

# Путеводитель преподобный Анастасий Синаит

(пер. А.И. Сидорова)

См. также: Преподобный Анастасий Синаит и его творения  
проф. А.И. Сидоров

См. также: Путеводитель (пер. игум. Адриана [Пашина])

Настоящий том «Библиотеки отцов и учителей Церкви» включает переводы нескольких творений преподобного Анастасия Синаита – святого отца VII века «Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию», три первых главы «Путеводителя» (наиболее важные для понимания основных моментов богословия преподобного Анастасия), «Слово на шестой псалом» и «Слово о Святом Собрании». Все эти творения малоизвестного в России древнецерковного мыслителя являются яркими памятниками святоотеческого богословия и драгоценными свидетельствами непреходящей ценности Священного Предания. Том содержит три приложения: работу «Святой Ефрем, патриарх Антиохийский Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского собора», перевод трактата пресвитера Феодора Раифского «Предуготовление» и небольшой очерк «Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VII вв.»

Главы I–III

Предисловие

Предисловие

Настоящий том «Библиотеки отцов и учителей Церкви» имеет своей целью познакомить православного читателя с творчеством малоизвестного в нынешней России святого отца, который, кстати сказать, был хорошо известен в Древней Руси (перевод его произведения «Вопросы и ответы» составляет основу «Изборника Святослава 1073 г.»). В том вошли «Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божьему», которые, несмотря на свой относительно небольшой объём, представляют существеннейшие грани мирозерцания

преп. Анастасия Синаита. Солидный полемический труд его, «Путеводитель», представлен только первыми тремя главами; подобный выбор не случаен, ибо именно эти главы имеют общемировоззренческое значение – прочие же главы представляют интерес преимущественно для специалистов: патрологов и историков Церкви. Наконец, «Слово на шестой псалом» и «Слово о Святом Собрании» (оба в переводе М.В. Никифорова), отражающие в основном аспекты духовно-нравственного учения преп. Анастасия, завершают это небольшое собрание его избранных творений.

Мне показалось целесообразным присовокупить к этому собранию и три приложения, тематически примыкающих к творчеству преп. Анастасия. Первой идёт работа о святом Ефреме Антиохийском, в основу которой положен доклад, подготовленный мной для прочтения на конференции, посвящённой 1550-летию Халкидонского Собора, состоявшейся в Минской Духовной Академии. К сожалению, ряд обстоятельств не позволил мне участвовать в данной конференции, но личность и богословские воззрения Антиохийского святителя представились мне столь значительными, что я решился из небольшого доклада сделать самостоятельную работу. Главное, что хотелось бы отметить, это то, что св. Ефрем Антиохийский, как и другие православные богословы VI в., был несомненным предшественником преп. Анастасия, который развил ряд его идей. Таким же предшественником Синаита являлся и пресвитер Феодор Раифский. Более десятка лет назад я занимался его трактатом «Предуготовление» (данный трактат также вошёл в состав «Изборника Святослава 1073 г.»), и черновой перевод этого сочинения долго лежал в моем письменном столе, пока я не обработал его. Трактат Феодора Раифского также предвосхищает многие существенные моменты богословия преп. Анастасия и особенно близок к «Путеводителю». Наконец, третье приложение представляет собой доклад, прочитанный мною на конференции «Человек – Культура – Общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиоведческих исследований», посвящённой 60-летию

воссоздания философского факультета в структуре МГУ им. М. В. Ломоносова. Он также связан (хотя и более косвенным образом) с творчеством преп. Анастасия, для которого тема взаимоотношения православного богословия и наследия античной философии всегда была весьма насущной.

## Глава 1-я

## I, 1. С Богом

Краткое предварительное предуготовление, проясняющее трудолюбцу то, относительно чего следует прежде всего упражнять [свой ум] и обретать ведение

Прежде всего необходимо вести жизнь досточтимую и стяжать вселение Духа Божьего<sup>1</sup>.

Следует [всем] сердцем<sup>2</sup> познать определения, особенно наиболее нужные.

Необходимо обстоятельно познать образ мыслей [своих] противников и внимательно изучить их сочинения, ибо мы можем часто посрамлять их, исходя из их же собственных произведений.

Вообще нет нужды встречаться [для собеседований с людьми] непосвящёнными и неразумными, но следует [вступать в общение] с теми, у кого есть эта потребность ради веры, и [встречаться с ними], когда это необходимо и насколько это необходимо.

Следует со страхом Божиим изучать всё Писание, но делать это не с каким-либо злым умыслом, а в простоте сердечной.

Нельзя исследовать глубины нашего естества<sup>3</sup>; также нельзя исследовать обойдённое молчанием в Священном Писании. Это есть заповедь «не сокрушать кости» (Исх.12:10, 46; Чис.9:12, Притч.23:15; Ис.33:3; Ин.19:36), то есть не прикасаться к твёрдому.

Следует внимательно изучать как сказанное ясно, так и изречённое кое-как, а также в несобственном смысле или простодушно<sup>4</sup>. Например, [к числу последних относятся] слова: «Всяк человек ложь» (Пс.115:2) и «несть творяй благостыню» (Пс.13:1).

**Схолия.** Следует отметить, что некоторые предания Церковь восприняла устно. Например, предание о приобщении [святых Таин] натошак, о молитве лицом к востоку, о том, что [Святая] Богородица осталась Девой и после родов, а также о том, что Она родила в пещере, и многое другое<sup>5</sup>.

Есть две цели бесед; одна [убеждение] посредством изречений Писания, а другая – [убеждение] посредством действительных доказательств<sup>6</sup>; последнее – более сильно и истинно, ибо речения Писания могут подделываться. Должно знать, что если ты приводишь противнику свидетельство [из Писания в качестве доказательства], то он – еретик или иудей тотчас приводит другое свидетельство. Поэтому могущий [спорить] посредством действительных свидетельств выступает навстречу противникам более [сильно] вооружённым. Следует знать и хронографов и ведать, в какое время [жил] такой-то отец и когда была та или иная ересь.

Пусть не будет сокрытым от вас также и следующее:

Когда мы приведём своим [каким-либо] вопросом противника в затруднение, то он будет стремиться к тому, чтобы перевести ход рассуждений на другую тему, – допускать этого нельзя.

Необходимо до собеседования потребовать клятвы от противника, что он не будет идти против своей совести ни в одном произнесённом им слове.

Нам следует перед любым рассуждением анафематствовать ложное предвзятое мнение, которое имеет о нас противник. Например, что мы собираемся вести переговоры с арабами<sup>7</sup>. Предварительно также произнесём анафему на высказывающегося о двух богах, или на говорящего, что Бог плотским образом породил сына, или на поклоняющегося как богу какой-либо небесной или земной твари. Кроме того, следует предварительно предать анафеме и прочие ереси, которые придерживаются ложных мнений о нас и о [нашей] вере. Благоклонно внимающие этим анафемам [столь же благоклонно] воспринимают [обычно и всё] остальное.

Любому монофизиту мы должны сделать следующее предварительное заявление: «Мы возражаем вам, исходя не из [вероопределения] Халкидонского Собора, но опираясь на Отцов, [живших] до этого Собора, которые и вами, и нами признаются православными»<sup>8</sup>.

Нам следует принимать предварительные меры безопасности против [любого] монофизита и искренне

анафематствовать [всякого] не исповедующего Христа истинным Богом. Как бы усваивая обличье иудея или Павла Самосатского, следует добиться от монофизита чёткого ответа на вопрос: откуда ясно, что Христос есть Бог Высочайший? Подобное же сделал Аммоний в отношении Галикарнасца. Возражения Аммония ты найдёшь в двадцать первой тетради [нашего сочинения]<sup>9</sup>.

Следует отметить, что монофизиты, употребляя [при Евхаристии] потир, предлагают [причащающимся] неразбавленное вино, [то есть вино] без воды, и тем самым ясно изобличают [самих себя], исповедующих, что Христос есть только одно чистое и простое Божество, лишённое всякой примеси плоти или души<sup>10</sup>.

## I, 2 Краткое изложение веры

Нам должно знать и не быть в неведении относительно того, что любое догматическое высказывание не следует произносить необдуманно и без предварительной тщательной проверки. Высказывание о двух природах, волях и действиях во Христе, как и всякое другое догматическое высказывание, может быть и благочестивым, и нечестивым. Равным образом и говорящие о двух естественных свойствах во Христе должны растолковывать, как следует понимать [слово] «естественный». Ибо оно может быть употребляемо как в благочестивом, так и в нечестивом смысле. [Следует знать, что] это слово имеет хождение и в обычном словоупотреблении и не содержит в себе в подобном случае никакого [оттенка] того, что достойно удивления; в таком значении оно не может применяться ни к природе, ни к свойству во Христе.

Равным образом желающий провозглашать различающиеся воли и действия Божества и человечества во Христе пусть не проповедует безумолчно, потеряв чувство меры и не исследовав [тщательно] этого вопроса, как это случилось у неких невежественных [в богословии людей], о двух естественных волях и двух естественных действиях<sup>11</sup>. Ибо подобные высказывания о двух естественных [волях и действиях, как] вот об этом и об этом, легко вводят в соблазн слушателей, особенно людей простых. Поэтому пусть со страхом Божиим и со всем благоговением говорится, растолковывается и даётся ответ тем, кто может вместить, относительно того, что подразумевается под [понятием] «природа» и как эта «природа» мыслится в отношении Христа. [Другими словами, можно сказать, что под «природой» подразумевается] истинная вещь<sup>12</sup>, а не ипостасная или личностная природа и не природная часть плоти. [Поэтому следует говорить] о двух ипостасно соединённых истинных вещах, то есть совершенном Божестве и совершенном человечестве, неслиянно, неизменно и нераздельно



[соединившихся] в едином Лице Христа. Ибо Христос есть одна Ипостась и одно Лицо<sup>13</sup>.

Также увещаю [вас] заранее предостерегать от опасности слушателя и [в вопросе о] волях, высказываясь так: «Я совсем не утверждаю, как ты считаешь, [наличие] во Христе двух воющих друг с другом и противоположных волей, не говорю вообще и о воле плотской, страстной или лукавой, ибо даже бесы не осмеливаются изречь это в отношении Христа. Но поскольку Он воспринял совершенного человека, дабы всего его спасти<sup>14</sup>, поскольку Он совершенен и в человечестве и в Божестве, то поэтому мы называем божественной волей во Христе владычествующее попечение Его повелений и заповедей, а под волей человеческой в нём мы мыслим волящую силу умной души, которая есть по образу и по подобию Божьему, дана и вдохнута в душу Богом, когда Он творил [человека], дабы душа, посредством этой своей волящей силы, желала подчиняться Божией воле и исполнять Божественные повеления»<sup>15</sup>

Если же душа Христа лишается разумной, волящей, различающей, творящей, деятельной и желающей силы, то она перестаёт быть подлинно по образу Божьему и единосущной нашим душам, но [становится единосущной] безвольным, лишённым желания, немудрым, неразмышляющим и неразумным душам. И стало быть, нельзя говорить, что Христос совершенен в человечестве.

Поэтому Христос, «будучи образом Божиим» (Флп.2:6), обладает по Божеству владычествующей волей, которая есть воля, общая Отцу и Сыну и Святому Духу; но Он, «принявший образ раба» (Флп.2:7), имеет и волю мыслящей и чистой души Своей, которая, [будучи] по образу и по подобию Божьему, исполняет волю Владыки<sup>16</sup>.

Если же уничтожается воля святой и мыслящей души Его, то в таком случае обнаружится, что [Христос] по Божеству рабски подчинялся и исполнял волю Отца. А ведь таким образом Арий, Диодор и Феодор возводили хулу [на Бога], говоря о двух волях по Божеству у Отца и Сына – владычествующей воле Отца и рабской воле Сына. И потому,

по словам [Ария]: «Сын говорит как раб, [обращаясь] к Владыке: „впрочем не Моя воля, но Твоя да будет“ (Лк.22:42) и „не ищу Моей воли, но воли Отца“ (Ин.5:30)»<sup>17</sup>.

В противоположность еретикам, говорящим так, святые отцы наши толкуют эти слова Господа как относящиеся к человечеству Его. Если душа Господа была бы лишена мыслящей воли, то ясно, что она подчинялась Богу Слову недобровольно, наподобие неразумной [твари]. Но это не так. Ибо если [Господь] совершенен в Божестве, а равным образом совершенен и единосущен нам по человечеству, то Он обладает как совершенными божественными, так и [совершенными] человеческими свойствами.

Таким же образом следует мыслить и изъяснять [суждения] относительно двух действий Христа. Божественным действием Его мы называем творение чудес и знамений; особенно это относится к тем [чудесам], для свершения которых не потребовалось прикосновения всесвятого тела Его. Таковым чудом было [исцеление дочери] Хананеянки, [даже] не подошедшей ко Христу (Мф.15:21–28; Мк. 7:24–30), [а также исцеление] расслабленного слуги сотника (Мф.8:5–13). Подобным же чудом были: разрыв завесы [в храме] (Мф.27:51), померкшее солнце (Лк.23:45), расселение камней (Мф.27:51), отверзание гроба и воскресение мёртвых [святых] (Мф.27:52). Ибо когда всесвятое тело [Его] висело [на Кресте] и не касалось ничего из этого, то пребывающее в теле божественное действие Бога Слова одно соделало и совершило это.

Человеческим же действием во Христе, чистым и святым, безупречным и богоданным, богозданным и жизненным, мы называем животворящее действие святой души Его, благодаря которому делалось живым всесвятое тело Его. Во время [крестного] страдания оно отделилось и вышло из тела, которое сразу же стало мёртвым, но при этом божественное действие не отделилось от него. О том, что посредством жизненного действия мыслящей души животворится тело, свидетельствует и Писание<sup>18</sup>; через вдыхание Божие была сотворена и дарована перстному телу нашему жизненная душа, о которой говорит Соломон, обращаясь к неким беззаконникам и

идолопоклонникам: «Брения безчестнее живот его. Яко не уведет Создавшего его, вдохнувшего ему душу действительную, и вдунувшего дух животный» (Прем.15:10–11). Вот нас ясно научают относительно того, что тело животворится действием души, подобно тому, как и Господь говорит о плоти и душе: «Дух животворит; плоть не пользует нимало» (Ин.6:63).

Если же противник говорит: «Бог Слово был Тем, Кто животворит тело»<sup>19</sup>, то с необходимостью он должен также заявить: «Тело умерло, когда лишилось Бога Слова, Которое удалилось от него». Но если это так, то какая нужда была для Него вообще воспринимать и иметь разумную и жизненную душу?

Некоторые же говорят: «Всякое возрастание, убывание, выделение и потребность святой плоти Христа несозерцаемы естественным образом, и поэтому говорится, что человеческое действие Христа зависит от Божества»<sup>20</sup>. Мы же [говорим] о богомужнем действии и понимаем под ним [всё] то, что совершается Христом подобающе обеим природам, и созерцаемое [в качестве такового]<sup>21</sup>, например исцеление слепого через плевки (Мк.8:22–26; Ин.9:1–7), воскрешение дочери начальника синагоги наложением святой Своей руки (Мк.5:22–24, 35–42), благословение хлебов (Мф.14:13–21; Мк.6:31–44), исцеление глухого косноязычного через персты Свои (Мк.7:32–35), пробуждение [от смертного сна] Лазаря Своим голосом (Ин.11:43–45), истечение крови и воды из мёртвого тела [Его] (Ин.19:34), шествие [Господа] по морю (Мф.14:25–34; Мк.6:48–53; Ин.6:19–21), передача [Святого] Духа через божественные уста Его (Ин.20:21–23).

Еретики, видя это богомужнее действие, подобающее обеим природам, отвращаются от исповедания в нём некоего божественного действия, а также действия душевного, жизненного и человеческого. Мы должны точно и недвусмысленно знать, что наши противники, исходя из наблюдения над своей собственной волей, а также над действием собственной души и тела, постоянно и непрерывно боримых, оскверняемых и разжигаемых диаволом, отказываются (по той же самой причине, что и Несторий)

говорить о человеческой воле и действии во Христе, но измышляют единоприродное тождество воли и тождество действия [в Нём]<sup>22</sup>. Но об этом мы более пространно будем говорить в последующих [главах] и в других [сочинениях].

**Схолия.** Пусть трудолюбивые [среди нас] не остаются в неведении относительно того, что поскольку мы имеем обыкновение называть одержимых бесами тех, кто находится [под чьим-либо злым] воздействием<sup>23</sup>, то поэтому еретики, когда слышат о действиях во Христе, то тут же, считая их за действия страдающих [беснованием], приходят в негодование и отвергают подобное выражение, словно [сами] будучи поистине одержимыми беснованием или находящимися под воздействием [злых сил].

### I, 3. С Богом

Предварительное рассмотрение основы определений в книге, которая носит название «Путеводитель»

Устроение смертной сущности нашей, состоящей из разумной и мыслящей души и сочетания [материальных] элементов, то есть плоти, было дано [нам] от премудрого Творца, дабы благо зиждилось на добродетельной и безупречной жизни, берущей исток свой в благочестивой вере и в соблюдении божественных заповедей. Ибо как не может тело само по себе, лишённое души, обрести жизнь, так и соблюдение заповедей без [сохранения] Православия не может принести пользы человеку. Ведь то, чем является душа для тела, то же есть и Православие для духа<sup>24</sup>. Поэтому прежде всего, если угодно, будем радеть о [стяжании] бесстрастной мысли о Боге и божественном, будем усваивать и беречь её, дабы возводимое нами на чистом и незыблемом основании здание, всё и во всём соделалось безупречным, скрепляемое Христом, Которого мы благочестиво почитаем как Краеугольный Камень [нашей веры]<sup>25</sup>, и дабы было [это здание] непоколебимым при всех ударах и натисках еретической ворожбы.

Поскольку предварительному постижению и обдумыванию действительных определений присуще быть прочным основанием и незыблемым краеугольным камнем всякой разумной мудрости, то они должны предшествовать [нашему] рассуждению, как надёжные путеводители. Ибо немногие (особенно в нашем поколении) проявляют усердие и не боятся потрудиться для того, чтобы научиться определениям и [уметь] заранее обдумывать их.

[Следует знать], что многие из еретиков, с которыми мы встречались, пытались догматствовать о Христе, словно сражаться в ночной битве или [участвовать] в схватке слепых. [Беседовать] с ними мы могли, лишь с трудом удерживая смех, особенно, [когда это происходило] в городе Александрии. Ибо что может быть более смехотворным [подобных собеседований]? – Они догматствовали о природе, но не знали,

каково определение природы; спорили об ипостаси, но не ведали, что такое ипостась. И [всё] остальное подобным же образом.

Мы же, при содействии Христовом, с младых лет воспринимали по частям из Отеческого Предания наставление в определениях<sup>26</sup>. Благодаря этому мы рассматриваем всех противников [наших] как слабейших, [видя в них тех], кого следует обратить к Богу посредством [такого же] наставления. [А всех православных] увещеваем прежде всего радеть о знании определений, особенно тех, которые относятся к учению о Христе, чтобы не быть вам слепыми чужестранцами, а говорящему для вас – также чужестранцу<sup>27</sup>.

Прежде всего должно знать, что Предание католической Церкви отнюдь не следует во всём и не идёт за определениями эллинских философов, особенно когда это касается таинства по Христу и триадологии, но богоподобно следует своему Евангельскому и Апостольскому канону. Ибо таинство Божества превышает физических определений и законов; не понимая этого различия, еретики догматствуют о Божественном в общепринятых и натурфилософских [понятиях] и вследствие этого впадают в заблуждение<sup>28</sup>. Вследствие чего [Апостол] Павел и изрёк, что он проповедует Христа «не в убедительных словах мудрости века сего» (1Кор.2:4–6), потому что общепринятая философия есть «безумие перед Богом» (1Кор.3:19)<sup>29</sup>.

Вот, заметь, что первое определение этой философии гласит: «[Вещам], противоположным друг другу по естеству, невозможно вступать в соединение; например, огонь не может быть неповреждённо соединённым с сеном». А первое определение нашего спасительного [учения] опровергает это философское определение, провозглашая [сочетание в Богородице] девства и разрешения от бремени, а также общение и единение [в Господе] божественного огня с противоположным естеством плоти.

Второе определение философии гласит: «Единичная ипостась, объемлющая в себе все [существа], неопишима; но невозможно говорить, что двоица или троица неопишемы, ибо

двоица познаётся тогда, когда описуется единица. А святая Церковь исповедует неопишемого Бога в трёх Ипостасях».

Опять же Платон говорит: «Отцовство есть преждебытие сыновства»<sup>30</sup>. Церковь же говорит, что Сын прежде [всех] век сосуществовал и был безначальным вместе с Отцом<sup>31</sup>.

Знающий это богоносный Василий говорит, обращаясь к Амфилохию: «Природа и сущность, в соответствии с церковными догматами, есть нечто одно»<sup>32</sup>. [Святой] отец, говоря «в соответствии с церковными догматами», обозначил, что, по эллинскому [учению], сущность и природа не одно и то же. Поэтому и Климент [Александрийский], [муж] обильный мудростью и ведением, создал особым образом определения церковных догматов<sup>33</sup>, будучи учеником и подлинным питомцем Апостолов Петра и, особенно, премудрого Павла; слыша, как последний отвергает, отвращается и глумится над эллинской мудростью, [Климент также отвергал её].

Первый наш вопрос к еретикам, пытающимся возражать против нашего [учения] о Домостроительстве Христова Воплощения, таков: откуда или от какого автора Священного Писания святая Церковь восприняла прежде всего [понятие] «природы»? И кто [из священных авторов] утверждает, что природа есть действие? И откуда Церковь узнала о [понятии] «род»? И кто раньше всех начал говорить относительно [слова] «воля»? Откуда [понятие] «ипостась»? Откуда [христиане] прежде всего слышали относительно [понятия] «сущность»? И так как противник [наверняка] будет приведён в замешательство такого рода вопрошаниями, то это станет его первым поражением.

## Глава 2-я



## II, 1. С Богом

Различные определения, изрекаемые в соответствии с Преданием и верой святой католической Церкви. Собирая из Климента и других святых отцов, их следует с помощью Божией, убедительно изложить до всякого другого научения тому, кто желает защитить учение благочестия

Для более точного [понимания] Предания должно знать то, что всякий вопрос или тема обсуждения предполагают некоторые три соподчиненных вопроса, которыми мы ставим в тупик наших противников. Эти вопросы, например, таковы: «Что есть Бог?», «Почему Он называется Богом?» и «Сколькими способами можно мыслить [понятие] Бога?» И когда мы задаём первый вопрос, то ясно, что взыскуем определение вещи; когда задаём второй – требуем этимологии имени; а когда третий – требуем от наших противников ответа на вопрос о том, сколькими способами можно говорить о Боге.

**Схолия.** Когда ставится первый вопрос, то обнаруживается определение [вещи]; когда второй – становится ясной этимология, а когда третий – обозначаются способы [постижения этой вещи].

Приступающий к изложению догматических вопросов без знания определений уподобляется слепцу, предпринимающему путешествие туда, куда он уже прибыл.

Для начала следует вышеназванным образом произвести исследование определений трояким способом и [ответить на вопросы]: «Что есть определение?», «Почему оно называется определением?» и «Сколькими способами мыслится оно?» [В этой связи прежде всего следует сказать], что определение есть краткое высказывание, обнаруживающее в вещи подлежащую сущность<sup>34</sup>. Говорят, что определения являются словно зрением и очами вещей и как бы определяют и замыкают [в чётких границах] смысл мысли. Например, вместо того чтобы говорить: «Человек есть существо, [состоящее] из плоти, души, разума, крови, [материальных] стихий и многого другого», мы даём

такое определение: «Человек есть смертное и разумное живое существо, могущее вместить ум и знание»<sup>35</sup>.

Имеется бесчисленное множество определений любой, вещи, но вследствие нерадивости нынешнего поколения мы приводим лишь некоторые из них, наиболее главные. Кроме того, должно знать и верить, что [человек], не пожалевший труда для изучения определений, в диспутах легко сможет привести к молчанию риторы и велеречивых болтунов. Ибо когда будут заданы вопросы: «Что есть слово?», «Почему оно называется словом?» и «Сколькими способами [мыслится] оно?», то противник будет поставлен в тупик, поскольку не сможет дать определений, и, в конце концов, будет посрамлён как невежда.

Определение определений есть Тот, Кто определяет всё, а Сам ничем не определяется; таким единственным определением определений является Бог, ибо Он – беспределен и непостижим по [Своей] сущности<sup>36</sup>. Трудно же определяемое есть то, что познается лишь отчасти, а не целиком, как, например, Древо Жизни. Для людей существуют три [вещи], непознаваемые по [своей] сущности и не поддающиеся определению: Бог, Ангел и души – только [Самим] Богом они познаются по сущности.

Наконец, правильно задающий вопрос обращается к противнику так: «Что [есть] предел?», «Что [есть] неопределённое?», «Что [есть] трудно определяемое?» Легко определяемое есть осязаемое и подвергающееся тлению, как, например, хлеб и тому подобное. Предел есть неодолимая неподвижность. Неопределённое есть единственное нетварное [Существо], то есть Бог. А трудно определяемое есть тварное и незримое [существо], как, например, Ангел, душа и демон.

## II, 2. Что [есть] Бог?

Почему Он [называется] Богом? В скольких смыслах говорится о Боге?

Бог есть беспричинное Существо, всемогущая Причина или некая сверхсущностная Причина всякой сущности. Он есть также безымянное и непостижимое для людей Бытие, создающее [всякое] другое бытие. Ибо Соломон сказал, что Бог есть «несообщимое Имя» (Прем.14:21); а «несообщимое Имя» есть то, которое не воспринимается слухом или мыслью ни людей, ни Ангелов. В скольких смыслах употребляется в Писании Имя Божие? Ясно, что в двух: [когда говорится о Боге] по естеству и [о боге] по причастию<sup>37</sup>; [Бог] по естеству есть Творец, а по причастию и по благодати и праведники называются «богами»<sup>38</sup>.

**Вопрос:** Имя Божие является ли сущностным, личностным, действенным, символическим или метафорическим?

**Ответ:** Ясно, что оно есть действенное, ибо оно не обнаруживает для нас сущность Божьему (ведь познать её невозможно), но [имя] «Бог» являет нам только доступное созерцанию действие Его<sup>39</sup>.

**Вопрос:** Что Есть Отец? Почему Он называется Отцом? И сколькими способами [мыслится] Отцовство в Боге?

**Ответ:** Отцом в собственном смысле слова называется беспричинная, нерождённая и рождающая Ипостась. Она называется Отцом, поскольку либо оберегает всё, либо оберегает собственных чад. [Слово «отец» происходит] от «пай-тер»<sup>40</sup>. Бог именуется Отцом в двух смыслах: по природе и по благодати; по природе Он – [Отец] собственного и единосущного Бога Слова, а по благодати Он [Отец] и нас, ибо [сказано]. «Аз рех: бози есте, и сынове Вышняго вси» (Пс.81:6)<sup>41</sup>.

**Вопрос:** Что есть Сын? Почему Он называется Сыном? И сколькими способами мыслится Сын?

**Ответ:** Сын в собственном смысле слова есть либо удвоение Ипостаси при тождестве природы, либо однородное

приумножение Лиц, либо выступление [Божественного] естества, познаваемое в сродстве<sup>42</sup>. Также в собственном смысле слова о сыне говорится словно о «таковом», ибо каков отец по сущности, таков и [его] едиnorodный сын: от Нетварного – Нетварный, от смертного – смертный и от человека – человек. Опять же о сыновстве в Боге говорится в двух смыслах: по природе и по благодати; Сын по природе есть Бог Слово, а [сыны] по благодати суть праведники.

**Вопрос:** Что есть дух? Почему он называется духом? И в скольких смыслах говорится в Писании о духе?

**Ответ:** Дух есть тонкое, невещественное, лишённое образа и исходящее бытие<sup>43</sup>. О духе говорится словно о «всеповелении»<sup>44</sup>, потому что как некое повеление подаёт он знак всему, и всё приводится в движение. О нём говорится в Писании в четырёх смыслах: духом здесь называется и Святой Дух, и Ангел, и душа, и ветер; иногда и ум также называется духом<sup>45</sup>.

Троица есть, согласно естественному порядку, сочетание единиц, а согласно Божественной сущности – бытие, превышающее число<sup>46</sup>.

Вечность есть то, что всегда продолжается, а также то, что никогда не прекращается<sup>47</sup>. Ведь отнюдь не всякое нескончаемое [существо] является и безначальным: Ангелы и души имеют начало [своего] бытия, но не имеют конца [его].

Своеобразной особенностью называется то, что подлинно распознаётся в каком-либо естестве, но никоим образом не присутствует в другой сущности<sup>48</sup>. Например, способность смеяться в человеке, которая отсутствует в любом другом естестве<sup>49</sup>.

## II, 3. О природе

Что есть природа? В скольких смыслах говорится о ней? Почему она называется природой?

В соответствии с церковным образом мыслей природа есть истинное существование, а согласно Аристотелю и прочим эллинам, она определяется многообразным образом, и в этих [многочисленных] определениях заблудились североанне. По божественному Апостолу, природа есть всё то, что существует истинным образом, а не то, что изрекается как плод воображения, – об этом мы скажем впоследствии более пространно. Церковь называет природой истинную реальность существующих вещей, или же воосуществлённость их<sup>50</sup>. Она называется природой, потому что произошла и есть<sup>51</sup>, подобно тому как и сущность [называется сущностью] в качестве сущей и познаваемой в действительности. По церковному учению, сущность, род и вид суть одно и то же, как одно и то же «артос», «псомион» и «вукин»<sup>52</sup>. Поэтому одним и тем же является воосуществлённое и природное<sup>53</sup>. Как было уже сказано, для обозначения природы используются четыре понятия: «сущность», «природа», «род» и «вид».

**Схолия.** Что касается [выражения] «по природе», то, исходя из Ветхого и Нового Заветов, можно сказать, что [слова] «Христос по природе Бог и по природе человек» означают то же самое, что и [слова] «Он, будучи истинным Богом, становится непреложно истинным человеком». И мудрый Соломон говорит о нечестивых людях: «Суетни убо вси человецы естественне, в нихже обретається неведение о Бозе» (Прем.13:1). А божественный Апостол говорит о нас, [в прошлом] язычниках: «И мы некогда были по природе чадами гнева» (Еф.2:3). Если бы люди нечестивые были по природе и естественным образом суетными, то они были бы и безукоризненными. Ибо те [черты], которые присущи нам от природы и естественным образом, суть безупречные и безукоризненные, поскольку они сотворены в нас естественным образом Богом, как, например, способность дышать, есть и спать. Тогда обнаружится, что Бог естественным

образом сотворил в людях суетность. Следовательно, если бы мы были по природе чадами гнева, то причина этого восходила бы к Богу, сотворившему нас таковыми. Ведь «по природе» означает то, что существует так сущностным образом, как, например, естеству света по природе присуще светить, огонь по природе сотворён [способным] жечь, а земля создана [по природе способной] производить [плоды]. И еретикам предлагается сказать одно из двух: либо что естество суетности и гнева создал Бог, либо что [выражение] «по природе» означает только сущее в действительности. Поэтому и трудно бросить какой-либо упрёк нам, говорящим: «Христос есть по природе Бог и по природе человек», то есть [утверждающим], что Он есть «поистине Бог и поистине человек»<sup>54</sup>. Таково это предание и определение, которое мы выводим из Ветхого и Нового Заветов. И никакой учитель и даже никакой Ангел с неба не могут ни ввести новшество в это предание, ни разрушить его вовек.

**Вопрос:** Об ипостаси. Что [есть] ипостась? Почему [она называется] ипостасью? В скольких смыслах говорится об ипостаси?

**Ответ:** Ипостась, согласно церковному и апостольскому Преданию, есть лицо или образ; об этом говорит [Апостол] Павел, изрекая, что Сын есть «сияние славы» Отчей и «образ ипостаси Его» (Евр.1:3), то есть единосущное лицо образа и ипостаси Отца<sup>55</sup>. Мы высказываемся о лицах и образах в отношении Бога как о нетелесных, неопиcуемых и не имеющих формы. Согласно святым отцам, лицо или ипостась есть нечто особенное по сравнению с общим, ибо природа есть некое общее начало в каждой вещи, а ипостаси суть отдельные особи<sup>56</sup>. Например, природа или сущность есть единое Божество, а Ипостасей [в Божестве] три: Отец, Сын и Святой Дух – три Лица или Образа, единая же сущность или род. Когда ты говоришь: «Божество хранит нас», то обозначаешь всю Святую Троицу; а если скажешь: «Сын Божий с нами», то будешь говорить об одной из Ипостасей и [одновременно] о целом Божестве<sup>57</sup>.

Ещё раз послушай об этом: Божество обозначает общее начало или целокупность сущности, Отцовство – одно Лицо или Ипостась; Сыновство есть другая Ипостась [Святой Троицы], а Святой Дух – третья. Три ипостасных свойства в Божестве: нерождённость Отца, рождённость Сына и исхождение Святого Духа, ибо ни Отец не является рождённым, ни Сын – исходящим, ни Святой Дух – рождённым.

Существует пять обозначений для ипостаси: [собственно] «ипостась», «лицо», «образ», «особое» и «индивид»<sup>58</sup>.

**Опять о природе.** Ангельская сущность называется природой, а ипостасями – собственные имена каждого Ангела, как то: Гавриил, Михаил, Уриил, Рафаил. И опять же природой является единое и общее человечество, а ипостаси суть Павел, Фома и остальные лица и образы. Природа есть владычица, причина и родительница ипостасей, входящих в неё; они называются ипостасями, так как подчинены природе, источнику их.

Вновь говорим о том же. Если ты скажешь: «Ангел – прекрасная природа», то обозначишь всю сущность Ангелов, а если скажешь: «Велик Гавриил», то будешь говорить об одной ипостаси из всех [прочих ангельских ипостасей]. Фраза «Человек жалок» [обозначает] целокупную сущность, а Конон, Симон и Филон суть [человеческие] ипостаси. Когда говоришь: «Птица легка», подразумеваешь всю сущность, а [названия] «голубь», «горлица», «соловей», «павлин» и «лебедь» предполагают ипостаси. [Слово] «скот» подразумевает всю сущность скотов, а [слова] «лошадь», «лев» и «собака» подразумевают ипостаси, образы и лица.

Этот канон определений приложим не только к мыслящим, разумным и одушевлённым [существам], но и ко всякому неодушевлённому, нечувствующему и неподвижному существу. Например, когда мы говорим: «Сотворил Бог свет» (Быт.1:3, 14), то этими словами обозначаем всю сущность светил. Сама данная сущность разделяется на свои ипостаси, и эти ипостаси естества света суть следующие: луна и звёзды, Орион, вечерняя звезда, Большая Медведица, утренняя звезда, Рак и остальные. Равным образом дело обстоит и с ветрами; когда

говоришь «дух», то обозначаешь всё естество ветров, а говоришь «Нот», «борей» и «Липс», то [подразумеваешь] ипостаси [различных ветров]. Также и огонь есть единая сущность, которая разделяется на ипостаси: светильники, свечи, лампы, духовые печи и горны. Равным образом и всё человечество, как было сказано ранее, есть единая сущность, лиц же [людей] великое множество.

Святую плоть Христа мы называем не лицом, а сущностью, дабы обозначить, что Он воспринял и спас всё целиком естество наше. Ибо если мы назовём эту плоть ипостасью, то окажется, что мы утверждаем, будто Христос воспринял и спас некоего одного человека. Невозможно называть её ипостасью, поскольку эта плоть неотделима от Бога Слова; ибо ипостасью называется отдельное лицо. Поэтому мы считаем эту плоть Христову не ипостасью, но воипостасным, ибо воипостасное есть существующее, так же как неипостасное есть то, что не обладает существованием или сущностью; например, сновидение есть не сущее, [то есть не обладающее] ипостасью и призрачное. И чтобы сказать [всё это] в виде определения, [можно выразить это так]: неипостасное, несуществующее и не сущее есть то, о чём часто говорится, но что не распознаётся ни в сущности, ни в ипостаси, как, например, ад, смерть и болезнь. В свою очередь воосуществлённым мы называем либо само сущее, либо своеобразие, распознаваемое в сущности: например, разумность и тленность есть «воосуществлённое» человека. Равным образом и слово «воипостасное» употребляется двумя способами: либо [оно обозначает] поистине существующее, либо своеобразную особенность в ипостаси, как, например, нерождённость в Боге Отце, рождённость в Сыне и исхождение в Духе Святом – об этом говорилось выше<sup>59</sup>.

Свойство есть определённая способность каждой природы, которая отличает и отделяет её от прочих сущностей, о чём и говорит божественный Дионисий: «Ибо тление есть немощь естества и нехватка естественных свойств, действий и способностей»<sup>60</sup>.



## II, 4. О воле<sup>61</sup>

Что есть воля? Почему она называется волей? Сколькими способами она существует?

Воля есть устремлённость мыслящей и разумной души к тому, что любезно ей<sup>62</sup>. Ибо очевидно, что всё мыслящее является и волящим; воля, так же как дыхание и жизнь, сущностным образом присуща всякой разумной природе. Она называется волей потому, что совместно с природой сильно устремляется к желаемому или к получению и обладанию желаемым. Воля рассматривается в трёх своих видах: как воля божественная, воля ангельская и воля душевная. Ведь и сами по себе эти три естества, [то есть божественное, ангельское и душевное], являются велящими. Кроме того, в [Священном] Писании мы находим высказывания и о [других] трёх видах воли божественной, естественной (или средней) и плотской, последняя обозначает волю дьявольскую. Боготварная естественная воля человека есть разумное движение желающей части души, которое в соответствии с природой побуждает человека к [соединению] с предметом желания. Божественная же воля у людей есть поспешание прирождённого и разумного желания от того, что соответствует естеству, к тому, что превышает это естество. А плотская воля есть страстное извращение естественного в противоестественное.

**О своеобразной особенности.** Что есть она? Сколькими способами [мыслится] она? Почему называется своеобразной особенностью?

Этимология [слова] «своеобразная особенность». Она называется своеобразной особенностью от «быть особо», то есть от существования, вместе с собственной природой, вне смеси с остальными сущностями. Или же [она называется своеобразной особенностью] от «быть вместе», ибо неотделимы от природ и ипостасей их особенности<sup>63</sup>. Своеобразная особенность, или своеобразие, есть то, что законным образом и особо распознаётся в какой-либо природе, но не обнаруживается в другой. Например, в божественной природе

[имеются такие свойства, как] пред вечность, нетварность и неопиcуемость, которые отсутствуют в любой другой сущности; их нет по сущности и в самом всеcвятом теле Христовом: ведь оно не является ни предвечным, ни нетварным, ни неопиcуемым – и никогда не будет таковым. Своеобразной особенностью ангельского естества является бесстрастие сущности и неумолчность cлавословия; бесстрастием [иногда] называют также и бессмертность данного естества. Своеобразной особенностью же человека в собственном смысле этого слова является сочетание смертной и бессмертной природ, которое не наблюдается ни в одной другой сущности.

Есть своеобразные особенности природные, о которых только что было сказано, а есть своеобразные особенности ипостасные. Например, белизна [кожи], курносость, смуглость, увечность, светлоглазость, ретивость, леность и тому подобное – они не обнаруживаются равным образом во всех людях. Ведь не все курносы, не все ретивы и не все светлоглазы. Поэтому некоторые называют ипостасью своеобразное сочетание характерных особенностей<sup>64</sup>, о которых говорилось. А природные своеобразные особенности равным и подобным образом содержатся во всём роде; например, все люди одинаково смертны и разумны, они одинаково дышат и спят, все имеют ногти, обладают способностью ходить и заниматься земледелием.

Случайным свойством называется возникающее и исчезающее; например, младенчество, которое возникает и исчезает по мере возмужания. Равным образом преходящими являются здоровье, болезнь, жара и сухость. Говоря просто, всё способное изменяться называется случайным свойством<sup>65</sup>.

Сущностная воля есть то общее, что одинаково созерцается во [всей] природе. Если плоть Христа, как говорят святые отцы, добровольно не хотела умирать, то если бы такого рода воля обнаружилась бы и в Отце, и в Святом Духе, то тогда можно было бы [произносить невероятное утверждение], что едина воли плоти и Божества<sup>66</sup>.

Естественная воля человека, как утверждают святые Василий и Кирилл, есть жизнелюбие; ведь всякий человек любит жизнь и любит видеть свет – это общее желание [всех людей]. Что же касается личных произволений<sup>67</sup> в нашей природе, то их множество. Ибо один человек любит вести одинокую созерцательную жизнь<sup>68</sup>, другой – строить дома, третий – быть землепашцем, четвёртый – бороздить моря. Об остальных [людях] можно сказать то же самое. Мы обладаем многими личными произволениями, но одной естественной волей – любовью к жизни. Человек любит жизнь не наобум, но природа [человеческая своей любовью к жизни] указывает, что она любит и ищет то, чем она обладала с начала своего творения, – то есть любит и ищет бессмертие.

Божественная воля есть повеления Божии. Естественная воля разумной природы состоит в исполнении воли Божьей. А плотская воля есть непослушание закону Божию.

**О действии.** Что [есть] действие? Почему оно называется действием? Сколькими способами [мыслится] действие?

Как говорит святой Григорий Нисский, «действие есть естественная сила и движение каждой сущности, которых лишено только небытие. То, что причаствует какой-либо сущности, разумеется, сопричаствует и действию, делающему явной её. Ибо истинное рассуждение может определить границы сущностей, зная неложные действия их»<sup>69</sup>. Например, мышление есть действие мыслящих [существ], чувство – чувствующих, полет – птиц, плавание – водоплавающих, рост – произрастающих, ползание – пресмыкающихся, свечение – светящихся, сжигание – воспламеняющих, течение – жидких, зрение – зрячих и рождение – рождающих. Говоря вообще, естественное действие всякой природы есть то, что обозначает и определяет её, – когда оно прекращается, то вместе с ним разрушается и гибнет природа<sup>70</sup>. Ведь с прекращением жара тухнет огонь; когда живое существо лишается движения, оно гибнет; а когда [человек] перестаёт мыслить, то гибнет мыслящее и рассуждающее [начало его] души. Поэтому мы и говорим о двух волях и действиях во Христе, дабы нам не высказывать [ложное положение] о неодоушевлённом теле и

неразумной душе Его. Ибо действием одушевлённого тела является ходьба и труд, а действием разумной души – волящая, рассуждающая и желающая мысль её.

Не только в одушевлённых и движущихся [существах], но и в неодушевлённых и неподвижных [тварях] обнаруживаются естественные действия. Об этом свидетельствуют скаммония и [другие] очищающие [растения], обладающие слабительным действием; гидраргира, производящая смертельное действие, и цикута, также губительная. Удивительно то, что некоторые самые различные природы, лишаясь своих естественных действий, часто порождают другие действия. Например, раскалённый камень теряет своё охлаждающее действие, но приобретает (поскольку его нельзя погасить) способность жечь тело. Равным образом и кедр, когда его обжигают в огне, лишается своего растительного, возрастающего и порождающего действий, но ему даруется целительное и уничтожающее червей действия.

Для тех, кто со знанием дела и рассудительно подходит к рассмотрению и суждению о названиях сущих, не составляет труда обнаружить, что большинство наименований любой существующей вещи соотносятся с действием, а не с естеством<sup>71</sup>, ибо они имеют имена, производимые от их собственных действий. Для доказательства этого следует начать с самого названия и имени «Бог». Это слово представляет нам не саму непостижимую и безымянную сущность Творца, но Бог [так именуется] вследствие Своего созерцающего действия. Равным образом [слово] «Ангел» обнаруживает не саму сущность и бытие природы Ангелов, но происходит от возвещающего действия и ангельского служения их. Точно так же и человек называется «человеком» не от сущностного своего качества, но потому что он, устремляющий взгляд вверх и именуемый «вверхглядящим», единственный из всех живых существ, [обычно] глядящих в землю, возводит очи горé. Поэтому, то есть по причине своего «вверхглядящего» действия, он и называется «человеком»<sup>72</sup>. Другие же говорят, что он именуется «человеком», так как из всех живых существ,

[обычно] ходящих согнутыми и с опущенной вниз головой, он один обладает действием прямохождения<sup>73</sup>.

Если оба названия сущностей Христа (я имею в виду: «Бог» и «человек») происходят от своих естественных действий, то почему некоторые не стыдятся отрицать два действия в нём? Они, даже если не приводят никаких свидетельств из [Священного] Писания и отцов, посрамляются самими названиями Христа, то есть обозначением Его как «Бога и человека». Ибо, как мы только что говорили, почти всякая природа именуется от сущностного действия своего. Например, «дева», [что означает] «умерщвляющая огонь», происходит от «умерщвлять разжигание плоти». И опять же, когда мы говорим «голубь», то обозначаем не естество этого живого существа или качество плоти его, но совершенное им действие – ведь название «голубь» происходит от «быть устойчивым в полёте». И другие наименования соотносятся с действием, а не с естеством. В частности, [слово] «олень» [происходит] от «поражать змей», «ласточка» – от «трясти клювом при щебетании», «змей» – от «некогда говоривший или обращавшийся с речью к Еве», «антилопа» – от «зорко смотреть или видеть»; горлица, или «сохраняющая плод», [называется так] потому, что она «сохраняет свой род» и никогда не вступает во второе супружество; [слово] «соловей» [происходит] от «всегда петь», то есть петь летом и зимой, «коршун» – от «кружить в высоте», «лошадь» – от «поражать супруга», «эллебор» – от «поражать или убивать пищу» (поскольку «пища» по-другому называется ещё «едой»), «орёл» или «вечный год» – от «часто обновляться» и «много жить», «птица» – от «напрягать крыло»; река [называется так] потому, что она напояет, поток – потому, что «течёт зимой»; [слово] «природа» [происходит] от «производить на свет ипостаси», «трава» – от «идти вверх», а «цветок» – от «двигаться или устремляться вверх».

И душа называется «душой» от собственного действия, ибо «дышать» значит «животворить»; поэтому от животворящего действия души происходит её название, поскольку она животворит тело.

И можно найти бесчисленное множество других [сущих], если не сказать все, которые получают наименования по своим действиям, ибо действие есть сила природы.

Не одно и то же действие, действующий и результат действия<sup>74</sup>. Ведь «действующим» называется само сущее или реальность сущности. Результат действия есть завершающий итог действия действующего; например, результаты действия Бога суть небо, человек, Ангел и [вообще] всякая тварь. Действие же называется «действием» поскольку оно есть и проявляется в деяниях. Оно мыслится двояко: как [действие] мыслящее и как [действие] чувственное. Чувственное есть то [действие], которое ощущаемо, слышимо и подвержено тлению; умопостигаемое же есть нетленное и вечное [действие]; а мыслящее есть то [действие], которое созерцает незримые умозрения. Действие называется «действием» ещё и от [глаголов] «действовать» и «совершать».

Не одно и то же воля, волящее и желаемое. Ибо воля есть мыслящее стремление мыслящей сущности; волящее – само то, что обладает волей; а желаемое есть объект любви<sup>75</sup>.

## II, 5. О соединении

Что есть соединение? Почему оно так называется? И сколькими способами оно мыслится?

Соединение есть общность в сочетании разделённых вещей. Оно называется «соединением», потому что сгоняет или собирает воедино вещи. Можно говорить о пяти видах соединения: смешивающем, например соединение вина и воды; делимом, например соединение человека с человеком; относительном, например соединение народов в вере; приписываемом<sup>76</sup>, например соединение золота с золотом. Единение же [природ] Христа превышает все эти [виды соединений] и называется ипостасным. Ипостасное единение есть совместное соединение двух природ в утробе святой Богородицы<sup>77</sup>. Ведь ни тело, ни душа не существовали там до Бога-Слова, но одновременно [стали существовать там] плоть и Бог-Слово; одновременно Бог-Слово и одновременно разумная и одушевлённая плоть возникли в нём. И как мне кажется, наше зачатие есть прообраз единения Христова: совместным образом сочетаются [при зачатии] душа и тело, ибо ни тело не существует само по себе, ни душа не предшествует телу<sup>78</sup>.

**О единосущном.** Что есть единосущное? Почему оно называется единосущным? Сколькими способами [мыслится] единосущное?

Единосущное есть то, что неизменно существует относительно той же самой сущности и действия; например, человек – относительно [сущности] человека, Ангел – [сущности] Ангела, животное – [сущности] животного, пламя – [сущности] пламени: [все они] суть единая сущность в различных ипостасях. Единосущным называется то, что стяжало подобную сущность и силу. Для обозначения единосущного используется пять понятий: [собственно] единосущное, однородное, сродное, однопородное и одноплеменное.

Единосущное есть [также] то, что в большей или меньшей [степени] потенциально входит в ту же самую сущность.

Например, камень треснутый и камень срезанный, финиковое дерево и эбеновое дерево, плоть рыбы и плоть верблюда.

Инородное же есть то, что во всех отношениях неподобно другому. Например, огонь и вода; человек, Бог и Ангел; глина, солнце и трава. Некоторые называют «полусущественной»<sup>79</sup> мёртвую плоть, отделённую от жизни. Иноприродное, инородное и разнородное есть то, бытие чего принадлежит к иной сущности.

**Схолия.** Говорится о каждом из двух, то есть о том и этом, или об обоих.

Новшество есть то, что полностью отошло от закона общей природы и не уподобляется никакому человеческому обычаю. Это определение следует знать, поскольку существуют такие [люди], которые неправильно мыслят об обновлении [человечества] во Христе<sup>80</sup>. Ведь если Он и обновил [человеческое] естество, родившись не от семени [мужского], однако после рождения мужал в меру возраста, [испытывал] все телесные [ощущения], поглощал пищу и выделял её, подвергался обрезанию, перемещался с места на место, обладал внешним обликом и членами [тела], у Него росли волосы, зубы и ногти, Он лепетал по-детски и как дитя ходил – всем этим [Христос] обладал не согласно обновлению [человеческой природы], но «по подобию нам [во всём], кроме греха» (Евр.4:15), как говорит [Апостол] Павел.

**О душе.** Что [есть] душа? Почему она называется душой? В скольких смыслах говорится о душе?

В Ветхом Завете о душе говорится двояко: как о душе разумной и душе неразумной (то есть о душе скотов и прочих одушевлённых [тварей]). Разумная душа есть сущность мыслящая, безымянная, непознаваемая, словесная, животворящая и сохраняющая тело. Она есть сущность тонкая, нематериальная, безвидная, образ и впечатление Божие. Она называется «душой» от [глагола] «дышать» или [ещё] потому, что своими действиями животворит тело<sup>81</sup>.

Неразумная душа есть жизненное и согревающее действие крови, приводящее в движение [тело] посредством материального духа. Душа же скотоподобная есть



материальная, действующая, ощущающая и сохраняющая тело сила. Разумный ум есть созерцающее чувство бессмертной и мыслящей души<sup>82</sup>. Ум есть нетелесное зрение, неутомимо проникающее во все [сущие вещи].

Сколько [видов] ума?

Мы говорим, что три: Ум Божий, Ангел также является умом, и ещё – наш ум.

**Схолия.** «Кто познал ум Господень?» ([Ис.40:13](#); [Рим.11:34](#); [1Кор.2:16](#)).

Умопостигаемое есть то, что мыслится умом; мыслящее же называется так от «зрить мысли»<sup>83</sup>.

**О теле.** Тело, согласно внешним [философам], есть всё то, что обладает тремя измерениями, то есть имеет длину, ширину и толщину. Согласно же церковному [учению], оно есть всё то, что приведено в бытие из небытия. Ибо «есть тела небесные и тела земные» ([1Кор.15:40](#))<sup>84</sup>, причём тела небесные не обладают толщиной. Следует знать, что всякая плоть называется телом, но не всякое тело – плотью, ведь и звёзды называются «небесными телами», но не именуются «плотью небесной»<sup>85</sup>.

О теле говорится двояко: о теле материальном и теле тонком. Материальное тело осязаемо и подвержено тлению, тонкое же тело нельзя ощупать и осязать. Плоть же есть сочетание стихий<sup>86</sup> Она есть сущность текучая, состоящая из крови, флегмы, желчи и [жизненного] сока; или же – из воздуха, земли, огня и воды, то есть из тёплого, холодного, влажного и сухого<sup>87</sup>. Солнце порождает тёплую и жизненную стихию, воздух – стихию холодную, земля – сухую, а воды – влажную. Стихия есть сущность простая, четвёртая доля [всего] творения. Стало быть, когда ты слышишь слова [Апостола] Павла: «Ныне уже не знаем Христа по плоти» ([2Кор.5:16](#)), то знай, что «плотью» он здесь называет тленную [сущность]. Ибо он не говорит: «Ныне уже не знаем Христа по телу», но «по плоти», то есть [Апостол утверждает], что [Христос не пребывает] уже в текущей сущности.

**О чувстве.** Чувств у нас пять: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Чувствуемое есть всё то, что подпадает под какое-

либо одно из этих пяти чувств. Чувствовалище<sup>88</sup> есть целокупный орган [нашего] тела, наблюдающий за чувствами. Чувствующее есть всякое живое существо, обладающее чувством страха и смерти. А умопостигаемое есть то, что недоступно [восприятию] пяти наших чувств.

**О тленном.** Что [есть] тленное? Почему оно называется тленным? В скольких смыслах [говорится] о тлении?

В Божественном Писании о тлении говорится в двух смыслах: телесном и душевном. Например, «и виде Господь Бог землю, и бе растленна грехом» (Быт.6:12); опять же говорится о людях: «растлеша и омерзися в беззакониих и начинаниих своих» (Пс.52:2; Пс.13:1). Наконец, когда ты слышишь учителя, что тело Христа было нетленным до Креста, то понимай это так, что оно было нетленным и чистым относительно тления греха, но не в смысле тонкости или чуждости нашим телам<sup>89</sup>. Ибо нетленное в собственном смысле слова есть бесстрастное, нематериальное и неосязаемое; оно есть то, что не может быть повреждено другой сущностью, что совершенно неизменно, неуязвимо и ни в чём не испытывает недостатка. А всесвятое тело Христово страдало, ему наносились раны гвоздями и копьём, из него истекала кровь и вода, и оно из живого стало мёртвым.

**Схолия.** Некоторые говорят, что всесвятое тело Христово было тленным в возможности, то есть могущим воспринять тление, но в действительности оно и во гробе оставалось нетленным благодаря Божеству Слова.

Тленное есть всё то, что может воспринимать смерть и отделяться от жизни. Как говорит святой Дионисий, «тление естества есть немощь и недостаток естественных свойств, действий и сил»<sup>90</sup>.

Уничтожение есть полная гибель; порча же – когда одна сущность разрушается другой, как, например, тело червями<sup>91</sup>.

Вид, как сочетание составных частей, называется «видом» или «сущностью»; составными частями вида считаются ипостаси или доли его<sup>92</sup>.

Человек есть разумное, прямоходящее и обладающее широкими ногами живое существо; или – разумное,

материальное и способное смеяться живое существо, одновременно и неизреченно сочетавшееся из противоположных сущностей, или – разумное и смертное живое существо, способное вмещать ум и знание. [Можно дать такое] толкование этому определению: *живое существо*, поскольку оно отличается от неразумной твари; *разумное*, поскольку отличается от неразумной сущности; *смертное*, поскольку отличается от бессмертного бытия Ангелов; *способное вмещать ум и разум*, поскольку оно по благодати [создано] по образу Божиему.

**Схолия.** В Писании говорится о человеке в четырёх смыслах: о Боге как человеке, об Ангеле как человеке, [о сатане] как человеке и, наконец, о внутреннем и внешнем человеке в нас.

Ангел есть разумное, славословящее, огненное и неусыпающее живое существо.

## II, 6. О вере

Что есть вера? Почему она называется верой? Сколькими способами [мыслится] правая вера?

Вера есть добровольная убеждённость.

**Схолия.** Вера есть то, что существует внутри [человека].

Она называется «верой» от быть *убеждённым в чём-либо*. Правая вера понимается в двух смыслах: вера есть «от слышания» (Рим.10:17)<sup>93</sup>, от проповеди [Благовествования], и есть [ещё] более прочная вера – «осуществление ожидаемых» (Евр.11:1) благ<sup>94</sup>. Верой «от слышания» могут обладать все люди, а вторую веру стяжают только праведники.

Православие есть не ложное мнение о Боге и твари; или – истинная мысль обо всём; или – представление о сущих [вещах], как они суть [на самом деле].

**О слове.** Что [есть] слово? В скольких смыслах [понимается] оно? Почему называется словом?

О слове говорится в трёх смыслах: есть воосуществлённое Слово, или Бог Слово; есть внутреннее слово у Ангелов и у нас, когда оно произносится мысленно; наконец, есть слово, изрекаемое языком<sup>95</sup>. Слово называется так от [глагола] «говорить». Произнесённое слово есть вестник мысли.

Христианин есть истинное и разумное жилище Христово, построенное из благих дел и благочестивых догматов<sup>96</sup>.

Еретик есть сикофант и порицатель истины, а ересь – ложное приятие того, что не существует<sup>97</sup>.

## II, 7

*Непреложное* есть то, что всегда остаётся одинаковым. *Естественное* есть либо то, что находится в естестве; либо происходящее в соответствии с общим и всецелым обыкновением; либо то, что, как истинное, истинно и познаётся. *Противоестественное* есть либо то, что Бог создавал не таковым, [каковым оно стало], либо то, что Он вообще не создавал, – например, грех и смерть. *Сверхъестественное* есть усвоившее себе то, что превосходит тварное [естество]; например, брак соответствует естеству, блуд противоречит ему, а рождение Христа превосходит всякое естество. *Обожение* есть восхождение к более высшему [состоянию естества], а не умаление или изменение его. *Домостроительство* есть добровольное снисхождение великого [Бога], свершаемое ради спасения некоторых. *Быть обожённым* означает *быть возведённым в большую славу*, но не предполагает изменения собственного естества. *Смешение* иногда означает соединение, а иногда – слияние<sup>98</sup>.

*Печаль* есть недостаток желания, а *желание* – движение желательной части души<sup>99</sup>; *желательное* же [начало души с необходимостью] есть и *волящее*. Поэтому Христос добровольно воспринял печаль в волящую часть [Своей] души<sup>100</sup>. Печаль называется «печалью» от «исчезновения». И Христос подлинно скорбел о гибели Иуды, иудеев и Иерусалима (Лк.19:44), а скорбя, оплакал их с искренним чувством, явив Себя Человеколюбцем по природе. *Беспокойство* есть некое мрачное расположение души, возникающее при неудаче в достижении чего-либо желаемого. *Возмущение* есть действие яростной части разумной души. *Робость* есть сжатие души в самой себе; она возникает при ожидании чего-либо из нежелаемого.

*Самовластное* есть неподвластное никому, ибо то, что находится под чьей-либо властью, не является самовластным. А если самовластие есть подлинно свободное и беспрепятственное господство над тем, что дорого, то

самовластие мыслящей души есть беспрепятственное устремление и движение нашего желающего [начала] к добродетели или пороку<sup>101</sup>. Поэтому там не происходит приращения ко злу или к добродетели, где [нами] не познаётся [наличие] самовластия души. Ибо каким образом обнаружится самовластное произволение, когда отсутствует противоположное приращение?<sup>102</sup>

**Схолия.** Данные определения должны быть отмечены; они относятся ко Христу и к тому, что связано с Ним.

Только один ум Христов и всевятая душа Его были невосприимчивы [ко злу] и не изведали никакого лукавого приращения, ибо «образ раба» (Флп.2:7) обуздывался и находился под владычеством Бога Слова, ипостасно соединённого с этим образом. Поэтому и человек, мысленно постигаемый в Спасителе, сказал: «Я ничего не могу творить Сам от Себя» (Ин.5:30). Ибо Он, превосходя пределы и законы нашего естества, был рождён [по человечеству] без семени [мужеского], существовал как тело и душа Бога и, обоженный, охотно подчинялся [каждому] мановению Владыки<sup>103</sup>.

*Качество* есть воосуществлённая сила; например, влажность [присуща] воде, жар – огню, твёрдость – камню и сухость – земле. *Качество, свойство, различие и особенность* обозначают одно и то же.

Четырёхчастно тело, состоящее из четырёх стихий, наподобие некоего космоса. Душа же трёхчастна, прообразуя в теле Святую Троицу, Которой надлежало быть явленной в мёртвом [вследствие греха] мире, словно в некоем теле, и Боговедением оживотворить его. Душу называют трёхчастной, поскольку она обладает своими [тремя] частями, посредством которых она и образуется, словно некими умными стихиями; имеются в виду разумное, желательное и яростное [начала]. Посредством разумного [начала] она размышляет о добродетели, посредством желательного – любит Бога, а посредством яростного – гневается на бесов и мужественно противостоит им. И как бытие тела немыслимо без четырёх стихий, так и душа немыслима без своих трёх частей, благодаря которым она образовалась.

**Об отношении.** Природа есть госпожа, источник, мать и реальность<sup>104</sup> всех [вещей]. А о всех же остальных [вещах], происходящих из природы, высказывается как об имеющих отношение к чему-либо. Ибо ипостаси, сыновство, свойство, качество, простота и всё прочее происходят из природы, имея её в качестве причины и исхода [своего], а поэтому они [все] принадлежат к *имеющим отношение*<sup>105</sup> и зависят от природы как своего корня. А от них уже происходят воля и действие.

*Утверждение* есть мнение или суждение, высказываемое о чём-либо; например, когда мы говорим: «река берёт начало» или «правитель входит». *Отрицание* же есть опровержение утверждения; например, «река не берёт начало» или «правитель не входит». *Суждение* высказывается не только относительно дурного, но и относительно благого, ибо оно есть всякое определяющее пояснение относительно любой вещи; примером тому [могут служить суждения], что Бог – благ по природе, диавол – коварен, лиса – хитра, хорёк – вороват. *Неточное высказывание* есть всё сказанное кем-либо не в качестве определения, но по простоте [сердечной] и беззлобно; оно не может быть возведено в закон или [считаться] определением. Например, «тогда плевали в лицо Христа» (Мф.26:67) – на основании такого высказывания мы не можем называть святое тело Христово «особым лицом», но [считаем его] естеством<sup>106</sup>.

## II, 8

О том, что [такое] «домостроительно»<sup>107</sup>

Слово «домостроительно» в отношении Христа может мыслиться тремя способами. Во-первых, в смысле *ради Домостроительства*; например, когда мы говорим: «Домостроительно Христос был вскормлен грудью, был дитятей, возрастал, спал и голодал», то есть [высказываемся] о Домостроительстве Его по естеству плоти<sup>108</sup>. Опять же, мы говорим *домостроительно*, когда происходит нечто не совсем должное, но что тем не менее происходит по снисхождению и ради спасения некоторых. Например, когда Павел обрезал Тимофея (Деян.16:3), желая привлечь иудеев; поэтому он и очищался вместе с ними (Деян.21:24, 26). Обрезание Христа подобным же образом произошло домостроительно (Лк.2:21), дабы не явился Он в качестве расторгающего закон (Мф.5:17). Также домостроительным является то, что [Христос], будучи с утра голодным, подошёл к смоковнице и, [не найдя на ней плодов], засушил её (Мф.21:18–20), или когда Он пришёл ночью к ученикам, шествуя по водам (Мф.14:25; Мк.6:48, Ин.6:19), – [Он делал это] ради некоего сокрытого Домостроительства.

Еретики же отказываются мыслить [слово] «домостроительно» такими [тремя] способами, а говорят, что под *домостроительным* следует понимать происшедшее призрачным и кажущимся образом<sup>109</sup>.

**Схолия.** Следует знать, что сложные природы, как сложные, являются легко расторгаемыми, по словам великого Григория: «Сложность – начало расторжения»<sup>110</sup>. Поэтому тела людей и животных легко подвергаются тлению и смерти, поскольку они состоят из четырёх естеств и стихий, которые как бы противоположны друг другу и восстают одна на другую. А вещи простые и несложные весьма устойчивы и до конца пребывают нерасторжимыми; например, душа человека, солнце, свет, светила, воздух, огонь, дух и все простые, единственные, беспримесные и несложные [вещи]. Вследствие чего растения и деревья, как состоящие из четырёх стихий (я



имею в виду – из земли, воды, солнца и воздуха), не пребывают нестареющими, нетленными и неувядающими, но умирают, как и тела.

И земля составляется же подобным образом; сделай кирпич из земли и воды, и он легко распадётся.

**Опровержение общеизвестного положения всех монофизитов, гласящего, что нет природы непостасной**

Вопрос православного: «Говоря о двух рождениях относительно Христа, то есть о рождении [Его] прежде [всех] век от Отца по Божеству и о рождении в последние времена от Девы по человечеству, прежде ответь нам: бывает ли рождение<sup>111</sup> безипостасным? – Тогда мы скажем вам, бывает ли природа непостасной».

Ведь в собственном смысле слова *рождение* есть добавление ипостаси в тождестве природы. Стало быть, как происшедшие в единой Ипостаси Бога Слова два рождения не произвели добавления ипостаси к Нему, так Он не воспринял и добавления лица из двух соединённых по ипостаси природ<sup>112</sup>. Поэтому, когда еретики, стремясь привести нас в замешательство, вопрошают: «Бывает ли природа непостасной?», им следует отвечать таким вопросом: «Бывает ли рождение безличным?» Ибо где [происходит] новое рождение, там становится известным и добавление лица.

## Глава 3-я

**Схолия.** Просим всех обращающихся к этой книге непременно прочитывать и приложенные к соответствующим местам [её] схолии. Если же книга содержит, что естественно, незначительные неправильные выражения, то просим [у читателей] извинения. Ибо она была написана на скорую руку, имела своей целью представить сам смысл умозрений и стремилась его обозначить, а поэтому в ней часто встречаются языковые погрешности и небрежности в пунктуации.

### III, 1

Анастасия, ничтожнейшего монаха, произведение о православной вере, собранное из Священных Писаний и учителей [Церкви]

## Предисловие к сочинению

Начало словес Твоих, Христе, – истина, и Сам Ты, Бог Слово, есть истинная Истина, поскольку Ты есть подлинно Порождение сверженной Отческой Истины и Истина, [происшедшая] от Нее<sup>113</sup>. И ревнителям Твоей Истины Ты возвещаешь, что посылаешь Духа Истины, глаголя: «Утешитель, Которого Я пошлю вам во имя Отца Моего, Дух Истины, Он наставит вас на всякую истину, дабы не вы будете говорить, но Дух Истины будет говорить в вас Истину» (Ин.14:26, 15:26, 16:13; Мф.10:20). Ибо извлекающие из незримых глубин для людей светоносные и драгоценные жемчужины и желающие показать [их людям] обнажаются от всякой одежды, наполняют рот свой елеем и, сделав мощный вдох, устремляются в ужасную и мрачную пучину<sup>114</sup>. Тем самым, я думаю, они являют пример того, что всякому человеку, исследующему глубины духовных вод и догматов и желающему выловить из них божественные и чистые жемчужины, следует быть нагим от всякого облачения страстных [помыслов], вдохнуть ноздрями души Святой Дух и быть [внутренне] соответствующим словам святого, глаголющего: «Дух Божий, сущий в ноздрях моих» (Иов.27:3), «Дыхание Вседержителево, поучающее меня» (Иов.33:4) и «Уста моя отверзох и привлекох Дух» (Пс.118:131). Этот [Дух] есть «елей радости» (Пс.44:8), дабы исполнилось относительно таких людей божественное изречение, гласящее: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе», как и страстный человек из страстного сокровища сердца [своего] «выносит злое» (Лк.6:45). И опасность подстерегает не столько тех, кто отваживается [ринуться] в глубины [духовных] вод, сколько тех, кто [рискует] исследовать пучины Священных Писаний, не избавившись прежде от страстей<sup>115</sup>. Ибо только Святой Дух, как Бог, в силах «проникать в глубины Божии» (1Кор.2:10). Поэтому и некий мудрец говорит: «Прежде следует очистить самого себя, а затем общаться с чистым»<sup>116</sup>. Ведь если имеющий в себе глаголющего Христа, восхитенный до третьего неба, узнавший в раю неизреченные слова (2Кор.12:2–4) и

сказавший: «Уже не я живу, но живёт во мне Христос» (Гал.2:20), тем не менее, обращаясь к коринфянам, заявляет: «Мы отчасти говорим и отчасти знаем» (1Кор.13:9–11), то кто может, [преисполнившись самонадеянности], сказать: «Совершенным образом я говорю и совершенным образом знаю, особенно то, что относится к непостижимому Богу»? Опять же некий Богослов, руководимый Святым Духом, сказал: «Когда я говорю о Боге, я трепещу и языком, и слухом, и мыслью»<sup>117</sup>. Ибо говорить о Боге не безопасно.

Но некоторые не понимающие и не исследующие этого (пребывая в неведении, они как бы обитают внутри чрева своего, впадая в страсти бесчестия и [погружаясь] в грязь наслаждений; они клеветают на меня, а также творят без страха хотения плоти и сластей, не зная того, что в людях обитает Святой Дух) высмеивают таинства Христовы и делают их предметом глумления в тавернах, притонах, банях и на базарах. И [все] они совершают так, что неверующие изрыгают кощунства [на веру Христову]; похитив у [святых] отцов две или три случайные фразы и произнеся их, они тут же выдвигают, [словно неложных свидетелей], и своих собственных учителей, не Богорукоположенных, а приводимых в движение страстями<sup>118</sup>. Ибо те, побуждаемые [своей] тщеславной и сластолюбивой волей и движимые позорным корыстолюбием, часто на иудейский лад продают недостойным божественный бисер Слова или бросают его свиньям. Ведь как можно узнать это из церковных летописцев своего времени, большинство ересей возникали из тщеславного властолюбия, сребролюбия, человекоугодничества и высокомерия Еретики бы [никогда] не впали в подобную слепоту [страстей], если бы посредством изучения [Священного Писания, духовного] упражнения и бесстрастия [удостоились] вселения в них Всесвятого Духа. Ведь если, не стяжав Божественного Духа, «мы не знаем, о чём молиться, как должно» (Рим.8:26), то тем более, как можем мы [в таком состоянии] исследовать тайны Божии?

Но, разумеется, новые богословы говорят мне: «Мы ничего не высказываем от самих себя, но говорим от Священного Писания и благочестивых отцов католической Церкви»<sup>119</sup>. На

это я отвечаю: «И все еретики утверждают то же самое, почему и кажутся возражающими нам на основе Священного Писания и учителей [Церкви]».

Ведь, как представляется мне, человек не в силах непогрешимо и неложно постичь ни [Священное] Писание, ни слова отцов [Церкви], если он не стяжает Святой Дух, Который будет обитать в нём и станет его Путеводителем; ибо этот Дух глаголет и в Священном Писании, и в творениях отцов<sup>120</sup>. Ведь слова Христа: «Дух истины наставит вас на всякую истину» (Ин.16:13), явственно указали на Писания и [святых] отцов.

### III, 2

Главы анафематствования и отвержения, которые должен произнести православный перед диспутом, когда он собирается начать рассуждение о вере, обращаясь к феодосиянам или гаинитам<sup>121</sup>

Прежде всего должно анафематствовать Нестория и веру его, а затем по порядку следующее: предавать анафеме [всякого], не исповедующего Святую и Приснодеву Марию Богородицей по естеству и превыше естества<sup>122</sup>; [всякого], говорящего о двух лицах, или двух ипостасях, или двух разделённых природах во Христе; [всякого], не принимающего ипостасного единения во Христе; [всякого], не признающего выражения «единая воплощённая природа Бога Слова», как толковал его святой Кирилл; [всякого], измышляющего во Христе две природы – мужскую и женскую или говорящего о них; [всякого], утверждающего, что Божество Христа отделилось от святой Его плоти на Кресте, в гробу или в ином месте; [всякого], не исповедующего Тело Божие и Кровь Божьему, которыми мы причащаемся.

Но прежде всего и главным образом следует анафематствовать [всякого], проповедующего новую веру и новое учение или придерживающегося их, [если эта вера и это учение] отличается от веры 318 отцов Никейского Собора, 150 отцов Константинопольского Собора и 200 отцов первого Ефесского Собора. Также следует анафематствовать и того, кто из Халкидонского Собора изобретает и извлекает новую веру, помимо образа мыслей святых отцов: Дионисия, Иринея, Климента, Амвросия, Юлия, Евстафия, Афанасия, Василия, обоих Григориев, Амфилохия, Иоанна, Епифания, Феофила, Прокла, Ефрема, Исидора, блаженного отца и учителя [нашего] Кирилла и остальных отцов, единомышленных с ними. Тех, кто не следует этим святым учителям, мы считаем осуждёнными Церковью и чуждыми Ей<sup>123</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> - Ср. у свт. Афанасия: «Для исследования и истинного уразумения сказанного в Писании потребны хорошая жизнь, чистая душа и хриstopодражательная добродетель, чтобы ум, преуспев в этом, был в состоянии достигать желаемого и приобретать оное, в какой только мере естеству человеческому возможно познание о Божием Слове. Ибо без чистого ума и без подражания жизни святых никто не возможен уразумевать слова святых» Святитель Афанасий Великий. Творения, т. I. М., 1994, с. 263.

<sup>2</sup> - Букв. «грудью» (ἐκ στήθους). Роль сердца как «гносеологического принципа» в христианстве общеизвестна. Особенно его акцентировали церковные писатели аскетического направления. Подробно см.: Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению М., 1996, с. 392–394, 577–582.

<sup>3</sup> - Данная фраза (букв. «нельзя ощупывать наши наиболее сокровенные глубины» – οὐ δεῖ τὰ βαθύτερα ἡμῶν ψηλαφᾶν), вероятно, подразумевает тот смысл, что постоянная саморефлексия (или «самокопание») бывает бесполезной, и даже вредной, в духовно-нравственной жизни, если подобная рефлексия не ведёт к покаянию, т. е. к преображению человека.

<sup>4</sup> - Данное выделение различных типов высказываний (τὰ ὀριoticῶς λεγόμενα, τὰ μέσως πῶς, τὰ καταχρηστικῶς καὶ ἀκάκως) предполагает, вероятно, различие «суждений определяющих» (т. е. чётких и однозначных), «суждений средних» (т. е. не обладающих подобной однозначной чёткостью) и «суждений неточных и свободных» (т. е. тех, которые нельзя воспринимать в собственном смысле слова).

<sup>5</sup> - Ср. у св. Иоанна Дамаскина, говорящего о поклонении на восток «Это же – незаписанное Предание Апостолов Ибо они многое передали нам, не изложив устно». Далее, говоря об иконопочитании («честь, воздаваемая изображению, переходит на первообраз»), он замечает «Это же предание – из числа незаписанных в Свящ. Писании, подобно тому как и касающееся поклонения на восток и поклонения кресту и другого весьма



многого, подобного этому». Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры. М., Ростов на Дону, 1992, с. 218, 237.

<sup>6</sup> - Об этих «действительных доказательствах» (πραυρατικῶν παραστάσεων) см. выше, примеч. 1 к «Слову первому об устройении человека» [с. 69 наст. изд.] {сноска начало: «Ср. рассуждение св. Кирилла Александрийского, который в „Диалогах...“». Редакция Азбуки веры}.

<sup>7</sup> - В данном случае под «арабами» или «аравитянами» подразумеваются, скорее всего, мусульмане, а переговоры с ними мыслятся как измена христианской вере.

<sup>8</sup> - Данный тезис преп. Анастасия объясняется тем, что монофизитство первоначально было преимущественно антихалкидонитским движением (правда, оставаясь им во многом и в последующее время). Это «антихалкидонитство» особенно ярко проявлялось, например, в египетском монофизитстве, где Халкидонский Собор оценивался не иначе как «диавольский». См.: Cramer M., Bacht H. Der antichalcedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6–7. Jahrhundert) // Das Konzil von Chalcedon Geschichte und Gegenwart. Hrsg von A. Grillmeier und H. Bacht. Bd. II. Würzburg, 1953, S. 315–318 Одним из главных аргументов монофизитов был тот, что вероопределение данного Собора противоречит предшествующей святоотеческой традиции. Как констатирует один русский учёный, за сравнительно небольшое время противники Халкидонского Собора и «враги Церкви успели придумать много всяких средств и способов для дискредитации Халкидонского догмата в глазах христиан. Самым главным и самым тяжёлым обвинением, выставлявшимся против этого догмата, было то, что он вводит новую веру, какой не знали прежние отцы и учителя Церкви, какой не проповедовал св. Кирилл Александрийский, этот столп Православия» Соколов В. Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского // Православный Собеседник, 1916, № 910, с. 257. Поэтому опора на тексты святых отцов имела важнейшее значение для всех православных полемистов VI–VII вв., с чем

связано появление в это время многочисленных сборников патристических свидетельств (флорилегиев). См.: Schermann Th. Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V–VIII. Jahrhundert Leipzig, 1904, S. 2–11.

<sup>9</sup> - Об этом Аммонии, пресвитере Александрийском, церковном писателе-полемисте VI в, почти ничего не известно. Краткую справку о нём см.: Beck H.G. Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich München, 1959, S. 383. Нет полной уверенности, что данный Аммоний тождественен Аммонию – толкователю Священного Писания, от трудов которого сохранились лишь фрагменты толкований на Евангелие от Матфея и Евангелие от Иоанна. См.: Reuss J. Der Exeget Ammonius und die Fragmente seines Matthaus und Johannes Kommentars // Biblica, v. 22, 1941, S. 13–20. Преп. Анастасий сохранил в «Путеводителе» одну выдержку из сочинения Аммония «Против ересей Евтихия и Диоскора» (гл. XIV, 1) и две выдержки из произведения «Против Юлиана Галикарнасского» (гл. XIII, 8 и XIII, 10). Аммония преп. Анастасий называет «многоопытнейшим из экзегетов» (πολυπειρότατος τῶν ἐξηγητῶν); он, полемизируя против Юлиана, который «святую плоть Христа растворял, словно каплю уксуса, в море Божества», использовал указанный приём, т. е. «принимал обличье [Павла] Самосатского» (ἀναλαβὼν γὰρ καὶ προσποησάμενος τὸ τοῦ Σαμοσατέως). Суть данного приёма, вероятно, заключалась в том, чтобы, притворно высказывая положения Павла Самосатского и иудеев (считавших, что Господь был простой человек), заставить своего оппонента (Юлиана Галикарнасского) предельно акцентировать свои противоположные тезисы, а тем самым полностью обнажить собственное неправомыслие. Что же касается Юлиана Галикарнасского, то он впервые появляется на исторической сцене среди восточных монахов – противников Халкидонского Собора, которые в царствование Анастасия I наводнили Константинополь. При Юстине I он, вместе с Севером Антиохийским и прочими монофизитами, был изгнан из столицы, найдя убежище в Египте. Здесь между Юлианом и Севером, бывшими дотоле единомышленниками, разразилась полемика

по поводу нетленности тела Христа до Воскресения. См.: Draguet R. Juhep d'Halicarnasse et sa controverse avec Severe d'Antioche sur l'incorruptibilitr du corps du Christ. Louvain, 1924, p. 3–74. Данная полемика в определённой степени объяснялась различным пониманием термина «тление» (φθόρα), который у Юлиана часто являлся синонимом «греха». См.: Ibid., p. 100–135.

<sup>10</sup> - Насколько была распространена такая практика причащения одним вином среди монофизитов в эпоху преп. Анастасия, сказать трудно. В настоящее время среди всех восточных «нехалкидонистских» церквей только армянская церковь придерживается её. См.: Епископ Езник Петросян. Армянская Апостольская святая церковь. Эчмиадзин, 2001, с. 89–90. Atiya A.S. A History of Eastern Christianity. London, 1968, p. 345. Следует отметить, что «многие на Востоке, обвиняя иаковитов в отступлении от вселенской Церкви и приписывая им разные заблуждения, между прочим ставят им в вину и то, что они совершают Литургию будто бы на опресноках, подобно латинянам и армянам, и не растворяют вина водой, но это вовсе несправедливо». Софония, епископ Туркестанский и Ташкентский. Современный быт и Литургия христиан инославных иаковитов и несториан. СПб., 1876, с. 53.

<sup>11</sup> - Кого подразумевает здесь преп. Анастасий под «невеждами» (ἄπαιδεύτους – «невоспитанными, необразованными»), сказать трудно. Чуть ниже он говорит о соблазне высказываний относительно «двух естественных [воль и действий], вот об этом и об этом» (δύο φυσικά, τόδε καὶ τόδε), и подразумевает, судя по всему, резкое разграничение природ, их свойств, воль и действий во Христе, т. е. крайнее диофелитство и диофизитство. В этом крайнем диофелитстве вряд ли следует видеть несторианство, ибо, как показывает, например, «Книга Гераклида», в учении о волях и действиях во Христе здесь не было полной ясности: утверждались то два действия и две воли, то одно действие и одна воля Господа. См.: Nestorius The Bazaar of Heracleides. Transl. and ed by G. R. Driver and L. Hodgson. Oxford, 1925, p. 405–406. Скорее всего, преп. Анастасий подспудно полемизирует с тенденцией к крайнему

диофелитству в среде самих православных, являющейся излишне резкой реакцией на монофелитство.

<sup>12</sup> - Обозначение природы как «истинной вещи» (τὸ ἀληθὲς πρᾶγμα) приписывается Клименту Александрийскому, один фрагмент из сочинения которого «О Промысле» цитирует преп. Максим Исповедник (см.: PG 91:264); однако подлинность данного фрагмента ставится под сомнение.

<sup>13</sup> - В данном случае преп. Анастасий следует Халкидонскому вероопределению, особенно в том, что отождествляет понятие «ипостась» и «лицо», а также используя наречия «неслиянно, неизменно и нераздельно» (ἄσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως).

<sup>14</sup> - Данная фраза (ἐπειδὴ τέλειον τὸν ἄνθρωπον ἔλαβεν, ἵνα ὅλον σώσῃ) является, несомненно, отзвуком классического выражения св. Григория Богослова: «Ведь невоспринятое остаётся неисцеленным, но то, что соединённо с Богом, это и спасается» (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον; ὃ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται), высказанного им в контексте антиарианской полемики. См.: Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques. Ed. par P. Gallay // Sources chrétiennes, № 208. Paris, 1974, p. 50. См. также примеч. 1 к «Третьему Слову» [с. 159 наст. изд. {сноска начало: «Это рассуждение преп. Анастасия является развитием мыслей,..». Редакция Азбуки веры}]. Согласно учению св. Григория, «Божеская природа соединилась в Иисусе Христе с человеческой природой с той целью, чтобы последняя, как подвергшаяся повреждению после падения человека, через это соединение была освящена и восстановлена в своей первоначальной чистоте. Теперь, если при этом исключить какую-либо часть человеческой природы, то последняя, конечно, уже не будет участвовать в освящении, совершающемся через соединение Божества с человечеством». Виноградов Н. Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887, с. 416–417.

<sup>15</sup> - Эти мысли преп. Анастасий развивает в «Третьем Слове об устройении человека по образу и по подобию Божьему» (III, 5). См. также учение преп. Максима Исповедника, согласно которому «человек есть образ Божества, а Бог по природе

обладает свободой; следовательно, и человек как таковой по природе обладает свободой, или волей (θελητικὸς ὅρα φύσει ὁ ἄνθρωπος)». Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888, с. 116.

<sup>16</sup> - Свт. Феофан, толкуя Флп.2:6–7, замечает. «Здесь образ Божий – μορφή, там зрак раба тоже – μορφή. Но зрак раба там означает естество человеческое, следовательно, и образ Божий здесь означает естество Божеское». Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования Посланий Апостола Павла. Послание к Колоссянам и Филиппийцам. М., р. 1998, с. 353.

<sup>17</sup> - Преп. Анастасий в своём сочинении «Флорилегий против монофелитов» приводит два фрагмента Ария, где указанные евангельские места толкуются в сходном смысле. См.: Anastasii Sinaitae Sermones duo, р. 87. Однако подлинность этих двух фрагментов ставится под сомнение: Bardy G. Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son ecole. Paris, 1936, р. 287–295. Насколько подлинными можно признать эту выдержку (скорее всего, Ария), сказать трудно.

<sup>18</sup> - Ср. одно наблюдение отца Киприана (Керна) по поводу «психологии» преп. Анастасия «Самое слово ψυχή происходит от глагола ψυχεῖν – оживотворять тело. Св. Анастасий отличает от разумной души душу животную и бессловесную, как начало (энергия), оживляющее кровь. Разум словесный определяется, как созерцательное чувство души бессмертной и разумной. Самый ум – это бестелесное видение». Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., р. 1996, с. 204.

<sup>19</sup> - Этот тезис практически совпадает с одним из принципиальных положений аполлинаристов. Только данный тезис в словах преп. Анастасия мыслится в рамках дихотомической антропологии, а Аполлинарий, скорее, тяготел к трихотомической антропологии. Поэтому «тайна Воплощения и его действительность сохраняется, по Аполлинарию, только тогда, когда Воплощение понимается не как восприятие Богом полного человека, а как единение Бога с плотью по подобию человека. Единение же это достигается лишь через замещение

ума человеческого умом Божественным или Словом, Христос „не был бы в подобии человека, если бы не был умом, облечённым плотью, как человек“, „как человек есть один, состоя из духа, души и тела“, так и Христос есть один, состоя по подобию человека из Бога, души и плоти». Спасский А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. Сергиев Посад, 1895, с. 310.

<sup>20</sup> - Данное положение характерно для монофизитов. Тексты Диоскора Александрийского, Тимофея Элура, Севера Антиохийского и др. показывают, что в Домостроительстве воплотившегося Бога Слова они видят два аспекта действия Его (но не два действия!). «богоподобный» (θεοπρεπῶς) и «человекоподобный» (ἀνθρωποπρεπῶς), но действующий Субъект для них – один. Поэтому названные два аспекта действия этого Субъекта несравнимы между собой: один соотносится с природой и бытием (т. е. онтологичен), а другой – с волей и Домостроительством (т. е. только «икономичен»). См.: Lebon J. Le monophysisme sévérien Louvain, 1909, p. 467–473.

<sup>21</sup> - Выражение «богомужнее действие» принадлежит Дионисию Ареопагиту, который в своём четвёртом послании, говоря о том, что Бог Слово истинно стал Человеком (ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγενῶς), замечает, что «Он не совершил ни божественного по Божески (οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας), ни человеческого по человечески, но, когда Бог вочеловечился (ἀλλ' ἄνθρωπέντος Θεοῦ), Он, живя среди нас, действовал (или: управлял нами) неким новым богомужним действием (καὶνὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος)». PG 3, 1072. Позднее монофизиты и монофелиты использовали данное выражение, но существенно искажая его: они либо прибавляли «одно» (μία) [богомужнее действие], либо просто заменяли «новое» на «одно». На это искажение выражения Дионисия Ареопагита одним из первых обратил внимание свт. Софроний Иерусалимский См.: Schönborn Chr., von. Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972, p. 222. Затем преп. Максим Исповедник в чётком православном смысле истолковал данное выражение. Для него «описательное

выражение „θεανδρικὴ“ указывает на двойную природу Христа, и именно на образ существования двух природ во Христе». Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе, с. 101. Св. Иоанн Дамаскин сходным образом толкует слова Дионисия: «Он говорит, желая показать новый и неизреченный вид обнаружения естественных действий Христа соответственно неизреченному образу проникновения Христовых естеств – одного в другое, – также и человеческий род Его жизни – необыкновенный и удивительный и неведомый естеству сущего – и образ общения, возникающего по причине неизреченного соединения». Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина Точное изложение православной веры, с. 183. Аналогичное понимание выражения Дионисия преп. Анастасий высказывает посредством наречия κοινωτρεπῶς (т. е. образом, соответствующим обеим природам Христа, или: приличественно обеим природам).

<sup>22</sup> - Данное выражение (μονοφυΐ ταῦτοβουλίαν καὶ ταῦτοπραξίαν) обозначает, скорее всего, некую «природную сращённость» воли и действий во Христе.

<sup>23</sup> - В данном случае преп. Анастасий отождествляет τοὺς δαίμονιζομένους и ἐνεργουμένους. Употребление причастия (медиально-пассивного) от глагола ἐνεργέω в смысле «одержимого» довольно часто встречается в древнецерковной письменности. См., например, такое классическое произведение, как «Житие преп. Антония Великого». «И иной некто из людей знатных пришёл к Антонию, имея в себе беса (ἔχων δαίμονα πρὸς αὐτόν); бес этот был весьма лют; одержимый им (ἐνεργούμενον) не знал, что приведён к Антонию». См.: Святитель Афанасий Великий. Творения, т. III. М., 1994, с. 228. Текст: Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. Ed. par G.J.M. Bartelink // Sources chretiennes, № 400. Paris, 1994, p. 302. Но в глазах оппонентов преп. Анастасия подобное словоупотребление, судя по схолии, как бы бросало тень и на само понятие «действие» (ἐνέργεια).

<sup>24</sup> - В этом высказывании выражается как один из основных принципов богословия самого преп. Анастасия, так и один из

главных лейтмотивов всего святоотеческого мирозерцания: Православие (ὀρθοδοξία) есть средоточие (душа, сердце) всей духовно-нравственной жизни человека. Другими словами, святость жизни недостижима без правых догматов (и наоборот). Поэтому преп. Иустин и замечает: «Что такое „Жития Святых“? Догматы, проведённые в жизнь. Что такое догматы? – Осуществлённые „Жития Святых“». Преподобный Иустин Попович. На Богочеловеческом пути. СПб., 1999, с. 116.

<sup>25</sup> - Образ «Краеугольного Камня» (ὁ ἀκρογωνιαίος λίθος) в отношении Христа применялся уже св. Иустином. См.: Св. Иустин Философ и Мученик. Творения М., 1995, с. 316.

<sup>26</sup> - Подобное наставление (τὴν τῶν ὁρῶν παιδευσιν), воспринимаемое постепенно из Отеческого Предания (ἐκ πατρικῆς παραδόσεως παραλαβόντες μερικῶς), предполагает, вероятно, достаточно основательное школьно-богословское образование преп. Анастасия. Где оно было получено, сказать трудно. Возможно, в той же Александрии, которая и в VII в. не теряла своего статуса мощного культурного центра. Во всяком случае, при императоре Ираклии именно из Александрии вызывается «вселенский учитель» (οἰκουμένικὸς διδάσκαλος, καθολικὸς διδάσκαλος) Стефан для возобновления философского и богословского образования в Константинополе. См.: Диаконов А.П. Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–VI вв. // Учёные Записки Российского Православного Университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998, с. 26.

<sup>27</sup> - См.: 1Кор.14, 11. По изъяснению блаж. Феофилакта, «если я не буду разумеать значения слов, то говорящий окажется мне чужестранцем, т. е. говорящим непонятное; подобным покажусь и я ему» Блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского, Толкования на Послания св. Апостола Павла. М., 1993, с. 185. Для преп. Анастасия чёткое определение главных богословских понятий является «языком общения» в догматических диспутах. Не владеющие этим категориальным аппаратом богословия суть «слепые чужестранцы» («варвары» – τυφλοὶ βάρβαροι).



<sup>28</sup> - В данном случае преп. Анастасий следует святым отцам предшествующего времени (особенно IV–V вв.), которые «строго ограничивали пределы самостоятельных исследований разума и никоим образом не допускали возможности постигнуть или вывести логическим, диалектическим действием ума самые догматы веры. Эта мысль с особенной настойчивостью и ясностью развита в их полемике с Евномием, пытавшимся проникнуть и обнять своим умом тайны Божественной сущности». Согласно святым отцам, «если человек не может многого постигнуть в природе физической, неодушевлённой и одушевлённой, и в мире нравственном, то не тем более ли он должен отказаться от попытки постигнуть существо Божие, т. е. такое существо, которое, будучи выше всех тварей, будучи их Первопричиной, уже по тому одному гораздо невместимее и непостижимее последних для человеческого ума? Все такие возвышенные истины, по мнению отцов, составляют предмет не естественного, чисто разумного знания, а знания откровенного, положительного, и познаются верой». Смирнов П. Святоотеческое воззрение на значение научного и философского образования и на отношение веры к знанию // Вера и Разум, 1898, № 22, с. 612

<sup>29</sup> - Ср. толкование: «Как он повелевает быть мёртвым для мира (Кол.2:20) и эта мертвенность не только не вредит, но ещё приносит пользу, содействуя источником жизни, так теперь повелевает быть безумным для мира, указывая нам в этом истинную мудрость. Безумным для мира бывает тот, кто презирает внешнюю мудрость и убеждён, что она нисколько не содействует ему к принятию веры. Посему, как нищета по Боге ведёт к богатству, смирение – к величию, презрение (земной) славы к славе, так и это безумие делает человека мудрее всех». Святого отца нашего Иоанна, Архиепископа Константинопольского, Златоустого, Беседы на Первое Послание св. Апостола Павла к Коринфянам, ч. I. СПб., 1858, с. 167. Ср. также «Под „буйством“ следует разуметь смиренную веру, которую надо предпочитать внешней мудрости; и если человек не уничтожил в себе гордости и высокомерия, а взамен их не приобрёл покорности и преданности воле Божией, то

спасение для него невозможно. Бог, лишив человека самохвальства, чтобы снабдить его духовными преимуществами самого высокого достоинства, каковы правда, освящение и избавление о Христе Иисусе, помогает ему очищаться от грехов, руководит в борьбе с миром, плотью, дьяволом и способствует ему достижению через это чистоты души, получив которую и всегда хвалясь о Господе, христианин никогда не превозносится этим, но ещё более смиряется» Иеромонах Алексей (Кузнецов). Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое исследование СПб., 1913, с. 67–68.

<sup>30</sup> - Данное изречение Платона не встречается в его сохранившихся сочинениях.

<sup>31</sup> - Ср. у св. Иоанна Дамаскина: «Говоря о нём (Сыне – А. С.): прежде всех веков, мы показываем, что рождение Его безлетно и безначально; ибо не из не сущего приведён в бытие Сын Божий, сияние славы, образ ипостаси Отца, живая премудрость и сила, Слово ипостасное, существенный и совершенный и живой образ Бога невидимого, но Он всегда был с Отцом и в нём, рождённый от Него вечно и безначально. Ибо не существовал когда-либо Отец, когда не было [бы и] Сына, но вместе – Отец, вместе – Сын, от Него рождённый». Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры, с. 15.

<sup>32</sup> - Эти слова св. Василия Великого (φύσις δὲ καὶ οὐσία, ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς δόγμασιν ἓν τί ἐστιν) встречаются в «Путеводителе» и далее (IX, 2) Однако в подлинных творениях каппадокийского святителя данное высказывание не обретаётся. Отдалённое сходство с ним можно найти в одном из посланий (236) св. Василия к Амфилохию, где говорится: «Сущность и ипостась имеют между собой такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым (τὸ κοινὸν πρὸς τὸ κατ' ἑκάστων), например между живым существом и таким-то человеком (τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον)». Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской, т. III. СПб., 1911, с 289. Текст: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Ε΄ // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΜΜΕΩΝ, т. 55. ΑΘΗΝΑΙ, 1977, σ. 289.

Вообще, можно отметить, что такое точное и однозначное отождествление «природы» и «сущности», которое звучит в данном определении, у свв. каппадокийских отцов часто отсутствовало. Ибо, по словам А. Спасского, «одна из причин неопределённости догматической терминологии каппадокийцев заключается в их постоянном колебании между понятиями „οὐσία“ и „φύσις“ при определении сущности Божией. Василий безразлично употребляет тот и другой термин и, можно сказать, чаще пользуется последним, чем первым. В полемике с Евномием встречается только слово „φύσις“ в приложении к Божескому существу. В книгах о Духе св. он самую святость понимает как его собственную природу, и если он иногда в своих письмах применяет „тожество“ к существу Божьему, то понимает его как ταυτότης τῆς φύσεως (тожество природы) или как общение по естеству (συμφυῆς κοινωνία). То же самое наблюдается и у Григория Богослова, хотя он чаще пользуется термином „οὐσία“. Григорий Нисский при одном случае отдаёт предпочтение слову οὐσία пред φύσις, но теоретического различия между ними не устанавливает, на практике же скорее склоняется к последнему, чем к первому. Но „οὐσία“ и „φύσις“ – понятия далеко не взаимозаменяемые. „Οὐσία“ обозначает собой постоянный и неизменный субстрат бытия (τὸ εἶναι) „Фύσις“ же, скорее, совокупность его существенных свойств, выражающихся во внешнем проявлении». Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). М., 1995, с. 496–497. Лишь в VI в. у православных богословов происходит чёткое и ясное отождествление понятий «сущность» и «природа». Так, например, Иоанн Грамматик Кесарийский говорит, что Христос «в двух природах, то есть сущностях» (in duabus naturis, id est, substantiis). Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt. Ed. M. Richard et M. Aubineau // Corpus Christianorum. Series Graeca, v. 1. Turnhout, 1977, p. 13.

<sup>33</sup> - Речь идёт о собрании богословско-философских определений, приписываемых Клименту Александрийскому, но принадлежащих на самом деле какому-то другому древнецерковному писателю см. предисловие к изданию

Clemens Alexandrinus, Bd. III. Hrsg. von O. Stahlin und L. Friichtel. Berlin, 1970, S. XXIII.

<sup>34</sup> - Данная формула восходит ещё к «Топике» Аристотеля. Она стала обычной в позднеантичной философии. См., например: «Определение есть краткое слово, которое выявляет природу подлежащей вещи». Давид Анахт. Сочинения. М., р. 1975, с. 41. Указанная формула была воспринята и христианским богословием. См.: «Определение есть краткая речь, выражающая природу подлежащего, т. е. речь, обозначающая эту природу немногими словами. Например, человек есть животное разумное, смертное, способное к разумению и постижению». Иоанн Дамаскин. Дialeктика, или Философские главы. М., 1999, с. 51.

<sup>35</sup> - Это одно из самых распространённых определений человека у древних авторов, равным образом языческих и христианских. Можно привести один пример: «Поэтому человека и определяют как животное разумное, смертное, обладающее способностью мышления и познания: животное – потому что человек есть существо одушевлённое, чувствующее, а это определение животного; разумное – чтобы отделить (отличить) его от неразумных тварей; смертное чтобы отличить от существ разумных и бессмертных; наконец – обладающее способностью мышления (рассудка – νοῦς) и познания, – потому что через учение мы становимся причастными наукам и искусствам, имея (от природы) лишь силу (потенцию – δύναμις), способную воспринимать (δεκτικήν) и мысли, и искусства, а проявления (обнаружения – ἐνέργειαν) этой силы достигая (приобретая) посредством научения». Немесий, епископ Эмесский О природе человека. М., 1996, с. 30.

<sup>36</sup> - Ср. одну мысль Дионисия Ареопагита: «Мы верно утверждаем, что Оно [Безначалие. – А. С.] не сравнимо ни с чем из существующего, хотя и не знаем Его пресущественной, немислимой и несказанной беспредельности». Здесь же примечательна и схолия: «Немыслимым он называет не глупое, а не постигаемое ничьей мыслью, беспределен же Бог, как не подлежащий никакому определению: Сам сущий пределом всему и всё в Себе определяющий под определение не

попадает, потому что определения складываются из утверждений, а утверждения о Боге несуразны, поскольку вводят в заблуждение, ибо Бог превышает все определения, как не являющийся сущностью, но сущность превосходящий». Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии СПб р. 1997, с. 19. В данном случае у преп. Анастасия, Дионисия Ареопагита и его схолиаста мы встречаем тот апофатизм, который, по словам В.Н. Лосского, «присущ в различных своих аспектах большинству христианских богословов (исключения редки)». Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. М., 2000, с. 9–10.

<sup>37</sup> - Так, думается, лучше переводить в данном случае многозначное понятие  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ , которое здесь отличается от  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ .

<sup>38</sup> - Ср. у Дионисия Ареопагита: «Ты обнаружишь, что и богами богословие называет (см. Исх.4,16; 7:1; Пс.81:1,6; Ин.10:34) небесные и превышающие нас сущности и наших боголюбивейших священных мужей, хотя богоначальная Тайна пресущественно над всеми превознесена и всех превосходит и никто из сущих не может именоваться Ей подобным полностью и в подлинном смысле слова. Тем не менее тот из разумных и словесных, кто по мере сил к соединению с Ней всецело обращён и к божественным Её озарениям, насколько возможно, непрестанно стремится, тот по своему посильному, если можно так сказать, богоподражанию и божественной соименности сподобился». Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии, с. 13.

<sup>39</sup> - Другими словами, по мнению преп. Анастасия, имя ( $\pi\rho\omicron\sigma\tau\eta\upsilon\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$  – «название, наименование») Бог не соотносится ни с Божественной сущностью (не есть  $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\omega}\eta\varsigma$ ), ни с каким-либо из Лиц Святой Троицы (не есть  $\pi\rho\omicron\sigma\omega\tau\kappa\eta$ ), не являясь также символическим ( $\tau\upsilon\tau\iota\kappa\eta$ ) или метафорическим ( $\mu\epsilon\tau\alpha\phi\omicron\rho\iota\kappa\eta$ ); оно связано с энергией Божией ( $\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\tau\iota\kappa\eta$ ) или являет эту энергию, постигаемую в созерцании ( $\tau\eta\nu\ \theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\eta\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu\ \delta\eta\lambda\omicron\iota$ ).

<sup>40</sup> - Данная этимология (« $\pi\alpha\iota$ - $\tau\eta\rho$ ») восходит к двум словам:  $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma$  («мальчик, дитя, отрок») и  $\tau\eta\rho\acute{\rho}\epsilon\omega$  («хранить, охранять, беречь»).

<sup>41</sup> - Подобное толкование этого места «Псалтири» довольно часто встречается у отцов Церкви. Так, св. Кирилл Александрийский, ссылаясь на данное место, большую роль в «сыноположении» людей отводит второй Ипостаси Святой Троицы, говоря, что благодаря Богу Слову мы становимся «сынами по благодати» (θεοὶ κατὰ χάριν). См.: PG 73, 128. Ср. у св. Василия Великого: «Исповедуя же тождество естества, и единосущие приемлем, и избегаем сложности, потому что в сущности Бог и Отец родил в сущности Бога и Сына. Ибо сим доказывается единосущие в сущности Бог единосущен с Богом же в сущности. Правда, что и человек называется богом, как то: „Аз рех: бози есте“ (Пс.81:6), и бес наименован богом, как то: „бози язык бесове“ (Пс.95:5), но одни именуются так по благодати, а другие лживо Единый же Бог в сущности есть Бог». Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской, т. III. СПб., 1911, с. 16–17.

<sup>42</sup> - Так, думается, лучше перевести фразу *πρόοδος φύσεως εἰς συγγένειαν ὑνωρίζομένην*. Термин *πρόοδος* («выступление, исхождение») в древнецерковной письменности часто использовался для обозначения рождения Сына и исхождения Святого Духа. См.: Lampe G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1978, p. 1160.

<sup>43</sup> - Данное выражение (*ἐκπορευτὴ ὑπαρξίς*) указывает на характерное свойство третьего Лица Святой Троицы. Говоря о всей Троице, св. Григорий Богослов кратко формулирует своеобразие этих Лиц таким образом: «Нерождённое, Рождённое и Исходящее». Святитель Григорий Богослов. Собрание творений, т. 1. Сергиев Посад, 1994, с. 595.

<sup>44</sup> - Вероятно, таким образом следует переводить этот этимологический изыск: «*πᾶν-νεῦμα*».

<sup>45</sup> - См. у св. Иоанна Дамаскина: «Дух понимается многоразличным образом. [Ибо этим именем называется и] Святой Дух. Называются же духами и силы Духа Святого. Дух – также и добрый Ангел; дух – и демон; дух – и душа; иногда же духом называется и ум; дух – и ветер; дух – и воздух».

Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры, с. 41.

<sup>46</sup> - Предполагается та мысль, что категория числа соотносима лишь с тварным порядком бытия (κατὰ τὴν φυσικὴν ἀκολουθίαν – «соответственно естественной последовательности»). Сфера же Божией сущности не может мыслиться посредством такой категории (ὑπεράριθμος ὑπαρξίς).

<sup>47</sup> - Ср. рассуждение св. Василия Великого: «Нерождённым называется то, что не имеет никакого начала себя и никакой причины бытия; а вечным – то, что по бытию прежде всякого времени и века. Посему-то Сын хотя не есть нерождён, но, однако, вечен. Некоторые придают и векам наименование „вечный“, как будто они достойны были сего названия потому, что всегда существуют. Но мы почитаем равно безумным – как то, чтобы твари приписывать вечность, так и то, чтобы не исповедовать сего о Владыке твари». Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской, ч. III. М., р. 1993, с. 90–91.

<sup>48</sup> - Об этих своеобразных особенностях преп. Максим Исповедник в одном из своих посланий говорит так: всякое естество сущностным образом отличается своими своеобразными особенностями (πᾶσα φύσις οὐσιωδῶς οἰκείοις ἰδιώμασι διελημμένη) и этим обнаруживает как образ собственного существования (τὸν τρόπον τῆς οἰκείας ὑπάρξεως), так и различие, которое отграничивает его без смешения от других естеств. Если сущность, лишить её основных своеобразных особенностей, то она либо вообще перестанет существовать, либо станет тем, чем не была. См.: PG 91, 436.

<sup>49</sup> - Относительно этой способности (τὸ γελαστικὸν) см. одно высказывание Немесия: «Смех является свойством человеческой природы, так как одному ему это присуще». Немесий Эмесский. О природе человека, с. 29.

<sup>50</sup> - Такое церковное определение понятия «природы» у преп. Анастасия (φύσιν λέγει ἡ ἐκκλησία τὴν τῶν ὑπαρχόντων ἀλήθειαν ἥγουν τὸ τοῦτων ἐνούσιον) практически повторяет аналогичное определение, приписываемое Клименту

Александрийскому (подлинность его подвергается сомнению): φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια ἥτούτων τὸ ἐνούσιον. Clemens Alexandrinus. Bd. III. Hrsg. von O. Stählin und L. Früchtel. Berlin, 1970, S. 219. Понятие «неосуществлённое» (τὸ ἐνούσιον) предполагает субстанциальность бытия чего-либо или кого-либо.

<sup>51</sup> - Это определение природы (φύσις δὲ εἴρηται διὰ τὸ πεφυκέναι καὶ εἶναι), оттеняющее динамичный аспект этого понятия, довольно часто встречается в древнецерковном богословии. См., например, у Леонтия Византийского: «Φύσις – природа, по филологии Леонтия происходит от πεφυκέναι – происходить, быть одного рода, и означает то общее, что принадлежит сразу многим предметам или существам». Соколов В. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Опыт церковно-исторической монографии. Сергиев Посад, 1916, с. 306. Ср.: «[Греческое название природы] φύσις происходит от πεφυκέναι – родиться». Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. М., 1998, с. 78.

<sup>52</sup> - Подразумеваются разновидности хлеба (ἄρτος, ψωμίον, βουκίον).

<sup>53</sup> - В данном случае преп. Анастасий отождествляет понятия τὸ ἔμφυτον («естественное, врождённое») и τὸ ἐνούσιον («воосуществлённое»).

<sup>54</sup> - Данное понимание «по природе» (φύσει или φυσικῶς) у преп. Анастасия явно восходит к александрийской традиции, прежде всего к св. Кириллу Александрийскому. Ибо «в Александрии „фυσικῶς“ значит: „натурально, естественно, действительно, по истине, несомненно“, и требовать от египтянина, чтобы он отказался от такого словоупотребления и не называл „истинное единение“ привычным „φυσική“, было таким же насилием над его диалектом, каким показалось бы нам предложение выбросить слово „реальный“ из философского лексикона». Болотов В.В. Рецензия на кн. Н. Глубоковского «Блаженный Феодорит» // Христианское Чтение, 1892, ч. II, с. 95–96.



<sup>55</sup> - Ср. толкование Златоустого отца: «„Сияние, – говорит, – славы“. Смотри, в каком смысле он принимает это, – и сам принимай точно так же: т. е. что Сын из Отца, бесстрастно, без уменьшения или унижения; ибо есть люди, которые выводят из этого подобия некоторые нелепые мысли... И образ ипостаси Его; этим прибавлением он выражает, что как Отец самостоятелен и не имеет ни в ком нужды для того, чтобы быть самостоятельным, так точно и Сын. Здесь он доказывает безразличие их (по существу) и, указывая тебе на совершенно соответственный Образ Первообраза, учит, что и Сын самостоятелен Сам по Себе». Святого отца нашего Иоанна, Архиепископа Константинопольского, Златоустого, Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859, с. 26–27.

<sup>56</sup> - Данное определение ипостаси (лица) по отношению к природе или сущности (τὸ ἰδικόν παρὰ τὸ κοινόν; κοινότης γὰρ ἔστιν ἡ φύσις ἑκάστου πράγματος, ἴδια δὲ εἰσὶν αἱ ὑποστάσεις) восходит в основном к святым каппадокийским отцам. См. приведённое выше (примеч. 32 к гл. I {сноска начало: «Различие данных трёх начал души...». Редакция Азбуки веры}) определение св. Василия Великого. Позднее аналогичные определения довольно часто встречаются в церковном богословии. Ср., например, у преп. Максима Исповедника, по словам которого природа или сущность, согласно отцам, есть общее (κοινόν), целое (καθολικόν – «всеобщее») и родовое (γενικόν), а ипостась или лицо – особое (ἴδιον) и частичное (μερικόν). См.: PG 91, 545.

<sup>57</sup> - Под ὅλην τὴν θεότητα понимается, скорее всего, единство Божественной сущности, которая целиком наличествует в каждой из трёх Ипостасей.

<sup>58</sup> - Ср... «Святые отцы, отказавшись от бесполезных словопрений, общее и о многих предметах высказываемое, т. е. низший вид, назвали субстанцией (οὐσίαν), природой (φύσιν) и формой (μορφήν).. Единичное же (μερικόν) они назвали индивидом (ἄτομον), лицом, ипостасью, например Петра, Павла». Иоанн Дамаскин. Диалектика, с. 72. преп. Анастасий

добавляет ещё «образ» (χαρακτήρ – «начертание»; ср. Евр.1:3) и «особое» (ἰδίον – «собственное»).

<sup>59</sup> - Преп. Анастасий выделяет здесь два значения термина «воипостасное»: 1) значение того, что истинно и реально существует (τὸ ὑπάρχον, τὸ κατὰ ἀλήθειαν ὑπάρχον); в таком своём смысле этот термин практически тождествен термину «воосуществлённое» (ἐνούσιον); и 2) значение «своеобразной особенности в ипостаси» (τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει ἰδίωμα). Применяя данный термин к человеческой природе («плоти») Христа, преп. Анастасий частично следует за Леонтием Византийским, который первый придал этому понятию специально христологическое применение. Для Леонтия оно «не есть то, что не имеет никакой своей ипостаси, и не есть то, что имеет свою особую, самостоятельную ипостась, оно не безипостасно и не самоипостасно, не есть понятие общеродовое и не конкретно-индивидуальное, оно занимает средину между этими последними и прилагается к тому, что, не имея своей особой ипостаси, находит себе таковую в другой ипостаси и усваивает её себе как свою собственную. По отношению к Лицу Иисуса Христа таким ἐνυπόστατον является человеческая природа Его, которая собственной человеческой ипостаси не имеет, а имеет Ипостась Божественную, Бога-Слова, как свою собственную, не в части (у Бога нет частей), а в целом и совершенном виде. Это ἐνυπόστατον во Христе не есть что-либо абстрактное, мысленное или фиктивное, но есть настоящая и реальная человеческая природа Христа, не менее полная и действительная, как и Божество Спасителя. Человеческая природа Христа есть и общая, и вместе частная природа, как имеющая особую ипостась, есть и безличная, поскольку видовая, и личная, поскольку возглавляется Ипостасью Сына Божия. Термин ἐνυπόστατον в данном случае и служит обозначением того соединительного пункта, в котором примиряются взаимные противоположности: Божества и человечества, общего и частного». Соколов В. Леонтий Византийский, с. 317–318.

<sup>60</sup> - См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии, с. 169. Мы приводим свой

собственный перевод.

<sup>61</sup> - Преп. Анастасий употребляет термин θέλημα, который имеет три основных значения: 1) объект воления, 2) способность или акт воли и 3) результат воления. В данном случае контекст подразумевает в основном второе значение, причём θέλημα отождествляется с θέλησις.

<sup>62</sup> - Ср. определение у преп. Максима Исповедника «Воля, как говорят, есть разумное и жизненное стремление (ὁρεξιν λογικὴν τε καὶ ζωτικὴν)». PG 91, 13.

<sup>63</sup> - Преп. Анастасий приводит два типа этимологии слова ἰδίωμα: 1) τὸ ἰδίᾱ εἶναι ἅμα τῆς ἰδίας φύσεως ἀμιγῶς τῶν λιπῶν οὐσιῶν ὑπαρχον и 2) τὸ ἐν τῷ εἶδει ἅμα εἶναι. Данное слово он рассматривает как синоним понятия «своеобразие» (ιδιότης). Подобное отождествление двух слов встречается, кстати сказать, и у автора VI в. Феодора Раифского (τὸ δ' αὐτὸ λέγοιτο ἂν ιδιότης τε καὶ ἰδίωμα). См.: Diekamp F. *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristic*. Roma, 1938, S. 217.

<sup>64</sup> - Подобное определение ипостаси (τὴν συνδρομὴν τὴν ἰδιάζουσαν τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων) восходит к 38-му посланию св. Василия Великого, принадлежащего на самом деле его брату св. Григорию Нисскому (τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἑκάστον ἰδιωμάτων). См.: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Ε΄, σ. 61.

<sup>65</sup> - Речь идёт о «привходящем (случайном) свойстве», или «акциденции» (συμβεβηκός), определение которого восходит в конечном счёте к античной логике (в частности, к «Введению» Порфирия). Св. Иоанн Дамаскин определяет его так: «Акциденция есть то, что в предметах и бывает, и отсутствует, не разрушая предмета. И снова, акциденция есть то, что может одному и тому же предмету как принадлежать, так и не принадлежать». Иоанн Дамаскин. *Диалектика*, с. 42. Акциденция противопоставляется им «сущностному качеству», которое «недвижимо, а превращающееся и изменяющееся превращается по привходящим признакам, возникая и пропадая без уничтожения подлежащего». Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники М., 1997, с. 47.

<sup>66</sup> - Преп. Анастасий использует логический принцип *reduction ad absurdum*: признание монофелитами единой (одной) воли Христа ведёт к признанию «человеческого воления» во всех Лицах Святой Троицы.

<sup>67</sup> - Данное выражение (ὁνωρικὰ θελήματα), вероятно, следует понимать в смысле «ипостасных волений», присущих каждой разумной личности.

<sup>68</sup> - Букв. «быть (или жить) одному, быть особым» (ἰδιάζειν); скорее всего, преп. Анастасий подразумевает иноческое житие.

<sup>69</sup> - Эта цитата заимствована из сочинения св. Григория Нисского «Слово к грамматiku Ксенодору», которое в целом виде утеряно. Фрагмент из данного сочинения опубликован: Diekamp F. Op. cit, S. 14–15. Этот фрагмент частично совпадает с цитатой у преп. Анастасия. Следующее предложение Анастасия является парафразой дальнейшего содержания фрагмента.

<sup>70</sup> - Данное положение является одной из фундаментальных основ православного диофелитства Оно явно высказывается, например, свт. Софронием Иерусалимским, который подчёркивал нераздельность природы и её естественного действия («энергии»), отмечая одновременно и их различие. В этом он опирался на понятийный аппарат, разработанный святыми каппадокийскими отцами в области учения о Святой Троице. См.: Schonbom Chr., von. Sophrone de Jerusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972, p. 211.

<sup>71</sup> - Букв «представляют собой действенные, а не естественные наименования» (ἐνεργητικάς, ἀλλ' οὐ φυσικάς).

<sup>72</sup> - Ср. у Платона «Имя „человек“ означает, что, тогда как остальные животные не наблюдают того, что видят, не производят сравнений, ничего не сопоставляют (ἀνατηρεῖν), человек, как только увидит что-то – а можно также сказать: „уловит очами“, – тотчас начинает приглядываться и размышлять над тем, что уловил». Платон. Сочинения в трёх томах, т. 1. М., 1968, с. 436–437.

<sup>73</sup> - Схожая мысль наблюдается и у Нисского святителя. «Облик человека прямой и тянущийся к небу, и смотрит он

вверх. И этим обозначается его начальственность и царское достоинство. Ведь одно то, что из всех сущих таков человек, а у всех прочих тела поникли долу, ясно показывает различие в достоинстве тех, кто преклонился перед владычеством, и возвысившейся над ними власти». Иже во святых отца нашего святителя Григория, епископа Нисского, Об устройении человека. Перевод В.М. Лурье. СПб., 1995, с. 21.

<sup>74</sup> - Данное различие (οὐ ταὐτὸν δὲ ἐνέργεια καὶ ἐνεργητικὸν καὶ ἐνέργημα) восходит к Дидиму Слепцу, которому принадлежат IV и V книги «Против Евномия», присоединённые к одноименному сочинению св. Василия Великого; правда, у Дидима наблюдается несколько иная терминология: ἐνεργῶν, ἐνέργεια, ἐνεργηθέν. Данную трицу терминов воспринял и Север Антиохийский, но использовал её для обоснования своей монофизитской христологии, т. е. в совсем ином смысле, чем православные богословы. «Действие» он соотносил не с природой, а с субъектом действия, утверждая, что есть один Действующий – воплощённое Слово Божие, имеющее одно «действующее движение» (κίνησις ἐνεργητική) или действие (ἐνέργεια), но различные результаты этого действия (ἐνεργηθέν, ἀποτέλεσμα). См.: Lebon J. Le monophysisme severien, p. 445–447. Преп. Анастасий же сочетает действие с природой (ἐνέργεια γὰρ ἐστὶν ἡ τῆς φύσεως δύναμις), а также утверждает, что «действующим» называется «само сущее» (αὐτὸ τὸ ὄν) или «реальность сущности» (τὸ τῆς οὐσίας πρᾶγμα) В этом он полностью единодушен со всеми представителями православного диофелитства Так, св. Софроний Иерусалимский в своём «Соборном послании» говорит о Христе: мы «познаём в том и другом естестве то и другое действие, то есть существенное и естественное, а также взаимное, нераздельно происходящее из того и другого существа и естества, по причине прирождённого ему существенного и естественного качества, а вместе нераздельного и неслитного, сопутствующего ему взаимодействия того и другого существа. Это служит причиной различия действий во Христе, а равно естествам даёт бытие естеств, потому что Божество и человечество суть не одно и то же по отношению к присущему каждому из них

естественному качеству, хотя они и несказанно соединились между собой в одну Ипостась и неслитно совокупились в одно Лицо, соединившись и сошедшись между собой ипостасно, соделали для нас одного и того же Христом и Сыном» Деяния Вселенских Соборов, т. IV. СПб., р. 1996, с. 150.

<sup>75</sup> - Различие «воли», «волящего» и «желаемого» (οὐ ταὐτόν ἐστὶ τὸ θέλημα καὶ τὸ θελητικὸν καὶ τὸ θελητὸν) аналогично вышеприведённому различию «действия», «действующего» и «результата действия». Ср.: «Просто желать называется желанием или желательной способностью, которая есть разумное стремление и естественное хотение, а то, каким образом желать, или то, что подлежит желанию, есть тот предмет, которого желаем, и желание, соединённое с деятельностью разума. Θελητικὸν же есть то, в чём от природы находится сила желания; как, например, божеское естество есть θελητική, то есть имеет силу желания, равно как и человеческое, желающий же есть тот, который пользуется желанием, или лицо, как, например, Пётр». Творения иже во святых отца нашего Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры, с. 154. Ещё св. Иоанн Дамаскин замечает: «Дóлжно знать, что от природы всеяна в душу та сила, которая стремится к тому, что согласно с природой, и которая сохраняет всё то, что существенно находится в природе; сила, которая называется желанием (θέλησις). Ибо сущность стремится и к бытию, и к жизни, и к движению как относительно ума, так и чувства, желая свойственного ему – согласного с законами природы и полного бытия. А потому это естественное желание и определяется таким образом: желание есть как разумное, так и жизненное стремление, зависящее от одного того только, что – естественно. Поэтому желание [не иное что есть, как] то самое, естественное и жизненное, и разумное стремление ко всему тому, чем обуславливается прочное состояние природы, – простая способность. Ибо стремление бессловесных существ, не будучи разумным, не называется желанием» Там же, с. 96–97. В данном случае у св. Иоанна Дамаскина речь также идёт о понятии «воли», которое не совсем точно переводится

термином «желание» (ибо «желания» присущи и неразумным тварям).

<sup>76</sup> - Так, вероятно, можно переводить это слово (θετική), которое обозначает, скорее всего, несущественное соединение.

<sup>77</sup> - Данное высказывание (ἡ ἀμφύπαρκτος ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς ἁγίας Θεοτόκου τῶν δύο φύσεων συνδρομή) указывает на одновременность взаимного сочетания обоих естеств Богочеловека. Ср.: «Само Слово стало плотью, носимое во чреве Девой, явившееся же на свет как Бог вместе с воспринятым, которое было обожено Им одновременно с приведением к бытию, так что вместе случились все три [события] – принятие, осуществление и обожение его словом, и потому Святая Дева мыслится и называется Богородицей, не только из-за природы Слова, но из-за обожения человеческого [начала]; а их зачатие и осуществление чудотворилось совместно, зачатие Слова, плоти же в Самом Слове осуществление через Саму Богоматерь, сверхъестественно дарующую сотворение Творцу и Вочеловечивание Богу и Создателю всего, обоживающему воспринятое, причём соединение сохраняет составляющие таковыми, какими они соединились, – я говорю не только о Божественном, но и о человеческом [начале] Христа, которое превышает нас и подобно нам». Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты, с. 182.

<sup>78</sup> - Это последнее высказывание преп. Анастасия (οὗτε δὲ ψυχὴ προϋπάρχει τοῦ σώματος) явно направлено против тезисов оригенистов о предсуществовании души и является, скорее всего, отзвуком споров VI в.. О проблеме происхождения души, ставшей во время этих споров, см.: Diekamp F. Die origenistische Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil. Münster im Westfalen, 1899, S. 83–97.

<sup>79</sup> - Преп. Анастасий использует редкое в патристической лексике слово ἡμιούσιος, которое Г Лампе фиксирует только у него См.: Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978, p. 607.

<sup>80</sup> - У святых отцов и древнецерковных писателей понятие «новшество» (καινοτομία – «нововведение») в отличие от нового и новейшего времени (обильные похвалы «новому слову в науке» и т. д.) обычно ассоциировалось с негативными значениями, подразумевая отход от истины, которая, как правило, соотносилась с древностью см., например: «Я прошу возложивших упование на Христа ни о чём более не заботиться, кроме древней веры; но как веруем, так и креститься, как крестимся, так и славословить. Достаточно для нас исповедовать те Имена, которые прияли мы из Священного Писания, и избегать в сем нововведения; потому что спасение наше не в изобретении наименований, но в здравом исповедании Божества, в Которое мы уверовали». Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, т. III. СПб., 1911, с. 193. Поэтому указанное понятие часто обозначало ереси. Однако в данном случае оно имеет позитивный смысл, обозначая то обновление человечества, которое произвело Воплощение Бога Слова (τὴν καινοτομίαν ἐν τῷ Χριστῷ). Далее в «Путеводителе» (XIII, 5) говорится, что Христос, с одной стороны, добровольно поступал и действовал по законам нашей природы, уподобляясь нам, а с другой стороны, будучи Богом и Создателем естества, осуществлял то, что превышает человека и что свойственно человеческому естеству (ἄπὲρ ὑπὲρ ἀνθρώπων καὶ ὑπὲρ φύσιν ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῖν), обновив пределы, законы и чин нашего человеческого естества и существования. Эту мысль преп. Анастасия можно сравнить с учением преп. Максима Исповедника, согласно которому Господь, «с одной стороны, „обновил“ законы естества, „возродил“ в Себе естество человеческое, иначе говоря – усвоил безгрешность первозданного Адама, не приняв, однако, его нетления, а с другой – по всему уподобился нам, стал за нас грехом, клятвой, усвоивши тление падшего Адама, без его, однако, греха» Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие М., 1996, с. 89–90 Впрочем, следует отметить, что преп. Анастасий, употребляя понятие καινοτομία и глагол καινοτομέω, подчёркивает начало нового этапа бытия человечества с момента Воплощения:



«обновление» не было просто возвратом к состоянию Адама до грехопадения, но повлекло за собой совершенно новое преобразование естества человеческого, т. е. его обожение. Сходная мысль встречается и у св. Кирилла Александрийского в его учении о «возглавлении» См.: Сидоров А.И. Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь, церковное служение и творения // Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского, кн. 1. М., р. 2000, с. 119–120.

<sup>81</sup> - См. примеч. 1 к 1-й главе [с. 203 наст. изд.] {сноска начало: «Ср. одно наблюдение отца Киприана (Керна)...». Редакция Азбуки веры} и примеч. 1 к «Третьему Слову» [с 147 наст. изд.] {сноска начало: «Так, думается, лучше переводить выражение ἕκ τοῦ ψύχειν...». Редакция Азбуки веры}.

<sup>82</sup> - В данном определении (νοῦς λογικός ἐστὶν αἰσθησις θεωρητικὴ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ νοεράς) прослеживается учение о духовных чувствах, намеченное в творениях ряда отцов Церкви и древнецерковных писателей. В частности, это учение развивается и преп. Симеоном Новым Богословом, который рассматривает ум в качестве главного чувствующего органа, позволяющего нам созерцать Бога. См.: Julien B. Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Symeon le Nouveau Theologien. Paris, 1985, р. 166–181. Правда, на вершинах Богосозерцания ум, согласно преп. Симеону, как бы прекращает свою деятельность. См.: «Всегда движущийся ум тогда становится неподвижным и лишённым мыслей, когда он весь покрыт Божественным мраком и светом, однако он бывает в созерцании и чувстве и вкушении тех благ, в которых находится. Ибо глубина Святого Духа не такова же, что и глубина морских вод, но она есть вода жизни вечной. Всё, что там, – непостижимо, неизъяснимо и непонятно; ум оказывается в этих (реальностях), когда минует всё видимое и умопостигаемое, и неподвижно движется и вращается в них, живя в жизни превыше жизни, будучи светом во свете, но не светом сам по себе. Ибо он тогда видит не себя, но Того, Кто превыше его, и, от тамошней славы изменяясь мыслью, всего себя совершенно не сознаёт». Преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова, игумена

обитатели св. Мамаса Ксирокеркского, Главы богословские, умозрительные и практические. М., 1998, с. 76–77.

<sup>83</sup> - Другими словами, преп. Анастасий указывает на различие между объектом мышления (νοητόν) и самим мышлением (νοερόν), производя последнее от τὰ νοήματα ὁρᾷν.

<sup>84</sup> - Ср. толкование: «Под небесными телами разумеет Апостол солнце, луну и звёзды, как само собой видно по течению речи; а никак не тела Ангелов, как полагают иные. Под земными же те, которые перечислил, и все другие, подобные им. Он говорит: есть и небесные тела, как есть земные. Но небесные совсем другое, чем земные. Они светоносны, неизменны, тверды, постоянны. Довольно простого взгляда, чтобы увидеть, как небесные тела славнее земных. Этот пункт, кажется, у Апостола и есть главный. И говорит он это затем, чтобы навести на мысль, что как небесные тела разнятся от земных, так и будущие тела – от теперешних». Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Толкования Посланий Апостола Павла. Первое Послание к Коринфянам. М., 1998, с. 582–583.

<sup>85</sup> - В данном случае преп. Анастасий, возможно, близок к св. Апостолу Павлу, который различает понятия «тело» (σῶμα) и «плоть» (σὰρξ), хотя довольно часто и отождествляет их. Для Апостола «всё являемое и противостоящее человеку, как определённо очерченный в пространстве предмет, есть σῶμα. Объём этого понятия не исчерпывается объектами мира сего „есть и духовное“ (тело), утверждает Апостол (1Кор.15:44). Такое тело переносит наше воображение ко дню мировой метаморфозы, когда объективное откровение Божьего Царства сообщит телам новые свойства (1Кор.15:50–52; Рим.8:21, 23)» В общем σῶμα есть «понятие о теле с характером логической категории, в нём все роды и виды зримого бытия и жизни объединяются в одну семью являемого через тело, объективно определённую, пространством ограниченную форму Объёму понятия соответствует его содержание: оно обнимает всё неорганическое, органическое и животное. Σὰρξ ограничивает понятие σῶμα царством животным и мыслится в нём, как понятие родовое (1Кор.15:39)» Гумилевский И. Учение святого

Апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913, с. 17–18.

<sup>86</sup> - Учение о четырёх стихиях (στοιχεῖων) было воспринято древнецерковными писателями из античной науки. Ср.: «Мировая стихия есть наименьшая часть конкретного тела. Стихий четыре: земля, вода, воздух и огонь; расположены они в вышеуказанном порядке (если переходить) от низших тел к высшим, они первоначальны и просты в сравнении с другими телами. И действительно, всякая стихия однородна (ὁμογενές) с тем, элемент чего она составляет. Ведь начало не однородно с тем, что происходит из него, стихия же совершенно однородна. А что земля и вода, воздух и огонь – стихии, это очевидно: в них ведь существенные (элементарные) качества (свойства) усматриваются и в потенции (δυνάμει), и в действии (ἐνεργεία), хотя, конечно, ни одна из этих стихий, подлежащих чувственному восприятию, не чужда смешения и соединения с другой стихией: все они как-то незаметно подмешаны и причастны друг другу в большей или меньшей степени, но природа каждой из них очевидна и в смешении». Немесий Эмесский. О природе человека, с. 76.

<sup>87</sup> - Ср.: «Всякое тело есть смешение четырёх стихий и из них состоит ближайшим образом (προσέχῳς) тела животных, имеющих кровь, состоят из четырёх влаг: крови, слизи (мокроты), жёлтой и чёрной желчи, а тела бескровных животных – из остальных влаг (кроме крови) и ещё из того, что в них заменяет кровь. Ближайшим образом (προσέχῳς) говорится тогда, когда что-нибудь происходит непосредственно из того или другого, так что четыре влаги (жидкости) происходят из четырёх стихий, а из влаг (образуются) омиомерии, которые суть члены тела» Там же, с. 73.

<sup>88</sup> - Или: «место нахождения какого-либо чувства», его «обиталище, жилище» (αἰσθητήριον). Ср.: «Жилищами же чувств служат органы, то есть члены, через посредство которых мы чувствуем; а чувствуемое – то, что подпадает под власть чувства, способным же к чувствованию является живое существо, имеющее чувство. Чувств же – пять; равным образом пять и жилищ чувств». Творения иже во святых отца нашего

Иоанна Дамаскина. Точное изложение православной веры, с. 89.

<sup>89</sup> - Кого понимает преп. Анастасий под «учителем» (διδασκάλου), сказать трудно, но дискуссию по поводу «нетленности» тела Христова до Его Вознесения развязал в начале VI в. Юлиан Галикарнасский – один из монофизитствующих богословов, с которым вступил в полемику Север Антиохийский. Представление о «тленности» (φθαρτή) человеческой природы после её грехопадения включало у Юлиана три аспекта: 1) тленность как подверженность страданиям и смерти, 2) тленность как похоть (ἐπιθυμία) и 3) тленность как грех (ἁμαρτία). Все эти три аспекта тесно соединились в человеческой природе, где нравственное начало «тления», согласно Юлиану, неотделимо от физического, а поэтому он утверждал, что каждый человек воспринимает грех вместе с природой, а вследствие чего каждый человек от рождения грешен. Христос же воспринимает «нетленную» человеческую природу, поскольку Он – безгрешен; отсюда после Воплощения в нём сочетаются два «нетленных» начала (ἄφθαρτοι), хотя они и не равны между собой. Слово Божие – нетленно по сущности, а человеческое естество, воспринятое этим Словом, – нетленно только в нравственном смысле. Данная терминологическая сложность и непродуманность терминологии Юлиана породила много недоразумений и вызвала оживлённые споры внутри монофизитского движения см.: Dragnet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924, p. 100–256. Позднее дискуссия вышла за пределы монофизитства, и в неё вступили и православные богословы. Так, Иоанн Грамматик Кесарийский написал целое сочинение «Против афтартодокетов», к которому приложил большой сборник цитат из отцов Церкви (φлорилегий) Фрагменты его см.: Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt. Ed. M. Richard et M. Aubineau // Corpus Christianorum Series Graeca, v. 1. Turnhout, 1977, p. 69–78. Кроме того, церковный историк Евагрий Схоластик сообщает, что император Юстиниан Великий перед смертью отпал в ересь «афтартодокетизма» и даже

заготовил соответствующий эдикт, планируя эту ересь сделать официальным вероисповеданием Византии. Согласно историку, в данном эдикте император «назвал тело Господа нетленным и невосприимчивым к подлинным физическим страданиям, говоря, что Господь до крестной муки ел так же, как и после Воскресения, причём от самого появления в [чреве] Матери Он не претерпел в естественных или избранных по собственной воле страданиях никакой перемены или изменения вплоть до воскресения Его всесвятого тела; он заставлял всех священников одобрить эти [постулаты]». Ввести это догматическое новшество императору воспрепятствовал антиохийский патриарх Анастасий, а затем Юстиниан скончался, таким образом, эдикт остался только на бумаге см.: Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги III–IV. Перевод с греческого, комментарии и приложения И.В. Кривушина. СПб., 2001, с. 247–249. Это сообщение Евагрия было признано многими современными историками, однако в настоящее время оно вызывает всё больше и больше сомнений в своей истинности, ибо встаёт в непримиримое противоречие с логикой развития мироздания выдающегося императора-богослова. См. Gerostergios A. Justinian The Great. The Emperor and Saint. Belmont, 1982, p. 147–154; Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe //Augustinianum, v. 39, 1999, S. 79–82.

<sup>90</sup> - Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994, с. 169. Правда, мы несколько изменили данный перевод (в нём: «Гибель же природы – слабость и нехватка природных свойств, энергий и сил»).

<sup>91</sup> - Преп. Анастасий проводит различие между понятиями катафθορά («уничтожение») и διαφθορά («порча»). Аналогичное различие проводится и Юлианом Галикарнасским, для которого «порча» (διαφθορά) есть путь к «тлению» (φθορά), а «уничтожение» (катафθορά) есть максимальный предел «тления». См.: Draguet R. Op. cit., p. 104.

<sup>92</sup> - Речь идёт о термине μορφή, который обычно обозначает форму или внешний образ вещи или живого существа. Преп.

Анастасий, отождествляя в конкретном случае этот термин с понятием «сущность» (οὐσία), исходит, вероятно, из святоотеческого толкования Флп.2:6–7. Ср.: «Ибо утверждаю, что и выражение: быть в образе Божии (Флп.2:6) равносильно выражению быть в сущности Божией. Ибо как слова: принял зрак раба (ст. 7) означают, что Господь наш родился в сущности естества человеческого, так, конечно, и слова бысть в образе Божии, показывают свойства Божией сущности». Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийской, ч. III. М., 1993, с. 45.

<sup>93</sup> - Как изъясняет свт. Иоанн Златоуст, здесь речь идёт не о простом слышании, «не о том, что должно услышать человеческие речи и им поверить», но «о слышании высоком: слух же глаголом Божиим. Праведники не своё говорили, а возвещали то, что узнали от Бога, это гораздо выше чудес. Богу, когда Он говорит и совершает чудеса, одинаково должно верить и повиноваться, потому что дела и чудеса производятся словом Его; так именно явилось небо и всё прочее». Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого, Архиепископа Константинопольского, Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. М., 1994, с. 721.

<sup>94</sup> - Ср. толкование: «Вера есть созерцание неявного и ведёт к такому же полному убеждению в невидимом, как в видимом. Предметы надежды представляются не имеющими действительности, но вера доставляет им действительность или, лучше, не доставляет, но в этом и состоит их действительность; так, например, воскресения ещё не было и нет в действительности, но надежда делает его действительным в нашей душе». Святого отца нашего Иоанна, Архиепископа Константинопольского, Златоустого, Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859, с. 333.

<sup>95</sup> - Различие «внутреннего слова» и «слова произнесённого» восходит ещё к античному стоицизму, а позднее это различие было усвоено древнецерковными богословами. См., например, рассуждение одного из них: «Внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος) есть движение души, происходящее в рассудке – без всякого внешнего выражения.

Отсюда мы часто и молча ведём с самими собой целое рассуждение, а также разговариваем во время сновидений: по этой способности преимущественно мы все считаемся разумными – не столько по слову произносимому, сколько по внутреннему. Слово же произносимое (профорикὸς λόγος) проявляется в звуке и разговорах». Немесий Эмесский. О природе человека, с. 107–108. Преп. Анастасий, однако, во главу угла всех видов «логосов» поставляет «воосуществлённое Слово» (λόγος ἐνοῦσιος), т. е. Бога Слово.

<sup>96</sup> - Определение понятия «христианин» в святоотеческой письменности обычно подразумевало единство мысли, слов и дел. Ср. замечание величайшего подвижника (и, возможно, наставника преп. Анастасия): «Христианин есть тот, кто, сколько возможно человеку, подражает Христу словами, делами и помышлениями, право и непорочно веруя во Святую Троицу». Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908, с. 2.

<sup>97</sup> - Так, кажется, лучше переводить эту фразу (ἡ ψευδὴς ὑπόληψις τοῦ μὴ ὄντος), предполагающую онтологическое небытие лжи, а, следовательно, и «фантомность» ереси.

<sup>98</sup> - Это определение (ἡ σύγκρασις ποτὲ μὲν τὴν ἑνωσιν, ποτὲ δὲ τὴν σύγχυσιν δηλοῖ) показывает, что преп. Анастасий занял осторожно-объективную позицию в отношении к термину σύγκρασις, который, в своём христологическом применении, был дискредитирован еретиком Аполлинарием Лаодикийским, избравшим его в качестве главного понятия для обозначения соединения природ Христа и придававшим этому термину только однобокое значение смешения. См.: Raven Ch. E. Apollinarism. An Essay on the Christology of the Early Church Cambridge, 1923, p. 204 Впрочем, великий современник Аполлинария, св. Григорий Богослов, использовал тот же самый термин в совершенно православном смысле, говоря о природах Господа так: обе они являются единством в соединении (τὰ ἀμφοτέρα ἐν τῇ συγκράσει), то есть единством являются вочеловечившийся Бог и обоженный человек (Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος). См.: Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques. Ed. par P. Gallay // Sources

chrétiennes, № 208 Paris, 1974, p. 44. Подобное же христологическое использование указанного термина наблюдается и у некоторых позднейших православных авторов. Например, церковный богослов VI в. Памфилий считает его синонимом понятию «единение». См.: *Diversorum postchalcedonensium auctorum collectanea I. Pamphili Theologi opus edid. J.H. Declerck. Eustathii Monachi opus edid. P. Allen // Corpus Christianorum Series Graeca, v. 19. Turnhout-Leuven, 1989, 163, 191.*

<sup>99</sup> - В данном определении (λύπη ἐστὶν ἑνδεῖα ὀρέξεως; ὀρεξις δὲ ἐστὶν ἡ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς κίνησις) речь идёт, скорее всего, о печали (скорби, тоске) в нейтральном смысле слова, как о естественном состоянии души.

<sup>100</sup> - Уже св. Апостол Павел проводил чёткое различие двух видов «печалей», говоря: «печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению; а печаль мирская производит смерть» (2Кор.7:10) Это различие стало одним из ориентиров святоотеческого нравственного богословия. Так, преп. Максим Исповедник посвящает целое послание, представляющее собой небольшой трактат (PG 91, 413–420), печали по Богу, которую он называет «достохвальной печалью» (τὴν ἐπαινετὴν λύπην). Она, по его мнению, характерна для праведников, не позволяющих душе своей уклоняться от судов Божьих и предаваться тому, что уничтожает естество. Вероятно, о той же достохвальной печали говорит в данном случае преп. Анастасий, придавая ей ещё и христологический смысл.

<sup>101</sup> - Речь идёт о понятии αὐτεξουσιότης, во многом тождественному по смыслу понятию «свободная воля». Ср. определение: «Самовластие есть воля души разумной (ψυχῆς λογικῆς θέλησις), охотно движущейся к тому, чего она и пожелала бы; её-то да убедим быть готовой только к одному добру, чтобы нам непрестанно благими помышлениями (ἐννοίαις) истреблять память о зле». Попов К. Блаженный Диадокх (V века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения, т. I. Киев, 1903, с. 25–26. Преп. Анастасий связывает это самовластие с желательным началом нашей души (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἡμῶν).



<sup>102</sup> - Понятие «приражение» (ἡ προοβολή – «прилог») является преимущественно аскетическим термином, который применялся по-разному в аскетической письменности и не менее различно оценивался учёными. Так, согласно К. Попову, «под приражением разумеется произведённое внешними или внутри нас находящимися причинами действие на нашу душу, воспринятое ею и вызвавшее в ней известное движение (κίνημα) Это именно движение, в первоначальном своём проявлении неопределённое, чуждое даже образа (ἀνεῖδωλον) вещи, вызвавшей его, и есть собственно приражение Оно есть впечатление, чувственное восприятие (πρόληψις), ощущение (αἴσθησις), свидетельствующее о том, что нечто воздействовало на душу и нашло в ней соответствующий отзвук». К. Попов, опираясь преимущественно на преп. Марка Подвижника, считает приражение «принудительным», т. е. происходящим первоначально помимо нашей воли и являющимся тем действием, которому мы не можем воспрепятствовать. Будучи изначально «невинным», приражение может стать причиной греха, если человек добровольно вступает в «содействие» с ним. См.: Попов К. Указ. соч., с. 69–70. Несколько в ином плане определяет приражение С. Зарин, считая, что «этим термином обозначается такое представление какого-нибудь предмета или действия, соответствующих одной из порочных наклонностей природы человека, которое или под влиянием внешних чувств, или вследствие своей связи с психологической работой памяти и воображения, по законам ассоциации, входит в сферу сознания человека». Опираясь в первую очередь на преп. Иоанна Лествичника, С. Зарин соотносит приражение с сознательной жизнью человека и считает его таким духовно-душевым явлением, которое, несомненно, обладает формой или видом. См.: Зарин С. Аскетизм, с. 250–252. Для преп. Анастасия, судя по его замечаниям, приражение является нейтральным (ибо это может быть «прилог» и к добру, и к злу) и связано прежде всего с волевым началом в человеке.

<sup>103</sup> - Ср. учение преп. Максима: «Не принявши греха в рождении, Господь и в жизни Своей сохранил навсегда Своё произволение нетленным и непреложным. Хотя и облёкся Он в

„страстность“ (παθητόν) нашего естества, служившую в нас источником развития греха и опорой для воздействий нечистой силы, однако до конца и как человек пребыл бесстрастным (в отношении к укориженным, или неестественным, страстям). Принявши (в отмену греховного рождения) не для Себя, а ради нас духовное рождение в крещении и дары Духа, Господь в жизни Своей показал нам образец добродетели и совершенства». Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие, с. 90. Отстаивая наличие человеческой воли во Христе (естественно, безупречной), преп. Максим неразрывно сочетал эту волю с разумной душой Господа (θέλησις καλεῖται τῆς νοεῖας ψυχῆς). Человеческая природа воплощённого Бога-Слова была для него немыслима как без разума, так и без тесно сочетаемой с ним воли. См.: Elert W. Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Berlin, 1957, S. 244–245. Подобное же неразрывное сочетание волевого и разумного начал в человеческой природе Христа наблюдается и у преп. Анастасия, который в данном случае подчёркивает добровольное подчинение этой обоженной человеческой природы (ὁ κατὰ τὸν Σωτῆρα νοούμενος ἄνθρωπος) Божескому естеству.

<sup>104</sup> - Так мы осмеливаемся перевести данный термин (ὀντότης – «основа, принцип бытия»). Ср: «Воспоём же Добро как воистину Сущее, вообще всех сущих существование творящее. Сущий (Исх.3:14) является сверхсущественной субстанциальной Причиной всякого возможного бытия, Творцом сущего, существования, субстанции, сущности, природы, начала, и Мерой веков, и Реальностью времён (χρόνων ὀντότης), и Вечностью сущих, и Временем возникающих, и бытием всего, что только бывает, и Рождением всего, что только появляется». Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии, с. 195–197. Если Дионисий Ареопагит говорит о высшем Принципе (Реальности) Божественного Бытия, то у преп. Анастасия речь идёт о первом принципе в иерархии тварного бытия, а поэтому природа у него представляется как исходная реальность всех тварей.

<sup>105</sup> - Или: «принадлежит к относительному» (τῶν πρὸς τι), природа в этом плане является как бы чем-то «абсолютным» по отношению к остальным тварям, или есть нечто вроде «относительного абсолюта».

<sup>106</sup> - Эта фраза преп. Анастасия (οὐ... πρόσωπον ἰδὶκὸν εἶπεῖν τὸ ἅγιον σῶμα αὐτοῦ, ἀλλὰ φύσιν) явно направлена против несторианской христологии. Возможно, защитники и сторонники её приводили Мф.26:27 в качестве «доказательства от Писания» в пользу наличия у человеческой природы Господа собственного лица.

<sup>107</sup> - Пропускается раздел «Об этимологии», как не имеющий существенного богословского и философского значения.

<sup>108</sup> - Это употребление наречия «домостроительно» (οἰκονομικῶς) и понятия «домостроительство» (οἰκονομία) в смысле тождественном термину «Воплощение» (или «Вочеловечивание») уже задолго до преп. Анастасия было установлено в древнецерковном богословии. Ср., например, «Вообще же речения более возвышенные относи к Божеству и к природе, которая выше страданий и тела, а речения более унижительные – к Тому, Кто сложен (τῷ συνθέτῳ), за тебя истощил Себя и воплотился, а не хуже сказать, и вочеловечился, потом же превознесён (ὕψωθέντι – „вознесён“), чтобы ты, истребив в догматах своих всё плотское и пресмыкающееся по земле, научился быть возвышеннее и восходить умом к Божеству, а не останавливаться на видимом, возносился к мысленному и знал, где речь идёт о естестве Божию, а где об Его Домостроительстве (τις μὲν φύσεως λόγος, τίς δὲ λόγος οἰκονομίας)». Святитель Григорий Богослов. Собрание творений, т. 1, с. 426. Текст Grégoire de Nazianze Discours 27–31 (Discours theologiques) Ed par P Gallay // Sources chrétiennes, № 250 Paris, 1978, p. 216. Различие между «природой» и «домостроительством», намеченное св. Григорием Богословом, монофизиты довели до крайности и извратили. «Такое различие у них тяготело к антитезе: „природа“ соотносилась с областью Божественного бытия (в первую очередь – рождения от Отца и бытия Бога Слова), а

„домостроительство“ соотносилось с волей (Бога Слова, добровольно пожелавшего воплотиться и родиться по человечеству)». См. Lebon J. Le monophysisme sévérien, p. 194–198. Может быть, поэтому преп. Анастасий сочетает понятия «природа» и «домостроительство» (κατὰ τὴν φύσιν τῆς σαρκὸς τῆς οἰκονομίας αὐτοῦ), сохраняя, естественно, их различие.

<sup>109</sup> - В другом месте «Путеводителя» (XIII, 4) преп. Анастасий уточняет, что под этими еретиками следует понимать манихеев, ибо основатель данной ереси Мани первым выдумал отождествление слов «домостроительно» и «воображаемо» (τὸ γὰρ «οἰκονομικῶς» ἀντὶ τοῦ «φαντασιωδῶς» ἐφεῖρεν ὁ Μάνης).

<sup>110</sup> - Так, думается, лучше перевести эту фразу св. Григория Богослова (Σύνθεσις ἀρχὴ διαστάσεως). Для него обычно понятие «сложность» соотносилось с областью тварного бытия и противопоставлялось Божественной простоте. Ср.: «Поелику вовсе не грешить свойственно Богу – первому и несложному естеству (ибо простота мирна и безмятежна) и также, осмелюсь сказать, естеству Ангельскому, или естеству, ближайшему к Богу, по причине самой близости, а грешить есть дело человеческое, и свойственно дольней сложности (потому что сложность есть начало мятежа), то Владыка не благорассудил оставить тварь Свою беспомощной и пренебречь её, когда она в опасности возмущаться против Него». Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1, с. 547.

<sup>111</sup> - В конкретном случае преп. Анастасий употребляет понятие τόκος (часто имеющее значение «дитя, чадо, отпрыск»), отождествляя его с понятием γέννησις (собственно «рождение»). Подобное словоупотребление в отношении рождения Господа встречается и у свт. Иоанна Златоуста. См. Lampe G.W.H. A Greek Patristic Lexicon, p. 1395.

<sup>112</sup> - Ср. рассуждение Леонтия Византийского «Божественная Ипостась, как была от вечности Ипостасью Сына Божия, таковой же должна остаться и после Воплощения Спасителя. Она не могла пополниться через приращение человечеством, не могла и измениться, ибо в Боге не может быть изменения или приращения, ибо Он есть всегда полнота,

исполняющая всё во всём. Если пред Воплощением Сын Божий есть одна простая Ипостась (ἀπλὴ ὑπόστασις), таковой же, и только таковой, Он может пребывать и по Воплощении Своём без осложнения, приращения или умаления. Слово стало плотью, но одним и тем же, как и было». Соколов В. Леонтий Византийский, с. 294.

<sup>113</sup> - Подобные обозначения Бога вообще и Христа в частности весьма обильны в древнецерковной письменности. Так, Антиох Монах, современник преп. Анастасия, говорит, что «Бог есть подлинно Истина» (ἡ ὄντως ἀλήθεια ὁ Θεός ἐστίν). Далее он замечает, что подобно тому, как говорящий ложь оскверняет свои уста и сердце, поскольку [он невольно соприкасается] с дьяволом, являющимся отцом лжи, так и глаголющий истину освещает душу, тело и все телесные члены свои, ибо [он приобщается] к Христу, Который есть Истина. См.: PG 89, 1628. Такое словоупотребление восходит к Новому Завету, особенно к св. Апостолу Иоанну Богослову. У него истина есть общее понятие, «в котором заключается и религиозный, и этический элементы: истина может быть „познана“ и „сделана“ и в то же время имеет такое важное значение, что этим термином могло быть обозначено всё дело Спасителя. На основании этого содержание ἀλήθεια можно определить так. ἀλήθεια есть обозначение всего того, что открыто и совершено Сыном Божиим, воплотившимся Словом, сюда относится и то, что Единородный Сын, сый в лоне Отца, открыл миру неведомое существо Бога, и то, что Бог возлюбил мир и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную, и то, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и вообще всё дело спасения человека, со всеми подробностями учения о нём, со всеми требованиями и выводами относительно духовной жизни человека. Следовательно, ἀλήθεια есть вся сумма Божественного Откровения». Сагарда Н.И. Первое соборное Послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903, с. 314.

<sup>114</sup> - Эта фраза, скорее всего, свидетельствует о том, что преп. Анастасий неплохо был знаком с ремеслом ловцов

жемчуга, вероятно, некоторое время живя на берегу моря, где процветал этот промысел.

<sup>115</sup> - Подобное требование ко всякому берущемуся изъяснять Священное Писание можно весьма часто встретить у святых отцов, и оно является как бы само собой разумеющейся предпосылкой православной экзегезы. Ср., например, учение преп. Исидора Пелусиота: «Самое главное в Писании, по Исидору, – это его смысл, и кто ищет смысл в Писании, тот уподобляется купцу, ищущему дорогого бисера». В то же время Исидор требует от экзегета особых нравственных качеств. Высота Священного Писания, рассуждает Исидор, его божественное достоинство и душеспасительная польза требуют от приступающего к объяснению его нравственной чистоты. Толкующий Слово Божие без должной нравственной высоты и чистоты уподобляется человеку, метаящему бисер перед свиньями, или тем безумцам, которые, раз ушедши от ереси и обратившись к истинному учению, опять предаются прежнему безумию и тем делаются подобными псам, возвращающимися на свою блевотину (2Пет.2:22) Поэтому приступающий к изъяснению Священного Писания должен подготовиться к сему, очистив сердце своё и изгнав из себя страсти и пороки. Как «слабый глаз не может пристально смотреть на солнечный круг», так точно и «нечестивый ум не в состоянии уловить себе что-нибудь на пользу» из Слов Божия. Толкователь Священного Писания должен иметь «язык степенный и ясный, а сердце благочестивое и благоговейное». Иеромонах Иоасаф. Преподобный Исидор Пелусиот как толкователь Священного Писания Сергиев Посад, 1915, с. 29–30.

<sup>116</sup> - Под этим «мудрецом» подразумевается св. Григорий Богослов, который, изъясняя Притч.ю4:7, говорит: «Надобно, не с умозрения начав, оканчивать страхом (умозрение необузданно, очень может завести на стремнины), но, научившись начаткам у страха, им очистившись и, так скажу, утончившись, восходить на высоту. Где страх, там соблюдение заповедей; где соблюдение заповедей, там очищение плоти – сего облака, омрачающего душу и препятствующего ей ясно видеть Божественный луч, но где очищение, там озарение;

озарение же есть исполнение желания для стремящихся к предметам высочайшим или к Предмету Высочайшему, или к Тому, Что выше высокого. Посему должно сперва самому себя очистить и потом уже беседовать с чистым». Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1, с. 536.

<sup>117</sup> - Ср. «Если же настоящее слово будет заключать в себе нечто из сказанного уже прежде, никто не удивляйся. Ибо стану говорить не только то же, но и о том же, имея трепетный язык, и ум, и сердце, всякий раз говоря о Боге и вам желая того же самого похвального и блаженного страха» Там же, с. 537.

<sup>118</sup> - Так, кажется, лучше переводить это не совсем обычное обозначение монофизитствующих лжеучителей οὐ θεοχειροτονήτους, ἀλλὰ παθοκινήτους.

<sup>119</sup> - Подобного рода высказывания и формулировки были характерны как для монофизитствующих, так и для несторианствующих еретиков. Поэтому православные полемисты вынуждены были постоянно подчёркивать правильное понимание святоотеческого Предания. Об этом преп. Анастасий говорит чуть ниже. Верность святоотеческому Преданию как необходимое условие богословствования подчёркивает и его современник преп. Максим Исповедник Он, в частности, подчёркивает тот факт, что отцы Церкви не допускали никакой «отсебятины» (οὐκ οἴκοθεν κινούμενοι), но, будучи сами обучены в Священном Писании, человеколюбиво научили этому и нас (τοῦτο φιλόανθρώπως καὶ ἡμᾶς ἐδίδαξαν) И о себе он также замечает, что в учении о Воплощении Бога Слова он нисколько не отступает от того, чему научили отцы (ὁ δὲ παρὰ τῶν Πατέρων ἐδιδάχθεν, φημί, μηδὲν παραμείβων τῆς αὐτῶν ἐπὶ τοῦτοις διδασκαλίας). См.: РС 91, 544.

<sup>120</sup> - Противоположность православного и еретического подходов к Священному Писанию и Священному Преданию, вероятно, заключается в том, что если еретики (монофизиты, несториане) воспринимали Предание как нечто аналогичное Писанию и лишь дополняющее его, не улавливая их различия, то православные богословы видели их различие, которое, естественно, не являлось противоположностью. Данное

различие В.Н. Лосский определяет достаточно чётко: «Если Писание и всё то, что может быть сказано написанными или произнесёнными словами, литургическими изображениями или же иными символами, если всё это – различные способы выражать Истину, то Священное Предание – единственный способ воспринимать Истину. Мы говорим именно „единственный“, а не единообразный, потому что в Предании, в очищенном понятии о нём, нет ничего формального. Оно не навязывает человеческой совести формальных гарантий истин веры, но раскрывает их внутреннюю достоверность. Оно не содержание Откровения, но свет, его пронизывающий. Оно не слово, но живое дуновение, дающее слышание слов одновременно со слышанием молчания, из которого слово исходит. Оно не есть Истина, но сообщение Духа Истины, вне Которого нельзя познать Истину. „Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым“ (1Кор.12:3). Итак, мы можем дать точное определение Преданию, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в Церкви – жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей сиянии, а не в естественном свете человеческого разума. Это тот истинный гносис, который подаётся действием Божественного Света, дабы просветить нас познанием славы Божией (2Кор.4:6: φωτισμὸς τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ), это то единственное „Предание“, которое не зависит ни от какой „философии“, от всего того, что живёт „по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу“ (Кол.2:8)». Лосский В.Н. Богословие и Боговидение М., 2000, с. 525. Еретики (монофизиты и др.) видели в Предании способ выражать Истину, дополняющий такой же способ выражения Её в Писании, не видя в Предании способ восприятия Истины. Об этом способе восприятия и говорит в конкретном случае преп. Анастасий.

<sup>121</sup> - Течения в монофизитстве VI–VII вв. Первое, получившее название от монофизитского патриарха Александрии Феодосия († 566), представляло собой умеренно-консервативное движение и было тождественно «севериянству». Что же касается второго, то оно было названо



по имени Гайяна, который являлся сторонником Юлиана Галикарнасского и выступил оппонентом Феодосия при избрании его на александрийскую кафедру (536). «Гаинитам» (т. е. «афтартодокетам») удалось на некоторое время возобладать среди александрийских и египетских монофизитов, но их торжество продолжалось 103 или 104 дня, после чего Гайян был низвержен с александрийской кафедры с помощью военной силы и отправлен в ссылку, а Феодосий занял эту кафедру. См.: Кулаковский Ю.А. История Византии, т. II. СПб., 1996, с. 199, Frend W.H.C. The Rise of the Monophysite Movement Cambridge, 1972, p. 283–293. Свидетельство преп. Анастасия показывает, что «гаиниты» ещё пользовались определённым влиянием в Египте и в VII в.

<sup>122</sup> - Данная фраза преп. Анастасия (φύσει καὶ ὑπὲρ φύσιν Θεοτόκον), возможно, объясняется учением св. Иоанна Дамаскина, согласно которому «в этом ипостасном соединении с Божеством человеческая природа возвышается до обожения. И поэтому называется ещё Святая Дева Богородицей, не только ради Божеского естества Слова, но и ради обожения человека... Ибо в утробе Богоматери человеческая природа, через ипостасное соединение с Божеством, восприняла обожение, стала „логосной“ и „обожествилась“ и стала Богом и единобожной (ὁμόθεος) Логосу» Иеромонах Афанасий (Иевтич). Учение о Пресвятой Богородице у св. Иоанна Дамаскина // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери. Сборник работ М., р. 2001, с. 202.

<sup>123</sup> - Данный список избранных отцов мог отражать как общецерковный обычай VII в., так и личные симпатии самого преп. Анастасия. Ряд из указанных отцов постоянно встречается и у преп. Максима Исповедника, который, в частности, высоко ценил Дионисия Ареопагита («подлинно глаголющего в Боге, великого и святого Дионисия»), свт. Афанасия Великого («богоносного учителя»), Климента Александрийского («любомудра из любомудров»), трёх великих каппадокийских святителей, а из западных отцов – св. Амвросия Медиоланского и папу св. Льва Великого См.: Pelikan J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, v. 2 Chicago-London, 1974,

р. 19–20. В списке преп. Анастасия привлекает внимание упоминание наряду со свт. Иоанном Златоустом и его врага – Феофила Александрийского; кроме того, примечательно, что в этот список входят также св. Исидор (скорее всего, Пелусиот) и св. Ефрем (Сирин или Антиохийский?).