ τοὺς θεοφόρους πατέρας εἴωθεν ἡ Γραφή, μὴ μικρολογεῖσθαι περὶ τὰς λέξεις, εἴ τις καὶ ἐνύπαρκτον εἶποι ἢ ἐνούσιον αὐτὴν τὴν οὐσίαν, οὐ διοισόμεθα, ἐπανα-
 5 λάβωμεν δὴ τὸν λόγον τῆ ἀληθείᾳ τῶν πραγμάτων προσέχοντες καὶ τῆ δυνάμει τοῦ σκοποῦ τῶν λεγόντων, ἀλλ' οὐ ταῖς λέξεσιν.

19. Εἶπομεν οὖν, ἔφη, πρότερον καὶ ἐδείξαμεν φυσικὰ πᾶσαν φύσιν ἔχειν, φυσικῶς δὲ ἔχει καὶ ὁ Θεὸς καὶ ὁ ἄνθρωπος ὡς πατὴρ τὸ γεννᾶν καταλλήλως ἑαυτῷ ἑκάτερος, ἀλλὰ καὶ τὸ δημιουργεῖν
 10 ἔχει φυσικῶς, ὁ μὲν ἄνθρωπος ἐξ ὑποκειμένης ὕλης, ὁ δὲ Θεὸς ἐκ μὴ ὄντων· γεννᾶ δὲ φυσικῶς μὲν τὸ ὁμοούσιον αὐτοῦ ἑκάτερος, δημιουργεῖ δὲ οὐχὶ τὸ ὁμοούσιον αὐτῷ. Διὰ τοῦτο τὸ μὲν γεννηθὲν φύσις ἐστὶν ἢ αὐτὴ τῷ γεννήσαντι καὶ φυσικὸν λέγεται τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ γέννημα καὶ Υἱός, καὶ οὐχ ἀπλῶς τῆς φύσεως, ἀλλὰ τοῦ γεννήσαντος
 15 Πατρὸς· τὸ δὲ νοεῖν ἢ τὸ δημιουργεῖν φυσικὸν ἐστὶ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ δημιουργοῦντος, ἀλλ' οὐχὶ φύσις ἐστὶν, ἀλλ' ἐνέργεια μόνον, καὶ τὰ δημιουργήματα οὐ τῆς αὐτῆς τοῦ δημιουργοῦντος φύσεώς ἐστιν, ἄπαγε!

20. Ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τοῦ ἀνθρώπου γεννηθεὶς υἱὸς οὐκ ἐν τῷ γεννήσαντί ἐστὶν, εἴ καὶ φύσις ἐστὶ μὴ διαφέρουσα τοῦ γεννήσαντος· ὁ δὲ ἐκ τοῦ ἀνωτάτω πατρὸς πρὸ αἰώνων γεννηθεὶς Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ ἀχωρίστως καὶ αἰδίως καὶ ἀνεκφοιτήτως μένει καὶ φύσις ἐστὶν ἢ αὐτὴ τῷ γεννήτορι. Διὰ τοῦτο καὶ οὐσία καὶ ἐνούσιος ὁ πρὸ αἰώνων γεννηθεὶς Υἱὸς ἐστὶ καὶ ἀυθυπόστατος καὶ ἐνυπόστατος· ἢ δὲ δημιουργικὴ
 25 δύναμις καὶ ἡ θεία πρόνοια καὶ ἡ θεία θέλησις καὶ τὰ τοιαῦτα, μία οὐσα καὶ ἡ αὐτὴ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐν τῷ Θεῷ μὲν εἰσὶν ἐξ αἰδίου, οὐκ ἔστι δὲ τούτων ἕκαστον ἀυθυπόστατον οὐδὲ οὐσία. Εἰς τοῦτο γὰρ καὶ ὁ θεῖος Κύριλλος ἡμῖν συμμαρτυρεῖ, λέγων ὡς «εἵπερ ἕκαστον τῶν τῷ Θεῷ προσόντων φυ-
 30 σικῶς ἐν οὐσίας τάξει κείσεται, πῶς οὐκ ἔσται σύνθετος ὁ κατὰ τὴν

ворить такое представляется мне нелепым и безумным! Однако, согласно богоносным отцам, Писание не имеет обыкновения мелочно заботиться о словах, и потому мы не станем устраивать разногласий, если кто-то вдруг назовет саму сущность “содержащейся в существовании” или “пребывающей в сущности”, но давайте вернемся к рассуждению, обращая внимание на истину самих вещей, и на значение и цель говорящих, а не на слова.

19. Итак, мы ранее утверждали и показали, что всякая природа обладает природным: и Бог, и человек обладают ими, — как отец обладает способностью порождать, — каждый соответственно своему [естеству]. Да и способностью создавать [они] обладают природно, но человек — из подлежащей материи, а Бог — из не-сущих: по природе рождает единосущного себе и тот, и другой, но не сотворяют⁽¹⁾. Поэтому Рожденное есть та же самая природа по отношению к Родившему и именуется природным Отца, а Рождение — есть Сын, и порождение не просто [Божественной] природы, но родившего Отца. А мыслить или творить есть природное для ума и творящего, но не есть природа, а только энергия, и творения не тождественны по природе с Творящим — прочь от такого!⁽²⁾

20. Ведь и родившийся у человека сын не в родившем пребывает, если даже его природа ничем не отличается от родившего, но прежде веков рожденный от высочайшего Отца Сын нераздельно, вечно и неисходно пребывает во Отце⁽¹⁾, и природа Его точно такая же, как у Родителя. Поэтому прежде веков рожденный Сын — и сущность, и в сущности пребывающий, и самоипостасный и воипостасный; а творческая сила, и Божественный промысл, и Божественное воление, и все таковое, будучи тем же самым у Отца и Сына и Святого Духа, пребывает извечно в Боге, но при этом каждое из таковых не самоипостасно и не является сущностью. Ибо в этом и божественный Кирилл нам сосвидетельствует, говоря, что “если каждое из присущих Богу по природе полагается в чине сущности, разве не будет сложным Тот, Кто согласно сущ-

οὐσίαν ἀπλοῦς;», ὅπερ καὶ ἐννοεῖν ἀτοπώτατον. Καὶ πάλιν ὁ αὐτός·
 «οὐκ οὐσία τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ ἀφθαρτον καὶ τὸ ἀθάνατον, καὶ
 τὰ τοιαῦτα· εἰ γὰρ ἕκαστον τούτων οὐσίαν σημαίνει, ἐκ τοσούτων
 οὐσιῶν σύγκειται ὁ Θεός, ὅσα περ ἂν αὐτῷ φυσικῶς προσόντα φαί-
 35 νεται».

21. Ἀλλ' οὐδ' εἰ ταῦτά τις πάντα συλλαβὼν οὐσίαν εἶναι φαίη
 <35> τοῦ Θεοῦ, καλῶς ἐρεῖ καὶ εὐσεβῶς. Εἰ γὰρ τοῦτ' ἦν εὐσεβὲς εἰπεῖν,
 καὶ ὀρισμὸς οὐκοῦν ἐστὶ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ὃ καὶ ἐννοῆσαι δυσ-
 σεβές· ἀλλὰ καὶ συστατικά, μὴ δεικτικά δὲ μόνον τὰ περὶ αὐτὴν
 εὔρεθήσονται αὐτῆς, ὃ καὶ τοῦτο οὐδὲν ἦττον ἀσεβές· αὕτη γὰρ ἐστὶ
 5 μᾶλλον τῶν περὶ αὐτὴν ἢ σύστασις. Πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ ἐκ τῶν
 περὶ αὐτόν, καὶ τούτων ἐκ τῶν κτισμάτων νοουμένων, ἀλλ' ἐκ τῶν
 κατ' αὐτόν ὁ Θεὸς γνωσθήσεται, πάντως δὲ καὶ τοῦτο τῶν ἀτοπωτά-
 των· ἔτι γε μὴν καὶ σύνθετος ἔσται ὁ κατ' οὐσίαν ἀπλοῦς, ὡς ἀνω-
 τέρω καὶ τὸν θεῖον Κύριλλον προηνέγκαμεν σαφῶς εἰπόντα. Ὁ δὲ
 10 φιλόσοφος πάλιν εἶπεν· ὅτι Ἡ θέλησις καὶ τὰ τοιαῦτα σχέσεις
 εἰσὶν· καὶ τί ταῦτα προάγεις εἰς τὸ μέσον; Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς
 αὐτόν· Ναί, φησὶν, ἡ θέλησις σχέσις ἐστὶ τοῦ θέλοντος πρὸς
 τὰ θεληθέντα καὶ ἡ θεία πρόνοια σχέσις ἐστὶ τοῦ προνοοῦντος πρὸς
 τὰ προνοούμενα· ἢ γοῦν σχέσις τῶν πρὸς τί ἐστὶ καὶ οὐσία πάντως οὐκ
 15 ἔστιν· ἢ οὐσίαν εἶναι λέγεις τὴν σχέσιν, φιλόσοφε; Ὁ δὲ καὶ ἄκων
 ὠμολόγησε μὴ εἶναι οὐσίαν. Καὶ πάλιν ὁ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτόν·
 Τί οὖν; ἐπεὶ ἡ θεία πρόνοια τῶν πρὸς τί ἐστὶ καὶ οὐκ οὐσία, κτιστὴ
 ἐστὶν ἢ ἀκτιστος; Καὶ τοῦτο πολλάκις πρὸς αὐτόν ἐρωτήσαντος τοῦ
 Θεσσαλονίκης, ἐκεῖνος οὐκ ἤθελεν ἀπόκρισιν δοῦναι, τὴν οἰκείαν κα-
 20 ταδίκην, ὡς ἔοικε, νοῶν.

ности прост?”²⁹, — что и помыслить нелепо. И снова он [пишет]: “Не является сущностью ни нерожденное, ни нетленное, ни бессмертное, и все таковое: ибо если каждое из таковых обозначало бы сущность, Бог складывался бы из такого числа сущностей, каковое Ему было присуще по природе”³⁰.

21. И если кто, сложив их все, скажет, что это сущность Божия, — скажет не прекрасно и не благочестиво. Ибо если бы такое высказывание было благочестиво, то, следовательно, существовало бы определение сущности Божией⁽¹⁾ — такое и помыслить нечестиво! И в этом случае [природное] было бы составляющим сущность, а не только лишь указующим на нее, что не менее нечестиво. Ибо скорее она сама осуществляет составление того, что относится к ней. К тому же тогда Бог окажется познаваемым не из того, что около Него и что мыслится исходя из творений, но из того, что пребывает в Нем Самом, — это можно отнести к полным нелепостям! А еще и окажется вдобавок сложным Тот, Кто по сущности прост, о чем выше мы привели ясное речение божественного Кирилла». Но Философ снова сказал: «Воля и тому подобное суть отношение. Зачем ты их выдвигаешь на обсуждение?». Фессалоникиец же отвечает ему: «Конечно, воление есть отношение желающего по отношению к желаемому, и Божественный промысл есть отношение того, кто имеет о чем-либо промысл, к тому, о чем имеют этот промысл. Итак, отношение есть нечто относительное, и никоим образом не является сущностью. Или же ты, Философ, называешь отношение сущностью?». Он же, слушая это, неохотно согласился, что отношение — не сущность. И снова Фессалоникиец говорит ему: «Так что же? Поскольку Божественный промысл принадлежит [категории] отношения и не является сущностью, тварен он или нетварен?». И после того как Фессалоникиец не раз спрашивал [Григору] об этом, тот не пожелал дать ответа, понимая, как казалось, собственный обвинительный приговор.

²⁹ Суг., *thes.* XXXI: PG 75, 444B–C; ср.: 448C–D (против отождествления сущности с принадлежащим ей природным свойством).

³⁰ *Idem.*, PG 75, 444C; ср.: *Idem.*, II–III: PG 75, 28C–36D.

22. Τότε ὁ Θεσσαλονίκης· Τίς, εἶπε, τῶν εὐσεβῶν οὐκ οἶδεν ἀδιστακτικῶς, ὅτι ἡ τοῦ Θεοῦ πρόνοια ἄκτιστός ἐστι καὶ προαιώνιος, εἰ καὶ οὐσία οὐκ ἔστι; Πάντα γὰρ προεἶδεν ὁ Θεὸς καὶ προώρισε προαιωνίως, εἰ καὶ προήγαγεν κατὰ καιρὸν. Θεὸν δὲ ὅταν
 25 εἶπω, τὸν Πατέρα λέγω καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· «κοιναὶ γάρ εἰσι, κατὰ τὸν θεῖον Μάξιμον, τῆς τρισυποστάτου διακεκριμένης ἐνάδος αἱ δημιουργικαὶ πρόνοιαί τε καὶ ἀγαθότητες». Τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ καὶ πρὸ τῆς κτίσεώς ἐστιν ἀπάσης; Ἐδεῖτο γὰρ ἡ κτίσις καὶ πρὶν γενέσθαι τῆς τοῦ Θεοῦ προνοίας, ὥστε
 30 γενέσθαι κατὰ τὸν δέοντα καιρὸν. Μανθανέτω δὴ καὶ ἄκων ὁ φιλόσοφος, ὅτι ἡ θεία πρόνοια ἄκτιστος καὶ οὐσιώδης ἐνέργειά ἐστι Θεοῦ καὶ οὐκ οὐσία, καθά φησι καὶ ὁ μέγας Ἀθανάσιος, γράφων· «οὐ κατὰ ἄλλην καὶ ἄλλην πρόνοιαν ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς ἐργάζεται, ἀλλὰ κατὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν οὐσιώδη τῆς θεότητος ἐνέργειαν». Ἀλλ' ἐπεὶ
 <352> κατὰ τὸν φιλόσοφον τὸ οὐσιώδες κατ' οὐδὲν τῆς οὐσίας διαφέρει, ἡ φυσικὴ καὶ οὐσιώδης λοιπὸν τοῦ Θεοῦ πρόνοια φύσις τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Ἐπεὶ δὲ κατ' αὐτὸν ἡ θεία πρόνοια σχέσις ἐστίν, ἡ δὲ σχέσις κτίσμα κατ' αὐτόν, τὸ αὐτὸ κατ' αὐτόν καὶ οὐσία ἐστὶ τοῦ Θεοῦ καὶ
 5 κτίσμα.

23. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν τοιοῦτον, καὶ τοῖς ἀκροαταῖς ἀφήμι τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἀτοπίας ἀναλογίζεσθαι. Σὺ δέ μοι λέγε, φιλόσοφε· τὸ ἄτρεπτον, τὸ ἄπειρον, τὸ ἀναρχον φυσικῶς ἔχει ὁ Θεός; Ναί, φησὶν ἐκεῖνος, οὐ τὸ ἀναρχον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀτελεύτητον· ἀλλὰ
 10 ταῦτα ὀνόματά ἐστι μόνον ἐπὶ Θεοῦ καὶ οὐδὲν ἄλλο. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης, εὐ γε, φησὶν· ἀλλ' ἐπεὶ τῶν λεγομένων τὰ μὲν λέγεται μόνον, οὐκ εἰσὶ δέ, τὰ δὲ καὶ εἰσὶ καὶ λέγονται, τὸ ἀναρχον τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ ἀτελεύτητον, καὶ ἀπλῶς τὸ αἰδῖον καὶ τὰ τοιαῦτα, λέγονται μόνον ἐπὶ τοῦ Θεοῦ καὶ οὐκ εἰσὶν ἢ καὶ εἰσὶ καὶ λέγονται; Πάντως
 15 καὶ εἰσὶ, φιλόσοφε· πῶς οὖν ὀνόματα μόνον; Εἰ δὲ καὶ διανοήματα

22. Тогда Фессалоникиец обратился к нему: «Скажи, кто из благочестивых мужей несомненно не знал, что промысл Божий нетварен и предвечен, хотя и не является сущностью? Ибо Бог все предвидел и предвечно предопределил, даже если и произвел в назначенное время. Когда же я говорю “Бог”, я говорю об Отце и Сыне и Святом Духе, ибо, согласно божественному Максиму, “творческие промыслы и благости триипостасной Единицы суть общие”. Итак, кто же не ведает, что промысл Божий существует и прежде всякого творения? Ибо творение и прежде своего появления нуждалось в Божием намерении, дабы появиться в нужный срок. Пусть наконец Философ, даже не желая того, осознаёт, что Божественный промысл есть нетварная и сущностная энергия Божия, но не сущность, — как утверждал и великий Афанасий, когда писал: “Не согласно тому или иному промыслу Отец и Сын действуют, но согласно одной и той же сущностной энергии Божества”⁽¹⁾. Но раз, по мысли Философа, сущностное ничем не отличается от сущности, в итоге природный сущностный промысл Божий есть природа Бога. А если, по его словам, Божественный промысл является отношением — а по его мнению, отношение есть нечто сотворенное, — то по мысли Философа получается, что одним и тем же является сущность Бога и сотворенное.

23. Да, выходит именно так, и я предоставляю слушателям исчислять избыток [сей] нелепости. Скажи ты мне, Философ: неизменное, беспредельное, безначальное — Бог имеет природно?». «Разумеется, — ответил тот, — и не только безначальное, но и бесконечное, однако все это есть лишь имена Бога и ничто другое»⁽¹⁾. Фессалоникиец говорит: «Допустим, но из того, что мы высказываем, одно существует лишь в речи, но [в действительности] их нет, другое же существует и в речи, и на деле. Тогда безначальное Бога, и бесконечное, и просто вечное, и тому подобное — мы только высказываем это о Боге, но в действительности этого нет, или же это все существует [и в действительности,] и в речи? Разумеется, существует, о Философ: как же [эти качества могли бы быть] всего лишь именами? Если же только представления наши, то ложные или истинные?». Но

ἡμῶν, ψευδῆ ἢ ἀληθῆ; Ὁ δὲ φιλόσοφος οὐκ ἐδίδου λόγον. Ὁ δὲ
 Θεσσαλονίκης πάλιν μαρτυρίαν προενεγκῶν τοῦ Νύσσης Γρηγορίου,
 γράφοντος ἐν τοῖς Κατ' Εὐνομίου «πᾶν ὃ τι πέρ ἐστι περὶ τὸν Θεὸν
 νοούμενον, πρὸ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως ἦν, εἰ καὶ ὠνομάσθη μετὰ
 20 τὸ γενέσθαι τὸν ὀνομάζοντα», εἰτά φησιν· Ἐπειδὴ φυσικῶς ἔχει ὁ
 Θεὸς τὸ ἀναρχον καὶ τὸ ἀτελεύτητον καὶ τὰ τοιαῦτα, οὐδὲν δὲ ἐστι
 ταῦτα, κατὰ τὸν φιλόσοφον, ἐπεὶ πρότερον οὗτος ἔλεγεν ὅτι τὰ φυ-
 σικὰ φύσις ἐστίν, ἢ τοῦ Θεοῦ λοιπὸν φύσις, κατ' αὐτόν, οὐδέν. Εἰ
 δὲ λέγει καὶ αὐτὸς νῦν ὅτι τὸ οὐδὲν οὐκ ἔστι φύσις, πάλιν κατ' αὐτόν
 25 ἢ τοῦ Θεοῦ φύσις οὐκ ἔστι φύσις, οὐ καθ' ὑπεροχὴν, ἀλλὰ κατ' ἔλ-
 λειψιν. Ἀλλὰ τὸ ἀναρχον, τὸ ἀτρεπτον καὶ τὸ ἀπειρον φυσικῶς ἔχει
 ὁ Θεός, ταῦτα δὲ οὐ τὸ τί ἐστιν, ἀλλὰ τὸ τί οὐκ ἔστιν ὁ Θεὸς δηλοῖ·
 ὥστε οὐδὲν αὐτῶν οὐσία ἐστί. Τοιγαροῦν τὰ τοιαῦτα πάντα καὶ φυ-
 σικὰ τοῦ Θεοῦ ἐστι καὶ ἄκτιστα, καὶ οὐκ οὐσία· καὶ οὕτως ἡμῖν εἰς
 30 Θεὸς ἐστὶν ἀληθῶς καὶ εἰς μόνος ἄκτιστος αὐτός.

24. Οἱ δὲ περὶ τὸν φιλόσοφον εἶπον. Τί περὶ τοῦ ἀνάρχου καὶ
 ἀτελευτήτου καὶ ἀπείρου ἡμῖν λέγεις τοῦ Θεοῦ; Οἶδαμεν καὶ ἡμεῖς,
 <354> ὅτι καθά φησιν ὁ θεολόγος Γρηγόριος, «ὅταν μὲν ὁ νοῦς πρὸς τὸν
 ἄνω βυθὸν ἀποβλέψη οὐκ ἔχων ὅποι στή», καὶ τὰ ἐξῆς. Ταῦτα μὲν
 οὖν ἄφες, πρὸς τὸν Θεσσαλονίκης εἶπον· εἶπε δὲ ἡμῖν, ἡ σοφία τοῦ
 Θεοῦ τῆς αὐτοῦ οὐσίας διαφέρει; Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης εἶπε πρὸς
 5 αὐτούς· Οἱ θεοφόροι πατέρες διδάσκουσιν ἡμᾶς, ὅτι δεῖ τοὺς περὶ
 Θεοῦ λέγειν ἢ ἀκούειν θέλοντας γινώσκειν ὅτι τοῦ Θεοῦ τὸ μὲν ἐστὶν
 ἄγνωστον, τὸ δὲ γνωστόν, καὶ τὸ μὲν ἄρητον, τὸ δὲ ρητόν· ἄγνωστος
 δὲ ἐστὶν ὁ Θεὸς ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, γνωστός δὲ ἐκ τῶν περὶ αὐτόν
 φυσικῶν ἐνεργειῶν, ὡς καὶ ὁ θεῖος Μάξιμος φησι, «τῆς αἰδιότητος,
 10 τῆς δημιουργικῆς καὶ προνοητικῆς σοφίας καὶ δυνάμεως καὶ τῶν τοι-
 ούτων, αἵτινες γινώσκονται ἀπὸ τῶν ἀποτελεσμάτων». Ὑμεῖς δὲ τὸ

Философ не давал ответа. А Фессалоникиец снова привел свидетельство Григория Нисского, пишущего в *Речах против Евномия*: «Все, что мыслится о Боге, существовало прежде сложения мира, пусть и получило имена после того, как возник именуемый³¹»³². Затем молвил: «Раз Бог природно обладает безначальностью и бесконечностью и всем таковым, а все это, по мнению Философа, — ничто, то поскольку он ранее утверждал, что природное и природа — одно и то же, следовательно, природа Бога, согласно ему, есть ничто. Если же он сам и говорит ныне, что ничто не является природой, — снова, по его [мысли] — природа Бога не является природой, не согласно преизбытку, а согласно недостатку. Но Бог природно обладает безначальностью, неизменностью и беспредельностью, и это выявляет не то, что́ Бог есть, но что́ Он не есть, так что ни одно из них не есть сущность. Поэтому все таковое является природным и нетварным Бога, но не сущностью. И таким образом, у нас есть воистину один Бог и один Он — нетварен».

24. Тогда сторонники Философа заявили: «Что ты нам говоришь о безначальном, и бесконечном, и беспредельном Боге? Мы и сами [об этом] знаем⁽¹⁾, ибо изрек богослов Григорий: “Когда ум обратит свой взор к горней бездне, не ведает, где ему остановиться...” и так далее. Так оставь же это!». [Затем они] спросили Фессалоникийца: «Скажи нам, премудрость Божия отличается от Его сущности?». Фессалоникиец сказал им: «Богоносные отцы учат нас, что желающему говорить или слушать о Боге надлежит знать, что одно в Боге — непознаваемо, а другое — познаваемо, и одно — неизреченно, а другое можно выразить словами: и Бог не познаваем из того, что в Нем, но познаваем из присущих Ему природных энергий. Это утверждает и божественный Максим: “Вечности, творческой и промыслительной премудрости и силы, и таковых, какие познаются по результатам”³³. Вы же, называя познаваемое в Боге сотворен-

³¹ Т. е. Адам. *Д.П.*

³² Gr. Nyss., *Eun.* XII bis: PG 45, 965B.

³³ Ср.: Max., *carit.* I, 100: PG 90, 984A; *Idem.*, II, 27: PG 90, 992C–D.

γνωστόν τοῦ Θεοῦ, τὰς ἐνεργείας ταύτας λέγοντες κτιστάς, ἄγνωστον
 εἶναι παντελῶς λέγετε τὸν Θεὸν καὶ ἀγνωσίαν ὄντως ἔχετε Θεοῦ, τοῦτο
 λέγοντες ἀναφανδόν, ὅτι γνωστὰ ἡμῖν μόνα τὰ κτιστά ἐστίν, ὁ δὲ
 15 Θεὸς πάντῃ τε καὶ πάντως ἀνεπίγνωστος ἡμῖν. Οὐκοῦν οὐκ οἶδατε
 ὅτι τὸ μὲν ἐστὶ τοῦ Θεοῦ γνωστόν, τὸ δὲ ἄγνωστον, καὶ τὸ μὲν ἐστὶν
 αὐτοῦ ρητόν, τὸ δὲ ἄρρητον. Διὰ τοῦτο οὔτε λέγειν οὔτε ἀκούειν δύ-
 νασθε περὶ Θεοῦ καλῶς. Ἄλλ' ἐπεὶ νῦν ἠρωτήσατε περὶ τῆς σοφίας
 τοῦ Θεοῦ, ἀκούσατε Μαξίμου τοῦ τὰ θεῖα σοφοῦ γράφοντος ἐν Κε-
 20 φαλαίοις· «ὁ μὲν Θεὸς γινώσκει ἑαυτὸν ἐκ τῆς μακαρίας οὐσίας
 αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπ' αὐτοῦ γεγονότα ἐκ τῆς σοφίας αὐτοῦ, δι' ἧς καὶ ἐν
 ἡ τὰ πάντα ἐποίησεν». Οἱ δὲ εἶπον, συναινούντος καὶ τοῦ φιλοσό-
 φου, ὅτι ἡ σοφία αὕτη ὁ τοῦ Θεοῦ υἱός ἐστιν.

25 25. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης πρὸς αὐτούς· Οὐκοῦν ὁ μὲν Θεὸς καὶ
 Πατὴρ μόνος κατ' οὐσίαν ἀκατάληπτός ἐστιν ἡμῖν, ὁ δὲ Υἱὸς κατα-
 ληπτός, καὶ ὁ Πατὴρ μόνος καθ' ὑμᾶς γινώσκει ἑαυτὸν ἐκ τῆς οὐσίας
 αὐτοῦ, ὁ δὲ Υἱὸς οὐχί; Ἀπαγε τῆς ἀτοπίας· μακρὰν γὰρ τούτων ἡ
 ἀγία τοῦ ἀγίου Μαξίμου διάνοια. Τοῦτο γὰρ φησὶν οὗτος, ὅτι ὁ Θεός,
 ἡγουν ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, γινώσκει ἑαυτὸν
 30 ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ· ἡμεῖς δὲ γινώσκομεν ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων,
 οὐ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ τὴν δημιουργικὴν δύναμιν καὶ τὴν κοινὴν σο-
 φίαν τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἀγίου Πνεύματος, δι' ἧς καὶ
 ἐν ἡ τὰ πάντα ἐποίησε. Καὶ οὕτω τὸν Θεὸν γινώσκομεν, ὡς καὶ ἐν τῷ
 ἐνενηκοστῷ ἕκτῳ κεφαλαίῳ τῆς πρώτης ἑκατοντάδος τῶν Περί ἀγάπης
 35 ὁ αὐτός φησι, γράφων, «οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸν Θεὸν γινώ-
 <356> σκομεν, ἀλλ' ἐκ τῆς μεγαλουργίας καὶ προνοίας τῶν ὄντων· διὰ
 τούτων γὰρ ὡς δι' ἐσόπτρων τὴν ἀπειρον ἀγαθότητα καὶ σοφίαν
 καὶ δύναμιν κατανοοῦμεν». Πρὸς δὲ τούτῳ, μᾶλλον δὲ πρὸ τούτου, καὶ
 ὁ μέγας φησὶ Βασίλειος, γράφων, «δυνάμεως καὶ τέχνης καὶ σοφίας,
 5 ἀλλ' οὐχὶ τῆς οὐσίας, ἐνδεικτικὰ ἐστὶ τὰ ποιήματα», καὶ οὐδὲ αὐτὴν
 πᾶσαν τοῦ δημιουργοῦ τὴν δύναμιν ἀναγκαίως παρίστησιν. Οἱ δὲ
 εἶπον· Καὶ τί τοῦτο; ὑπὲρ ταῦτα γὰρ ἐστὶν ὁ Θεός. Ὁ δὲ Θεσ-

ными энергиями, считаете Бога совершенно непознаваемым и во истину обладаете неведением Бога, утверждая открыто, что нам известно лишь тварное, а Бог для нас во всех отношениях и всецело непостижим. Итак, вы не ведаете, что одно — известное в Боге, а другое — неизвестное, одно изрекаемое, а другое — неизреченно, поэтому вы не можете искусно ни говорить, ни слушать о Боге. Но раз теперь вы спросили меня о премудрости Бога, послушайте Максима, премудрого в божественном⁽²⁾, пишущего в *Главах*: “Бог познает Самого Себя из Своей блаженной сущности, а то, что от Него получило бытие, [познает Его] из премудрости Его, через которую и в которой Он все сотворил”³⁴»⁽³⁾. Они же с одобрения Философа сказали, что эта премудрость есть Сын Божий⁽⁴⁾.

25. А Фессалоникиец говорит им: «Итак, для нас непостижим по сущности один Бог и Отец, а Сын — постижим, и по вашему мнению, один Отец знает Себя из Своей сущности, Сын же — насколько?!⁽¹⁾ Прочь от такой нелепости: ведь далеко от подобных рассуждений обретается святая мысль святого Максима. Ибо он сказал, что Бог, то есть Отец и Сын и Дух Святой, знает Самого Себя из сущности Своей; мы же знаем из результатов — не сущность [Божью], но творческую силу и общую премудрость Отца и Сына и Святого Духа⁽²⁾, через которую и в которой Он все сотворил. И так мы ведаем Бога, как [еще] и в девяносто шестой главе первой сотни глав *О любви* говорит он: “Мы познаем Бога не из Его сущности, но из величия творчества [Его] и промысла о сущих: ибо через них мы, как через зеркала, уразумеваем беспредельную благодать, и премудрость, и силу Его⁽³⁾”³⁵. А еще и к нему, точнее — до него, и великий Василий говорит в писании своем: “Создания являют силу, искусство и премудрость Бога, но не сущность”³⁶, и даже не всю силу очевидно Создателя показывают». Они же сказали: «Ну и что? Ведь Бог пребывает выше этого». А Фессалоникиец говорит: «Разумеется, Бог — и выше

³⁴ Max., *carit.* III, 22: PG 90, 1024A.

³⁵ Idem., I, 96: PG 90, 981C.

³⁶ Bas., *Eun.* II: PG 29, 648A.

σαλονίκης· Ναί, φησί, καὶ ὑπὲρ ταῦτά ἐστιν ὁ Θεὸς καὶ οὐκ
 ἔστι τι τούτων, ἀλλὰ καθ' ὑπεροχὴν· ἔστι γὰρ ἢ τε καταφατικὴ καὶ
 10 ἢ ἀποφατικὴ καὶ ὑπεροχικὴ θεολογία, ἀλλ' οὐκ ἐναντιοῦται θατέρα ἢ
 ἑτέρα. Εἰ δέ τις διὰ τῆς ἑτέρας τὴν ἑτέραν ἀναίρειν πειρᾶται, ὅπερ
 καὶ ὑμεῖς πεπόνθατε, πάσῃ δυσσεβείᾳ περιπείρεται. Ἔστιν οὖν ὁ Θεὸς
 ὑπὲρ ταῦτα μὲν, ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἀληθῶς, ὑπερφυῶς γε μὴν.

26. Ὁ δὲ φιλόσοφος πάλιν ἀνοίξας τὸ κατεχόμενον ὑπ' αὐτοῦ
 15 δελτίον, προήγαγε μαρτυρίαν λέγουσαν ἐν εἶναι ἄκτιστον, τὴν θεῖαν
 φύσιν, καὶ τὸν Θεσσαλονίκης εἰπεῖν ἀπήτησεν, εἰ τούτῳ συναινεῖ.
 Ὁ δὲ πρὸς αὐτὸν εἶπε· Καὶ τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι ἐν ἄκτιστόν ἐστιν, ὁ
 Θεός; Τοῦτο γοῦν ἐστιν ὃ φησὶν ὁ λέγων «μηδὲν εἶναι ἄκτιστον πλὴν
 τῆς θείας φύσεως». Εἰ δὲ μὴ οὕτω τοῦτο νοήσομεν, λοιπὸν καὶ θείας
 20 ὑποστάσεις οὐκ ἐροῦμεν ἀκτίστους, ἐπεὶ μὴ ἔστι φύσις ἢ ὑπόστασις.
 Σκεπτέον δὲ καὶ τοῦτο· δακτυλοδεικτῆσαι οἷον ἀπαιτούμενοι τί ἐστιν
 οὐσία, τὸν ἄνθρωπον δείκνυμεν τυχὸν ἢ τὸ ξύλον ἢ τὸν λίθον, τη-
 νικαῦτα τὴν οὐσίαν μετὰ τῶν φυσικῶς περὶ αὐτὴν πάντων συλλαμ-
 βάνοντες. Εἰ δὲ καὶ τὸν ἡμέτερον εἶποιμεν νοῦν ἀσώματον οὐσίαν
 25 εἶναι, οὐκ ἀνὰ μέρος μὲν αὐτὸν βλέπομεν τὸν νοῦν, ἀνὰ μέρος δὲ
 τὴν διάνοιαν· ὅταν δὲ ἀπαιτώμεθα εἰπεῖν τί νοῦς καὶ τί διάνοια, τὸν
 μὲν νοῦν οὐσίαν λέγομεν, τὴν δὲ διάνοιαν οὐσιώδη ἐνέργειαν, τοῦ
 λόγου χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα· εἰ γὰρ καὶ διαφέρει τοῦ νοῦ ἢ διάνοια,
 ἀλλ' οὐκ ἔστι ποτὲ χωρὶς νοῦ ἢ διάνοια. Μετὰ τοῦτο ἤρξαντο
 30 θορυβεῖν καὶ πολλὰ καὶ συμπεφυρμένως ἐρωτᾶν οἱ τῷ φιλοσόφῳ
 προσκείμενοι. Ὁ δὲ Θεσσαλονίκης καὶ ἄλλα μὲν ἱκανὰ πάλιν εἶπε
 καὶ μνήμης ἄξια· μὴ ἔχων δὲ νῦν ἐγὼ ταῦτα λέγειν κατὰ μέρος,
 ἀφήμι τὴν διήγησιν.

таковых, и не является чем-либо из таковых, но [мыслится] по превосходству [над таковыми]: ибо существует катафатическое, апофатическое и гиперохическое богословие, но они не противостоят друг другу. Если же кто дерзает отрицать один вид богословия, прибегая к другому, как это случилось с вами, то запутается во всяческом нечестии. Итак, Бог выше всего этого, но и этим также является по истине, хотя, конечно, сверхприродно».

26. А Философ снова открыл имеющуюся у него дощечку для записей и привел свидетельство, гласящее, что существует лишь одно нетварное — Божественная природа, и потребовал, чтобы Фессалоникиец ответил, согласен ли он с этим. Тот же ему сказал: «И кто не знает, что один Бог нетварен? Действительно, именно об этом сказал глаголющий: “Нет ничего нетварного, кроме Божественной природы”⁽¹⁾ ³⁷. Если же мы это будем мыслить не так, то в конце концов и Божественные ипостаси не назовем нетварными, ибо ипостась — не природа⁽²⁾. Надлежит рассмотреть и вот что: когда от нас требуют показать пальцем, что же есть сущность, — мы указываем на какого-нибудь человека, или дерево, или камень, охватывая при этом их сущность со всем, что природно к ней относится. Если же мы и наш ум назовем бестелесной сущностью, мы не взираем по очереди то на сам ум, то на размышление. Когда же нас просят сказать, что есть ум и что — размышление, мы ум называем сущностью, а мышление — сущностной энергией⁽³⁾, отделяя в речи то, что неотделимо: ибо если мышление и отличается от ума, то все же не бывает никогда мышления без ума». Вслед за этим приближенные к Философу стали шуметь и о многом беспорядочно спрашивать. А Фессалоникиец со своей стороны произнес еще и [многое] другое, подобающее и достойное упоминания. Не будучи ныне в состоянии об этом последовательно рассказывать, я завершаю свое повествование.

³⁷ Ср.: Gr. Nyss., *Eun.* XII bis: II, 1.213.3 (Jaeger). Д.Б.

КОММЕНТАРИИ¹

2. (1) *Начало же споров положил вопрос о Божественном свете Господнего преображения. ... Он и Божеством у святых называется.* — Ср. у св. Иоанна Дамаскина:

...Так лицо [Христа] сияет пресветло как Солнце, что светом убеляются одежды, сделавшись блестящими сообщением Божественного света²;

...Что говоришь, о евангелист, что сравниваешь Того, Кто не сравним? Что сопологаешь и сопоставляешь несопоставимого? Разве Господь как слуга просиял? Свет нестерпимый и непрístupный, как это [может быть] надо всеми видимое блистающее Солнце? Но я не сравниваю, он говорит, не сопоставляю Единого Единородного, и ничему не уподобляю сияния Божественной славы, но привожу в пример, именуя для связанных плотью то, что прекраснее и светлее всего из плотского [т. е. видимое Солнце], ведь невозможно невозбранно изобразить с помощью тварного нетварное³. Д.Б.

3. (1) *...Благочестие [состоит] не в речениях и не просто в писаниях, но в делах наших, согласно богословам (...μη ἐν ῥήμασιν, οὐδ' ἀπλῶς ἐν γράμμασιν, ἀλλ' ἐν πράγμασιν ἡμῖν ἢ εὐσέβεια...).* — Выражение восходит к сочинению *Учение отцов*, ср.: οὐκ ἐν ῥήμασι καὶ ἡχοῖς οὐδὲ ἐν ὀνόμασιν, ἀλλ' ἐν

¹ Цифра в левой колонке указывает на номер главы в тексте Факрасиса; цифра в скобках перед текстом комментария указывает на номер комментария внутри данной главы. Комментарии составлены Д. С. Бирюковым (Д.Б.) и Д. И. Макаровым (Д.М.).

² Jo. D., *hom. in transfig. dom.*: PG 96, 565.48–50.

³ *Idem.*, PG 96, 565.4–15 (здесь и в предыдущей цитате мы использовали материалы переводческого семинара в ВРФШ (СПб.) под руководством М. Г. Ермаковой).

πράυμασιν ἢ εὐσέβεια⁴. Это сочинение принадлежит либо прп. Анастасию Синаиту, либо ученику прп. Максима Исповедника Анастасию Апокрисиарию. Д.Б.

(2) *Вера предваряет благочестивые догматы, а не доказательство, а за верою следует уразумение.* — Учение свт. Григория включает в себя как представление о вере, предваряющей разумение (как в данном случае), так и представление о вере, превосходящей умственные способности человека, о чем свт. Григорий говорит в *Триадах*:

А я и святую нашу веру полагал бы неким превосходящим любое чувство и любое разумение созерцанием нашего сердца, поскольку она превосходит все умственные способности нашей души; верой называю не благочестивое вероисповедание, но непоколебимую уверенность в нем и в божественных обетованиях. ...Есть, стало быть, и видение, и понимание сердечные выше всех умственных действий. Что выше ума, то не разум, разве что по превосхождению; неразумным по лишению назвать его нельзя. ...Есть, значит, видение выше всякого понимания и есть такое, что еще выше того, потому что вера уже выше разума, а вкушение того, во что верим, — это видение выше превышающего ум видения⁵. Д.Б.

4. (1) *...Изречение Иоанна Дамаскина, которое со всей очевидностью называет иным действующего, и иным — действие.* — См.:

Должно знать, что одно — действие [энергия], и другое — то, что способно действовать, и иное — то, что произведено действием, и еще иное — действующий. Действие есть деятельное и сущностное движение природы. А то, что способно к действию, есть сама природа, из которой действие происходит; то же, что произведено

⁴ *Doctrina patrum* 138.17–18 (Diekamp), ср.: 146.23–24; 334.15–16.

⁵ Gr. Pal., tr. II, 3.40–41, пер. В. Вениаминова (В. В. Библихина), цит. по изд.: *Григорий Палама 2003b*, с. 227–228.

действием, есть результат действия; действующий есть пользующийся действием, или лицо. Впрочем, и действие называется тем, что произведено, также и то, что произведено — действием, подобно тому, как и тварь называется творением. Так, мы говорим: *все творение*, — обозначая сотворенные вещи⁶.

Определение энергии в этой важной главе как сущностного (οὐσιώδης) движения природы важно для истории исихастских споров. Св. Иоанн подчеркивает отличие, с одной стороны, ипостаси как деятеля от энергии как действия, с другой стороны — результата деятельности (ἐνέργημα, ἀποτέλεσμα) от самой деятельности (энергии), хотя и обращает внимание на то, что результат тоже может называться энергией (очевидно, в нестрогом смысле). Григора же из этого нестроного смысла делает основной (см. ниже комм. на слова: *...Ересь, [учившая,] что воплотилась энергия Бога, а не сущность [4]*).

В то же время, для исихастов было значимым положение свт. Григория Кипрского о том, что омонимически (т. е., опять же, в нестрогом плане) «энергией именуют и Деятеля»⁷, одним из источников этого места является 16-я гл. из *Богословско-полемических глав* прп. Максима Исповедника, в которой преподобный пишет: «...Ибо энергия сводима к деятелю, а природа... — к тому, кто обладает ипостасным бытием»⁸. Это положение изъясняет и св. Иоанн в вышеприведенной цитате, который явился для прп. Максима Исповедника, по меткому сравнению В. М. Лурье, чем-то вроде Аарона по отношению к Моисею⁹. Д.М.

(2) *...А затем и еще одно [изречение], явно утверждающее, что от нетварной природы отлична ее нетварная энергия.* — Как отмечает о. М. Кандаль¹⁰, данная цитата в творениях Дамаскина не обнаружена и вряд ли она принадлежит ему. Од-

⁶ Jo. D., *f. o.* III, 15: PG 94, 1048A, пер. А. А. Бронзова с изм.

⁷ Gr. Сург., *Vecc.*: PG 142, 243A.

⁸ Max., *opusc.* XVI: PG 91, 200D.

⁹ См.: Лурье 2006, с. 408.

¹⁰ Candal 1950, p. 311.

нако следует отметить, что это положение восходит к тексту ороса VI Вселенского собора:

...Исповедуем одного и того же Христа, Сына, Господа Единородного, в двух природах, неслитно, неразлучно, нераздельно, неизменно познаваемого. ...Исповедуем и проповедуем, согласно учению святых отцов, в Нем и два природных хотения, то есть воли, и две природных энергии, неслитно, неразлучно, неизменно в Нем пребывающих¹¹.

Отсюда со всей очевидностью следует, что Христос имеет две энергии, отличные от Его природ, и одна из этих энергий — нетварная. Данный фрагмент цитировался на заседаниях Константинопольского собора 1351 г. и упоминается в томосе этого собора. Ср. также послание св. папы Агафона в протоколе четвертой сессии VI Вселенского собора¹², на которое ссылается св. Нил Кавасила в своем сочинении *Против акиндинистов о нетварности Божественной природы и ее свойств*, показывая, что учение о нетварных энергиях неотделимо от святоотеческой традиции¹³. Обсуждение вопроса см. в статье: *Ларше 2001. Д.Б.*

(3) Философ же стал возражать, говоря: «Природное у Бога — [нечто] единое и не различающееся с природой». — Строго говоря, это положение опроверг еще свт. Григорий Богослов в *Первой речи о Сыне*:

Разве бессмертие, и непорочность, и неизменяемость составляют сущность Божию? Но если это так, то сущностей в Боге много, а не одна, или же Божество сложено из них; ведь в этом случае — если они и вправду являются сущностями — сложности между ними не избежать (οὐ... ἀσυνθέτως ταῦτα)¹⁴.

¹¹ Mansi XXII, p. 143–146.

¹² Mansi XI, p. 272C–D.

¹³ *Candal 1957*, p. 252.

¹⁴ Gr. Naz., *or. XXIX*, 10: PG 36, 88B, цит. по изд.: *Григорий Богослов 2000*, с. 37 с изм.

Догматически ясно, что свт. Григорием перечислен ряд основополагающих качеств Божественной природы. См. также цитату из свт. Кирилла в тексте Факрасиса ниже, 348.29–31, 32–35. Д.М.

— Очевидно, что одна из болевых точек в паламитских спорах — это вопрос о соотношении «единого» и «многого» в Боге. Григора решал этот вопрос в соответствии с общей тенденцией античной философии (в первую очередь — платонической традиции, причем понимаемой в широком смысле), не допускающей «многого» в высшем начале и принимающей, что «многое» может существовать лишь на уровне, низшем по сравнению с этим началом¹⁵. Исходя из этого Григора утверждает, что все, о чем можно помыслить, что оно имеет место в Боге, есть «природное» в отношении Бога, т. е. неотлично от единой и простой Божественной природы и является ею.

Подробнее об историко-философской подоплеке тезиса Григория о том, что в Боге неразличается сущность и сущностное см. в комм. на слова: *Философ раскрыл свою книгу...* (17). См. также ниже, 338.6–9, 346.6–7. Д.Б.

(4) ...*Ересь, [учившая,] что воплотилась энергия Бога, а не сущность.* — Сходные мнения, как показывает сравнение с некоторыми местами из творений свт. Григория Паламы, бытовали среди самих антипаламитов. Неверно истолковывая 14-ю гл. *Сокровищницы* свт. Кирилла Александрийского, где, в частности, Сын называется той Жизнью, которую Отец имеет в Себе Самом¹⁶, они, по словам свт. Григория, утверждали, «что единственной нетварной энергией Отца является Единородный»¹⁷. Значение своих слов объясняет сам свт. Кирилл в отрывке, который приводит Палама в *Ста пятидесяти главах*¹⁸.

¹⁵ Разумеется, это соотнесение позиции Григория с античной философской мыслью не отрицает того факта, что Григора, считая себя христианином, разделял учение о триипостасности Божества.

¹⁶ *Cyr., thes. XIV: PG 75, 244B–C.*

¹⁷ *Gr. Pal., capita 150, CXV: 214.4–5 (Sinkewicz); ср.: Ibid., 5–9 и всю 115-ю гл. из Ста пятидесяти глав, а также: Idem., ad Gabr. III: 328.7–10 (ГПС 2) и др.*

¹⁸ *Idem., 216.19–24 (Sinkewicz); издатель и комментатор этого сочинения Р. Э. Синкевич не смог отождествить данный отрывок, см.: Saint*

Смещение сущности, энергии и ипостаси в Боге характерно для антипаламитов: Божественной энергией называет ипостась Бога-Сына сам Григора в *Первом антирритике*¹⁹. Это далеко не случайно — подобные воззрения были характерными в XIII–XV вв. для сторонников Иоанна Векка, тайных (к которым мы относим Григору) или явных. В свою очередь Векк, вероятно, вынес подобное убеждение из буквального — и, как это нередко бывает, неверного — истолкования некоторых положений триадологии Никифора Влеммида²⁰.

В этом плане представляется важной критика Векка свт. Григорием Кипрским, содержащаяся в трактате *Об исхождении Святого Духа*:

...Скажи мне, разве Дух потому исходит от Отца, что представляет Собой *энергию и дар Слова* [выделено мною. — Д. М.]? Каким же образом и при каких условиях дар будет единосущен дарующему его? ...Разве энергия будет обладать тем же логосом [бытия], что и сущность, к которой она относится?²¹ Д.М.

(5) ...Относится к вашим утверждениям, полагающим *энергию неотличимой от сущности*. — Основной тезис Григоры относительно понимания отношения сущности и энергии (в смысле действительности) в Боге заключается в том, что *в мысли* они различны, *в реальности* же — тождественны. В частности, Григора утверждает в *Первом антирритике*:

...Ибо человек и лошадь отождествляются именно как природы рода “живое существо” и оба есть природы живого существа согласно его определению и логосу. Лука и Марк согласно человеческой природе есть одно и то же, согласно же различию ипостасей есть два. Если это так у сложного, то совершенно необходимо и для простой,

Gregory Palamas 1988, p. 217, n. 195.

¹⁹ Nic. Greg., *antirrh.* I, 2.3: 279.7–9; 283.7–13; 283.26–285.1 (Beyer); см. также: Makarov 2006, p. 229.

²⁰ См. особенно: Stavrou 2001, p. 92.13–15; Makarov 2008.

²¹ Gr. Cyr., *process.*: PG 142, 289D.

несоставленной, несложной природы, как показано мною выше о Божественной сущности вместе с энергией, которых согласно имени два, согласно же логосу и определению они одно и тождественны и не могут принимать какого-либо различия²².

В тексте *Ромейской истории* Григора пытается доказать невозможность существования отличных от Божественной природы нетварных энергий исходя из представления о беспредельной Божественной Монаде и невозможности существования беспредельного Бога как диады, составленной из двух монад (под которыми понимаются Божественная сущность и отличные от нее энергии):

Никак не допустимо, что диада беспредельна, ибо составляющие ее монады, сосуществующие смежно, ограничивают друг друга. А если так, то [монада] и безначальна, ибо начало всякой диады — монада. Если же не безначальна — значит, не неподвижна, но движется из монад в числе к объединению. А то, что движимо, — не есть начало, но [исходит] из начала, то есть из движущего. Единая Монада подлинно недвижима. У тебя же, человеце²³, божественности ограничены и подчинены началу, а коли так — то и поработены длительности в пространстве и времени. [И получилось, что] ты, сам того не замечая, поклонялся тварному [творениям]²⁴.

Вероятно, Григора опирается здесь на *Амбигвы* прп. Максима Исповедника, который приводит аргументы в пользу того, что наряду с Богом не имеется вечной материи, исходя из невозможности существования беспредельной диады, составленной из двух монад (т. е. Бога и материи), см.: *amb.* 10-40: PG 91, 1184B–1189A.

Ср. выше, 328.36–37, 330.14–16. См. также ниже в нашей статье, с. 154. Д.Б.

²² Nic. Greg., *antirrh.* I, 2.6: 333.16–22 (Beyer).

²³ Имеется в виду свт. Григорий Палама.

²⁴ *Idem.*, *hist.*: III, 301.7–17 (Schopen, Bekker), пер. А. Ю. Волчкович.

5. (1) *Таинство воплотившегося домостроительства Бога существует предвечно, значит, нетварным и предвечным было решение Бога, чтобы воплотилось одно [из Лиц] высочайшей и поклоняемой Троицы.* — Учение о предвечном воплощении Христа в замысле Божиим восходит к прп. Максиму Исповеднику, см.:

...Это таинство было предуведано прежде всех век Отцом и Сыном и Святым Духом; Отцом — по благоволению, Сыном — по самодействию, а Святым Духом — по содействию. ...И нельзя недоумевать относительно того, каким образом Христос, будучи одним из Святой Троицы, предуведывается Ею, ибо известно, что Он был предуведан не как Бог, но как Человек, то есть было предуведано Воплощение Его по Домостроительству ради [спасения] человека²⁵.

С данным учением, сглаживающим акцент на историчности воплощения, связано и представление, характерное для прп. Максима, так же как и для свт. Григория Паламы, об обожении при жизни ветхозаветных праведников (Мелхиседека)²⁶, а также представление свт. Григория о том, что Бог являлся народу Израилеву в ветхозаветную эпоху непосредственно, а не через ангелов²⁷. Последнее было неприемлемо для антипаламитов и Григоры в частности, с его акцентом на апофатизме и символизме в богословии, см.: Мейендорф 1997, с. 256–257; Макаров 2008, и в целом: Romanides 1960–1964. Д.Б.

(2) *...Но познали ли мы саму вышесущностную сущность?* — Выражение *ὑπερούσιος οὐσία* свт. Григорий перенял из лексикона Ареопагитик, см.: с. h. XV, 2: 50.9 (Heil, Rittter); d. n. I, 1: 108.8–9, 109.13–14; II, 10: 135.8 (Suchla) и др. Д.Б.

7. (1) *...Создания не будут совечными, поскольку Бог сотворил их, когда пожелал. Но способность [Бога] создавать не есть создания: [ибо] создания суть результаты [творения,] и Бог*

²⁵ Мах., *Thal.* LX: PG 90, 621A–B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2000*, с. 47–48.

²⁶ См.: *Idem.*, *amb.* XXV; *cap. theol.* I, 48: PG 90, 1100D (цитируется свт. Григорием в *tr.* III, 3.8); *Gr. Pal.*, *ep.* 3 *ad Ac.* XII.

²⁷ *Gr. Pal.*, *tr.* III, 3.5.

сотворил окачествованные сущности. Эти [творения] представляют собой сущности и качества. — В Главах о любви прп. Максим связывает тот факт, что Бог сотворил не только качества, но сущности и качества, с тем положением, что творение не совечно Богу, имея в виду, что если имеется множество сущностей, то они должны ограничивать друг друга (в отличие от качеств, которые могут друг в друга превращаться) и, следовательно, над этими ограниченными сущностями имеется беспредельная и неограниченная сущность Творца, Которому ничто ограниченное не может быть совечно:

Творец, когда восхотел, осуществил и привел в бытие от века предсуществующее в Нем ведение сущих. ...Некоторые говорят, что творения от вечности сосуществуют с Богом, но это невозможно. Ибо как могут [вещи], во всем ограниченные, сосуществовать от вечности [с Безграничным]? Или каким образом они действительно могут быть творениями, если совечны Творцу? Это есть учение эллинов, которые считают Бога Творцом только качеств, но не сущностей. Мы же, признавая Бога всемогущим, говорим, что Он есть Творец не только качеств, но и сущностей (οὐ ποιότητων, ἀλλ' οὐσιῶν). А если это так, то творения не сосуществуют с Богом²⁸. Д.Б.

8. (1) *И человек по природе всегда обладает способностью говорить и строить, и когда желает — строит, когда желает — говорит, но [это не означает], что раз он не всегда говорит, он по природе не обладает способностью говорить. Так и Бог: Он от века имеет творческую способность, и когда пожелал — сотворил, но отсюда не следует, что раз Он не всегда творит, то Он не обладает способностью творить по природе и нетварным образом.*

— Свт. Григорий здесь использует аристотелевский понятийный аппарат, так же как восходящий к сочинениям Аристотеля пример, призванный иллюстрировать применение этого аппарата.

²⁸ Мах., *carit.* IV, 4, 6: PG 90, 1048D–1049A, пер. А. И. Сидорова с изм., цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*, с. 134–135.

Традиционно в патристике, начиная, по крайней мере, со свт. Афанасия Александрийского, о *творении* говорилось как о том, что относится к воле Бога, а о *рождении* (Сына) как о том, что относится к Его природе; свт. Григорий здесь доказывает, что способность творения есть природная способность в отношении Бога. Разумеется, это положение свт. Григория не противоречит святоотеческому пониманию творения, и не ведет к представлению о совечности твари Творцу (в чем его пытались обвинить оппоненты) — потому, что речь идет о *способности* творения, а не о самом творческом акте, который совершается посредством воли, т. е. о том, что условием некоего воления является способность природы волящего к тому, чтобы произвести такой-то акт воления. Аргументация свт. Григория построена на двух моментах: 1) различие возможности, или способности (*δύναμις*), и действительности; 2) указание на то, что способность есть нечто природное для его носителя.

О способности (возможности) как о начале движения или изменения вещи, находящемся в ином по отношению к ней (или в ней самой, поскольку она — иное для себя), Стагирит говорит в *met.* Δ 12; Θ 1–8; К 9. Способность у Аристотеля противопоставляется энергии (*ἐνέργεια*), понимаемой в двух смыслах: в более общем — как конкретная действительность того, что может осуществиться разными способами, и в более узком — как действительность движения (в качестве процесса) к некоей конечной цели²⁹. Помимо этого, Аристотель говорит о предельном случае, когда разрыв между способностью и энергией перестает существовать (это случай, когда деятельность не имеет внеположенной для себя цели, но содержит свою цель в себе же³⁰). Свт. Григорий в данном случае использует

²⁹ См.: «Не обо всем энергийно [сущем] говорится одинаково, [оно именуется так] разве что по аналогии. ... В одном смысле [энергия относится к возможности] как движение к способности [двигаться], в другом — как сущность к материи» (*met.* Θ 6, 1048b6–9, пер. А. Г. Чернякова, цит. по изд.: Черняков 2001, с. 59), анализ этого места см. в изд.: Там же, с. 49–64.

³⁰ См. особенно: Arist., *met.* Θ 6, 1048b18–35, а также: *eth. Nic.* 1174b6ff. В этом плане Аристотель проводит различие между энергией как деятельностью, содержащей свою цель в себе, и движением как деятельностью, имеющей внеположную себе цель.

понятие способности именно в том аристотелевском смысле, когда она противопоставляется действительности; ср. комментируемое место с отрывком из *Метафизики*:

Ясно, что возможность и действительность (*δύναμις καὶ ἐνέργεια*) — не одно и то же... так что вполне допустимо, что нечто, хотя и может существовать, однако не существует и, хотя может и не существовать, однако существует³¹.

Вместе с тем Аристотель говорит о способности как о *природно свойственном* (*πέφυκε*) ее обладателю³², и о том, что строительное искусство, как способность, *находится в действующем*³³. На такой же тезис опирается свт. Григорий, доказывая, что способность творить свойственна Богу по природе, а значит, Он обладает этой способностью нетварным образом. Ту же мысль — о том, что способность природно присуща ее носителю, — призваны выразить и примеры, приводимые свт. Григорием. Эти примеры отсылают к аристотелевскому учению о способностях разумной души. Аристотель различает способности, находящиеся в разумном существе, способном волишь, и способности, находящиеся в неодушевленных предметах³⁴. Последние могут производить действие лишь одного рода; первые, поскольку способны совершать разумный выбор, могут производить противоположные действия, и когда-то совершать нечто, а когда-то нет (подобным образом и свт. Григорий, отвечая своим противникам, различает эти способности, см.: 336.22ff. и след. комм.). Говоря о способностях разумно-

³¹ Arist., *met.* Θ 3, 1047a18–22, пер. А. В. Кубицкого, цит. по изд.: *Аристотель* 1975, с. 238.

³² Idem., Θ 6, 1048a28, ср.: Δ 12, 1019b17.

³³ «Ясно, что в некотором смысле способность действовать и претерпевать — одна (ибо нечто способно и потому, что оно само имеет способность претерпевать, и потому, что другое способно претерпевать от него), а в некотором она разная: ведь одна из них находится в претерпевающем... а другая — в действующем, например *теплое* и *строительное искусство*: первое — в могущем нагревать, второе — в способном строить» (Idem., Θ 1, 19–27, пер. А. В. Кубицкого, цит. по изд.: *Аристотель* 1975, с. 235).

³⁴ См.: Idem., Θ 5, 1047b35; ср.: Arist., *de int.* XIII, 22b35ff.

го существа, связанных со способностью научения, Аристотель различает способность в смысле возможности научиться и в смысле возможности обученному человеку реализовать свою способность, полученную в результате научения³⁵, — приводя в пример, в частности, и случай строительства тем, кто обучен строить³⁶. Причем, ведя речь о способности научения, Аристотель говорит о ней как о выявлении свойств человеческой природы³⁷.

В святоотеческой традиции данное аристотелевское различение между двумя родами способностей человеческой души использовал также свт. Василий в контексте описания присутствия Святого Духа в человеке, см.:

И как искусство в обучившемся ему, так благодать Духа в принявшем ее, хотя всегда пребывающая, но не непрерывно действующая, потому что и искусство в художнике находится как сила, в действие же приводится тогда только, когда он действует сообразно с искусством. Так и Дух, хотя всегда пребывает в достойных, однако же только в случае нужды действует или в пророчествах, или в исцелениях, или в других действиях сил³⁸.

³⁵ «Мы говорим о чем-то знающем, во-первых, в том смысле, в каком мы говорим о знающем человеке, что он принадлежит к знающим и обладающим знаниями, во-вторых, в том смысле, в каком мы называем знающим того, кто владеет грамматикой. Каждый из них обладает возможностью не в одинаковом смысле, а один обладает ею потому, что принадлежит к такому-то роду, то есть материи, а другой потому, что он может что-то исследовать когда хочет, если только не будет внешнего препятствия. А тот, кто уже исследует, есть знающий в действительности (*ἐντελεχείᾳ*), он в полном смысле слова знает, [например,] вот это А. И так, оба первых суть знающие в возможности, но один из них — поскольку изменяется благодаря обучению и часто переходит от одного состояния к противоположному, другой же — иным способом, а именно от обладания знанием арифметики и грамматики и неосуществленности (*μὴ ἐνεργεῖν*) этого знания — к его осуществлению (*τὸ ἐνεργεῖν*)» (Arist., *de an.* II 5, 417a22–417b1, пер. П. С. Попова, цит. по изд.: *Аристотель* 1975, с. 406).

³⁶ *Idem.*, 417b7–8.

³⁷ *Idem.*, 417b16.

³⁸ *Bas., Spir.* XXVI: PG 32, 180C–D.

См. также комм. на слова: ...*Все святые богословствовали, что Божественная сущность обладает природным и сущностным* (17). Д.Б.

— Сходным образом, по учению свв. отцов Церкви, благодать Божия действует по отношению к душе человека. Излагая учение о различных действиях благодати в различных праведниках сообразно с их способностями, блаж. Феофан Никейский пишет во *Втором слове о Свете Фаворском*:

...А что касается остальных душ, то благодать порой исходит из них вовне, уделяя собственные дары и другим людям, а порой остается внутри, продолжая пребывать в тех, кого выбрала своей обителью³⁹.

Блаж. Феофан непосредственно ссылается на приведенное выше в этом примечании место из трактата свт. Василия Великого *О Святом Духе*; свт. Василий, в свою очередь, опирается на аристотелевское учение о потенци и акте. Сходные места — и целые рассуждения — содержатся в *Сумме против язычников* Аквината, где имеется представление и о том, что благодать становится словно бы навыком в стяжающей ее душе. Греческий перевод этого произведения, заверченный Димитрием Кидонисом 24 декабря 1354 г.⁴⁰, был почти наверняка известен блаж. Феофану⁴¹. «Богословы-паламиты, — пишет по этому поводу Д. Полемис, — не были столь ревностны в использовании аристотелевской терминологии для описания действий благодати Божией. На мой взгляд, фактически не подлежит сомнению, что Феофан позаимствовал данную терминологию из произведений Аквината»⁴². Это вполне вероятно, принимая во внимание дату написания *Пяти слов о Свете Фаворском* блаж. Феофана — между 1369 и 1376 гг.⁴³ И все же, на наш взгляд, не отрицая направления, указанно-

³⁹ Theoph. Nic., *de luce tab.*: 195.47–49 (Σωτηρόπουλος); ср.: Idem., 195.49–56 καὶ ὑπόσ. 2.

⁴⁰ См.: Podskalsky 1977, S. 178.

⁴¹ См. анализ параллельных мест: Polemis 1996, p. 91–109 и особенно p. 103–104.

⁴² Ibid., p. 103–104.

⁴³ Polemis 1996, p. 75.

го Полемисом, не стоит сужать контекст этой темы в византийской традиции. Отметим, что аристотелевскую — классическую! — терминологию, согласно Факрасису, использует и Палама: «...невозможно “быть способным” тому, кто “не обладает способностью” (δύνασιν)» (342.24–25). Данный пример из текста Факрасиса укрепляет нас в мысли о том, что общий интеллектуальный багаж Феофана и Фомы, возможно, значил в условиях Византии второй половины XIV в. не меньше, чем новые и свежие интеллектуальные впечатления от ознакомления со схоластикой. Д.М.

9. (1) *Огонь обладает способностью сжигать и способностью светить, но не обладает способностью желать. Поэтому огонь жжет и светит, хочет он того или нет, если можно так выразиться.* — Ср. у Аристотеля:

Таким образом, очевидно, что не все могущее или быть, или ходить, в то же время способно и к противолежащему — в некоторых случаях это неверно, прежде всего в тех, где способность не основывается на разуме — как, например, огонь способен нагревать, а эта способность не основывается на разуме. Но одни и те же способности, основывающиеся на разуме, допускают большее, чем одно, и противоположности⁴⁴; не основывающиеся на разуме — не всегда: ведь огонь, как сказано, не может нагревать и не нагревать, так же и все остальное, что действует постоянно⁴⁵. Д.Б.

(2) *И отсюда доказывается различие нетварной сущности Божией, с одной стороны, и нетварной творческой способности и воления Его — с другой.* — Слово «различие» (ή διαφορά) и однокоренные с ним употребляются Факрасисом при изложении учения о различии сущности и энергии и в других местах сочинения, см.: 344.18–21; 346.19 (διαφέρειν). Следует

⁴⁴ См. предыд. комм.

⁴⁵ Arist., *de int.* XII, 22b36–23a3, пер. Э. Л. Радлова, цит. по изд.: *Аристотель* 1978, с. 112.

иметь в виду, что свт. Григорий говорит о различии сущности Бога и Его нетварной творческой способности, а также воле-ния, в ответ на высказанную Григорой мысль о том, что в Боге «природное» и «природа» составляют единое и неразличимое целое (ἐν καὶ ἀδιάφορον), см.: 330.27. Вместе с тем данная позиция характерна для позднего богословия Паламы в целом. Свое выражение она находит, в частности, в 142-й гл. *Ста пятидесяти глав*, где тезис о различии (διαφέρεῖ) Божественной энергии от Божественной сущности основывается на том положении, что энергия, как действие, отличаясь от самого бытия действующего (в нашем случае — Творца), производит нечто иное, нежели он сам (в нашем случае — творения)⁴⁷. Энергия — и здесь Палама следует языку Аристотеля — относится к разряду вещей относительных (τὸ πρὸς τι), поэтому ей невозможно не отличаться (διαφέρεῖν) от сущности⁴⁸. Именно это имел в виду и свт. Григорий Кипрский, говоря, что энергия не может не отличаться по логосу бытия от сопримродной ей сущности⁴⁹. В частности, этот факт показывает, что между учениями свв. Григория Кипрского и Григория Паламы, вопреки сомнениям Й. ван Россума⁵⁰, наличествует глубинная внутренняя связь, пусть и не всегда выраженная эксплицитно.

В 137-й гл. *Ста пятидесяти глав* Палама вносит существенные уточнения в определение энергии, называя ее сопримродной, а точнее — врожденной (ἐμφυτον) Богу. С ее помощью Бог выявляет Сам Себя (δεικτικὴν ἑαυτοῦ), и именно в силу этого (κατὰ τοῦτο) энергия отличается от сущности Божией⁵¹. Однако в *Ста пятидесяти главах* свт. Григорий употребляет и другую лексику: согласно его мысли, природа (речь идет о тварном естестве) неотделима (ἀχώριστος) от присущих ей качеств, тогда как целое отделимо от частей лишь в уме и помышлении. Здесь идет речь о различии между первой и второй сущностью

⁴⁶ Gr. Pal., *capita 150*, CXLII: 246.14 (Sinkewicz).

⁴⁷ Idem., 246.10–16.

⁴⁸ Idem., 246.16–248.142.2.

⁴⁹ См. комментарий на слова: ...*Ересь, [учившая,] что воплотилась энергия Бога, а не сущность* (4).

⁵⁰ См.: *Van Rossum 2001*, p. 628–629.

⁵¹ Gr. Pal., *capita 150*, CXXXVII: 242.1–3 (Sinkewicz).

по Аристотелю, которые только умом обособляются в процессе мысленного анализа (διαρῶμενα⁵²), хотя реально, в вещах, слиты друг с другом. В Боге отчасти сходным с данной антиномической ситуацией образом наличествуют, «согласно богословам»⁵³, «единства и различия (διακρίσεις)»⁵⁴, или же «неразделимое разделение (διαρῆσιν) и разделенное единство»⁵⁵. Это соотносится свт. Григорием с различением сущности и энергий, причем он подчеркивает приоритет единства над разделением⁵⁶; при этом, согласно разъяснению св. Нила Кавасилы, в Боге различные виды единства преобладают над разделениями⁵⁷. По справедливому замечанию о. Дэвида Бэлфура, «для Паламы сочетание ἕνωσις и διακρίσις принадлежит к самой глубинной сути богословия»⁵⁸. Основы этого учения Палама воспринял, в частности, у Ареопагита, на которого он и ссылается в споре с Григорой⁵⁹. С этим онтологическим разделением связан и гносеологический феномен непостижимости Бога по сущности при Его постижимости по энергиям⁶⁰.

Отметим также, что в одном и том же труде свт. Григорий Палама, слегка варьируя контекст, может употреблять все три греческие слова со значением «различие» («различение», «разделение»), исходя из соображений контекста; также и в случае текста Факрасиса лексика Паламы связана со словоупотреблением его оппонентов. То же относится и к последующим паламитам. К примеру, св. Нил Кавасила помимо прочего говорит об энергии как об ἀχώριστος — неотделимой — от сущности: между ними наличествует «различие в умознении [по примышлению, ἡ... διακρίσις ἐπινοίᾳ]», но единство в реальности (πραϋ-

⁵² Gr. Pal., *capita* 150, LXXXI: 176.13 (Sinkewicz).

⁵³ Idem., 178.22–23.

⁵⁴ Idem., 178.22.

⁵⁵ Idem., 178.26–27.

⁵⁶ См. особенно: Idem., 178.23–24.

⁵⁷ Nil. Cab., *reg.*: 256.14–15 (Candal).

⁵⁸ Balfour 1982, p. 252, см.: Ibid., p. 253.

⁵⁹ Ср.: Nil. Cab., *reg.*: 344.16.25–27 (Candal). Отметим, что Ареопагит обозначает различия в Боге глаголом διακρίνειν и производными, см.: Dion. Ar., *d. n.* II, 6: PG 3, 644C–D.

⁶⁰ См.: Gr. Pal., *capita* 150, LXXXI: 178.28–31 (Sinkewicz).

ματικῆ)⁶¹. Систематическое исследование паламитской лексики, связанной с понятием о единстве и различии еще предстоит провести.

Наконец, следует заметить вместе с В. М. Лурье, что язык описания сущности и энергий в Боге подчиняется тому же — основополагающему для православной догматики — принципу дополнительности, который действует также при выражении тринитарного (Бог как Единица и Троица одновременно) и христологического догматов⁶². Паламитский догмат касательно соотношения сущности и энергий в православии занимает, пожалуй, третье место в этом ряду. Так, в XV в. даже Геннадий Схоларий, готовый многое — настолько, насколько это позволяла догматика — воспринять у Фомы Аквинского, критиковал Фому по двум главным пунктам: это учение об исхождении Святого Духа и отсутствие учения о различии сущности и энергий в Боге⁶³; для него это учение было центральным в православии, так же как и для исихастов. Д.М.

(3) ...*Ибо сущность Божия не подчиняется воле.* — Паламитское учение по вопросу отношения воления к сущности в Боге достаточно ясно раскрывает Иоанн Кантакузин в 19-й гл. *Второго опровержения Прохора Кидониса*, отстающего по времени от трактата Факрасиса чуть более чем на десятилетие. По словам Кантакузина, «[Бог] всегда есть волящий и обладающий волею, и волящей... выступает сущность Его. Воление же есть Его энергия, а объект воления — творения как произведения данной энергии»⁶⁴. Ср.: Мейендорф 2005, с. 94–95, 99–101. Д.М.

(4) ...*Сущность Божия не подчиняется воле... а творение есть дело Божественного воления, ибо творения — из воления Божия, но не из сущности [Божией].* — Относительно дальнейшего хода диспута, в связи с данными словами свт. Григория, о. Кандаль пишет буквально следующее: «Если бы Палама хоро-

⁶¹ Nil. Cab., reg.: 254.28–256.1 (Candal).

⁶² Лурье 2006, с. 62–63, 66–67, 73, 84–85 и др.

⁶³ Podskalsky 1974, S. 308, 316.

⁶⁴ Jo. Cant., ref.: 143.60–63 (Voordeckers, Tinnefeld).

шенько взвесил это место, то не стал бы приводить его в свою пользу»⁶⁵. Д.М.

10. (1) *Здесь Философ увидел, что приближенные его изобличены...* — Далее Григора возвращает беседу в русло тематики, обсуждавшейся в гл. 6, т. е. соотношения Божественной сущности и качеств. Д.Б.

(2) *...Предложили на рассмотрение речение божественного Дамаскина... <и далее>* — Поскольку это важно для понимания мысли св. Иоанна, так же как, впрочем, и свт. Григория, приведем цитату в контексте:

Божество является простым и несоставным. Но что состоит (*συυκείμενον*) из многого и различного (*διαφόρων*), то сложно. Итак, если нетварность, и безначальность, и бессмертность, и вечность, и благодать, и способность творить, и подобное мы назовем сущностными различиями (*οὐσιώδεις διαφοράς*) у Бога, то состоящее из таких свойств, не будет простым, но будет сложным, что есть крайняя нелепость. Итак, о всяком, что говорится о Боге, должно так думать, что оно не означает того, что Он есть по сущности, но показывает или то, что Он не есть, или какое-либо отношение Его к тому, что Ему противопоставлено, или что-либо из сопутствующего Его природе (*τι τῶν παρεπομένων*), или Его энергию⁶⁶.

Отметим, во-первых, что Дамаскин использует здесь понятие *οὐσιώδης διαφορά*, на котором делали акцент противники свт. Григория, не в главном значении этого термина, характерном для его сочинений (см. след. комментарий), и, во-вторых, что основной смысл, в котором свт. Григорий говорит о Божественных качествах в диспуте с Григорой и его сторонниками, очевидно, соответствует *сопутствующему* (*παρεπόμενος*) Божественной природе в данном отрывке из Дамаскина⁶⁷. Д.Б.

⁶⁵ Candal 1950, p. 339, n. 1.

⁶⁶ Jo. D., f. o. I, 9: 2–9 (Kotter), пер. А. А. Бронзова с изм.

⁶⁷ Дамаскин, употребляя это понятие, вероятно, опирался на свт. Василия Великого, см.: Vas., *Еп.* I: PG 29, 517B.

11. (1) *Сущностным* (οὐσιώδης) является то различие (διαφορά), в соответствии с которым одна сущность отличается от другой, но каждое из различий относится ко многим видам и сущностям. — Тезис противников свт. Григория основывается на том утверждении, что, если он признает в Боге наличие чего-то сущностного и природного, отличного от Божественной природы, то допускает в Нем сложность. В подтверждение этого тезиса оппоненты свт. Григория приводят слова из *Изложения веры* св. Иоанна Дамаскина, где тот говорит, что понятия, которые прилагаются к Божественному бытию, не указывают на *сущностные различия* в Боге, поскольку в противном случае Бог оказался бы сложным. Отвечая своим противникам, свт. Григорий сначала вслед за Дамаскиным (см. цитату, приведенную в предыд. комм.) отмечает, что признание множества Божественных имен и свойств не исключает того, что Бог прост и не сложен из частей, а затем указывает на то основное значение, которое имеет понятие сущностного различия у Дамаскина, использовавшего его в основном в логическом контексте.

Употребление понятия διαφορά — «различие» в контексте учения о родовидовой иерархии восходит к Аристотелю и в первую очередь к его *Категориям*⁶⁸; διαφορά — это то, что отличает различные виды и роды между собой. Лексикон Аристотеля, однако, не содержит технического термина οὐσιώδης διαφορά («сущностное различие»). Использование этого термина в логическом контексте восходит к комментаторам Аристотеля⁶⁹. От них этот термин перенял св. Иоанн Дамаскин, который посвятил ему 4-ю гл. своего *Введения в основы догматического богословия*. Свт. Григорий, если можно верить Факрасису в его передаче философской терминологии, вероятно, опирается на следующее место из *Введения*:

Все то, чем один вид отличается от другого и одна сущность от другой сущности, называется сущностным, природным и образующим различием

⁶⁸ См.: Arist., *cat.* III, 1b15ff.; V, 3a22ff.

⁶⁹ Alex. Aphr., *in. topic.*: 455.9–10 (Wallies); *Simpl., in cat.*: 55.7ff.; 276.34ff. (Kalbfleisch) и др.

или качеством (οὐσιώδης καὶ φυσικὴ καὶ συστατικὴ διαφορά καὶ ποιότης), также привходящим, природной особенностью и особенностью природы. Например, отличие ангела и человека в бессмертии и смертности: бессмертие есть сущностное и природное и образующее различие, или природное свойство — для ангела; тем же является смертность по отношению к человеку. Далее, человек отличается от быка тем, что человек разумен, а бык неразумен. Итак, разумность является сущностным и образующим различием для человека, а неразумность — для быка. Подобным же образом обстоит дело и в отношении прочих видов, сущностей, природ и форм⁷⁰.

Отметим, что сам подразумеваемый свт. Григорием принцип родовидовых разделений в тварном мире (но не в Боге, на что и указывает свт. Григорий) по подобию древа Порфирия⁷¹, вершиной которых является область нетварного⁷², характерен для философии свв. отцов⁷³. Д.Б.

⁷⁰ Jo. D., *inst. el.* IV: 3–12 (Kotter), пер. Д. Чепеля с изм., пер. по изд.: *Иоанн Дамаскин 2000*, с. 128; см. также Jo. D., *dial.* XIII.

⁷¹ См.: Porph., *in Arist. cat. exp.* II—III.

⁷² В контексте святоотеческой мысли нетварное является вершиной родовидовой иерархии и, таким образом, не находится внутри этой иерархии так же как и не имеет в отношении себя сущностного различия. О Боге как вершине родовидовой иерархии см. во *Введении* Дамаскина: «Сущность, которая, с одной стороны, сверхсущностно содержит нетварное Божество, с другой стороны, -- все творение постижимым для ума и всеобъемлющим образом, является наиболее родовым родом (γενικώτατον γένος). Она может быть либо бесплотной, разумной и бессмертной, как, например, Бог, ангел, душа, демон; может быть телом неодушевленным, как огонь, воздух, вода, земля; может быть она и растительным телом, как виноград, пальма, олива и тому подобное; или одушевленным и способным к чувствованию телом, то есть животным, как лошадь, собака, слон и тому подобное, или же сложной (σύνθετος) из тела и бестелесной души сущностью, как человек» (Jo. D., *inst. el.* VII: 26–33 [Kotter], пер. Д. Чепеля с изм., пер. по изд.: *Иоанн Дамаскин 2000*, с. 131). См. также о теме иерархии сущего ниже, в нашей статье, с. 123–124.

⁷³ Указание на соответствующие места в творениях свт. Григория Нисского, Немесия, Ареопагита, а также анализ этой темы у прп. Макси-

(2) *И кроме того, сущностные различия являются составляющими тех сущностей, которые наделены ими, так что исходя из этих сущностных различий возникает определение каждой сущности.* — См. у Дамаскина:

Определение состоит из рода и из образующих, то есть сущностных различий (διαφορῶν οὐσιωδῶν), как в определении живого существа: живое существо есть одушевленная сущность, обладающая способностью ощущения. В этом определении сущность есть род, а одушевленность и способность ощущения — образующие различия⁷⁴.

В свою очередь, данный дискурс Дамаскина восходит к Аристотелю, см.: *Arist., cat. V, 3a22–29.* Д.Б.

(3) *...Ни одного определения ей [Божией сущности] по сей день не было найдено и никогда найдено не будет.* — См. у прп. Максима Исповедника:

Определения (ῥοι) вещей выводятся не из того, чего нет, но из того, что есть, и раскрывают сжатое содержание (σύντομον περίληψιν) предмета, каковым является его наименование. Итак, никакая совокупность того, что сказывается о Боге или о том, что около Бога, никогда не сможет быть сущностью Бога, поскольку само то, по отношению к чему оно говорится, не может быть выраженным через какое-либо единственное приличное Единому Богу положение, как безотносительное и совершенно свободное от действия в отношении чего-либо⁷⁵.

См. также: *Gr. Pal., de oper. IV: 99.15–17 (ГПС 2).* Д.Б.

ма см. в работе: *Петров 2005*, с. 220 и далее.

⁷⁴ Jo. D., *dial. VIII: 16–22* (Kotter), пер. по изд.: *Иоанн Дамаскин 2002* с изм. (переводчик данного сочинения в этом издании не указан).

⁷⁵ Max., *amb. LXXIII: PG 91, 1221C–1224A*, пер. архим. Нектария (Яшунского), цит. по изд.: *Максим Исповедник 2006*, с. 200.

(4) *И то, что называют окружающим ее и относящимся к ней, не является ее составляющим. ... Итак, поскольку сущность Божия одна, и неделима, и непостижима, и выше всякой причины во всех отношениях, то у нее и нет сущностных различий, и она не составная.* — Говоря о том, что Божия сущность не является составной сущностью, свт. Григорий, насколько можно судить, использует здесь понятие *составная сущность* (συνθετὴ οὐσία) имея в виду как нетехнический смысл этого понятия, подобно тому как Дамаскин говорил о том, что Божество не является составным, т. е. не состоит из частей⁷⁶, так и его технический философский смысл, подразумевая, что составная сущность — та, которая находится внутри родовидовой иерархии, т. е. является видом какого-то рода, а значит, имеет определение и ограничивается определенными *сущностными различиями*. Использование понятия συνθετὴ οὐσία в этом техническом смысле не встречается у Дамаскина, но характерно для Аристотеля, причем Стагирит использует это понятие не в *Категориях*, но в *Метафизике*, обозначая посредством него сущность, составленную из формы и материи⁷⁷, и, соответственно, ограничиваемую сущностными различиями и имеющую определение⁷⁸.

Ср.: Gr. Pal., *de oper.* XXII; *particip.* XXVI: 159.8 (ГПС 2). Д.Б.

12. (1) ...*Было зачитано речение великого Василия...* <и далее> — Это одна из главных святоотеческих цитат, истолкование которой вызвало серьезные разногласия между участниками паламитского спора⁷⁹. Согласно Факрасису, Григора называл энергии *творениями* (κτίσματα) (340.30–31). О том же идет речь в *Первом антирритике* Григоры, направленном против свт. Григория (дата написания — ок. 1347 г.⁸⁰): энергии

⁷⁶ Jo. D., *f. o.* I, 9: 2–9 (Kotter), см. цитату выше.

⁷⁷ Arist., *met.* Δ XXIV, 1023b1–3; Η III, 1043a29ff.; Λ III, 1070a12–17.

⁷⁸ Idem., Η III, 1043b23ff., ср.: Asclep., *in met.*: 349.13ff. (Hayduck).

⁷⁹ См. о ней, в частности: *Василий (Кривошеин)* 1996, с. 237–240.

⁸⁰ *Beyer* 1976, S. 17, 19–20.

суть творения (δημιουργήματα)⁸¹. Это мнение имеет довольно точную аналогию во взглядах не названных по имени еретиков VI в., о которых сообщает св. Анастасий I Антиохийский (соответствующая цитата была известна в эпоху исихастских споров и приводится Иоанном Кантакузином⁸²). Упомянутые еретики называли энергией также и продукт действия энергии (τὸ... ἀποτέλεσμα), т. е. творения. Отчасти сходные воззрения по данному вопросу высказывал и Евномий. Его позиция, изложенная в дошедшей до нас *Апологии* кратко может быть суммирована следующим образом: энергия не собезначальна Богу, поскольку Он не всегда творил; ее можно познать через творения, или «дела» (обозначаемые как τὰ ἔργα, τὰ δημιουργήματα и τὰ ἀποτελέσματα); наконец, уже само имя «энергия» указывает на нечто отличное от сущности и не стоит пытаться объединять одно с другим⁸³, в противном случае необходимо будет признать мир совечным Богу⁸⁴; это показывает, что Евномий находился в доафанасиевском периоде истории богословия. Несмотря на это, исключать его влияние на Григору нельзя, ибо круг обсуждаемых им вопросов (и даже его лексика) во многом сходны с теми, что интересовали и Никифора, а к антиевномианской полемике великих Каппадокийцев постоянно обращались представители обоих главных лагерей исихастских споров. Д.М.

— Говоря в своем *Первом антирритике* об этой одной из важнейших святоотеческих цитат, посвященных прояснению отношения Божией сущности и энергий, и толкуя ее в антипаламитском смысле, т. е. утверждая, что сам свт. Василий подразумевал тварность упоминаемых им энергий, Григора пишет⁸⁵, что под «энергиями» в данном письме свт. Василий имеет в виду ни нечто нетварное, но не что иное, как чудеса Христа, которые познаются через определенные процессы, происходящие

⁸¹ Nic. Greg., *antirrh.* I, 3.2: 379.8–381.5 (Beyer), esp. 381.4–5; *Makarov 2006*, p. 229.

⁸² Jo. Cant., *ref.*: 115.4.9–11 (Voordeckers, Tinnefeld).

⁸³ Eun., *ap.* 21 и 23: PG 30, 856B и 857D.

⁸⁴ *Idem.*, 22: PG 30, 857C.

⁸⁵ Nic. Greg., *antirrh.* I, 3.2: 379.1–25 (Beyer).

в тварном мире. Обосновывая этот тезис, Григора указывает на окончание данного письма свт. Василия:

Как поклонялись Христу как Богу ученики? Не тогда ли, когда увидели, что тварь (τῆν κτίσιν) покорена Ему? Ибо из того, что море и ветры повиновались Ему, познали Его божественность. Итак, от энергий (τῶν ἐνεργειῶν) — знание, а от знания — поклонение⁸⁶.

Действительно, эти слова свт. Василия, казалось бы, свидетельствуют о том, что энергии, о которых он ведет речь в данном письме, есть проявления Бога через феномены тварного мира. Отметим, однако, что в обсуждаемом месте из письма свт. Василия говорится о познаваемости энергий и непознаваемости сущности Бога как Святой Троицы; в конце же этого письма, в месте, на которое, доказывая тварность Божественных энергий, ссылается Григора, говорится о явлении апостолам и народу Израильскому божественности Христа через чудеса как явления в сфере тварного мира (см. контекст: Мф. 8). Из этого можно сделать вывод, что свт. Василий в конце письма, указывая на познание божественности Христа через чудеса, являемые посредством природных сил, иллюстрирует лишь общий принцип, суть которого он хочет донести в письме: сама сущность (сущность вообще⁸⁷, и в том числе — Божественная) есть то, что непознаваемо для человеческого ума, однако проявления («энергии») сущности есть то, благодаря чему она познается. В связи со сказанным, как нам представляется, невозможно делать выводы о статусе «энергий» в обсуждаемом отрывке из 234-го письма свт. Василия на основании его слов в конце этого письма о познании божественности Христа через явления тварного мира — подобно тому, как это делает Григора.

В любом случае, для других текстов свт. Василия характерен дискурс Божественных энергий вне контекста, отсылающего к явлениям тварного мира⁸⁸. Д.Б.

⁸⁶ Bas., ep. 234, 3: 9–13 (Courtonne).

⁸⁷ О принципе непознаваемости материальной сущности у свт. Василия (см.: Bas., Eun. I: PG 29, 540D–541A; II: PG 29, 577D–580A) и об использовании им в этом отношении принципов стоической философии см., в частности, в нашей работе: Бирюков 2008.

⁸⁸ Bas., Eun. I: PG 29, 772D; Spir. XIX: 49ff.; XXIII: 54.18–19 (Pruche).

13. (1) ...*Промышление Бога нисходит к нам свыше и над всем есть, будучи нетварным.* — В своем третьем письме к Акиндину (1341 г.) свт. Григорий подробно обосновывает нетварность Божественного промысла, при этом ссылаясь на то, что и Ареопагит называл промысл «Божеством», см.:

...В одиннадцатой же главе он [Ареопагит] его [промысел] и Божеством называет, и пишет: «Единое, сверхначальное и сверхсущественное Начало и Причину всяческих мы называем Божеством, как Начало, Бога и Причину; что же касается причастия, мы эту промыслительную силу, данную непричастным Богом, называем самообожением; то же, что от него причащается — божественно и таковым и называется»⁸⁹. Итак, разве одна лишь невыразимая и сверхначальная сущность Божия, превосходящая это промышление своею невыразимостью, непричастностью, неоткрываемостью и беспричинностью — нетварна? Или же промышление, превосходимое этой сущностью как причиною, так же как и она называемое Божеством, не будучи вне полноты единого Божества, — тоже нетварно? Совершенно ясно, что и Оно нетварно. Ибо Оно делает божественными тех, что приемлют обожение, так как Само Оно не вне Единого Бога; и причащением этого промышления эти существа делаются божественными, ибо это промышление есть само в себе обожение, а не по причастию имеет силу делать божественными других. ...Затем Дионисий прибавил: «Так как Причина всего есть преисполнение, в силу превосходящего все преизбытка, то она воспевается как Святой Святых, как переливающаяся причина и исключительное превосходство; можно сказать, что также, как подлинно святое, господственное, божественное или царское превосходит не подлинно сущих, как самопричастия превосходят причащающихся, также утверждена выше всего причащающегося и всех причастий, непричастная Причина»⁹⁰ — конечно, по своей сущности. Раз-

⁸⁹ Dion. Ar., *d. n.* V, 2: PG 3, 816C.

⁹⁰ Idem., *d. n.* XII, 4: PG 3, 972A.

ве, однако, эти превосходящие самопричастия к непричастной Причине, к которым относится и всякое благое промышление, называемое Божеством, ибо Оно собирает и созерцает предметы своего промышления и обоживает обращенных к Ней, — являются тварными, потому, что непричастная Причина их превосходит как причина, — как научил нас небесномудрствующий муж? ...Как же в таком случае будет тварью то, что имеет бытие не по причастию и что превосходит всех причастников?⁹¹

Отметим, что аргументация свт. Григория относительно божественности и нетварности промысла такова же, какая была у свт. Василия Великого, когда он доказывал, что Святой Дух обладает Божественной природой: обоживающее и причащающее не может само не быть Богом, т. е. не может быть тварным и лишь причастным Божеству⁹².

Также о промыслительности как о том, что Бог имеет по природе см. в комм. на слова: *...Все святые богословствовали, что Божественная сущность обладает природным и сущностным* (17) (цит. из Дамаскина). Д.Б.

(2) Фессалоникиец ему: *... «И также промышление Бога нисходит к нам свыше и над всем есть, будучи нетварным». А Философ возразил: «Если приходит и нисходит, следовательно, перемещается с места на место, что не присуще нетварным и неопишваемым».*

— Никифор Григора стремится показать, что промысл Божий, если понимать его так, как Григора понимал энергию, тварен и, стало быть, не беспределен, но ограничен неким пределом, поскольку, как он пишет в своем сочинении *О всецелом и в себе существующем эйдосе, который созерцается одним лишь умом*, «...один лишь Бог беспределен (ἄπειρος) в собственном смысле»⁹³. Д.М.

⁹¹ Gr. Pal., ep. 3 ad Ac. VIII–XIX, пер. И. Ф. Мейендорфа, цит. по изд.: Мейендорф 1955. О том же свт. Григорий говорит в гл. 87–91 *Ста пятидесяти глав*, см.: capita 150: 184–190 (Sinkewicz).

⁹² Bas., Eun. III: PG 29, 660; V: PG 29, 728; Spir. XXIV и др.

⁹³ Nic. Greg., de spec. univ.: 9 (Beyer). Перевод этого сочинения см. ниже, в комментарии на слова: *Что ты нам говоришь о безначальном, и бесконечном, и беспредельном Боге?...* (24).

— Говоря об учении Григоры относительно тварности промысла Божиего, можно указать на два аспекта.

Первый из этих аспектов заключается в следующем. Судя по реконструкции, произведенной Робертом Синкевичем на основании сравнения комментариев Григоры на *Сонник Синезия*⁹⁴ и одного места из его *Ромейской истории*⁹⁵, Григора, тяготевший к неоплатоническим философским построениям, считал, что имеется всеобщая связь («симпатия») мировых явлений, объясняемая наличием Мировой Души, которая связывает и пронизывает все части космоса⁹⁶. В связи с этим Р. Синкевич предполагает⁹⁷, что свт. Григорий в 3-й гл. *Ста пятидесяти глав*, опровергая платоническое учение о Мировой Душе, полемизировал именно с Григорой. В подтверждение этого говорит тот факт, что сочинение *Сто пятьдесят глав* написано свт. Григорием около 1349–1350 гг.⁹⁸, как раз когда Григора начинал играть роль лидера антипаламитского движения.

Здесь можно указать на следующее. Нападая на «эллинических мудрецов» и приводя различные аргументы против существования Мировой Души, свт. Григорий пишет в 3-й гл. *Ста пятидесяти глав*: «Ее [т. е. Мировую Душу] они объявляют Творцом, Кормчим и Промыслителем всего чувственного мира и наших душ. Более того, Ее, имеющую бытие от Ума, [они считают] как бы Корнем и Источником всех душ. А сам этот Ум иносущен, по их словам, высшему [Началу], которое они называют Богом. Так догматствуют те, которые [среди эллинов] наиболее преуспели в мудрости и богословии»⁹⁹. Таким образом, если принять гипотезу Р. Синкевича, которая представляется нам вероятной, следует признать, во-первых, что философской подоплекой

⁹⁴ PG 149, 534B–535A.

⁹⁵ Idem., *hist.*: I, 108–109 (Schopen, Bekker).

⁹⁶ Тем не менее Григора выступал против астрологии, будучи одним из крупнейших для своего времени знатоков птолемеявской астрономии.

⁹⁷ См.: Sinkewicz 1986, p. 342–346.

⁹⁸ См.: Sinkewicz R. Introduction // *Saint Gregory Palamas* 1988, p. 49–54.

⁹⁹ Gr. Pal., *capita* 150, III: 86.35–41 (Sinkewicz), пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Григорий Палама* 2003а, с. 15–16.

учения Григоры о тварности Божественного промысла является положение, согласно которому источником промысла является Мировая Душа, но не собственно Высшее начало (в то время как свт. Григорий всячески акцентирует отнесенность исходя из того, что промыслительная сила есть собственная сила Божества), и во-вторых, что полемика между Паламой и Григорой о статусе Божественного промысла, представленная в тексте Факрасиса, является продолжением предыдущих споров.

Теперь коснемся второго аспекта. Слова Никифора Григоры о том, что промысл Божий «перемещается с места на место», отсылают к специфике понимания Григорой присутствия Бога в мире. С одной стороны, Бог, согласно философу, — повсюду и не в каком-то одном месте¹⁰⁰; с другой стороны — для Григоры (как и для некоторых других антипаламитов) характерен акцент на том, что Фаворский свет, Божественные откровения и воля Божия являются миру посредством ангелов¹⁰¹ (разумеется, эти два момента друг друга не исключают). Однако церковной традицией усвоено представление о том, что ангелы, в отличие от Бога, в своих действиях ограничены пределами хронотопа, т. е. не могут действовать в различных местах в одно и то же время; см., например, у св. Иоанна Дамаскина:

Ангел же, хотя телесным образом не заключается в месте, чтобы запечатлеваться и принимать облик, однако о нем говорится, что он находится в месте (εἶναι ἐν τόπῳ) вследствие того, что он присутствует умопостигаемо и действует (ἐνεργεῖν) сообразно со своей природой; и не находится в другом [месте], но умопостигаемо ограничивается там, где и действует. Ибо он не может в одно и то же время действовать в различных местах — ведь одному только Богу свойственно действовать повсюду в одно и то же время. Ибо ангел действует в различных местах (ἐν διαφόροις τόποις) вследствие естественной быстроты и проворного, то есть скорого, перемещения (μεταβαίνειν); а Божество, будучи везде

¹⁰⁰ См. ниже в нашей статье, с. 161.

¹⁰¹ Nic. Greg., *antirrh.* I, 2.5: 311.3 (Beyer); ср.: Idem., 313.12; 317.13–14; 321.1; 323.14–15; 327.26.

и выше всего, в одно и то же время различно действует единым и простым действием (ἐνεργεία)¹⁰².

Таким образом, говоря о том, что промысл «перемещается с места на место», Григора, вероятно, имеет в виду то, что промысл Божий осуществляется в мире посредством ангелов, для которых в отличие от Бога свойственно «перемещаться», действуя в мире.

Учитывая, с одной стороны, то, что ангелы, судя по реконструкции Д. И. Макарова¹⁰³, понимались в той антипаламитской традиции, к которой принадлежал и Григора, как существа, на которых переносится часть функций Бога-Творца и, с другой стороны — то, что Палама, критикуя философов, учивших о Мировой Душе, упоминает, что Мировая Душа, согласно их учению, также выполняет творческую функцию, можно предположить, что два указанных аспекта совмещались в мировоззрении Григоры. Д.Б.

(3) ...*Единая триипостасная* (τρισυλόστατος) *сущность*. — Формула, характерная для лексикона Григоры и других авторов эпохи паламитских споров (иногда в форме: триипостасная природа, τρισυλόστατος φύσις); у Григоры ее использование связано с эссенциалистской нагрузкой его философских представлений, см. *antirrh.* I: 191.10, 193.15–16, 231.19 (Beyer); *hist.*: II, 953.2, 971.17, 1072.4–5, 1114.22–23; III, 318.19, 413.20, 428.20–21 (Schopen, Bekker). В святоотеческих сочинениях, созданных до эпохи паламитских споров можно встретить выражения «триипостасное Божество»¹⁰⁴ и «триипостасная Единица»¹⁰⁵, данная же формула почти не встречается¹⁰⁶. Д.Б.

¹⁰² Jo. D., *f. o.* I, 13: 30–38 (Kotter), пер. по изд.: Иоанн Дамаскин 2002, с. 181; ср.: Bas., *Spir.* XXIII.

¹⁰³ Макаров 2008.

¹⁰⁴ Gr. Nyss., *ad im. Dei*: PG 44, 1329.21; Jo. Chrys., *in. ram. palm.*: PG 59, 56.78; Max., *myst.* XIX: 7 (Cantarella); Jo. D., *inst. el. Proem.*: 6 (Kotter); *f. o.* I, 9: 2–9 (Kotter); *ep. de hymn. tris.*

¹⁰⁵ Max., *Thal.* LV: 222 (Laga, Steel) и др.

¹⁰⁶ Ср. у прп. Максима Исповедника, который ведет речь о «триипостасной Единице сущности» (*myst.* XXIII: 60 [Cantarella]).

(4) ...*Но и всемогущ (παντοδύναμος) извечно.* — В 133-й гл. *Ста пятидесяти глав* учитель безмолвия говорит, что Бог обладает «всесильной (παντοδύναμον)... энергией»¹⁰⁷, приоткрывая тем самым природу Своего всемогущества. Д.М.

14. (1) ...*Не есть сущность, но около сущности.* — «Около сущности (περὶ τῆς οὐσίας)» (Божией) (как противопоставляемое обладанию сущностью) или, с теми же смысловыми коннотациями, «около Бога» — формула, восходящая к Филону¹⁰⁸ и Плотину¹⁰⁹, воспринятая свт. Афанасием и Каппадокийскими отцами, и через них святоотеческой традицией в целом.

Палама использовал этот дискурс, в частности, в 1-м письме к Акиндину¹¹⁰, что явилось одним из моментов полемики с ним Варлаама Калабрийского; об этом см.: Sinkewicz 1982, p. 210–215. Д.Б.

(2) ...*Бог из-за того, что Он все может, — всемогущ извечно; следовательно, Он извечно и нетварно обладает способностью.* — Аргументация того же рода, что и выше, в 336.2–16: поскольку способность свойственна собственно для Бога, для Божественной нетварной природы, значит способность является нетварной. Д.Б.

(3) ...*Великий Дионисий... пишет: «Бог называется (λέγεται) Могуществом, как заведомо обладающий и превосходящий в Себе Самом всякую способность».* — У Ареопагита: «Бог есть Могущество...»¹¹¹. Разночтение с текстом, приводимым Факрасисом, связано, вероятно, с расхождениями в рукописной традиции. Д.М.

15. (1) ...*Пусть прислушается к мудрому в божественном Максиму, написавшему Иоанну... <и далее>.* — Вероятно, письмо

¹⁰⁷ Gr. Pal., *capita* 150, CXXXIII: 238.6–7 (Sinkewicz).

¹⁰⁸ Phil., *de immut.* XII, 62; XVII, 78–81.

¹⁰⁹ Plot., *enp.* II, 6.1.16.

¹¹⁰ Gr. Pal., *ep. 1 ad Ac.* IX: 213.26–28 (ГПС 1).

¹¹¹ См.: Дионисий Ареопагит, *Максим Исповедник* 2002, с. 470–471.

написано около или немного ранее 643 г., т. е., с одной стороны, после того, как прп. Максим встал на позицию жесткого диофелитства¹¹² (что видно из содержания отрывков, приводимых у Факрасиса), и с другой — когда было актуальным обсуждение взглядов папы Гонория (см. след. комм.). Д.Б.

(2) ...*Иоанну, коему прозвище “Помощник”*. — Имеется в виду авва Иоанн Симпон, написавший императору Константину III письмо в защиту папы Гонория¹¹³ после осуждения его в 641 г. Римским собором как монофелита, а также составивший по поручению папы Иоанна IV черновик *Апологии папы Гонория*¹¹⁴. Д.Б.

(3) ...*Одна Божественная сущность, из которой происходят многие Божественные и безграничные энергии*. — Ср. фрагмент из деяний VI Вселенского собора, цитируемый в соборном томосе 1351 г.: Mansi, XI, p. 481C7–D2; *Tom. syn. III (contra barlaamitas et acindyrianos)*: PG 151, 728C–D, и в 5-й гл. *Второго опровержения Прохора Кидониса Иоанна Кантакузина*: ref.: 116.5.2–117.5.9 (Voordeckers, Tinnefeld), ср.: Ibid., 117.5.10–118.5.43. Д.М.

16. (1) ...*Не Божественная сущность по отношению к нам разделяется, а Божественная энергия, но, разделяясь нераздельно...* — Здесь действует тот же принцип дополнительности, о котором мы говорили в связи с учением о различении сущности и энергии, см. комм. на слова: *И откуда доказывается различие нетварной сущности Божией...* (9). Д.М.

(2) ...*Фессалоникиец привел слова [Григория] Богослова...* — Наименование свт. Григория Богослова просто Богословом, с большой буквы, характерно для византийской традиции¹¹⁵.

¹¹² См.: *Максим Исповедник 2007*, с. 41 и далее.

¹¹³ Отрывки из этого письма прп. Максим цитирует в ходе диспута с Пирром, см.: PG 91, 329A–D.

¹¹⁴ См.: *Диспут с Пирром 2004*, с. 203–205, 270–271.

¹¹⁵ См.: *Иларион (Алфеев) 2006*, с. 700.

Палама называет святителя также «вторым богословом»¹¹⁶ — понимается, после ап. Иоанна Богослова. Д.М.

17. (1) ...Философ раскрыл свою книгу и, многократно перелистнув страницы, зачитал, что Сын по природе присущ Отцу, так что в Боге тождественны и неотличимы природа и природное, сущность и сущностное. — Похожее место имеется у Пс.-Афанасия:

Как начало есть единая сущность, так одно существенное (*οὐσιώδης*) и самостоятельное Слово этой сущности и одна Премудрость. Как от Бога есть Бог, от Премудрого — Премудрость, от Словесного — Слово, от Отца — Сын, так от ипостаси — ипостасный, от сущности — сущностный (*οὐσιώδης*) и присущный (*ἐνούσιος*), от Сущего — сущий¹¹⁷.

Таким образом, здесь делается акцент на том, что Сын Божий — от сущности Отца; Он является «сущностным» и «присущным». Философские предпосылки, разделяемые Григорой, таковы, что он в отличие от Паламы мог говорить о «сущностном» и «природном» в Боге лишь в триадологическом контексте, т. е. только в плане речи о родственности по природе Лиц Троицы. Специфика употребления Григорой понятий *οὐσιώδης* и *φυσικόν* в рамках богословского дискурса, возможно, имеет отношение и к тому факту, что по крайней мере комментируемая фраза Григоры, так же как и приведенное выше место из свт. Афанасия, демонстрирует несколько архаизированный богословский язык: речь идет не о том, что Лица Троицы обладают общей природой, как в каппадокийском и послеккаппадокийском богословии, что соответствует горизонтальной схеме в триадологии, но подразумевается, что Сын причастен природе Отца, т. е. в этом случае имеет место вертикальная схема в триадологии¹¹⁸.

¹¹⁶ Gr. Pal., tr. I, 1.6: 367.8–10 (ГПС 1).

¹¹⁷ Ath., Ar. 4, I: 26–30 (Stegmann) [Sp.], ср. также: Cyr., thes.: PG 75, 261.12–14.

¹¹⁸ Об этом см., например: Zachhuber 2001.

Вместе с тем, положения, высказываемые здесь Григором, имеют более-менее однозначную философскую подоплеку. Мы полагаем, что, говоря о неразличимости *сущности* и *сущностного, природы и природного*, Григора опирался на *Философские главы* св. Иоанна Дамаскина и ту философскую традицию, которой следовал св. Иоанн в этом сочинении. Излагая восходящее к Порфирию учение о *звучаниях*, которые рассматриваются в философии, Дамаскин отмечает, что звучания бывают значащими (осмысленными) и незначащими. Значащие звучания бывают сущностными (ἡ οὐσιώδης) и присущными (ἡ ἐπουσιώδης). Относительно этих двух звучаний Дамаскин пишет:

Сущностным называется то звучание, которое указывает на сущность, или природу вещей (присущным же — указывающее на привходящее). ... Например, человек есть смертное разумное живое существо. Все это сущностные звучания. Ибо если что-нибудь из этого отнимешь у человека, он не будет человеком. ... Потому [эти звучания] называются сущностными (οὐσιώδεις), так как они восполняют (συνπληροῦσι) природу человека и невозможно, чтобы человек состоялся вне их. Подобным образом и в каждой вещи сущностным (οὐσιώδη) называется то, что составляет ее природу (τὰ συνιστῶντα τῆν φύσιν); присущным же — привходящее (τὰ συμβεβηκότα), которое может быть, а может не быть в подлежащем, скажем, в человеке, или лошади, или в чем-либо другом таком, — например, белое¹¹⁹.

Св. Иоанн Дамаскин в данном случае пересказывает общее место среди античных комментаторов на Аристотеля. Как указывает Коттер¹²⁰, аналогичным образом о звучаниях пишут, в частности, Аммоний¹²¹, Элиас¹²², Давид¹²³ в своих

¹¹⁹ Jo. D., *dial.* V: 28–48 (Kotter), цит. по изд.: *Иоанн Дамаскин 2002*, с. 60 с изм.

¹²⁰ *Die Schriften des Johannes von Damaskos 1969*, S. 60.

¹²¹ Ammon., *in Isag.* LVII, 19 – LXII, 24 (Busse).

¹²² Elias, *in Isag.* XXXV, 14 – XXXVI, 30 (Busse).

¹²³ David, *in Isag.* LXXXIII, 32 – LXXXV, 24 (Busse).

комментариях на *Исагогу* Порфирия (этот дискурс восходит к представлению о сущностном качестве в *Категориях* Аристотеля, ср.: *cat.* 3b13–20). Отметим, что так же, как об этом пишет Дамаскин в цитированном месте, указанные авторы понимают и термин «сущностное». Таким образом, тезис Григоры о том, что в Боге сущностное неотлично от сущности, вполне возможно, основан на понимании этих терминов у Дамаскина, и шире — в античной традиции комментариев на *Исагогу*, согласно которой *сущностное* (οὐσιώδης) есть то, что относится непосредственно к сущности, «входит» в нее (и, соответственно, *природное* аналогичным образом по отношению к природе), — в противоположность *присущному*, которое относится к сущности как случайное и внешнее.

В свою очередь, богословский язык Паламы выходит за рамки дихотомии сущностного как тождественного сущности, с одной стороны, и акцидентального — с другой. Язык Паламы соответствует дискурсу «свойств», который Дамаскин использует не в своих *Философских главах*, но в *Изложении веры*, а также понимание οὐσιώδης, отличному от понимания этого термина в русле чисто логического дискурса, что было характерным для Григоры (об этом см. ниже, в комм. на слова: *Все святые богословствовали, что Божественная сущность обладает природным и сущностным* [17]).

Отметим также, что в историко-философской перспективе тезис Григоры, согласно которому в Боге не может быть специальных сущих — *качеств* (или *свойств*), отличных от *сущности*, основывающийся на том положении, что все, что присутствует в Боге, имеет статус *сущностного*, — можно возвести к учению Плотина о сущностях, относящихся к ипостаси Ума, и шире — к области Божественного. Оспаривая приложение аристотелевского дискурса, различающего категории сущности и качества, к умному миру, Плотин настаивает на том, что в отличие от чувственных сущностей для умных сущностей характерна всецелая существенность, и в отношении них невозможно различить сущности и некие отличающиеся от них качества:

В составленной [т. е. чувственной. — Д.Б.] сущности, возникшей из многих [составляющих], в которой числа и количества произвели свои различения, могут быть и определенные качества. ...[В умном же мире] то, что восполняет сущность, есть качество только по имени, [в собственном же смысле] качество — то, что приходит к сущности извне и есть после сущности¹²⁴.

О том же говорит Ямвлих относительно существ божественных родов, см.: *de myst.* I, 4.39–51 (*Des Places*).

Также см. выше, 330.27–28, 338.5ff., и комм. на слова: *Философ же стал возражать, говоря...* (4). Д.Б.

(2)...Любое обладающее в чем-то отличается от обладаемого. — Свт. Григорий ведет речь о категории обладания; причем, в отличие от своих оппонентов, он подразумевает, что эта категория приложима к Богу-в-Себе. Различение свт. Григорием *обладающего* и *обладаемого* отсылает и подразумевает различение *сущности* (соответствующей *обладающему*) и *свойств* (соответствующих *обладаемому*). Аристотель и, вслед за ним, св. Иоанн Дамаскин перечисляют множество смыслов, в которых говорится об обладании; одним, и первым из этих смыслов является обладание свойством или качеством^{125, 126}.

Ср. также ниже, 348.7ff. и следующий комментарий. Д.Б.

(3) ...Все святые богословствовали, что Божественная сущность обладает природным и сущностным (*φυσικά καὶ οὐσιώδη*). — Если противники свт. Григория отождествляли

¹²⁴ Plot., *enp.* VI, 2.14; см. также: *enp.* II, 6.3.

¹²⁵ Arist., *cat.* 15b17–19; Jo. D., *dial.* LXIII: 2–3 (Kotter) (переводчик *Философских глав* в русском издании *Иоанн Дамаскин 2002* ошибочно передает ἔχειν в заглавии и тексте гл. 63 этого сочинения как «имение» (с. 112), тем самым отличая этот термин от ἔχειν, о котором идет речь в гл. 57, справедливо переданном как «обладание» (с. 105–106). На самом же деле в гл. 63 и 57 идет речь об одном и том же понятии).

¹²⁶ Отметим, однако, что в гл. 57 *Философских глав* Дамаскин утверждает, что об обладании говорится лишь в случае обладания одной сущностью другой.

сущность и сущностное следуя логическому дискурсу и опираясь, вероятно, на место из *Философских глав* св. Иоанна Дамаскина¹²⁷, то богословский язык свт. Григория, который, с одной стороны, различает сущность и сущностное, а с другой — обладающего и обладание, — соответствует дискурсу св. Иоанна, который тот использует в своем *Изложении веры*. В первой книге *Изложения* 14-я гл. носит название «Свойства Божественной природы (Τὰ ἰδιώματα τῆς θείας φύσεως)». Ведя речь об этих свойствах, св. Иоанн пишет следующее:

Несотворенность, безначальность, бессмертное, беспредельность, вечность, невещественность, благодать, созидательность, праведность, просвещение, неизменность, бесстрастность, неопиcуемость, необъемлемость, неограниченность, неопределяемость, невидимость, немыслимость, отсутствие недостатков, самодержавность и самовластность, вседержительность, жизнеподательность, всесилие, бесконечное могущество, освящение и уделение, обнимание и содержание всего и обо всем промышление (πάντων προνοεῖσθαι). Всем этим и подобным [Бог] обладает (ἔχει) по природе (φύσει), не получив от другого, но Сам уделая всякое благо своим собственным творениям, сообразно воспринимающей способности каждого¹²⁸.

Таким образом, Дамаскин говорит, что Божественная природа имеет «свойства», и что Бог ими «обладает».

Можно сказать, что слова Дамаскина о том, что Бог обладает свойствами «по природе» (φύσει), близки, но не тождественны тому смыслу, который Палама вкладывает, согласно тексту Факрасиса, в понятия «природное» и «сущностное». Οὐσιώδη и φυσικά у Паламы отсылают к определению энергии как сущностного движения (ουσιώδης κίνησις) природы¹²⁹, которое восходит к определению энергии как движения природы,

¹²⁷ См. комм. на слова: *Философ раскрыл свою книгу...* (17).

¹²⁸ Jo. D., f. o. I, 14: 1–10 (Kotter), пер. по изд.: *Иоанн Дамаскин 2002*, с. 184 с изм.

¹²⁹ Ср. например: Gr. Pal., *de un. et dist.* XXII: 85.11–12 (ГПС 2).

приписываемого свт. Григорию Нисскому¹³⁰ и которое было воспринято прп. Максимом Исповедником, св. Иоанном Дамаскиным¹³¹ и святоотеческой традицией в целом; но ближе всего использование этих понятий у Паламы к определению, приписываемому св. Иустину Мученику, в котором природная энергия определяется как *сущностное качество*:

Энергия всякой сущности есть природно присущее ей качество. ...Природная энергия (ἐνέργεια φυσική) есть сущностное качество (οὐσιώδης ποιότης) всякой сущности, входящее в ее состав¹³².

Итак, Григора и другие противники свт. Григория в данном случае понимают «сущностное» и «природное» как такое сущностное качество, которое входит в сущность, тождественно с ней. Свт. Григорий, в свою очередь, понимает «сущностное» и «природное» как сущностное качество, которое относится к сущности, но, тем не менее, отлично от нее. Оно относится к сущности в том смысле, что сущность в силу своей естественной способности может осуществить действие, соответствующее качеству¹³³; и оно отлично от сущности в том отношении,

¹³⁰ «Энергия есть природная сила и движение всякой сущности»; цитата приводится в подборке определений, приписываемых различным церковным авторам, составленной, возможно, прп. Максимом и приводимой им в *t.p.* XXVII: PG 91, 281A (см. также: *Doctrina patrum* 258 [Diekamp]). Аналогичный язык встречается у свт. Василия Великого (который не акцентирует внимания на используемой терминологии) в контексте речи о рождении Сына Богом-Отцом: «Бог[-Отец]... подвигается к великой энергии (πρὸς τὸ τῆς ἐνεργείας μέγεθος τὸν Θεὸν κενεῖσθαι). ...Наименование [Бога-]Отца означает не энергию, но сущность (οὐσίαν)» (*Eup.* I: PG 29, 565.7–18). Подобный язык использует и свт. Григорий Нисский, см.: Gr. Nyss., *Eup.*: I, 1.207–211 (Jaeger).

¹³¹ См. цитату в комм. на слова: ...*Изречение Иоанна Дамаскина, которое со всей очевидностью называет иным — действующего, и иным — действие* (4).

¹³² Цитата находится в той же подборке, о которой шла речь выше, в прим. 130; она приводится у прп. Максима в *t.p.* XXVII: PG 91, 280C.

¹³³ О том, что природное (сущностное) есть энергия, см. ниже, 348.15–16.

что не тождественно ей, но сущность *обладает* этим качеством и соответствующим ему действием (энергией)¹³⁴.

Отметим также, что подобное понимание отношения природного качества и сущности восходит, опять-таки, к Аристотелю, а именно, к его *Категориям*. В 8-й гл. *Категорий* Стагирит ведет речь не о сущностном качестве (о котором упоминалось в 5-й гл., в *cat.* 3b13–20), но о качестве как таком сущем, которое отлично от сущности¹³⁵, и в этом отношении он различает, во-первых, устойчивые качества, во-вторых, «преходящие качества» (называемые «состояниями»), для которых свойственно то, что они быстро изменяются, и, в-третьих, еще один вид качеств, о которых Аристотель говорит следующее:

Иной вид качества (ποιότητος) — это тот, благодаря которому мы называем людей искусными в кулачном бою или искусными в беге, здоровыми или болезненными, и вообще, те качества, о которых говорится как о природной способности или неспособности (δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν); в самом деле, каждое из них называется таким не потому, что кто-то находится в каком-то «состоянии», а потому, что он обладает природной способностью (τῷ δύναντι ἔχειν φυσικὴν) или неспособностью легко что-то делать (ποιῆσαι) или ничего не претерпевать (πάσχειν); так, кто-то называется искусным в кулачном бою или в беге не потому, что он находится в том или ином «состоянии», а потому, что он обладает природной способностью (τῷ δύναντι ἔχειν φυσικὴν) легко что-то делать, и здоровым — потому, что он обладает природной способностью (τῷ δύναντι ἔχειν φυσικὴν) не претерпевать (μηδὲν πάσχειν) легко случайности, а бо-

¹³⁴ Разумеется, это не исключает того, что в определенном полемическом контексте свт. Григорий мог использовать понятие οὐσιώδης в смысле «входящего» в сущность, например, говоря об οὐσιώδης διαφορά, см. комм. на слова: *Сущностным (οὐσιώδης) является то различие...* (11).

¹³⁵ Или — как о такой категории (= способе сказывания сущего), которая отлична от категории сущности.

лезненным — потому, что он обладает неспособностью ($\alpha\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\iota}\alpha\nu \ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$) их не претерпевать¹³⁶.

Аристотель здесь описывает качества, которые соответствуют природной способности или неспособности нечто совершать или претерпевать. Эти качества *природно* присущи носителю, который ими *обладает*¹³⁷ (очевидно, что из четырех вариантов, которые различает Аристотель: способность действовать, неспособность действовать, способность претерпевать и неспособность претерпевать — для богословского языка актуальным является первый и последний). Использованием в том числе и этого дискурса можно объяснить тот факт, что св. Иоанн Дамаскин в вышеприведенной цитате, говоря о том, что Бог природно *обладает* свойствами, упоминает как положительные, так и *отрицательные* имена свойств¹³⁸ (неопределяемость, немыслимость, отсутствие недостатков и др.): вероятно, св. Иоанн имеет в виду то, что Богу природно свойственно быть неопределяемым, немыслимым и т. д. (т. е. не претерпевать определяемость, мыслимость), так же как в аристотелевском примере здоровому человеку природно свойственно не поддаваться действию случайностей. Д.Б.

— В этом определении Палама следует томосу Константинопольского собора 1351 г., в котором энергия называется «сущностным и природным ($\omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta \ \kappa\alpha\iota \ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$) движением сущности»¹³⁹. Это положение — одно из центральных в паламизме¹⁴⁰; оно восходит через свт. Григория Кипрского¹⁴¹ и предшеству-

¹³⁶ Arist., *cat.* 9a14–24, пер. А. В. Кубицкого с сущ. изм., цит. по изд.: *Аристотель* 1978, с. 73–74.

¹³⁷ Укажем, что для *Категорий* в целом характерен дискурс, в рамках которого о качествах, отличных от сущности, говорится так, что ими обладают, ср.: Arist., *cat.* 9a7, 11.

¹³⁸ Ср.: Gr. Pal., *de un. et dist.* XIX.

¹³⁹ *Tom. syn.* III: PG 151, 736C.

¹⁴⁰ См. у свт. Григория Паламы: *ep.* 3 *ad Ac.*: 250.16–17, 21–26; 252.12–16 (Nadal). Ср. слова монаха-паламита Неофита Момициласа (вторая треть XIV в.): «Всякая сущность обладает такой энергией, которая сообразна ($\sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\iota\chi\omicron\varsigma$) ей самой» (*quod Ac.*: 380.282–283 [*Καλογερόπουλος*], ср.: *Ibid.*, 400.813–401.820; *ref. fac. Barl. et Ac.*: 338.21, 352 [*Καλογερόπουλος*]).

¹⁴¹ Gr. Cyr., *process.*: PG 142, 278C.

ющую традицию¹⁴² к Аристотелю¹⁴³. В сердце этой традиции находится, конечно, прп. Максим Исповедник; см., например, его слова: «...Определением всякого естества является логос его *сущностной* (οὐσιώδους) энергии»¹⁴⁴.

Св. Нил Кавасила так же, как и свт. Григорий, называет энергии Божии οὐσιώδεις καὶ φυσικάс¹⁴⁵, при этом следующим образом поясняя различие между энергией и ипостасью в Боге: «...Каждая ипостась обладает самостоятельным бытием сама в себе, тогда как Божественная энергия не обладает самостоятельным бытием сама в себе»¹⁴⁶ (св. Нил развивает мысли прп. Максима и свт. Григория Кипрского о различии сущности и энергии по логосу). Д.М.

(4) *И было приведено речение святого Максима, в котором сказано, что сущность Божия обладает сущностными энергиями и естественными изволениями.* — Ср.: Мах., т.р.: PG 91, 200A–B. Д.Б.

(5) *...Великий Максим возвестил, что их [энергий и изволений Божиих] — множество, а сущность — единственна.* — См. выше в гл. 15 цитату из письма прп. Максима Иоанну Симпону. Д.Б.

(6) *...Философ сказал: «Бог, во всяком случае, обладает существованием: следовательно, то, что Бог имеет существование, согласно твоим словам, означает, что Он отличен от Своего существования».* — Полемика с подходом Паламы, который использует категорию обладания в отношении Бога-как-такового, в контексте различения в Боге сущности и сущностного. Соответственно, отказываясь от данного различения, Григора не соглашается и с приложением к Богу в этом смысле категории обладания. В своих сочинениях Григора использует категорию

¹⁴² Ср.: Мейендорф 1997, с. 285–286 и прим. 48–49.

¹⁴³ См.: Arist., *met.* Θ 5, 1048a10 и др.

¹⁴⁴ Мах., *amb.* V: PG 91, 1057B.

¹⁴⁵ Nil. Cab., *reg.*: 250.14 (Candal).

¹⁴⁶ Idem., 250.5–6.

обладания в отношении Бога когда говорит о том, что Бог, во всем присутствуя, обладает всем¹⁴⁷ (т. е. всем в тварном мире), имея в виду, что Бог может *обладать* лишь чем-то внешним в отношении Себя (в этом отношении Григора следует языку Плотина). Д.Б.

18. (1) Фессалоникиец же возразил ему: «Если только ты называешь сущность существованием». — Свт. Григорий, отвечая на довод Григоры, различает в Боге сущность и существование (ὄν, ὑπόρξις). Это различие фундаментально для него. *Существование*, согласно свт. Григорию, шире *сущности*; сущность охватывается существованием, но не наоборот¹⁴⁸. Д.Б.

19. (1) ...Способностью создавать [Бог и человек] обладают природно, но человек — из подлежащей материи, а Бог — из не-сущих: по природе рождает единосущного себе и тот, и другой, но не сотворяют. — Различие, восходящее к свт. Афанасию Великому в его полемике с Арием; см. особенно: Флоровский 1998, с. 80–106.

См. также комм. на слова: *И человек по природе всегда обладает способностью говорить и строить...* (8). Д.М.

(2) *А мыслить или творить есть природное для ума и творящего, но не есть природа, а только энергия, и творения не тождественны по природе с Творящим — прочь от такого!* — Ср. комм. на слова: ...*Было зачитано речение великого Василия...*(12). Данное место также направлено против антипаламитской трактовки учения свт. Василия Великого.

Ср. в 140-й гл. *Ста пятидесяти глав*: «...Творения — это произведения (ἀποτελέσματα ἔστι) энергии Божией»¹⁴⁹. Д.М.

20. (1) ...*Прежде веков рожденный от высочайшего Отца Сын нераздельно, вечно и неисходно пребывает во Отце.* — Перед

¹⁴⁷ См. ниже в нашей статье, с. 161.

¹⁴⁸ См.: Gr. Pal., tr. III, 2.7.12; Acind. III, 10.

¹⁴⁹ Gr. Pal., capita 150, CXL: 244.3–4 (Sinkewicz); ср. главу в целом: Idem., 244.1–11.

нами, по сути, описание *перихорезы* Отца и Сына, родственное тому, которое встречается у свт. Григория в 112-й гл. *Ста пятидесяти глав*¹⁵⁰ или, в лаконичном виде, у Кантакузина¹⁵¹. Д.М.

21. (1) ...*Следовательно, существовало бы определение сущности Божией*. — См. выше, 338.22–24, и комм. на слова: ...*Ни одного определения ей по сей день не было найдено* (11). Д.Б.

22. (1) ...*Как утверждал и великий Афанасий, когда писал: “Не согласно тому или иному промыслу Отец и Сын действуют, но согласно одной и той же сущностной энергии Божества”*. — В точности такой цитаты у свт. Афанасия не встречается; однако сама эта мысль неоднократно повторяется свт. Афанасием, см., например: *ep. aeg. lib. XVII: PG 25, 577A–B; Ar. II, 20–21: PG 26, 189B–C; III, 14: PG 26, 352B*. Согласно данным лексикона свт. Афанасия, понятие «энергия» у него никогда не соотносится со словом «сущностная» (οὐσιώδης)¹⁵².

Ср. также у прп. Максима: «...Ибо одна и та же сущность, сила (δύναμις) и действие (ἐνέργεια) Отца и Сына и Святого Духа...»¹⁵³. Относительно истории триады *сущность — сила (потенция) — энергия* см.: Попов 2005, с. 506–514, 516–527. Д.М.

23. (1) «*Скажи ты мне, Философ: неизменное, беспредельное, безначальное — Бог имеет природно?*». «*Разумеется, — ответил тот, — и не только безначальное, но и бесконечное, однако все это есть лишь имена Бога и ничто другое*». — Этот номинализм Григоры имело бы смысл сопоставить с воззрениями Евномия, для которого наряду с подлинными именами вещей или даже Бога — «Единородный» — существуют такие имена, которые представляют собой чисто человеческие измышления (ἐπίνοια) и которым «свойственно исчезать вместе с [произносимыми]

¹⁵⁰ Gr. Pal., *capita 150*, CXL: 210.112.1–212.112.21 (Sinkewicz), esp. 210.112.1–5.

¹⁵¹ Jo. Cant., *ref.*: 128.31–129.32 (Voordeckers, Tinnefeld).

¹⁵² Müller 1950, p. 491, s. v.

¹⁵³ Max., *cap. theol. II, 1*: PG 90, 1125C.

словами»¹⁵⁴. Очевидно, это рассуждение и побудило И. Квастена¹⁵⁵ отметить в своем курсе патрологии склонность Евномия к номинализму, и именно такую позицию в следующей главе текста Факрасиса критикует свт. Григорий Палама.

В свою очередь, Палама, полемизируя с Григорой, приводит весьма характерную цитату из антиевномианской полемики свт. Григория Нисского. Опровергающий силлогизм Паламы прост: если свойства Божии суть всего лишь имена, однако, согласно Григоре, в Боге *природное* (т. е. те же свойства) *тождественно природе*¹⁵⁶, то природа Божия есть ничто. Характерно, что на вопрос свт. Григория философ «не давал ответа» (352.16). Палама же недвусмысленным образом высказывается в пользу реальности отличных от Божественной сущности свойств (352.14–15). Д.М.

— Из позиции Григоры, согласно которой не существует нетварных Божественных энергий, отличных от сущности Бога, и природное в Боге тождественно природе, следует, что не имеется различий между Божественными свойствами (которым соответствуют определенные имена) в реальности; различие же имеет место только в плане Божественных имен, но не в плане их денотатов¹⁵⁷, — т. е. различным именам Бога не соответствует различных денотатов. В *Ромейской истории* Григора доказывает этот тезис, аргументируя его исходя из того, что если бы в Боге имели место отличные друг от друга свойства, то каждое из них было бы лишено аспектов, соответствующих другим свойствам:

Если же отличаются от Бога и друг от друга божественность, и сила, и мудрость, и святость, и благодать, и они вечно различаются одно от другого, — тогда надлежало бы исследовать, каким образом каждое присуще Богу, ежели они отличны от Него, и как будет согласовываться одно с другим и [все] они между собой, будучи

¹⁵⁴ Eun., ap. VIII: PG 30, 841D–844A; см.: Шуфрин 2006, с. 17–22.

¹⁵⁵ Quasten 1986, p. 308.

¹⁵⁶ См.: 330.27–28.

¹⁵⁷ Денотат — реальный предмет, обозначаемый тем или иным именем собственным либо подлежащим в высказывании.

отличными друг от друга, и какое [из них] было раньше (если мы дойдем до такой двойственности, [что] Бог, по-твоему, нетварен и зрим¹⁵⁸). ...Ибо если они различаются между собой, то каждое будет совершенно лишено того, от чего оно отличается, так что сила окажется немудрой и мудрость бессильной, Бог же — немудрым и бессильным, и вовеки подобным образом все будет лишено всего и станет нуждаться друг в друге¹⁵⁹.

Эти аргументы Григория совпадают с аргументацией в *Апологии на Апологию Евномия*, который, делая акцент на простоте Бога, так же, как и позднее Григора, доказывал, что различным Божественным именам не соответствует различных денотатов и все они имеют одно значение и, соответственно, один денотат:

Либо нечто есть иное по значению «беспредельное», нежели «нетленное», либо же оба представляют собой одно и то же. Но если то и другое он будет считать за одно и то же, то он окажется согласным с нами; если же скажет, что иное значение слова «нетленный», и иное слова «беспредельный», то совершенно необходимо, чтобы чуждые одно другому [понятия] не были одним и тем же по значению; следовательно, если иное есть понятие «нетленный», и иное — «беспредельный», и каждое из них есть то, что не есть другое, то ни нетленное не может быть признано беспредельным, ни беспредельное — нетленным, но бесконечное будет тленным, а нетленное — имеющим предел¹⁶⁰.

Ср. у свт. Григория Паламы: «А великий Дионисий, воспевший их [Божественные энергии] в двенадцати книгах¹⁶¹, ведь не просто пустой звук имен воспевает, а то, что ими обозначается»¹⁶². Д.Б.

¹⁵⁸ Вероятно, имеется в виду Фаворский свет, который, согласно учению свт. Григория Паламы, является видимым и нетварным.

¹⁵⁹ Nic. Greg., *hist.*: III, 303.14–304.5 (Schopen, Bekker), пер. А. Ю. Волчкевич.

¹⁶⁰ Gr. Nyss., *Eun.*: II, 1.524–526 (Jaeger), цит. по изд.: Григорий Нисский 2006, с. 427 с изм.

¹⁶¹ Имеется в виду трактат Ареопагита *О Божественных именах*.

¹⁶² Gr. Pal., *de un. et dist.* XI: 76.30–33 (ГПС 2).

24. (1) *Что ты нам говоришь о безначальном, и бесконечном, и беспредельном Боге? Мы и сами [об этом] знаем...* — Согласно Григору, истинно беспредельным является только Бог. Григора проводит различие между актуальной беспредельностью Бога и мнимой беспредельностью многообразного тварного мира – эйдосов и их порождений; последнее является беспредельным для нас, но не по природе, см. небольшое платоническое сочинение Григоры *О всецелом и в себе существующем эйдосе, который созерцается одним лишь умом*, изданное Х.-Ф. Байером:

Как одной печатью можно сделать множество разнообразных оттисков, так и то, что называют эйдосом человечества, отпечатывается во множестве ипостасей. Однако не сам он изливается и струится в них, но целиком зависит от того, что творит его, удерживает и укрепляет в его тождественности. Ибо таковые эйдосы¹⁶³ имеют порядок архетипов и не ограничены размером в пространстве — ибо они созерцаемы словно отражения в воде, — но материя повсюду в равной мере и соприкасается, и не соприкасается с каждым [отдельным] эйдосом, в соответствии с силой сближения, при отсутствии чего-либо между ними. Ведь у всего [состоящего] из частей должна быть единая причина, а не много. И всякий эйдос совершенно способен [быть сей причиной] для всего, чему он свойствен. Однако он не может быть некоей материей, ибо тогда он подвергался бы опасности уменьшаться до ничтожно малого по размерам [и] объему; [не может быть и] таковым, чтобы кто-либо сумел превзойти его размышлением. Если даже всякий эйдос не подлинно беспределен — один лишь Бог беспределен в собственном смысле, — то все равно не только части различных эйдосов стремятся ко множеству, но и сами эйдосы, которые разделены тысячами пределов и размеров, называемых беспредельными, потому что мы не в состоянии их легко исчислить. Так и получается, что [эйдосы] беспредельны, если и не по природе, то по крайней мере для нас¹⁶⁴. Д.Б.

¹⁶³ Вероятно, уже имеется в виду не конкретно эйдос человека, но различные эйдосы — человека, животных и т. п.

¹⁶⁴ Пер. А. Ю. Волчкевич по изд.: *Beyer 1971, S. 183.*

(2)...*Послушайте Максима, премудрого в божественном.* — Подобные эпитеты в отношении прп. Максима очень характерны для почитавших его исихастов и в изобилии встречаются в их писаниях¹⁶⁵. Вероятно, изменение отношения к прп. Максиму — с прохладно-настороженного, как у Никиты Хониата, до восторженно-благоговейного — происходит в никейскую или палеологовскую эпоху, приблизительно с середины XIII в. — времени, на которое пришелся *loguit* Никифора Влеммида. Вот некоторые указания на источники, подкрепляющие эти соображения. Пользуясь, вероятно, кратким *Житием прп. Максима*, на что указывают определенные сходства в тексте¹⁶⁶, Никита Хониат называет святого нейтрально-пренебрежительным *ὁ φιλόσοφος Μάξιμος*¹⁶⁷ — точь-в-точь как Пселл¹⁶⁸. Видимо, отношение Хониата к прп. Максиму обуславливается тем, что он был не в силах преодолеть свое критическое отношение к институту монашества¹⁶⁹. Вместе с тем уже у Георгия Метохита, несмотря на его униатство, акценты существенно меняются: прп. Максим называется *ὁ θεοφάντωρ*¹⁷⁰, *Μάξιμος ὁ θεϊότατος*¹⁷¹, что позволяет говорить о почитании святого в Константинопольском патриархате в целом. Д.М.

(3) ...*Послушайте Максима... пишущего в Главах: “Бог познает Самого Себя из Своей блаженной сущности, а то, что от Него получило бытие, [познает Его] из премудрости Его, через которую и в которой Он все сотворил”.* — Ср. ту же мысль у Дионисия Ареопагита — второго по авторитетности после прп. Максима автора для всех поздневизантийских богосло-

¹⁶⁵ См., например, у свт. Филофея Коккина: PG 151, 1042B и 1105B etc.

¹⁶⁶ Ср. по изд.: *Дииспут с Пирром 2004*: 334.3–8, 13–14, 19; 336.1, 4–6 и Nic. Chon., *thes. orth.*: PG 140, 85B–C.

¹⁶⁷ Nic. Chon., *thes. orth.*: PG 140, 85B.

¹⁶⁸ См.: *Лурье 2006*, с. 406.

¹⁶⁹ См.: *Каждан 2005*, с. 251–252; это позволяет ставить вопрос о близости Хониата к рационалистической тенденции в византийской мысли XII в.

¹⁷⁰ Georg. Metoch., *fragm.*: PG 141, 1412A.

¹⁷¹ Idem., PG 141, 1420A.

вов¹⁷²: Dion. Ar., *d. n.* VII, 2; а также см.: Макаров 2006, с. 336 и прим. 28; 341.

Ср. далее в тексте Факрасиса: 354.28–33. Д.М.

(4) ...Они же с одобрения философа сказали, что эта премудрость есть Сын Божий. — См.: 1 Кор. 1, 24; Кол. 1, 15; Ath., *ep. aeg. lib.*: PG 25/2, 577A; Idem., *Ar.* II, 29: PG 26, 208B (Сын — «образ [εἰκὼν] и премудрость [σοφία]»); Bas., *Spir.* VII, 19: PG 29/2, 336B («Христос — Сила [δύναμις] Божия и Премудрость [σοφία] Божия»); Phot., *myst.*: PG 102, 304B: ἡ... ἐνυπόστατος σοφία; Gr. Pal., *hom.* XXXV: PG 151, 441A: ἡ ἐνυπόστατος σοφία...; Gr. Sin.: ἡ ἐνυπόστατος ἐμὴ σοφία καὶ δύναμις (*Balfour* 1981, p. 658.18.227–228); Jo. Cant., *ref.*: 121.34 (*Voordeckers, Tinnefeld*): οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος (о Христе как Силе и Премудрости Божией).

Эти примеры позволяют увидеть как исходный локус бытования данной традиции — экзегезу Св. Писания, так и ее дальнейшее развитие, проявляющееся в связи этой темы с тринитарными и христологическими спорами, а впоследствии, в XIV в., — с исихастскими спорами и, особенно, с догматическими прениями паламитов с антипаламитами об энергиях и сущности Божией.

См. также комм. на слова: ...Мы же знаем из результатов — не сущность [Божию]... (25). Д.М.

25. (1) Для нас непостижим по сущности один Бог и Отец, а Сын — постижим, и по вашему мнению, один Отец знает Себя из Своей сущности, Сын же — насколько?! — Свт. Григорий Палама ясно показывает, какой абсурд следует из одновременного принятия двух в корне неверных отождествлений: а) сущности и энергии, б) ипостаси и энергии, что могло иметь происхождение из разных источников — например, из неправильного истолкования некоторых положений богословия Никифора Влеммида; см. комм. на слова: ...Ересь, [учившая,] что воплотилась энергия Бога, а не сущность (4). Д.М.

¹⁷² См.: Beck 1959, S. 739.

(2) ...Мы же знаем из результатов — не сущность [Божью], но творческую силу и общую премудрость Отца и Сына и Святого Духа. — Такой подход — когда премудрость понимается как нечто общее для Лиц Троицы — также является весьма важным для паламитов; см. по этому поводу у блаж. Феофана Никейского:

...Премудрость (σοφία) же в первом и истинном смысле есть Бог¹⁷³;

...Вот почему эта премудрость (σοφία) и созерцание в Духе Божиим устанавливает... различные чины и ступени причастия себе, с помощью которых человек, словно по некоей лестнице, восходит к Самому Источнику премудрости, то есть к Премудрости-Самой-по-Себе (τὴν αὐτοσοφίαν)¹⁷⁴.

Блаж. Феофан здесь подразумевает именно то, что премудрость — это одно из имен энергий Святой Троицы. Д.М.

(3) ...Через них мы, как через зеркала, уразумеваем беспредельную благость, и премудрость, и силу Его. — В данном случае образ зеркала используется не в мистическом смысле, восходящем к св. ап. Павлу¹⁷⁵, как это имеет место в других сочинениях прп. Максима¹⁷⁶, а также у свт. Григория Нисского¹⁷⁷, свт. Феолипта Филадельфийского¹⁷⁸, блаж. Феофана Никейского¹⁷⁹ и др. в плане метафоры души, очищенной от страстей, — но в земном, привычном и реалистическом смысле. Д.М.

26. (1) ...Именно об этом сказал глаголющий: “Нет ничего нетварного, кроме Божественной природы”. — Цитата не дословная. Отец М. Кандаль и вслед за ним П. Христу указывают в ка-

¹⁷³ Theoph. Nic., *de luce tab.*: 177.79 (Σωτηρόπουλος).

¹⁷⁴ Idem., 197.130–133.

¹⁷⁵ 1 Кор. 13, 12; 2 Кор. 3, 18.

¹⁷⁶ Max., *Thal.* LV: PG 90, 544C–D.

¹⁷⁷ Gr. Nyss., *hom. in cant.* XV: PG 44, 1093C–D.

¹⁷⁸ См.: *Theoleptos of Philadelpheia* 1992, p. 86.4.47–50.

¹⁷⁹ Theoph. Nic., *de luce tab.*: 272.691–695 (Σωτηρόπουλος).

честве первоисточника этой цитаты: Gr. Nyss., *Eun.* V: PG 45, 681D; приведем имеющееся в виду место в контексте:

...Кроме того, они [египтяне] признали за истину, что самый эфир, и разлитый под ним воздух, и земля, и море, и подземная часть, и на самой земле все, что есть полезного и необходимого для человеческой жизни и все прочее не является непричастным Божеского естества. ... Тем более не должно бы страдать этим недугом нам, Божественным Писанием научаемым взирать на истинное Божество и наставленным все сотворенное почитать чуждым Божеского естества (πᾶν τὸ κτιστὸν ἔξω τῆς θείας φύσεως νοεῖν ἐπαιδεύθημεν), а служить и чтить одно несозданное Естество, которого свойство и признак — что оно никогда не имело начала бытия и не будет иметь конца¹⁸⁰.

Однако текстологический анализ показывает, что имеется в виду иное место из *Опровержения Евномия* свт. Григория Нисского. В силу того, что это высказывание свт. Григория Нисского было предметом жарких споров в полемике между паламитами и антипаламитами, приведем его также в контексте:

Нет нужды указывать и на то, что в Божестве не разделены действия познания наподобие того, как у нас каждое из орудий чувства отдельно воспринимает родное себе чувство, например, зрение воспринимает видимое, чувство слуха — слышимое, а ни осязание не вкушает, ни слух не воспринимает испарений или вкусов, но каждое чувство остается при одной деятельности, для которой оно устроено природой, и некоторым образом остается бесчувственным к тому, что для него чуждо, и не ощущает удовольствия, каким пользуется соседнее чувство. А там — не так, но все Божество всецело есть ведение, и слух, и знание; а другие, более животные чувства, непозволительно приписывать несмешанной При-

¹⁸⁰ Gr. Nyss., *Eun.*: III, 3.7.1–8.6 (Jaeger), цит. по изд.: *Григорий Нисский* 2006, с. 223.

роде, разве только можно предположить в Нем и что-либо дальнее, и низвести представление о Божестве до грубых представлений. Итак, при мысли, что Отец изрекает слова устами и что слух Сына при сем действует, какую предположим среду, проводящую голос Отца к слуху Сына? Она должна быть тварная или нетварная. Но тварной ее нельзя признать, ибо слово [Отца] было прежде, чем последовала тварь; а *нетварного, кроме природы Божией, нет ничего* (ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεώς ἐστὶν οὐδέν). Итак, если ничего тварного еще не было, а слово, упоминаемое при сотворении мира, было старше [всякого] творения, то утверждающий, что сим словом обозначаются речения и звуки голоса — какую предположит между Сыном и Отцом среду, в которой образовался звук и речения? Ибо если есть среда, то, конечно, она имеет свою особую природу, так что не тождественно с Отцом и не сходно по природе с Сыном, но есть нечто совершенно иное, отделяющее взаимно Отца от Сына, втесняющееся между Обоими. Что же это такое? Оно не есть тварное, ибо творение позднее слова; рожден же, как мы научены, [один] Единородный, а нерожденного, кроме Отца, нет ничего. Итак, истина по необходимости не допускает мыслить никакого посредства между Отцом и Сыном¹⁸¹.

В обоих случаях, говоря о Божественной природе, свт. Григорий Нисский обозначает этим понятием Божественное как таковое; т. е. это понятие имеет у него собирательный и, можно сказать, абстрагирующий смысл: *нетварное* в противоположность *тварному*, без различения сущности, ипостасей, энергий etc.

Отметим также, что, действительно, для учения свт. Григория Нисского характерно положение, согласно которому существует только тварное и нетварное¹⁸², или тварная и нетварная природа¹⁸³ (в данном контексте «природа» понимается не как то,

¹⁸¹ Gr. Nyss., *Eun.* XII bis: II, 1.211–213 (Jaeger), цит. по изд.: *Григорий Нисский* 2006, с. 375–376.

¹⁸² *Idem.*, III, 6.66.

¹⁸³ *Idem.*, *Maced.*: 104.8–12 (Jaeger).

чем обладают ипостаси Троицы, но как понятие, указывающее на реальность Божественного как таковую), и между ними нет ничего промежуточного. Однако, согласно свт. Григорию, для нетварного (нетварной природы) характерна беспредельность, в то время как для тварного — ограниченность¹⁸⁴, причем энергии Божии, или «то, что окрест Бога», свт. Григорий понимает как то, что является беспредельным¹⁸⁵, и это дает основание утверждать, что согласно свт. Григорию Божественные качества относятся к нетварному (нетварной природе). Д.Б.

(2) *Если же мы это будем мыслить не так, то в конце концов и Божественные ипостаси не назовем нетварными, ибо ипостась — не природа.* — Такой же аргумент использовал примерно в то же время св. Нил Кавасила¹⁸⁶.

См. также комм. на слова: ...*А затем и еще одно [изречение], явно утверждающее, что от нетварной природы отлична ее нетварная энергия* (4). Д.М.

(3) ...*Когда же нас просят сказать, что есть ум и что — размышление, мы ум называем сущностью, а мышление — сущностной энергией.* — Подобные воззрения на природу человеческого ума высказывались святителем еще на заре его писательской деятельности в *Трех главах о молитве и чистоте сердца*¹⁸⁷: «Умом называется и деятельность [энергия] ума, состоящая в помыслах и размышлениях...»¹⁸⁸.

Отметим также, что Палама, называя мышление «сущностной энергией» ума, проводит аналогию между сущностью и энергией в Боге, с одной стороны, и умом и мышлением человека — с другой. Д.М.

¹⁸⁴ Idem., *Eun.*: II, 66–70 (Jaeger).

¹⁸⁵ Idem., III, 1.103–104.

¹⁸⁶ Nil. Cab., *reg.*: 244.14–23 (Candal).

¹⁸⁷ Это произведение, согласно хронологии, составленной А. Риго, написано около 1336/1337 гг., см.: Риго 2007, с. 29, прим. 61.

¹⁸⁸ Gr. Pal., *purit.* III: PG 150, 1120B, см.: Макаров 2003, с. 480.

ТЕМА ПРИЧАСТНОСТИ БОГУ В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ И У НИКИФОРА ГРИГОРЫ

Стало быть, обоженные не [просто] улучшают
свою природу, но, сверх того, приобретают саму
Божественную энергию, Самого Святого Духа.

Свт. Григорий Палама

Тема «причастности» впервые в философии была ярко заявлена в сочинениях Платона. Для выражения представления о связи вещей с идеями Платон использует понятие μέθεξις, а также синонимичные понятия μετοχή, μετάληψις и близкое к ним κοινωνία. В поздних диалогах Платон для прояснения отношения идей и вещей чаще использовал понятия «образ», «подобие» или «подражание» (εἰκών, ὁμοίωμα, μίμησις)¹. В платоновском *Пармениде* можно найти два парадигматических понимания «причастности», каждое из которых активно использовалось далее на протяжении истории философии и богословия: в *Parm.* 131a-e, где находит свое выражение взгляд критиков учения о причастности вещей идеям, о причастности говорится как о владении частью причастуемого², а в *Parm.* 158a — о том, что *по причастности*

¹ Ввиду множества соответствующих мест в сочинениях Платона здесь нет возможности указывать их; см. указатель платоновских терминов: *Brandwood 1976* и исследования, где проанализирована тема причастия в платоновских диалогах: *Henatas 1982; Ross 1951*, p. 228–230.

² Интересно, что похожее понимание причастности встречается спустя почти две тысячи лет у свт. Григория Паламы, см. цитату в прим. 79 на с. 140; причем влияние собственно текстов Платона на Паламу фактически невероятно (как известно, Палама в юности изучал Аристотеля и всегда негативно относился к Платону).

говорится в плане противопоставления тому, что *по бытию*: отличное от Единого сущее *причастно* ему, в противном случае оно бы являлось им самим. В самом общем смысле *причастность* в рамках этой парадигмы указывает на тот факт, что некое сущее обладает определенным свойством (в данном случае — единством) в меньшей мере, чем то, что является воплощением этого свойства (в данном случае — Единое); именно такое понимание можно назвать нормативным платоническим пониманием причастности, оно будет использоваться Плотин³, Проклом и др.

Аристотель был одним из тех, кто критиковал представление о «причастности» идей вещам⁴. Стагирит видоизменил употребление этого понятия. В своих логических сочинениях, разрабатывая учение о роде, виде, видовом отличии и т. п., Аристотель вводит понятие причастности (*μετέχου*) для выражения логического отношения между родовидовыми предикабиями различной степени общности: менее общее причастно более общему, в то время как последнее не является причастным первому; таким образом, *по причастности* для Аристотеля означает то же, что *по бытию*, или *по природе*. Причем в отличие от платонического дискурса, в рамках которого, когда речь идет о причастности, говорится о большей или меньшей степени, в рамках аристотелевского дискурса не идет речи о мере причастности.

В *Топике* Аристотель пишет:

Следует выяснить, необходимо ли или возможно, чтобы род был причастен (*μετέχειν*) тому, что полагают как относящееся к роду. Определение (*ἄρος*) же причастности таково: принимать логос причастуемого (*τὸ ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ μετέχουμένου λόγον*). Таким образом ясно, что виды причастны родам, роды же не [причастны] видам, ибо вид принимает логос рода, род же [логоса] вида не [принимает]⁵.

³ См. например: Plot., *enp.* V, 5.13.

⁴ Arist., *met.* A 6, 987b10–14; A 9, 990b27–991a8.

⁵ Idem., *top.* 121a10–15, пер. М. И. Иткина с изм., цит. по изд.: Аристотель 1978, с. 409.

Видовое отличие, надо полагать, не причастно роду, ибо все причастное роду есть или вид, или индивид (ἄτομον)⁶, а видовое отличие есть ни вид, ни единичное⁷.

Говоря здесь о «логосе», Аристотель имеет в виду «определение». Стагирит выражает на языке причастности то положение (основанной им) классической логики, согласно которому все, что входит в род, входит и в вид, но не наоборот⁸. Таким образом, то, что единичное «причастствует» виду и роду, в рамках данного дискурса означает, что оно причастно своему «логосу сущности» (λόγος τῆς οὐσίας), или «второй сущности»⁹.

Это учение о «причастности» в контексте положений логики получило свое развитие у древних комментаторов Аристотеля, и, в частности, оно возникает в таком важном и популярном среди последующих философов и богословов сочинении, как *Исагога* Порфирия¹⁰. Философ написал *Исагогу* как пособие по аристотелевской логике для студентов платонической школы. Порфирий проясняет различное и общее между пятью предикабиями, которые он называет «звучаниями», φωναί (род, вид, видовое отличие, собственный признак и привходящее), — эти вопросы за-

⁶ Т. е. буквально: неделимый (на роды и виды). В данном случае и ниже понятие «индивид» используется как технический термин для обозначения низшей ступени родовидовой иерархии, на которой заканчивается разделение на роды и виды, т. е. класса единичных.

⁷ Idem., *top.* 122b20–22, пер. М. И. Иткина с изм., цит. по изд.: *Аристотель* 1978, с. 413.

⁸ Та же самая мысль, высказанная в *Категориях* на языке предикцирования: «Когда одно сказывается о другом как о подлежащем, все, что говорится о сказуемом, применимо и к подлежащему, например: “человек” сказывается об отдельном человеке, а “живое существо” — о “человеке”, следовательно, “живое существо” будет сказываться и об отдельном человеке: ведь отдельный человек есть и человек, и живое существо. ...Отдельного человека называют “человеком” и логос (λόγος) человека будет сказываться об отдельном человеке, ведь отдельный человек есть и “человек”, и “живое существо”» (Idem., *cat.* 1b10–14, 2a23–25, пер. А. В. Кубицкого с изм., цит. по изд.: *Аристотель* 1978, с. 54, 56).

⁹ См.: Idem., *cat.* 1a1–12, 2a14ff.

¹⁰ Автор самого совершенного на данный момент комментированного издания *Исагоги* Дж. Барнс приходит к выводу, что *Исагога* была написана вскоре после 268 г. по Р. Х., см.: *Barnes* 2003, p. XI.

трагивались и Аристотелем в *Топике*. Ведя речь о различии между родом и привходящим, Порфирий пишет:

Род отличается от привходящего (συμβεβηκότος) тем, что род стоит впереди видов, между тем как привходящее — после видов: если взять даже и неотделимое (ἀχώριστον) привходящее, то все же то, к чему привходит нечто, — первое привходящего. И роду одинаковым образом причастно причастное (τὰ μετέχοντα) [ему], в то время как привходящему не одинаковым: причастность привходящему может быть сильнее или слабее (ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν), в отношении же родов — нет. Привходящие гипостазируются (ὑφίσταται) прежде всего в индивидах (τῶν ἀτόμων); между тем роды и виды по природе предшествуют индивидуальным сущностям (τῶν ἀτόμων οὐσιῶν). Роды сказываются о находящемся под ними [как ответ на вопрос:] «Что есть нечто?» (τῷ τί ἐστί); привходящие — [как ответ на вопрос:] «Каково нечто?» (τῷ ποῖόν τι) или: «В каком состоянии нечто?» (ἢ πῶς ἔχον)¹¹. Ибо, если спрашивают, каков эфиоп, ты должен ответить, что он черный, и [если спрашивают,] в каком состоянии Сократ, ты должен ответить, что он гуляет¹²;

а говоря о различии между видом и привходящим, Порфирий отмечает:

Причастность к виду дается одинаковым образом, к привходящему же, даже если оно неотделимо, — неодинаковым образом. Ибо и один эфиоп по сравнению с другим может иметь менее, либо более черный цвет кожи¹³.

Порфирий использует аристотелевский логический дискурс, в рамках которого говорится о причастности менее общего к более общему и, в частности, индивидов — к родам и видам. Однако он несколько трансформировал этот дискурс: если у Стагирита

¹¹ Ср.: Arist., *cat.* 1b25–2a10.

¹² Porph., *isag.* XVII: 3–13 (Busse). Русский перевод этого места А. В. Кубицким (см.: *Аристотель* 1939) не совсем верен, ср. перевод Дж. Барнеса: *Barnes* 2003, p. 15.

¹³ *Idem.*, XXI: 14–17.

шла речь о причастности лишь видам и родам, то его толкователь говорит уже и о причастности индивида привходящему. Порфирий отмечает, что все причастующее роду и виду, т. е. тому, что отвечает на вопрос: «что есть?» (в терминологии Аристотеля это сущность¹⁴), — причастует им в равной степени, в то время как в отношении причастности привходящему, отвечающему на вопросы: «каково?» или «в каком состоянии?» (в аристотелевской терминологии это качество¹⁵), — характерно то, что эта причастность может осуществляться в различной мере. Порфирий опирается в данном отношении на то положение *Категорий*, согласно которому категория сущности не допускает большей или меньшей степени, в то время как качество может присутствовать в вещи в большей или меньшей мере¹⁶. Однако Аристотель в своих сочинениях не говорит об этом на языке причастности, в то время как Порфирий в *Исагоге* использует именно такой язык. Отсюда видна определенная двойственность порфириевой речи о причастности, имеющей место в *Исагоге*: у Порфирия находит свое выражение, с одной стороны, аристотелевский дискурс, в рамках которого говорится о причастности индивида его сущности, с другой же стороны, когда Порфирий ведет речь о причастности привходящего индивиду, имеет место не дискурс Аристотеля, но дискурс, в чем-то напоминающий платонический, подразумевающий оппозицию *по причастности — по природе*.

Также Порфирий в *Исагоге* выстраивает свое знаменитое древо родовидовых разделений, на вершине которого находится «сущность», в то время как нижним его пределом является человеческий индивид:

Наивысший род (γενικώτατον) есть такой, выше которого не может быть никакого другого рода; наиболее видовым (ειδικώτατον) же является то, ниже чего не может быть никакого другого вида. А между ними имеются ос-

¹⁴ См., например: Arist., *met.* Z 1.

¹⁵ См.: Idem.

¹⁶ Idem., *cat.* 2b26–27; 3b33–4a9; 10b25–28.

тальные, которые являются одновременно и родами, и видами, в зависимости от отношения к одному или другому. То, о чем говорится, можно пояснить на одной категории. Сущность (ἡ οὐσία) сама есть род; под ней — тело; под телом — одушевленное тело; под ним — живое существо; под живым существом — разумное живое существо; под ним — человек; а под человеком — Сократ, Платон и другие отдельные люди. Из них сущность есть наивысший род (τὸ γενικώτατον) и только род, а человек — наиболее видовое и только вид, тело же — вид по отношению к сущности и род по отношению к одушевленному телу¹⁷.

Это древо не претендует в *Исагоге* на какой-либо онтологический статус; об этом свидетельствует общий подход Порфирия в его *Исагоге*, согласно которому философ отказывается ставить и решать вопрос о статусе рассматриваемых им предикабиллий: находятся ли они лишь в уме или существуют самостоятельно¹⁸.

Итак, дискурс, имеющий место в *Исагоге*, подразумевает, что индивид причастует родовидовой иерархии и «сущности», понимаемой как наивысший род этой иерархии.

* * *

Теперь обратимся к теме причастности Божественной природы (сущности) в текстах христианских писателей.

В Писании, когда идет речь о причастности, участии и общности, чаще всего используется слово κοινωνός, более редко — глаголы μετέχω и μετοχή, и производные от них. В посланиях апп. Павла и Петра говорится об участии христиан во Христе — в Его страстях и славе¹⁹. В *Послании к Евреям* идет речь о христианах как

¹⁷ Porph., *isag.* IV: 15–27 (Busse). Графическое изображение этого родовидового древа (в виде ели; Барнс полемизирует с другими трактовками древа) см. в изд.: Barnes 2003, p. 110.

¹⁸ См.: Idem., I: 8–12.

¹⁹ См.: 2 Кор. 1, 7; Фил. 3, 10; Евр. 4, 14; 1 Пет. 4, 13; 1 Пет. 5, 1, а также исследование Powers 2001.

причастниках Духа Святого (...μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου)²⁰. Однако ключевым текстом в плане темы причастности Божественной природы является место из *Второго послания апостола Петра*:

...Как от Божественной силы Его даровано нам все [потребное] для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и добродетелью, которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались общниками Божеской природы²¹.

Ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ, δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως.

В контексте арианских споров свт. Афанасий Великий, опираясь на данное место из послания Петра, доказывает, что ипостась Святого Духа обладает Божественной природой, поскольку мы посредством Святого Духа и через Сына Божиего делаемся богами и становимся не чуждыми Божественной природе, но причастными ей²²:

²⁰ Евр. 6, 4; ср.: 2 Кор. 13, 13.

²¹ 2 Пет. 1, 3–4, цит. по Синодальному пер. с изм. (в частности, мы передаем слово φύσις посредством слова «природа», а не «естество», как в Синодальном переводе, в целях сохранения единства терминологии на протяжении статьи). Исторический и историко-философский контекст 2 Пет. 1, 3–4 обсуждается в книге: *Starr 2000*. Экзегезе этого места в византийской письменности посвящена слишком обзорная и во многом неточная статья Н. Рассела: *Russell 1988*; более взвешенно Н. Рассел касается этой темы в своей книге: *Russell 2004*, р. 151–152, 181–184, 200–203 etc. Отражение 2 Пет. 1, 3–4 в раннехристианской мысли до Афанасия включительно анализируется в диссертации: *Finch 2002*.

²² Исследователи, касающиеся темы причастности у свт. Афанасия, обращают внимание в основном на его учение о причастности христиан Святому Духу, а не собственно Божественной природе, см. например: *Kannengiesser 1981*, р. 175–176. Тема причастности Духу действительно является весьма важной для мысли свт. Афанасия; по этой причине, например, Г. Драгас, анализируя представление о причастности у свт. Афанасия, делает акцент на персоналистическом характере этой темы у Александрийского богослова, отрицая возможность наличия у

И посредством Духа мы все именуемся причастниками Божиими (μέτοχοι τοῦ Θεοῦ). ...А если бы Дух Святой был тварь, то нам невозможно было бы приобщиться Бога (μετουσία τοῦ Θεοῦ), но сочетавались бы мы с тварью и соделывались бы чуждыми Божественной природы (ἀλλότριοι τῆς θείας φύσεως) как несколько ее не причастные (μηδὲν μετέχοντες). Теперь же, когда именуемся причастниками Христовыми и причастниками Божиими, доказывается этим, что помазание в нас²³ и печать от природы (τῆς φύσεως) не чего-то сотворенного, но Самого Сына, Который сущим в Нем Духом сочетавает нас со Отцом. ...Если же чрез приобщение (μετουσία) Духа делаемся причастниками Божественной природы (κοινωνοὶ θείας φύσεως) (2 Пет. 1, 4), то безумствует тот, кто утверждает, что Дух — тварной природы, а не Божией. Ибо те, в которых Он рождается (γίνεται), делаются богами (θεολοιοῦνται). А если Он делает богами (θεολοεῖ), то нет сомнения, что природа Его — Божия²⁴.

Свт. Афанасий здесь в противовес тому акценту на отдаленности, чуждости тварной и нетварной природ, который он делает в некоторых местах своих более ранних сочинений *Против ариан* и *Против язычников*²⁵, — обращает внимание на определенное преодоление пропасти между тварной и нетварной природами, проявляющееся в возможности христианам, помазанным Христом и Святым Духом, быть причастными к Божественной природе. Эта причастность не означает, что человек начинает обладать Божественной природой как своей или что Божественная природа что-либо претерпевает вследствие этого; наоборот, это значит, что человек воспринимает определенные свойства этой остающейся непретерпеваемой природы, даруемые Богом тем, кто ведет христианскую жизнь, и преображающие их.

него дискурса сущностной (природной) причастности, см.: *Dragas 1980*, p. 85–87. Очевидно, Г. Драгас в данном случае руководствуется идеологией т. н. «христианского персонализма», не обращая должного внимания на тексты.

²³ Ср.: Деян. 10, 38; 1 Ин. 2, 20 и 27; 2 Кор. 1, 21 .

²⁴ Athan., *ep. 1 ad Serap.*: PG 26, 585B–C, цит. по изд.: TCO 21:1 с изм.; в русском переводе этого места цитата из 2 Пет. 1, 4 не замечена.

²⁵ Соответствующие цитаты и их анализ см. в книге: *Anatolios 1998*, p. 31–35, 100–109.

Тема причастности Божественной природе была подхвачена, в частности, свт. Григорием Нисским. Если в случае использования этой темы у свт. Афанасия влияние философских источников не является очевидным, то специфика раскрытия темы причастности Божественной природе в первой книге трактата свт. Григория Нисского *Против Евномия* позволяет гораздо более уверенно говорить об использовании последним, в определенном отношении, античной философской традиции.

Вслед за своим братом свт. Василием Великим²⁶, свт. Григорий использует дискурс «логоса сущности» (λόγος τῆς οὐσίας), заявленный Аристотелем и подхваченный его комментаторами и в частности Порфирием²⁷. Каждое из сущих имеет свой неизменный «логос сущности», который не может увеличиваться или уменьшаться и, соответственно, самой сущности нельзя быть причастным в большей или меньшей мере. Полемизируя с утверждением предводителя неоарианской партии Евномия о том, что имеется некая превышающая сущность Бога-Отца, первенствующая над сущностью Сына²⁸, свт. Григорий перетолковывает это положение так, что одна сущность, по логике Евномия, может быть больше или меньше другой, на что свт. Григорий возражает, используя вышеуказанное положение аристотелевской логики, согласно которому в плане сущности и «логоса сущности» всякого сущего является запрещенным язык «большого–меньшего»:

Меньшую ли имел сущность, чем Авраам, явившийся на свет через четырнадцать родов Давид? Изменилось ли сколько-нибудь в нем человечество, так что Давид был меньшим человеком, потому что по времени жил позднее Авраама? И кто столько тупоумен, чтобы мог сказать это? Ибо логос сущности (τῆς οὐσίας ὁ λόγος) один и тот же для обоих, и он не изменился с течением времени. И никто не скажет, что один в большей мере человек, потому что предшествовал по

²⁶ См.: Bas., *Eun.* I: PG 29, 556.14–27.

²⁷ Обсуждение использования Порфирием этого дискурса, а также указание соответствующих мест в его сочинениях см. в статье: Anton 1969, p. 3–6.

²⁸ См.: Gr. Nyss., *Eun.*: I, 1.151.1–8 (Jaeger).

времени, другой же менее причастен [человеческой] природе (μετέχειν τῆς φύσεως) потому, что вступил в жизнь после других, как будто или растрочена природа предшествующими, или время истощило его силу в живших прежде²⁹.

Говоря в начале первой книги *Против Евномия* о причастности конкретным человеком человеческой природе, свт. Григорий следует соответствующему положению *Топики* Аристотеля и *Исагоги* Порфирия. Однако далее по ходу первой книги, развивая свое учение об иерархии бытия, свт. Григорий использует тему «большого–меньшего» и дискурс «большой–меньшей» причастности в ощутимо трансформированном виде относительно того, как эта тема звучала у Порфирия.

Оспаривая атомарный характер онтологии Евномия, проявляющийся в его представлении о том, что на высших онтологических уровнях (а именно, на уровне высшей Триады — Бога, Сына и Духа³⁰, а также, в определенной мере, в сфере ангельских чинов³¹) имеются только единичные сущности (природы), в то время как общность возможна только на уровне тварного и телесного порядка бытия³², — свт. Григорий противопоставляет этому взгляду свое учение о разделении бытия на классы, подчиняющиеся определенной онтологической иерархии. В 22-й главе первой книги *Против Евномия* свт. Григорий пишет:

Самое высшее разделение (διαίρεσις) всех существ — делить все на умное и чувственное (τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν). ...Но разум и понятие [умного] делит на два: нетварное, и следующее вслед за ним усматривается тварное; нетварное производит тварь, а тварное в нетварной природе имеет причину и силу бытия (τὴν δύναμιν τοῦ εἶναι). Потому к [су-

²⁹ Gr. Nyss., *Eun.*: I, 1.173.2 – 175.1 (Jaeger), цит. по изд.: Григорий Нисский 2006, с. 36 с изм. См. использование того же аристотелевского дискурса причастности в контексте речи о родах существ тварного мира у свт. Григория Богослова: *op.* XXIX,13.

³⁰ См. ссылку в прим. 28 на с. 121.

³¹ См. пересказ свт. Григорием Нисским соответствующего положения *Апологии на Апологию* Евномия: Gr. Nyss., *Eun.*: III, 5.61–62 (Jaeger)..

³² Об этом см. в нашей статье: Бирюков 2006, с. 41–42.

ществам] чувственным принадлежат все те, которые постигаются телесными чувствами, и в которых различия качеств (αἰ τῶν ποιότητων διαφοραὶ) допускают понятие о большем и меньшем, и в них усматривается различие по количеству, качеству и прочим отличительным свойствам. А в умной природе — имею в виду сотворенное, — не имеет места такое понятие о различии, какое отмечено в чувственном, но отыскивается другой способ (τρόπος), обнаруживающий различие большего и меньшего. Поскольку источник, начало и подавание всякого блага усматривается в нетварной природе (τῇ ἀκτίστῳ φύσει), и вся тварь к ней обращена, и по общению (τῆς κοινωνίας) в первом Благе касается и причаствует (ἐφαπτομένη καὶ μετέχουσα) высшей природы (τῆς ὑψηλῆς φύσεως); и необходимо, что причастность высшим дарам соразмерно свободе произволения одни принимают в большей, другие в меньшей мере, так что в тварном [умной природы] познается большее и меньшее соответственно вожделению каждого. Ибо умопостигаемая тварная природа находится на границе между Благом и противоположным ему, как способное к свободному приятию обоих, в зависимости от склонности воли, как познали мы из Писания; а потому мы можем сказать, что «более» и «менее» в случае превосходной добродетельности говорится как об удалении от худшего и приближении к прекрасному. Но нетварная [умная] природа (ἡ ἀκτιστος φύσις) далеко отстоит от такового различия (διαφορᾶς), потому что не имеет приобретенного блага, и не по причастию (οὐδὲ κατὰ μετοχήν) какой-либо сверхлежащей красоты прияла в себя красоту, но сама в себе, по природе (τῇ φύσει) есть благо, и умопредставляется благом, и составляет источник блага, и просто, и единовидно, и несложно. Имеет же в себе различие, соответствующее величю природы, усматриваемое не в большем и меньшем, как думает Евномий. Ибо вводящий понятие меньшего блага в какое-либо из Лиц, признаваемых верою в Святой Троице, без сомнения, ведет к той мысли, что в обнаруживающем в себе недостаток блага примешано нечто от противоположного состояния, думать же это о Единородном и о Святом Духе неблагочестиво. Напротив, [нетварная природа,] созерцаемая в высочайшем

совершенстве и непостижимом превосходстве, по отличительным свойствам каждой ипостаси Святой Троицы имеет неслитное и особенное различие: согласно общности в нетварности [ипостась] обладает неизменностью, согласно же особенностям свойств — несообщимостью.³³

Более подробно о разделении сущего на классы свт. Григорий говорит в других своих сочинениях³⁴; в данном отрывке он различает умную, или умопостигаемую³⁵ природу и природу чувственную (само это различие говорит о платонических интуициях), а в умной — нетварное и тварное (в этом моменте проявляется принципиальное отличие учения свт. Григория от платонизма). Говоря о том, что относится к чувственному, свт. Григорий использует аристотелевскую тему речи о «большем» и «меньшем» в отношении качеств. Переходя же к тварной умной природе (очевидно, имеются в виду ангельские силы и ум как составляющая человеческого существа), свт. Григорий указывает, что в этом случае речь о «большем» и «меньшем» может идти не в отношении степени присутствия качеств, но исключительно в плане большей или меньшей устремленности к высшему благу в зависимости от расположения воли и, соответственно, большей или меньшей мере причастности к Божественной сущности; собственно же в Божестве, как в совершенном бытии, не может быть «большей» или «меньшей» причастности. Это связано с тем, что у Божествен-

³³ Gr. Nyss., *Eun.*: I, 1.270.1–277.13 (Jaeger). См. подобный дискурс у свт. Григория Богослова: *or.* XXIII, 11: PG 35, 1164A–B (в русских переводах это Слово XXII).

³⁴ См.: Gr. Nyss., *de hom. op.* VIII: PG 44, 144C–148C; *anim. et res.*: PG 46, 57D–60D. Сводную таблицу разделений сущего в учении свт. Григория, составленную на основе анализа всех соответствующих мест из его сочинений, см. у Дэвида Баласа: *Balas* 1966, р. 50. Отметим также, что вслед за свт. Григорием тему разделения сущего на классы развивали, каждый по-своему, в частности, Немесий Эмесский, Феодор Мопсуэтский, прп. Максим Исповедник, св. Иоанн Дамаскин. См. также комм. к тексту Факрасиса на слова: *Сущностным является то различие...* (11).

³⁵ Свт. Григорий не делает различия между «умным» (τὸ νοερόν) и «умопостигаемым» (τὸ νοητόν) — ср. места из *Об устройении человека* и *О душе и воскресении*, указанные в предыд. прим.

ной природы, так же как и у других классов сущего, имеется свой *логос сущности*³⁶, не допускающий «большого» и «меньшего».

В специальном исследовании, посвященном теме причастности у свт. Григория, Дэвид Балас, анализируя этот фрагмент из *Против Евномия*, отмечает³⁷, что, противопоставляя в нем обладание благом *по причастности* обладанию *по природе*, свт. Григорий следует свт. Василию Великому, который в своем трактате *Против Евномия* писал, что ангельские силы по мере любви к Богу освящаются по причастности, в то время как Святой Дух обладает святостью природно, а не по причастности, являясь раздаятелем святости³⁸. Говоря же о различии между свт. Григорием и свт. Василием, следует отметить, во-первых, то, что если у последнего речь идет о причастности ангельских сил святости, подаваемой Святым Духом, то первый пишет о причастности существ умной природы (человеческих индивидов³⁹) Божественной сущности; и во-вторых, это различие проявляется в том, что свт. Григорий в отличие от свт. Василия использует терминологию, заимствованную из логических сочинений: подразумевая, что в отношении сущности запрещен принцип «большого и меньшего»⁴⁰, свт. Григорий указывает,

³⁶ См., например, цит. в прим. 58 на с. 133.

³⁷ Balas 1966, p. 61–62; см. также в целом раздел II.1 этого исследования, посвященный 22-й гл. первой книги *Против Евномия* свт. Григория Нисского.

³⁸ См.: «...Ибо Начала и Власти, и всякая подобная тварь, имеющая в себе святыню вследствие внимания и тщания (ἐκ προσοχῆς καὶ ἐπιμελείας), не может по справедливости быть названной святой от природы; потому что, возжелав добра, по мере любви к Богу (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπης) принимает она и меру святости. И как железо, положенное в середину огня, не перестает быть железом, но, будучи раскалено до сильнейшего сходства с огнем и приняв в себя все свойства огня, цветом и действиями подходит к огню, так и эти святые силы, вследствие общения (κοινωνίας) с Тем, Кто является святым по природе, имеют в себе святыню, которая всецело проникла их ипостаси и стала им соприродной. Различие же у них с Духом Святым то, что в Духе святость есть Его природа, а в них существует как освящение по причастности (ἐκ μετουσίας)» (Bas., *Eup.* III: PG 29, 660.14–30, пер. по изд.: ТСО 7:1, с. 134 с изм.).

³⁹ См. прим. 49 на с. 127 и текст при нем.

⁴⁰ Интересно, что в то время как свт. Григорий, следуя учению Аристотеля и его комментаторов, как мы видели, настаивал на том, что природа (логос сущности) не может изменяться (см. цит. выше, при прим. 29 на с. 122), бого-

что этот принцип находит свое проявление в ином плане: для сущих чувственной природы он проявляется в отношении присутствующих им качеств, а для сущих умной природы — в отношении причастности высшей, Божественной природе. Тем не менее оба автора с целью сохранения различия между тварным и Божественным в случае, когда тварное особым образом приобщено к Божественному, противопоставляют то, что *по причастности*, тому, что *по природе*, — и в этом проявляется платоническая парадигма причастности (заимствованная Каппадокийскими отцами, вероятно, не собственно у платоников, но у Оригена⁴¹ или свт. Афанасия⁴²).

На протяжении обсуждаемого отрывка свт. Григорий использует скорее философский (платонический и перипатетический), чем библейский язык для описания причастности (в отличие, например, от свт. Афанасия); в целом же на всю 22-ю гл. первой книги *Против Евномия*, как справедливо отмечает Балас, особенно повлиял язык 9-го трактата VI-й *Эннеады* Плотина. Действительно, в этом трактате Плотин говорит, что мы «наклоняемся» (νεύσαστες) к Единому-Благу⁴³, которое является источником и началом для всего. Также Плотин указывает, что наше тело причастно (μετέχει)⁴⁴ Единому, и наша душа может причастовать Ему⁴⁵; человек в целом, как живое существо, обладающее разумом, представляет собой некое единство во множестве, поскольку обладает Единым по приобщению и причастию (μεταλήψει

словский язык свт. Василия допускает изменение природы — см. продолжение отрывка, приведенного в предыд. прим.: «...Но [существа], в которых благо есть то, чем они наделяются, и что извне подается, суть изменяемой природы (τῆς μεταπτώτῆς εἰσι φύσεως). Ибо невозможно было пасть Деннице, восходящему завтра, и сокрушиться на земле, не имея по природе (φύσει) удобоприемлимости к худшему» (Bas., *Eun.* III: PG 29, 660.31–35, цит. по изд.: TCO 7:1, с. 134–135).

⁴¹ Orig., *sel. in psalm.* CXXXV: PG 12, 1656A.

⁴² Athan., *c. gen.* XLVI и др.

⁴³ Plot., *enn.* VI, 9.9.11–12.

⁴⁴ Idem., VI, 9.1.38–39.

⁴⁵ Idem., VI, 9.9.48.

ἔχον καὶ μετέξει τὸ ἕν)⁴⁶. Однако Плотин, как и свт. Василий, ведя речь о причастности, не пользуется языком, заимствованным из логических сочинений; другое отличие платиновского дискурса от дискурса свт. Григория заключается в том, что Плотин использует платоновскую парадигму⁴⁷, в рамках которой Единое (Благо) выше сущности, на чем философ делает акцент и в 9-й книге VI-й *Эннеады*⁴⁸, в то время как у свт. Григория идет речь именно о причастности Божественной сущности.

Итак, тема причастности Божественной сущности, как она развивается в первой книге *Против Евномия* свт. Григория Нисского, содержит моменты, отсутствующие как у свт. Василия, так и у Плотина. Это находит свое выражение, во-первых, в самом том факте, что свт. Григорий говорит об иерархии бытия, находящей свое завершение в высшей — умной и нетварной — природе, которой могут быть причастны в большей или меньшей мере существа ближайшей к ней по иерархии бытия природы — умной и тварной (через которую высшей природе может приобщиться и природа, соответствующая низшей ступени иерархии бытия — тварная и чувственная, так как она является составляющей сложного человеческого существа⁴⁹). И во-вторых, говоря о специфике причастности высшей природе, свт. Григорий переносит сюда концепт, заимствованный из логических сочинений

⁴⁶ Idem., VI, 9.2.16–24; о причастности Единому каждого сущего см. также: *enn.* V, 3.15.

⁴⁷ См.: Plat., *resp.* 509b9.

⁴⁸ См.: Plot., *enn.* VI, 9.11.41–42.

⁴⁹ Об этом, на наш взгляд, свидетельствуют следующие слова свт. Григория из обсуждаемой цитаты: «...И вся тварь к ней обращена, и по общению в первом Благе касается и причаствует (ἑφαπτομένη καὶ μετέχουσα) высшей природе». Эти слова можно было бы понимать как отголоски платиновского дискурса причастности Единого всему сущему если бы, с одной стороны, не акцент свт. Григория далее на протяжении цитаты на том, что причастность Божественной природе достигается посредством осуществления свободного выбора существами умной природы и, с другой стороны, если бы не его акцент далее по тексту трактата на том, что само по себе тварное сущее никоим образом не может быть причастно Божественной природе, см. ниже, цит. в прим. 55 на с. 131. Ср. также цит. при прим. 56 на с. 132 и ее обсуждение.

его эпохи, в которых шла речь о большей или меньшей степени наличия качеств в некоем единичном сущем, и, соответственно, — в случае *Исагоги* Порфирия, — большей или меньшей мере причастности к нему привходящего. У свт. Григория эта тема трансформируется в дискурс большей и меньшей причастности нетварной природе того, что является внешним для нее (т. е. природы тварной).

Таким образом, порфириевская схема здесь оказывается в определенной мере перевернутой «с головы на ноги»: иерархия, представленная у свт. Григория, являет не просто логический порядок следования причастуемых родов и видов, на вершине которого находится в равной мере охватывающая все и всецело причастуемая всем нижележащим сущность, — но указывает на онтологические ступени сущего с трансцендентной этому сущему природой в качестве своей вершины, которая причастуется этим сущим не всецело, но по мере устремленности к ней.

Сложно сказать с определенностью, имел ли свт. Григорий в виду *Исагогу* Порфирия, развивая тему причастности Божественной сущности в первой книге *Против Евномия*. Мы считаем, что все же следует допустить, что он от нее отталкивался; об этом может свидетельствовать как наличие элементов логического дискурса, аналогичных порфириевским, которые имеют место у свт. Григория⁵⁰, так и — косвенно — тот факт, что свт. Василий Великий в 17-й гл. трактата *О Святом Духе* полемизирует с концепцией древа Порфирия, взятой в теологическом контексте, с целью опровержения утверждающих, что Святой Дух не «сочисляется» с Отцом и Сыном, но «подчисляется» Им⁵¹, — отсюда следует хотя бы то, что *Исагога* была известна Каппадокийским отцам.

⁵⁰ А именно, моменты, отсутствующие в логических сочинениях Аристотеля: речь о высшей причастуемой сущности (природе), завершающей иерархию нижележащих природ, а также дискурс «большей-меньшей» причастности, используемый в отношении привходящего (качеств).

⁵¹ «Нелегко и понять, что разумеют они под этим “подчислением” (ὕλαρίθμῳσιν), и какое значение придают они этому слову. Ибо всякому известно, что оно введено ими из мирской мудрости. Но посмотрим, имеет ли оно

Существенным является акцент свт. Григория (и в меньшей мере свт. Василия) на свободном благом произволении при устремленности умных существ к высшей нетварной природе. Именно этот акцент отличает дискурс свт. Григория (как и, в той или иной мере, в целом дискурс христианских авторов в случае речи о причастности человека высшему началу), от схожих с ним в некоторых других моментах дискурсов Плотина и Порфирия. Аналогом речи об этом устремлении к высшему началу у Плотина в *Эннеадах* VI, 9 являются его слова об «обращении» души к Единому. Однако речь Плотина об обращении имеет несколько иной смысл, нежели слова свт. Григория об устремленности человека к Богу посредством свободного произволения. Это следует хотя бы из того, что цель обращения у Плотина есть *соединение* с Единым, пребывающим выше сущности (природы), в то время как достигаемая благим произволением причастность Божественной природы, проявляющаяся в восприятии «высших даров» — ее свойств, — согласно свт. Григорию, является процессом, который не имеет завершения или конца⁵². Вообще говоря, само понятие

какое-нибудь отношение к нашему предмету. Искусные в суесловии говорят, что одни имена суть общие, и значением своим простираются на многие предметы, а иные — более собственные, и они имеют более частное значение, чем другие. Например, «сущность» есть имя общее, прилагаемое ко всему, равно к одушевленному и к неодушевленному, а «животное» есть имя более собственное, и хотя прилагается к меньшему числу предметов, нежели первое, однако же к большему, нежели имена заключающиеся под ним, ибо им объемлется природа как разумных, так и неразумных животных. Опять, имя «человек» более собственное чем «животное», а его более собственное имя «муж», и имени «муж» более собственное именование каждого отдельно: «Петр», или «Павел», или «Иоанн». Итак, это ли разумеют под словом «подчисление» — разделение общего на более низшее? Но не поверю, чтобы дошли они до такого тупоумия и стали утверждать, что Бог всяческих, наподобие некоего «наиобщего» (κοινώτατα), представляемого только разумом и не имеющего ипостасного бытия, разделяется на подлежащие, а потом разделение это стали называть «подчислением». Этого не скажут и страждущие черножелчием» (Bas., *Spir.* XVII: 41.1–22 [Pruche], цит. по изд.: ТСО 7:2, с. 294–295 с сущ. изм.).

⁵² Это знаменитое учение свт. Григория об *эпектасисе*, бесконечном приближении к бесконечному Божеству, содержится, в частности, в той же самой 22-й гл. первой книги *Против Евномия*, см.: «...Поскольку первое благо по при-

«причастности» — Единому в случае Плотина и Божественной сущности в случае свт. Григория — имеет у каждого из них различное значение: если у первого это понятие указывает на факт внутреннего единства и устойчивости в бытии всего, что отлично от Единого, в силу чего оно является сложным, и поэтому Единое в разной степени причастуемо *всем* сущим, — то у второго причастность Божественной сущности указывает на неслиянное соединение с Богом сознательно и неуклонно стремящихся к Нему; и если в случае Плотина является принципиально возможным преодоление оппозиции *по причастию* — *по бытию* в отношении Единого: чтобы *быть* Единым⁵³, а не *причастивать* ему, необходимо освободиться от множественности и обрести простоту⁵⁴, — то дискурс свт. Григория Нисского сохраняет принципиальный зазор, непреодолимый для человека, между *причастностью* Божественной природе, возможной для стремящихся к истинному Благу христиан, и *обладанием* ею, которое имеет место только для Лиц Святой Троицы.

Этот акцент на том, что причастность Божественной природе возможна лишь для имеющих соответствующее произволение, весьма важен для дискурса свт. Григория, развиваемого им в *Против Евномия*: ниже в этом сочинении он опровергает представление, согласно которому *все* тварное сущее причастно

роде беспредельно, то по необходимости беспредельной также будет и причастность наслаждающегося благом, ибо всегда объемлет [его] в большей мере, чем прежде, и всякий раз еще находит необъятный избыток, и никогда не может сравниться с ним, потому что и причастуемое не имеет предела, и возрастающее от причастия не престаёт возрастать» (Gr. Nyss., *Eun.*: I, 1.290.1–291.6 [Jaeger], цит. по изд.: Григорий Нисский 2006, с. 53–54 с изм.). Вопрос о предпосылках учения об *эпектасисе* в доктрине Плотина активно обсуждался в литературе (см., например: Corrigan 1994, р. 27–38), однако представляется неоспоримым, что в явном и ясно проговоренном виде тема бесконечной причастности высшему беспредельному началу характерна именно для учения свт. Григория, но не для Плотина.

⁵³ О бытии Единым в случае учения Плотина может идти речь не в онтологическом смысле (поскольку ум, становясь Единым, не исчезает как таковой), но как бы в эпистемологическом.

⁵⁴ См., например: Plot., *enp.* V, 3.15.16.

Божественной природе, понимая его как пантеистическое и приписывая его древним нехристианским народам⁵⁵.

Однако в трактате свт. Григория *О жизни Моисея* в контексте толкования Исх. 3, 14 можно встретить развитие платонической темы причастуемости всего сущего Богу как истинно Сущему, и в рамках этого дискурса свт. Григорий говорит о Боге как о Причине и Сущности следующее:

...Полагаю, что великий Моисей, наученный этим богоявлением, узнал, что на самом деле ничто из чувственно воспринимаемого или умопостигаемого не есть сущее, кроме все превосходящей Сущности и Причины, от Которой и зависит все. Если же разум присмотрится к чему-либо иному из сущего, то он не обнаружит ничего самодовлеющего, того, что не нуждалось бы быть причастуемым (μετουσίᾳ) истинно Сущему. А то, что всегда остается точно таким же, не возрастает и не умаляется, равно как не подвержено изменениям ни в лучшую, ни в худшую сторону (ибо худшему оно чуждо, а лучшего для него нет), что совершенно не нуждается в другом, единственное вождедеваемое, чего все является причастуемым (παρὰ παντός μετεχόμενον), но что не

⁵⁵ «Кроме того, они [вавилоняне] признали за истину, что самый эфир, и разлитый под ним воздух, и земля, и море, и подземная часть, и на самой земле все, что есть полезного и необходимого для человеческой жизни, и все прочее не является непричастным Божественной природы; одно что-нибудь, прежде поразившее их взоры в твари, подавало повод к служению всем остальным частям творения, и они преклонялись пред каждым из этих предметов, так что, если бы и им от начала показалось непозволительным обращать с благоговением взоры на тварь, то они не впали бы в такое обольщение многобожия. Тем более не должно бы страдать этим недугом нам, Божественным Писанием научаемым взирать на истинное Божество и наставленным все сотворенное почитать внешним для Божественной природы (ἔξω τῆς θείας φύσεως), а служить и чтить одну нетварную природу, особенность и признак которой в том, что она никогда не имела начала бытия и не будет иметь конца» (Gr. Nyss., *Eup.*: III, 3.7.1–8.6 [Jaeger], цит. по изд.: *Григорий Нисский 2006*, с. 223 с изм.); см. также: *Idem.*, III, 2.34–36. По всей видимости, то же самое имеет в виду и свт. Афанасий Александрийский, когда утверждает, что Слово Божие по сущности вне всего, в то время как по силам — во всем (*de inc.* XVII: 1.6.8 [Kannengiesser]); ср.: *Anatolios 1998*, p. 108.

уменьшается от этой причастности причастуемых (ἐν τῇ μετουσίᾳ τῶν μετεχόντων), — вот это есть истинно Сущее, и постижение его и есть познание Истины⁵⁶.

Это место можно понимать либо так, что свт. Григорий здесь различает понятия «Сущность» и «Сущее» и говорит, что Бог как Сущность является Причиной всего, а как Сущий — причастуем всем; либо, что более вероятно, понятия «Сущность» и «Сущий» он употребляет в данном случае синонимично, и фактически свт. Григорий ведет речь о том, что Богу как Сущности причастует все сущее. Если так, то как это совмещается с вышеуказанной позицией свт. Григория, согласно которой природе (сущности) Божией могут быть причастны только существа умной природы в зависимости от расположения воли и все тварное сущее нельзя считать причастным природе (сущности) Бога? Решение этой дилеммы может заключаться в том, что когда свт. Григорий в трактате *О жизни Моисея* говорит о все превосходящей Сущности, то здесь «Сущность» есть одно из имен Бога, денотатом которого является Бог как таковой⁵⁷, в то время как в трактате *Против Евномия*, как видно из приведенной выше цитаты, речь идет не о Боге как Сущности, но о собственно Божественной сущности (как о том, чем обладают Лица Святой Троицы).

Но вернемся к обсуждению заявленной в трактате *Против Евномия* темы причастности. То, что эта причастность Божест-

⁵⁶ Gr. Nyss., v. *Mos.* II, 24–25, пер. А. С. Десницкого с сущ. изм., цит. по изд.: *Григорий Нисский* 1999, с. 35. Отметим также, что в трактате *О душе и воскресении* свт. Григорий активно использует дискурс, согласно которому Божественная природа находится во всех сущих (*anim. et res.*: PG 46, 44A–B) и проникает их (*Ibid.*, PG 46, 72D–73A), поддерживая в бытии. Разумеется, это не противоречит положению свт. Григория, согласно которому Божественная природа не причастуется всем сущим, но свидетельствует о том, что язык *присутствия* и *причастности* уже для свт. Григория Нисского отсылает к различным дискурсам (об этом также см. ниже).

⁵⁷ Ср. богословский язык свт. Григория Богослова, который использует для обозначения Бога понятие «первой Сущности»: *or.* XXVIII: 31.9–25 (*Barbel*) (идет речь о Боге как первой Сущности и Причине сущего); *or.* XXXIV: PG 36, 253.6–10 и др.

венной сущности, согласно свт. Григорию, представляет собой беспредельный процесс, имеет отношение к тому, что в его понимании сущность Божия, будучи причастуемой, остается непознаваемой для человеческого ума, поскольку, как нетварная, она беспредельна⁵⁸. Непознаваема, согласно свт. Григорию, и нетварная Божественная сила, соответствующая сущности⁵⁹, в то время как познаваемыми в Божестве являются нисходящие к нам Божественные энергии⁶⁰.

Таким образом, можно обобщить, что в каппадокийском богословии дискурсы *причастности* и *познания* не являются тождественными; язык «энергий» в связке *сущность (природа) — энергия* предназначен у Каппадокийских отцов в первую очередь для использования в гносеологическом контексте⁶¹, а не в онтологическом (который подразумевает дискурс *причастности*): познаваемые энергии противопоставляются непознаваемой

⁵⁸ См., например: «...Поэтому есть такая сущность (ἡ οὐσία), в которой, как говорит апостол, *все стоит* (Кол. 1, 17), и [которой] мы, каждый особым образом причастуя бытия, живем, и движемся, и существуем (Деян. 17, 28), и она выше всякого начала, не представляет знаков особенности своей природы (τῆς ἰδίας φύσεως), познается же только из того, что она не может быть постигнута. Ибо наиболее особенный признак ее тот, что природа ее выше всякого представления о какой-либо характеристике. Потому тварное, поскольку не имеет одного и того же логоса, что и нетварное, не входит в смешение и общение (συγκρίσεως καὶ κοινωρίας) с Сотворившим; имею в виду различие согласно сущности, и это объясняется тем, что тварное принимает свой логос природы, не имеющий какой-либо общности с тем, от чего произошло» (Gr. Nyss., *Eun.*: I, 1.373.1–375.7 [Jaeger]). Некоторые исследователи связывают учение свт. Григория о бесконечности Божественного бытия и Божественной природы с влиянием *Эннеад* Плотина (ср.: *enp.* V, 5.10.19–23; VI, 9.6.1–20), см.: *Meredith* 1988, p. 347–348.

⁵⁹ См.: Gr. Nyss., *Eun.*: I, 1.372–375 (Jaeger); *beat.* VII: PG 44, 1280A–B.

⁶⁰ См.: Gr. Nyss., *Eun.*: II, 1.353; III, 5.58–59 (Jaeger) и др.; также см., например: *Vas., ep.* 234, 2. В связи со сказанным представляются некорректными слова В. М. Лурье о том, что у Каппадокийских отцов термины *δύναμις* и *ἐνέργεια* используются синонимично, см.: *Лурье* 2006, с. 92.

⁶¹ В то время как спектр значений самого по себе понятия «энергия» у Каппадокийцев, вне указанной терминологической связки, гораздо шире; он включает в себя значения усовершенствующего дара, благодати, природного действия и др.

сущности⁶², однако не делается акцента на противопоставлении непричастной сущности причастуемым энергиям, как в позднейшем богословском языке⁶³.

Итак, для доареопагитского языка богословия характерна тенденция, в русле которой в контексте описания обожения может идти речь о причастности Божественной сущности; эта тенденция связана с платонической парадигмой противопоставления *по причастности* и *по природе (по обладанию)*. Тема причастности Божественной сущности, кроме авторов, о которых мы уже говорили, встречается, в частности, в творениях свв. Макария Египетского⁶⁴, Кирилла Александрийского и др. — чаще всего в контексте аллюзии к 2 Пет. 1, 3–4.

* * *

Направление, заданное Проклом и Дионисием Ареопагитом (втор. пол. V – нач. VI вв.), видоизменило эту картину. То, что ранее выражалось через оппозицию *по бытию (по природе)* — *по причастию*, в русле ареопагитской богословской линии стало передаваться посредством развитой Проклом терминологической триады *непричастное — причастуемое — причастное*⁶⁵. Переноса эту триаду в христи-

⁶² Непознаваемой — по крайней мере, в этой жизни. Свт. Григорий Богослов (*ор.* XXVIII, 17) (и, возможно, свт. Василий Великий, ср.: *de fide*: PG 31, 684; *ep.* 8, 7) допускал знание сущности Божией в будущем веке.

⁶³ Эта нетождественность двух дискурсов у Каппадокийских отцов — причастности и познания — нередко не осознается исследователями, что имеет место, например, в недавнем исследовании Дэвида Брэдшоу, см.: *Bradshaw 2004*, p. 172–178. Укажем также на то, что В. М. Лурье, вероятно, проецируя на Каппадокийское богословие паламитский дискурс, неправомерно утверждает, что Каппадокийские отцы учили о причастности Божественной сущности не «непосредственно», а «только через энергии», в то время как согласно учению Евномия Божественная сущность причастуема непосредственно (*Лурье 2000*, с. 155, 160). На самом же деле имела место ситуация почти что противоположная: в рамках Каппадокийского богословия дискурс причастности Божественной сущности имел место, в то время как у Евномия он был запрещен.

⁶⁴ *Mac. Aeg.*, I: *hom.* 150.1.8.1–9.1; III: *hom.* 8.2.18–24; *hom.* 16.6.22–27 и др.

⁶⁵ Эту триаду ввел в философский лексикон Ямвлих, см. свидетельства Прокла: *in Tit.* II, 105.16–28; 313.19–24.

В качестве исключения из общей тенденции можно указать на использование концепта непричастности в доареопагитском богословском языке у Ария (основопо-

анскую богословскую мысль, Ареопагит говорит о принадлежащих Богу Божественности и Благости как одновременно о причастуемом и непричастном и, таким образом, различает в Божестве «причастуемое» (μετέχόμενον), чему он ставит в соответствие Божественные исхождения, силы и энергии, и «непричастное» (ἀμέθεκτος) — это Сам Бог, Его Божественность и сверхсущность⁶⁶. Подобно свт. Григорию Нисскому, Ареопагит в рамках общеплатонического учения утверждает, что Бог, как Причина сущего и как Единый, оставаясь непричастным в Себе, причастует всему сущему:

...Ибо все сущее, в виду запредельного единства всего, подобает связывать с Ней [Причиной]: ведь начиная сущностнотворящее выступление вовне бытием и благостью, и через все проходя, и наполняя Собой все бытие, и всему сущему радуясь, Она всем в Себе предобладает; единым преимуществом простоты, отвергнув всякую двойственность, все равным образом охватывает Она Своей сверхпростой бесконечностью, и всеми единично причастуется (πρὸς πάντων ἐνικῶς μετέχεται) — подобно тому, как речь (φωνή), будучи одной и той же, многим слышащим причастуется как единая (ὡς μία μετέχεται)⁶⁷.

ложника арианской ереси). Согласно пересказу *Талии* Ария свт. Афанасием Александрийским, сущности Отца, Сына и Святого Духа «разлучены, чужды и непричастны (ἀμέθεκοι) одна другой» (Ath., Ar. I, 6: PG 26, 24.21) и Сын «совершенно непричастен (ἀμέθεκος) Отцу» (Idem., PG 26, 24.28–29). То, что Арий действительно использовал понятие ἀμέθεκος в своем богословском языке представляется однозначным (т. е. нет сомнений, что это понятие в данном случае не является следствием неточности пересказа свт. Афанасием положений *Талии*), см. реконструкцию Мартина Веста, а именно, фр. 3 в публикации: West 1982, p. 102. Арий также говорит о причастности Христа к Премудрости и Слову, которые являются собственными для Бога (Ath., Ar. I, 6: PG 26, 24.19ff.) (сам Христос, согласно учению Ария, не является Собственной Премудростью и Словом Бога). Исходя из этого можно предположить, что система Ария допускает, что в Боге имеет место непричастное и причастуемое: Бог непричастен по сущности, но причастуем по Собственной Премудрости и Слову. Исходя из наличия представления об ἀμέθεκος в системе Ария, возможно, имеет смысл говорить о влиянии на его язык философской терминологии, разработанной Ямвлихом.

⁶⁶ Dion. Ar., d. n. II, 5; XI, 6. Возможно, Ареопагит стал использовать понятие ἀμέθεκος в отношении Бога в качестве противодействия учению исохристов.

⁶⁷ Idem., V, 9: PG 3, 825A, пер. Г. М. Прохорова с сущ. изм., цит. по изд.: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002, с. 433–435.

Уже автор схолий к ареопагитскому корпусу (VI–VII вв.), толкуя Ареопагита, объясняет, что в то время как Бог причастуем по Своим исхождениям и энергиям (здесь схолиаст повторяет Ареопагита), непричастным Бог является по сущности. Об этом говорится в схолии к *d. n.* II, 5: PG 3, 642D:

Божественность не является причастной (οὐ μετέχεται) по сущности и непомыслима. Причастна (μεθεκτή) же она в том отношении, что все происходит из Нее и Ею держится в бытии⁶⁸;

во фрагменте схолии к *d. n.* XI, 6: PG 3, 956B:

Он [Бог] непричастный (ἀμεθεκτος), поскольку ничто из сущего не причастует Его сущности⁶⁹;

и в схолии к *d. n.* XII, 4: PG 3, 975B:

Непричастным (ἀμεθεκτον) Бог является по логосу природы⁷⁰.

Известно, что авторство ряда схолий к Ареопагиту принадлежит Иоанну Скифопольскому, в то время как автором некоторых других схолий был прп. Максим Исповедник. Из указателя, составленного Б. Зухлой и приведенного в книге *Rorem, Lamoreaux 1998*, р. 264–277, следует, что ни одного из вышеприведенных фрагментов не имеется в сирийском переводе схолий; однако именно схолии, вошедшие в сирийский перевод, как считается, написаны Иоанном Скифопольским. Учитывая то, что тема непричастности Бога по сущности встречается в сочинениях прп. Максима Исповедника, можно предположить, что автором вышеприведенных текстов схолий является прп. Максим⁷¹. Действительно, в *Вопросах и недоумениях* прп. Максим, используя язык Ареопагитского кор-

⁶⁸ PG 4, 221C.

⁶⁹ PG 4, 404A–B.

⁷⁰ PG 4, 404D.

⁷¹ Отметим также, что в аутентичных сочинениях прп. Максим употребляет и понятие ἀμεθεκτος — в *amb. CVII*: PG 91, 1329A–B, говоря о непричастной причастуемости Бога.

пуса, следующим образом отвечает на вопрос: «Что означает сказанное апостолом: “Полнота Заполняющего все во всех”^{72?}»:

По сущности (κατὰ τὴν οὐσίαν) Бог апофатически исключен из всех сущих, ибо никак не называется, не мыслится, не причаствуется (οὐδὲ μετέχεται) кем-либо; но по промыслительному выхождению (πρόοβον) является причастуемым (μετέχόμενος) многими, ими же и заполняется⁷³.

А в *Различных богословских и домостроительных главах* прп. Максим пишет:

Тот, Кто по сущности не допускает причастности (μεθεκτός) Себе сущим, изволяет иным способом причастовать Ему могущим это сделать, но [Сам] совершенно не выходит из сокрытости по сущности, поскольку способ, которым Он изволяет причастовать, всегда остается закрытым для всех. Следовательно, как Бог изволяет причастовать [Себе] способом, о котором ведает Он [один], так Он и изволением [Своим] привел в бытие причастных, в соответствии с логосом, постигаемым только Им, и посредством преизобилующей силы [Своей] Благости⁷⁴.

⁷² Еф. 1, 23.

⁷³ *Max., qu. dub.*: 173.1–7 (Declerck), пер. А. М. Шуфрина с изм., цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007*, с. 351. См. также цитату из прп. Максима при прим. 92 на с. 147.

⁷⁴ *Max., cap. 1–5, I, 7*: PG 90, 1180C–1181A, пер. А. И. Сидорова с изм., цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*, с. 258. Однако далее, в *cap. 1–5, I, 42*, прп. Максим, отсылая к 2 Пет. 1, 3–4, пишет: «Для того нас сотворил Господь, чтобы мы стали общниками Его природы и причастниками Его присносуция (θείας κοινωνοὶ φύσεως, καὶ τῆς αὐτοῦ ἀϊδιότητος μέτοχοι)» (PG 90, 1193D); ровно та же фраза встречается и в 24-м письме прп. Максима (PG 91, 609C). Мы бы не стали однозначно утверждать, что эти места противоречат вышеприведенному (*cap. 1–5, I, 7*) — вероятно, прп. Максим просто различает понятия μεθεξίς и κοινωνία. В этом отношении можно было бы указать на диссертацию Т. Толлефсена (*Tollefsen 2000*; издание диссертации в виде книги [2008 г.] нам недоступно), в которой анализируются понятия, употребляемые прп. Максимом для выражения причастности (см. особенно таблицу на с. 231). Однако понимание прп. Максимом понятия κοινωνία Т. Толлефсен формулирует как «the communion or fellowship which something have in something, for instance when somebody share a bottle of wine or a bread», что расходится с тем смыслом, который прп. Максим вкладывал в это понятие в указанных выше местах.

Очевидно, прп. Максим имеет здесь в виду не просто то, что тварное сущее не может считаться причастным Божией сущности (о чем говорил и свт. Григорий Нисский), но то, что и обоживаемые люди («могущие это сделать» — т. е. причастовать Богу) также не являются причастными Богу по Его сущности.

В результате в русле ареопагитской богословской линии, подхваченной и оформленной прп. Максимом, тема непричастности Бога по сущности и причастуемости по силам и энергиям стала расхожей. Однако линия Дионисия—Максима с конца IX и до XI вв. уходит в тень и опять попадает в поле зрения православных богословов только к концу жизни прп. Никиты Стифата, т. е. к последней четверти XI в. Затем эта линия подхватывается свт. Григорием Паламой⁷⁵, и в итоге в ходе паламитских спо-

⁷⁵ Речь о непричастности Божественной сущности очень часто встречается в текстах Паламы. Однако имеются единичные случаи смягчения свт. Григорием этого дискурса: в диалоге *Феофан* он от лица одного из собеседников (Феофана) утверждает в 13-й гл., что сущность Божия непричастна, но неким образом и причастуема (*Theoph.* XIII: 238.7–10 [ГПС 2]), и в 17-й гл. — что Божественная природа причастуема, хотя и не сама по себе, но через свои энергии (*Ibid.*, XVII: 243.20–24 [ГПС 2]). Отметим также, что упоминание Паламой 2 Пет. 1, 4 в его сочинениях, насколько можно судить, встречается, в основном, в контексте указания на толкование этого места в святоотеческой литературе; в частности, в *particip.* VIII: 143.18–41 (ГПС 2) Палама приводит место из свт. Афанасия (*ep. Serap.* I, 24: PG 26, 585C–588A), в котором упоминается 2 Пет. 1, 4 и из которого следует, что причастность Божественного естества есть причастие Святого Духа, а в *Theoph.* XIII; XV–XVI Палама упоминает 2 Пет. 1, 4 в контексте речи о *cap. 1–5*, I, 42: PG 90, 1193D прп. Максима Исповедника (цитату см. в предыд. прим.), противопоставляя этому месту другие места из сочинений прп. Максима, где говорится о том, что Бог по сущности непричастуем (например: *Ibid.*, PG 90, 1180C–1181A, см. цит. при предыд. прим.), а также о том, что Божественная энергия являет всего Бога (источник цитаты из прп. Максима, которую приводит свт. Григорий, неясен). Интересно, что в *Theoph.* XVI, в контексте обсуждения 2 Пет. 1, 4, Палама однозначно отрицает дискурс, использовавшийся свт. Григорием Нисским и, насколько можно судить, в доареопагитском богословии в целом: позиция, согласно которой Божественная сущность причастуется только святыми, в то время как для остальных она является непричастной, отвергается Паламой, который связывает ее с учением мессалиан (*Ibid.*, 240.16–23 [ГПС 2]). Следует отметить, что этот факт свидетельствует не о том, что изменилось учение Церкви, но о том, что изменился язык Церкви, поскольку парадигматическое основание учения в случае свт. Григория Нисского и свт. Григория

ров представление о возможности причастности Божественной сущности отвергается в томосе собора Константинопольской церкви 1351 г.⁷⁶ и анафематствуется в специальном дополнении к *Синодику православия*, направленном против Варлаама и Акиндина:

...Еще тем же мудрствующим и говорящим, что Божественная сущность причастуема (μεθεκτήν), как уже не стыдящимся вновь вводить в нашу Церковь злочестие мессалиан, болевших тем же самым мнением, и не исповедающим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что она совершенно необъемлема и непричастна (ἀμέθεκτον), причастуема (μεθεκτήν) же Божественная благодать и энергия, — анафема, анафема, анафема⁷⁷.

Это означает, что произошел частичный возврат к аристотелевской парадигме: оппозиция *причастность сущности* — *обладание сущностью* отходит на задний план⁷⁸ и становится актуальным

Паламы одно и то же. Изменение же языка Церкви связано, в частности, с тем, что в определенной ситуации прежний язык влечет за собой коннотации, отсылающие к неприемлемой картине мира — как, например, во время свт. Григория Паламы дискурс причастности сущности отсылал к учению мессалиан.

⁷⁶ Где говорится, что все сотворенное причастно энергии, а не сущности Бога (396–397 [Καρμίρη]).

⁷⁷ *Syn.* 85.628–633 (Gouillard), пер. А. Ф. Лосева с изм., цит. по изд.: *Лосев* 1993, с. 896.

⁷⁸ Самым значительным из православных авторов, живших после Дионисия и Максима и продолжавших использовать дискурс причастности Божественной сущности, является прп. Симеон Новый Богослов (949–1022 гг.). Специфика его богословского языка отчасти связана с фактом почти полного забвения богословия прп. Максима до втор. пол. XI в. (об этом см., например, статью В. М. Лурье, который, описывая эпоху прп. Симеона и его ученика св. Никиты Стифата, говорит о «богословии без Максима»: *Лурье* 2009). Обсуждение мест из прп. Симеона, где говорится о причастности Божественной сущности, см. в статье архиеп. Василия (Кривошеина) (*Василий [Кривошеин]* 2002), который, впрочем, делает вывод о непоследовательности прп. Симеона в плане терминологии (см. с. 81), а также в статье Иштвана Перцеля (*Perczel* 2001), который, в свою очередь, пытается доказать, что прп. Симеон более последователен, чем это обычно представляется. В данной статье Перцель прослеживает истоки темы причастности Божест-

понимание, согласно которому *быть причастным сущности* означает *обладать* – по крайней мере, частью сущности (такое определение причастности дает свт. Григорий Палама⁷⁹, и то, что речь идет об обладании *частью* сущности, отличает данный дискурс от аристотелевского); по этой причине для этого нового дискурса характерен акцент на непричастности (*ἀμέθεκτος*) Божественной сущности⁸⁰. С другой стороны, аспект причастуемого и причастного в триаде *причастное—причастуемое—непричастное* отсылает к собственно платонической парадигме причастности (ведь то, чем обладает причастное, благодаря причастию к причастуемому в собственном смысле относится именно к этому последнему). Это позволяет говорить о том, что для неоплатонической триады причастности в целом, и особенно для ее модификации в христианском неоплатонизме, проявляющейся начиная с Дионисия Ареопагита, характерен синтез аристотелевской и платонической парадигм причастности: аристотелевская парадигма находит свое выражение в плане отталкивания от нее, необходимым для введения аспекта *непричастного*, в то время как платоническая парадигма проявляется в контексте речи о *причастном*

венной сущности (как и некоторых других тем) у прп. Симеона, в связи с чем он указывает на места из сочинений прп. Макария и на литургические песнопения Византийской Церкви, утверждая, что сочинения Каппадокийских отцов вряд ли могут быть источником для прп. Симеона в плане темы причастности Бога по сущности (р. 140); однако, как следует из настоящей статьи, это не так. Отметим также, что, на наш взгляд, для прп. Симеона, так же как и для Каппадокийских отцов, характерна разведенность дискурсов причастности и познания.

⁷⁹ «О причастности говорится [как об] обладании частью причастуемого (*μέρος ἔχει τοῦ μετεχόμενου*), ибо если [нечто] причаствует не части, но целому, то тогда это в собственном смысле *обладание*, а не *причастность*. Но необходимо, что причащаемое делимо, если причаствующее причащается части. Однако сущность Божия совершенно неделима, а поэтому и совершенно непричастна (*ἀμέθεκτος*). Наоборот, о том, что Божественная энергия разделяется, во многих местах говорит в своих сочинениях Златоустый отец...» (Gr. Pal., *capita* 150, СХ: 208.1–8 [Sinkewicz]). Ср. также: Plat., *Parm.* 131a-e.

⁸⁰ Однако в евхаристическом контексте язык причастности Божественной сущности (природы) мог сохраняться и в рамках данного дискурса.

и причастуемом⁸¹; или для христианского богословского контекста: аристотелевская парадигма причастности проявляется в плане представления о непричастности Божественной сущности, платоническая — в плане представления о причастуемости Божественных энергий.

* * *

Вернемся к пониманию причастности у Ареопагита и прп. Максима. В текстах Дионисия можно найти речь о двойкой причастности сущего Божеству. С одной стороны, все сущее причастует Ему *природно* — в первую очередь за счет самого того факта, что оно обладает бытием, а также в соответствии с природой каждого сущего: оно причастует Богу по причастности своему началу как дару Божества, но и каждое из этих начал причастует Бытию как первейшему дару Первопричины, а значит и Ей самой⁸². Такая

⁸¹ Собственно в системе Прокла непричастным является Единое, а затем по нисходящей: Бытие-само-по-себе, Жизнь-сама-по-себе, Ум-сам-по-себе и Душа-сама-по-себе; каждое из перечисленного является родоначальником серии причастуемых сущих (Единое является началом серии генад; непричастное Бытие — серии причастуемого бытия и т. п.). Можно сказать, этот акцент Прокла на непричастном, сформировавшийся в плане отталкивания от аристотелевской парадигмы причастности, и особенно его учение об *иерархии* непричастного цементирует устойчивость и онтологическую статичность сущего в его системе; эта статичность проявляется в том, что причастное посредством причастия не изменяет своего онтологического статуса, но обретает полноту своей природы и осознание большей близости к Единому.

⁸² См.: Dion. Ar., *d. n.* V, 5: PG 3, 820A–C: «Ему все причастует (πάντα αὐτοῦ μετέχει), и не от чего из сущего [Предсущий] не отступает; и Сам существует до всего, и все в Нем стоит (ср.: Кол. 1, 17); и вообще, если что бы то ни было есть, то — в Предсущем, и мыслится, и сохраняется; и бытие представляется прежде других Его причастий (μετοχῶν); и Само-по-себе-бытие старше бытия Саможизни, бытия Самомудрости и бытия Божественного Самоподобия; и остальное, чему причастно сущее, прежде всего причастно Бытию; более того, все то, чему причастно сущее, причастно Самому-по-себе бытию; и нет ничего из сущего, сущность и век чего не были бы Самим-по-себе-бытием. Таким образом, прежде всего Бог по праву воспевается от самого старшего (τῆς πρεσβυτέρας) из своих даров как Сущий. Ибо, предымея и сверххимея предбытие и сверхбытие,

причастность статична, и в рамках данной парадигмы нет сущего, не причастного Первопричине. С другой стороны, Ареопагит ведет речь об индивидуальном (для разумного сущего) способе причастности Божества. Приводя образ солнечного света как пример, иллюстрирующий распространение Божественного Блага в сущем, Дионисий говорит:

Подобно тому, как Благодать запредельной для всего Божественности доходит от высочайших и самых старших существ до нижайших, и притом остается превыше всего, так что ни высшим не достичь Ее превосходства, ни низшим не выйти из сферы достижимого Ею, а также просвещает все, имеющее силы, и созидает, и оживляет, и удерживает, и совершает, и пребывает и мерой сущего, и веком, и числом, и порядком, и совокупностью, и причиной, и целью, — точно так же и проявляющий Божественную благодать образ, это великое всеосвещающее вечносветлое Солнце, ничтожный отзвук Блага, и просвещает все способное быть ему причастным (μετέχειν αὐτοῦ δύνатаι), и имеет избыточный свет, распространяя по всему видимому космосу во все стороны сияние своих лучей. И если что-нибудь ему непричастно (οὐ μέτεχει), то это не от слабости или ограниченности распространяемого им света, но от непригодности (ἀνεπιτηδειότητα) принять свет для тех, кто не открывается тому, чтобы быть его причастником. Несомненно,

Он сначала создал Бытие вообще — имею в виду Само-по-себе-бытие, а затем с помощью самого Бытия создал все, что только есть из сущего. И все начала сущего причастуют Бытию (τοῦ εἶναι μετέχουσαι) и суть; и сначала суть, а потом — начала. И если хочешь назвать начало живых как живых, то это Саможизнь, подобных как подобных — Самоподобие, единящихся как единящихся — Самоединение, упорядоченных как упорядоченных — Самоупорядоченность, и других, причастных тому или другому, или и того и другого, или многого, — то или другое, или и то и другое, или многое; и ты найдешь, что Самопричастные (τὰς αὐτομετοχάς) сначала сами причастны Бытию и прежде благодаря Бытию существуют, а потом делаются причиной того или другого, будучи по причине причастности Бытию и сущими, и причастуемыми. И если они существуют благодаря причастности Бытию, то тем более — те, что им причастны» (пер. Г. М. Прохорова с сущ. изм., цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 413–417).

многих таковых минуя, лучи освещают находящихся позади них, и нет ничего из видимого, чего бы оно — при чрезмерном количестве своего сияния — не достигало⁸³.

Акцент в этом отрывке из Дионисия делается на том, что все сущее пронизывается Божественным Благом так же, как весь видимый космос солнечными лучами, и ничто из сущего не является лишенным Блага, — кроме того сущего, которое само себя лишает Божественных даров. По этой причине здесь заходит речь о способности единичного сущего быть причастным Божественному Благому, которая может быть реализована либо нет. В последнем случае в рамках данной парадигмы о сущем говорится как о непричастном Благому⁸⁴.

Таким образом, одна парадигма причастности, используемая Ареопагитом, подразумевает причастность Богу всего сущего как данность, и в ее рамках не идет речи о непричастности, в то время как другая парадигма подразумевает причастность как заданность, которая может стать (либо не стать) данностью, и в ее контексте может идти речь как о причастности, так и о непричастности (разумного) единичного сущего Богу в случае из-

⁸³ Dion. Ar., *d. n.* IV, 4: PG 3, 697D–700A, пер. Г. М. Прохорова с сущ. изм., цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 303–305.

⁸⁴ Приведенное выше место из Ареопагита (*d. n.* IV, 4: PG 3, 697D–700A) можно было бы понять и в том смысле, что в нем говорится о неспособности сущего, обладающего низшей природной способностью, причастовать Благому в той же мере, что и сущее, обладающее высшей способностью (по всей видимости, так понимает это место А. М. Шуфрин, см. его схолию 72а к 7-й амбигве прп. Максима в изд.: *Максим Исповедник 2007*, с. 348). Однако, на наш взгляд, так мешает понять данное место общий контекст обсуждаемого места из Ареопагита, где делается акцент на том, что Божественного Блага не лишено ничто из сущего и Благо пронизывает и исполняет все уровни бытия. Это понимание подтверждает и начало схолии к приведенному выше месту из Дионисия: «Как воспринимаемое чувствами Солнце освещает все видимое, и то, что не причастует свету, не причастует ему по своей немощи, так и применительно к Богу: Он освящает всех, кто этого хочет» (PG 4, 248A, пер. Г. М. Прохорова с изм., цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 305). Согласно указателю Б. Зухлы, это место отсутствует в сирийском переводе схолий, а значит, ее автором мог быть и прп. Максим.

брения состояния закрытости по отношению к Божественным дарам.

И в том, и в другом случае, согласно Ареопагиту, сущее причащается Божественности во всей Ее полноте:

И это присуще всей вообще, единенной и единой Божественности — то, что Она каждым из причащающихся причащается вся, и никто не причащается лишь какой-то Ее части⁸⁵.

Бог дарует себя целиком, в то время как тварное сущее причащается Божественности в меру своей вместимости: как в плане способности вместить, определяемой природой сущего, так и в плане индивидуальной открытости к причащаемости Божественным дарам (для разумных сущих).

Ту же мысль высказывает прп. Максим Исповедник:

Итак, если всякая Божественная в истинном смысле слова энергия в каждом [из сущих], сообразно некоему логосу, по которому [оно] существует, особым образом указывает собою на всего целиком Бога, то кто способен в точности понять и высказать, как весь Бог всецело и нераздельно пребывает во всех сущих общим для всех образом и в каждом из них — по-особому, ни многообразно распростираясь соответственно бесконечному различию сущих, в которых Он присутствует как Сущий, ни сжимая в единую объединяющую всех целокупность [взаимные] различия сущих, но истинно является всем во всех, никогда не выходя за пределы Собственной неделимой простоты?⁸⁶

У прп. Максима мы обнаруживаем подобный Ареопагитскому двоякий дискурс причастности, но выраженный в более четкой форме. Приведем следующую цитату:

⁸⁵ Dion. Ar., *d. n.* II, 5: PG 3, 644B.

⁸⁶ Max., *amb.* LXXIX: PG 91, 1257A–B, пер. архим. Нектария (Яшунского), цит. по изд.: *Максим Исповедник 2006*, с. 232.

[Мы верим, что] Слово... показывается и умножается соразмерно (ἀναλογίαν) каждому во всех, [происходящих] из Него, и возглавляет всех в Себе. И бытие, и пребывание соответствует Ему; и возникшие (τὰ γεγρονότα) — из Него, поскольку [они] возникли; и в зависимости от того, для чего [они] возникли (γέγονε), — пребывая и двигаясь, — причаствуют Богу (μετέχει Θεοῦ). Ведь все [творения] за счет своего происхождения из Бога причаствуют Богу соразмерно (ἀναλόγως), — либо согласно уму (νοῦν), либо разуму (λόγον), либо чувству (αἴσθησιν), либо жизненному движению (κίνησιν ζωτικήν), либо сущностной и удерживающей [в бытии] пригодности (ἐπιτηδειότητα), как это мнится великому богоявителю Дионисию Ареопагиту⁸⁷.

В приведенном отрывке из 7-й *амбигвы* сначала говорится о причастности каждого сущего Богу в соответствие со способностями, соразмерными природе этого сущего; прп. Максим подразумевает, что имеется иерархия этих способностей, в соответствие с которой каждое сущее в большей или меньшей мере, чем сущие других природ, причаствует Богу. В конце цитаты прп. Максим упоминает об иной парадигме причастности, говоря о «пригодности» (ἐπιτηδειότητα) к причастию и упоминает Дионисию. Очевидно, прп. Максим имеет в виду вышеприведенное место из трактата *О Божественных именах* (d. n. IV, 4: PG 3, 697D–700A), где Ареопагит говорит о возможности для единичного сущего быть непригодным к причастности свету и, соответственно, Благу, когда это сущее не желает открыться Ему. Темы причастности Богу единичного разумного сущего (человека) прп. Максим неоднократно касается в *Амбигвах*, например:

Ведь если не подлежит сомнению, что сущностью добродетели в каждом является единое Слово Божие, — ибо сущность всех добродетелей есть Сам Господь наш Иисус

⁸⁷ Idem., *amb.* VII: PG 91, 1080A–B, пер. А. М. Шуфрина с изм., цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007*, с. 257.

Христос... то ясно, что всякий причастный добродетели соответственно твердому навыку [в ней] человек несомненно причаствует Богу — сущности добродетелей, как благородно, соответственно предпочтению, возрастивший посеянное [в нем] соответственно природе благо⁸⁸.

Эту причастность человека Богу прп. Максим описывает как растягиваемую до безграничности (ἐπιτείνειν πρὸς τὸ ἄοριστον)⁸⁹. Так же как и Ареопагит, прп. Максим отмечает, что Бог причаствуется и невместимо вмещается соразмерно способности причаствующих (ἀναλόγως τῇ τῶν μετεχόντων δυνάμει)⁹⁰. Отметим, что прп. Максим говорит о соразмерной, «аналогосной» причастности, ведя речь и о природной причастности (см. выше, цитату из *amb. VII: PG 91, 1080A–B*), и об индивидуальной: в одном случае говорится о соразмерности причастности Богу природе сущего, в другом — о соразмерности причастности человека Богу соответственно его открытости для вместимости Божественного бытия⁹¹.

Наконец, в 42-й *амбигве*, в контексте учения о предсуществующих логосах сущего, прп. Максим дает развернутое раскрытие темы индивидуальной причастности Богу:

Всех вещей существующих или имеющих быть... твердо утвержденные логосы предсуществуют в Боге, в соответствии с которыми все вещи есть, и становятся, и пребывают, всегда приближаясь через естественное движение к их предположенным логосам. Они [эти вещи] скорее удерживаются в бытии и получают в соответствии с характером и мерой выбранного ими движения и склонности либо благо[-бытие] (τὸ εὖ),

⁸⁸ Мах., *amb. VII: PG 91, 1081D–1084A*, пер. А. М. Шуфрина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007*, с. 263.

⁸⁹ *Idem.*, PG 91, 1089B.

⁹⁰ *Idem.*, PG 91, 1076D.

⁹¹ По наблюдению Г. И. Беневича, вероятно, понятие об «аналогосности» прп. Максим заимствовал у Ареопагита. Об использовании в Ареопагитском корпусе терминов ἀναλογία и ἀναλόγως см. в книге: *Alexander (Golitzin) 1994*, р. 86–97.

вследствие добродетели и прямого движения к своему логосу, либо зло-бытие (τὸ φεῦ εἶναι), вследствие порока и движения не в согласии со своим логосом. Или говоря кратко: в соответствии с именем или лишением, в их природной способности причастности (κατὰ φύσιν μεθεκτικῆς δυνάμεως) к Тому, Кто существует по природе совершенно и непричастуемо (παντελῶς ἀμεθέκτου κατὰ φύσιν) и Кто предлагает Себя совершенно просто и милостиво по причине Его беспредельной благодати всем, достойным и недостойным, производя постоянство присного бытия, как каждый человек сам от себя к тому расположен. Для них соответствующая причастность или непричастность (ἀνάλογος μέθεξις ἢ ἀμεθεξία) собственно сущего, благо-сущего и присно-сущего (τοῦ κυρίως ὄντος καὶ εὖ ὄντος καὶ ἀεὶ ὄντος) — это возрастание и усиление наказания для тех, кто не был способен причастствовать, и радость для тех, кто оказался способным причастствовать⁹².

Прп. Максим начинает речь вообще о «всех вещах», но затем переходит к описанию причастности к Богу отдельных человеческих индивидов. В зависимости от личного расположения, определяющего движение человека согласно с его логосом, человек либо открыт (обладает способностью) причастности к Божеству, непричастному по природе, но дарующему Себя тварному существу, либо закрыт для этой причастности. В последнем случае человек обретает «зло-бытие», и прп. Максим говорит о нем как о непричастном «собственно сущему», «благо-сущему» и «присно-сущему» (τοῦ κυρίως ὄντος, εὖ ὄντος, ἀεὶ ὄντος). Стоит обратить внимание на то, что если «сущее» здесь понимать как синоним «бытия» (как это делает П. Шервуд⁹³), то, формаль-

⁹² Мах., *amb.* XLII: PG 91, 1329A–B, пер. Г. И. Беневича с изм. (перевод выполнен с учетом понимания П. Шервуда), цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007*, с. 449–450.

⁹³ В переводе Г. И. Беневича, следующем пониманию П. Шервуда, в данном случае речь идет о триаде «бытие», «благо-бытие» и «присно-бытие» (см.: Там же, с. 450).

но говоря, прп. Максим противоречит положению Дионисия, выраженному в *d. n. V, 5*: PG 3, 820A–C, согласно которому все, что существует, причастно бытию как Божию дару⁹⁴. Однако, как нам представляется, действительного противоречия здесь нет, если иметь в виду различие двух дискурсов причастности у Ареопагита и прп. Максима. Действительно, прп. Максим в данном случае использует иной дискурс, чем Дионисий: если Ареопагит в *d. n. V, 5* ведет речь о природной причастности Божеству, и в этом отношении он говорит о причастности всего существующего неким обобщенным реалиям — бытию и общему для сущих определенной природы началу, то прп. Максим в данном случае использует дискурс не природной, но индивидуальной причастности, — дискурс, подразумевающий личный выбор и, соответственно, возможность выбора небытия; в контексте этой парадигмы язык гипостазирует небытие, или зло-бытие, и по этой причине именно в рамках данного дискурса может идти речь — как в обсуждаемом отрывке из прп. Максима — об обретении человеком зло-бытия и о непричастности бытию (несмотря на использование этой парадигмы, прп. Максим все равно смягчает ее, говоря о непричастности не «бытию», но «сущему»). Это не подразумевает, что человек уже перестал существовать, как это было бы, если о непричастности бытию говорилось бы в контексте дискурса природной причастности, но в конечном итоге это указывает на движение к такому несуществованию.

Особенно ярко это различие между дискурсом природной и индивидуальной причастности проявляется у свт. Григория Паламы в трактате *О Божественной и боготворящей причастности*. Палама, с одной стороны, различает способы причастности Богу всего сущего (посредством чувственной, разумной и умной жизни; подразумевается, что также и по бы-

⁹⁴ См. выше, цитату в прим. 82 на с. 141.

тию⁹⁵), и с другой — причастность Богу обоженных людей; и хотя причастным Богу является все сущее, только обоженные люди причастны Богу таким образом, что живут собственно Божественной жизнью:

Но угодно ли тебе верно узнать еще и то, что сподобившиеся обожиться стяжают Самого Духа Святого не по сущности, но по нетварному воссиянию и благодати? ...Хотя все причастно Богу (μετέχει πάντα τοῦ Θεοῦ), но в причастности [Ему] святых мы видим важное и весьма большое отличие. Ибо почему, скажи мне, жизнь ни одного из чувственно (αἰσθητικῶς), или разумно (λογικῶς), или умно (νοερῶς) причастных Богу [уже] тем, что они живут, не является и не называется боговидной или боговдохновенной? И ни одно из них — божественным, или богоизбранным, или богоносным, или, тем паче, Богом, если только оно не будет из числа обоженных? Те же, которым свойственно жить лишь чувственно — а есть [ведь даже] и вовсе лишённые чувствования — вовсе не способны к Божественной жизни, хотя и они причастны Богу (μετέχοντα Θεοῦ). Видишь, что хотя и во всем есть и всеми причастуется Божественное, но только в святых Оно пребывает [вполне], и только ими в собственном смысле (κυρίως) причастуется? ...Подобало, чтобы весьма уподобились Богу обоженные, и Сыну по природе — усыновленные. Так что как Бог — един Сый, един Живый, един Свят, един Благ, един, имеющий бессмертие, обитающий в неприступном свете (1 Тим. 6, 16), хотя многие и существуют, и живут, и святые, и благи, и бессмертны, и обитают в свете и в стране живых (Пс. 114, 8), — так, и одни лишь святые суть причастники Божии, хотя и все [Его] причащаются. Не кажется ли тебе, что столь великого различия в причастности (τὴν τῆς μετέξεως διαφοράν) достаточно, чтобы причастность живущих божественно мы представляли нетварной...?⁹⁶

⁹⁵ Ср. слова из приведенной ниже цитаты: «...а есть [ведь даже] и вовсе лишённые чувствования...».

⁹⁶ Gr. Pal., *particip.* IX–XI: 145.6–8, 145.26–146.8, 146.20–147.3 (ГПΣ 2), пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм., цит. по изд.: Григорий Палама 2007, с. 99–101. Ср. также: Idem., *dial. orthodox. et Barl.* XLVII; *Acind.* V, 27.

В трактате *О Божественном разделении и соединении* свт. Григорий в плане природной причастности различает бытие, а также чувственную, разумную, умную и чувственно-умную жизнь. Здесь свт. Григорий не делает акцента на дискурсе причастности, но, имея в виду то же, о чем шла речь в вышеприведенной цитате, он говорит о различных дарах, или энергиях Божиих: с одной стороны, дарующих бытие, умную, чувственную жизнь и т. д., с другой же стороны — изменяющих к лучшему и приводящих к единению с Богом тех, кто причастен к разумной и умной жизни:

Поскольку же и по неизреченному преизбытку благодати Производитель и Устроитель сделал все многообразным, одним [Своим творениям] изволив [даровать] только бытие, а другим — вдобавок к бытию получить и жизнь; и одним [из этих последних] — быть причастными жизни умной (νοεράς), а другим — наслаждаться одной лишь чувственной. Есть же и такие, которым [позволил Он] обладать и смешанной из того и другого жизнью; а из получивших от Него разумную (λογικήν) и умную (νοεράν) жизнь — те, которые добровольным наклоением к Нему сподобились единения с Ним и того, чтобы таким образом жить божественно и вышеестественно, будучи удостоены Его богосоделяющей благодати и энергии. Ибо Его изволение является становлением для сущих, — либо приводимых из небытия [в бытие], либо из-

О том, что все сущее причаствует Богу (в Его энергиях) см.: Gr. Pal., *capita* 150, LXXVIII. Учение о различных видах причастности сущего Богу и об особенном способе причастности Богу святых развивал соратник свт. Григория Давид Дисипат (см. места из его *Ямбов*, направленных против Акиндина: 735.462–463, 484–486 [Browning]). Отметим, что в статье, посвященной Давиду Дисипату, М. М. Бернацкий и А. Г. Дунаев не вполне несправедливо представляют эту позицию в качестве оригинального учения Дисипата, утверждая, что «свт. Григорий Палама выделял только особую причастность обоженных святых по сравнению с прочими людьми» (Бернацкий, Дунаев 2007, с. 586).

меняемых к лучшему, — и [бывает] это различным образом⁹⁷.

Таким образом, у свт. Григория и вообще в святоотеческой традиции дискурс природной причастности указывает на устойчивость в бытии и пребывание в своей природе различных порядков тварного сущего, в то время как дискурс личной причастности относится к обожению — т. е. посредством нетварных даров Бога окачествованию Божественными свойствами тварного сущего, превосходящего таким образом свою природу.

В итоге можно сказать, что для данного дискурса речь о причастности сущего Божеству — так же как используемая в рамках этого дискурса триада причастности — подразумевает синтез платонической и аристотелевской парадигм причастности. Аристотелевская парадигма проявляется в речи о природной причастности; точнее, в отношении природной причастности мы имеем синтез платонической и аристотелевской парадигм: поскольку природная причастность сущих есть причастность Богу, дарующему сущим Бытие, Жизнь и т. п., здесь имеет место платоническая парадигма. Но хотя каждый класс сущего является причастным Богу в различной мере, тем не менее, каждое конкретное сущее данного класса обладает в определенных отношениях *неизменной природной причастностью* Богу, т. е. *по причастности* здесь означает то же, что и *по бытию*, и в этом отношении проявляется *аристотелевская* парадигма причастности. Собственно же *платоническая* парадигма причастности находит свое выражение в речи об индивидуальной причастности к Богу конкретного разумного сущего, могущего быть причастным дарам, которыми владеет Бог, в большей или меньшей степени, в зависимости от произволения причастуемого.

⁹⁷ Gr. Pal., *de un. et dist.* XVI: 79.29–80.103 (ГПС 2), пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм., цит. по изд.: *Григорий Палама 2007*, с. 19–20.



Обратимся теперь к теме причастности в паламитских спорах, конкретнее — к вопросу о том, как эта тема раскрывалась у Никифора Григоры⁹⁸. Григора отрицал, что можно вести речь о том, что

⁹⁸ Никифор Григора (род. 1290/1291 или 1293/1294 г., ум. между 1358 и 1361 гг.) — известный византийский философ, богослов, агиограф, литератор, ритор, астроном, историк. Родился в Ираклии Понтийской, получил первоначальное образование у своего дяди Иоанна, еп. Ираклийского; в юности переехал в Константинополь, где изучал логику и риторику у будущего патриарха Иоанна Глики, а философию и астрономию у Феодора Метохита. Григора был известным в Константинополе преподавателем; когда же в 1328 г. Константинополь был захвачен Андроником III и был разграблен дом и библиотека Метохита, Григора стал вести уединенную жизнь. После диспута с Варлаамом Калабрийским в 1331/1332 г., описанном в диалоге *Флорентий* (изд.: *Niciforo Gregora 1975*; диспут посвящен риторике, астрономии, грамматике и аристотелевским силлогизмам), Григора, победив Варлаама, возвращается к активной жизни. В 1334/1335 г. Григора выступил в качестве советника Синода по вопросу возобновления переговоров с латинянами; Григора, считавший, что в отношении триадологии невозможны необходимо значимые высказывания, убедил епископов не вступать в прения с католиками. В паламитских спорах Григора начал участвовать с конца 1346 г., когда по просьбе имп. Анны он стал писать против Паламы, с которым до того был в дружеских отношениях. В 1348 г. Григора публично полемизирует со свт. Григорием Паламой в присутствии императора; в 1350 г. Григора публикует свой *Первый антирритик* (изд.: *Nikiphoros Gregoras 1976*), направленный против свт. Григория. В свою очередь, после диспутов с Григорой свт. Григорий издает трактат *Сто пятьдесят глав*. В 1351 г. Григора становится монахом. В том же году под председательством имп. Иоанна VI Кантакузина состоялись соборы во Влахернском дворце в Константинополе, где в ходе напряженных дебатов были подписаны шесть догматических формулировок паламитского содержания, и антипаламиты были окончательно осуждены. Анафематизм, касающийся Григоры, был вызван оскорблениями последнего в адрес Паламы; он появился в синодике Фессалоники (см.: *Gouillard 1967*, p. 248). Григора активно критиковал паламитов и императора (особенно в своих письмах), за что его заключили под домашний арест в монастыре Хора, где он жил. Когда в 1354 г. Константинополь захватил Иоанн V Палеолог, заточение Григоры закончилось. В 1355 г. имп. Иоанн Палеолог устроил публичную дискуссию между Григорой и свт. Григорием Паламой в присутствии папского легата Павла еп. Смирнского, о чем и повествует публикуемый в данном издании текст Факрасиса. Григора дал собственное изложение этого диспута в 30-й и 31-й книге своей *Ромейской истории*; на это изложение свт. Григорий написал два опровержения, и еще одно опровержение написал св. Николай Кавасила. В 1355/1356 г. Григора опубликовал *Второй антирритик* против Паламы (изд. в неопubl. дис.: *Paparozzi 1970–1971*), на который свт. Григорий написал два опровержения. Когда Григора умер, то, если

имеются нетварные Божественные энергии, отличные от сущности Бога. Согласно Григору, все существующее может быть либо

можно верить его почитателю Иоанну Кипариссиоту (PG 152, 733C–736A), враги Григоры влачили его тело по улицам Константинополя. (Биографические сведения о Григоре см. в изд.: *Guilland 1926*, p. 3–54; *Beyer 1978*).

Григора был выдающимся ученым своего времени. Он делал астрономические расчеты пасхалии и предлагал реформу юлианского календаря в духе будущего григорианского (см.: *Guilland 1926*, p. 283–294; об астрономических исследованиях Григоры см. недавнюю статью: *Theodossiou, Maniatis, Dimitrijević 2006*); имп. Андроник II хотел принять эту реформу, но не решился. Григора написал два сочинения об астрологии, дописал 14–15-е главы к 3-й кн. *Гармонии* Птолемея (за что подвергся критике от Варлаама). Снискали популярность комментарии Григоры к трактату *О сновидениях* Синесия Киренского (PG 149, 521–642), в которых кроме вопросов толкования сновидений идет речь о теории музыки; это сочинение является важным источником по теории и практике магии в античный и византийский периоды (см.: *Greenfield 1995*, p. 120, 125). Известно также пристрастие Григоры к герметическому корпусу и *Халдейским оракулам* (ср., например: *antirrh. I, 1.7: 165.17–167.6 [Beyer]* и *exp. de ins.: PG 122, 1128B* (где просматривается заимствование из *Экзегезы* Пселла); высмеивание в этом отношении Григоры св. Николаем Кавасилой см. в его *Слове против нелепостей Григоры [Garzya 1954]*). Кроме прочего Григора написал фундаментальный труд *Ромейская история* (состоит из 37 книг; изд.: *Nicophori Gregorae historiae Byzantinae 1829–1855*, пер. первых 11-ти книг: *Никифор Григора 2004*); одна часть труда посвящена истории Византии и охватывает период с 1204 по 1359 г., другая часть (кн. 30–35) посвящена богословско-философским вопросам, связанным с полемикой Григоры с Паламой. Для Григоры как историка характерно представление о синергии человеческой воли и Божественного провидения, проявляющейся в ходе истории (о концепции истории у Григоры см.: *Guilland 1926*, p. 228–257; *Moutsopoulos 1975*; *Каждан 1976*; *Μόσχος 1998*, σ. 262–271). В философском отношении Григора тяготеет к Платону и платонической традиции; во *Флорентии* и других своих произведениях Григора критикует Аристотеля, учение которого он, тем не менее, хорошо знал. Григора разделял учение об эйдосах родов и видов сущего, а также, вероятно, учение о Мировой Душе (см. выше комм. к тексту Факрасиса на слова: ...*Фессалоникиец ему: ... «И также промышление Бога...» [13]*). Согласно Григору, логика и силлогистика применимы только в отношении знания о чувственных вещах, но не в отношении истинной реальности (*antirrh. I, 2.4: 291 [Beyer]*; основываясь на этой позиции, Григора критиковал латинян за использование силлогистики в богословии). К. Иеродиакону (*Ierodiakonou 2002*, p. 223–224) возводит эту фундаментальную для Григоры установку к Плотину, с его различием между диалектикой и логикой (*enp. I, 3.4–5; ср. V, 5.1*). Григора был одинаково хорошо начитан в произведениях как античных философов, так и церковных писателей. В целом о философии Григоры см.: *Guilland 1926*, p. 194–227; *Μόσχος 1998*, σ. 140–253; *Fryde 2000*, p. 365–368; *Ierodiakonou 2002*, p. 221–224. Издание неоплатонических отрывков из Григоры см. в статье: *Beyer 1971*, S. 183.

сущностью, либо привходящим⁹⁹; соответственно, энергия Бога может быть либо тождественна с Божественной сущностью, либо быть внешней для нее, а значит, тварной (поскольку существует либо тварное, либо нетварное). Таким образом, учение Григория предполагает, что об энергиях относительно Бога можно говорить в двух смыслах. Во-первых, в том смысле, что для Божественной сущности характерна высшая мера осуществленности, т. е. энергичности¹⁰⁰. Энергия в этом случае является внутренней для сущности и неотделимой от нее, у сущности и энергии один и тот же логос сущности¹⁰¹. Во-вторых, понятие энергии Божией, согласно Григору, может указывать на некие тварные действия Божии в этом мире, проявления Бога посредством феноменов тварного мира¹⁰²;

⁹⁹ Nic. Greg., *antirrh.* I, 1.8: 189.16–17 (Beyer).

¹⁰⁰ См. ниже, цит. при прим. 130 на с. 165.

¹⁰¹ См. в тексте Факрасиса: 328.36–37, 330.14–16, 332.7–8, а также цитату из Григория в комм. к тексту Факрасиса на слова: ...*Относится к вашим утверждениям, полагающим энергию неотличимой от сущности* (4). Позиция Паламы в этом отношении такова, что Божественная сущность и энергия и едины по логосу, и различны, см.: Gr. Pal., *de oper.* IV.

Отметим, что в *Первом антириритике* (*antirrh.* I, 2.1: 235.6–25 [Beyer]) Григора, доказывая тождественность в Боге энергии и сущности, приводит цитату из свт. Григория Нисского, где говорится, что энергия и производящая ее движущаяся сущность мыслятся вместе и неотделимы друг от друга, и поэтому энергия и ее источник представляются едиными согласно одному и тому же логосу (κατὰ ταὐτὸν ὁ λόγος) (Gr. Nyss., *Eup.*: I, 1.210.4 [Jaeger]). Однако свт. Григорий здесь ведет речь о сущности и энергии в триадологическом контексте (Григора не отмечает это), обсуждая, как правильно мыслить рождение Сына Отцом и опровергая представление Евномия, согласно которому энергии суть «после» сущностей, а значит Сын, произведенный энергией сущности Отца, инаков по сущности, чем Отец. Поэтому когда свт. Григорий говорит, что сущность (Бог-Отец) и энергия (движение Отца к порождению Сына) есть одно и то же «по логосу», имеется в виду, с одной стороны, что они едины в плане речи, которая может сказываться о них, с другой же стороны, имеет место аллюзия к формуле, активно используемой Каппадокийскими отцами, согласно которой у Отца и Сына единый «логос сущности» (λόγος τῆς οὐσίας). Когда же свт. Григорий ведет речь о соотношении сущности и энергии не в триадологическом контексте, но имея в виду энергии Божии, направленные к миру, то он отмечает, что не должно мыслить эти энергии тем же, что и логос бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον) (т. е. логос сущности) Бога (Idem., *Eup.*: III, 5.58.4–5).

¹⁰² См., например, в тексте Факрасиса: 340.30–31 и наш комм. на слова: ...*Было зачитано речение великого Василия...* (12).

так понимаемые энергии представляют собой воления Божии, имеющие начало и конец во времени.

Отрицая существование нетварных Божественных энергий, Григора утверждал, что Бог присутствует в мире по Своей сущности, и сущность Божия причастна всему тварному существу. О причастуемости Божественной сущности говорил еще Варлаам Калабрийский, но здесь нас будет интересовать позиция и аргументация Григоры.

Приводя слова свт. Иоанна Златоуста о том, что Бог во всем присутствует в полноте¹⁰³, и слова св. Иоанна Дамаскина, согласно которым мы не можем знать, что́ есть сущность Божия и каким образом она все во всем (ср. 1 Кор. 15, 28)¹⁰⁴, — Григора пишет в своем *Первом антирритике*:

Видишь, как отцы разнообразно говорят, что сущность Божия пребывает в сущих, творит все, причастуется всеми (ὕπὸ πάντων μετέχεσθαι), все просвещает и освящает, и не мыслят никакой иной энергии и силы Его, которая существовала бы помимо триипостасной сущности Божией и действовала бы не от Бога?¹⁰⁵

Таким образом, Григора, искажая терминологию отцов, доказывает, что Бог присутствует и причастуется всем сущим, и причастуется Он по Своей сущности.

В других местах *Первого антирритика* Григора пишет следующее:

...Ибо доказано, что, пребывая везде сущностно и все наполняя (πανταχοῦ παρῶν οὐσιωδῶς καὶ τὰ πάντα πληρῶν), Бог последовательно все образует и упорядочивает, руководствуясь только Своим замыслом и желанием¹⁰⁶.

¹⁰³ Jo. Chrys., *анот.* I, 3: PG 48, 704.

¹⁰⁴ Jo. D., *f. o.* I, 2: 32–36 (Kotter); см. также: «[Дух Святой] называется... все исполняющим сущностью (πάντα τῇ οὐσίᾳ πληροῦν), все содержащим, наполняющим мир по сущности (πληρωτικὸν κόσμου κατὰ τὴν οὐσίαν), невместимым для мира по могуществу» (Idem., I, 13: 77–82, цит. по изд.: *Иоанн Дамаскин 2002*, с. 183).

¹⁰⁵ Nic. Greg., *antirrh.* I, 2.1: 231.17–20 (Beyer), пер. Т. А. Щукина.

¹⁰⁶ Idem., 235.28–30, пер. Т. А. Щукина.

...Ибо как душа проникает полностью все части тела по своей природе и силе, не принимая никакого пятна от них, причем различные вещи, пребывающие в ней, думается, создают различие и ее сил, — ибо сердце, печень, артерии, нервы, кости, ногти и волосы принимают ее превыше человеческого разума целиком и как нечто единое, различие же происходит от их наличного состояния и силы, — так же и Писание говорит, что Бог пребывает равномерно повсюду и цельно, и *всеми единично причастуется*, неравномерно же — согласно образу [осмысленной] речи (λαλιᾶς), которая, *будучи одной и той же*, на многие различные слышания разделяется, и каждому единообразно и всецело *причастуется как единая*¹⁰⁷ без того, чтобы как-либо запятнаться; однако одинаково не понимают ее ни бессловесные, ни люди, рожденные с неразумной речью, но могут понять в зависимости от их воли и расположения. Так же, говорят, и Он пребывает равномерно и неделимо по сущности [во всем и] во всех добродетельных и набожных людях, но познается ими неравномерно, не по сущности, но различно в меру осознания, из-за расхождения или рассудка и знания, или [врожденной] добродетели и [действительной] жизни¹⁰⁸.

Насколько можно понять мысль Григория, он имеет в виду, что Бог по Своей сущности причастует и пребывает в тварном мире. Со Своей стороны Бог присутствует во всем равномерно — подобно тому, как осмысленная речь в равной мере направлена ко всем, способным ее услышать; если же смотреть со стороны тварных сущих, то Бог (= Божественная сущность) присутствует и причастует им в разной мере: соразмерно «силе» сущих (т. е., вероятно, способности к Его восприятию) и в зависимости от расположения воли в случае умных сущих, а также в зависи-

¹⁰⁷ Dion. Ar., *d. n.* V, 9: PG 3, 825A (слова, составляющие цитату, выделены курсивом).

¹⁰⁸ Nic. Greg., *antirrh.* I, 2.5: 307.5–22 (Beyer), пер. Д. С. Бирюкова и Т. А. Щукина.

мости от их знания (осознания) причастности и присутствия сущности Божией в тварном мире и собственно в них самих. Как и у Каппадокийских отцов, у Григория имеет место разведенность дискурсов причастности и познания¹⁰⁹.

Приводя образ речи, Григория имеет в виду следующее место из *Ареопагитик*: «[Божественная Причина] всеми единично причастуется (πρὸς πάντων ἐνικῶς μετέχεται) — подобно тому, как речь (φωνή), будучи одной и той же, многим слышащим причастуется как единая»¹¹⁰ (*d. n. V, 9: PG 3, 825A*), — которое он (неточно) цитирует. Однако, очевидно, Григория опирается не только на это место из Дионисия, но и на схолию к нему:

Заметь, что голос (τῆς φωνῆς), бестелесный и единый, слышится многими одинаково и не истощается по причине их множества. Так и Бог всеми равно причастуется (ἐπίσης μετέχεται); это и означает «единично». Но — соразмерно (κατὰ ἀναλογία) вере; и, будучи разделяем, Он не истощается¹¹¹.

Вслед за *Ареопагитом* и его схолиастом (которым мог быть и прп. Максим), Григория, приводя образ речи, иллюстрирует этим тот факт, что Бог причастуется сущим, оставаясь единым и не делясь на части. Толкуя этот образ, Григория следует акценту схолиаста на том, что Бог, одинаково отдавая Себя, причастуется в зависимости от интенции причастующего (там, где схолиаст

¹⁰⁹ Таким образом, следует скорректировать высказывание И. Полемиса, который пишет о Григории и Варлааме Калабрийском, что для них непосредственный опыт переживания Бога возможен лишь в платоническом смысле: путем причастности Его сущности (*Polemis 1996, p. 10*). На самом же деле причастность Божественной сущности, в рамках учения Григория, характерна для всего тварного сущего, в то время как различной является мера познания, или осознания умным сущим присутствия Бога и Его причастуемости миру. В своей же полноте сущность Божия, согласно Григорию, не может быть постигнута, как беспредельная, см. например: *antirrh. I, 1.8: 199.16–18* (Beyer).

¹¹⁰ См. более полную цитату при прим. 67 на с. 135.

¹¹¹ *PG 4, 332C–D*, пер. Г. М. Прохорова с изм., цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 435. Согласно указателю, составленному Б. Зухлой, данная схолия отсутствует в сирийском переводе схолий.

говорит о «вере», Григора — о мере добродетельности и об осознании человеком присутствия Бога в себе и в сущем). Однако в то время как Ареопагит, на которого ссылается Григора, и схолиаст, которого он, вероятно, имеет в виду, ведут речь о присутствии в сущем и причастности сущему Бога как такового, Григора утверждает, что Бог по Своей сущности присутствует и причастуется тварными сущими. В связи с этим отметим, во-первых, что Григора не различает двух дискурсов: *присутствия* Бога по сущности в тварном мире и *причастности* Бога по сущности для тварного сущего. Действительно, в святоотеческой литературе можно встретить утверждения о наполнении сущего Богом по Его сущности (природе) и о присутствии сущности (природы) Божией во всем тварном сущем; об этом упоминают свт. Григорий Нисский (см. выше, прим. 56 на с. 132), св. Иоанн Дамаскин (указание на места см. выше в прим. 104 на с. 155), свт. Фотий Константинопольский (см. ниже, цит. при прим. 132 на с. 166), прп. Симеон Новый Богослов¹¹², свт. Григорий Палама¹¹³. Однако, насколько можно судить, в рамках святоотеческой традиции утверждение о присутствии Бога по сущности в тварном мире не тождественно

¹¹² Sym. N. Theol., *хутп.* XLVII (LII), 31–41.

¹¹³ «И вот Божия сущность — везде, ибо, как сказано в Писании, *Дух наполняет все* (Прем. 1, 7) по своей сущности; везде и обожение, неизреченно присутствующее этой сущности и неотделимое от нее как ее природная сила. Но как огонь невидим, если нет материи или чувствилища, воспринимающего его светоносную энергию, так и обожение невидимо, если не оказывается материи, восприимчивой к явлению Божества; когда же получит пригодную пребывающую в непомраченном состоянии материю, а такова всякая очищенная разумная природа, не отягощенная покровом многообразного зла, тогда и обожение созерцается как духовный свет, а вернее, и обоживаемых делает духовным светом» (*tr.* III, 1.34, пер. В. Вениаминова [В. В. Бибихина], цит. по изд.: *Григорий Палама 2003b*, с. 298). Очевидно, что понимание свт. Григорием присутствия сущности Божией в тварном мире близко к ареопагитской теме, подхваченной, в частности, схолиастом, прп. Максимом и Григорой, согласно которой Бог отдает Себя сущему всецело, в то время как сущее причастует Его в меру своей вместимости; разница в том, что у Паламы делается акцент на направленной ко всему тварному сущему потенции *обожения*, актуализация которой доступна лишь для очищенной умной природы, в то время как у остальных авторов в рамках данной темы не делается на этом акцента.

утверждению о причастности Божией сущности для всего сущего, поскольку первое утверждение относится ко всему тварному сущему и обычно несет смысл, близкий к речи о природной причастности Богу всего сущего, в то время как второе утверждение могло использоваться исключительно в контексте речи об обожении. О том, что за словами о присутствии Бога по сущности в тварном сущем в святоотеческой литературе стоит иной смысл, чем в словах о причастности сущности Бога для всего сущего, свидетельствует и то, что св. Иоанн Дамаскин, который, как мы видели, в *Изложении веры* говорил, что Бог по сущности присутствует во всем сущем, в трактате *О свойствах двух природ в едином Христе* перечисляет свойства, которыми Христос обладает как Бог, и среди особенностей Божества он упоминает «доступность к причастию по энергии, а не по природе»¹¹⁴; также и противник Григоры, свт. Григорий Палама, допуская присутствие сущности Божией в сущем, настаивает на непричастности сущности Бога как таковой для любого из тварных существ. Таким образом, сливая дискурсы причастности и присутствия в отношении к Божией сущности, Григора следует парадигме природной причастности, что исключает речь об особенном модусе причастности Богу, характерном для обоживаемых людей.

¹¹⁴ Jo. D., *de duab.* XI: 9–10 (Kotter). Однако в *c. imag.* III, 26 св. Иоанн Дамаскин пишет о причастности Божественной природе в евхаристическом контексте: «Ангелы стали участниками и сделались общниками не естества божественного, но — действия и благодати; из людей же те бывают участниками и делаются общниками Божественного естества (ср. 2 Пет. 1, 4), которые принимают святое Тело Христово и пьют Его Кровь. Ибо [Тело и Кровь] соединены с Божеством по ипостаси; и два естества в принимаемом нами Теле Христовом соединены в ипостаси неразрывно; и мы бываем участниками двух природ: Тела — телесно, Божества — духовно, скорее же, обеих обоюдно. Не по ипостаси мы — одно и то же [что и Спаситель] (ибо сначала существуем ипостасно и потом [только] вступаем [с Ним] в единение), но по соединению с Телом и Кровью» (пер. А. А. Бронзова, цит. по изд.: *Иоанн Дамаскин 1893*, с. 108). Таким образом, о причастности природы Божества здесь говорится как о том, что возможно через посредство соединения с Телом и Кровью Христа.

Во-вторых, это учение Григоры о причастности сущности Божией для всего сущего противоречит как парадигме причастности, характерной для доареопагитского богословского языка, допускавшего причастность Божественной сущности только для обоживаемых людей (поскольку тема причастности сущности Бога отсылала к 2 Пет. 1, 3–4), так и парадигме, характерной для доминирующего направления богословского языка после Ареопагита, в рамках которого вообще исключена речь о причастности Божественной сущности (за исключением евхаристического контекста у некоторых авторов). С этим связано, опять-таки, то, что Григора фактически не учитывает существенное для богословского языка святых отцов двойное понимание причастности Богу, состоящее в различении природного и индивидуального порядков причастности. Как мы видели, для доареопагитского богословия эта двойственность может выражаться посредством различения, с одной стороны, дискурса причастности сущности Бога для обоживаемых людей, и с другой — дискурса причастности всему сущему собственно Бога; для богословской линии Дионисия–Максима эта двойственность языка причастности находит свое выражение, в частности, в различении дискурсов природной и индивидуальной причастности к энергиям, или дарам Бога (но не к Его сущности): в одном случае исключена речь о непричастности Богу, в другом она имеет место. В случае обеих богословских парадигм имеется очевидный признак (или признаки), различающий один дискурс от другого. Эти два дискурса соответствуют двум различным модусам причастности, которые могут одновременно относиться к данному разумному сущему; о том, что эти модусы причастности *различны*, свидетельствует то, что в случае отсутствия одного из них имеет место другой. Позиция же Григоры, согласно которой Бог по Своей сущности *уже* причастен всему сущему, в то время как различной является мера познания и вмещения сущим Бога, не предполагает указанного различения, но подразумевает один и тот же дискурс причастности для усвершенствующегося человека и для всего тварного сущего.

И хотя язык, который использует Никифор Григора (язык причастности Божественной сущности), в святоотеческой традиции использовался для выражения личной причастности человека к Богу, можно утверждать, что Григора ограничивается дискурсом природной причастности, т. е. дискурсом, одинаково относящемся ко всему сущему, и, находясь в рамках этого дискурса, Григора ведет речь и о личной причастности Богу (Божественной сущности) человеческого индивида¹¹⁵.

Как представляется, этот факт связан с акцентом в учении Григория на платонической теме причастности Бога (Единого) всему нижележащему сущему. Х.-Ф. Байер, ведя речь о неоплатонической природе Божества у Никифора Григория, приводит цитату из его *Первого антирритика*:

...Ибо, Сам существуя как Первоначало всего и ничем не располагая до Себя, Он [Бог] не имеет ничего, в чем Ему надлежит быть, но, поскольку Он обладает всем, то нет такого места, где бы Его не было. А то, что есть в чем-то, есть там, где оно есть, но для Того, Кто не есть где-то, нет такого места, где бы Он не был; так что Бог, будучи повсюду, есть в то же время и где-то; и напротив, будучи где-то, Он в то же время и повсюду¹¹⁶.

Байер указывает на близкие параллели к этому месту с Plot., *enp.* V, 5.9.7–28¹¹⁷. В своих исследованиях Байер вообще делает акцент именно на влиянии *Эннеад* Плотина на философский язык

¹¹⁵ Это можно связать, кроме прочего, с той философской интуицией, когда акцент на простоте Божией подразумевает возможность лишь одного модуса причастности тварного сущего к Богу (в рамках которого возможна иерархия по степени причастности для различных сущих); два модуса причастности в рамках этой интуиции предполагали бы сложность в Боге.

¹¹⁶ Nic. Greg., *antirrh.* I, 1.10: 215.24–217.6 (Beyer), пер. И. П. Медведева, цит. по изд.: Медведев 1997, с. 74.

¹¹⁷ *Nikephoros Gregoras* 1976, p. 215. В более ранней своей работе: Beyer 1971, S. 173, Х.-Ф. Байер в качестве близких мест к вышеприведенной цитате из Григория указывает на другое место из Плотина, а также на место из Порфирия, а именно: Plot., *enp.* III, 9.4; Porph., *sent.* 31.

Григоры¹¹⁸. Однако, может быть, можно говорить и о следах философского языка Прокла в дискурсе Григоры, когда он ведет речь о присутствии и причастности Бога всему сущему, ибо, насколько можно судить, иногда Григора использует лексикон, характерный для Прокла. (То, что Григора знал и читал Прокла — известно достоверно; об этом имеются свидетельства как в письмах Григоры, так и в его *Ромейской истории*¹¹⁹). Итак, с одной стороны, согласно Григоре, Бог по сущности причащается всеми (ὕπὸ πάντων μετέχουσαι) тварными сущими, с другой же стороны, присутствуя во всем, Бог отделен от всего тварного:

Все мудрецы единодушны, что всякая начальствующая и причинная природа (αἰτίαν φύσει) отделена (διωρίσθαι) от начальствуемого и причиненного, как и Сотворивший — от каждой из тварей¹²⁰.

Данная философская лексика, описывающая отношения Бога с миром, имеет точки пересечения с философским языком Прокла и в первую очередь в плане его экзегезы места 144b1–2 из *Парменида* Платона, где говорится, что «бытие [ἡ οὐσία, на более позднем философском языке это слово как раз означает «сущность»] не отсутствует ни в чем среди сущего»¹²¹; Прокл, в свою очередь, доказывает это относительно Единого. В начале своей *Платоновской теологии* Прокл уделяет много внимания данному тезису, утверждая, что Единое и Начало всего должно причащаться всем сущим¹²², для чего философ систематически исполь-

¹¹⁸ Ср.: *Beyer 1971, S. 182.*

¹¹⁹ Как отмечает Х.-Ф. Байер, в частности, в одном из писем Никифора Григоры (f. 29v) имеются отсылки к *Началам теологии* Прокла (*Beyer 1971, S. 172*); Байер замечает, что у Григоры цитаты и аллюзии из Прокла и Плотина тесно переплетаются с цитатами из Ареопагита и других отцов Церкви (*Ibid.*). Относительно цитирования Прокла в *Ромейской истории* Григоры см. ниже.

¹²⁰ Nic. Greg., *antirrh.* I, 1.8: 201.3–6 (*Beyer*).

¹²¹ Это место представляет собой развитие 2-й гипотезы платоновского *Парменида*.

¹²² См., например: «Начало всего должно причащаться всеми сущими (ὕπὸ πάντων μετέχουσαι), коль скоро оно не отсутствует ни в одном из них (ср.: Plat., *Parm.* 144b1–2), будучи причиной всего того, о чем говорится как о сущес-

зует конструкцию: ὑπὸ πάντων μετέχε(σ)θα, — особенно в 3-й главе 2-й книги своего сочинения¹²³, — и эта конструкция находит свое место и у Григоры (см. цит. при прим. 105 на с. 155¹²⁴). В начале *Платоновской теологии* Прокл говорит и об «отделенности» начала от начальствуемого, используя для этого глагол διόρίζω, так же как позже это делал и Никифор Григора (см. вышеприведенную цитату). Можно привести также следующий близкий к вышеприведенной цитате из Григоры пассаж из Прокла:

Причина (αἴτιον) и причиненное никак не могут обладать ни равной силой, ни одинаковым чином — напротив, они отделены (διώρισταί) друг от друга, и в плане знания о них не есть ни одна природа, ни один логос (λόγος)¹²⁵.

Кроме прочего, Прокл здесь указывает на принцип (важный для Григоры в контексте его полемики со свт. Григорием Паламой), согласно которому к причине и причиненному не может относиться один и тот же логос¹²⁶. Насколько можно судить, выражение ὑπὸ πάντων μετέχε(σ)θαί и понятие διόρίζω в указанных контекстах являются характерными именно для лексикона Прокла и, в первую очередь, для его *Платоновской теологии*; совместное использование этих выражений, как нам известно, не встречается в соответствующих контекстах у других неоплатонических авторов (включая христианских неоплатоников)¹²⁷. В связи со сказанным можно предположить, что Григора читал *Платоновскую теологию* Прокла и пользовался, в частности, эле-

твующем» (*theol. plat.* I: 14.1–4 [Saffrey, Westerink], пер. Л. Ю. Лукомского, цит. по изд.: *Прокл 2001*, с. 13 с изм.).

¹²³ См. предыд. прим., а также: Procl., *theol. plat.* II: 24.16ff. (Saffrey, Westerink); ср.: *in Parm.*: 734.34–37 (Cousin).

¹²⁴ Ср. также: Nic. Greg., *hist.*: II, 1095.17; 1102.20 (Schopen, Bekker).

¹²⁵ Procl., *theol. plat.* I: 51.1–4 (Saffrey, Westerink), пер. Л. Ю. Лукомского с изм., цит. по изд.: *Прокл 2001*, с. 42. См. также: *Ibid.*, I: 54.10–11 и III: 7.5–10 (Saffrey, Westerink); *inst. theol.* 11 и др.

¹²⁶ О том, что причина и причиненное не могут иметь одного и того же логоса (определения), см. также: Procl., *inst. theol.* 18.

¹²⁷ По крайней мере поиск по компьютерной базе греческих текстов TLG (Musaios, v. 1.0e) не дал соответствующих результатов.

ментами прокловского языка для формулирования своей позиции. Собственно, философская позиция Григоры относительно темы причастности выражена Проклом, в частности, в той же 3-й главе 2-й книги указанного сочинения:

Худшее уподобляется лучшему в той мере, в какой причаствует к его природе (μετέχει τῆς ἐκεῖνου φύσεως)¹²⁸.

Если же действительно имеет смысл говорить об использовании Григорой прокловского языка в плане описания того, каким образом Бог является причастным для всего сущего, оставаясь при этом от него отделенным, — то можно сказать, что Григора заимствует у Прокла ту часть его учения о причастности, где идет речь об аспектах причастуемого и причастного, игнорируя аспект непричастного¹²⁹, но при этом Григора сохраняет представление о том, что причастное посредством причастия остается на прежнем онтологическом уровне (обретая полноту собственной природы и осознание большей близости к Единому).

Об этом может свидетельствовать и другой момент, в рамках которого можно предположить влияние философского языка Прокла на Григору; он касается понимания Григорой категорий *возможность—действительность* и *совершенное—несовершенное* в плане Бога, тварного сущего и отношения Бога к этому сущему:

Приходить от несовершенства (ἐξ ἀτελοῦς) к совершенству (εἰς τελειότητα) и от возможности (τοῦ δυνάμει) к действительности (πρὸς τὸ κατ' ἐνέργειαν) есть удел вещей тварных, в то время как для Божественной сущности ни возможность никак не может предшествовать действительности, ни несовершенное — совершенному. Ибо она есть и самодействительность [=самоэнергия, αὐτοενέργεια], и самосущность (αὐτοουσία), и как сама по

¹²⁸ Procl., *theol. plat.* II: 24.2–4 (Saffrey, Westerink).

¹²⁹ Отметим, что в местах из *Платоновской теологии*, где идет речь о Plat., *Parm.* 144b1–2, не развивается дискурса «непричастности», но делается акцент именно на присутствии и причастности Единого для всего сущего.

себе, так и по энергии (кат' ἐνέργειαν) мыслится сущей во всем¹³⁰.

Согласно Григоре, для тварного сущего *несовершенство и возможность* предшествует *совершенству и действительности*, в то время как для Бога (Божественной сущности) такое предшествование невозможно, поскольку в отношении Божества можно говорить только о *совершенстве и действительности*; в свою очередь, Бог, будучи самосовершенным, насколько можно понять мысль Григоры, — приводит к совершенству и действительности расположенное к этому тварное сущее. Для Григоры из приведенных выше положений следует (в противоположность учению свт. Григория Паламы), что в Боге не существует нетварной энергии, отличной от Его сущности, и акцент на полноте совершенства и действительности в Боге позволяет ему говорить о Божественной ἐνέργεια, понимаемой как нечто тождественное сущности Бога, будучи выражением того аспекта Божественного существования, согласно которому Бог (= Божественная сущность) есть абсолютная «действительность» (ἐνέργεια) и в Нем не может быть какого-либо следа «возможности» (δύναμις).

Типологически это учение восходит к Аристотелю¹³¹, однако очевидно, что в данном случае мы имеем пересказ рассуждения из 75-й амфилохии свт. Фотия:

Но каким образом [Бог] «во вселенной»? Уже сказано, что ни в каком смысле не как одно из сущих — а если нужно сказать еще более умозрительно, и вознестись вместе с возвышенными разумом, и не утрашиться высоты более богословских догматов, то Божество есть во вселенной действием и сущностью. И не спрашивай у меня как — я ведь уже говорил, что ни в каком смысле как одно из сущих. Тогда как же Оно является «сущностью»?

¹³⁰ Nic. Greg., *antirrh.* I, 2.1: 237.7–11 (Beyer).

¹³¹ См.: Arist., *met.* Θ 8, а также: Plot., *enp.* VI, 1.26; у Аристотеля и Плотина еще отсутствует та терминологическая отточенность, — в частности, в плане связывания категорий *возможность—действительность* с категориями *совершенное—несовершенное*, — которая имеет место у Прокла.

Так, как ты помыслил «действием». Ибо, поскольку все остальное есть иногда в возможности, а иногда в действительности, а Божество, как уразумеет проницательный ум, всегда есть в действительности (ведь Оно не приходит в совершенство из несовершенного, и самосущность (αὐτοούσιον) есть не что иное, как самодействительность [αὐτοεὐρέγεια]), ясно, что в чем Оно находится действием, в том же и сущностью — ибо Оно действует в поддержании и сохранении сущего, но и воссуществляет и утверждает природу созданного Им¹³².

И Григора, и свт. Фотий утверждают, что для Божественного бытия характерно неизменное пребывание в действительности; для него невозможен переход из несовершенного состояния в совершенное. Бог находится в сущем по сущности и, что то же самое, по действию (действительности), приводя сущее к совершенству и осуществленности. Особенно характерно для обоих отрывков использование понятий *самосущность* и *самодействительность* в отношении Бога, что позволяет с большой долей уверенности утверждать, что Григора в данном случае опирался на свт. Фотия. Однако в отличие от свт. Фотия Григора делает акцент, во-первых, на совершенстве и осуществленности Божественной *сущности* (Фотий же говорит просто о Боге), и во-вторых, на том, что в Боге возможность не может предшествовать действительности. Это позволяет соотнести данное учение Григоры с *Началами теологии* Прокла, поскольку именно в этом сочинении обнаруживается терминологически разработанное учение о соотношении категорий *возможности—действительности* и *совершенного—несовершенного*, когда одно сущее является причиной другого. Особенно Прокл останавливается на этом в 78-й теореме *Начал*:

*Всякая возможность или совершенна (τελεία), или несовершенна (ἀτελής)*¹³³.

¹³² Phot., *amph.* LXXV: 41–52 (Westerink), пер. Д. Е. Афиногенова с изм., цит. по изд.: *Фотий 2002*, с. 165.

¹³³ Эти слова представляют собой заглавие теоремы.

Та возможность (δύναμις), которая является носителем действительности (τῆς ἐνεργείας), совершенна, ибо через свои энергии (διὰ τῶν ἐαυτῆς ἐνεργειῶν) она делает совершенными других, а приводящее к совершенству других само гораздо совершеннее. Та же возможность, которая нуждается в том, что существует прежде нее в действительности, и благодаря которой нечто существует в возможности, несовершенна. Ведь она нуждается в совершенстве, которое находится в ином, дабы, приобщившись (μετασχοῦσα) к нему, стать совершенной, а значит сама по себе она несовершенна. Совершенной, поэтому, является возможность действительного, способная порождать [другую] действительность, а несовершенной — способность сущего в возможности, получающая совершенство [от действительного]¹³⁴.

Так же как и Григора, Прокл исходит из того положения, что для совершенного бытия возможность не может быть прежде действительности¹³⁵. Совершенное сущее обладает полнотой действительности и, благодаря этому, своим бытием, посредством своей энергийности, приводит несовершенное сущее (т. е. такое, которое нуждается в переходе от несовершенного состояния к совершенному, что достигается в силу наличия всегда совершенного сущего) к возможному для него совершенному состоянию, благодаря чему сущее, переходящее от несовершенного состояния к совершенному, причастует всегда совершенному сущему; при этом каждое из них сохраняет свой онтологический статус. Речь об энергиях (τῶν ἐνεργειῶν), или энергии, в данном контексте как у Прокла, так и у Григория отсылает, опять-таки, к полноте действительности (τῆς ἐνεργείας) совершенного бытия.

Следует отметить, что, пользуясь для выражения специфики своего понимания Божественной ἐνέργεια в плане категорий

¹³⁴ Procl., *inst. theol.* 78, мы использовали переводы *Начал теологии* А. Ф. Лосева и С. В. Месяц.

¹³⁵ В этом отношении Прокл исходит из одного из важнейших положений своей системы, согласно которому причина всегда «лучше» причиненного, см.: Procl., *inst. theol.* 7.

совершенное—несовершенное языком, близким к философскому лексикону Прокла, Григора в своей *Ромейской истории* критикует аспект учения Прокла, касающийся «непричастности» (ἀμέθεκτος), и обвиняет Паламу в том, что в своем учении о нетварном Фаворском свете он, якобы говоря о троиственности природ Христа, следует Проклу в его учении о трех аспектах причастности. Обсуждая место из *Различных богословских и домостроительных глав* прп. Максима, где говорится, что Бог «по сущности не допускает причастности Себе сущим, изволяет [же] иным способом причастовать Ему могущим это сделать, но [Сам] совершенно не выходит из сокренности по сущности, поскольку способ, которым Он изволяет причастовать, всегда остается закрытым для всех»¹³⁶, и в противовес толкованию этого места Паламой, который справедливо (как это следует из всего сказанного нами выше) понимает его так, что в нем идет речь о том, что по Своей сущности Бог является непричастным, — Григора пытается доказать, что прп. Максим имеет в виду лишь то, что *способ*, по которому Бог причастуется, является невыразимым. В связи с этим Григора пишет:

Ибо святой [Максим Исповедник] показывает, что способ определенной здесь причастуемости к Нему, согласно которому Бог, по желанию, оказывается причастуем, постижим только самому Богу, а для всех прочих невыразим. Палама же, называя его являющей себя энергией, повреждает мысль святого, зловредно вторгаясь в недопознательное. Разве не бессовестно мыслить схожее с эллином Проклом, который во всем согласен с Платоном? И он [Палама] согласен с ним во многом другом, что и ранее проявил в своих прежних богохульствах во время первых споров с нами, и ныне не остается неизобличенным в подобной общности с ним. Говорит же где-то Прокл, философствуя в своих богословских доказательствах (θεολογικαῖς

¹³⁶ *Мах., cap. 1–5, I, 7: PG 90, 1180C–1181A, пер. А. И. Сидорова; более пространную цитату см. при прим. 74 на с. 137. Григора цитирует это место из прп. Максима в hist.: III, 480.7–10 (Schopen, Bekker).*

ἀποδείξεσιν), что все причастное слабее причастуемого, а причастуемое — непричастного. Ибо причастное, будучи до причастности несовершенным (ἀτελής), но став совершенным (τέλειον) благодаря причастности, всецело вторично в отношении причастуемого, в силу того, что оно стало совершенным после причастности. Ибо, поскольку оно было несовершенным, оно слабее, чем то, чему оно стало причастно [и] что делает его совершенным. А причастуемое чем-то, а не всем, в свою очередь получает в удел более слабое существование, чем относящееся ко всему, а не к чему-то. Ибо таковое более сродно Причине всего, первое же — менее сродно. Следовательно, непричастное предшествует причастуемому, оно же — причастующему. Видишь, как тот Прокл, поклоняющийся идолам, говорит о трех чинах, и первому усваивает название непричастного, совершенного и, надо мыслить, вышележащего (ὑπερκείμενον), второму — [имя] причастного и причастуемого, более слабого, чем первое, и оно есть лежащее между несовершенным и совершенным, третье же [называет] несовершенным и только причастным, но не причастуемым. Итак, следует рассмотреть, как согласно с ним Палама учил о том, что Христос, будучи двойственным и сложенным из только двух природ — я говорю о божестве и человечестве, — на Фаворской горе изменился в тройственного. Ибо он предположил иную среднюю нетварную божественность, тот самый свет, и в согласии с Проклом возвестил, что это есть нижележащий чин, [находящийся] между совершенным и несовершенным и [являющийся одновременно] причастным и причастуемым¹³⁷.

Критическое отношение Никифора Григоры к Проклу и Платону указывает здесь на общий для его времени топос публичного отношения к античным философам в богословских спорах, но

¹³⁷ Nic. Greg., *hist.*: III, 480.22–482.12 (Schopen, Bekker), пер. основного текста А. Ю. Волчкевич, выделенного курсивом (цитаты из Прокла) — Д. С. Бирюкова.

никак не являет реальное отношение Григоры к этим авторам¹³⁸. Григора фактически слово в слово цитирует Прокла, а именно 24-ю теорему из его *Начал теологии*, вместе с ее названием (формулировкой): «Все причастное слабее причастуемого, а причастуемое — непричастного»¹³⁹ (в вышеприведенном отрывке цитата из Прокла выделена курсивом). Однако Григора, обращаясь в целях полемики с Паламой к построениям Прокла, неверно интерпретирует его мысль, так же как и некорректно соотносит ее с учением свт. Григория Паламы. Прокл в 24-й теореме *Начал теологии* говорит об иерархии между аспектами причастности — *непричастным, причастуемым и причастным*: непричастное сильнее причастуемого, а причастуемое сильнее причастного, поскольку в каждом случае первое есть причина второго¹⁴⁰; кроме того, причастуемое сильнее причастного, поскольку первое есть причина совершенства для второго, ибо (как мы видели, обсуждая 78-ю теорему *Начал теологии*), согласно Проклу, причастное переходит из несовершенного в возможное для себя совершенное состояние посредством причастия к причастуемому. Григора же в данном случае перетолковывает эту схему Прокла так, будто само непричастное у Прокла является «совершенным», причастуемое и пришедшее к совершенству причастное есть среднее между «совершенным» и «несовершенным», а еще не пришедшее

¹³⁸ Ср. прим. 119 на с. 162, а также, например слова Григоры о Платоне в письме митрополиту Апру: «Всегда, а теперь особенно, дивлюсь я величию духа Платона. Он не возмущался, не требовал кары за то злословие, которым его осыпали, когда смеялись над его учением. А самого его терзали всячески. ...Когда обезьяны начинают подражать повадкам человека, то неумение обличает их в том, что они не люди. На них похожи те, кто рядится в обличье Платона, берут у него кое-какие наибольшие выражения и, не вникнув в платоновский замысел, обстреливают ими тех, кого ненавидят...» (пер. Т. А. Миллер по изд.: *Guilland 1927*, цит. по изд.: *Памятники византийской литературы 1969*, с. 365).

¹³⁹ Цитирование Григорой 24-й теоремы *Начал теологии* Прокла не охватывает только последнего предложения этой теоремы: «Ибо, говоря кратко, первое есть единое до многого; причастуемое — во многом, оно есть сразу единое и не единое; а все причастное — сразу не единое и единое».

¹⁴⁰ Ср.: Procl, *inst. theol.* 99–101.

к совершенству причастное есть «несовершенное». Это построение являет неверное понимание смысла сказанного Проклом, поскольку, как видно из его собственных слов в 24-й теореме, и особенно, как следует, например, из 78-й теоремы *Начал теологии*, которую мы рассматривали выше, «совершенство» у Прокла относится именно к причастуемому, каковое, обладая полнотой совершенства и действительности, усовершенствует и приводит к полноте действительности причастное ему. Вероятно, Григора в своей трактовке 24-й теоремы *Начал теологии* имел в виду 64-ю теорему, где действительно идет речь об иерархии совершенства в зависимости от уровня причинности различных аспектов причастности: монада, которой соответствует непричастное¹⁴¹, есть «всесовершенное» (παντέλειος); происходящее от нее «самоцельное» причастуемое, независимое от причастного к нему, есть «совершенное» (или «самосовершенное», αὐτοτέλειος); то же причастуемое, которое принадлежит причастному и, таким образом, зависит от него, — есть «несовершенное»^{142, 143}. Однако в

¹⁴¹ Непосредственно в 64-й теореме не говорится, что монада является непричастуемой, однако это становится ясным, если соотнести ее с предыдущей, 63-й теоремой, см.: *Dodds 1963*, p. 234.

¹⁴² Этот вид причастуемого — т. е. причастуемое, которое принадлежит причастному — является не чем иным, как аспектом самого причастного, который позволяет ему причастовать самоцельному, совершенному причастуемому.

¹⁴³ «Если происхождение идет через ослабление свойств гипостазирующих причин, то от всесовершенного (τῶν παντέλειων) происходит совершенное (τὰ τέλεια), а через него как через средний [термин] в строгом порядке — несовершенное (τὰ ἀτελή). Следовательно, будут существовать как самосовершенные (αὐτοτέλεις) ипостаси, так и несовершенные. И если последние оказываются уже принадлежащими причастным им (будучи несовершенными, они нуждаются в подлежащем для своего существования), то первые создают причастное себе (будучи совершенными, они наполняют собою причастное и дают ему основание в себе, не нуждаясь ни в чем из более низкого для собственного бытия). Поэтому, в то время как самосовершенные ипостаси из-за разделения на множество уступают своей начальной монаде, а благодаря самосовершенному бытию отчасти уподобляются ей, то несовершенные отличаются от существующей самой по себе и совершенствующей все монады и тем, что находятся в другом, и несовершенством» (*Procl., inst. theol.* 64, пер. С. В. Месяц с изм.).

24-й теореме, толкуемой Григорой, речь идет именно о самоцельном причастуемом, которое, являясь совершенным, способно усовершенствовать причастное, а не о несовершенном причастуемом, находящемся в причастном. Да и в любом случае учение Прокла о совершенном и несовершенном не подразумевает некоего промежуточного уровня между этими категориями, о котором говорит Григора. Таким образом, то, как Григора соотносит учение свт. Григория Паламы о непричастности Божественной сущности и о нетварном Фаворском свете с тремя аспектами причастности в учении Прокла, не является адекватным ни собственно учению Прокла, ни, разумеется, учению свт. Григория. Этот шаг Григоры можно объяснить только его полемическим настроением.

Отметим также следующее: обвиняя свт. Григория в том, что в своем учении о нетварном Фаворском свете он, якобы следуя Проклу, выстраивает иерархию совершенного и несовершенного в соответствии с различными аспектами причастности, — Григора подразумевает, что Палама разделяет следующие положения: во-первых, что Божественная природа является непричастной, в то время как человеческая — способной причастствовать, и во-вторых, что Божественная природа является совершенной, в то время как человеческая — несовершенной, но могущей стать совершенной. И если первое положение находит свое подтверждение в учении Паламы (согласно которому человек способен причастствовать нетварным Божественным энергиям, в то время как Божественная сущность остается непричастной), то второе положение, о совершенстве и несовершенстве, соответственно, Божественной и человеческой природы, — чуждо Паламе и является собой проекцию логики самого Григоры на паламитское учение. Это все та же логика, характерная для Григоры, о которой мы говорили выше, в связи с 78-й теоремой *Начал теологии* Прокла: несовершенная тварная природа может причастствовать совершенной, т. е. прийти к возможному для себя совершенному состоянию благодаря Божественной природе, обладающей полнотой совершенства. При этом для данной парадигмы, развива-

емой Проклом и подхваченной Григорой, характерно понимание, согласно которому онтологический статус сущего низшей (тварной) природы в результате причастности высшей, т. е. при переходе к совершенному состоянию, не изменится; изменится то, что сущее обретет полноту своей природы и переменит осознание себя.

Таким образом, парадигма, которую использует Никифор Григора для выражения идеи причастности сущего Богу, соответствует пониманию причастности, характерному для неоплатонической философской традиции в ее нехристианском изводе; возможно, Григора непосредственно опирался на Прокла. Утверждая, что все сущее причастует Божией сущности, Григора, следуя интуициям нехристианского неоплатонизма, противоречит традиционному святоотеческому учению. Эта позиция влечет за собой то, что Григора, говоря о причастности Богу (Единому), использует дискурс, актуальный для всего тварного сущего, и не делает различия в парадигмах описания, с одной стороны, *природной* причастности Богу тварного сущего (и в частности, природной составляющей человеческого существа), и с другой стороны, *личной* причастности человека Божественному бытию, — различия, значимого и важного для святоотеческой традиции. Указанный дискурс Григоры относится ко всему тварному сущему и отсылает именно к парадигме природной причастности Богу, которая используется отцами Церкви для указания на устойчивость в бытии и пребывание в своей природе различных порядков тварного сущего и не предполагает описания окачествования сущего Божественными свойствами, возможного, согласно учению противника Григоры, свт. Григория Паламы, — посредством нетварных Божественных энергий.

БИБЛИОГРАФИЯ

А. ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

Аристотель (1939) *Категории. С приложением Введения Порфирия к Категориям Аристотеля*, пер. А. В. Кубицкого, М.

Аристотель (1975) *Сочинения в четырех томах*, т. 1, М.

Аристотель (1978) *Сочинения в четырех томах*, т. 2, М.

Бернацкий М. М., Дунаев А. Г. (2007) «Давид Дисипат», *Православная энциклопедия*, т. 13, с. 582–590.

Бирюков Д. С. (2006) «Неоплатонические элементы в неоарианстве (Евномий и Ямвлих)», *Вестник молодых ученых*, 4 (Философские науки, 2), с. 37–43.

Бирюков Д. С. (2008) «Тема описания человека через “схождение особенностей” у свт. Василия Кесарийского и ее церковно-исторический и историко-философский контекст», *Богословские труды*, 42.

Василий (Кривошеин), архиеп. (1996) «Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого», Он же, *Богословские труды. 1952 – 1983 гг.*, Нижний Новгород, с. 230–241.

Василий (Кривошеин), архиеп. (2002) «“Тварная сущность” и “Божественная сущность” в духовном богословии преподобного Симеона Нового Богослова», пер. Т. Миллер, *Альфа и Омега*, 2(32), с. 64–83. [Пер. с изд.: Krivochéine Basile, archêveque (1971) «“Essence créée” et “essence divine” dans la théologie spirituelle de St. Syméon le Nouveau Théologien», *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*, р. 75–76, 151–170 = *Studia Patristica*, 1975, 13/2, р. 210–226].

Григорий Богослов (2000) *Пять слов о богословии*, М.

Григорий Нисский, свт. (1999) *О жизни Моисея Законодателя*, пер. с древнегреч. А. С. Десницкого, М.

Григорий Нисский, свт. (2006) *Догматические сочинения: в 2 т., т. 2*, Краснодар.

Григорий Палама, свт. (2003а) «Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы (главы 1–63)», пер. и предисл. А. И. Сидорова, *Богословские труды*, 38, с. 8–73.

Григорий Палама, свт. (2003b) *Триады в защиту священнобезмолвствующих*, пер., посл. и комм. В. Вениаминова [В. В. Бибикина], М.

Григорий Палама, свт. (2007) *Трактаты*, пер. архим. Нектария (Яшунского), Краснодар.

Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник (2002) *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования*, пер. Г. М. Прохорова, СПб. (Библиотека христианской мысли).

Диспут с Пирром (2004) *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, отв. ред. Д. А. Поспелов, М. (*Σμάρτυδος Φιλοκαλίας*).

ИАБ (2004) *Исихазм. Аннотированная библиография*, под общ. и научн. ред. С. С. Хоружего, М.

Иларион (Алфеев), еп. (2006) «Св. Григорий Богослов», *Православная энциклопедия*, XII, с. 668–712, М., [в соавторстве].

Иоанн Дамаскин, прп. (1893) *Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения*, пер. А. А. Бронзова, СПб.

Иоанн Дамаскин, прп. (2000) «Введение в основы догматического богословия», пер. Д. Чепеля, *Богословский сборник*, 9, с. 124–139.

Иоанн Дамаскин (2002) *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания*, пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды, М.

Каждан А. П. (1976) «Корабль в бурном море»: К вопросу о соотношении образной системы и исторических взглядов двух

византийских писателей», *Из истории культуры средних веков и Возрождения*, М.

Каждан А. П. (2005) *Никита Хониат и его время*, СПб.

Ларше Ж.-К. (2001) «Исихазам и Шести Васъенски Сабор», *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*, Србиње, с. 67–86.

Лосев А. Ф. (1993) *Очерки античного символизма и мифологии*, М. [1930].

Лурье В. М. (1997) «Комментарии», Мейендорф И., протопресв. (1997), с. 373–460.

Лурье В. М. (2000) «Примечания», Святой Григорий Нисский, *Об устройении человека*, пер., послесл. и прим. В. М. Лурье, СПб.

Лурье В. М. (при участии В. А. Баранова) (2006) *История византийской философии. Формативный период*, СПб.

Лурье В. М. (2009) «Луч света в темном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских Dark Ages», [в печати].

Макаров Д. И. (2003) *Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий)*, СПб. (Библиотека христианской мысли).

Макаров Д. И. (2006) «О полемике с антипаламитами в *Пяти словах о Свете Фаворском* Феофана Никейского», *Античная древность и средние века*, 37, с. 329–341.

Макаров Д. И. (2007) «Из комментариев к поздневизантийским текстам», *Проблемы теологии*, 4, отв. ред. Д. И. Макаров, с. 114–141.

Макаров Д. И. (2008) «Слава Божия или слава ангелов? Некоторые аспекты полемики об ангелах на третьем этапе исихастских споров (Постановка проблемы)», *ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ. Сборник в честь В. В. Кучмы*, Армавир, с. 71–94.

Максим Исповедник (1993) *Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты*, пер., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова, М.

Максим Исповедник (2000) «Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LX», пер. А. И. Сидорова, *Альфа и Омега*, 1(23), с. 40–50.

Максим Исповедник, прп. (2006). *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)*, пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского), М.

Максим Исповедник (2007) *Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*, сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин, СПб. (Византийская философия, 1; Σμάραυδος Φιλοκαλίας).

Медведев И. П. (1997) *Византийский гуманизм XIV–XV вв.*, СПб.

Мейендорф И. Ф. (1955) «Письмо к Акиндину св. Григория Паламы», *Православная мысль*, 10, с. 113–126.

Мейендорф И., протопресв. (1997) *Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение*, пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье, СПб. (Subsidia Byzantinorossica, 2).

Мейендорф И., протопресв. (2005) «Строители мостов» в раннем средневековье. Заметки о значении восточной святоотеческой мысли для Иоанна Скота Эриугены», Он же, *Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования*, М., с. 80–104.

Никифор Григора (2004) *Римская история Никифора Григоры, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами*, т. 1 (1204–1341), пер. П. Шалфеева, Рязань, (Византийская историческая библиотека). [1862].

Николай Кавасила (1997) «Слово против нелепостей Григоры», пер. С. В. Красикова, *Античная древность и средние века*, 28, с. 104–108.

Орлов Е. В. (1996) *Кафолическое в теоретической философии Аристотеля*, Новосибирск.

Памятники византийской литературы IX–XIV веков (1969), М.

Петров В. В. (2005) «О трудностях ХLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование», *Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петрова, М.

Попов И. В. (2005) *Труды по патрологии, т. II: Личность и учение блаженного Августина*, Сергиев Посад.

Прокл (2001) *Платоновская теология*, изд. подготовил Л. Ю. Лукомский, СПб.

Риго А. (2007) «*Житие Петра Афонита* (ВНГ 1506), составленное Григорием Паламой», Свт. Григорий Палама. *Слово на житие прп. Петра Афонского*, пер. с древнегреч. А. Ю. Волчкевич и А. О. Крюковой, научн. ред. Д. А. Поспелов, Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, с. 13–29, (Σμάρτυδος Παλαμίου Φιλοκαλίας).

ТСО *Творения святых отцов в русском переводе*, М., т. 1–69, 1843–1917.

Флоровский Г., прот. (1998) «Понятие Творения у святителя Афанасия Великого», Он же, *Догмат и история*, М., с. 80–106.

Фотий, св. патр. (2002) *Избранные трактаты из «Амфилохий»*, пер., сост. и статья Д. Е. Афиногенова, М.

Черняков А. Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*, СПб.

Шуфрин А. М. (2006) «Развитие понятия “ипостась” у св. Василия Великого», пер. с англ. Д. И. Макарова, *Проблемы теологии*, 3/2, отв. ред. Д. И. Макаров, с. 3–28.

Alexander (Golitzin), hierom. (1994) *Et Introibo Ad Altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special Reference to its Predecessors in Eastern Christian Tradition*, Thessaloniki.

Anatolios Kh. (1998) *Athanasius. The coherence of his thought*, London–New-York.

Anton J. P. (1969) «Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of *Homonyma*», *Journal of the History of Philosophy*, VII/1, p. 1–18.

Balas D. (1966) *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to st. Gregory of Nyssa, Romae*, (Studia Anselmiana, LV).

Balfour D. (1982) «Palamas' reply to Gregoras' account of their debate in 1355», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 32/4, p. 242–256.

Barnes (2003) *Porphyry. Introduction*, transl., comm. by J. Barnes, Oxford.

Bathrellos D. (2004) *The Byzantine Christ. Person, Nature and Will in the Christology of St. Maximus the Confessor*, New-York. (Oxford Early Christian Studies).

Beck H.-G. (1959) *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München.

Beyer H.-V. (1971) «Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 20, S. 171–188.

Beyer H.-V. (1978) «Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 27, S. 127–155.

Bradshaw D. (2004) *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge.

Brandwood L. (1976) *A Word Index to Plato*, Leeds.

Corrigan K. (1994) «Ecstasy and Ectasy in Some Early Pagan and Christian Mystical Writings», *Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney, S J.*, ed. W. Carroll and J. Furlong, New-York, p. 27–38.

Dodds E. R. (1963) «Commentary», *Proclus, The Elements of Theology*, a revised text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds, Oxford.

Dragas G. (1980) «Holy Spirit and Tradition; the writings of Saint Athanasius», Idem., *Athanasiana (Essays in the Theology of saint Athanasius)*, London, p. 75–98.

Finch J. (2002) *Sanctity as participation in the divine nature according to the ante-Nicene eastern fathers, considered in the light of Palamism*, a diss. subm. to the Caspersen School of Graduate Studies at Drew University.

Fryde E. (2000) *The Early Palaeologan Renaissance (1261 – c. 1360)*, Leiden.

Greenfield R. A. (1995) «Contribution to the Study of Palaeologan Magic», *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire, Washington, p. 117–153.

Guilland R. (1926) *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Paris.

Henamas A. (1982) «Participation and Predication in Plato's later Thought», *Review of Metaphysics*, 36, p. 343–374.

Ierodiakonou K. (2002) «The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century», *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford, p. 219–238.

Ivanka E. von (1990) *Plato Christianus. La reception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris.

Kannengiesser Ch. (1981) «Athanasius of Alexandria and the Holy Spirit between Nicea I and Constantinople I», *The Irish Theological Quarterly*, 48, p. 166–180.

Makarov D. I. (2006) «Some problems of the theology of the Divine Light in the mystical treatise of Theophanes of Nicaea», *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies (London, 21 – 26 August 2006) III, Abstracts of communications*, Ashgate, p. 229–230.

Makarov D. I. (2008) «The Target of George Pachymeres' Polemics in his Treatise on the Holy Spirit», *Scrinium*, 4, p. 235–248.

Meredith A. (1988) «The Divine Simplicity. Contra Eunomium, 1.223-241», «Contra Eunomium I» en la producción literaria de Gregorio de Nisa, Pamplona, p. 339–351.

Μόσχος Δ. (1998) *Πλατωνισμός ή Χριστιανισμός; Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις του Αντισησυχασμού του Νικηφόρου Γρηγορά, 1293–1361*, Αθήναι.

Moutsopoulos E. (1975) «La notion de "kairisité" historique chez Nicéphore Grégoras», *Actes du XIV Congrès international des études Byzantines*, 2, Bucarest, p. 217–222.

Moutsoulas E. (1989) «'Essence' et 'énergies' de Dieu selon S. Grégoire de Nysse», *Studia Patristica*, XVIII/3, ed. E. A. Livingstone, Leuven–Kalamazoo, p. 517–528.

Müller G., S.J. (1950) *Lexicon Athanasianum*, 4, Berolini.

Perczel I. (2001) «Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 41, p. 125–146.

Podskalsky G., S.J. (1974) «Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios (ca. 1403–1472)», *Theologie und Philosophie*, 49, S. 305–323.

Podskalsky G., S.J. (1977) *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14/15 Jahrhundert), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, München, (Byzantinisches Archiv, 15).

Podskalsky G., S.J. (2003) *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung*, Wiesbaden. (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 25).

Polemis I. D. (1996) *Theophanes of Nicaea: His Life and Works*, Wien, (Wiener Byzantinische Studien, 20).

Powers D. (2001) *Salvation through Participation. An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology*, Leuven–Paris–Sterling.

Quasten J. (1986) *Patrology, V.III: The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Westminster, Md.

Rigo A. (2004) «Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos», *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, a cura di A. Rigo, Firenze, p. 1–177.

Romanides J. S. (1960–1964) «Notes on the Palamite Controversy and related topics I–II», *The Greek Orthodox Theological Review*: 6/2, 1960–1961, p. 186–205; 9/2, 1963–1964, p. 225–270.

Rorem P., Lamoreaux J. (1998) *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: annotating the Areopagite*, Oxford.

Ross D. (1951) *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.

Russell N. (1988) «“Partakers of the Divine Nature” (2 Peter 1:4) in the Byzantine Tradition», *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ: Essays presented to Joan Hussey on her 80-th Birthday*, Camberley, p. 51–67.

Russell N. (2004) *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford.

Sinkewicz R. E. (1982) «The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian», *Mediaeval Studies*, XLIV, p. 181–242.

Sinkewicz R. E. (1986) «Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The *Capita 150* of Gregory Palamas», *Mediaeval Studies*, 48, p. 334–351.

Staniloae D. (1938) *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Sibiu.

Starr J. (2000) *Sharers in Divine Nature: 2 Peter 1:4 in its Hellenistic Context*, Stockholm.

Stavrou M. (2001) «Le premier traité de Nicéphore Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit», *Orientalia Christiana Periodica*, 61, p. 39–141.

Theodossiou E., Manimanis V., Dimitrijevič M. (2006) «The Greatest Byzantine Astronomer Nicephoros Gregoras and Serbs», *Zbornik matice srpske za klasicne studije*, 8, p. 149–169.

Tollefsen T. (2000) *The christocentric cosmology of St. Maximus the Confessor: A study of his metaphysic principles*, diss., Oslo.

Van Rossum J. (2001) «Gregory of Cyprus and Palamism», *Studia Patristica*, XXXVII, ed. E. A. Livingstone, Leuven, p. 626–630.

West M. L. (1982) «The Metre of Arius’ “Thalia”», *The Journal of Theological Studies*, 33, p. 98–105.

Zachhuber J. (2001) «Basil and the Three-Hypostases-Tradition. Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology», *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 5, p. 65–85.

В. КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria (1891), ed. M. Wallies, Berlin, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 2.2).

Ammonius in Aristotelis categorias commentarius (1895), ed. A. Busse, Berlin, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4.4).

Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros AZ commentaria (1888), ed. M. Hayduck, Berlin, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 6.2).

Athanase d'Alexandrie (1973) *Sur l'incarnation du verbe*, ed. C. Kannengiesser, Paris, (Sources chrétiennes, 199).

Balfour D. (1981) «Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration. First critical edition, with English Translation and Commentary», *Θεολογία*, 52, p. 631–681.

Basile de Césarée (1968) *Sur le Saint Esprit*, ed. B. Pruche, Paris. (Sources chrétiennes, 17bis.).

Browning R. (1955–1957) «David Dishypatos' Poem on Akindynos», *Byzantion*, 25–27, p. 713–745.

Candal M., S.J. (1950) «Fuentes Palamíticas. Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras», *Orientalia Christiana Periodica*, 16, p. 303–357.

Candal M., S.J. (1957) «La “Regla teológica” de Nilo Cabásilas», *Orientalia Christiana Periodica*, 23, p. 237–266.

Davidis prolegomena et in Porphyrii isagogen commentarium (1904), ed. A. Busse, Berlin. (Commentaria in Aristotelem Graeca, 18.2).

Die pseudoathanasianische 'IVte Rede gegen die Arianer' als 'κατὰ Ἀρειανῶν λόγος' ein Apollinarisgut (1917), ed. A. Stegmann, Rottenburg

Die Schriften des Johannes von Damaskos, ed. B. Kotter, Berlin: I, 1969; II, 1973; III, 1975; IV, 1981; V, 1988, (Patristische Texte und Studien, 7; 12; 17; 22; 29).

Doctrina patrum de incarnatione verbi (1907) (fort. auctore Anastasio Sinaïta vel Anastasio Apocrisiario), ed. F. Diekamp, Münster.

Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria (1900), ed. A. Busse, Berlin, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 18.1).

Garzya A. (1954) «Un opuscule inédit de Nicolas Cabasilas», *Byzantion*, XXIV, p. 524–532.

Gouillard J. (1967) «Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire», *Travaux et Mémoires*, 2, p. 1–316.

ΓΠΣ 1–4 Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐπιμ. Π.Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη· τ. 1, 1962; τ. 2, 1966; τ. 3, 1970; τ. 4, 1988; τ. 5, 1992.

Gregor von Nazianz (1963) *Die fünf theologischen Reden*, ed. J. Barbel, Düsseldorf.

Gregorii Acindyni Refutationes duae operas Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam (1995), nunc primum editae curante J. Nadal Cañellas, Brepols–Turnhout. (Corpus Christianorum, series Graeca, 31).

Gregorii Nysseni opera (1960–1990), ed. W. Jaeger, vol. 1–10, Leiden: *Contra Eunomium Libri*: I et II, vol. 1, 1960; III, vol. 2, 1960.

Guilland R. (1927) *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, texte éd. et trad. par R. Guilland, Paris.

Ioannes Cantacuzenus (1987) *Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita, nunc primum editae*, ed. E. Voordeckers, F. Tinnefeld, Turnhout–Leuven, (Corpus Christianorum, series Graeca, 16).

Καλογερόπουλος Β. (1996) Ὁ μοναχὸς Νεόφυτος Προδρομινὸς καὶ τὸ θεολογικὸ του ἔργο, Ἀθήνα.

Καρμίρη Ι. (1952) *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα*, τ. Ι, Ἀθήνα.

Mansi J. D. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*: 31 vols., Florence–Venice, 1758–1798; 53 vols. in 58 parts, Paris–Leipzig, 1901–1927.

Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia (1982), ed. J. H. Declerck, Brepols–Turnhout. (Corpus Christianorum, series Graeca, 10).

Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. I–LV (1980), ed. C. Laga et C. Steel, Brepols–Turnhout. (Corpus Christianorum, series Graeca, 7).

Nadal J., S.J. (1974) «La redaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos», *Orientalia Christiana Periodica*, 40, p. 233–285.

Niceforo Gregora (1975) *Fiorenzo o intorno alla sapienza*, testo crit., introd., trad. e comm. a cura di P. L. M. Leone, Napoli.

Nicephori Gregorae historiae Byzantinae (1829–1855), ed. L. Schopen, I. Bekker, Bonn: 1, 1829; 2, 1830; 3, 1855. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae).

Nikephoros Gregoras (1976) *Antirrhetika I*, Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer, Wien, (Wiener Byzantinische Studien, XII).

Paparozzi M. (1970–1971) *Gli Antirrhetici posteriores di Niceforo Gregoras*, diss., Univ. Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Photii Patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia. Vol. V. Amphilochiorum pars altera (1986), rec. L. G. Westerink, Leipzig, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).

Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium (1887), ed. A. Busse, Berlin. (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4.1).

Procli philosophi Platonici opera inedita (1864), ed. V. Cousin, pt. 3, Paris.

Proclus. *Théologie platonicienne* (1968–1987), ed. D. Saffrey, L. G. Westerink, Paris: 1, 1968; 2, 1974; 3, 1978; 4, 1981; 5, 1987.

Saint Basile. *Lettres* (1957–1966), ed. Y. Courtonne, Paris: 1, 1957; 2, 1961; 3, 1966.

Saint Gregory Palamas (1988) *The One Hundred and Fifty Chapters*, a critical edition, transl. and study by R. F. Sinkewicz, C.S.B., Toronto. (Studies and Texts, 83).

Sainto Massimo Confessore (1931) *La mistagogia ed altri scritti*, ed. R. Cantarella, Florence.

Simplicii in Aristotelis categorias commentarium (1907), ed. K. Kalbfleisch, Berlin. (Commentaria in Aristotelem Graeca, 8).

Σωτηρόπουλος Χ. (1996) *Νηπτικοὶ καὶ πατέρες τῶν μέσων χρόνων*, Ἀθήνα.

Theoleptos of Philadelpheia (1992) *The Monastic Discourses*, crit. ed., transl., study by R. Sinkewicz, Toronto, (Studies and Texts, 111).

УКАЗАТЕЛИ

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

ДРЕВНИЕ АВТОРЫ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ЛИЦА

- Агафон, папа Римский 64
Агафоник, ученик Никифора Григоры 20
Акиндин, см. *Григорий Акиндин*
Александр Афродисийский, философ 79
Аммоний, философ 93
Анастасий I, патр. Антиохийский 83
Анастасий апокрисиарий, св. 62
Анастасий Синаит, прп. 62
Андроник II Палеолог, император 153
Андроник III Палеолог, император 152
Анна Савойская, императрица 152
Арий, основатель арианской ереси 134–135
Аристотель, философ 69–76, 79, 81–82, 93, 95, 98–100, 113–117, 121–122, 125–128, 165
Арсений Тирский, патр. Антиохийский, антипаламит 8
Асклепий, античн. писатель и философ 82
Афанасий Александрийский, свт. 32–35, 42–43, 52–53, 70, 90, 92, 101, 102, 107, 119–121, 126, 131, 134, 138
Варлаам Калабрийский, антипаламит 17–18, 24–25, 90, 139, 152–153, 155, 157
Василий Кесарийский (Великий), свт. 13–14, 38–39, 42–43, 56–57, 72–73, 78, 82–84, 86, 89, 97, 107, 121–129, 133–134
Геннадий Схоларий, патр. Константинопольский 77
Георгий Метохит, архидиакон 106

Георгий Факрасис, протостратор 7–10, 14, 17–21, 22–59, 61, 65, 74, 76–77, 79, 82, 88, 90–91, 96, 103, 107, 124, 152–154

Гонорий, папа Римский 91

Григорий Акиндин, антипаламит 10, 11, 18, 85, 90, 139, 150

Григорий Кипрский, свт. 14, 63, 66, 75, 99, 100

Григорий Назианзин (Богослов), архиеп. Константинопольский 27, 44–45, 64, 91, 122, 124, 132, 134

Григорий Нисский, свт. 14, 54–55, 58–59, 80, 89, 97, 103, 104, 108–111, 121–133, 135, 138, 154, 158

Григорий Палама, свт. 7–15, 17–59, 62, 65–69, 74–82, 85–92, 94–104, 107, 111, 113, 138–140, 148–154, 158–159, 168–170, 172–173

Давид Анахт, философ 93

Давид Дисипат, монах, паламит 150

Димитрий Кидонис, византийский писатель и политик, антипаламит 73

Дионисий Ареопагит, св. (автор корпуса «Ареопагитик») 39–47, 68, 76, 80, 85, 90, 104, 106–107, 134–136, 138, 140–146, 148, 157–160, 162

Евномий, лидер неоарианского движения 13, 83, 102–104, 121–122, 134, 154

Иннокентий VI, папа Римский 9

Иоанн IV, папа Римский 91

Иоанн V Палеолог, император 9, 17–19, 22–23, 152

Иоанн VI Кантакузин, имп. 9, 18–19, 77, 83, 99, 102, 107, 152

Иоанн Богослов, апостол 92

Иоанн Векк, патр. Константинопольский 14, 63, 66

Иоанн Глика, патр. Константинопольский 152

Иоанн Дамаскин, св. 26–27, 34–39, 61–63, 78–82, 86, 88–89, 93–97, 155, 159

Иоанн Златоуст, патр. Константинопольский 89, 140, 155

Иоанн Кипариссиот, ученик Никифора Григоры, антипаламит 8, 10, 153

- Иоанн Ираклийский, еп. 152
 Иоанн Помощник (Симпон), авва 42–43, 91, 100
 Иустин Мученик (Философ), св. 97
 Кирилл Александрийский, свт. 28–31, 48–51, 65, 92, 134
 Константин III, император 91
 Макарий Египетский, прп. 134, 140
 Максим Исповедник, прп. 11–12, 14, 26–29, 34–37, 42–43, 46–47, 52–57, 62–63, 68–69, 81, 89, 91, 97, 100, 102, 106, 108, 124, 135–139, 141, 144–148, 157–158, 160, 168
 Михаил Пселл 14, 106, 153
 Немесий Эмесский, еп. 80, 124
 Неофит Момицилас, монах, паламит 99
 Никита Хониат, византийский писатель 106
 Никифор Влеммид, церковный писатель 66, 106–107
 Никифор Григора, византийский писатель, антипаламит 7–15, 17–21, 22–35, 38–41, 44–47, 50–59, 64–67, 75, 82–84, 86–89, 92–97, 100–105, 152–173
 Никифор Исповедник, свт. 14
 Николай Кавасила, св. 18, 152–153
 Нил Кавасила, св. 64, 76–77, 100, 111
 Павел, ап. 108, 118
 Павел Смирнский, еп. 9, 17, 152
 Петр, ап. 118–119
 Пирр, патр. Константинопольский, монофелит 11, 91
 Платон, философ 113–114, 127, 140, 153, 162, 164, 168–170
 Плотин, философ-неоплатоник 90, 94–95, 101, 114, 126–127, 129–130, 133, 153, 161–162, 165
 Порфирий, философ-неоплатоник 80, 93–94, 115–118, 121–122, 128–129, 161
 Прокл, философ-неоплатоник 114, 134, 141, 162–173
 Прохор Кидонис, монах, филотомист, антипаламит 12, 77, 91
 Птолемей, античный ученый 153
 Сергей, патр. Константинопольский, монофелит 11–12

- Симеон Новый Богослов, прп. 139–140, 158
Симпликий, философ-неоплатоник 79
Синесий Киренский, еп. 87, 153
Факрасис, см. *Георгий Факрасис*
Феодор Метохит, византийский ученый 152
Феодор Мопсуэтский, глава Антиохийской школы богословия
124
Феолипт Филадельфийский, свт. 108
Феофан Никейский, блаж., паламит 10–11, 73–74, 108
Филон (Александрийский), экзегет 90
Филофей Коккин, патр. Константинопольский, паламит 10,
106
Филофей Константинопольский, монах 7
Фома Аквинский, схоласт 12, 73, 77
Фотий Константинопольский, патр. 107, 158, 165–166
Элиас, философ 93
Ямвлих, философ-неоплатоник 95, 134–135

БИБЛЕЙСКИЕ ЛИЦА

- Аарон 63
Авраам 121–122
Адам 55
Давид 121–122
Мелхиседек 68
Моисей 63, 131

ЦИТАТЫ, ПРИВЕДЕННЫЕ В ТОМЕ¹

Аристотель

<i>cat.</i> 1b10–14	115
<i>cat.</i> 2a23–25	115
<i>cat.</i> 9a14–24	98–99
<i>de an.</i> II, 417a22–417b1	72
<i>de int.</i> XII, 22b36–23a3	74
<i>met.</i> ⊕ 1, 19–27	71
<i>met.</i> ⊕ 3, 1047a18–22	71
<i>met.</i> ⊕ 6, 1048b6–9	70
<i>top.</i> 121a10–15	114
<i>top.</i> 122b20–22	115

Афанасий Александрийский

<i>Ar.</i> I, 6: PG 26, 24.21	134 (цитата из Ария)
<i>Ar.</i> I, 6: PG 26, 24.28–29	134 (цитата из Ария)
<i>Ar.</i> 4, I: 26–30 (Stegmann) [Sp.]	92
<i>ep. 1 ad Serap.:</i> PG 26, 585B–C	120
<i>gent.</i> XLVI–XLVII: PG 23, 93C	344.5–7
<i>hom. in Mt.</i> 3–4: PG 25/2, 213B–C	336.13–15

Василий Кесарийский

<i>ep.</i> 234, 1: PG 32, 868B–869B	340.16–29
<i>ep.</i> 234, 3: 9–13 (Courtonne)	84
<i>Eun.</i> I: PG 29, 565.7–18	97
<i>Eun.</i> II: PG 29, 580A	13
<i>Eun.</i> II: PG 29, 648A	356.4–5
<i>Eun.</i> III: PG 29, 660.14–30	125
<i>Eun.</i> III: PG 29, 660.31–35	126
<i>Spir.</i> IX: PG 32, 108C–109A	344.8–11
<i>Spir.</i> XVII: 41.1–22 (Pruche)	128–129

¹ Места из текста Факрасиса (по изданию Кандаля) выделены курсивом.

<i>Spir.</i> XXVI: PG 32, 180C–D	72
Григорий Назианзин	
<i>or.</i> XXIX, 10: PG 36, 88B	64
<i>or.</i> XLV, 3: PG 36, 628B	346.2–3 (парафраз)
Григорий Кипрский	
<i>process.:</i> PG 142, 289D	66
Григорий Нисский	
<i>Eun.:</i> I, 1.173.2 – 175.1 (Jaeger)	121–122
<i>Eun.:</i> I, 1.270.1–277.13 (Jaeger)	122–124
<i>Eun.:</i> I, 1.290.1–291.6 (Jaeger)	129–130
<i>Eun.:</i> I, 1.373.1–375.7 (Jaeger)	133
<i>Eun.:</i> II, 1.211–213 (Jaeger)	110
<i>Eun.:</i> II, 1.213.3 (Jaeger)	356.18–19, 110
<i>Eun.:</i> II, 1.524–526 (Jaeger)	104 (цитата из Евномия)
<i>Eun.:</i> III, 3.7.1–3.8.6 (Jaeger)	109, 131
<i>Eun.</i> XII bis: PG 45, 965B	352.18–20
<i>v. Mos.</i> II, 24–25	132
Григорий Палама	
<i>capita</i> 150, III: 86.35–41 (Sinkewicz)	87
<i>capita</i> 150, CX: 208.1–8 (Sinkewicz)	140
<i>capita</i> 150, CXV: 214.4–5 (Sinkewicz)	65
<i>capita</i> 150, CXL: 244.3–4 (Sinkewicz)	101
<i>de un. et dist.</i> XVI: 79.29–80.103 (ГПС 2)	151
<i>ep. 3 ad Ac.</i> VIII–XIX	86
<i>particip.</i> IX: 145.6–8 (ГПС 2)	149
<i>particip.</i> X: 145.26–146.8 (ГПС 2)	149
<i>particip.</i> XI: 146.20–147.3 (ГПС 2)	149
<i>purit.</i> III: PG 150, 1120B	111
<i>tr.</i> II, 3.40–41	62

<i>tr.</i> III, 1.34	158
Деяния Вселенских соборов Mansi XXII, p. 143–146	64
Дионисий Ареопагит	
<i>d. n.</i> II, 5: PG 3, 644B	144
<i>d. n.</i> II, 6: PG 3, 644C–D	344.25–27
<i>d. n.</i> IV, 4: PG 3, 697D–700A	143
<i>d. n.</i> V, 2: PG 3, 816C	85
<i>d. n.</i> V, 5: PG 3, 820A–C	141–142
<i>d. n.</i> V, 8: PG 3, 824C	346.21–23
<i>d. n.</i> V, 9: PG 3, 825A	135, 156–157
<i>d. n.</i> VIII, 2: PG 3, 889C–D	342.28–29 (парафраз)
<i>d. n.</i> XII, 4: PG 3, 972A	85
Евномий	
<i>ap.</i> 12: PG 30, 848B	13
Иоанн Дамаскин	
<i>c. imag.</i> III, 26	159
<i>dial.</i> V: 28–48 (Kotter)	93
<i>dial.</i> VIII: 16–22 (Kotter)	82
<i>f. o.</i> I, 9: PG 94, 833B–836A	338.6–9
<i>f. o.</i> I, 9: 2–9 (Kotter)	78
<i>f. o.</i> I, 13: 30–38 (Kotter)	89
<i>f. o.</i> I, 13: 77–82 (Kotter)	155
<i>f. o.</i> I, 14: 1–10 (Kotter)	96
<i>f. o.</i> II, 23: PG 94, 949A–B	340.15
<i>f. o.</i> III, 15: PG 94, 1048A	62–63
<i>hom. in transfig. dom.:</i> PG 96, 565.4–15	61
<i>hom. in transfig. dom.:</i> PG 96, 565.48–50	61
<i>inst. el.</i> IV: 3–12 (Kotter)	79–80
<i>inst. el.</i> VII: 26–33 (Kotter)	80

Иоанн Кантакузин

ref.: 143.60–63 (Voordeckers, Tinnefeld) 77

Кирилл Александрийский

thes. XIV: PG 75, 236A–237C 334.1–2 (парафраз)
thes. XXIII: PG 75, 381D–384A 334.1–2 (парафраз)
thes., XXXI: PG 75, 444B–C 334.2–6, 348.29–31
thes. XXXI: PG 75, 444C 348.32–35

Максим Исповедник

amb. V: PG 91, 1057B 11–12, 100
amb. VII: PG 91, 1080A–B, 145
amb. VII: PG 91, 1081D–1084A 145–146
amb. XLII: PG 91, 1329A–B 146–147
amb. LXXIII: PG 91, 1221C–1224A 81
amb. LXXIX: PG 91, 1257A–B 144
cap. 1–5, I, 7: PG 90, 1180C–1181A 137, 168
cap. 1–5, I, 42: PG 90, 1193D 137
cap. theol. II, 1: PG 90, 1125C 102
carit. I, 96: PG 90, 981C 355.35–356.3
carit. I, 100: PG 90, 984A 354.9–11 (парафраз)
carit. II, 27: PG 90, 992C–D 354.9–11 (парафраз)
carit. III, 22: PG 90, 1024A 354.20–22
carit. IV, 4, 6: PG 90, 1048D–1049A 69
disp.: PG 91, 292A 11
(цитата из Пирра)
opusc. XVI: PG 91, 200D 63
qu. dub.: 173.1–7 (Declerck) 137
t.p. XXVII: PG 91, 280C 97
t.p. XXVII: PG 91, 281A 97
Thal. LX: PG 90, 621A–B 68
неидентифицированные отрывки 332.30–31, 342.36–344.1

Неофит Момициллас

quod Ac.: 380.282–283 (Καλογερόπουλος) 99

Никифор Григора

antirrh. I, 1.8: 201.3–6 (Beyer) 162
antirrh. I, 1.10: 215.24–217.6 (Beyer) 161
antirrh. I, 2.1: 231.17–20 (Beyer) 155
antirrh. I, 2.1: 235.28–30 (Beyer) 155
antirrh. I, 2.1: 237.7–11 (Beyer) 165
antirrh. I, 2.5: 307.5–22 (Beyer) 156
antirrh. I, 2.6: 333.16–22 (Beyer) 66–67
de spec. univ. 105
de spec. univ.: 9 86
epistulae (Guilland) 169
hist.: III, 301.7–17 (Schopen, Bekker) 67
hist.: III, 303.14–304.5 (Schopen, Bekker) 104
hist.: III, 480.22–482.12 (Schopen, Bekker) 168–169
hist. XXX, 17: PG 149, 265B 12–13
hist. XXX, 17: PG 149, 269A 13

Плотин

enp. VI, 2.14 95

Порфирий

isag. XVII: 3–13 (Busse) 116
isag. XXI: 14–17 (Busse) 116
isag. IV: 15–27 (Busse) 117–118

Прокл

inst. theol. 24 169, 170
inst. theol. 64 171
inst. theol. 78 167
theol. plat. I: 14.1–4 (Saffrey, Westerink) 163
theol. plat. II: 24.2–4 (Saffrey, Westerink) 164

Синодик в неделю Православия

85.628–633 (Gouillard)	139
87.640–646 (Gouillard)	18

Схолии к Дионисию Ареопагиту

PG 4, 221C	136
PG 4, 232C	340.5–9
PG 4, 248A	143
PG 4, 332C–D	157
PG 4, 404A–B	136
PG 4, 404D	136

Учение отцов о воплощении Бога-Слова (анонимный трактат)

138.17–18 (Diekamp)	62
---------------------	----

Феофан Никейский

<i>de luce tab.</i> : 177.79 (Σωτηρόπουλος)	108
<i>de luce tab.</i> : 195.47–49 (Σωτηρόπουλος)	73
<i>de luce tab.</i> : 197.130–133 (Σωτηρόπουλος)	108
<i>de luce tab.</i> : 251.802–805 (Σωτηρόπουλος)	11

Фотий

<i>amph.</i> LXXV: 41–52 (Westerink)	165–166
--------------------------------------	---------

БИБЛЕЙСКИЕ ЦИТАТЫ

Ис. 7, 9 (по переводу LXX)	330.18–19
Ин. 3, 31	336.12
Ин. 16, 15	340.33

Zusammenfassung

Die von einem byzantinischen hohen Beamte Georgios Fakrasis verfasste Nacherzählung des Disputes zwischen hl. Gregorios Palamas und Nikephoros Gregoras stellt ein wichtiges theologisches Schriftdenkmal der Epoche der palamitischen Diskussionen dar. Diese Redeschlacht hat fast alle Fragen der hesychastischen Theologie berührt. Im Disputsverlauf wurden die Probleme der Unterscheidung des Wesens und Energien Gottes sowie die Fragen der Gottesnamen- und Eigenschaftslehre besprochen. Die betreffende Übersetzung des Disputes wird von zwei Beiträge vorausgeschickt. Im Vergleich zur Kritikausgaben M. Kandals und P. Christou wurde die Zitatentifizierung präzisiert. Die Übersetzung ist mit dem ausführlichen Kommentar versorgt. Die Ausgabe enthält auch die der Teilnahmenparadigmen in der theologischen Tradition der Kirche und im Gregoras Denken gewidmete Untersuchung, die einige philosophische Grundlagen der Diskussion erklärt.

*За помощь в издании данной книги выражаем особую благодарность
С.В. Попову, Е.А. Ивановой, Г.В. Камальдинову и В.С. Лысенко*

Научное издание

ГЕОРГИЙ ФАКРАСИС

ДИСПУТ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ С ГРИГОРОЙ ФИЛОСОФОМ

Философские и богословские аспекты паламитских споров

Ответственный редактор	к.ф.н. Д. С. Бирюков
Корректор	С. М. Наджафова
Корректор древнегреч. текста	А. Ю. Волчкевич
Цветокоррекция	Т. М. Морозова
Набор древнегреч. текста	А. Ю. Саваченко
Верстка	И. Р. Поздняков, Д. С. Бирюков

Подписано в печать 20.03.2009. Формат 60x84/16.

Печать офсетная. Тираж 3 000 экз. Заказ 2120.

Издательство «Никея»

121614, Москва, ул. Крылатские Холмы, вл.12

www.nikeabooks.ru

эл. почта: nikeabooks@yandex.ru

Отпечатано с готовых файлов заказчика в ОАО «ИПК
«Ульяновский Дом печати», 432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14