АНТОЛОГИЯ

ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

ТОМ II

ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ

АНТОЛОГИЯ ВОСТОЧНО ХРИСТИАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

ортодоксия и гетеродоксия

В 2 х томах

ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ
ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ
ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
КАФЕДРА
ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ
ОТНОШЕНИЙ

БРАТСТВО СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

ФОНД СВЯТОГО ДИМИТРИЯ СОЛУНСКОГО

СЕРИЯ «ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

Издание пустыни Новая Фиваида
Афонского Русского Пантелеимонова монастыря

Святая гора Афон

АНТОЛОГИЯ ВОСТОЧНО ХРИСТИАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

ортодоксия и гетеродоксия

Том II

ИЗДАТЕЛЬСТВО НИКЕЯ
ИЗДАТЕЛЬСТВО РХГА
МОСКВА–САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2009

УДК 215(4) "07/12"
ББК 86.3(4)+87.3(0)
А72

По благословению Игумена Афонского
Русского Пантелеимонова монастыря
Священно-архимандрита Иеремии

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 08-03-161д

Рецензенты:
Доктор философских наук В. М. Лурье
Ph.D, кандидат богословия архим. Кирилл (Говорун)
Доктор философских наук Д. В. Шмонин

Составители: *Г. И. Беневич, Л. В. Бурлака*

Научные редакторы: *Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков*

Руководитель проекта: *Л. В. Бурлака*

Рекомендовано ученым советом РХГА в качестве учебного пособия
для студентов и аспирантов философских специальностей

Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 2 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. – М.-СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. — 752 с. (Smaragdos Philocalias; Византийская философия: т. 5.)

ISBN
ISBN 5-98478-001-8

Антология представляет собой первое в России издание, в котором сведены под одну обложку сочинения православных и «еретиков», охватывающие почти полтора тысячелетия. Многие тексты, вошедшие в Антологию, на русский язык переведены впервые, а сопровождающие их статьи написаны с учетом последних достижений современной патрологической науки.

Во второй том вошли сочинения более чем тридцати авторов VI–XV вв. Проблематика тома охватывает богословско-философские системы, возникшие в данный период, восприятие христианскими авторами неоплатонизма и споры с языческой философией, полемику с монофизитством, тритеизмом, оригенизмом и монофелитством, споры об иконопочитании, полемику с латинянами и латиномудрствующими, споры об универсалиях, паламитские споры, некоторые вопросы евхаристического богословия и другие темы, ключевые для понимания мира восточно-христианского богословия, философии и культуры.

© Издательство «Никея», 2009
© Русская Христианская Гуманитарная Академия, 2009
© Пустынь Новая Фиваида Афонского
Русского Пантелеимонова монастыря, 2009
© Братство святителя Григория Паламы, 2009
© Smaragdos Philocalias, проект Д. А. Поспелова, 2009
© Г. И. Беневич, составление, вступительная статья, 2009
© Коллектив авторов, 2009

ДВА

БОГОСЛОВСКО ФИЛОСОФСКИХ

СИНТЕЗА

АРЕОПАГИТСКИЙ КОРПУС: УЧЕНИЕ О БОГЕ И О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ

В состав т. н. «Ареопагитского корпуса»[1] входят четыре трактата: «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О Божественных именах», «О мистическом богословии», а также десять небольших посланий[2]. Вопрос об авторстве корпуса поднимался еще в древности и является актуальным до сих пор. Сам автор корпуса называет себя Дионисием Ареопагитом, о котором идет речь в Деян. 17, 34 – афинским аристократом, который был обращен в христианство ап. Павлом во время его проповеди в Ареопаге (ок. 51 г.). В 7-м послании корпуса, представленном как послание священномученику Поликарпу Смирнскому, автор повествует, что он, будучи вместе со своим другом софистом Аполлофаном в Египте, в городе Гелиополе, видел, как луна неестественным образом заслонила солнце, при том что не настали сроки для затмения, и простояла таким образом некоторое время. В трактате «О Божественных именах» (3.2–3) автор говорит о своем учителе после апостола Павла – священномученике Иерофее, епископе Афинском, которому он приписывает сочинение «Первоосновы богословия»; автор корпуса упоминает, что вместе с Иерофеем, а также с апостолами Иаковом и Петром, он присутствовал при «созерцании живоначального и богоприимного тела», что, следуя древней схолии к этому месту и исходя из данных критической агиографии, следует понимать как указание на Успение Богородицы.

До VI в. Ареопагитский корпус был неизвестен. Впервые упоминания о нем появились в разгар христологических споров: в частности, трактат «О Божественных именах» цитируется Севиром Антиохийским в полемике с Юлианом Галикарнасским, и вообще монофизиты активно использовали цитату из 4-го послания

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] Укажем на современное критическое издание корпуса; трактат «О Божественных именах»: Corpus dionysiacum I / Her. B. R. Suchla. Berlin, New-York, 1990. (Patristische Texte und Studien 33); остальные трактаты, а также послания: Corpus dionysiacum II / Her. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin, New-York, 1991. (Patristische Texte und Studien 36.)

[2] Также в *Ареопагитиках* упоминаются другие сочинения автора корпуса: «Богословские очерки» (О Божественных именах 1.1; 1.5), «О свойствах и чинах ангелов» (О Божественных именах 4.2), «О душе» (Там же), «О справедливом и Божественном суде» (О Божественных именах 4.35), «Символическое богословие» (О Божественных именах 1.8), «О Божественных гимнах» (О небесной иерархии 7.4), «Об умопостигаемом и чувственном» (О церковной иерархии 1.2). Упоминаются также сочинения еп. Иерофея Афинского – «Гимны любви» (О Божественных именах 4.14–16) и «Начала богословия» (О Божественных именах 3.2). Все эти сочинения, вероятно, никогда не были написаны.

Пс.-Ареопагита, где говорится о «новом Богомужном действии»[3] Христа после воплощения (монофизиты толковали эту формулу в смысле «единого» Богомужного действия), доказывая, что Христос имел одно действие. Довольно быстро авторитет корпуса распространился по всему христианскому миру.

Дошедшие до нас списки корпуса восходят к одному прототипу, который является утраченным. Вскоре после того, как сформировался корпус, был произведен его перевод на сирийский язык, сделанный Сергием Решайнским; часть этого перевода сохранилась. Поскольку текст корпуса в сохранившихся греческих рукописях в некоторых местах испорчен, он иногда успешно проясняется по сирийскому переводу, восходящему к более ранней версии корпуса, чем сохранившиеся греческие рукописи. Важными для истории христианской мысли являются пролог и схолии к корпусу, часть из которых принадлежит Иоанну Скифопольскому, а часть, возможно, прп. Максиму Исповеднику[4].

Сомнения в том, что авторство корпуса принадлежит тому Дионисию Ареопагиту, который упоминается в книге Деяний, высказал еще св. Ипатий Эфесский в полемике с монофизитами (532 г.). О том что споры относительно подлинности корпуса шли уже вскоре после того, как он приобрел известность, свидетельствует пересказ свт. Фотием в «Библиотеке»[5] сочинения пресвитера Феодора (VI в.) «О том, что книга св. Дионисия подлинна»; исходя из того, что свт. Фотий приводит пересказ аргументов, свидетельствующих лишь в пользу неподлинности Ареопагитского корпуса, можно предположить, что сам Фотий считал, что его автором не мог быть Дионисий – ученик апостола Павла. Позднее в пользу неподлинности корпуса выступали Георгий Трапезундский, Феодор Газский, Лоренцо Валла, Эразм Роттердамский и др. В то же время в авторстве Дионисия – ученика ап. Павла не сомневалась подавляющая часть отцов Церкви и церковных писателей, живших после VI в., в частности свв. Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Никита Стифат, Николай Мефонский, Григорий Палама.

Активное научное изучение как самого Ареопагитского корпуса, так и контекста его возникновения, началось в XIX в. Х. Кох[6] и Й. Штигльмайр[7] в 1895 г. независимо друг от друга опубликовали статьи, где указали на существенную близость между местом из трактата «О Божественных именах» (4.17–33) и трактатом одного из крупнейших неоплатонических философов Прокла «О существо-

[3] PG 3, 1072C.

[4] См. классическое исследование, посвященное схолиям: *Rorem P., Lamoreaux J. C.* John of Scythopolis and Dionysian Corpus. Oxford, 1998.

[5] Кодекс 1.

[6] *Koch H.* Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre von Bösen // Philologus. 54, 1895. S. 438–454.

[7] *Stiglmayr J.* Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel // Historisches Jahrbuch. 16, 1895. S. 253–273, 721–748.

вании зла»; в итоге признание зависимости Ареопагитского корпуса от сочинений Прокла стало общепринятым в плане изучения *Ареопагитик* в дальнейшей научной традиции. Тогда же Штигльмайр опубликовал более пространную статью[8], в которой он доказывал, что Ареопагитский корпус был создан в сиро-персидском регионе в конце V в. Это предположение также было взято за основу для последующих исследователей корпуса.

Основные доводы в пользу того, что создание Ареопагитского корпуса не может относиться к апостольскому времени, следующие: 1) отсутствие упоминаний о корпусе до начала VI в.; 2) имеются очевидные признаки знакомства автора корпуса с неоплатонической философской традицией, и в первую очередь с сочинениями Прокла (412–485 гг.)[9]; 3) в корпусе учитывается терминология Каппадокийских отцов; 4) в трактате «О церковной иерархии» (3.7) автор корпуса говорит о чтении Символа веры во время Литургии верных, однако эта практика была введена в Антиохии в 476 г. монофизитом Петром Валяльщиком; 5) в трактате «О Божественных именах» (4.12), адресованном апостолу Тимофею, цитируется «Послание к римлянам» св. Игнатия Богоносца, однако это послание было написано после смерти Тимофея; 5) в корпусе прослеживается халкидонская терминология, хотя, вместе с тем, имеет место и определенная осторожность в плане христологических формул, что можно связать (как это делает Штигльмайр) с соответствующей императорской политикой, задаваемой «Энотиконом» имп. Зенона, проводимой с 482 по 518 гг.

С тех пор в науке было высказано множество предположений относительно авторства *Ареопагитик*. Автор корпуса отождествлялся с Аммонием Саккасом[10], Дионисием Александрийским[11], неким учеником св. Василия Великого[12], Севиром Антиохийским[13], Петром

---

[8] *Stiglmayr J.* Das Aufkommen der Dionysischer Schriften, ihr Eindringen in die Christlichen Literatur // Jahrsbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der Stelle matutina zu Feldkirch. Feldkirch, 1895.

[9] Недавние исследования свидетельствуют о том, что в корпусе имеются также парафразы, в частности из трактата «О началах» Дамаския, создание которого относится к 510-м гг., см.: *Lilla S.* Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris 21–24 septembre 1994 / Ed. by Y. de Andia. Paris, 1997. Pp. 117–153. Ср. также: *Mazzucchi C. M.* Damascio, autore del *Corpus Dionysiacum*, e il dialogo ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ // Aevum. 80, 2006. Pp. 299–334.

[10] *Elorduy E.* Es Ammonius Sakkas el Pseudo-Areopagita? // Estudios Ecclesiasticos. 18, 1944. Pp. 501–557.

[11] *Ἀθεναγόρας, μητρ.* Ὁ μέγας ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας ὁ ἀπὸ ρητόρων καὶ βουλευτῶν ὁ συγγραφεὺς τῶν Ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων. Ἀλεξάνδρεια, 1934.

[12] *Ceslas Pera P.* Denys le mystique et la Θεομαχία // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 25, 1936. Pp. 5–75.

[13] *Stiglmayr J.* Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien // Scholastik. 3, 1928. S. 1–27, 161–189.

Ивиром, Иоанном Филопоном[14], Синесием Киренским[15], философом Дамаскием[16], Петром Валяльщиком[17], Сергием Решайнским[18], Иоанном Скифопольским[19].

Одна из наиболее популярных гипотез об авторстве корпуса – согласно которой, его автором является Петр Ивир («Грузин»), была выдвинута Э. Хонигманом[20] и Ш. Нуцубидзе[21]; против этой гипотезы выступили И. Энбердинг[22], И. Осэр[23] и Р. Рок[24], но недавно М. ван Эсбрук снял важнейшие возражения ее противников и, используя методы критической агиографии, добавил в ее пользу новые аргументы[25]. Петр Ивир был грузинским царевичем, в возрасте 12-ти лет в качестве политического заложника отданным ко двору императора Феодосия II; его воспитывала императрица Евдокия, которая относилась к нему как к сыну. Сама Евдокия (в отрочестве Афинаида) родилась в Афинах в семье ритора и философа Леонтия, где была воспитана в русле традиционной языческой философии; таким образом, Афинская школа неоплатонической философии, к которой принадлежал Прокл, была ей близка. Будучи императрицей, Евдо-

---

[14] *Чорноморець Ю. П.* Проблема авторства Ареопагітик // Практична філософія. 2, 2008. Сс. 201–209.

[15] *Scime S.* Studi sul neoplatonismo, filosofia e teologia nello Pseudo-Dionigi. Messine, 1953.

[16] *Hathaway R.* Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. Den Haag, 1969. Pp. 17–30.

[17] *Riedinger U.* Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten // Byzantinische Zeitschrift. 52, 1959. S. 276–296.

[18] *Hausherr I.* Doutes au sujet du divin Denys // Orientalia Christiana Periodica. 2, 1936. Pp. 484–490.

[19] *Hornus J.-M.* Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. 1955, 35. Pp. 404–448.

[20] *Honigmann E.* Pierre l'Iberien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Bruxelles, 1952. (рус. пер.: *Хонигман Э.* Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. и вступ. ст. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1955).

[21] *Нуцубидзе Ш.* Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942; Нуцубидзе Ш. Петр Ивер и античное философское наследие. Тбилиси, 1963.

[22] *Engberding H.* Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden? // Oriens Christianus. 38, 1954. S. 68–95.

[23] *Hausherr I.* Le pseudo-Denys est-il Pierrel'Iberien? // Orientalia Christiana Periodica. 19:3–4, 1953. Pp. 247–260.

[24] *Roques R.* Pierre l'Ibérien et le 'Corpus' dionysien // Revue d'Histoire des religions. 145, 1954. Pp. 69–98.

[25] *Esbroeck van, M.* Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited // Orientalia Christiana Periodica. 59, 1993. Pp. 217–227. (рус. пер.: *Эсбрук, ван М.* Петр Ивер и Дионисий Ареопагит: возвращаясь к тезису Хонигмана / Пер. с англ. С. Хоружего // Символ. 52, 2007. Сс. 369–382; другой рус. пер., выполненный игум. Феофаном (Арескиным), размещен в сети Интернет по адресу: http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=293). См. также: *Григорий (Лурье), иеромонах.* Время поэтов, или Praeparationts Areopagiticae // *Нонн из Хмима.* Деяния Иисуса. М., 2002. Сс. 334–336.

кия инициировала создание в Константинополе философской школы. Достигнув 20-ти лет, Петр Ивир отправился в Палестину, где подвизался в монастыре под духовным руководством Мелании Юнейшей, которую считала духовной матерью и Евдокия. Петр Ивир, так же как и Евдокия, был антихалкидонитом и склонялся к монофизитству. Согласно гипотезе, видение старшего друга и учителя Петра, Иоанна Митридата (Евнуха), имевшее место во время болезни последнего около 444 г., подтолкнуло Петра к тому, чтобы, вскоре после смерти Иоанна в 464 г., записать его в виде учения о небесной иерархии. Петр был поставлен епископом г. Маюмы монофизитским антипатриархом Иерусалима Феодосием (451–453 гг.). После того как Иерусалим захватил св. патриарх Ювеналий, епископы, поставленные Феодосием, были смещены, за исключением Петра, вследствие покровительства ему со стороны Евдокии; но, тем не менее вслед за собратьями Петр добровольно покинул кафедру. Однако вероятно, что впоследствии Петр, как и Евдокия, отошел от монофизитства и принял Халкидонское вероисповедание. Скончался Петр Ивир в 492 г. Как предполагает М. ван Эсбрук, первая редакция корпуса была создана Петром Ивиром вскоре после смерти Митридата, причем авторство корпуса в этой версии не приписывалось Ареопагиту; вторая же редакция – дошедшая до нас версия корпуса – была создана как ответ на интерпретацию первой редакции в оригенистском сочинении «Книга Иерофея» (см. в первом томе «Антологии»). Эта вторая редакция корпуса была создана в православных кругах после смерти Петра Ивира, и именно в ней – в частности для предания большей авторитетности корпусу – Петр был отождествлен с Дионисием, а его учитель Иоанн Митридат – с еп. Иерофеем Афинским.

В Ареопагитском корпусе можно выделить две содержательных части. Одна часть, которую составляют трактаты «О Божественных именах» и «О мистическом богословии», посвящена учению о Боге и личному участию человека в Божественном бытии, в другой части, состоящей из трактатов «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии», сделан акцент на аспекте соборности и иерархичности в восхождении к Божеству[26]. Мы будем вести речь в первую очередь о трактате «О Божественных именах».

---

[26] Учение об иерархии, изложенное в Ареопагитском корпусе, не всегда адекватно понималось исследователями. В частности, прот. И. Мейендорф, опираясь на интерпретацию *Ареопагитик* в знаменитой книге Р. Рока (*Roques R.* L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, 1954), пишет об иерархиях Дионисия как о необходимом посреднике передачи Божественных исхождений, не затрагиваемом воплощением. В связи с этим прот. Иоанн говорит о «христологической поправке» корпуса, произведенной прп. Максимом Исповедником и свт. Григорием Паламой (*Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997 [1959]. С. 258). Вообще, насколько можно судить, Мейендорф считает трактовку Ареопагитского корпуса антипаламитами более адекватной, чем трактовка свт. Григория Паламы. В оценке

Этот трактат является самым пространным из сочинений, входящих в корпус. Задача автора трактата – изложить учение об именах Бога, которые Бог открыл христианам через Писание и через священных писателей. Пс.-Дионисий указывает, что для Бога характерна и безымянность, и многоименность. Бог, с одной стороны, выше всякого имени (ср.: Флп. 2, 9; Еф. 1, 21), с другой – Он Сам говорит о Себе, что Он есть «Сущий» (Исх. 3, 14), «Жизнь» (Ин. 8, 12), «Свет» (Ин. 8, 12), «Истина» (Ин. 14, 16) и т. д., с третьей стороны, о Боге говорится как о Причине, причем имена Божии в этом случае заимствуются от Причиненного: Бог «Благой» (Мф. 19, 17), «Мудрый», «Возлюбленный» (Ис. 5, 1) и т. д.[27], и с четвертой стороны, имена Бога могут быть заимствованы из божественных видений, озаряющих посвященных или пророков[28].

Во второй главе трактата «О Божественных именах» идет речь о фундаментальной для богословия *Ареопагитик* паре понятий: «единение» и «различие». Согласно Ареопагиту, «богословие одно передает единенно, а другое различенно, и не единенное разделять непозволительно, ни различенное сливать»[29]. Единение и различение относятся как собственно к Богу, так и к Божественным исхождениям. В первом случае соответствующие «единению» объединяющие именования относятся к Богу как таковому, различия же соответствуют Отцу, Сыну и Духу; особенность различий заключается в том, что они не могут быть переставлены, т. е. к данному Лицу однозначным образом относится соответствующее различие[30]. Во втором случае единению соответствуют «сверхпребывания сверхнеизреченного

места Ареопагитского корпуса в паламитских спорах (а соответственно, и учения самого корпуса) Мейендорфу следуют, например, Р. Синкевич (*Sinkewicz R. E.* The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian // Medieval Studies. 44, 1982. Pp. 181–242) и А. Риттер (*Ritter A.* Gregor Palamas als Leser des Dionisius Ps.-Areopagita // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Paris, 1997. S. 565–579). Однако уже о. Иоанн Романидис критиковал позицию Мейендорфа (*Romanides J. S.* Notes on the Palamite Controversy and Related Topics // Greek Orthodox Theological Review. 6:2, 1960–1961. Pp. 186–205; 9:2 (1963–1964) 225–270), а позднее с подробной критикой соответствующей позиции выступил иером. Александр (Голицын) (*Alexander (Golitzin), hieromonk.* Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory Palamas: On the Question of a «Christological Corrective» and Related Matters // Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. 3, 2007. Pp. 83–105). В частности, иером. Александр указал (pp. 87–90) на неверное прочтение *Ареопагитик* Варлаамом Калабрийским (которому следуют Мейендорф и Риттер) в вопросе понимания ангельских сил как посредников и показал, что, согласно автору Ареопагитского корпуса, так же как и согласно свт. Григорию Паламе, ангельские силы выступают не носителями ветхо- и новозаветных богоявлений, но, скорее, их разъяснителями и истолкователями (О небесной иерархии 4.4).

[27] О Божественных именах 1.6.

[28] Там же 1.8.

[29] Там же 2.2.

[30] Там же 2.3.

постоянства», различиям – выступления Божества вовне. Причем для этих единений и различий имеется свое единение и свои различия[31]. Иллюстрируя антиномию единения и различия в Божестве, автор *Ареопагитик* говорит о пребывании начальных ипостасей друг в друге, которое является «целиком сверхединенным, но ни единой частью не слитным», и приводит образ света, исходящего из светильников, находящихся в одной комнате, так что свет от каждого из светильников полностью проникает в свет от остальных светильников, оставаясь при этом отличным от них: «он единится, различаясь, и различается, единясь»[32]; так же каждая ипостась Святой Троицы в единстве сохраняет Свое Собственное бытие, не смешиваясь, но различаясь от остальных. Еще одно различие в Троице связано с монархией Бога-Отца; именно Отец является Источником Божественности в Троице[33].

В отношении к Божественным исхождениям различие проявляется в самом факте исхождения, а единение – в сотворении новых существ и наделении их различными благами: жизнью, разумом и другими дарами, даруемыми Божественным Благом[34]. Говоря о единении и различии в этом аспекте, автор корпуса использует язык причастности. Автор корпуса говорит о Божественности и Божественном Благе как одновременно о причастуемом и непричастном и, таким образом, различает в Божестве «причастуемое» (μετεχόμενον), чему он ставит в соответствие Божественные исхождения, силы и энергии, и «непричастное» (ἀμέθεκτος) – это Сам Бог, Его Божественность и сверхсущностность[35]. Оставаясь непричастным в Себе, Божество полностью – т. е. не какой-либо Своей частью – причастуется каждым из причащающихся, в меру способности причащающихся к такому причастию[36].

В целом можно говорить о двояком понимании автором корпуса причастности сущего Божеству. С одной стороны, все сущее причастует Ему *природно* – в первую очередь, за счет самого того факта, что оно обладает бытием, а также в соответствии с природой каждого сущего: оно причастует Богу по причастности своему началу как дару Божества, но и каждое из этих начал причастует Бытию как первейшему дару Первопричины, а значит, и Ей самой[37]. Такая причастность статична, и в рамках данной парадигмы нет сущего,

---

[31] О Божественных именах 2.4.

[32] Там же.

[33] Там же 2.5.

[34] По *Ареопагитикам,* тварное сущее творится Богом согласно определенным вечным образцам (παραδείγματα), или логосам (О Божественных именах 5.8). Это учение нашло свое отражение у прп. Максима Исповедника в 7 амбигве и других сочинениях.

[35] О Божественных именах 2.5, 11.6, ср.: 5.9. Возможно, Пс.-Ареопагит стал использовать понятие ἀμέθεκτος в отношении Бога в качестве противодействия учению исохристов.

[36] Там же 2.5.

[37] Там же 5.5 (см. текст ниже).

непричастного Первопричине. С другой стороны, идет речь об индивидуальном (для разумного сущего) способе причастности Божества, который может быть реализован либо нет. Таким образом, одна парадигма причастности подразумевает причастность Богу всего сущего как данность, и в ее рамках не идет речи о непричастности, в то время как другая парадигма подразумевает причастность как заданность, которая может стать либо не стать данностью, и в ее контексте может идти речь как о причастности, так и о непричастности (разумного) единичного сущего Богу; о непричастности – в случае избрания состояния закрытости по отношению к Божественным дарам[38].

Следует отметить, что, активно используя в богословском языке триаду причастности: *непричастное – причаствуемое – причастное*, Ареопагит следует философскому языку Прокла[39]. И если в доареопагитском богословии о причастности Божественной сущности говорилось в смысле платонического понимания причастности, когда то, что *по причастности* противопоставляется тому, что *по природе* (*по бытию*): обоживаемые тварные существа приобщаются к Божественным благам и Божественной природе *по причастности*, в то время как Лица Троицы имеют Божественные блага *по природе* и обладают Божественной сущностью по своему *бытию*[40], – то заимствование автором Ареопагитского корпуса у Прокла триады причастности изменило эту картину. Отсутствие в *Ареопагитиках* речи о причастности обоженными людьми Божественной сущности, акцент на трансцендентности и непознаваемости Божества и Его сверхсущности, использование в корпусе понятия ἀμέθεκτος по отношению к Богу Самому по Себе сказалось на том, что в последующей церковной традиции, опиравшейся на Ареопагитский корпус, возникала и устоялась формула, согласно которой по Своей сущности Бог является непричастным, в то время как Он причаствуем по энергиям[41].

Однако возвратимся к *Ареопагитикам*. Согласно Пс.-Дионисию, всякое познание относится к тому или иному сущему; относительно же того, что находится за пределами сущего, не может быть и позна-

---

[38] О Божественных именах 4.4 (см. текст ниже).

[39] Эту триаду ввел в философский лексикон Ямвлих (см. свидетельства Прокла: Комментарии на Тимей 2, 105.16–28; 313.19–24) и развил Прокл. Собственно в системе Прокла непричастным является Единое, а затем по нисходящей: Бытие-само-по-себе, Жизнь-сама-по-себе, Ум-сам-по-себе и Душа-сама-по-себе; каждое из перечисленного является родоначальником серии причаствуемых сущих (Единое является началом серии генад; непричастное Бытие – серии причаствуемого бытия и т. п.).

[40] См., например, цитату из св. Григория Нисского (Против Евномия 1.1.270–277) в первом томе «Антологии» (сс. 333–335) и нашу статью, посвященную св. Григорию: Там же, сс. 328–330.

[41] Эксплицитно о непричастности Божественной сущности говорится уже в схолиях к *Ареопагитикам*: PG 4, 21C; PG 4, 404A–B; PG 4, 404D.

ния[42]. По этой причине Божественность, воспеваемая как Единица и Троица, не является троицей и единицей в нашем понимании, так же как и в понимании какого-либо из сущего[43]. Соответственно, как пребывающий выше всякой сущности[44] не-сущий[45] и существующий пресущественно Бог бесформен, неопределим, непричастен, безымянен и непознаваем[46]. Вместе с тем, Бог описываем согласно именам, соответствующим Его исхождениям вовне и промыслительному отношению к тварному миру.

В соответствии с этим, в трактате «О мистическом богословии» различаются катафатическое и апофатическое богословие. Катафатическое богословие посвящено тому, что положительным образом может быть сказано о Боге: а именно, что значит единичность и что троичность в отношении Бога, что именуется «Отцовством» и «Сыновством»[47], как от Божественного Блага в сердце человека приходят неотделимые от Блага благостные светы, почему Бог именуется Благим, Сущим, Жизнью и др.[48] В свою очередь, апофатическое богословие посвящено описанию того, чем Бог не является, вследствие чего инструментом апофатического богословия выступают отрицания и отрицательные именования[49], которыми мы, подобно скульптору, создающему статую и отнимающему все препятствующее чистому восприятию сокровенного, воспеваем Божество[50]. Вместе с тем негативные именования в отношении Бога указывают не на недостаток, а на преимущество Бога в отношении тварного сущего[51]. Путь катафатического богословия начинается с более родственного Божеству («важнейшим» является имя «Единое»[52], «почетнейшим» – имя «Благо»[53]) и направлен к менее родственному; в свою очередь, путь апофатического богословия начинается с наименее

---

[42] О Божественных именах 1.4.

[43] О Божественных именах 13.3.

[44] Ср.: *Платон.* Государство 6, 505b.

[45] Там же 1.1.

[46] Там же 1.1, 1.4.

[47] О мистическом богословии 3. Относительно подробного раскрытия триадологического измерения катафатического богословия автор *Ареопагитик* отсылает к трактату «Богословские очерки» (см.: Там же) (напомним, что это, вероятно, несуществующий трактат).

[48] В трактате «О Божественных именах» идет речь о следующих именованиях: Благо, Свет, Красота, Любовь, Сущий, Жизнь, Мудрость, Ум, Слово, Истина, Сила, Справедливость, Спасение, Великий, Малый, Тот же, Другой, Подобный, Неподобный, Движущийся, Неподвижный, Равный, Ветхий деньми, Юный, Вседержитель, Мир, Всеобъединяющий, Саможизнь, Самобытие, Самосила, Святой Святых, Царь царей, Господь господ, Бог богов, Единое.

[49] О мистическом богословии 4–5.

[50] Там же 2.

[51] О Божественных именах 7.2.

[52] Там же 13.1.

[53] Там же 13.3.

родственного и направлен к более родственному. По этой причине путь апофатики, соответствующий восхождению к Богу, предпочтительнее, чем путь катафатики, соответствующий Божественным исхождениям[54].

Ни одно из имен Божиих не способно выразить Бога; любое имя в приложении к Богу далеко от точности[55]. Наиболее почетным именем является имя «Благо». Как солнце просто в силу своего существования, без рассуждения и избирательности, распространяет вокруг себя свет, так и Божественное, запредельное Благо в силу своего существования сообщает всему сущему лучи благости[56]. Благость Божия является причиной создания мира и иерархии в этом мире; благодаря Божественному Благу души имеют бытие, жизнь, разумность и возможность при помощи ангелов возводиться к началу всех благ[57]. «Благо» также воспевается как «Красота», «Любовь», «Возлюбленное» и другими именами. То, что Богу присуща красота (κάλλος), проявляется в том, что Он к Себе всех привлекает (καλοῦν); как Красота и Прекрасное, Бог все движет и всех объединяет[58]. Свойство любви заключается в том, что она побуждает любящих принадлежать не себе, но возлюбленному[59]. Как Любовь, Бог производит все, ибо Любовь не позволяет Себе бесплодно оставаться в Себе Самой; поэтому Бог, как Причина сущего, выходит из Себя и оказывается за пределами Себя, будучи привлекаем к сущему Промыслом; Любовью же Бог возвращает все Себе[60]. Таким образом, Бог является движущим, движимым и возводящим к Себе; Божественная Любовь являет Собой, словно бы вечное круговое движение – посредством Блага, из Блага, в Благе и в Благо[61].

В философском плане, как считают исследователи, тема Божественных имен в Ареопагитском корпусе противоречит преломлению этой темы у большинства неоплатонических мыслителей, в частности, у Плотина, Ямвлиха, Сириана и Прокла. В корпусе к Божеству (Единому) прилагаются и отрицательные имена, соответствующие первой гипотезе платоновского «Парменида», и положительные именования, соответствующие второй гипотезе «Парменида». Это расходится с основной тенденцией, распространенной среди неоплатоников, согласно которой положительные именования прилагаются к уровням бытия, находящимся ниже Единого, однако позиция, схожая с учением, представленным в корпусе, имеет место в анонимном комментарии на «Парменид», который, возможно,

---

[54] О мистическом богословии 2–3, О Божественных именах 13.3.

[55] О Божественных именах 13.4.

[56] Там же 4.1.

[57] Там же 4.2.

[58] Там же 4.7.

[59] Там же 4.13.

[60] Там же 4.10, 4.13.

[61] Там же 4.14, 4.17.

принадлежит Порфирию[62]. Впрочем, аналогичный подход использовался и Каппадокийскими отцами.

В корпусе представлен стандартный православный язык триадологии: говорится об изначальной Троице (ἐναρχικὴ Τριάς) – трех начальных ипостасях (ἀρχικαὶ Ὑποστάσεις): Отце, Сыне и Святом Духе[63], однако не употребляется новоникейская формула «одна сущность и три ипостаси»; не используется и понятие «Лицо» (πρόσωπον). Сверхсущностная Божественность воспевается и как Единица, и как Троица; первое указывает на ее сверхединенность, второе – на «богородительность», т. е. на рождение Отцом Сына и изведение Духа[64].

Православной следует признавать и христологию *Ареопагитик*. В одной из Своих ипостасей Бог приобщился нашему состоянию, возвысив человеческую удаленность от Божественного, и оказался внутри нашей природы[65]. Воплощение подразумевает умаление (κένωσις)[66] и вочеловечение (ἐνανθρωπήσις)[67] Бога-Слова, Его жизнь «во плоти»[68] (выражение используется в корпусе единственный раз). Христос обладает как всеми Божественными свойствами, так и всеми человеческими (Он – «человек во всей сущности [человека]»[69]), кроме греха. В этом смысле Его действие имеет двоякий характер, т. е. оно – «богомужнее», и это «новый» способ действия, свойственный для воплотившегося Бога[70]. Как совершенный Бог и совершенный Человек, Христос имеет двоякое отношения к иерархиям. Как Бог, Христос является началом всякой иерархии[71], в том числе небесной; Христос просвещает высшие чины небесной иерархии и через них – остальные чины[72]. Как совершенный Человек, Христос – священноначальник церковной иерархии; в этом смысле Он ниже ангелов и повинуется воле Бога-Отца, передаваемой посредством ангелов[73].

В корпусе отсутствуют следы следования какой-то четко выраженной христологической формуле, свойственной для какой-либо современной автору *Ареопагитик* церковной партии. Не в последнюю очередь по этой причине и православные, и монофизиты,

---

[62] См.: *Lilla S.* Pseudo-Denys l'Areopagite, Porphyre et Damascius... Pp. 120–121; *Dillon J.* Logos and Trinity: patterns of Platonist influence on Early Christianity // The Philosophy in Christianity / Ed G. Vesey. Cambridge, 1989. Pp. 1–13.

[63] О Божественных именах 2.4–5.

[64] Там же 13.3, ср.: Там же 1.4.

[65] Там же 1.4.

[66] Там же 2.10.

[67] О церковной иерархии 3.12–13.

[68] Там же 3.12.

[69] Послание 4, PG 3, 1072A.

[70] Там же, PG 3, 1072C.

[71] О церковной иерархии 1.1.

[72] О небесной иерархии 7.2–3.

[73] Там же 4.4.

полемизируя, одинаково ссылались на Ареопагитский корпус[74]. Также и исследователи корпуса иногда приписывали *Ареопагитикам* монофизитскую христологию; однако тщательный анализ христологии *Ареопагитик* показывает, что она вполне православна[75], возможность же понимать тексты *Ареопагитик* в монофизитском ключе обусловлена осторожностью и нечеткостью христологического языка корпуса.

Д. С. Бирюков

[74] В этом плане можно указать, например, на Константинопольский собор 533 г.

[75] См.: *Roques R.* L'univers dionysien... P. 306ff.; *Alexander (Golitzin), hieromonk.* Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessaloniki, 1994. P. 413.

Сопресвитеру Тимофею – священник Дионисий

О БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕНАХ[1]

Гл. 1. Какова цель сочинения, и каково предание о Божественных именах

1. А теперь, о блаженный, после «Богословских очерков» перейдем к разъяснению, насколько это возможно, божественных имен. И да будет у нас правилом обнаруживать истинный смысл того, что говорится о Боге, «не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении движимой духом силы»[2] богословов, каковое невыразимо и непостижимо соединяет нас с невыразимым и непостижимым гораздо лучше, чем это доступно нашей словесной и умственной силе и энергии.

Совершенно ведь не подобает сметь сказать или подумать что-либо о сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно явлено нам священными Речениями. Ведь неведение ее превышающей слово, ум и сущность сверхсущественности должны посвящать ей те, кто устремляется к горнему – насколько сияние богоначальных Речений открывает себя, и кто ради высших осияний облекает свое стремление к божественному целомудрием и благочестием. Ибо, если необходимо хоть сколько-нибудь верить всемудрому и истиннейшему богословию, божественное открывает себя и бывает воспринимаемо в соответствии со способностью каждого из умов, причем богоначальная благость в спасительной справедливости подобающим божеству образом отделяет безмерность как невместимую от измеримого.

Как для чувственного неуловимо и невидимо умственное, а для наделенного обликом и образом простое и не имеющее образа, и для сформированного в виде тел неощутимая и безвидная бесформенность бестелесного, так, согласно тому же слову истины, выше сущностей находится сверхсущественная неопределенность, и превышающее ум единство выше умов. И никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо; и никаким словом превышающее слово Благо[3] не выразимо; Единица, делающая единой всякую единицу; Сверхсущественная сущность; Ум непомыслимый; Слово

---

[1] Тексты приводятся по изд.: *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2002 (кроме оговоренных фрагментов, которые мы даем с изменениями. – *Д. Б.*).

[2] Ср.: 1 Кор. 2, 4.

[3] В целях унификации философской терминологии на протяжении тома здесь и ниже мы сочли нужным заменить в переводе Г. М. Прохорова слово «Добро», используемое Прохоровым для передачи греч. ἀγάθός, словом «Благо». – *Д. Б.*

неизрекаемое; Бессловесность, Непомыслимость и Безымянность, сущая иным, нежели все сущее, образом; Причина всеобщего бытия, Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности, – как Она Сама по-настоящему и доступным для познания образом, пожалуй, может Себя открыть.

2. Итак, не подобает, как было сказано, сметь сказать что-либо или подумать об этой сверхсущественной и сокровенной божественности помимо того, что боговидно изъяснено нам священными Речениями. Ибо какое бы то ни было понимание и созерцание ее – как она сама подобающим Благу образом сообщила о себе в Речениях – недоступно для всего сущего, так как она сверхсущественно запредельна для всего. И ты найдешь, что много богословов воспели ее не только как невидимую и необъемлемую, но и как недоступную для исследования и изучения, потому что нет никаких признаков того, чтобы кто-то проник в ее сокровенную безграничность.

Однако же Благо не совершенно непричастно ничему из сущего, но, воздвигнув только в Себе Самом источник Своего сверхсущественного света, Оно приличествующим Благу образом проявляется осияниями, соразмерными каждому из сущих, и возвышает до возможного созерцания, приобщения и уподобления Ему священные умы, насколько позволительно, подобающим священному образом устремляющиеся к Нему, не дерзающие в самоуверенной расслабленности на высшее, чем следует, богоявление и не соскальзывающее немощно вниз, к худшему, но крепко стоящие и неуклонно устремляющиеся к сияющему им свету, со священным благочестием целомудренно и божественно окрыляемые соизмеримой любовью допущенных осияний.

3. Повинуясь этим богоначальным узам, управляющим всеми святыми порядками сверхнебесных сущностей, чти превышающую ум и сущность тайну Богоначалия священным не дерзающим на исследование умственным благочестием, неизреченное же – целомудренным молчанием, мы устремляемся навстречу лучам, сияющим нам в священных Речениях, их светом ведомые к богоначальным песнопениям, ими мирно просвещаемые, вдохновляемые на священные песнословия, на созерцание соразмерно нам даруемых ими богоначальных светов, на воспевание благодатного Начала всяческого священного светоявления так, как Оно Само выразило Себя в священных Речениях. Например, – что Оно Причина всего, Начало, Сущность и Жизнь; отпадающих от Него призвание и восстановление; соскользнувших к тому, что губит божественный образ, пополнение и формирование заново; колеблющихся от какого-нибудь нечестивого потрясения священное утверждение; безопасность устоявших; руководство, помогающее восходящим взойти к Нему ввысь; просвещаемых осияние; посвящаемых священноначалие; обоживаемых Богоначалие; опрощаемых простота; объединяемых единство; сверхначальное сверхсущностное начало всякого начала; добрый податель сокровенного, насколько это возможно; и просто сказать, Жизнь живущего и Сущность существующего, всякой жиз-

ни и сущности Начало и Причина в силу Своей вводящей сущее в бытие и поддерживающей его там благости.

4. Этому мы научены божественными Речениями. И ты найдешь, что всякое, можно сказать, священное песнословие богословов, изъясняя и воспевая благодетельные выступления Богоначалия, приуготовляет божественные имена. Так, мы видим, что почти во всяком богословском сочинении Богоначалие священно воспевается или как Монада и Единица – по причине простоты и единства сверхъестественной неделимости, коей как единящей силой мы соединяемы, и наши частые различия сверхмирно объединяемы, и мы собираемы и боговидную монаду и богоподобное единство; или как Троица – по причине триипостасного проявления сверхсущественной плодовитости, из которой происходит и согласно которой «именуется всякое отечество на небе и на земле» (Еф. 3, 15); или как Причина всего сущего, поскольку все было приведено в бытие благодаря Ее сотворяющей сущности благости; или как Премудрое и Прекрасное – как сохраняющее все сущее, не нарушая его собственной природы, и как исполненное всяческой божественной гармонией и священной красотой; в особенности же как Человеколюбивое, поскольку Оно поистине и полностью одной из Своих ипостасей приобщилось нашей природы, тем самым призвав к Себе и возвысив человеческую удаленность, из которой и был неизреченно составлен единый Иисус, и тем самым протяженность времени воспринял Вечный, и внутри нашей природы оказался сверхсущественно Превзошедший всякий порядок всякой природы, сохраняя пребывалище Своих свойств неизменным и неслиянным. И остальные, сколько их есть, божественно воздействующие светы изъяснительно даровало нам тайное предание наших боговдохновенных руководителей. В этом и мы были наставлены, насколько это возможно для нас теперь – посредством священных завес свойственного Речениям и священноначальным преданиям человеколюбия, окутывающего умственное чувственным, сверхсущественное существующим, обволакивающего формами и видами бесформенное и не имеющее вида, сверхъестественную же лишенную образа простоту разнообразными частными символами умножающего и изображающего. А тогда, когда мы станем нетленными и бессмертными и сподобимся блаженнейшего свойственного Христу покоя и «всегда, – согласно речению, – с Господом будем» (1 Фес. 4, 17), тогда мы будем исполняться видимого богоявления в пречистых видениях, озаряющих нас светлейшим сиянием, как учеников во время того божественнейшего Преображения, бесстрастным и нематериальным умом причащаясь Его умственного светодаяния и превосходящего ум соединения, когда неведомым и блаженным образом – в божественнейшем подражании сверхнебесным умам – мы окажемся достижимы для пресветлых лучей, ибо, как говорит истина Речений, мы будем «равны ангелам» и «сынами Божиими, будучи сынами воскресения» (Лк. 20, 36). Ныне же мы, насколько нам возможно, пользуемся, говоря о божественном, доступными нам символами, а от них по мере сил устремляемся опять

же к простой и соединенной истине умственных созерцаний, и после всякого свойственного нам разумения боговидений, прекращаем умственную деятельность и достигаем, по мере возможности, сверхсущественного света, в котором все пределы всех разумов в высшей степени неизреченно предсуществуют, каковой *свет* ни помыслить, ни описать, ни каким-либо образом рассмотреть невозможно, поскольку он за пределами всего, сверхнепознаваем и сверхсущественно содержит в себе прежде осуществления границы всехосуществленных разумов и сил и все вообще непостижимой для всего, пребывающей выше сверхнебесных умов, силой. Ведь если всякое познание связано с сущим и имеет в сущем предел, то находящееся за пределами сущности находится и за пределами всякого познания.

5. И если Оно превосходит всякое слово и всякое знание и пребывает превыше любого ума и сущности, все сущее объемля, объединяя, сочетая и охватывая заранее, Само же будучи для всего совершенно необъемлемо, не воспринимаемо ни чувством, ни воображением, ни суждением, ни именем, ни словом, ни касанием, ни познанием, как же мы можем написать сочинение «О божественных именах», когда сверхсущественное Божество оказывается неназываемым и пребывающим выше имен?

Но, как мы сказали в «Богословских очерках», о Едином, Непознаваемом, Сверхсущественном, Самом-по-себе-благе, какое Оно только может быть, – я имею в виду троичную, равную в божестве и в добре Единицу, – ни сказать, ни помыслить невозможно. Но и ангелоподобные соединения святых сил, каковые следует назвать либо явлениями, либо передачами сверхнепознаваемой и пресветлой Благости, ни речи, ни познанию не подлежат и бывают ведомы лишь ангелам, удостоенным того, что выше их ангельского знания.

С таковым соединяющиеся, подражая по возможности ангелам, боговидные умы – поскольку по прекращении всяческой умственной деятельности происходит соединение обожаемых умов со сверхбожественным светом – воспевают это самым подходящим образом путем отрицания всего сущего, – до такой степени будучи поистине и сверхъестественно просвещены блаженнейшим соединением с тем, что является Причиной всего сущего, Само же – Ничем, как всему сверхсущественно запредельное.

Богоначальная сверхсущественность, каково бы ни было сверхбытие сверхблагости, не должна воспеваться никем, кто любит Истину, превышающую всякую истину, ни как слово или сила, ни как ум, или жизнь, или сущность, но – как всякому свойству, движению, жизни, воображению, мнению, имени, слову, мысли, размышлению, сущности, состоянию, пребыванию, единству, пределу, беспредельности, всему тому, что существует, превосходительно запредельная. Поскольку же, будучи бытием Благости, самим фактом своего бытия Она является причиной всего сущего, благоначальный промысел Богоначалия следует воспевать, исходя из всего причиненного Им, потому что в Нем – все и Его ради, и Он существует прежде всего, и все в Нем состоялось, и Его бытие есть причина появления и пребы-

вания всего, и Его все желает: умные и разумные – разумно, низшие их – чувственно, а остальные либо в соответствии с движением живого, либо как вещества, соответствующим образом приспособленные *к существованию.*

6. Зная это, богословы и воспевают Его и как Безымянного, и как сообразного всякому имени. Он безымянен, говорят, потому что Богоначалие сказало в одном символическом богоявлении из разряда таинственных видений, упрекая спросившего: «Каково имя Твое?» и как бы отводя его от всякого знания Божиего имени: «Почему ты спрашиваешь имя Мое? Оно чудесно» (Быт. 32, 29). И не является ли поистине удивительным такое «имя, которое выше всякого имени» (Флп. 2, 9), – неназываемое, пребывающее «превыше всякого имени, именуемого и в этом веке, и в будущем»[4]? <...>

7. Таким образом, ко всеобщей все превышающей Причине подходит и анонимность, и все имена сущего как к настоящей Царице всего, от Которой все зависит и Которой все принадлежит как Причине, как Началу, как Завершению. В соответствии с Речением, Она является «всем во всем», и Она по праву воспевается как Основа всего, все начинающая, доводящая до совершенства и сохраняющая, защита всего и очаг, к Себе все привлекающая и делающая это объединение, неудержимо и запредельно. Ибо Она – Причина не только связи, жизни, или совершенства, чтобы всего лишь от одного или другого из этих попечений называться Сверхименной благостью: все сущее Она заранее просто и неограниченно содержала в Себе все приводящими в исполнение благостями единого Своего Беспричинного промысла, и всеми существами по нраву и воспевается и называется.

8. Таким образом, богословы заимствуют имена для Нее не только от всеобщих или частных промыслов, или предметов предпопечения, но и из некоторых божественных видений, озаривших посвященных или пророков в священных храмах или в других местах. <...>

А теперь, собрав из Речений то, что имеет отношение к настоящему сочинению, и пользуясь сказанным как неким правилом, взирая на него, перейдем к раскрытию умопостигаемых Божиих имен. И, как того требует иерархический устав, всякий раз, когда мы богословствуем, мы должны зрящей Бога мыслью созерцать в полном смысле слова являющие Бога видения и созерцание и священные уши подставлять разъяснениям священных Божиих имен, на святом святое, согласно божественному преданию, основывая, ограждая его от насмешек и глумления непосвященных, главное же, если только вообще найдутся такие люди, избавляя их тем самым от богоборства.

И тебе, о добрый Тимофей, надо оберегать себя от таких вещей, следуя священнейшему правилу не говорить и не показывать непосвященным ничего божественного. Мне же да даст Бог боголепно воспеть благодейственную многоименность неназываемой и неименуемой божественности и да не отнимет «слово Истины» от уст моих.

---

[4] Ср.: Еф. 1, 27.

Гл. 2. О соединенном и раздельном богословии, и что такое Божественные соединение и разделение

1. Как цельное богоначальное бытие определяющая и изъявляющая, чем бы то ни являлось, воспета Речениями Сама-по-себе-благость. Ибо можно ли извлечь из священного богословия что-то иное, когда оно говорит, что этому научило само Богоначалие, сказав: «Что ты спрашиваешь Меня о благом? Никто не благ, кроме единого Бога»[5].

Как было изложено и разъяснено нами в другом месте, все приличествующие Богу имена всегда воспеваются Речениями как относящиеся не к какой-то части, но ко всей божественности во всей ее целостности, всеобщности и полноте, и все они нераздельно, абсолютно, безусловно и всецело применимы ко всей цельности всецельной и полной божественности. И если, как мы отмечали в «Богословских очерках», кто-то станет утверждать, что это сказано не обо всей божественности, тот безосновательно дерзнет хулить и делить сверхсоединенную Единицу.

Подобает, таким образом, говорить, что это относится ко всей божественности. <...>

2. Если же кто-нибудь скажет, что тем самым мы привносим слияние в боголепное разделение, мы не сочтем такой довод достаточным, чтобы его самого убедить в своей истинности. А если найдется кто-то, вообще противящийся Речениям, тот окажется совершенно далек и от нашей философии, и если уж он не заботится о том, чтобы извлечь для себя из Речений богомудрие, то зачем нам стараться обучить его богословскому знанию? Если же он обращает взгляд на истину Речений, то и мы, пользуясь этим мерилом и светом для ее защиты, будем, по мере наших сил, неуклонно шествовать, говоря, что богословие одно передает соединенно, а другое раздельно, и ни соединенное разделять не позволительно, ни разделенное сливать, но те, кто ему следует, должны по мере сил устремляться к божественным сияниям. И оттуда восприняв божественные изъяснения как некое прекраснейшее мерило истины, постараемся беречь тамошнее сокровище в самих себе, не прибавляя к нему, не убавляя от него и не извращая его, сбережением Речений оберегаемые и их сбережением обретая силу их оберегать.

3. Итак, объединяющие наименования относятся ко всецелой Божественности, что мы с помощью Речений более полно показали в «Богословских очерках». Таковы: «Сверхблагое», «Сверхбожественное», «Существенное», «Сверхживое», «Сверхмудрое»; а также все выражения отрицания, предполагающие превосходство; и все понятия причинности, как то «Благое», «Красота», «Сущее», «Порождающее жизнь», «Мудрое»; и все другие наименования, которые Причина всего благого получает по своим благолепным дарам.

---

[5] Ср.: Мф. 19, 17.

Признаки же раздельности – сверхсущественные имена и особенности Отца, Сына и Духа: они никак не могут быть переставлены или использованы как полностью общие. Отдельным является, кроме того, совершенное и непреложное бытие Иисуса в нашей природе, а также все сопряженные с этим сущностные тайны человеколюбия.

4. Однако же, мне представляется, подобает нам вернуться назад, чтобы лучше объяснить образ божественного единства и различия, дабы все наше рассуждение было понятно, не содержа ничего двусмысленного и неточного, раскрывая мысли по возможности четко, ясно и стройно.

Ибо, как мы говорили в другом месте, люди, посвященные в священные предания нашего богословия, божественным единством начинают сокровенные и неисходные сверхпребывания сверхнеизреченного и сверхнепознаваемого постоянства, разделениями же – благолепные выступления богоначалия вовне и его изъяснения. Следуя священным Речениям, они говорят, что и у упомянутого единства, а также у разделения есть какие-то свои собственные соединения и разделения.

Так, в божественном единстве, то есть сверхсущественности, единым и общим для изначальной Троицы является сверхсущественное существование, сверхбожественная божественность, сверхблагая благость, все превышающая, превосходящая какую бы то ни было особость тождественность, сверхъединоначальное единство, безмолвие, многогласие, неведение, всеведение, утверждение всего, отрицание всего, то, что превышает всякое утверждение и отрицание, присутствие и пребывание начальных ипостасей, если так можно сказать, друг в друге, полностью сверхобъединенное, но ни единой частью не слитное, подобно тому – если воспользоваться примером из чувственной и близкой нам сферы, – как свет каждого из светильников, находящихся в одной комнате, полностью проникает в свет других и остается особенным, сохраняя по отношению к другим свои отличия: он объединяется с ним, отличаясь, и отличается, объединяясь. И когда в комнате много светильников, мы видим, что свет их всех сливается в одно нерасчленимое свечение, и я думаю, никто не в силах в пронизанном общим светом воздухе отличить свет одного из светильников от света другого и увидеть один из них, не видя другого, поскольку все они неслиянно растворены друг в друге.

Если же кто-нибудь вынесет какой-то один из светильников из дома, выйдет наружу и весь его свет, ни один из других светов с собой не увлекая и другим своего не оставляя. А ведь имело место, как я сказал, полнейшее соединение каждого из них с каждым другим, без какого-либо смешения и слияния каких бы то ни было составляющих их частей, причем свет был источаем нематериальным огнем в по-настоящему материальном теле, воздухе.

Поэтому мы говорим, что сверхсущественное единство превосходит не только единство в телесной среде, но даже единство душ и

самих умов, которыми неслиянно и сверхмирно обладают при полном проникновении друг в друга боговидные сверхнебесные светы, благодаря участию, по мере их сил, во все превосходящем единстве.

Гл 4. Об именах «Благо», «Свет», «Красота», «Любовь», «Экстаз», «Рвение» и о том, что зла не существует, что оно не от сущего и не в числе сущих

4[6]. <...> Подобно тому, как Благость запредельной для всего Божественности доходит от высочайших и самых старших существ до нижайших, и притом остается превыше всего, так что ни высшим не достичь ее превосходства, ни низшим не выйти из сферы достижимого ею, а также просвещает все, имеющее силы, и созидает, и оживляет, и удерживает, и совершает, и пребывает и мерой сущего, и веком, и числом, и порядком, и совокупностью, и причиной, и целью, – точно так же и проявляющий Божественную благость образ, это великое всеосвещающее вечносветлое Солнце, ничтожный отзвук Блага, и просвещает все способное быть ему причастным (μετέχειν αὐτοῦ δύναται), и имеет избыточный свет, распространяя по всему видимому космосу во все стороны сияние своих лучей. И если что-нибудь ему непричастно (οὐ μετέχει), то это не от слабости или ограниченности распространяемого им света, но от непригодности (ἀνεπιτηδειότητα) принять свет для тех, кто не открывается тому, чтобы быть его причастником. Несомненно, многих таковых минуя, лучи освещают находящихся позади них, и нет ничего из видимого, чего бы оно – при чрезмерном количестве своего сияния – не достигало.

Гл. 5. Об имени «Сущий», в ней же и о первообразах

5[7]. <...> Ему [Предсущему] все причаствует (πάντα αὐτοῦ μετέχει), и не от чего из сущего [Предсущий] не отступает; и Сам существует до всего, и все в Нем стоит (ср.: Кол. 1, 17); и вообще, если что бы то ни было есть, то – в Предсущем, и мыслится, и сохраняется; и бытие представляется прежде других его причастий (μετοχῶν); и Само-по-себе-бытие старше бытия Саможизни, бытия Самомудрости и бытия Божественного Самоподобия; и остальное, чему причастно сущее, прежде всего причастно Бытию; более того, все то, чему причастно сущее, причастно Самому-по-себе бытию; и нет ничего из сущего, сущность и век чего не были бы Самим-по-себе-бытием. Таким образом, прежде всего Бог по праву воспевается от самого старшего (τῆς πρεσβυτέρας) из своих даров как Сущий. Ибо, предымея и сверхимея предбытие и сверхбытие, Он сначала создал Бытие вообще – имею в виду Само-по-себе-бытие, а затем с помощью самого Бытия создал все, что только есть из сущего. И все начала сущего

---

[6] Пер. Г. М. Прохорова с изм. Д. С. Бирюкова.

[7] Пер. Г. М. Прохорова с изм. Д. С. Бирюкова.

причаствуют Бытию (τοῦ εἶναι μετέχουσαι) и суть; и сначала суть, а потом – начала. И если хочешь назвать начало живых как живых, то это Саможизнь, подобных как подобных – Самоподобие, единящихся как единящихся – Самоединение, упорядоченных как упорядоченных – Самоупорядоченность, и других, причастных тому или другому, или и того и другого, или многого, – то или другое, или и то и другое, или многое; и ты найдешь, что Самопричастные (τὰς αὐτομετοχάς) сначала сами причастны Бытию и прежде благодаря Бытию существуют, а потом делаются причиной того или другого, будучи по причине причастности Бытию и сущими, и причаствуемыми. И если они существуют благодаря причастности Бытию, то тем более – те, что им причастны.

Гл. 13. Об именах «Совершенный» и «Единый»

1. О тех *именах* достаточно. Переведем наконец речь, если ты полагаешь *это* разумным, на само наиболее значительное *из имен*. Ведь богословие Причинившему все приписывает все, и все разом, и воспевает Его *как Совершенного* и *как Единого*.

Совершенен Он не только как самосовершенный, единообразно Сам Собой ограниченный и целиком в Своей целостности совершеннейший, но и как сверхсовершенный, потому что превосходит все, всякую безмерность ограничивает, всякий предел преодолевает, ничем не будучи вмещаем и постигаем, но во все и выше всего простираясь непрестанными импульсами бесконечных энергий.

Совершенным Он называется также и как не увеличивающийся, но всегда совершенный, и не уменьшающийся; как все в Себе проимеющий и всем изливающийся в одном и том же непрестанном процессе преизбыточного неубывающего преподания, которым Он все делает совершенным и наполняет Своим совершенством.

2. Единым же Он зовется потому, что единственно Он есть – по превосходству единственного единства – все и является, не выходя за пределы Единого, Причиной всего. Ибо нет в сущем ничего непричастного Единому. Ведь как всякое число причастно единице – и говорится «одна двоица», «один десяток» или «одна половина», «одна треть», «одна десятая», – так и все, и часть всего причаствует единице, и существование единицы означает существование всего.

Причиняющий все не есть единица среди многих единиц: Он предшествует всякой единице и множеству и всякую единицу и множество определяет. Нет ведь множества, никак не причастного единице, но многое в частях едино как целое; многое привходящим едино подлежащим; многое числом или силами едино видом; многое видами едино родом; многое проявлениями едино началом. И нет ничего среди сущих, что каким-то образом не было бы причастно Единому, в своем единстве соединенно прообъемлющего все во всем, все в целом, включая противоположности.

Без единицы не получится ведь и множества, единица же без множества может существовать как единица, предшествующая вся-

кому множественному числу. И если предположить, что все со всем объединено, все и будет целым Единым.

3. Кроме того, следует знать и то, что соединенное соединяется, говорят, в соответствии с про-замышленным видом каждого единого, Единое же является Основой всего. И если исключить Единое, не будет ни целого, ни части, ни чего-либо другого из сущего. Ибо Единое все единовидно в себе предымеет и объемлет. Потому-то богословие и воспевает Богоначалие в целом как Причину всего, называя Его Единым. И «один Бог Отец», «один Господь Иисус Христос», «один и тот же Дух» *говорится* по причине высшей степени нераздельности целостного божественного единства, в котором все воедино собрано и соединено и существенно присутствует.

Почему все по справедливости и восходит и возводится к *Богоначалию*, благодаря Которому, из Которого, *Которым*, в Котором и в Которого все существует, составлено, пребывает, содержится, восполняется, и возвращается. И не найти в сущем ничего, что являлось бы тем, чем оно является, совершенствовалось бы и сохранялось бы не благодаря Единому, как сверхсущественно именуется вся Божественность.

И подобает и нам, обращаемым силой божественного единства от многого к Единому, единым образом воспеть цельную и единую Божественность – Единое, являющееся Причиной всего, предшествующее всяким единице и множеству, части и целому, границе и безграничности, пределу и беспредельности, все сущее и само Бытие ограничивающее, единообразно являющееся Причиной каждого и всех в целом, а вместе с тем пребывающее до всех и выше всех, выше самого Единого Сущего, само Единое Сущее ограничивая, если только Единое Сущее причисляется к сущим. Число ведь причастно сущности, Сверхсущественное же Единое ограничивает и Единое Сущее, и всякое число, и Само является Началом, Причиной, Числом и Порядком и единицы, и числа, и всего сущего.

Почему все превышающая Божественность, воспеваемая как Единица и как Троица, и не является ни единицей, ни троицей в нашем или кого-нибудь другого из сущих понимании. Но мы называем и Троицей, и Единицей превышающую всякое имя и сверхсущественную по отношению к сущим Божественность, чтобы по-настоящему воспеть Ее сверхобъединенность и богородность. Ведь никакая единица, никакая троица, никакое число, никакое единство, ни способность рожать, ни что-либо другое из сущего, или кому-нибудь из сущих понятное не выводит из все превышающей, и слово, и ум, сокровенности сверх всего сверхсущественно сверхсущую Сверхбожественность, и нет для Нее ни имени, ни слова, потому что Она – в недоступной запредельности.

И даже само имя Благость мы применяем к Ней не потому, что оно подходит, но потому что, желая что-то понять и сказать о Ее неизреченной природе, мы первым делом посвящаем Ей почетнейшее из имен. И хотя и в этом мы как будто соглашаемся с богословами, от истины в положении дел тем не менее мы далеки. Почему они и отда-

ли предпочтение восхождению путем отрицаний как изымающему душу из сродного ей, проводящему через все божественные разумения, по отношению к которым Тот, Кто выше всякого имени, всякого слова и знания, запределен, а в результате всего соединяющему с Ним настолько, насколько возможно для нас с Ним соединиться.

4. Собрав вместе эти умопостигаемые имена Божии, мы открыли, насколько было возможно, что они далеки не только от точности (воистину это могут сказать ведь и ангелы!), но и от песнопений как ангелов (а низшие из ангелов выше самых лучших наших богословов), так и самих богословов и их последователей, или спутников, и даже самых скромных среди нам единочинных. Так что, если сказанное справедливо и нам по мере наших сил на самом деле удалось разъяснить смысл божественных имен, то это надо отнести к Причине всех благ, дарующей сначала саму способность говорить, а потом способность говорить хорошо.

Даже если какое-то из равных по силе имен оказалось упущенным, и его нам следует понимать точно таким же образом. Если же это неверно или несовершенно и если мы частично или полностью уклонились от истины, дело твоего человеколюбия исправить то, что вопреки желанию мы не поняли, дать разъяснение желающему научиться, прийти на помощь тому, у кого недостаточно сил, и уврачевать не желающего болеть, одно у себя находя, другое у другого, а все у Блага получая и нам передавая. Не уставая, благодетельствуй дружественному человеку. Ты ведь видишь, что никакое из переданных нам священноначальных слов мы в себе не сокрыли, но передали их неизменными вам и другим священным мужам и еще передадим, насколько мы будем в силах говорить, а те, кому говорится, – слушать, ни в чем предания не искажая, если только в способности понимать или излагать их не ослабеем. Но это, как Богу нравится, пусть так и будет, и говорится. У нас же да будет это концом разъяснению умопостигаемых Божиих имен. Богом ведомые, перейдем к «Символическому богословию».

Дионисия Ареопагита, епископа Афинского, к Тимофею, епископу Ефесскому, О МИСТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

Гл. 1. Что такое божественный мрак

1. Троица пресущественная, пребожественная и преблагая, руководящая премудростью христиан, направь нас к таинственных слов пренепознаваемой пресветлой и высочайшей вершине, где простые, абсолютные и неизменные таинства богословия, окутанные пресветлым мраком сокровенно таинственного молчания, в глубочайшей тьме пресветейшим образом сияют и совершенно таинственно

и невидимо прекрасным блеском преисполняют безглазые умы. Молюсь, чтобы было мне так.

Ты же, дорогой Тимофей, усердно прилежа мистическим созерцаниям, оставь как чувственную, так и умственную деятельность, и вообще все чувственное и умозрительное, все не-сущее и сущее, и изо всех сил устремись к соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и познания. Неудержимым и абсолютным из себя и из всего исступлением, все оставивший и от всего освободившийся, ты, безусловно, будешь возведен к пресущественному сиянию божественной тьмы.

2. Смотри, однако же, чтобы никто из непосвященных об этом не услышал. Таковыми я называю привязанных к сущему, воображающих, что ничего сверх сущего сверхсущественно не существует, но полагающих, что своим собственным разумом они способны ведать «положившего тьму покровом Своим» (2 Цар. 22, 12; Пс. 17, 12). Если выше таковых оказываются божественные тайноучения, то что и говорить о еще менее причастных к тайнам, которые лежащую над всем Причину изображают как последнее из сущего и утверждают, что Она ничем не превосходит создаваемых ими безбожных многообразных форм. Подобает, между тем, Ей как всеобщей Причине приписывать все качества сущего и еще более подобает их отрицать, поскольку Она превыше всего сущего; и не надо при этом считать, что отрицание противоречит утверждению, так как Она намного первичней и выше умалений, выше всякого и отрицания, и утверждения.

3. Так, божественный Варфоломей говорит ведь, что и велико богословие, и мало, и Евангелие и пространно и велико, но при этом и кратко. Мне кажется, он совершенным образом понимал, что и многословесна благая Причина всего, и малоречива, и даже бессловесна настолько, что не имеет ни слова, ни мысли по причине того, что все Она сверхсущественно превосходит, и неприкрыто и истинно изъявляется одним тем, кто нечистое все и чистое превзойдя, и на все и всяческие святые вершины восхождение одолев, и все божественные светы, и звуки, и речи небесные оставив, вступает в мрак, где воистину пребывает, как говорит Писание, Тот, Кто вне всего.

И ведь не сразу божественный Моисей – сначала ему было повелено очиститься самому и от неочищенных отделиться, – лишь после всяческого очищения услышал многогласные трубы и увидел светы многие, чисто сияющие, и разнообразные лучи. После этого он покинул толпу и с избранными священниками достиг вершины божественных восхождений. Но и там он собеседовал не с Самим Богом и видел не Его Самого, ибо Тот незрим, но место, где Тот стоял. Это указывает, как мне кажется, на то, что божественнейшие и высочайшие из предметов созерцания и разумения являются всего лишь некоторыми гипотетическими выражениями подножий все Превосходящего, с помощью которых обнаруживается превышающее всякое мышление присутствие Того, Кто опирается на умственные вершины Его святейших мест.

И тогда Моисей отрывается от всего зримого и зрящего и в мрак неведения проникает воистину таинственный, после чего оставляет всякое познавательное восприятие и в совершенной темноте и незрячести оказывается, весь будучи за пределами всего, ни себе, ни чему-либо другому не принадлежа, с совершенно не ведающей всякого знания бездеятельностью в наилучшем смысле соединяясь и ничего-не-знанием сверхразумное уразумевая.

Гл. 2. Как подобает восходить ко всеобщей и все превосходящей Причине и Ее воспевать

Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом мраке и посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать; и – чтобы Пресущественного пресущественно воспеть путем отъятия всего сущего, подобно создателям самородно-цельной статуи изымая все облегающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как таковую сокровенную красоту.

Подобает, как мне кажется, отъятия предпочитать прибавлениям. Ибо прилагая, мы сходим от первейших через среднее к последним; а в этом случае, восходя от последних к первейшим, все отнимаем, чтобы, открыв, уразуметь то неведение, прикровенное в сфере сущего познаваемым, и увидеть тот пресущественный мрак, скрываемый всяческим светом, связанным с сущим.

Гл. 3. Каково катафатическое богословие и каково апофатическое

В «Богословских очерках» мы раскрыли, что принадлежит собственно катафатическому богословию: почему божественная и благая Природа называется единственной, почему тройственной, что в ней именуется Отцовством и Сыновством, прояснению чего служит богословие Духа, как от невещественного и неделимого Блага происходят в сердце благостные светы и пребывают в нем, в самих себе и друг в друге неотрывными от совечного их возникновению Пребывалища; почему пресущественный Иисус восуществляется естественными для человека истинами; и остальное, что явлено Писанием, разъяснено в «Богословских очерках».

В книге же «О Божественных именах» говорится о том, почему Бог именуется Благим, почему Сущим, почему Жизнью, Премудростью, Силой и прочим, чем пользуется умозрительное богоименование.

В «Символическом же богословии» – каковы от чувственного на божественное метонимии, что такое божественные формы, каковы божественные образы, части, органы, что представляют собой божественные места, миры, каковы стремления, страдания, негодования, что такое упоения и похмелья, каковы клятвы и проклятия,

что – сны, каковы пробуждения, и что представляют собой прочие священнозданные формы символического богословия.

Ты, я думаю, видел, насколько последнее многословнее первого.

Подобает ведь «Богословским очеркам» и раскрытию божественных имен быть короче «Символического богословия». Ибо, по мере нашего восхождения вверх, речи вследствие сокращения умозрений сокращаются. Так что и ныне, входя в сущий выше ума мрак, мы обретаем не малословие, но совершенную бессловесность и неразумение.

А оттуда, сверху, до пределов нисходя, слово по мере нисхождения соответствующим образом распространяется. Но теперь, восходя от нижнего к высшему, по мере восхождения оно сокращается и после полного восхождения будет вовсе беззвучным и все соединится с невыразимым.

Почему, спрашиваешь ты, утверждения о божественном начиная с первичного, божественные отъятия мы начинаем с последнего? Потому что, высказывая утверждение о все Превосходящем, подобает начинать гипотетическую катафазу с более тому родственного. Отнимая же от того, что выше всякого отъятия, – начинать отнимать с более от того удаленного. Разве не более Бог жизнь и благость, нежели воздух и камень? И не в большей ли мере не бывает Он в похмелье и не гневается, чем не может быть выражен словом или помыслен? <...>

Гл. 5. Что ничем из умственного не является, превосходя его, Причина всего умственного

Далее восходя, говорим, что Она не душа, не ум; ни воображения, или мнения, или слова, или разумения Она не имеет; и Она не есть ни слово, ни мысль; Она и словом не выразима и не уразумеваема; Она и не число, и не порядок, не величина и не малость, не равенство и не неравенство, не подобие и не отличие; и Она не стоит, не движется, не пребывает в покое, не имеет силы и не является ни силой, ни светом; Она не живет и не жизнь; Она не есть ни сущность, ни век, ни время; Ей не свойственно умственное восприятие; Она не знание, не истина, не царство, не премудрость; Она не единое и не единство, не божественность или благость; Она не есть дух в известном нам смысле, ни сыновство, ни отцовство, ни что-либо другое из доступного нашему или чьему-нибудь из сущего восприятию; Она не что-то из не-сущего и не что-то из сущего; ни сущее не знает Ее такой, какова Она есть, ни Она не знает сущего таким, каково оно есть; Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной.

ИОАНН ФИЛОПОН

Иоанн по прозвищу Филопон (φιλό-πονος, что значит трудолюбивый[1]) – один из самых выдающихся философов и ученых в истории Византии, оставивший заметный след и в богословских спорах VI в. Написать краткую статью об этом разностороннем мыслителе так же трудно, как написать статью об Аристотеле, многие из сочинений которого он прокомментировал. В контексте настоящей «Антологии» мы остановимся в первую очередь на богословском наследии Филопона, а философского и научного коснемся лишь в связи с ним.

Родился Филопон ок. 490 г., а умер ок. 575 г. Вероятнее всего, он был воспитан в Египте, в христианской коптской семье[2], но это не помешало ему оказаться ок. 510 г. в Александрии студентом неоплатоника-язычника Аммония (сына Гермия), ученика Прокла. Христианство и неоплатонизм, в отличие от Афин (которые Аммоний покинул), находили в Александрии VI в. формы относительно мирного сосуществования. Наряду с Симпликием Филопон был одним из самых значительных учеников Аммония, фактически его ассистентом и редактором его трудов, среди которых были комментарии на «Физику» Аристотеля (ок. 517 г.) и многие другие сочинения, в том числе комментарий на трактат Аристотеля «О душе». Причем степень редактуры была такова, что многие из этих сочинений признаются в настоящее время принадлежащими самому Филопону. В 529 г., однако, Филопон издал обширнейшее сочинение «De aeternitate mundi contra Proclum» («О вечности мира, против Прокла»), в котором напрямую вступил в полемику со столпом поздней неоплатонической традиции – учителем своего учителя Проклом (411–485 гг.) по вопросу о вечности мира. С каких именно позиций писал Филопон это сочинение, мы обсудим ниже, пока же отметим, что в нем он вступил в полемику с учением, разделявшимся большинством уче-

---

© Г. Н. Беневич, статья, 2009.

[1] Православные оппоненты Филопона называли его «напрасно потрудившимся» (Mansi, t. XI, p. 501) из-за того, что он оказался «еретиком». С точки зрения истории науки Филопон вовсе не напрасно потрудился, т. к. его научные идеи (в частности учение о свете, об импетусе, о вакууме, критика аристотелевского учения об эфире и др.) сыграли большую роль в истории развития физики и повлияли на становление новоевропейской науки, в частности на Галилея (см.: Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science / Ed. R. R. K. Sorabji. London, 1987). Фактически Филопон, как теперь это понимают историки науки, произвел настоящую научную революцию в физике. Другой возможный смысл этого прозвища – принадлежность к «братскому» движению мирян, группе т. н. христиан-«трудолюбцев», существовавшей в это время в Египте (см.: *Wipszycka E.* Les confreries dans la vie religieuse de l'Egypte chretienne. Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology. Toronto, 1970. Pp. 511–525).

[2] См.: *MacCoull L.* A New Look at the Career of John Philoponus // Journal of Early Christian Studies. 3, 1995. Pp. 47–60.

ников Аммония, да и практически всеми неоплатониками, с которыми, таким образом, Филопон вошел в конфликт. По мощи аргументации, последовательности и объему[3] – это был беспрецедентный труд (хотя христиане, конечно, отвергали представление о вечности мира и до этого[4]). В этом же 529 г. может быть и не без влияния сочинения Филопона, но вряд ли исключительно из-за него, император Юстиниан закрыл Афинскую академию (напротив, в Александрии философское образование, изучение и комментирование Аристотеля не прекращалось вплоть до нашествия арабов, как, впрочем, и после него)[5]. Далее, видимо, столкнувшись с ответной критикой, Филопон обратился к учению о вечности мира самого Аристотеля, написав сочинение «Против Аристотеля» (в шести книгах) (530–534 гг.), являющееся своеобразным ответом на вопрос из «Тимея» (28b)[6], где продолжил полемику с учением о вечности мира[7]. Это сочинение, в отличие от предыдущего, уже содержало не только чисто философские доказательства, но и завершалось ссылкой на христианское откровение о новом небе и новой земле. Симпликий, ученик Аммония, оставшийся верным учителю, предпринял ответную атаку на Филопона в комментариях на трактат Аристотеля «О небе» (534–536 гг.) и на «Физику» (537 г.). Любопытно то, что на первое, более обширное и более философски нагруженное сочинение Филопона против Прокла Симпликий ответа не написал (он утверждал, что его не читал), но спорил лишь со вторым. В свою очередь, мы не знаем, каков был и был ли ответ Филопона на полемику Симпликия, и вообще, знал ли он о ней. Известно, что Филопон написал еще сохранившееся лишь во фрагментах по-арабски сочинение «О контингенности мира»[8]; комментарий на «Метеорологику» Аристотеля тоже может быть по тематике отнесен к этой же группе сочинений.

---

[3] 646 страниц в критическом издании: *De Aeternitate Mundi* contra Proclum / Ed. H. Rabe. Hildesheim, 1963.

[4] Предшественниками Филопона в этом отношении были, в частности Эней Газский (см. его сочинение «Феофраст, или о бессмертии души и воскресении») и Захария Схоластик (см. его трактат «Аммоний»).

[5] Именно через Александрию проходит один из главных каналов передачи философского наследия из Византии к арабам (см.: *Meyerhof M.* Von Alexandrien nach Bagdad. Berlin, 1930).

[6] «А как же всеобъемлющее небо? Назовем ли мы его космосом или иным именем, которое окажется для него самым подходящим, мы во всяком случае обязаны поставить относительно него вопрос, с которого должно начинать рассмотрение любой вещи: было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно возникло, выйдя из некоего начала?» (рус. пер. по изд.: Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1994. Т. 3. С. 432).

[7] Это утраченное сочинение Филопона, сохранившееся лишь в отрывках, в том числе в сочинениях Симпликия, было восстановлено в издании: *Wildberg C.* Philoponus, Against Aristotle on the Eternity of the World. London, 1987.

[8] *Pines S.* An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus // Israel Oriental Studies. 2, 1972. Pp. 320–352.

Наконец, венчает «космогонические» сочинения Филопона труд уже по преимуществу богословский – «О сотворении мира» («De opificio mundi») (написан незадолго до собора 553 г.[9]) – в котором, основываясь на Писании и продолжая традицию «Шестоднева» св. Василия Великого (на которого он прямо ссылается), Филопон продолжил обсуждать тему творения мира, но задачей его была полемика уже не только и не столько с отрицающими то, что мир имел начало, сколько с представлениями об устроении мира главы Антиохийской школы экзегезы праотца несторианства Феодора Мопсуестийского (осужденного как раз вскоре после написания этого трактата на V Вселенском соборе), учение которого защищал моряк, купец, а затем монах, несторианин Косма Индикоплов, получивший образование в Нисибинской богословской школе в Сирии (к этой теме мы еще обратимся).

Зрелые годы Филопона пришлись на период христологической полемики в Византии в преддверии V Вселенского собора, в которой он принял деятельное участие на стороне монофизитов. Первое его сочинение этого ряда (письмо к Юстиниану) датируется около 551 г., т. е. временем издания «Эдикта правой веры» Юстиниана[10]. Вслед за кратким изложением веры, содержащемся в этом письме, Филопон по просьбе монофизитов Египта написал свое главное христологическое сочинение: «Посредник» (Διαιτητής)[11], а также «Краткое изложение Посредника» и две «Апологии Посредника». Сам «Посредник», как считает его исследователь и автор английского перевода Уве Ланг[12], был написан накануне V Собора с тем, чтобы повлиять на его решения, а «Апологии» были написаны уже после Собора с целью разъяснения «Посредника». После этого (в период 553–557 гг.) Филопон написал еще несколько христоло-

---

[9] Обоснование датировки см. в предисловии Конгурдо (Marie-Hélène Congourdeau) в издании: *Jean Philopon.* La création du monde / Trad. M.-C. Rosset, M.-H. Congourdeau, Paris, 2004. Однако в диссертации Карла Уильямса Пирсона дается несколько иная датировка: конец сороковых годов VI в. (см.: *Pearson C.* Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria. Diss. Harvard, 1999. P. 50).

[10] Такой датировки придерживается Уве Ланг (см.: *Lang U. M.* John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbiter. Leuven, 2001. P. 28).

[11] Так переводит это название А. И. Сидоров (см.: *Сидоров А. И.* Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью // Историко-философский ежегодник, 89. Сс. 179–194), нам представляется такой перевод оправданным, поскольку (хотя Сидоров об этом и не пишет) он отражает желание Филопона выступить посредником между халкидонтами и монофизитами, т. е. примирить их. Другие русские переводы названия этого сочинения, встречающиеся в литературе: «Судья» (пер. А. А. Бронзова), «Третейский судья» (перевод Д. Е. Афиногенова) и «Арбитр» (перевод В. М. Лурье, буквально следующего за английским переводом Уве Ланга).

[12] См.: *Lang U. M.* John Philoponus and the Controversies over Chalcedon… Pp. 28–30.

гических сочинений, в частности «О целом и частях» и «Четыре отрывка (τμῆματα) против Халкидона».

Сформулировав свое христологическое учение, Филопон обратился к триадологии, в которой он стал одним из главных теоретиков т. н. «тритеизма», осужденного большинством монофизитов, не говоря о халкидонитах[13]. Это учение было развито им в сочинениях «О Троице», «О богословии» и «Против Фемистия». Наконец, следует упомянуть и о его сочинениях, внесших раскол в стан самих тритеитов и посвященных учению о воскресении; это трактаты «О воскресении» и «Против послания Досифея», где Филопон разошелся в понимании воскресения уже не только с халкидонитами, но и с подавляющим числом монофизитов-тритеитов. К концу жизни, в которой он последовательно интеллектуально порывал с любой средой, в которой пребывал (неоплатоников-язычников, антинесториан[14], монофизитов и тритеитов) Филопон оказался, таким образом, почти в полном одиночестве[15]. Между тем, несмотря на эту «маргинализацию» Филопона, его наследие (не только научное и философское, но и богословское) весьма важно для понимания истории мысли в Византии и его значение далеко выходит за границы своего времени[16].

Перейдем теперь кратко к самим сочинениям Филопона; первым нас будет интересовать трактат «О вечности мира, против Прокла». До недавнего времени имелся ученый консенсус относительно контекста написания этого сочинения. Считалось, что Прокл в свое время написал трактат «О вечности мира», направленный против христианского учения о творении мира, хотя христиане в нем и не упоминались по имени; в свою очередь, христианин Иоанн Филопон издал в 529 г. развернутое опровержение этих аргументов (всего их восемнадцать) Прокла, защищая христианское учение. Такую трактовку можно найти, скажем, у известного специалиста по Филопону Ричарда Сорабжи[17]. Тем не менее в последнее время возникла интересная дискуссия и относительно того, писал ли Прокл свой

---

[13] См. в данном томе «Антологии» статью «Св. Евлогий Александрийский, прп. Максим Исповедник, свт. Софроний Иерусалимский. Полемика с тритеизмом».

[14] Именно так следует назвать большинство христиан в империи, поддержавших Юстиниана в его полемике против Трех глав.

[15] Впрочем, полемика против Филопона по вопросу о теле воскресения началась уже после его смерти.

[16] Говоря о влиянии Филопона на последующее византийское богословие, следует упомянуть и его трактат, дошедший под названием «О том, что Тайная Вечеря Господа состоялась в тринадцатый день луны до законной Пасхи и тогда Христос вместе с учениками не ел агнца». Этот трактат использовался в споре с латинянами об опресноках, в частности, на него ссылается в XII в. в своей антилатинской полемике Евстратий Никейский (см.: *Бармин А. В.* Полемика и схизма. М. 2006. С. 102 и далее, 324). См. также статью «Полемика об опресноках при патриархе Михаиле Кируларии» в данном томе «Антологии».

[17] *Sorabji R.* John Philopon // Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science… Pp. 2–3.

трактат, полемизируя с христианами (открытым текстом он этого не говорит), и в самом ли деле Филопон возражал ему именно с христианских позиций, т. е. защищая христианское учение. В частности, издатель трактата Прокла, сохранившегося лишь в отрывках у Филопона и в арабском переводе, Хелен Ланг[18] высказала оригинальную идею, что и Прокл писал свой трактат не против христиан, а против средних платоников Аттика и Плутарха, и Филопон на самом деле полемизирует с Проклом не с христианских позиций, а в рамках чисто философской полемики, так сказать, внутри неоплатонической традиции. Ей, приняв, впрочем, первую половину ее тезиса (касающуюся Прокла), возразил автор английского перевода трактата Филопона Майкл Шер[19], который указал на ряд мест, где Филопон цитирует Св. Писание. Тем не менее следует отметить, что сам факт наличия нескольких цитат из Св. Писания, конечно, ничего не решает. Понятно, что Филопон к моменту написания трактата был христианином; ясно и то, что его полемика против Прокла была все же полемикой в пользу христианского учения. Тем не менее сам характер этой полемики, способ аргументации Филопона как в этом сочинении, так и в ряде мест, где проблема творения мира затрагивалась им до этого[20], был исключительно философским. Несколько цитат из Писания не являются для него аргументами в споре; аргументы он выдвигает чисто философские, опираясь на собственные рассуждения и на других философов, в первую очередь (как ни странно) на Аристотеля (с которым сам же будет спорить в трактате «Против Аристотеля, о вечности мира») и его толкователей. Именно в этом и состоит особенность и сила произведения Филопона – в том, что он, будучи христианином, играет на поле чисто философском и по правилам, принятым в философской школе, настолько строго следуя этим правилам, что можно, подобно Ланг, даже усомниться, что он вообще спорит как христианин (это обеспечило впоследствии то, что трактат Филопона против Прокла использовался в апологетических целях на латинском Западе и у арабов). Гипотеза Хелен Ланг, если очистить ее от налета сенсационности, в сухом остатке содержит именно это положительное зерно: Филопон ведет полемику в качестве философа, как, впрочем, и чисто на философском поле вел ее до этого и Прокл (другое дело, что мотивы и у того, и другого могли быть, и, скорее всего, были, не обязательно чисто философскими, но и мировоззренческими, хотя тот и другой эти мотивы на вид не выставляли)[21].

---

[18] *Proclus.* On the Eternity of the World (de Aeternitate Mundi) / Greek text with Introduction, Translation, and Commentary by H. S. Lang and A. D. Macro. Berkeley, 2001.

[19] *Share M.* Introduction // *Philoponus.* Against Proclus's "On the Eternity of the World 1-5" / Trans. M. Share. Duckworth, London, Ithaca, 2004. Pp. 1–13.

[20] См., например: *Иоанн Филопон.* Комментарии на Физику 8.

[21] Сколь трудно в сочинениях «чистых философов», христианское исповедание которых достоверно известно, увидеть наличие этого христианского исповедания, можно судить также по статье: *Blumenthal H. J.* John Philo-

Не менее важным является то, что в Александрийской философской школе VI в. сложилась ситуация, когда со стороны язычника-неоплатоника Аммония был сделан шаг навстречу христианскому учению о творении. Так, по сообщению Симпликия, Аммоний стал учить, что Бог является не только целевой причиной для всего, но и творческой причиной мира[22]. Однако Филопон идет дальше этого, и в толковании на 8 книгу «Физики» Аристотеля говорит о творении как форм, так и материи «из ничего» (и приводит философские аргументы в пользу этого), а в толковании на 3-ю книгу «Физики», утверждает, что ни мир, ни время не существуют вечно[23]. Таким образом, редактируя толкования Аммония, Филопон вносит в них уже свои идеи, которые разовьет в будущем, – что творение мира Богом подразумевает и творение самой материи, из которой творится все остальное. Но самым главным пунктом расхождения с учением неоплатонизма оказался, как замечает Вербеке, не вопрос о творении «из ничего» всего, в том числе и материи (Симпликий, как считает Вербеке, мог бы принять и этот тезис[24]), но вопрос о вечности мира, которому и был посвящен главный полемический трактат Филопона, разорвавший его отношения со школой Аммония.

Мы не можем здесь останавливаться сколько-либо подробно на этом почти 700-страничном труде, отметим лишь несколько моментов, которые, с нашей точки зрения, заслуживают внимания в контексте последующего развития богословской мысли в Византии. Из многочисленных контраргументов Филопона в отношении аргументов Прокла в пользу вечности мира хотелось бы выделить два. Во второй главе своего трактата Филопон разбирает соображение Прокла относительно того, что парадигма (или идея), в соответствии с которой творится та или иная вещь в мире, поскольку она имеет силу (или значение) парадигмы не привходящим образом, а сущностным и изначальным, является парадигмой вечно, а коли это так, то всегда есть и образ этого первообраза, т. е. первообраз и образ в этом случае подразумевают друг друга; а тогда и мир, являющийся образом небесных парадигм, должен существовать вечно, как и они сами[25]. Отвечая на этот аргумент, Филопон развивает учение о Божественных логосах (промыслах Божиих о мире), которые предсуществуют самим творениям. В частности, оспаривая доктрину Прокла, исходя из разделяемого оппонентом учения о существовании Божиего промысла о всех вещах, Филопон пишет: «Если мы принимаем эти [положения] на основе учения – я говорю о промыс-

---

ponus and Stephanus of Alexandria: Two Neoplatonic Christian Commentators on Aristotle? // The Neoplatonists, Neoplatonism and Christian Thought / Ed. D. O'Meara. SUNY Press, 1982.

[22] См.: *Verbeke G.* Some Later Neoplatonic Views on Divine Creation and the Eternity of the World // The Neoplatonists, Neoplatonism and Christian Thought... P. 46.

[23] См.: *Ibid.*, p. 47.

[24] См.: *Ibid.*, p. 52.

[25] См.: О вечности мира, против Прокла 2.24: 1–15 (Rabe).

ле или судьбе – необходимо, чтобы логосы будущих [вещей] были и предуведаны, и предсуществовали [самим этим будущим вещам]. Поскольку же это так, то ясно всем, что нет необходимости, чтобы сами вещи сосуществовали с их зиждительными логосами и причинами тварных вещей, и наоборот, необходимо из того, что было показано, чтобы их логосы предсуществовали всем тварным вещам. Итак, даже если идеи и парадигмы [=образцы] сущих – это мысли и логосы Творца, в соответствии с которыми Он привел мир в бытие, конечно, нет необходимости, чтобы сам мир сосуществовал от вечности с ведением Бога о мире»[26].

Это учение о логосах-промыслах Бога о мире, предсуществующих самим тварным вещам, чрезвычайно напоминают ту теорию, которую разовьет спустя столетие Максим Исповедник в «Трудностях к Иоанну» (см. в настоящем издании: Трудности 7). Трудно сказать, имело ли место прямое влияние Филопона на Максима в этом пункте (сам Максим ссылается как на свой источник на *Ареопагитики* и, вероятно, через них воспринятого Климента Александрийского (см.: О Божественных именах 5.8–9)); тем не менее тот сильный акцент, который Филопон делает именно на предсуществовании логосов творения самому творению (этот момент не столь сильно акцентируется в *Ареопагитиках*), вполне мог быть воспринят и учтен Максимом (который мог не сослаться на Филопона просто потому, что у того была репутация еретика).

Если вернуться к мысли самого Филопона, то в его теории логосов существенно и то, что она была развита на основе отмежевания от понимания платоновских идей как сущностей: «Если они [т. е. оппоненты Филопона, в первую очередь – последователи Прокла. – *Г. Б.*] будут утверждать, что они [т. е. идеи. – *Г. Б.*] не сущности, но творческие логосы или мысли, согласно которым Творец создал все – ибо, чем еще они могут быть, если они не сущности, – то не окажется никакой необходимости, чтобы сосуществовали сразу творческие логосы и создания, соответствующие им. Скорее необходимо противоположное. Если такие создания существуют, то должны быть, во всяком случае, и логосы, в соответствии с которыми они возникли, но создания не всегда следуют логосам. Кораблестроитель или плотник может иметь логосы [здесь: планы, замыслы. – *Г. Б.*] [строительства] корабля или дома, но еще не построить их. <…> Итак, если вещи, соответствующие им [т. е. логосам. – *Г. Б.*], не всегда непосредственно следуют логосам, ничто не препятствует тому, чтобы мир не существовал вечно, даже если творческие логосы мира – вечны»[27]. Разработана была у Иоанна Филопона и концепция Божественного творчества в аспекте *способности* и *действия* Бога: «[Бог] вечно имеет умозрения и логосы сущих, посредством которых Он является Творцом одним и тем же образом и никогда

[26] О вечности мира, против Прокла 2.5: 41.8–22 (Rabe); ср.: Там же 4.9: 78.8–24.

[27] Там же 2.5: 37.1–10 (Rabe).

не меняется, творит ли Он или не творит. Ибо, вообще-то, неверно даже говорить, что способность и действие – различные вещи применительно Богу; оба – одно и то же, а различие возникает применительно к тому, что причастно им»[28]. Здесь Филопон подчеркивает, против Прокла, что акт творения никоим образом не влечет за собой изменения в Творце.

Другим важным моментом в полемике Филопона с Проклом был спор о соотношении перводвигателя (каковым вслед за Аристотелем оба называли Бога) и движимого (т. е. творения). Прокл, утверждая, что первый двигатель – неподвижен (ведь всякое движение подразумевает несовершенство и изменение, а Бог неизменен), из этого выводил, что Он никогда не начинал действовать, т. к. начало действия подразумевает изменение в перводвигателе, поскольку представление о «начале» движения подразумевает время и изменение, а значит, он действовал вечно, приводя в бытие извечно мир[29]. Отвечая на этот аргумент, Филопон использовал известное учение Аристотеля о завершенном и незавершенном действии. В случае завершенного действия, каковым, по Филопону, является творческое действие Бога, творение происходит во мгновение и не требует ни интервала времени, ни самого времени. В частности, он пишет: «Совершенно очевидно, что незаконно понимать творчество (τὴν ποίησιν) Бога и в целом Его действие по образу движения, поскольку оно приводит в бытие все вещи по одной своей воле, не нуждаясь ни в каком времени или промежутке, чтобы осуществить сущие вещи. Ибо действие само по себе не есть еще движение. Действие – понятие куда более обширное, чем движение, как учит Аристотель. Он ведь учит, что есть два вида действий: одно – завершенное, а другое – незавершенное. Незавершенное действие он называет движением. По Аристотелю, движение – это изменение от потенции к действительности. Так он определяет его в третьей книге "Физики": "Движение есть действительность существующего в возможности"[30]. Под "действительностью" он подразумевает реальную актуализацию и осуществление возможности. Так что движение – это незавершенное действие. Что же касается действия завершенного, то Аристотель говорит, что это непосредственная проекция (προσβολή), происходящая от устойчивого состояния так, что оно никак не изменяется впоследствии. Эта проекция никак не совпадает с течением времени, но происходит во мгновение (ἐν τῷ νῦν), как яркий свет происходит от источника света. В тот момент, когда появляются светоч, огонь или солнце, они немедленно освещают все, на что падает их свет. То же относится и к действию зрения. В тот момент, когда мы воспринимаем, мы мгновенно воспринимаем чувственное. Вот почему Аристотель говорит, что чувства не движутся во время

---

[28] О вечности мира, против Прокла 4.9: 76.23–77.3 (Rabe).

[29] См.: Там же 4: 56.1–25 (Rabe).

[30] Физика 201a10–11, цит. по изд.: *Аристотель.* Сочинения в 4-х тт. М., 1981. Т. 3. С. 104.

восприятия чувственного [см.: О душе, 431a4–7]. Также и действие ума – это не движение. Оно постигает умосозерцаемое немедленно, без всякого промежутка времени. Итак, если действие в этих случаях мгновенно и завершено и не является движением, то как же он [т. е. Прокл, который ради полемики говорил о такой возможности как о единственной, если признать, что Бог «начинает» приводить мир в бытие – *Г. Б.*] дерзает приписывать движение действию Божию?»[31].

Хотя творческое действие Бога соотносится с завершенным действием среди христианских философов уже Немесием[32], Филопон в полемике с Проклом разрабатывает эту тему наиболее тщательно в контексте споров о вечности мира, и именно его учение о неподвижном первом двигателе и творении мира как завершенном действии могло в дальнейшем повлиять на византийскую богословскую мысль, в частности на Максима Исповедника[33], который в «Трудностях к Иоанну» уделяет внимание и самой полемике с учением о вечности мира[34].

Говоря о полемике Филопона с Аристотелем о вечности мира в трактате «Против Аристотеля», важно подчеркнуть не только то, что Филопон отверг учение о вечности небес, но и представление об их божественности (он спорит в первую очередь с положениями трактатов Аристотеля «О небе» и «Метеорологика», а также с кн. 8 «Физики»). Согласно Филопону, небеса состоят не из пятого элемента – эфира (кроме четырех известных античной натурфилософии элементов – земли, воды, воздуха и огня, – как утверждает Филопон,

---

[31] О вечности мира, против Прокла 4.4: 64.22–65.26 (Rabe).

[32] Ср. у Немесия: «Не всякое действие есть движение, но существует действие, происходящее и при неподвижности, по каковой первый действует Бог: ведь первый двигатель неподвижен. Такова же и созерцательная деятельность у людей. Она ведь происходит без движения, потому что и созерцаемое – всегда одно и то же, и мысль созерцающего пребывает неизменной, так как всегда сосредотачивается на одном и том же» (О природе человека 18, пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский.* О природе человека. М., 1996. С. 120). Как нетрудно заметить, у Немесия еще не разрабатывается вопрос о мгновенности завершенного действия, как и в связи с этим вопрос о вечности мира.

[33] См., в частности: Трудности 23, PG 91, 1257C–1261A. О возможном влиянии Филопона на Максима в этом вопросе пишет Антуан Леви (*Lévy A.* Le créé et le incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne, Paris, 2006. Pp. 187–191).

[34] См.: Трудности 10-32, PG 91, 1169B–D и Трудности 10-36, PG 91, 1176D–1177B (здесь Максим фактически повторяет тезис Филопона, высказанный в трактатах «Против Прокла» и «Против Аристотеля», что все движущееся непременно начало движение). Ср. также: Трудности 10-39, PG 91, 1181A–1184A. До этого у Максима полемику против учения о вечности мира в «Главах о любви» (4.1–10); в частности, он пишет: «Некоторые говорят, что творения от вечности сосуществуют с Богом, но это невозможно. Ибо как могут [вещи] во всем ограниченные сосуществовать от вечности с Беспредельным» (Главы о любви 4.6, пер. А. И. Сидорова с изм., цит. по изд.: *Преподобный Максим Исповедник.* Творения / Пер. А. И. Сидорова. Кн. I. М., 1993. С. 135). Впрочем, систематического сравнения аргументации Филопона и Максима по этому вопросу нам встречать не приходилось.

никаких других нет, небеса же состоят по большей части из огня[35]). Филопон отвергает и Аристотелево учение о вечности движения небес, утверждая, что никакое движение не может быть вечным, но всегда имеет начало и конец (по Аристотелю же, Бог неподвижен, небеса вечно движутся, а все остальное то покоится, то движется). Отвергает Филопон и учение Аристотеля о вечности времени. В отношении всего остального мира, небеса, согласно Филопону, не являются изначально движущим началом, но в самом творении Бог вложил в небо силу (здесь он использует свою теорию импетуса[36]), которая движет все творение; т. е. источником движения поднебесного мира являются не небеса, но Бог. Наконец, в 8-й заключительной главе своего сочинения (сохранился лишь маленький отрывок) Филопон, опираясь на Откровение, говорит уже о том, что небо в его настоящем виде «прейдет» и что будет новое небо, которое не будет подвержено уничтожению. Все эти положения органично вошли в византийскую христианскую космологию. Существенно повлиял этот трактат Филопона и на еврейскую, исламскую и латинскую средневековую философию[37].

Трактат Филопона «О сотворении мира» (в 7-ми книгах, по числу дней творения) был написан в контексте развернувшейся в Византии VI в. полемики против некоторых существенных аспектов наследия Антиохийской школы экзегезы Писания, в первую очередь, связанных с именем Феодора Мопсуестийского[38], пропагандировавшихся Космой Индикопловом в «Христианской топографии», замысел которой большинство ученых напрямую связывают с желанием Космы вступить в полемику с Филопоном[39]. Некогда Феодор

---

[35] Таким образом, Филопон по данному вопросу присоединяется к Платону (см.: *Иоанн Филопон.* Против Аристотеля 3; ср.: *Он же*, О вечности мира, против Прокла 13).

[36] Суть которой, говоря кратко, в том, что предмет движется и продолжает движение вследствие энергии, сообщенной ему движителем, и прекращает движение, когда эта энергия иссякает.

[37] См. предисловие Сорабжи к изданию: *Philoponus.* Against Aristotle on the Eternity of the World. London, 1987. Pp. 18–24.

[38] Эдикт Юстиниана против Трех глав, из которых главным был Феодор Мопсуестийский, датируется 543 г.

[39] См.: *Pearson C.* Scripture as Cosmology… P. 151ff. По мнению Пирсона, последовательность событий была такой: Косма узнал в общих чертах (неизвестно, читал ли он сами сочинения Филопона), с каких именно позиций Филопон вел полемику с языческой космологией и антропологией (Проклом и Аристотелем), и не был удовлетворен тем, что тот при этом остался приверженцем многих положений языческой мысли, в частности учения о сферичности небес и их вечном вращении. В полемике с Филопоном он написал «Христианскую топографию» где-то в сороковые годы VI в., а в ответ на это сочинение (может быть, какие-то его книги) Филопон написал свой труд «О сотворении». О полемике Космы и Филопона см. также диссертацию: *Elweskiold E. B.* John Philoponus against Cosmas Indicopleustes: A Christian controversy on the structure of the world in sixth-century Alexandria. Lunds Universitet, 2005 (http://luur.lub.lu.se/luur?func=downloadFile&fileOId=26597).

Мопсуестийский сам выступил против ряда идей Василия Великого (и других экзегетов, ориентирующихся на александрийскую традицию, восходящую к Клименту и Оригену), высказанных в «Шестодневе». Теперь пришло время «ответного удара», непосредственным контекстом которого был спор Филопона с Космой Индикопловом, написавшим в то же время, что и Филопон, и, вероятнее всего в полемике с ним, свою знаменитую «Христианскую топографию» с позиций несторианской космологии[40]. Предметов спора было несколько: Александрийская школа следовала учению Аристотеля о сферичности небес[41] и шарообразности земли, антиохийцы же, ссылаясь на Евр. 8, 5 (ср.: Исх. 25, 40), утверждали, что Бог открыл Моисею форму мира, дав в качестве его образца ковчег завета, имевший форму продолговатого сундука и двухъярусное устроение (такого представления придерживались Диодор Тарсский, Феофил Антиохийский, Феодор Мопсуестийский и Феодорит Кирский, а до них не принадлежавший к антиохийцам Мефодий Олимпский)[42]. Косма Индикоплов при этом настаивал на том, что только Библия при ее буквальном прочтении может служить источником научного знания, а не «наука эллинов». То есть речь шла о принципиальных вещах – соотношении научного и богословского знания (впрочем, Филопон в духе традиции, восходящей к Филону Александрийскому, утверждал, что «эллинская» наука и философия свои основные предпосылки, по крайней мере те, что он считает правильными, позаимствовала у Моисея – таков был способ легитимации использования античной философии и науки в христианском богословии, в том числе в толковании Писания). В целом же сочинение Филопона было направлено на то, чтобы доказать согласие между Библией и правильно понимаемым научным знанием эллинов. Последнее лишалось тех своих составляющих, которые расходились с основными догматами христианства (в частности с учением о творении мира и его конечности), но все, что не расходилось с этим учением, могло быть, будучи соответствующим образом переработано, принято и более того, «вчитано» в Писание, которое (это касается в первую очередь начала книги Бытия), в свою очередь, прочитывалось уже как содержащее в сжатой форме то же понимание мироустроения, какое потом было открыто наукой. Такова общая установка Филопона при обращении с «внешней» философией и Св. Писанием[43].

---

[40] *Wolska W.* La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Paris, 1962. (Bibliotheque Byzantine Études 3); *Cosmas Indicopleustes.* Topographie Chrétienne. 3 vols. / Ed. Wolska W.-C. Paris, 1968–1973. (Sources Chrétiennes 141, 159, 197).

[41] См.: *Аристотель.* О небе 2.4, 287b14–15.

[42] См. в предисловии Конгурдо (Marie-Hélène Congourdeau) к изданию: *Jean Philopon.* La création du monde / Trad. M.-C. Rosset, M.-H. Congourdeau. Paris, 2004. Pp. 22–23.

[43] Подробнее см. чрезвычайно содержательную и интересную диссертацию Карлоса Пирсона: *Pearson C.* Scripture as Cosmology…

Другим важным предметом полемики Филопона с Феодором Мопсуестийским было время творения и природа ангелов. Филопон защищал учение Василия Великого о том, что ангелы были сотворены прежде материального мира, прежде неба и земли, в то время как Феодор Мопсуестийский считал, что они были сотворены вместе с миром видимым, имеют тело и заключены внутри материального космоса и ограничены местом пребывания[44]. Полемика Филопона по этому поводу, похоже, имеет одну важную предпосылку. Судя по всему, для Филопона важным было представление, согласно которому духовное и материальное не может твориться одновременно, а то, что творится вместе, жестко взаимосвязано и не может существовать друг без друга. На последнем он настаивает, когда говорит, что у животных душа и тело творились одновременно, и поэтому душа животных так же смертна, как и их тело (см.: О сотворении мира 5.8, 5.13)[45]. Ангелы же были сотворены прежде видимого мира, поэтому завершение нынешнего бытия последнего (а по Филопону этот мир будет иметь конец) не должно влечь за собой гибели ангелов. Но самое интересное – то, как эта, впрочем, не высказанная явно, предпосылка Филопона отражается на его учении о времени творения человеческой души.

По вопросу о времени вселения души в тело в «О сотворении мира» Филопон как раз оказался заодно с антиохийцами. Последние считали, как замечает в своей фундаментальной монографии

---

[44] По Косме же, ангелы «приставлены» к творению, и именно они ответственны за те или иные стихии, ветры, движение планет, землетрясения, судьбы людей и народов и т. д. и, будучи сотворены вместе с видимым творением, некоторым образом заключены в нем до тех пор, пока в эсхатоне воскресения не будут освобождены от этой «привязки» и не перейдут в сферу небесную. Мы не можем здесь подробно останавливаться на всех расхождениях Филопона с «антиохийцами», отметим, однако, что помимо вопроса о вечности небес и спора об ангелах важным было расхождение в учении о человеке как об образе Божием. По Феодориту, человек – образ Божий как представитель Бога на земле; служа человеку, вся тварь, в том числе и ангелы, поклоняются через него Богу. Однако Филопон не приемлет учения о том, что ангелы служебны в отношении человека. Человек для Филопона является образом Божиим потому, что как разумная тварь владычествует над животным миром. «Подобие» же он связывает с добродетельной жизнью и уподоблением Богу (см.: О сотворении мира 6). Другой аспект понимания человека как «образа» Божия, согласно Феодориту, проявляется в способности к творчеству. Но и здесь Филопон отвечает, что не только человек, но и животные создают нечто иное, чем они сами. Кроме того, Филопон настаивает, против Феодора, что не только Адам был создан по образу Божию, но и жена (см.: Там же 6.12).

[45] Что касается животной души, то, по Филопону, у нее нет никакой энергии, которая не была бы направлена на тело, т. е. энергии своей собственной жизни, какую имеет душа разумная. Именно это, в первую очередь, обусловливает гибель животной души (не говоря о растительной) вместе с гибелью тела (О сотворении мира 5.13). Сотворенные вместе, душа и тело животного вместе и погибают. Другой важный момент: душа и тело животных происходят, по Библии, от одного начала – воды.

Мари-Элен Конгурдо[46], что разумная душа творится и вселяется в тело уже после образования эмбриона; это мнение встречается у таких авторов, как Феодорит Кирский, Ефрем Сирин, Исаак Сирин, Иоанн Златоуст, у которого оно обосновывается экзегезой Быт. 2, 7 (дыхание жизни вдувается в Адама после образования тела из земли) и Исх. 21, 22–23 (по LXX); характерно такое понимание было и для талмудизма. Но, возможно, наиболее интересным и важным для истории идей является эволюция взглядов на отношение души и тела при формировании человека у Филопона. Согласно анализу Конгурдо, он поначалу, в частности в толковании на «О душе» Аристотеля, отстаивал предсуществование душ, точнее умов[47]. Согласно этому раннему пониманию Филопона, предсуществовавшая душа (или ум) через приобретение ею «пневматического» тела вселяется при зачатии в готовый чувственный эмбрион. Однако впоследствии Филопон отказался от учения о предсуществовании души как от оригенистического и «эллинского», но сохранил учение о вселении души в сформировавшийся эмбрион[48]. Главное, чего, судя по всему, всячески хотел избежать Филопон, – это учения об одновременности творения души и тела в момент зарождения человека – вероятно, потому, что считал, что то, что вместе творится, не имеет самостоятельного существования, как у животных душа и тело[49].

Искания Филопона в этом вопросе имеют важное историческое значение; не исключено, что именно от его ответов (а не только от оригенизма) будет отталкиваться в VII в. Максим Исповедник в «Трудностях к Иоанну» и в ряде других своих сочинений, где он последовательно выступает как против учения о предсуществовании душ телам, так и от учения о вселении разумной души в сформировавшийся эмбрион, настаивая на одновременности творения души

---

[46] *Congourdeau M.-H.* L' embryon et son âme dans les sources grecques (VIe s. av. J.C. – Ve s. ap. J.C.) // Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance. Paris, 2007. Pp. 299–301.

[47] В комментарии на «О душе» Филопон настаивал не только на предсуществовании, но и на вечности души, исходя из положения, что все, что имеет начало, должно иметь и конец, а поскольку душа бессмертна, то она и вечна (ясно, что предсуществование телу отсюда следует). Другим коррелятом вечности души было для раннего Филопона представление о вечности и бесконечности мира. Однако впоследствии он отказался и от учения о предсуществовании, и от учения о вечности мира (см.: *Charlton W.* Introduction // *Philoponus.* On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8) / Trans. by W. Charlton. London, Duckworth, 1991. Pp. 20–22), вероятно, отказался он и от положения, что все, имеющее начало, должно иметь конец.

[48] См.: *Congourdeau M.-H.* L'embryon entre néoplatonisme et christianisme // Oriens-Occidens. Cahiers du Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales (UMR 7062). 4, 2002 (Actes de table ronde Sciences et philosophie à Byzance : Physis et Technè à Byzance au VIe s, de Villejuif, 5.02.2000). Pp. 214–216.

[49] См.: О сотворении мира 6.23 (отрывок приведен ниже).

и тела[50]. Не случайно Максим в 42-й трудности обращается к толкованию Исх. 21, 22–23, которое у него противоположно толкованию этого места Филопоном в «О сотворении мира» (6.25). Максим, таким образом, не примет учения Филопона о разновременности творения духовно-разумной и материальной составляющей человека как коррелята тому, что душа может существовать без тела по смерти. Для него, с одной стороны, приход в бытие души и тела одновременен, т. к. они составляют одну человеческую природу, а с другой – способ их прихождения в бытие (душа вдувается Богом, а телесный состав – от родителей) разный, как различна и их природа – поэтому и по смерти душа человека может существовать отдельно от тела (в этом пункте он не расходится с Филопоном), зависит в своем бытии только от Бога, Который ее и вдунул (впрочем, душа составляет с телом и по смерти единство вида, принадлежа одной ипостаси, логос которой предсуществует в Боге) (см.: Трудности 42, PG 91, 1316A–1349A и Трудности 7, PG 91, 1100C–1101C).

Антропологические взгляды Филопона важны и для понимания его христологии, поскольку в ней он постоянно проводит аналогию между отношением души к телу у человека и Божественной и человеческой природами у Христа. К этому вопросу мы теперь и обратимся. Самым значительным христологическим сочинением Филопона является «Посреднию», который целиком дошел до нас только по-сирийски[51] и недавно был переведен и проанализирован Уве Лангом[52]. Последний специально уделил большое внимание вопросу о том, как антропологическая модель «душа–тело», спроецированная на христологию, служила у Филопона объяснением и оправданием его монофизитской христологии. Мы не можем здесь повторить весь ход мысли Ланга; коротко говоря, главным в этом отношении, и отнюдь не новым, был аргумент о том, что, если душа и тело человека составляют единую природу, то тем более ее составляют Божественная и человеческая природы во Христе, соединение которых, по мнению Филопона, аналогично соединению души и тела, что Филопон подкреплял, в частности, утверждением об одной воле во Христе, проистекающей от Его Божества, подобно тому, как и душа является в человеке источником движения его тела[53]. Более

---

[50] См.: Трудности 42, PG 91, 1316A–1349A. Прп. Максим в этом отношении следует традиции, восходящей к св. Григорию Нисскому (см.: Об устроении человека 28), а может быть, и более древней.

[51] Небольшие отрывки сохранились по-гречески, перевод одного из них публикуется ниже.

[52] См.: *Lang U. M.* John Philoponus and the Controversies over Chalcedon… Ср. другую точку зрения на это сочинение в книге: *McKenna J.* The setting in life for the Arbiter of John Philoponus. Eugene, 1997.

[53] Как пишет Филопон: «Когда соединяются Божественная природа Логоса и человеческая [природа], образуется из двух единый Христос. <…> Отношения, которые у нас имеет тело с душой, управляющей им, которая движет ее движениями, – отношение подобного рода в случае нашего Господа Христа распространяется на всю человеческую энтеле-

того, как считает Филопон, если в человеке в результате грехопадения существуют движения плоти, не зависящие от его разумной души (например плотские похотения), то во Христе такого не могло быть и все совершалось по воле Божества. А значит, соединение Божества и человечества во Христе еще более тесное, чем соединение души и тела в человеке, и тем более можно говорить об одной природе, в которой, впрочем, сохраняются свойства как Божества, так и человечества. Так, возражая халкидонитам, Филопон пишет: «Какие основания тогда у них признавать человека, образованного из души и тела, одной природой и в то же время отрицать, что Христос, состоящий из Божества и человечества, – одна природа после соединения, несмотря на то, что единство Божества и человечества признается не ниже, а, скорее, выше [единства] души и тела? Ибо, как [составляющие], из которых Христос единен, остались без смешения, так и части, из которых человек. Если же человек, который из души и тела, – одна природа, то и Христос, который из Божества и человечества, тоже должен быть одной природой. Ибо Христос – это не кто иной, как Тот, кто из двух, как человек – из души и тела»[54].

Отметим здесь, что в несторианской христологиии, противоположной по отношению к монофизитской, учение о единой сложной природе Христа отвергалось на том основании, что все природное – принудительно, Логос же соединяется с человеческой природой свободно, по любви к человеку[55]. Напротив, Филопон как будто не замечает этой проблематики и одно из возможных объяснений этому, очевидно, в том, что в его антропологии соединение души и тела мыслится так, что одна из составляющих уже в той или иной степени оформилась до этого соединения (либо по оригенистическому варианту предсуществования души телу (а именно душа конституирует для него, так сказать, существо человека), либо по противоположному варианту предсуществования оформившегося эмбриона), т. е. душа и тело изначально не необходимо связаны друг с другом (например, выкидыш на раннем этапе беременности может привести к тому, что их соединение не состоится).

хию, которая движима Божеством, соединенным с нею, как этого хочет [Божество]. Разумная душа, по причине единства с Божеством, становится, так сказать, движима Богом и подчинила все свои разумные движения как инструмент [или: орган] Божественным действиям Господа, соединенного с нею, поскольку и тело – собственный орган души. И так есть одно действие через всю энгелехию, движимую преимущественно Божеством Христа, Господа нашего, но проходящее через разумную душу, соединенную с ним, и завершающееся в движении божественного тела» (Посредник 3: 175 (Lang). И далее: «Итак, Христос, будучи численно одним, будет одной природой, познаваемой по имени, но, очевидно, сложной, а не простой, подобно тому, как слово "человек" указывает на природу, соединенную из души и тела» (Там же 10: 182 (Lang)).

[54] Посредник 30: 197 (Lang).

[55] См. подробнее в статье, посвященной Несторию, в настоящей «Антологии».

Для сравнения, у Максима Исповедника, напротив, именно одновременность появления души и тела, в соответствии с единым логосом человеческой природы, является доказательством принудительного (необходимого) характера соединения, и, исходя из такой антропологии, он показывает, что аналогия с соединением Божественной и человеческой природы во Христе (имея в виду предсуществование Логоса воспринимаемому человечеству), здесь не подходит (т. е. Максим фактически учитывает аргумент несториан против монофизитов). Более того, в письме 12 (PG 91, 488D–489A) он дает понять, что вывести из аналогии душа – тело монофизитскую христологию могут именно те, что используют ложную антропологическую модель[56]. Вместе с тем он все же употребляет аналогию душа – тело, утверждая одну сложную ипостась Христа: «В человеке тождество ипостаси и различие сущностей, потому что человек один, а сущность его души – одно, а тела – другое. Также и в случае Господа Христа имеет место тождество Лица и различие сущностей, поскольку Лицо – одно, то есть ипостась, в то время как Божество – это одна сущность, а человечество – другая»[57]. В монофизитстве же

---

[56] «...*Неблагочестиво говорить, будто Христос – одна составная природа, и противно истине.* Ведь у любой составной природы, имеющей собственные части, которые по явлению в бытие современны ей самой и друг другу и из небытия ради восполнения всеобщего устроения приведены в бытие могуществом... эти части, разумеется, необходимым образом содержат друг друга, как это имеет место и в человеке, и в других существах, которым в удел досталась составная природа. Душа ведь не по своей воле овладевает телом и подпадает под его владение, и без намерения доставляет ему жизнь по одному тому, что в нем находится, и по естеству становится соучастницей страдания и боли благодаря свойственной ей способности их воспринимать; хотя есть в самом деле некоторые люди, отошедшие <489> от истинного учения Церкви о душе, которые рассказывают сказки, будто душа – на эллинский манер – начинает существовать раньше собственного тела, или – на еврейский манер – позже, и не полагают, что творению видимых вещей предшествовало благое Божественное начало, и расположены враждебно к приведенному рассуждению» (пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник.* Письма / Рус. пер. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 145).

[57] Богословско-полемические главы 13, PG 91, 145C–148A. Для несториан же VI в., как недавно показал Краусмюллер, одним из аргументов против монофизитов было то, что те в своей христологической модели следуют языческой парадигме предсуществования души телу (аналогия предсуществования Логоса воспринятой плоти); сами они, однако, предпочитали другую, противоположную модель, согласно которой душа не только не предсуществует телу, но и в своем бытии зависит от соединения с ним (т. е. душа не имеет своей энергии без тела), и это влечет за собой то, что, согласно несторианам, после смерти душа без тела фактически пребывает в «анабиозе», вплоть до воскресения (*Kraustmüller D.* Conflicting Anthropologies in the Christological Discourse at the End of the Late Antiquity: the Case of Leontius of Jerusalem's Nestorian Adversary // Journal of Theological Studies. 56:2, 2005. Pp. 415–449). Максим Исповедник это учение, разделяемое и частью халкидонитов в VII в., эксплицитно отвергал (см. его письма 6 и 7). Филопон тоже настаивал на том, что душа в сво-

Филопона происходит следующее смешение: ипостась – природа Христа, природа отождествляется с ипостасью и понимается как сложная, в то время как у халкидонитов сложной является *ипостась* Христа, но не природа.

Онтологическим обоснованием сложной природы Христа у Филопона является, как известно, учение о частных природах (сходное с учением ряда других монофизитов). Именно это учение и связывалось в истории православной полемики в наибольшей степени с именем Филопона, т. к. именно оно послужило основанием и его «тритеизма». Мы не будем подробно останавливаться на этом вопросе, недавно рассмотренном подробно Уве Лангом, а до этого Терезией Хайнталер[58]. Приведем лишь отрывок из «Посредника», где это учение высказано вполне эксплицитно: «Мы исповедуем одну природу Отца, и Сына, и Святого Духа, но мы учим и о трех ипостасях [или: лицах], отличающихся каждое от других определенным свойством [идиомой]. Ибо чем еще может состоять одна природа Божества, как не в общем логосе Божественной природы? <...> Но когда мы понимаем понятие "природа" более частно, мы видим, что общий логос природы становится собственным для каждого индивида [или: ипостаси]. <...> И опять же, это ясно из того, что во Христе мы признаем единение двух природ, то есть Божественной и человеческой. Ибо мы не говорим, что общая природа Божества, созерцаемая во Святой Троице, воплотилась. Если бы это было так, мы бы приписали воплощение также Отцу и Святому Духу. Но мы не считаем, что весь логос человеческой природы соединился с Богом Логосом; ибо в таком случае можно было бы справедливо сказать, что Бог-Слово соединился со всеми людьми, бывшими до пришествия Господа и имеющими быть после него. Но очевидно, что мы говорим о природе Божества как той природе, что стала частью ипостаси Логоса из общего Божества. Вот почему мы исповедуем одну воплощенную природу Бога-Слова, а добавляя: "Бога-Слова", мы ясно отличаем ее от Отца и Святого Духа. Так что, сперва ясно постигнув общий логос Божественной природы, собственный для Бога-Слова, мы затем говорим, что природа Логоса воплотилась. С другой стороны, мы говорим, что человеческая природа была соединена с Логосом как та частная сущность, которую, одну из всех, Логос воспринял. Так

ей жизни от тела не зависит, но обосновывал это различием их природ и способов творения души (см.: О сотворении мира 6.23–24), добавляя сюда дополнительный фактор неодновременности их творения, в отличие от Максима, у которого они творятся одновременно в соответствии с логосом одной человеческой природы, почему Максим и настаивал на неприменимости аналогии «душа – тело» к христологии, когда речь идет о природе.

[58] *Hainthaler T.* Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria // Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451 / Ed. A. Grillmeier Freiburg, Basel, Wien, 1990. S. 109–149.

что значение [слов] "природа" и "ипостась", так сказать, одно и то же, за исключением того, что термин "ипостась" в дополнение означает так же те свойства, которые, помимо общей природы, принадлежат каждому индивиду и по которым они отделяются один от другого»[59].

Из этого пассажа видно, как понятие о «частной природе», используемое в монофизитской христологии для объяснения формулы «единая природа Бога-Слова воплощенная», распространяется Филопоном, старавшимся мыслить последовательно, и на Божество. Это, в свою очередь, приводило его к утверждению о частной природе в отношении трех Лиц Троицы, что и сделало возможным «тритеизм», по преимуществу связанный с его именем (хотя учение тритеизма, вероятно, потребовало от него еще одного шага). Мы не будем здесь останавливаться на тритеизме Филопона, за который он был осужден даже в своей монофизитской среде, не говоря о халкидонитах; в настоящей «Антологии» мы коснемся его в статье, посвященной полемике с тритеизмом, с которой, как нам представляется, связано появление ряда существенных положений триадологии Максима Исповедника и ряда других халкидонитов.

В заключение краткого экскурса в богословие Филопона следует сказать и о его учении о воскресении, которое произвело разделение в самом стане тритеитов. Из них одна группа стала «филопоновцами» (или «афанасианами» – по имени тритеита Афанасия, внука императрицы Феодоры, соратника Филопона), а другая пошла за тритеитом-епископом Кононом (т. н. «конониты»). Об особенностях этого учения Филопона можно судить по ряду фрагментов, оставшихся от сочинений его противников, «кононитов», опубликованных Ван Руем[60], и из других сохранившихся свидетельств, на которые он ссылается. Согласно пониманию сути спора его современником Тимофеем Константинопольским[61], Филопон, в отличие от кононитов, считал, что в воскресении изменится не только форма (эйдос) тела, но и сама материя, из которой оно будет состоять, станет иной[62]. Речь шла не просто об изменении свойств природы, но фактически о творении новой природы, во-первых, в отношении тела (душа итак бессмертна), которое станет нетленным, а во-вторых, в отношении природы человека в целом, поскольку в ее прежнее определение (логос) входила смертность, а новая природа уже бессмертна, в смысле невозможности смерти, т. е. отделения души от тела. Именно такое понимание сути полемики мы нахо-

[59] Посредник 23: 192 (Lang).

[60] *Van Roey A.* Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la résurrection // Antidoron. Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum. Bruxelles, 1984. Pp. 123–139.

[61] См.: Ibid., p. 123 со ссылкой на PG 86-1, 53B, 56A, 60D, 64B–C.

[62] Ср. изложение понимания спора Тимофеем в статье: *Schrenk J. Philoponus on the Immortal Soul* // Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. 64, 1990. Pp. 156–157.

дим у Терезии Хайнталер[63], которая развивает соображения Ван Руя, высказанные в статье 1984 г., а также у Шренка[64], Сорабжи[65] и Чедвика[66].

Тем не менее совсем недавно В. М. Лурье, основываясь на тех же фрагментах, предложил совершенно иную трактовку сути спора[67]. Он, в частности, утверждает, что Филопон, настаивая в одном из фрагментов на определении человека: «разумный, смертный», говорил, что, для того чтобы людям по определению оставаться людьми, они и в воскресении должны оставаться смертными (хотя бы теоретически); на Христа же, по мнению Лурье, Филопон этого не распространял, но утверждал, что «воскресшие люди в отличие от воскресшего Христа должны оставаться тленными, иначе они окажутся другой сущности»[68]. К сожалению, Лурье не разобрал аргументов уже сложившегося научного консенсуса в понимании сути этого спора и не согласовал свою концепцию с антропологией Филопона в ее целом. И хотя два из множества фрагментов, изданных Ван Руем, как будто могут служить подтверждением его трактовки, но ряд других, как и свидетельство Тимофея Константинопольского[69], все же говорит в пользу уже сложившегося понимания. Можно указать хотя бы на такой отрывок: «Тела людей станут в воскресении не тем, чем они были прежде. В самом деле, прежние тела не воскреснут. Они разрушились и не будет дано тел подобных этим. Они будут не только иными по числу по сравнению с этими, но и другого эйдоса[70] [«другой эйдос» здесь можно понять как изменение природы тела, то, что тела будут «другого рода»[71]. – *Г. Б.*]. В самом деле тела в воскресении будут нетленны

---

[63] См.: *Hainthaler T.* Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria…

[64] *Schrenk J.* Philoponus on the Immortal Soul… Pp. 151–160.

[65] Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science… Pp. 22–23.

[66] Ibid., p. 53. Последний ссылается, в частности, на «Церковную историю» Никифора Каллиста, где учение Филопона о воскресении формулируется так: «Все в этом чувственном мире было приведено в бытие из ничего, по сути своей тленно и разрушится по материи и форме. Поэтому Творец заменит эти материальные тела другими, лучшими, колесницами души, нетленными и вечными» (PG 147, 424D).

[67] См.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. Сс. 243–248.

[68] Там же, с. 246.

[69] См.: PG 86-1, 61–64.

[70] Хотя текст дошел только по-сирийски, мы поставили здесь слово «эйдос», имея в виду вероятное греческое слово, соответствующее сирийскому, следуя в данном случае мнению В. М. Лурье.

[71] Именно так это понимает Хайнталер. Однако Лурье в переписке с нами предложил иное понимание эйдоса как внешнего вида, считая, что Филопон говорит лишь об изменении вида тела; но такая трактовка, как нам кажется, противоречит не только свидетельству Тимофея Константинопольского, что Филопон верил в изменение и вида и материи тела, но всему пафосу этого фрагмента, да и его контексту.

и бессмертны. А те, кто не следует Христу, провозгласившему это через Павла [очевидно, имеются в виду конониты. – *Г. Б.*], противостоят Богу»[72].

Итак, пока не появится развернутой аргументации Лурье, которая бы опровергала существующий консенсус и была принята хотя бы частью научного сообщества, можно считать, что научный консенсус на стороне понимания Хайнталер, по мнению которой суть спора состояла именно в том, что Филопон настаивал на радикальной перемене в воскресении природы человека (а не только человеческой природы Христа), начиная с нового творения его тела. Так она трактует и один из дошедших до нас фрагментов, где конониты приводили цитату из Филопона, в которой он нападал на самого Кирилла Александрийского, обвиняя его в том, что тот писал: «Мы будем теми же, что и были, то есть людьми, только несравненно лучше, поскольку будем бессмертны и нетленны»[73]. Филопон, как полагает Хайнталер, спорит именно с этой фразой, считая, что Кирилл здесь противоречит сам себе; сказать, что будем бессмертными и нетленными – не значит теми же, что и сейчас, поскольку сейчас мы тленны и смертны: «Говоря: "бессмертны и нетленны", ты показываешь, что воскресшие будут иной природы»[74]. Это рискованное выражение вызвало, вероятно, протест кононитов, увидевших в нападках на самого Кирилла и утверждении «другой природы» по сравнению с нынешней, серьезное заблуждение[75].

---

[72] Фр. 32 (*Van Roey A.* Un traite cononite contre la doctrine de Jean Philopon… P. 137).

[73] Источник цитаты неизвестен.

[74] Фр. 32 (*Van Roey A.* Un traite cononite contre la doctrine de Jean Philopon… P. 136). Как замечает Хайнталер: «Философ [т. е. Филопон. – *Г. Б.*] не мог согласиться, что смертное, которое входит в определение природы, и бессмертное – могут быть сказаны об одной и той же природе. Это противоречит нормальной концептуальной системе, которой учили в Академии, в частности в школе Аммония. Поэтому он не мог представить трансформации старого тела в новое без разрушения старого. Почему и терялось тождество земного тела с телом воскресения» (*Hainthaler T.* Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria… S. 148–149).

[75] Не исключено, что теория воскресения Филопона была связана со спецификой его антропологического учения, в которой душа человека в его нынешнем состоянии соединяется со сформировавшимся эмбрионом. Душа таким образом оказывалась как бы «приспособленной» к тленному телу, в воскресении же, если Филопон его мыслил как творение нового тела, которое уже не может разделиться с душой, очевидно, последовательность была иной: тело некоторым образом создавалось в соответствии с бессмертной душой и, возможно, на основе нее; не случайно конониты обвиняли Филопона в оригенизме. Впрочем, обрывочность дошедших до нас сведений о сочинениях Филопона этого периода позволяет лишь строить догадки о ходе его мысли. Одну из таких догадок, на наш взгляд фантастичную, – что душа в новом творении, по Филопону, будет произведена из самого Божества, а тело будет не материальным, но лишь «пространственным», высказывает в своей статье Джон Шренк (см.: *Schrenk J.* Philoponus on the Immortal Soul // Proceedings of the American

Как бы то ни было, и в своем учении о воскресении, судя по свидетельствам современников, Филопон продолжал, может быть и в рискованных формулировках, отстаивать ту же концепцию о конечности этого творения и о грядущем творении «всего нового», что и в своих ранних космологических сочинениях. Так, описывая его учение о воскресении, Тимофей Константинопольский писал, что, согласно Филопону, «все эти видимые и чувственные тела были приведены Богом в бытие из ничего. Они сотворены тленными и разрушаются и по материи, и по форме [эйдосу], и вместо этих Бог творит новые, лучшие, тела, нетленные и вечные. [Он учил] завершению этого видимого мира [космоса] и... творению нового космоса. Воскресение мертвых определяется как нерушимое единство разумной души с нетленным телом»[76]. Такое понимание главной направленности мысли Филопона подтверждается и еще одним фактом его интеллектуальной биографии. Как отмечает Карл Пирсон, Косма Индикоплов в седьмой книге своей «Христианской топографии» вступает в спор не с кем иным, как с Филопоном, по вопросу о вечности небес (Косма скорее всего имел в виду полемику Филопона с Проклом и Аристотелем), и в этом же самом контексте спорит с ним и о воскресении, хотя и не называет Филопона по имени[77]. Хотя учение Филопона о воскресении в то время еще, вероятно, не было разработано в деталях, тем не менее Косма связал один вопрос с другим. Дело в том, что, согласно представлению Космы о мироздании как двухъярусном «сундуке», небеса – это область, относящаяся ко второму ярусу, – место, где пребывает воскресший Христос и другие святые. Эти небеса не могут быть конечны. Вместо учения Филопона о новом небе, Косма выдвинул учение о том, что небо в будущем веке останется тем же (исчезнет только сфера подвижных, движимых ангелами, звезд, но не недвижное небо[78]). Что касается тела воскресения – это будет то же тело, что и сейчас, состоящее из тех же элементов и частей, вплоть до того, что с душой будут воссоединены, собранные воедино, части именно ее земного тела, распавшегося на частицы; само же тело будет идентично бывшему, только качество его изменится на лучшее – оно станет нетленным

Catholic Philosophical Association. 64, 1990. Pp. 158–160). Более правдоподобную гипотезу высказывает Сорабжи, говоря, что тело воскресения, скорее всего, мыслится Филопоном тем световидным телом, которым он мыслил тело души до вселения в дебелое тело в своих ранних произведениях (см.: Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science... Pp. 32–33). В любом случае, в творении «новой» души взамен «старой» система Филопона явно не нуждалась.

[76] О принятии еретиков, PG 86, 61C5–14.

[77] *Pearson C.* Scripture as Cosmology... Pp. 24–26. Пирсон ссылается на «Христианскую топографию» (7.1.4–8, 11–15 и далее) Космы Индикоплова, где, не называя Филопона по имени, Косма явно полемизирует именно с его учением о конечности небес и вообще этого творения.

[78] Сами ангелы при этом взойдут туда же, куда и воскресшие люди, – на небо (см.: *Pearson C.* Scripture as Cosmology... Pp. 174–177).

и бессмертным[79]. Вероятнее всего, именно этой теории Филопон противопоставил то самое учение о воскресении, которое он развил в своих поздних произведениях.

Тематика творения нового по природе тела воскресения обсуждалась в византийском богословии и после споров вокруг учения Филопона. Здесь следует отметить, в первую очередь, полемику Евтихия Константинопольского с будущим папой Григорием Великим во второй половине VI в.[80] Кроме этой полемики надо упомянуть и спор в VII в. Максима Исповедника с теми из халкидонитов, кто учил, что тела воскресения будут по составу, устроению и форме существования такими же, как нынешние, разве что будут нетленными (см. 7-е письмо Максима). Отстаивая, что устроение и существование тела в воскресении будет иным, Максим, однако, не говорит, что природа человека будет иной, но ведет речь лишь об исполнении в обожении и воскресении Божественного замысла (логоса) об этой природе и о ее новом способе существования[81].

Г. И. Беневич

---

[79] См.: Христианская топография 7. Следует заметить, что для эсхатологии Космы характерен мифологизм в прямом смысле этого слова, т. е. в смысле некоей представляемой истории о том, куда отправятся ангелы, куда воскресшие люди, куда звезды и т. д. Филопон же мыслит более философски: все движущееся (а к ним относится и небо) имело начало движения и должно иметь конец. Подробности же этого конца он, судя по дошедшим до нас произведениям, в «миф» не укладывает.

[80] См.: *Прозоров В.* Реальность плоти воскресшего тела (спор Григория Великого с Константинопольским патриархом Евтихием) // Эсхатологический сборник. СПб., 2006 и *Duval Y.-M.* La discussion entre l'apocrisiaire Grégoire et le patriarche Eûtychios au sujet de la résurrection de la chair. L'arrière-plan doctrinal oriental et occidental // Grègoire le Grand. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, Chantilly. Centre culturel Les Fontaines, 15–19 septembre 1982 / Publiés par J. Fontaine, R. Gillet. Paris, 1986.

[81] См. статью «Полемика Максима Исповедника с оригенизмом и антиоригенизмом» в данном томе «Антологии».

Иоанн Филопон

О ВЕЧНОСТИ МИРА, ПРОТИВ ПРОКЛА[1]

Гл. 4

9. Прокл утверждает, что сказать, что Он [т. е. Творец] сначала не творил, потом же творил, то есть, что Он сначала имел только способность (ἕξιν), после же – вместе со способностью имел и действие (ἐνέργειαν), значит совершенно отвергнуть учение о неизменности Бога. Ибо тогда Он не будет всегда тем же и таким же, когда-то действуя, а когда-то – нет.

Прекрасно, о удивительный! Между тем, и наши доводы показали, и свидетельство Аристотеля подкрепило, что продвижение от способности ко второму [роду] действия[2] не производит ни изменения, ни движения даже в сотворенных, а тем более в Боге. Ибо изменение делает другим подлежащее (τὸ ὑποκείμενον), но тот, кто обладает совершенной способностью, а потом действует, не становится другим ни в каком отношении по сравнению с тем, чем был прежде.

Может быть, однако, у тебя вызывает эти домыслы, точнее, дает тебе материал для ложных доводов то, что у нас[, людей] обладающие умением (ἐπιστήμας), когда хотят произвести действие, соответствующее их способности, должны, несомненно, совершить движение телесными органами, поскольку не могут достичь своей цели исключительно одной мыслью и по этой причине оказываются в некоем ином состоянии [или: положении, διάθεσιν], не в умственном [плане], а в физическом (τὸ ὀργανικόν), я имею в виду тело. И именно поэтому ты выставляешь перед отроками, как своего рода пугало [идею], что некое иное состояние должно с неизбежностью возникать и у Бога, если Он, прежде не творя, впоследствии творит.

Однако если Бог всегда совершенный Творец всего, как вечно имеющий логосы творимого [Им], и творит все только желая [или: воля́] [это], не нуждаясь ни в каком [телесном] органе, чтобы привести все вещи в бытие, то Он никоим образом не изменится в отношении Самого Себя, творит ли Он или не творит. Ибо Он вечно имеет умозрения (νοήσεις) и логосы (λόγους) сущих, посредством которых Он и является творцом, одним и тем же образом, и не изменяется ни в каком отношении, творит ли Он или не творит. Ибо, в общем, неверно даже говорить, что способность и действие – это

© Г. И. Беневич, перевод, примечания, 2009.

[1] Перевод по изд.: *De Aeternitate Mundi* contra Proclum / Ed. H. *Rabe*. Hildesheim, *1963*, с учетом английского перевода: *Philoponus*. Against Proclus's «On the Eternity of the World 1–5». Ancient Commentators on Aristotle. Ithaca, 2005.

[2] Речь о втором роде действия, называемом завершенным, в отличие от первого – незавершенного (см. выше в статье).

разные вещи применительно к Богу; обе – одно и то же, а различие возникает лишь относительно причаствующего (περὶ τὸ μετέχον).

Но я вернусь немного назад и постараюсь сделать то, о чем я говорю, яснее на примере. Ведь у всякого умения (ἐπιστήμης) есть две стороны, одно – это созерцаемое в состоянии души, [его] мы называем созерцанием (θεωρίαν), или мышлением (νόησιν), а второе [соответствует] выхождению вовне, когда мы сообщаем наши мысли другим. Когда мы обладаем умением только через мышление и созерцание, то говорится, что мы ими обладаем как способностью (καθ' ἕξιν), а когда мы помышления души износим вовне, будь то посредством слов, как [это происходит] со словесным умением (мы называем это преподаванием (διδασκαλίαν)), будь то посредством действия рук, как [это происходит] в случае делателей, – то говорится, что мы действуем в соответствии со способностями.

Так вот, в случае словесных [или: разумных, λογικῶν] умений, если помыслить наши души самими по себе, то есть отдельно [букв.: голыми, γυμνὰς] от тел, то будет ясно, что они не нуждаются ни в каком [телесном] органе, чтобы выразить свои собственные мысли другому. Они бы сообщались напрямую с голыми мыслями другого так, что не было бы никакого различия между способностью и действенным сообщением с другим по поводу [той же] мысли, а измененное состояние имело бы место в другом, [а именно,] в том, кто понимает мысли другого. А если бы душа могла в случае созерцания практического плана осуществить эти мысли исключительно посредством мыслей, без [телесного] органа, когда она пожелает, то и в этом случае мышление о вещах и способность [осуществления] их не отличались бы от действия в соответствии с ними и их осуществления.

Итак, поскольку Бог не нуждается в [телесном] органе для приведения в бытие вещей, но приводит все сущее в бытие одной мыслью, когда Он этого хочет, и поскольку Бог имеет мысли о вещах ни больше, ни меньше как в связи с их существованием, то отсюда следует, что применительно к Богу способность и действие не отличаются друг от друга.

Но поскольку Он приводит все в существование одной мыслью и имеет всегда умозрения и логосы всех сущих одним и тем же образом и тождественно, то нет никакой необходимости, чтобы от вечности сосуществовали эти вещи и мысли Бога о них. Мы уже показали это во второй главе[3]. Ибо Бог не приводит в существование творимое волей-неволей, как солнце освещает или огонь греет, как только они присутствуют, по одной природной необходимости. Причина всего превыше всякой необходимости, почему и нет никакой необходимости, чтобы то, что мыслится Богом, тут же существовало бы вместе с мыслью [о Нем]. Ибо признано, что Бог знает по безошибочному промыслу даже и будущие вещи, которые еще не произошли, как, к примеру, сколько и каких будет душ, которые будут потом проводить жизнь в телах, и какую именно жизнь каждая выберет, и

[3] Глава. 2.5.

что произойдет в результате их выбора. И даже будущее время уже присутствует в предведении самого творца времени. Даже будущие обращения небесных тел и каково будет их отношение одного к другому в каждый момент времени (ибо отношение звезд друг к другу различно в разное время) ясно постигается как нераздельное целое предведением Божиим. Не не ведает Бог относительно всего этого, чего Он, без какого-либо посредника является творцом.

Итак, поскольку будущие вещи мыслью Божией постигаются прежде их возникновения и поскольку будущие вещи еще не существуют, ибо иначе они не были бы будущими, то нет никакой необходимости, чтобы вещь существовала одновременно (ἅμα) с тем, когда Бог думает о ней.

Таким образом, как было показано, в Боге творческие логосы сущих всегда имеют действенность и всесовершенство (ἐνεργὲς καὶ παντέλειον), но Бог приводит каждое [из сущих] в существование и дает ему бытие, желая этого, а желает Он этого тогда, когда возникновение хорошо для возникающего; а то, что согласно с природой (τὸ κατὰ φύσιν), во всех отношениях хорошо [или: благо, ἀγαθὸν], и, как было показано в первой главе[4], для возникающих вещей согласным природе является то, чтобы не быть совечными с тем, кто привел их в бытие – если только они [т. е. те, с кем Филопон спорит. – *Г. Б.*] не считают, что даже желать [нечто] в одно время, а не в другое, – это изменение. А если это изменение, то они с неизбежностью придут к тому предположению, что Бог всегда находится в процессе изменения.

10. Ибо [спросим мы], хочет ли Бог, чтобы каждый из индивидов, скажем, Сократ или Платон, был вечен или нет, предпочитая, чтобы каждый из них существовал в одно время и не существовал в другое? Ясно, что Он не хочет, чтобы отдельные вещи [или: индивидуальное, частное, τὰ μερικὰ] были бы вечны, ибо они, конечно, и были бы вечны, если бы Он хотел. Таким образом, в одно время Он хочет, чтобы нечто индивидуальное существовало, а в другое не хочет, чтобы оно существовало. Но если это так, то [по их мнению] Он всегда претерпевает изменение. Ибо, если желать одно, чтобы оно существовало в одно время, и не желать этого в другое – это изменяться, и если в одно время Бог не желал, чтобы душа, скажем, Сократа была в теле Сократа, поскольку Сократ был не вечен, а в другое время, когда Он соединял ее с телом Сократа, Он этого желал, а потом снова этого не желал, когда Он высвобождал ее из тела, то ясно, что, желая одного в одно время и не желая этого в другое, Творец, согласно их мнению, претерпевал изменение. И тот же довод применим ко всем индивидуально взятым вещам. Итак, поскольку всегда какие-то отдельные вещи возникают, а другие гибнут, то ясно, что Он всегда хочет, чтобы какие-то вещи существовали, а другие не существовали. Но это-то как раз, согласно их мнению, и есть перемена и изменение. Тогда, согласно им, Бог всегда претерпевает изменение. Ибо они точно не станут утверждать, что Он ни хочет, чтобы они возникли ни не

[4] Глава 1.13.26–1.23.22.

хочет, чтобы они возникли. Ибо тогда обе стороны противоречия (ἀντίφασις) были бы истинны, что невозможно. Не говоря о том, что, если Он не желал, чтобы они возникли, то как они возникли? И если Он не желал, чтобы они не возникали, то Он, конечно, желал, чтобы они возникли, ибо отрицание (ἀπόφασις) от устранения (μεταθέσεως) делается равносильно простому утверждению (καταφάσει)[5].

И далее, если Он не хотел их возникновения, как тогда, согласно платоновскому Тимею[6], Он велел небесным [богам] обратиться к творению смертных существ, и не только велел, но и дал им силу творить? И более того, если в природе творческой причины иметь промысел[7], а промысел либо соединяет души с телами, либо высвобождает их из тел в соответствии с лучшим [для них], то ясно, что Он иногда желает, чтобы они были с телами, а иногда чтобы были отделены от тел. А это, как считают эти ученые мужи, – изменение. Но тогда, согласно им, Божество все время претерпевает изменение.

Если же это нелепо, то желать, чтобы нечто было в одно время, и не желать в другое – это не значит изменяться. Ибо [Божество] всегда желает блага, а скорее, само есть Благость. И природа творений причаствует истечению блага *оттуда* (ἐκεῖθεν), сколько возможно тварному.

Итак, если желание чего-то, что служит пользе благодетельствуемых, не производит изменения в Божественном и если Бог всегда имеет творческую силу в той же мере и приводит все в бытие только желая этого, то никакого изменения нельзя помыслить в Боге из-за того, что когда-то Он творит, а когда-то не творит, ибо Он всегда желает благого (τὰ ἀγαθά).

Итак, творит ли Он нечто или не творит – это, разумеется, благо; Он творит каждую из тварей настолько благой, насколько позволяет природа самих тварей. Таким образом, воля Божия едина и проста и всегда тождественна, и неизменна, ибо Он всегда желает блага. Изменение же и перемена созерцается только в причаствующих ей.

Подобным же образом сила солнца, захотим ли мы помыслить ее освещающей или согревающей, –едина и проста, но причаствующие ей не причаствуют одинаково друг другу или же [если речь идет об одной и той же вещи] одним и тем же образом всегда. Нетопырь и человек делают это по-разному, и один и тот же человек – по-разному, когда его глаза здоровы и когда больны, или когда он продолжительное время пребывает на свету и когда он внезапно перемещается из темного места на освещенное.

Итак, изменение и перемена в причаствующих [действию] не заставит нас допустить, что какое-либо изменение происходит в действующем. И если Бог не меняется, не творя, а потом творя, то не потребуется Ему и времени для творения, но Он приведет все в бытие одновременно (ἅμα) с тем, когда захочет.

---

[5] Филопон использует логические термины Аристотеля.

[6] Тимей 41C–D.

[7] Прокл и другие неоплатоники это признавали.

О СОТВОРЕНИИ МИРА[1]

6 я КНИГА

23. О том, что душа неразумных [животных] начинает существовать вместе с телом и неотделима от него, а душа человека отделима от тел, и она в них вдувается извне, когда они сформированы

Итак, относительно остальных живых существ [Писание] говорит: «да произведет вода пресмыкающихся, душу живую… да произведет земля душу живую» (Быт. 1, 20; 24), как бы производя все от одного начала (ἀρχῆς). Ведь вместе с телами погибают души, которые начали существовать вместе с гармонией телесной. Душа же людей произошла от иного начала; ибо, имея сущность иную, чем телá, она внедряется извне после формирования (διάπλασιν) [тела], ведь «Бог… вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Быт. 2, 7). Итак, если извне в образованное тело тут же внедряется [душа], то ясно, что она имеет сущность отличную от него. По этой-то причине, когда оно разрушается, она отделяется от него, и она не разрушается из-за его разрушения. Но ее способ возникновения (τρόπος τῆς γενέσεως) ясно нам подсказал [представление] и о ее сущности.

Итак, то, что она отдельна [от тела], видно из сказанного; то, что она разумна, и умна, и невидима, и сродна бестелесным сущностям и от Бога, [видно из того], что «Он вдунул [в лице человека] дыхание жизни». Ведь часть, посредством которой Он ее вдунул, как это нам изобразило Слово, есть орган слова, ибо Господь здесь говорит «дух» (πνεῦμα) в смысле «бестелесного»: «Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине» (Ин. 4, 24), назвав, таким образом, Бога невидимым и бестелесным.

Омонимически он говорит и о нашей душе; поскольку подобным следует поклоняться подобному. [Моисей] же хорошо составил: «дыхание жизни» – по причине омонимии дуновению ветра, который[, конечно,] не живой.

Здесь мы научаемся и тому, что признается естествоиспытателями (φυσικοῖς), [а именно], то, что во чреве [матери] еще не является живым существом прежде своего формирования; одновременно (ἅμα) же с оформлением живое существо одушевляется, а до этого обладает жизнью растения.

© Г. И. Беневич, перевод, примечания, 2009.

[1] Перевод по изд.: De opificio mundi / Ed. W. Reichardt. Leipzig, 1897, с учетом французского перевода: *Jean Philopon. La création* du monde / Trad. M.-C. Rosset, M.-H. *Congourdeau*. Paris, 2004.

Ведь, как говорит Аристотель, «нет органа без души, ни души без органа»[2]. Мы же, в свою очередь, показали в другом месте[3], что когда человеческие эмбрионы получили жизнь чувственную и подвижную, тогда в них совнедряется (συνεισκρίνεται) и разумная душа. Ведь в общем виде Аристотель сформулировал, что душа – это «энтелехия естественного, имеющего органы, тела, обладающего в возможности жизнью»[4], то есть форма (εἶδος), и совершение (τελειότητα), и связь (συνοχὴν) тела[5]. Он говорит, что энтелехия бывает неотделимой – как, например, действие, производящее музыку от флейты или лиры, и такова душа животных неразумных, которая разрушается вместе с разрушением гармонии тела – а, с другой стороны, энтелехия отделимая, как, например, капитан от корабля или возница от колесницы. Ведь они формообразуют [или: определяют (как таковых), εἰδοποιοῦσι] один – корабль, а другой – колесницу; такова вот и душа человека, разумного животного.

24. О том, что: «Он вдунул в лице человека дыхание жизни» – не означает дарование Святого Духа, как говорит Ориген, но возникновение разумной души человека

Ориген, когда он не может во многих местах представить повествование согласно букве Писания, говорит, что это невозможно и все аллегоризирует, даже и в тех местах, где связь слов [Писания] ему [такую возможность] предоставляет. Вот и здесь, относительно слов: «Он вдунул… дыхание жизни», он говорит, что это Святой Дух был подан посредством вдуновения (ἐμφυσήματος). И уверяет в этом, [ссылаясь на то, что] сказано о Господе нашем Христе: после воскресения Он дунул на учеников и сказал: «примите Дух Свят» (Ин. 20, 22); вот так же он понял и то, что относится к Адаму[6]. Однако то, что следует из последовательности [слов Писания], противоречит его пониманию. «Он вдунул… дыхание жизни, и человек стал душою живою» – [говорится о том, что] дыхание жизни, внесенное в него через вдуновение, сделало его душою живою. Ведь не произошло превращения Святого Духа в душу живую у того, кто ее воспринял, ибо и Павел различает «человека душевного» и «человека духовного»[7], говоря о душевном как о том, кто живет только по порыву [или: стремлению, ὁρμὴν] души, о духовном же как о жительствующем по

---

[2] *Аристотель.* О возникновении животных 726b, 734a, 734b, 735a. Все эти пассажи содержат идею, высказанную Филопоном, но у Аристотеля, похоже, нет точно такой же формулировки. – *Прим. Конгурдо.*

[3] Филопон отсылает к своему комментарию на «О душе» Аристотеля (1.4) (Commentaria in Aristotelem graeca 15 / Ed. M. Hayduck. Berlin, 1897). – *Прим. Конгурдо.*

[4] *Аристотель.* О душе 412a27, 412b5. – *Прим. Конгурдо.*

[5] «Оформление» тела Филопон, очевидно, связывает с различием отдельных органов.

[6] Ср.: *Ориген.* О началах 1.3.6. – *Прим. Конгурдо.*

[7] См.: 1 Кор. 2, 14–15.

законам Святого Духа и им водимом[8]. То что Адам не был таковым, показало ясно его скорое преступление заповеди Божией. И если Бог образовал тело из земли, то ведь не из земли же Он создал разумную душу. Она ведь также слышала: «прах ты и в прах возвратишься» (Быт. 3, 19), однако она и поныне нетленна, и бестелесна, и умопостигаема, и отдельна от тела. [Кроме того,] если вдунутое через дуновение означает не разумную душу, но Святой Дух, то где тогда Моисей говорит, что Бог внес разумную душу при образовании человека? И действительно, что касается неразумных, то Бог говорит, обозначая то лучшее, из чего они получили бытие: «да произведет вода пресмыкающихся, душу живую... да произведет земля душу живую» (Быт. 1, 20; 24), то есть одушевленных живых существ; что же касается человека, то если бы вдуновение не стало душой живою в образованном из земли, но сообщением Святого Духа, то где еще Моисей рассказал об образовании нашей души? Ведь образование [человека] не состоит лишь в образовании только тела из земли. Почему он говорит: «душою живою», а не «человеком духовным»? Да и не был бы человек поистине человеком, если бы он не имел человеческой души.

Итак, неоспоримо, что дуновение от которого человек стал «душою живою», означает не что иное, как то, что сформированный [из земли] одушевляется разумной душою. И как я уже сказал [выше], во всяком живом существе одушевление совершается после его формирования.

25. О том, что из закона относительно выкидыша, Моисей показывает, что эмбрионы одушевляются после их образования

Моисей нас научил этому не только в этом месте [т. е. в книге Бытия. – *Г. Б.*], но и в своих законах: «Если подерутся два мужа и ударят

---

[8] Интересно то, что Филопон видит только одну альтернативу: либо вдуновение было сообщением Святого Духа, либо – созданием души. Однако св. Григорий Богослов и ссылающийся на него Максим Исповедник видели еще и третью возможность, а именно, вдувание в Адама души Богом понималось как создание души человека, которой первоначально была дана благодать Святого Духа; эту благодать он, однако, утратил (см. у прп. Максима: «Трудности к Иоанну» (42), где он цитирует св. Григория: «Согласно двойному смыслу дуновения, во всех вдувается и дыхание, и Дух Святой» (Слово 30.20, PG 36, 129C). О происхождении души Адама через вдуновение, между прочим, свидетельствует и антиоригенистское «Слово к Мине» имп. Юстиниана, ссылающееся на св. Григория: «А что человек... сотворен по образу и подобию Божию и удостоился Божественного вдуновения, это показывает, что душа сотворена не только разумною, но и бессмертною. <...> То же означает и сказанное о душе Григорием Богословом, что она от Бога и божественна и приобщилась высшего благобытия: не так, как говорят некоторые, что она имеет Божественную сущность, но так, что она сотворена вдуновением Бога и получила от Него дар быть разумною, и рассудительною, и бессмертною, и не умирать вместе с телом... а быть по благодати участницей высшего благобытия, то есть бессмертия» (цит. по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 3. СПб., 1996. С. 518).

беременную женщину и выйдет младенец ее несформированным, то взять с виновного пеню, какую наложит муж той женщины, и подобающее да отдаст; если же будет сформирован, то даст душу за душу» (Исх. 21, 22–23 по LXX).

Ясно посредством этого учит пророк, что после формирования [зародыша] происходит внедрение (εἴσκρισις) души. То же, что некоторые, стремясь избежать закона, говорят, весьма легко изобличить. Они утверждают, что то, что [Закон говорит, что] прежде формирования не надо отдавать душу за душу, [то это] не потому что эмбрион не одушевлен, а из-за неясности относительно того, выпал ли некий сгусток крови или же – плоть нерожденная, которую врачи называют «недоноском»[9]. Но Моисей разрешил это затруднение прежде, чем они его сформулировали: «выйдет младенец ее несформированным». Ребенок не является ни недоноском, ни сгустком [крови]. Итак, если Моисей знает, что ребенок женщины – выкидыш [неоформленный], то он приказывает возместить достойное, что назначит муж жены по требованию и просьбе, а не душу за душу. Если же он сформированный, то он предписывает отдать душу за душу, как за убийство. Ведь он считает, что эмбрион одушевлен тогда, когда он сформирован. Это согласуется с тем, что после формирования [человека] из земли Бог вдохнул в него дыхание жизни [и человек стал] «душой живою». Отсюда Моисей, выводя закон, приказал не только воздавать душу за душу выкидыша, но и если кто-либо повредит член какой-то уже имеющийся, то следует пострадать в ответ в том же самом; он говорит: «око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу» и тому подобное.

---

[9] Конгурдо замечает, что здесь у Филопона отражены споры между различными раввинистическими толкованиями данного места Писания. Следует иметь в виду, что Масоретский перевод этого места не дает оснований для такого понимания, которое дает Филопон, хотя в целом в раввинистическом иудаизме царило (и до сих пор царит) мнение, что душа вселяется в сформировавшийся эмбрион.

Св. Иоанн Дамаскин

О СТА ЕРЕСЯХ ВКРАТЦЕ[1]

О природе и ипостаси, как думают севириане и как они учат о частных субстанциях из четвертого слова «Судьи» Иоанна Грамматика, троебожника, называемого филопонским

Общий и всеобщий смысл природы человека, хотя сам по себе он один, но, существуя во многих субстратах, делается множественным, целиком, а не отчасти, присутствуя в каждом. Как и план судна, будучи одним у кораблестроителя, умножается, оказываясь во многих подлежащих, – так и научение учителя, будучи одним в его уме, когда оказывается в тех, кого учат, вместе с ними умножается, целиком существуя в каждом. Кроме того, и образ пальца один, но, существуя во многих оттисках, целиком в каждом, он уже и есть и называется многим. Таким образом, многие суда, многие люди, многие оттиски и понятия многих учеников в индивидуумах и по числу множественны, и в этом отношении разделены и не соединимы. По общему же виду многие люди одно, и многие суда одно, также и понятия, и оттиски по тождеству изображения являются одними. Таким образом, все это в одном отношении множественно и раздельно, а в другом – соединено и едино. Но и в применении к постоянным величинам мы часто пользуемся числом, говоря, например: дерево в два локтя, но называем одно двумя только потенциально, а не актуально, ибо в действительности есть только одно, а не два; а поскольку оно может через разделение стать двойным, постольку мы говорим, что оно состоит из двух.

Филопон. Судья. Гл. 7[2]

«Это седьмое слово, которое на основании того, что предлагают мыслящие противоположное, подтверждает собственную истину.

© Г. И. Беневич, примечания, 2009.

[1] До нас дошли две группы фрагментов оригинального греческого текста «Посредника» Филопона. Отрывки из 4-й и 7-й глав сохранились во флорилегиуме «Учение отцов о воплощении Бога-Слова» (Doctrina Patrum) (гл. 36), изданном Ф. Дикампом. Эти отрывки попали в некоторые списки сочинения Иоанна Дамаскина «Книга о ересях» (Liber de Haeresibus), как дополнение к 83-й ереси. Дикамп убедительно доказал, что отрывки из «Посредника» вместе с главами 34 и 35 «Учения отцов» были добавлены к оригинальному списку Дамаскина из 100 ересей. Настоящий перевод принадлежит А. А. Бронзову (см.: Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1912. Т. 1). Недавно этот перевод был отредактирован Д. Е. Афиногеновым (см.: *Прп. Иоанн Дамаскин.* Источник знания / Пер. с греч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002), однако мы воспроизводим старый перевод – и потому, что новый вариант куда более доступен (он есть в интернете), и из уважения к авторским правам к Д. Е. Афиногенова.

[2] Или: «Третейского судии» (в переводе Афиногенова).

Принимающие во Христе две природы, утверждают, что в Нем одна только ипостась, то есть лицо; они равным образом отвергают тех, кто полагает, что во Христе одна природа после соединения или что у Него две ипостаси.

Но прежде чем перейти к опровержению этого положения, я считаю уместным вначале определить, что разумеет учение Церкви под словом "природа", что под словом "лицо" и "ипостась". Итак, полагают, что природа есть общее определение бытия вещей, причастных одной и той же сущности, – как у всякого человека, что он есть разумное смертное живое существо, обнаруживающее ум и понимание, ибо ни один человек в этом отношении не отличается [от другого]. Сущность и природу считают за одно и то же; ипостасью же, то есть лицом, называют самостоятельное существование каждой природы или, так сказать, описание, составленное из таких особенностей, которыми различаются между собою предметы одной и той же природы или, короче, то, что перипатетики привыкли называть индивидуумами, которыми заканчивается разделение общих родов и видов. Это учители Церкви называли ипостасями, а иногда лицами. Когда живое существо разделяется на разумное и неразумное, а разумное, в свою очередь, – на человека, ангела и демона, то индивидуумом называют то, на что разделяется каждый из этих последних видов: человек, например, на Петра и Павла; ангел, скажем, на Гавриила и Михаила и каждого из остальных ангелов, – потому что каждому из этих существ невозможно уже разделяться на другие, сохраняя при разделении свою природу единой. Ведь разделение человека на душу и тело приводит к разрушению всего живого существа. Поэтому перипатетики обычно называют такие существа индивидуумами. Церковное же учение назвало их ипостасями потому, что в них род и вид получают существование, ибо, хотя животное, например хотя бы человек, из которых первое есть родовое понятие, а второе видовое, имеют собственное определение бытия, однако они получают существование только в индивидуумах, то есть в Петре и Павле: вне их они не существуют. Итак, что такое ипостась и что такое природа по церковному учению мы сказали.

Итак, эта общая природа, например природа человека, которой ни один человек не отличается от другого, существуя в каждом из индивидуумов, является его собственной природой и не имеет общего ни с каким другим предметом, как мы установили это в четвертой главе. Ибо разумное, смертное животное во мне не имеет общего ни с каким другим животным. Когда страдает, например, какой-либо человек, или бык, или лошадь, то возможно, что однородные с ним индивидуумы остаются бесстрастными. И когда умирал Павел, то могло случиться, что никто из прочих людей в то время не умер. И когда родился Петр и приведен был к бытию, то последующие люди еще не существовали. Итак, каждая природа не в одинаковом смысле определяется, как то, что есть, но в двояком. В одном смысле, когда мы говорим об общем значении каждой природы, созерцаемом само по себе, например природа человека, лошади, и не сущест-

вующем ни в каком индивидууме. В другом смысле, когда мы видим эту самую общую природу существующей в индивидуумах и получающую в каждом из них более частное бытие, соответствующее не какому-либо другому, но именно этому индивидууму и только ему одному. Ибо животное разумное, смертное во мне не является общим ни одному из животных других людей; природа животного в этой лошади не может существовать в какой-нибудь другой, как это мы недавно доказали. Что такие именно мысли о природе и ипостасях людей содержит церковное учение, ясно из того, что мы исповедуем одну природу Отца, и Сына, и Святого Духа, но признаем три ипостаси, то есть лица, из которых каждое различается от прочих какою-либо особенностью. Что же есть единая природа Божества, как не общий смысл [логос] природы Божества, сам по себе созерцаемый и мыслью об особенностях каждой ипостаси разделяемый? Что мы признаем, в свою очередь, и более частное определение природы, созерцая общий смысл [логос] природы сделавшимся достоянием каждого из индивидуумов или каждой из ипостасей, ясно из того, что мы признаем во Христе две природы – разумею божескую и человеческую. Мы не говорим, что воплотилась общая для Святой Троицы умопостигаемая природа Божества. В таком случае мы признали бы вочеловечение и Святого Духа. Равным образом мы не признаем, что с Богом-Словом соединилась общая природа человеческая, ибо в таком случае справедливо говорилось бы, что Слово Божие соединилось с людьми, бывшими до пришествия Слова, и со всеми имеющими быть после пришествия. Ясно, что природою Божества мы называем здесь природу общего Божества в ипостаси Слова, поэтому мы и исповедуем *единую природу Бога-Слова воплощенную*. Этою прибавкой: "Бога-Слова", мы ясно различаем природу Слова от природы Отца и Святого Духа. Таким образом разумея общую природу Божества, сделавшуюся собственной природой Бога-Слова, мы говорим здесь, что природа Бога-Слова воплотилась; и снова мы говорим, что природа человеческая соединилась с Логосом, то есть, то частное бытие, которое одно только из всех воспринял Логос. При этом понимании слова "природа", природа и ипостась обозначают одно и то же, кроме того, что слово ипостась заключает в себе мыслимые и существующие помимо общей природы особенности каждой ипостаси, по которым они отличны друг от друга. Отсюда возможно, что многие из наших безразлично говорят, что произошло единение природы, или ипостасей. Ипостась, как мы показали, обозначает отдельное и индивидуальное бытие; но раз они попеременно пользовались этими словами, то ясно, что этими словами они желали обозначить нам лишь индивидуальную природу.

Как настоящая беседа, так и словоупотребление тех, которые рассуждали о подобных предметах, показывают, что у всех есть обычай называть человеком и общий смысл природы. Например, говорят, что *человек* есть вид животного, хотя ни один из индивидуумов не есть вид, подчиненный роду, и не называется таковым. Мы говорим также, что человек отличается от лошади, – говорим, разумея,

конечно, их общие природы. Но с другой стороны, мы говорим, что Петр, и Павел, и Иоанн суть люди и что родился человек и умер, единичный, конечно, – говорим потому, что он заключает в себе общий смысл [логос] природы человека. И снова уместным является отметить, что имена: "лицо" и "ипостась" часто имеют у нас одно и то же значение, как если бы кто-нибудь один и тот же предмет назвал и мечом, и кинжалом. Таким образом, в отношении Святой Троицы мы безразлично говорим: и три Лица, и три ипостаси, чрез каждое из этих двух выражений одинаковым образом обозначая одно и то же. Но часто лицо различают от ипостаси, называя "лицом" отношение каких-либо предметов к другим, так как обычное словоупотребление знает и это значение термина "лицо". Ибо мы говорим, что некто принял на себя мое лицо и что некто противостал ему в лицо; равно мы говорим, что префект заменяет лицо царя. Поэтому и повинующиеся догматам Нестория воздерживаются говорить и об одной природе во Христе, и об одной ипостаси, так как они не признают соединения ипостасей самих по себе, но полагают, что от Марии родился простой человек, воспринявший в себя божественное озарение и таким образом отличающийся от остальных людей, так как в каждом из тех божественное озарение было значительно меньше. Тем не менее они с высшей дерзостью осмеливаются утверждать, что лицо Христа едино, называя отношение Бога-Слова к человеку Марии единым лицом, так как этот человек совершал всякое Божественное домостроительство вместо божества Бога-Слова, и что поэтому справедливо переносить поношение человека на Бога, так как и честь, оказываемая префекту подчиненными, и поношение переносятся на самого царя.

И наименование Христа, говорят они, служит выражением такого отношения. Поэтому они не колеблются называть и Христа единым, так как отношение, так сказать, едино, хотя в нем участвуют многие. Итак, я полагаю, что для тех, кто благочестиво мыслит относительно воплощения Спасителя, ясно, что, говоря, что лицо Христа едино, мы пользуемся выражением "лицо" не так, как это казалось друзьям Нестория, не в смысле обозначения простого отношения Бога к человеку. Таким образом, мы говорим, что Лицо Христа едино, как едина ипостась человека, например Петра или Павла.

После другого должно нам обсудить и это: человечество Христа не существовало вне единения с Логосом даже и самое незначительное время, но получило вместе и начало вступления в бытие, и единение с Логосом; но мы не говорим, что эта природа не ипостасна: она имела самостоятельное, по сравнению с прочими людьми, бытие, отличающееся от общей природы прочих людей некоторыми особенностями. Мы недавно показали, что слово ипостась обозначает, именно это. И так, как в отношении Божества Христа мы исповедуем и природу его, и ипостась, так и в отношении Его человечества необходимо исповедовать как природу, так и собственную ее ипостась. Чтобы эта природа не была неипостасной, как я сказал, мы принуждены говорить так. Ибо одно ясно, что среди

индивидуумов, принадлежащих к общей природе, находится и человечество Спасателя.

После того как мы таким образом ясно и, думаю, согласно со всеми обсудили это, пусть те, которые полагают, что во Христе две природы, но одна ипостась, скажут нам следующее: так как каждое из соединенных, как показало наше слово, необходимо имело природу вместе с ипостасью, то признают ли они, что единение произошло одинаково из природ и ипостасей, или же полагают, что более соединились ипостаси, так как из двоих произошла одна ипостась, меньше же природы, почему они остались две и после единения».

После других замечаний, в которых Иоанн Филопонский устанавливает, что естество не допускает выражения: «более или менее», он снова говорит:

«Я полагаю, что одна природа, существующая во многих ипостасях, видна во всех. Таким образом, исповедуя, что природа Божества едина, мы признаем, что ипостаси у него три. И у людей одна природа, хотя по числу ипостаси этой природы простираются почти до бесконечности, – и так и в других случаях. Невозможно, чтобы две природы, сохраняя в отношении числа двоицу, имели одну ипостась. И этому должно верить не только на основании наведения относительно отдельных предметов (ибо как возможна одна ипостась, то есть индивидуум, камня, дерева, или быка, или лошади), но и из самого действия разума. Ибо если каждая природа получает бытие в ипостасях (то есть в индивидуумах), то необходимо, чтобы, где две природы, было, по крайней мере, и две ипостаси, в которых природы получали бы свое бытие. Ибо невозможно, чтобы существовала природа, не будучи созерцаемой в каком-либо индивидууме; индивидуум же есть то же, что и ипостась, как недавно мы установили. Таким образом, те, которые говорят, что не только ипостась, но и природа единая произошла чрез соединение, являются согласными и между собой, и с истиной. Те же, которые говорят, что ипостась одна, природ же две, являются несогласными и между собой, и с истиной.

Но так как, говорят, и человечество Христа в Логосе имело ипостась и не существовало прежде соединения с Логосом, поэтому мы и говорим, что ипостась Христа едина. Итак, скажем мы им: считаете ли вы, что природа и ипостась обозначают одно и то же, различаясь между собою как имена одного и того же предмета, например: кинжал и меч, или природа значит одно, а ипостась другое? Если одно и то же, то ввиду того, что ипостась одна, необходимо, чтобы и природа была одна, как необходимо, чтобы, раз кинжал один, чтобы и меч был один. Или: если два естества, то необходимо будут две ипостаси. Если же имя естества обозначает одно, а имя ипостаси другое, то причиной того, что во Христе единая ипостась, они считают то, что ипостась человека, то есть лицо, не существовало прежде единения с Логосом. Если во Христе две природы, то необходимо, чтобы

природа человека существовала ранее соединения с Логосом; но если частная природа, соединенная с Логосом, существовала ранее, то необходимо, чтобы и ипостась человеческая существовала ранее, ибо невозможно, чтобы существовала одна из них, когда другой нет, разумею: частную природу без собственной ее ипостаси. Ибо в субъекте обе они [природа и ипостась] составляют одно, почему пользующиеся этими словами часто отожествляют их, как мы немного выше показали. Если как ипостась, так и природа, соединившиеся с Логосом, не существовали прежде соединения с Ним, то тем самым они признают, что ипостась Христа одна, поэтому должны признать, что и природа Его едина. Ибо, если они не различают [ипостасей] после соединения, то пусть не различают после этого и природ».

ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И БОГОСЛОВИЕ VII ВЕКА

СВ. ЕВЛОГИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, СВТ. СОФРОНИЙ ИЕРУСАЛИМСКИЙ.

ПОЛЕМИКА С ТРИТЕИЗМОМ[1]

Хотя православная триадология сформировалась в IV в., а весь период с V по VII в. традиционно считается периодом христологической полемики, отдельные аспекты учения о Троице, разработанного в IV в. главным образом Каппадокийцами, стали снова предметом обсуждения в VI и VII в. в контексте споров, возникших в связи с появлением в монофизитской среде (о происходящем в ней были осведомлены и халкидониты) тритеизма[2].

Появление тритеизма датируется примерно 557 г. и связывается с учением сирийца-яковита[3], уроженца Апомеи, Иоанна Аскуцангиса (или Аскоснагиса). Про него известно, что он учился в Константинополе у некоего Самуила или Петра, а после его смерти выступил с оригинальным учением о том, что во Святой Троице не одна сущность, а три. Это позволяло примирить учение об одной природе Бога-Слова воплощенной с учением о Троице так, чтобы исключить воплощение всех Трех Лиц, т. е., таким образом, как будто решалась проблема теопасхитства, поскольку, по тритеитам, воплощение Бога-Сына не влекло воплощения Отца и Духа из-за того, что у них иная «частная» Божественность. Вскоре у Иоанна появились ученики, однако тритеизм почти сразу получил отпор в своей же монофизитской среде. С трактатом против этого учения выступил Феодосий Александрийский (тогдашний лидер монофизитов), находившийся в это время в почетной ссылке, точнее, под царским присмотром в Константинополе. Вплоть до смерти Феодосия в 566 г. о тритеизме больше ничего не было слышно, однако вскоре тритеитами себя признали два монофизитских епископа, получивших хиротонию от Иакова Варадая – Конон Тарсийский и Евгений, епископ Селевкии Исаврийской. В 567 и 568 г. тритеизм был осужден на собраниях монахов в Сирии. Примерно в это же время тритеизм получил подкрепление в лице выдающегося философа и ученого Иоанна

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] В статьях, посвященных богословию прп. Максима, мы употребляем следующие сокращения: Char. – «Главы о любви»; QD – «Вопросы и недоумения»; amb. – «Трудности» (или Ambigua); Myst. – «Мистагогия»; TP – «Богословско-полемические сочинения»; DsP – «Диспут с Пирром».

[2] Мы не будем здесь подробно останавливаться на спорах, имевших место в среде самих монофизитов относительно тритеизма.

[3] Яковиты – сирийские монофизиты, во главе которых в VI в. стоял Иаков Варадай.

Филопона[4], написавшего во второй половине 567 г. в поддержку этого учения трактат «О Троице»[5]. Отныне тритеизм связывается по большей части с его именем. Между тем, большинством монофизитов это учение не было принято.

В 568–569 гг. произошел окончательный раскол среди монофизитов между тритеитами и теми, что остались верны традиционной триадологии. Конон и Евгений, до этого официально извещенные о своем смещении, анафематствовали, в свою очередь, Иакова Варадая. При поддержке ставшего сторонником тритеитов внука импе-

[4] Вопрос о тритеизме Филопона в последнее время широко обсуждается в патристике и современном богословии. Причем известный реформатский теолог Торранс (T. F. Torrance) и его последователи предпринимают попытки богословской реабилитации Филопона и снятия с него обвинений в монофизитстве и тритеизме (см., например: *Torrance T. F.* Theological and Natural Science, Chapter 6 // John Philoponus of Alexandria: Sixth Century Christian Physicist. Eugene, Oregon, 2002. Pp. 97f.; Idem., John Philoponos of Alexandria-Theologian & Physicist // KANON XV. Yearbook of the Society for the Law of the Eastern Churches. Edition Roman Kovar, 1999. Pp. 315–330; *McKenna J.* The setting in life for the Arbiter of John Philoponus. Eugene, 1997). Торранс, в частности, утверждает, что, вопреки обвинению Филопона в следовании Аристотелю – как в своих философских и научных сочинениях, так и в богословских, он не подчиняет свою мысль аристотелевской, а преодолевает Аристотеля. В этом контексте Торранс пытается переосмыслить традиционную оценку богословия Филопона. В то же время, остаются и веские аргументы в пользу традиционного мнения о еретическом характере учения Филопона (см., например: *Lang U.* John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century. A study and translation of the Arbiter. Leuven, 2001; *Ebied R. Y. Van Roey A., Wickham L. R.* Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier // Orientalia Lovaniensia Analecta. 10, 1981; ср.: *Wickham L.* Schism and reconciliation in a sixth-century Trinitarian dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on properties, roles and relations. // International Journal for the Study of the Christian Church. 8, 2008. Pp. 3–15). К сожалению, нам неизвестны материалы, где бы сторонники этих двух подходов вступали в дискуссию. Остается надеяться, что в будущем этот диалог состоится, тем более что и среди патрологов, придерживающихся традиционной интерпретации Филопона, существуют разные мнения, о чем свидетельствует, например, недавняя статья Уикхэма: *Wickham L.* Schism and reconciliation in a sixth-century Trinitarian dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on properties, roles and relations // International Journal for the Study of the Christian Church. 8:1, 2008. Pp. 3–15, в которой Уикхэм выказывает себя, скорее, критиком антифилопоновского учения Дамиана, чем самого Филопона. Нас же в настоящей статье будет интересовать не столько тритеизм, т. е. учение Филопона, сколько учение о Святой Троице, каким его сформулировали халкидониты в полемике с тритеизмом и другими триадологическими учениями в монофизитской среде. Соответственно, мы будем использовать традиционное халкидонитское представление о тритеизме. В отечественной литературе этот традиционный взгляд представлен, в частности, у А. И. Сидорова в его статье: Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью // Историко-философский ежегодник, 1989. Сс. 179–194.

[5] См.: *Lang U. M.* Notes on John Philoponus and the Tritheist Controversy in the Sixth Century // Oriens Christianus. 85, 2001. P. 25.

ратрицы Феодоры, монаха Афанасия, Конон и Евгений получили право на обжалование своего смещения; по указу императора-халкидонита Юстина II при председательстве халкидонитского патриарха Константинополя Иоанна Схоластика (569/570 г.) состоялся диспут между двумя партиями монофизитов, но этот диспут, длившийся четыре дня, ни к чему не привел[6]. С этого момента Конон и Евгений начинают создавать по всей империи особую тритеитскую иерархию в монофизитском лагере. Далее, во время последовавших в 571 г. гонений на монофизитов Конон был сослан в Иерусалим, где находился около трех лет, а затем был освобожден и поселился в деревне в Киликии, которая и стала центром тритеизма. Около 574 г. раскол произошел уже в стане тритеитов, когда Иоанн Филопон выступил с трактатом «О воскресении», отвергнутым Кононом и Евгением, хотя и поддержанным Афанасием. Тритеиты разделились на афанасиан и кононитов.

С новой силой вопросы, поставленные тритеитами, привлекли к себе внимание, когда монофизитский патриарх Александрии Дамиан, заняв кафедру в 578 г., в своем Синодальном послании уделил большое внимание полемике с тритеизмом Иоанна Филопона, сосредоточившись на критике его трактата «О Троице». При этом дискуссия Дамиана с тритеитами имела конкретную историческую основу, т. е. ему приходилось иметь дело с живыми носителями этого учения. В 581 г. в полемику с тритеизмом вступил и новый монофизитский патриарх Антиохии Петр, который в своем Синодальном послании полемизирует, опять же, с Филопоном, но на этот раз с другим его сочинением, «Против Фемистия». В дальнейшем движение тритеитов постепенно сходит на нет; ряд их видных деятелей примыкает к господствующему традиционному монофизитскому учению. Тем не менее в самом лагере противников тритеитов, в первую очередь, между Дамианом Александрийским и Петром Антиохийским происходит раскол на почве того, как следует правильно опровергать тритеизм и как вообще понимать учение о Святой Троице в контексте вызова тритеизма.

В нашу задачу не входит описывать детали этого конфликта, который недавно был подробно освещен, в том числе и в отечественной литературе[7]. Отметим лишь, что этот спор и связанный с ним раскол, длившийся с 588 по 616 гг., не только имел заметное догматическое и церковно-историческое значение для монофизитского лагеря, но нашел отклик и в халкидонитской среде. Свидетельством этого, в частности, является сочинение св. Евлогия,

---

[6] См.: *Van Roey A.* La controverse tritheite depuis la condamnation de Conon et Eugene jusqu'a la conversion de l'eveque Elie // Von Kanaan bis Kerala. Festschrift J. P. M. van der Ploeg / Ed. W. C. Delsman et al. Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1982. Pp. 487–488.

[7] См.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 231. Подробнее об этом споре см.: *Ebied R. Y., Van Roey A., Wickham L. R.* Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier…

патриарха Александрийского (580/1–607/8 гг.), о котором сообщает в своей «Библиотеке» патриарх Фотий[8] (отрывки из его пересказа приводятся в настоящей «Антологии»), в нем св. Евлогий, в свою очередь, критикует ряд базовых догматических положений, возникших в триадологических учениях монофизитов в полемике с тритеизмом, как, разумеется, и сам тритеизм, причины возникновения которого он усматривает в приложении методов рассуждения, выработанных применительно к тварному миру, в отношении Бога[9].

Помимо св. Евлогия, среди халкидонитов с критикой тритеизма выступал св. Анастасий I Александрийский, патриарх Антиохии (559–570 и 593–598 гг.)[10], который в своем диалоге, направленном против тритеитов, утверждает, что главной причиной, породившей это учение, является использование Филопоном применительно к Троице учения об общей и частной сущности. Главным аргументом св. Анастасия против Филопона, как замечает Уве Ланг[11], был тот, что если общая сущность существует только в частных сущностях, каковыми тот называл Отца, Сына и Святого Духа, и может созерцаться лишь в разуме, через отвлечение от частного, то Божественного единства (т. е. Бога как Единицы) в реальности просто нет[12]. Как далее отмечает Ланг, «хотя Анастасий и не говорит в этом диалоге эксплицитно об отношении христианского богословия с языческой философией, ясно, что это различие между частной и общей сущностью соответствует различию между первой и второй сущностью в "Категориях" Аристотеля»[13]. Среди других критиков тритеизма из халкидонитов исследователи упоминают Евтихия, патриарха Константинопольского (патриарх в 552–565 и 577–582 гг.)[14] (впрочем, его критику ряд авторов, в частности В. М. Лурье, не считают удовлетворительной с точки зрения традиционного православного учения[15])

---

[8] См.: *Фотий.* Библиотека, cod. 230, 278a ff.

[9] Там же, cod. 230, 278a, см. перевод ниже.

[10] Св. Анастасию пришлось самому участвовать в качестве посредника в диспуте между конфликтующими сторонами в монофизитском лагере. См.: *Van Roey A.* Une controverse christologique sous le patriarcat de Pierre de Callinique // Symposium Syriacum, 1976. Rome, 1978. (OCA 205). Pp. 350–351.

[11] См.: *Lang U. M.* Notes on John Philoponus… P. 26.

[12] См.: *Anastasius I of Antioch.* Adversus eos qui divinis dicunt tres essentias / Ed. K.-H. Uthemann // Des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien Jerusalemer Streitgesprach mit einem Tritheiten // Traditio. 37, 1981. Pp. 102–103.

[13] См.: *Lang U. M.* Notes on John Philoponus… P. 26.

[14] См.: *Eutychius.* De differentia naturae et hypostaseos 1–12 / Ed. P. Ananian // L'opuscolo di Eutichio, patriarca di Costantinopoli sulla 'Distinzione della natura e persona // Armeniaca. Melanges d'etudes armeniennes, publiees a /'occasion du 250e anniversaire de l'entree des Peres Mekhita-ristes dans Vile de Saint-Lazare (1717-1967). He de Saint-Lazare–Venise, 1967. Pp. 364–378 (итальянский перевод древней армянской версии).

[15] См.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии… Сс. 261–267.

и автора конца VI в. Памфилия[16]. Жесткая критика тритеизма Филопона и того факта, что он привнес в триадологию учение о трех частных сущностях, встречается и в трактате «De sectis» (580/1–607/8 гг.)[17]. Наконец, в ересиологическом трактате VII в., опубликованном Ришаром, написанном неким халкидонитом монахом Георгием, тритеизм характеризуется как ересь, порожденная применением «аристотелевских приемов рассуждения» (букв.: «технологий») к учению о Троице[18].

По сравнению с этой полемикой против тритеизма, большинства халкидонитов VI в., критиковавших тритеизм Филопона в первую очередь за злоупотребление философией Аристотеля и ее применение в отношении учения о Святой Троице, а также за приложение к Лицам Троицы понятия о «частной сущности», некоторым особняком стоит критика тритеизма, которую мы встречаем у прп. Максима Исповедника и св. Софрония Иерусалимского в VII в. Их полемика разворачивается в чисто богословской сфере, так что не всегда можно быть уверенным, точно ли речь идет о споре с тритеизмом Филопона (особенно это касается прп. Максима). Такое отсутствие в критике тритеизма обращения к языку Филопона может объясняться и тем, что свв. Софроний и Максим не ставили перед собой задачу полемики исключительно (или собственно) с Филопоном, но имели в виду более широкое понятие о «тритеизме», который мог в том или ином виде проникать в то время и в среду халкидонитов, хотя для нее и не было характерно использование понятия «частной сущности».

Что касается прп. Максима, то в «Главах о любви» (ок. 624–625 гг.) мы находим прямой выпад против «тритеитов»: «Тритеиты, отделяющие Сына от Отца, скатываются в пропасть»[19]. Этот выпад, впрочем, сразу вызывает ряд вопросов. Кого имеет в виду прп. Максим? Казалось бы, ответ очевиден: Филопона и его последователей. Однако монофизитский тритеизм к VII в. скорее всего не представлял сколько-либо заметного и важного для халкидонитов явления, если вообще продолжал существовать. Так что обращение к этому учению, тем более в «Главах о любви», посвященных отнюдь не триадологии, да и вообще не догматической полемике, выглядит неожиданно. Больше

---

[16] См.: *Pamphilus.* Diversorum caphum sen difficultatum solutio XI, 42–112 / Ed. J. H. Declerck // Diversorumpostchalcedonensium auctorum collectanea. Turnhout–Leuven, 1989. (CCG 19); *Richard M.* Pamphile de Jerusalem // Le Muséon. 90, 1997. Pp. 277–280.

[17] PG 86, 1233A–B. Об авторстве этого трактата см. статью Мишеля Ван Эсбрука: *Esbroeck, van M.* La date et l'auteur du *De Sectis* attribue a Leonce de Byzance // After Chalcedon. Studies in Theology and Church History / Ed. C. Laga. Leuven, 1987. Pp. 415–424 (в рус. пер. игум. Феофана (Аркескина) см. на сайте: http://www.krotov.info/history/06/2/desectis.htm).

[18] *Richard M.* Le traite de Georges *Hieromoine sur les heresies* // Revue des etudes Byzantine. 28, 1970. Pp. 244–248.

[19] Char. 2.29, цит. по изд.: *Преподобный Максим Исповедник.* Творения / Пер. А. И. Сидорова. Кн. I. М., 1993. С. 111.

упоминания о тритеизме в сочинениях прп. Максима мы не находим. Впрочем, в кругу, близком к Максиму, тритеизм вновь «всплывает» во время полемики вокруг моноэнергизма; так, имеется упоминание ереси тритеизма и лично Филопона как еретика у св. Софрония Иерусалимского в Соборном послании патриарху Сергию 634 г. (PG 87/3, 3192C)[20]. Однако упоминание тритеизма в этом контексте понятно: тритеизм у Филопона сочетался с моноэнергизмом[21], против которого и выступали Софроний и Максим; но у халкидонитов-моноэнергистов, как показывали эти святые, и получалось, что каждая ипостась Святой Троицы имеет свою ипостасную энергию (коль скоро энергия приписывалась ипостаси) или волю[22], а следовательно, и халкидониты-моноэнергисты оказывались тритеитами, поэтому осуждение тритеизма «вписывалось» в полемику против моноэнергизма среди своих.

Сочинение прп. Максима «Главы о любви», однако, было написано задолго до начала антимоноэнергистской полемики, и этой проблематикой упоминание в них тритеизма не объяснить. Не исключено, что прп. Максим своим выпадом против тритеизма в «Главах о любви» (2.29) спорит с какими-то неизвестными нам «тритеитами»

---

[20] «Да будет под анафемой… Иоанн грамматик, по прозвищу трудолюбивый [Филопон], или лучше, попусту трудящийся, Конон и Евгений, – три трепроклятые распространители троебожия» (цит. по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4. СПб, 1996. С. 160; произнесенные на VI Вселенском соборе эти слова стали первым соборным осуждением тритеизма). К данному свидетельству можно прибавить и тот факт, что самый обширный отрывок из сочинений Филопона (7-я глава «Арбитра», впоследствии попавшая в «Источник знания» св. Иоанна Дамаскина) сохранился в сочинении «Doctrina patrum» («Учение отцов о воплощении Бога-Слова»), авторство которого, по одной из версий, принадлежит св. Анастасию Синаиту, а по другой – апокрисиарию Анастасию, ученику прп. Максима. В заглавии этого отрывка Филопон именуется «тритеитом». Впрочем, последнее свидетельство интереса к Филопону в кругу прп. Максима надежным считаться не может, поскольку авторство Анастасия-апокрисиария не подтверждено.

[21] См.: *Lang U.* John Philoponus and the controversies over Chalcedon. P. 175. Впрочем, следует отметить, что некоторые выражения Филопона совпадают с тем, что писал прп. Максим в трудности 5, к Фоме.

[22] В «Диспуте с Пирром» прп. Максим, ведя речь о следствиях вводимого монофелитами понятия об ипостасной воле, говорит: «Если допустить, что вместе с волями вводятся и обладатели воль, то правомерно и обратное: вместе с обладателями воль будут вводиться и воли. И окажется, по-вашему, что у пресущественного, и преблагого, и блаженного Божества из-за того, что у Него одна воля – одна также и ипостась, согласно Савеллию; а из-за того, что у Него три Лица, то и воли тоже три, а потому – три природы, согласно Арию, раз по отеческим определениям и правилам различие воль вводит и различие природ» (Диспут с Пирром, PG 91, 292A, пер. Д. Е. Афиногенова, цит. по изд.: Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. С. 151; ср.: Там же, PG 91, 337A (Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия… С. 215)).

VII в. (но тут мы ничего определенного не можем сказать[23]); возможно, он, в самом деле, имел в виду полемику с тритеизмом Филопона[24] (в пользу этой гипотезы можно отнести то, что в ряде мест из сочинений прп. Максима этого периода встречаются пассажи, которые можно опознать как антифилопоновские; мы остановимся на них позднее), либо, критикуя «тритеизм», он имел в виду вопросы, поставленные тритеизмом VI в., но имеющие значение и для православного (т. е. халкидонитского, точнее, неохалкидонитского) богословия, обсуждавшиеся тем или иным образом в конце VI – начале VII вв., которые поднимать прямо, называя имена и говоря о различии позиций, прп. Максиму по тем или иным причинам было неудобно[25]. Из выдвинутых гипотез мы сначала разберем две последние, а потом кратко скажем и о первой.

Как мы отмечали выше, наиболее заметным спором вокруг тритеизма в среде монофизитов был спор между монофизитскими патриархами Антиохии и Александрии Петром и Дамианом[26]. В нем Дамиан отождествил ипостась и свойство ипостаси (идиому), тем самым как будто снимая проблему, поставленную Филопоном. Последний на основании различия ипостасей Троицы, Каждая из которых имеет Свою ипостасную особенность, и исходя из учения о «частной сущности», выводил учение о трех сущностях[27]. Дамиан, однако, в свою очередь, фактически лишил Лица Троицы ипостасного бытия, сделав реальными лишь «отношения» внутри единой Божественной сущности, в противовес Филопону, который, как считается, упразднил реальность единства трех Лиц. Современник этого спора, св. Евлогий, в трактате, отрывки из которого (в пересказе св. Фотия) приводятся в настоящей «Антологии», резко критикует как тритеизм Филопона, так и, не называя никого по имени, учение тех, кто отождествляет ипостась с ипостасным свойством (идиомой). Важно отметить, однако, что отождествление ипостаси с идиомой (или ипостасной особенностью), встречалось в это время не только в богословии монофизитов, но и у халкидонитов. В самом деле, например, в Эдикте императора Юстина II (565–578 гг.), приведенном в «Церковной Истории» Евагрия Схоластика, находим, что ипостась и ипостасное свойство (или особенность) употребляются взаимозаменимо: «...Мы покланяемся Единице в Троице и Троице в Единице, имеющей непостижимое как разделение, так и единение, – Еди-

---

[23] Хотя совершенно исключать такую возможность тоже нельзя; к примеру, прп. Максим мог иметь в виду не тритеизм как оформившуюся ересь, а неких простецов среди халкидонитов, которые имели превратное представление о Троице, близкое к тритеитству (предположение, которое в беседе с нами высказал А. М. Шуфрин).

[24] Такую версию (как единственную) высказывали до сих все комментаторы этого места «Глав о любви», включая А. И. Сидорова.

[25] Последнюю гипотезу высказал в беседе с нами А. М. Шуфрин.

[26] См.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии... С. 231.

[27] См.: Там же, с. 226.

нице по существу или по Божеству, Троице *же по частным свойствам, то есть, ипостасям, или Лицам.* <…> Должно и исповедовать единого Бога, и проповедовать *три ипостаси, или свойства*»[28].

Эдикт Юстина II в контексте обсуждаемой проблемы может представлять интерес, поскольку, как отмечает в комментарии к Char. 2.29 А. И. Сидоров[29], имеется некий параллелизм между текстом этого Эдикта и заключительной частью рассматриваемой главки прп. Максима. Приведем оба текста для сравнения:

Из Эдикта Юстина II (по Евагрию Схоластику):	*Прп. Максим, из Char. 2.29:*
Мы покланяемся Единице в Троице и Троице в Единице, имеющей непостижимое как разделение, так и единение, – Единице по существу или по Божеству, Троице же по особенностям (ἰδιότητας), то есть ипостасям или Лицам. Она, так сказать, разделяется, будучи нераздельна, и соединяется, пребывая раздельной; ибо в трех одно Божество, и эти три – одно.	Согласно великому Григорию, должно как сохранять одного Бога, так и исповедовать три Ипостаси, каждую с присущей Ей [ипостасной] особенностью (ἰδιότητος). Ибо, по его учению, [Троица] «разделяется нераздельно, а соединяется различенно»[30]. Поэтому и различие, и единство [в Боге] есть нечто непостижимое.

И в том, и в другом тексте подчеркивается непостижимость различия и единения в Боге и используются практически одни и те же слова; однако именно на фоне такого большого сходства следует отметить и одно отличие, существенное для нас в контексте упомянутой полемики св. Евлогия. В Эдикте Юстина II ипостаси и ипостасные свойства как будто отождествляются, в то время как прп. Максим явно их различает, говоря об ипостаси «вместе с ипостасным свойством» (μετὰ τῆς ἰδιότητος)[31].

---

[28] *Евагрий Схоластик.* Церковная история 5.4.

[29] *Преподобный Максим Исповедник.* Творения… С. 278.

[30] Прп. Максим цитирует св. Григория Богослова: Слово 39, PG 36, 345.45–48.

[31] Эдикт Юстина II, в свою очередь, в большой степени зависит от Эдикта исповедания правой веры имп. Юстиниана против Трех глав, где мы также находим слова о «непостижимом» (или: чудесном, букв.: парадоксальном) разделении и единении: «Мы почитаем Единицу в Троице и Троицу в Единице, имеющую чудесное разделение и единение (παράδοξον ἔχουσαν καὶ τὴν διαίρεσιν καὶ τὴν ἕνωσιν)». В этом Исповедании также имеются выражения, где ипостасные особенности как будто отождествляются с ипостасями: «Единицу по существу или Божеству, Троицу же по свойствам или по ипостасям или лицам; ибо она разделяется, так сказать, нераздельно и соединяется раздельно». Хотя чуть далее в том же самом Исповедании веры говорится: «Должно исповедовать и единого Бога, и проповедовать три ипостаси или три лица, и каждое со своими свойствами» (Исповедание веры имп. Юстиниана против Трех глав (Edictum rectae fidei), цит. по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 3. СПб., 1996. С. 539). Все эти пассажи

У самого св. Григория Богослова, цитату из Слова 39 которого приводит в Char. 2.29 прп. Максим, тоже обнаруживается нечто вроде отождествления ипостасей и ипостасных особенностей: «Когда же произношу [слово] Бог, вы озаряетесь единым и тройственным светом – тройственным в отношении к особенным свойствам (ἰδιότητας), или к ипостасям (если кому угодно называть так), или к Лицам... единым же в отношении к логосу сущности и, следовательно, Божества»[32].

Ясно, что Эдикт Юстина II, в котором говорится о непостижимости разделения и соединения в Боге теми же словами, что у св. Григория[33], был составлен на основе богословия этого святого отца, каковое для прп. Максима, несомненно, значило куда больше, чем эдикт императора, изданный пятьдесят лет назад. Так что, скорее всего, на прп. Максима повлиял не Эдикт Юстина II, а непосредственно св. Григорий, и гипотезу Сидорова о влиянии этого Эдикта можно отклонить[34]. Более того, легко заметить, что ссылка на св. Григория в Char. 2.29 находится не непосредственно перед словами о том, что Троица «разделяется нераздельно, а соединяется различенно», но выше. То есть весь приведенный отрывок состоит не из одной цитаты, отмеченной Сидоровым, а до него рядом других патрологов, ссылающихся один за другим на Пегона[35], а из нескольких[36] (что не было отмечено, кажется, ни в одном издании «Глав о любви», в том числе, и критическом[37]). Именно у св. Григория мы находим ту самую догматическую формулу, которую использует прп. Максим в Char. 2.29 непосредственно перед цитатой из Слова 39 про неразделенное разделение:

восходят к тем или иным местам в Словах св. Григория Богослова (мы обратимся к ним чуть ниже).

[32] *Григорий Богослов.* Слово 39, PG 36, 345.40–45, цит. по изд.: *Свт. Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский.* Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. М., 1994. С. 537.

[33] В самом деле, выражение о непостижимости разделения и единения во Святой Троице в Эдикте Юстина II (а до этого в Эдикте Юстиниана) взято из Слова 25 св. Григория: Νῦν δὲ δίδασκε τοσοῦτον εἰδέναι μόνον, μονάδα ἐν Τριάδι, καὶ Τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην, παράδοξον ἔχουσαν καὶ τὴν διαίρεσιν καὶ τὴν ἕνωσιν (Слово 25, PG 35, 1221.45) («Теперь же учи единственно ведать сие: Единицу в Троице и Троицу в Единице поклоняемую, в которой и раздельность, и единство непостижимы», цит. по изд.: *Свт. Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский.* Собрание творений в 2-х томах. Т. 1... С. 370). Таким образом, и прп. Максим в конце приведенной цитаты приводит все те же слова св. Григория.

[34] Сравнение с Эдиктом, впрочем, все равно оказалось полезным, т. к. позволило подчеркнуть, что прп. Максим отказался от отождествления ипостаси с ипостасной идиомой.

[35] *Maxime le Confesseur.* Centuries sur la charité / Intr. et trad. dé J. Pegon. Paris, Lyon, 1945. (Sources chrétiennes 9). P. 1845.

[36] А именно, из трех; подробнее мы будем говорить об этом ниже.

[37] *Massimo Confessore.* Capitoli sulla carita / Editi criticamente con introduzione da A. Ceresa-Gastaldo. Roma, 1963.

Св. Григорий, из Слова 20:	*Прп. Максим, из Char. 2.29:*
χρὴ καὶ τὸν ἕνα Θεὸν τηρεῖν, καὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν, εἶτ' οὖν τρία πρόσωπα, καὶ ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος (PG 35, 1072. 44–45) (ср.: PG 35, 445.36–37)	Χρὴ γὰρ καὶ τὸν ἕνα Θεὸν τη-ρεῖν καὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν, κατὰ τὸν μέγαν Γρηγόριον, καὶ ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος[38].
До́лжно как сохранять одного Бога, так и исповедовать три ипостаси, причем Каждую с [присущей Ей ипостасной] особенностью.	До́лжно как сохранять одного Бога, так и исповедовать три ипостаси, согласно Великому Григорию, причем Каждую с [присущей Ей ипостасной] особенностью.

Эту же самую цитату из св. Григория приводит с небольшими изменениями в своем Эдикте против Трех глав император Юстиниан[39], и прп. Максим, скорее всего, это знал. В свете сказанного о критике св. Евлогием тех, что отождествляют ипостась и ипостасную особенность, отнюдь не случайным выглядит выбор прп. Максимом цитат из св. Григория, т. е. то, что он взял часть цитаты из Слова 20, где явным образом различаются ипостась и ипостасная особенность, а другую часть, относящуюся к характеру соединения Лиц в Троице, – из Слова 39, в котором, однако, он «не взял» то место, непосредственно перед выбранными словами, где как будто отождествляются ипостась и ипостасная особенность.

Все эти наблюдения, однако, пока не касаются главного: как такового выпада в Char. 2.29 против тритеитов. В самом деле, какое отношение может иметь такая «политика» цитирования св. Григория, где неявно опускаются указанные места, а другие, напротив, избираются, к явному выпаду против тритеитов, с которого начинается Char. 2.29? Не является ли тритеизм тем самым учением, которое побудило не только монофизитов, вступивших непосредственно в полемику с их «внутренней» ересью, но и – опосредованно – халкидонитов, для которых она была «внешней», к уточнению своих догматических формул?[40]

Факт тот, что уже св. Евлогий Александрийский оспаривает то самое отождествление ипостаси и ипостасной идиомы, которое, ссылаясь именно на св. Григория Богослова (у него это отож-

---

[38] Греческий текст приводится по изд.: *Massimo Confessore.* Capitoli sulla carita… Pp. 104–106.1–15.

[39] «Должно и единого Бога исповедовать, и три ипостаси провозглашать, или три Лица, и Каждое со своим свойством» (μετὰ τῆς ἰδιότητος)) (Исповедание веры имп. Юстиниана против Трех глав, p. 130.22–23 (Amelotti)).

[40] Именно к такой постановке вопроса подводит Лурье (см.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии… Сс. 224–234).

дествление встречается неоднократно[41]), использует в полемике с тритеизмом Филопона его соперник по влиянию на христиан Александрии монофизитский патриарх Дамиан и его последователи. Имея в виду, что по версии палестинского происхождения прп. Максима, получившей широкое признание в современной патрологии[42], он, скорее всего, перебрался после завоевания Палестины персами в 614 г. в Александрию[43] и вполне мог знать сочинения св. Евлогия.

Таким образом, прп. Максим в своем выпаде против тритеитов мог ставить задачу, состоявшую не только в непосредственной полемике с этим учением, но и в том, чтобы показать, что богословие св. Григория, если его понимать правильно, а не злоупотреблять его отдельными выражениями, вполне справляется с опровержением тритеизма, не впадая в противоположное заблуждение, каким было учение, отождествляющее ипостась с ипостасной особенностью, а кроме того, он мог хотеть выявить то в богословии св. Григория, что составляет его существо, а не относится к риторическим выражениям, которыми как раз и злоупотребил Дамиан и его последователи. Имея в виду сказанное, обратимся теперь к самому тексту Char. 2.29.

С самого начала прп. Максим обозначает «параметры», в рамках которых он будет вести речь; это отношение ипостасей Троицы к сущности (которая у Них одна и та же) и отношение ипостасей (главным образом, Отца и Сына) друг к другу (оно характеризуется «неотделимостью»): «Когда Господь говорит: "Я и Отец – одно" (Ин. 10, 30), Он обозначает тождество [Божественной] сущности (τὸ ταὐτὸν τῆς οὐσίας). А когда говорит: "Я в Отце и Отец во Мне" (Ин. 10, 38), то показывает неотделимость [или: неразлучность, τὸ ἀχώριστον] ипостасей»[44]. Именно «отделение» ипостасей Троицы друг от друга называется главным заблуждением тритеитов: «А тритеиты, отделяющие [или: разлучающие – χωρίζοντες] Сына от Отца, с обеих сторон падают в пропасть»[45].

---

[41] Лурье (Там же, с. 226) приводит примеры из Слова 31, 33 и 39.

[42] См. предисловие А. И. Сидорова в изд.: *Преподобный Максим Исповедник.* Творения… Сс. 38–42, в котором он следует в данном вопросе Гарригу; а также: *Lévy A.* Le créé et le incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne. Paris, 2006. Pp. 487–490; *Boudignon C.* Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain? // Philomathestatos. Etudes patristiques et byzantines offertes à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans / Ed. B. Janssens, B. Roosen & P. Van Deun. Paris-Louvain, 2004. (Orientalia Lovaniensia Analecta 137). Pp. 11–43.

[43] Именно этой версии придерживаются Леви и Будиньон (см. предыд. прим.).

[44] Пер. А. И. Сидорова с изм., цит. по изд.: *Преподобный Максим Исповедник.* Творения… С. 111.

[45] Здесь и далее перевод Char. 2.29 наш, сделанный с учетом перевода Сидорова, но вносящий в него существенные изменения.

В этом «выпаде» прп. Максим никак не эксплицирует свое понимание учения тритеитов VI в., так что мы даже не можем сказать, насколько он знал его основные посылки и логику[46]. Единственно, что мы можем заключить из начала Char. 2.29 – это то, что он вменяет в вину тритеитам именно «отделение» ипостасей друг от друга, из которого следуют две равно неприемлемые и гибельные альтернативы:

> «Ибо они либо утверждают, что Сын совечен (συναΐδιον) Отцу, но отделяют [или: разлучают, χωρίζοντες] одного от другого, а поэтому вынуждены сказать, что Он не родился, и впадать в утверждение трех богов и трех начал, либо говорят, что [Сын] рожден от Отца, [но] отделяют [или: разлучают – χωρίζοντες], а поэтому вынуждены говорить, что [Он] не совечен Отцу, и подчинять времени Владыку времен».

Первое, что бросается в глаза: аргументация прп. Максима против тритеитов существенно отличается в этом пункте от аргументации против них, которую мы встречаем в антитритеитской полемике монофизитов VI в., где обычно делался упор на том, что Филопон посредством своего учения о трех частных сущностях отказывается исповедовать единую сущность Бога в реальности, но говорит лишь о том, что эта сущность в качестве единой усматривается нашим сознанием как «вторая сущность» по Аристотелю (на что Филопон возражал, что сущности нигде, помимо ипостасей, быть не может, поэтому говорить о сущности как таковой – это значит вводить нечто четвертое, помимо ипостасей)[47]. Вообще, аргументы прп. Максима выглядят не столько критикой предпосылок и логики тритеитов, сколько доведением этих не эксплицируемых им посылок до абсурда, поскольку невозможно представить, чтобы те отрицали рождение Сына от Отца или утверждали, что Сын не совечен Отцу. Однако, внимательно читая приведенный отрывок из Char. 2.29, мы можем сказать нечто большее.

Прп. Максим говорит о Троице, исходя 1) из того, что относится к бытию ипостасей (совечен или не совечен Сын Отцу) и 2) из того, что относится к происхождению (рожден или не рожден Сын от Отца). «Отделение» Сына от Отца (о сути которого он прямо не говорит), согласно прп. Максиму, приводит у тех, с кем он полемизирует, либо к тому, что Троица мыслится как три рядоположенные единицы (1+1+1) (но тогда нельзя сказать, что вторая единица происходит из первой и мы получаем три начала в Троице, а значит, Отец перестает быть Отцом и «началом» Сына), либо как еди-

---

[46] В более позднем сочинении – «Догматическом томосе пресвитеру Марину» (TP 20) (PG 91, 228-257) прп. Максим упоминает о полемике св. Анастасия Антиохийского против Филопона (см. перевод TP 20 в настоящей «Антологии»), однако неизвестно, знал ли прп. Максим это сочинение, когда писал «Главы о любви».

[47] См.: *Ebied R.Y., Van Roey A., Wickham L.R.* Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier… Pp. 29–31.

ницы, в которых две другие имеют начало в первой и образуются в результате своего рода «процесса» (например, так: 1→1→1 или, когда «вторые единицы» происходят сразу из первой), но тогда Бог оказывается подчинен «времени» (или проще – процессуальности). Вспомним, что сам прп. Максим будет категорически отказываться понимать «движение Монады» у св. Григория как «развертывание» Троицы из Бога-Отца[48]; хотя одним из аргументов против такого понимания у него выступит «неподвижность» Божества, но возможно, тут сыграло роль и желание дистанцироваться от ереси тритеизма[49].

Как бы то ни было, «отделение» друг от друга Лиц в Троице, судя по аргументации в Char. 2.29, нарушает либо внутреннюю связь между Отцом и Сыном, когда Они мыслятся связанными только формально – как две «разные» ипостаси, принадлежащие общему роду (а ипостасные особенности являются тем, что их различает, но не соответствуют реальному происхождению Сына от Отца), либо (как альтернатива) эта связь между ипостасями устанавливается (тогда ипостасные особенности соответствуют реальности происхождения Сына от Отца), но само происхождение последующих ипостасей мыслится в результате «раскрытия» первой, в некоем «процессе». Во втором случае утрачивается единство бытия ипостасей, поскольку «Сын», например, окажется уже не в том смысле «Бог», что Отец, а именно Богом производным, а не изначальным, а значит, ипостасная особенность Сына («Рожденный») станет в этом случае печатью, накладывающей отпечаток на Его сущность, делающей, по суги, «сущность Сына» уже не такой же, как «сущность Отца» в онтологическом смысле. Таким образом, получается, что в первом случае ипостасные особенности не отражают реальную внутреннюю связь Отца и Сына, но имеют смысл лишь «разделительный» (проведения отличия одной ипостаси от другой), а во втором – они из характеризующих внутреннюю связь (какой она должна быть) превращаются в определяющие сущность Отца и Сына.

Сразу после приведенного выше отрывка из Char. 2.29 идут слова, которые мы уже приводили выше, где прп. Максим цитирует Слово 20 св. Григория («Должно как сохранять одного Бога, так и исповедовать три Ипостаси, согласно Великому Григорию» и т. д.). Если теперь обратиться к самому Слову Григория, которое далее цитирует прп. Максим, то мы найдем в нем несколько пассажей, где проводится практически та же самая мысль, что и только что эксплицированная нами у прп. Максима. Приведем для сравнения оба отрывка в виде таблицы:

---

[48] См.: QD 105 (Declerck) (сочинение написано примерно тогда же, когда Char.), а также amb. 23 и amb. 1.

[49] Так, в amb. 1 он будет говорить о Божественной Единице, что Она «единична, поскольку Она не есть начало того, что после Нее, по сжатию протяженности (κατὰ διαστολῆς συστολήν), чтобы Ей изливаться, естественным образом устремляясь ко множеству» (PG 91, 1036).

Св. Григорий в *Слове 20* говорит, в частности, что те, что имеют неправильное понятие о Боге, из страха Савеллиева смешения впадают в противоположную крайность, «разделяя Божество на три сущности, или: [1]… одна другой чуждые неподобные и отдельные, или [2] безначальные, бесчинные и, так сказать, противобожные».

В этом случае они либо «ограничивают Божество одним Нерожденным» (т. е. только Он у них оказывается Богом в собственном смысле), либо «впадают в противоположное зло – предположив *три начала и трех Богов*, что еще нелепее предыдущего».

И далее чуть ниже тема времени:

«Когда говорю [что называю Отца] – началом, ты не привноси времени, не ставь чего-либо среднего между Родившим и Рожденным, не разделяй естества худым вложением чего-то между совечными и сопребывающими. Ибо если время старше Сына, то, без сомнения, Отец стал виновником времени прежде, нежели – Сына. И как был бы Творцом времен Тот, Кто сам под временем? Как был бы Он Господом всего, если время Его упреждает и Им обладает? Итак, Отец безначален; потому что ни от кого иного, даже от Себя самого, не заимствовал бытия. А Сын, если представляешь Отца виновником, не безначален (потому что началом Сыну Отец, как виновник); если же представляешь себе начало относительно ко времени – безначален (потому что Владыка времен не имеет начала во времени)»[50].

Прп. Максим, из *Char.* 2.29:

Ибо они либо утверждают, что Сын совечен (συναΐδιον) Отцу, но отделяют [или: разлучают, χωρίζοντες] одного от другого, а поэтому вынуждены сказать, что Он не родился и впадать в утверждение *трех Богов и трех начал*; либо говорят, что [Сын] рожден от Отца, [но] отделяют [или: разлучают, χωρίζοντες], а поэтому вынуждены говорить, что [Он] не совечен Отцу и подчинять времени Владыку времен.

Это сопоставление не оставляет сомнений: прп. Максим в своей критике «тритеизма» следует весьма точно если не букве, то общему смыслу данного отрывка из Слова 20 св. Григория. Интересно, что св. Григорий включил в обсуждаемые им в этом Слове уклонения от истины не только ереси хорошо знакомые: арианско-аномейское подчинение Отцу неподобного Ему Сына и савеллианское их сме-

[50] PG 35, 1072–1073, цит. по изд.: *Преподобный Максим Исповедник.* Творения… Сс. 301–302.

шение, но и учение о трех богах и трех началах, т. е. «троебожие», которое, как видно из другого Слова (Слово 3.8), было как крайняя реакция на аномеев и македонян распространено среди «через меру православных»[51]. Самих Каппадокийцев, как известно, не раз обвиняли в троебожии[52]. Однако настоящее «троебожие», согласно прп. Максиму (интерпретирующему св. Григория), таково, что между тремя равноизначальными ипостасями нет ни порядка, ни реальной природной связи, подразумевающей рождение Сына от Отца в не меньшей степени, чем то, что тот и другой – Бог. Другое не менее ложное, по прп. Максиму, учение состоит в «троебожии» в несобственном смысле, когда происхождение Сына от Отца соблюдено, но оно мыслится в некоем «процессе», где Сын оказывается уже не Богом в собственном смысле. Именно против таких двух видов «троебожия» фактически полемизирует прп. Максим в Char. 2.29. Но попадает ли его критика при этом в Филопона?

Чтобы ответить на этот вопрос, сравним эту реконструкцию логики прп. Максима в его критике тритеитов с одной из самых откровенных экспликаций Филопоном своего учения (наши комментарии в квадратных скобках): «Отец, Сын и Святой Дух не обладают единосущием в [ипостасных] особенностях, благодаря которым Один – Отец, Другой – Сын, а Третий – Святой Дух; ибо как таковые они принадлежат к разным видам и *отделены* один от другого [Это можно было бы еще понять как чисто «разделительное» различие между ипостасями, которое проводится с помощью особенностей, но дальше Филопон делает еще более сильное утверждение]. Более того, они не обладают единосущием в их полноте, поскольку есть Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Святой Дух. Действительно, если прибавить особенность каждой ипостаси к "Богу", то это делает их совершенно отличными в их виде от других, подобно тому как когда прибавляют "разумный" или "неразумный" к [слову] "животное", использованному как общее название всех животных различных видов, то это делает их различными видами – "разумными животными" или "неразумными животными". Также, когда прибавляют

---

[51] *Свт. Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский.* Собрание творений в 2-х томах. Т. 1… С. 36.

[52] См., например: *Григорий Нисский.* К Авлавию, почему не «три бога»; *Григорий Богослов.* Слово 31.13.10. Следует отметить, что в сочинении «Против эллинов, об общих началах» св. Григорий Нисский отвергает обвинение каппадокийского учения в тритеизме, которое исходило как раз от тех, кто предлагал понимать единосущие Лиц в Троице в смысле «единосущия» трех частных сущностей, имеющих общий род (таким образом, получалось, что Троица подобна трем человеческим индивидам, т. е. троебожие). Опровергая своих противников, св. Григорий 1) отрицает приложимость к Лицам Троицы понятия о «частной сущности» и 2) утверждает, что и применительно к людям следует говорить не «три человека», а «три лица», в то время как «человею» в строгом смысле – один. При этом св. Григорий обходит вопрос о том, в том ли смысле «один человею», в каком «один Бог» в Троице, т. е. насколько правомерна эта аналогия. Вся эта проблематика снова всплыла в спорах вокруг тритеизма.

к Божеству "Отец", "Сын" или "Святой Дух", то делают Бога-Отца отличным от Бога-Сына и Святого Духа. Так что каждый из них отличается от другого»[53].

Таким образом, похоже, что характерным для тритеизма Филопона является придание ипостасным особенностям видообразующей силы. Три единосущных «божественности», которые он мыслил составляющими Троицу, имели «один логос сущности» (и в этом смысле отличия от Каппадокийцев или прп. Максима не было), но при этом ни ипостаси «в чистом виде» (определяемые через ипостасные особенности), ни «вместе с сущностью» (т. е. ипостасные особенности вместе с сущностью) реально единосущны у него не были. Таким образом, «отделение» ипостасей друг от друга, в котором прп. Максим обвинял тритеизм в Char. 2.29, у Филопона реально имело место, и происходило оно в первую очередь вследствие того, что ипостасная особенность Сына вместо того, чтобы характеризовать реальность Его происхождения от Отца, при сохранении единства сущности и бытия, оказывалась средством отделения Сына от Отца, т. е. разделения ипостасей, что, в свою очередь, приводило к тому, что Они в самом деле переставали быть единосущными. Поэтому можно сказать, что хотя прп. Максим в своей полемике в Char. 2.29 и не вдается в детали посылок и логики тритеизма, его критика «тритеитов», в которой он опирается на св. Григория Богослова, вполне попадает и в эту цель. Это тем более интересно, если прп. Максим на самом деле и не метил в Филопона, а имел в виду каких-то латентных тритеитов среди халкидонитов, которые могли быть в VII в., или же «тритеизм», как некое теоретически возможное отклонение от православия, не имевшее на момент написания Char. 2. 29 конкретных адептов, что тоже не исключено.

Представляется, что и дальнейшая разработка прп. Максимом триадологии, в которой учение о Боге сформулировано следующим образом: «Он – Единица по логосу сущности (κατ' οὐσίαν λόγῳ) и Троица по способу существования (καθ' ὕπαρξιν τρόπῳ)»[54] – в определенной степени является ответом на «тритеизм» Филопона или некие сходные воззрения, распространенные в VII в. (хотя многие элементы учения прп. Максима, как и критика «троебожия», встречаются уже у Каппадокийцев[55]). Различие ипостасей Троицы реально, но оно не «разделительно-видовое», а «экзистенциальное», т. е. характеризует у прп. Максима различие в способах существования, или ипостасирования единой сущности, тождественной в Каждой ипостаси. Именно эта формула позволила ему сказать о том «парадоксальном» бытии Святой Троицы, о котором прп. Максим, ви-

---

[53] *Van Roey A.* Les fragments tritheites de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 11, 1980. P. 159; ср.: *Ebied R. Y., Van Roey A., Wickham L. R.* Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier… P. 31.

[54] Or. Dom. 462 (Expositio orationis dominicae / Ed. P. van Deun // Maximi confessoris opuscula exegetica duo. Turnhout, 1991. P. 54).

[55] См.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии… Сс. 92–94.

димо, впервые писал в Char. 2.29, возражая тритеитам, ссылаясь на св. Григория, три разные цитаты из которого он комбинирует в одном отрывке:

«Согласно великому Григорию, "должно как сохранять одного Бога, так и исповедовать три ипостаси, Каждую с присущей Ей [ипостасной] особенностью"[56]. Ибо, по его учению, [Троица] "разделяется неразделимо (ἀδιαιρέτως)", а "соединяется различенно (διηρημένως)"[57]. Поэтому и "различие, и единство [в Боге] есть нечто парадоксальное [или: удивительное, τὸ παράδοξον]"[58]. Ибо что было бы удивительного, если бы Сын соединялся с Отцом и вмещался (κεχώρισται) [в Отца], как соединяется человек с человеком и вмещается [человеком], и ничего более?»

Последний аргумент о неправомочности перенесения описания человеческих индивидов (в единстве их природы и различии ипостасей) на триадологию (которое встречается, как правило в риторических целях, даже у Каппадокийцев[59], но никогда у прп. Максима) бьет как нельзя точно по Филопону, поскольку он совершал именно это: «Подобно тому, как мы [люди] – одна сущность исключительно в мысли благодаря общему логосу сущности (λόγος τῆς οὐσίας), в то время как в реальности и по истине мы сознаем себя многими людьми, так есть Единый Бог только в нашей мысли благодаря общей природе, но в реальности и истине их три, поскольку Божество распределяется в соответствии с ипостасями»[60].

В заключение можно отметить, что в сочинениях прп. Максима, написанных примерно в то же время, что и «Главы о любви»

---

[56] Слово 20, PG 35, 1072.44–45.

[57] Ср. у св. Григория Богослова в Слове 39, который говорит, что при слове «Бог» мы озаряемся светом «единым по логосу сущности и, следовательно, Божества», и что «[Бог] разделяется неразделимо и сочетается различено (ἑνὶ δὲ, κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, εἴτουν θεότητος. Διαιρεῖται γὰρ ἀδιαιρέτως, ἵν' οὕτως εἴπω, καὶ συνάπτεται διηρημένως)» (Слово 39, PG 36, 345.45–48).

[58] Прп. Максим почти буквально цитирует св. Григория: παράδοξον ἔχουσαν καὶ τὴν διαίρεσιν καὶ τὴν ἕνωσιν (Слово 25, PG 35, 1221.45).

[59] Впрочем, в знаменитом пассаже св. Григория Нисского из сочинения «К Авлавию о том, что не "три бога"», мы встречаем скорей обратное перенесение: Божественная реальность проецируется на человеческую, что приводит к не менее парадоксальным результатам. Для иллюстрации единства Троицы используется образ нескольких человек, имеющих единую природу и являющихся, согласно св. Григорию, «одним человеком». «Утверждаем, – говорит св. Григорий, – что есть некое неправильное словоупотребление в этом обычае неразделяемых по естеству называть во множественном числе одним и тем же именем естества и говорить: многие человеки, чему подобно будет, если сказать: многие естества человеческие» (*Григорий Нисский.* К Авлавию о том, что не «три бога» // Творения святого Григория Нисского. Ч. 4. М., 186. С. 114); «Петр, Павел, Варнава по имени "человек" суть один человек» (Он же, К эллинам на основании общих понятий // Там же, с. 184).

[60] Цит. по изд.: *Ebied R.Y., Van Roey A., Wickham L.R.* Peter of Callinicum. Anti-Tritheist Dossier… Pp. 31–32.

или чуть позже, он в триадологических пассажах выстраивает свое учение о Святой Троице, в целом ряде моментов подчеркивая его отличие от того, что мы находим у Филопона, а именно, от разделения ипостасей без должного и реального их соединения и от понятия о единосущии, которое имеет место не в действительности, но лишь в умозрении. Так, в «Мистагогии» прп. Максим пишет, что Бог – Троица «не по разделению, отчуждению или какому-либо членению. Ибо Единица не расчленяется ипостасями, не содержится и не созерцается в Них относительным образом»[61]. Комментарий к этому месту Сидорова, как и несколько отличный от него комментарий Пире, на который он ссылается как на возможное понимание этого места[62], нам не кажутся убедительными – именно потому, что авторы этих комментариев не усмотрели здесь неявной полемики прп. Максима с учением тритеитов[63]. Другой пример такой скрытой полемики мы находим в «Толковании на молитву Господню», где говорится: «И не как нечто общее и родовое, созерцаемое одной лишь мыслью, отличается Единица от Троицы, ибо Сущность является подлинно Самосущной»[64].

В заключение следует отметить, что антитритеитская полемика прп. Максима в Char. 2.29 имеет определенную параллель в написанном значительно позднее Соборном послании патриарха Софрония Иерусалмского (634 г.), приводимом в настоящей «Антологии». С другой стороны, на самого прп. Максима в ряде моментов, связанных с его триадологией, мог повлиять св. Евлогий Александрийский; в первую очередь, это касается общего принципа неприменимости рассуждений, прилагаемых к тварной реальности, к учению о Троице и невозможности одновременно познать Бога как Единицу и как Троицу (подробнее см. в примечаниях к публикуемому ниже отрывку).

Г. И. Беневич

---

[61] Myst. 23, цит. по изд.: *Преподобный Максим Исповедник.* Творения… С. 176.

[62] См.: Там же, с. 308, прим. 77.

[63] В ценной во многих аспектах монографии Пире, посвященной христологии и триадологии прп. Максима (*Piret P.* Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris, 1983), в которой обсуждаются практически все его главные триадологические пассажи, тем не менее упущен антитритеистский пассаж в Char. 2.29, да и вся линия полемики с тритеизмом никак не обсуждается.

[64] Цит. по изд.: *Преподобный Максим Исповедник.* Творения… С. 194.

Св. Фотий Великий, Константинопольский

ИЗЛОЖЕНИЕ СЛОВА СВ. ЕВЛОГИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО (ПО «БИБЛИОТЕКЕ», COD. 230, 278A1–280B36)[1]

Следующее его слово направлено против тех, кто считает, что можно применять человеческие рассуждения к христианской истине и богословию. В нем он благочестиво богословствует и показывает, что христианское учение о Боге превыше всяких измышлений [человеческих] и словесной премудрости, и он воспевает его возвышенность. Он показывает, что в том, что относится к нам, различие свойств [или: идиом, ἰδιωμάτων], которыми одни [из нас] отличаются от других, ясно установлено, и то, что характеризует какую-либо ипостась, не может быть общим с тем, что [характеризует] другую. Во Святой Троице же [ипостасные] свойства, оставаясь неподвижными, [в то же время] как бы связаны между собой из-за неразрушимого единства и из-за единого действия [или: энергии] ипостасей. Более же всего они обладают, при всем различии, [существующем] между ними, божественной и неизреченной связью [или: соприкосновением, συνάφειαν] друг с другом, благодаря которой созерцается Сын в Отце, а Отец в Сыне, и Сын во Отце и во Святом Духе и Святой Дух в Отце и в Сыне; связью, которая имеет абсолютный характер и не допускает никакого изменения в [ипостасных] свойствах нераздельного [Божества]. И [еще он говорит, что] одно – это

© Г. И. Беневич, перевод, примечания, 2009.

[1] Сочинение св. Евлогия, о котором сообщает св. Фотий, имеет следующую структуру: 1) оно открывается общими соображениями о том, что нельзя применять человеческие рассуждения к христианской истине и богословию; здесь же подчеркивается важность исповедания Бога как Единицы и Единого не в мысли только, но во всей реальности. Этот отрывок представляет собой полемику с тритеизмом (хотя последний прямо и не называется); 2) далее оспаривается учение тех, что отождествляют ипостась с ипостасным свойством (идиомой) (именно так в споре с тритеизмом Филопона учил монофизит Дамиан Александрийский, но сходные выражения встречаются и у халкидонитов; св. Евлогий дает им правильное толкование); 3) далее оспариваются те, что учат, что ипостась – это сочетание сущности и ипостасного свойства (нечто подобное, вероятно, говорили противники Дамиана Александрийского, среди которых мог быть Петр Антиохийский, а могли быть и тритеиты); сходные выражения встречались и у халкидонитов, а до этого у Каппадокийцев, св. Евлогий объясняет условный характер их употребления; 4) к этому рассуждению примыкает рассмотрение проблемы ложности или истинности высказываний, содержащих понятия о сочетании сущности и ипостасной идиомы; 5) наконец, завершает св. Евлогий это слово, рассматривая вопрос о том, что такое ипостась. Здесь он снова говорит о границах возможностей человеческого познания и языка, показывая, как безопасно учить о Троице с опорой на Священное Писание.

то, что есть сверхбезначальная Троица, а другое – мы. Ведь Она – Сущее превыше бытия, а мы – в собственном смысле – не сущее. Ибо как могут быть в собственном смысле сущими те, кто приведены [в бытие] из ничего и стекают по своей собственной природе в ничто, хотя по дару возревновавшего о них Творца и были возведены к вечному бытию и нетлению. Итак, для нас Бог – один (εἷς) и созерцается в Троице; Он – источник непостижимой Мудрости и освящающей Силы. Почему один Бог Господь и Царь, то есть Отец, и усовершающая Мудрость Его и освящающая Сила. Ведь Отец неотделим от Его Мудрости и освящающей Силы, поклоняемый в одной природе, не разделяемый на одного и другого бога, как это имеет место у нас, [людей,] не имеющих общности в свойствах, [ведь мы] разделяемся и отделяемся друг от друга различием действия и существуем, разделяемые всякого рода различиями друг от друга.

Вот почему нельзя сказать, что, как это обстоит применительно к нам, так и применительно к Ней [т. е. Троице], что одно [в Ней] прежде, чем другое, или что одно в отношении другого второе или третье. Единица (Μονάς) ведь истинно Троица (Τριάς) и Троица – Единица, а не потому Она единица, что Троица сокращается, и не потому Троица, что Единица рассекается. И не так «Единое» (τὸ ἕν) понимается применительно к Божественной сущности, как применительно к тварям, ибо применительно к ним не в собственном смысле созерцается единое. В самом деле, то, что считается единым у нас, не является единым в собственном смысле. Ведь то, что именуется единым у нас, не в собственном смысле единое, а [лишь] в некотором отношении единое (τι ἕν). Это единое не есть единое, поскольку именуется единым, но разделяется на многие части. Если же богословы воспевают Единое как Ум, говоря о Божественной природе, то прилагают это исключительно к бесстрастному рождению Слова. Ибо благочестивая мысль богословствует о Божестве, ставя Его превыше ума и природы. В самом деле, ведь применительно к уму наблюдается и тождество, и различие, движение и покой, и вообще не исчезает всяческая двойственность, ведь покой в нем наблюдается по причине тождества сущности, а различие и движение – по причине самовластного стремления и действия. Ведь нельзя сказать, что [одно и] то же [абсолютное] единое и единое, рядоположенное с иными [вещами].

Вот почему хотя ум и один по подлежащему, но, познаваемый сам по себе и из своего [содержания], он оказывается вместо простого двойственным. Поэтому, хотя он и подобен [Богу], но всецело отличается от Единого в собственном смысле и блаженной [Божественной] природы[2]. Ведь [Бог] не является ни единицей по числу [или: в смысле числа], ни как начало числа, ни в качестве величины, ни как начало величины, стоя превыше всякого количества и меры, и

---

[2] Ср. ту же проблематику отличия Божественной сущности от сущности ума у прп. Максима: Главы о богословии и о воплощении Сына Божия 1.82–83, 2.2–3.

сложения. Но, говоря прямо, Божество – Единое [или: Единица] по простоте существования (ὑπάρξεως), а не как Единое, созерцаемое в трех именах[3], или разделяемое на [три] части, или составляемое из множества, ибо это Единое неизреченное и не именуемое, поскольку является и началом самого единства и создателем всякого единства, и Оно проще всякого единого и всякого множества, поскольку Оно Единое в собственном смысле, и Оно познается во всем превыше всего, и Оно – Создатель сущности всех сущих, стоящее превыше в своей сверхсущественности и своей единичности, богословствуемое как Единое (ἑνάς) и Единица (μονάς), Сын в Отце, и Отец в Сыне познаваемый, Дух Святой, исходящий от Отца, началом имеющий Отца, через Сына к твари по благому действию воспринимаемого [ими] приходящий, [при том, что Оно] в рождении не умаляется, а в исхождении не рассекается. Ибо тот, кто допустил бы такое, согласился бы с выдумками эллинских басней относительно четверицы, и пятерицы, и того, что Оно истекает до бесконечности.

Итак, Божество – Единое в собственном смысле, которое не допускает умножения, поскольку Оно есть единство в точном и истинном смысле, можно сказать, по природе созерцаемая тождественность. Так вот, хотя мы и именуем ипостаси, или Лица, или свойства, которые познает ум, насколько он может, желая истолковать [таинство Троицы], мы не разделяем Единое, не делим на части Единицу, не упраздняем единства, но, богословствуя вечным единством, мы, в то же время, богословствуем Его в трех ипостасях, не подчиняя человеческим рассуждениям то, что превыше ума, не дерзая исследовать [человеческими] размышлениями то, что превыше исследования. Вот почему мы как от нечестивых врагов отвращаемся от тех, кто посредством них [т. е. таких человеческих рассуждений] или рассекает неизреченное Единство, или сводит к монадической [т. е. единичной] скудости тройство ипостасей[4].

Изложив это обстоятельно, таким образом, он обращает речь против тех, что пустословят, что ипостась есть лишь свойство [или: идиома], и с помощью многих благочестивых доводов затыкает рот их зломышлению[5]. Ибо, если одно и то же свойство и ипостась, при том, что мы говорим, что ипостась Слова вочеловечилась, то следствие из этого очевидно, и еще более очевидно оно ведет к кощунству, и пусть оно обратится на головы тех, что настаивают на сказанном, и повергнет их в молчание.

И как бы Святой Дух, если бы Он был свойством, мог исходить от Отца и от Отца посылаться для благодеяния созданию? И далее, каждая ипостась существующих [вещей] есть сама по себе; свойство же,

---

[3] Критика в адрес тритеитов, подразумевающая, что для последних Бог не является единым в действительности, но Его единство лишь созерцается, как мысленное единосущие ипостасей (здесь – «имен»).

[4] Намек на тритеитов и их противников – дамианитов.

[5] Речь об учении, которое против Филопона развил Дамиан Александрийский (см. вводную статью).

как могло бы существовать само по себе, не на том основываясь, о ком говорится, что оно его свойство? И священный хор святых отцов учит, что Божественная сущность в трех ипостасях, а что в трех свойствах – никто, пожалуй, не скажет. Ведь, напротив, в сущности и окрест сущности созерцаются свойства, а что сущность [созерцается] в свойствах, никто не скажет. Ведь, хотя у [Григория] Богослова и говорится, что одна сущность существует в трех [частных, или индивидуальных] особенностях (ἰδιότησιν)[6], но, во-первых, не одно и то же [индивидуальная] особенность (ἰδιότης) и свойство (ἰδίωμα), а во-вторых, если даже [святой] отец употребил в несобственном смысле этот [термин] вместо ипостаси, то никто не возведет в догмат то, что ипостась – это [индивидуальная] особенность в собственном смысле. И если [индивидуальная] особенность – это то, что характеризует ипостась, как показывают Василий [Великий] и многие другие отцы, то не неуместно св. Григорий сказал: «В трех [индивидуальных] особенностях», не законополагая этим самым, что [индивидуальная] особенность тождественна ипостаси, но, скорее, обозначая ее из того, что характеризует [ипостась], то есть [индивидуальной] особенности. Почему он и прибавляет: «умные, совершенные, существующие сами по себе»; никто ведь не скажет, что что-либо из этого приложимо к свойствам.

Кроме того, Первый Вселенский собор провозгласил ипостаси единосущными, а свойства кто, не будучи подавлен разлитием черной желчи, назвал бы единосущными? <...> Впрочем, эти абсурдности уже были в достаточной степени опровергнуты.

Однако и после этого [опровержения] любящие спорить не хотят молчать. Некоторые же говорят, что ипостась – это сочетание сущности и свойства[7], что явно равносильно тому, чтобы вводить сложность, и где тогда будет простота и несложность Божества в Троице? А они и Василия, великого учителя слова, выставляют вперед, не желая знать, что премудрый сей муж ни для того, чтобы дать определение, ни для того, чтобы сделать описание ипостаси не использовал имени «сложение», но он хотел заставить замолчать аномеев, которые, упорствуя, вводили отождествление нерожденности с [Божественной] сущностью, чтобы ввести разделение между нерожденным и рожденным по логосу сущности, чтобы не только отличие, но и противопоставление было внесено между Отцом и Сыном.

---

[6] См.: *Григорий Богослов*. Слово 33.16, PG 36, 236A.

[7] Такой тезис встречается в качестве одной из антитез среди антитез Стефана Гобара, сочинение которого передает Фотий (см.: Библиотека, cod. 232, 287b30ff.). В частности, у него противопоставляются тезис: идиома (свойство), характир (отличительная черта) и форма – это ипостась, а не соединение сущности и идиомы и не самоипостасное, и антитезис: идиома, характир, форма не есть ипостась, но характир ипостаси. Стефан Гобар – тритеит, последователь Филопона, впоследствии разошедшийся с ним по ряду вопросов (см.: *Harnack A.* «Sic et Non» of Stephanus Gobarus // The Harvard Theological Review. 16:3, 1923. Pp. 205–234).

Из-за этого, «устраивая словеса [своя] на суде»[8], Василий в споре против аномеев к общему присоединяет особенное (ἴδιον), подводя нас к постижению истины без смешения и со всею ясностью. Ведь человеческий ум впадает в затруднение, одним актом [букв.: броском, προσβολή] [сознания] постигая одновременно единство и простоту вместе с тройственностью ипостасей. Поэтому, как сказал учитель, через прибавление особенностей он отделяет индивидуализирующее понятие ипостасей. Но это всего лишь способ помочь немощи [нашего ума] и содействовать постижению непостижимого, а не [способ] сделать сложной простоту божественности или полностью описать какую-либо из ее ипостасей. Поэтому он и поясняет, что невозможно помыслить отдельно понятие Отца или Сына, если не расчленять своего разума прибавлением [ипостасных] свойств [идиом][9]. И то, что понимают под сочетанием, то он теперь именует прибавлением. Делая же еще яснее сказанное, [приведем слова самого Василия]: «Ибо образы, указывающие на отличительное его свойство, не нарушат понятия простоты. Или, в противном случае, и все сказуемое о Боге будет нам доказывать, что Бог сложен»[10].

Пройдя это, прекрасный Евлогий сформулировал другое возникающее [здесь] затруднение. В самом деле, когда мы прибавляем частное к общему, то делаем это ложно или же говорим истину? Ведь если мы делаем это ложно, то зачем употребляем выражения, которые не схватывают [реального] подлежащего? Если же говорим истину, то получается, что относящееся к Троице оказывается сложным.

Таково [это] затруднение. Он разрешает его с помощью того, о чем сказал прежде. Ведь ум человеческий, как он говорит, немоществуя в отношении созерцания подлинно Сущего, оказывается вынужденным употреблять как бы составные выражения и присоединять частное к общему, не будучи в силах одновременно показать простоту и [индивидуальное] отличие ипостасей просто и само по себе, как если можно было бы с помощью простого выражения [или: слова] возвестить о простом, и ум не употреблял бы перифрастически сложные выражения. Однако скудость [наших] речений не подходит к непостижимости Божественной сущности, поскольку и сам учитель [т. е. Василий Великий], сказав о сложении, далее воспел во многих других местах Божество как совершенно простое и несложное, возглашая, что прибавление и сложение [в выражениях] служит лишь подкреплением нашей немощи, ведя нас к постижению истины, однако, конечно же, он не имел в виду, чтобы простоту природы простой и несложной дерзать свести к [природе] двойственной

---

[8] Ср.: Пс. 111, 5.

[9] В последних трех предложениях нами использован перевод В. М. Лурье из изд.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии… С. 232.

[10] *Василий Великий.* Против Евномия 2, PG 29, 640.27–31, цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. М., 1846. С. 116.

и сложной. Ведь поклоняемое [нами], невыразимо и непостижимо существующее [как] Единое и [как] Троица созерцаемое, [в качестве первого] постигается в богословии безотносительном и превышающем нас, [в качестве] же [второго] – в [богословии] относительном и соответствующем нам[11]. Так он показал, как следует разрешить это затруднение. <...>

---

[11] С этим местом из св. Евлогия, как и всем предыдущим рассуждением, можно соотнести учение о богопознании прп. Максима, которое он развивает в 23-й трудности (amb. 23, PG 91, 1260A–1261A), когда толкует знаменитые слова св. Григория Богослова: «Единица [Монада], от начала подвигнутая в Двоицу [Диаду], [дойдя] до Троицы [Триады], остановилась» (Слово 29.2 (= О богословии 3; = О Сыне 1), пер. А. М. Шуфрина). Прп. Максим говорит, что ни о каком движении в Самом Боге, в смысле самораскрытия Его ипостасей из Монады (Отца), речи быть не может, а все, что здесь говорится о движении, следует понимать применительно к движению Бога в нашем уме, познающем, таким образом, Его. Говоря об этом познании, он толкует и переход от Монады к Триаде: «Ведь движется [Она] в способном Ее вмещать уме (будь-то ангельском, будь-то человеческом), через Нее и в Ней допытывающемся о Ней. Или яснее сказать: [Она] не по частям[, а сразу] дает ему в первом приближении понятие [логос] о Монаде, чтобы разделение не было привнесено в Первопричину. А затем [Она] ведет его дальше – к восприятию еще и божественной и невыразимой Ее родительности, говоря ему, как посвященному в тайну (то есть скрыто), что не нужно никогда думать, что это Благо не рождает Слова и Мудрости (или Освящающей Силы), единосущных и воипостасных – чтобы Божество не было понято как сложенное из них как из составляющих и [чтобы не] поверилось, что не присно Оно существует таким образом. Итак, что Божественность движется, говорится о Ней как о причине допытывания о способе [тропосе], соответственно которому Она существует» (пер. А. М. Шуфрина, цит. по изд.: Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. Сс. 302–303). Это толкование, в свою очередь, можно сравнить с тем, что позднее прп. Максим даст в трудности 1 к Фоме: «Хотя ты, услышав о движении, удивился, как непостижимое движется божество, нам прежде [надлежит] не свойства его, но само понятие (λόγον) о бытии его разъяснить, а потом уже прояснить и тропос того, как оно реально существует, поскольку само бытие всяко логически предшествует тому, как оно существует. Итак, движение божества – это бывающее через откровение тем, кто способен его принять, ведение о том, что Оно существует и как Оно осуществляется» (пер. архим. Нектария (Яшунского), цит. по изд.: *Прп. Максим Исповедник.* О различных недоумениях у святых Григория Дионисия (Амбигвы) / Пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 17). Наконец, во втором письме к Фоме прп. Максим напишет: «Человеческому знанию о том, как Единица является Троицей, невозможно сочетать видение логоса бытия Божества, и тропоса того, как оно осуществляется, даже при их совместном явлении» (цит. по изд.: Там же, с. 42). Здесь имеет место тот же акцент на ограниченности тварного ума в его познании Святой Троицы, что и у св. Евлогия. При этом, как и св. Евлогий, прп. Максим говорит о первичности познания Бога как Монады (или: Единого), за которым следует познание Божества, созерцаемого в Трех Лицах.

Далее святой Евлогий рассматривает другое затруднение, которое происходит из предыдущих. Ведь, если ипостась – это и не свойство [идиома], и не сложение сущности и свойства, то чем бы она еще могла быть? Он разрешает это затруднение, говоря, что Церковь учит нас, что ипостасью зовется Один из Троицы. Что же такое ипостась? Если вопрос относится к тварям, то ответить на него нетрудно, поскольку ошибка и промах в этой сфере не влечет за собой [серьезной]ответственности. Но если речь идет о простой и блаженной [Божественной] природе, то никто из богоносных отцов из переданного нам [Преданием] не решается ответить с полной определенностью. Однако ничто не запрещает нам сказать на языке Писания, что ипостась Сына – это образ Бога невидимого, который являет в себе всецело Отца. И если мы ответим также, что Он – Премудрость Отца, и Слово, и Сила, то мы будем в согласии со священными письменами. И если кто-либо относительно ипостасей Отца и Духа таким же образом собрал бы речения из Священного Писания и дал бы их в ответ на задаваемые вопросы, то ответил бы благочестиво и был бы недоступен для нападений. <…>

Впрочем, все сказанное [т. е. все приведенные в согласии с Писаниями речения об ипостасях Троицы] не совершенно лишено сложности, свойственной образам, запечатляемым в воображении, однако, поскольку не употребляются выражения «сложение» или «прибавление» и другое такого же рода, то окажется, что они не будут смущать или неприятно задевать. Этим и заканчивается настоящее его слово.

ИЗЛОЖЕНИЕ ДРУГОГО СЛОВА СВ. ЕВЛОГИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКОГО, НАПРАВЛЕННОГО ПРОТИВ МОНОФИЗИТОВ (ПО «БИБЛИОТЕКЕ», COD. 230, 283B37–284A4)

Некоторые же из тех, что не страшатся признавать, что природа, ипостась и сущность – одно и то же, не боятся говорить и о трех сущностях во Святой Троице, посредством чего они если и не языком, но в помыслах учат о трех богах или трех божествах. И одни из них [т. е. монофизитов] осуждаются как придумывающие небылицы о трех сущностях во Святой Троице, а другие как учащие, что не в собственном смысле Бог – Отец, Сын и Святой Дух. Эти-то, пожалуй, как раз – те, кто учат, что характеризующие свойства и ипостаси – одно и то же[12].

---

[12] Здесь св. Евлогий в контексте трактата, направленного в целом против монофизитов, затрагивает и вопрос о монофизитской триадологии, говоря о всех тупиковых путях этой триадологии как связанных с тритеизмом, так и с его критикой.

СОБОРНОЕ ПОСЛАНИЕ СВ. СОФРОНИЯ, ПАТРИАРХА ИЕРУСАЛИМСКОГО, ПАТРИАРХУ СЕРГИЮ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОМУ[1]

<...> Мы веруем в Троицу в Единице, и прославляем Единицу в Троице: в Троицу, потому что три ипостаси, а в Единицу по единичности Божества. Святая Троица исчисляется по личным ипостасям[2], а всесвятая Единица не знает никакого исчисления. И Она делится неразделимо, и неслитное допускает соединение. Разделяясь по исчисляемым ипостасям и исчисляясь по личным особенностям, Она соединяется с тем же существом и естеством и не допускает полного разделения. Едина есть и несоставная единица и не допускает никакого исчисления по отношению к сущности. Мы не видя веруем во единого Бога, потому что ясно проповедуем одно Божество, хотя Оно и познается в троичности лиц. И мы возвещаем о едином Господе, потому что верно знаем, что одно господство, хотя оно и познается в трех ипостасях. Так как Бог, как Бог, есть един и божество едино, то Он не делится и не распадается на трех богов и не переходит в три божества. Так как един Господь, как единый Господь, то Он не разлагается и не переходит в трех господов, и не обнаруживается в трех господствах. Это нечестивое учение ариан[3]; оно делит единого Бога на неравных богов и одно божество разделяет на неравные божества, а равно одно господство разлагает на три разнородных господства. Хотя единый Бог и троичен, и познается [в Троице], и возвещается в трех ипостасях, и почитается в трех лицах, и называется Отцом, Сыном и Святым Духом, однакож Он не называется сложным, или составным, или слитным, а также сливающим Самого Себя в одну ипостась и соединяющим в одно Лицо, не допускающее исчисления. Это – беззаконное учение савеллиан; оно сливает три ипостаси в одну и смешивает три Лица

© Г. И. Беневич, примечания, 2009.

[1] Текст приводится по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4... Сс. 142–146.

[2] У прп. Максима в «Трудностях к Фоме» (1), встречаем несколько иную перспективу: «"Троица (τριάς) – это воистину триада (τριάς)", не составляемая "разлагающимся [на единицы] числом" (ведь Она не сумма единиц, чтобы быть подверженной делению)» (цитаты из св. Григория Богослова) (пер. А. М. Шуфрина). Речь идет о том, что Троица не образуется сложением единиц. Та же перспектива, что и у прп. Максима, до него встречается у св. Евлогия.

[3] Интересно, что тритеизм здесь соотносится с арианством. У прп. Максима в Char. 2.29 тоже один из видов «тритеизма» сводится к арианству, но наряду с этим встречается и другое представление о тритеизме – в смысле рядоположенных ипостасей, между Которыми нет связи и порядка. Однако ниже св. Софроний обозначает и такую возможность.

в одно. Где же, нечестивейшие, Троица, если, по вашему мнению, Троица сводится в одно Лицо и если Она стекается в одну слитную ипостась? Или где, безумнейшие, Единица, если Единица сводится к трем сущностям, и распространяется в три естества, и размножается в три божества? То и другое для православных нечестиво, и совершенно несогласно с благочестием – ни единичность относительно ипостасей, ни троичность относительно естеств. Одно тотчас склоняется к иудейству и увлекает за собою того, кто говорит так, а другое уклоняется к язычеству и с собою увлекает того, кто говорит это. И следовательно, или совершенно язычествует тот, кто безумно говорит это [последнее] с Арием, или иудействует тот, кто нечестиво принимает первое вместе с Савеллием. Поэтому хорошо богословами постановлено, чтобы мы благоразумно считали Единицу одним и единственным Божеством, имеющим то же единосущное и естественное господство, а Троицу тремя неслитными ипостасями, различающимися пречисленным личным отличием, чтобы «одно» ничуть не было тем, чем оно было у Савеллия, который везде видел одно и удалял всякое ипостасное множество; а также чтобы [слово] «три» не оправдывало [подобного слова] у Ария, у которого три мыслятся совершенно [отдельными сущностями], устраняющими всякое выражение о единстве божества, существа и естества. Итак, мы как научились мыслить единого Бога, так же и приняли [за правило] исповедовать единое Божество. И как мы научились почитать три ипостаси, так же точно мы наставлены прославлять и три Лица, зная, что единый Бог есть не другой[, отличный] от этих трех Лиц, и также зная, что эти три единосущные Лица Троицы, Которые суть Отец, Сын и Святой Дух, суть не другие [отличные] от единого Бога. И поэтому мы проповедуем, что эти три, в Которых находится Божество, суть одно, и возвещаем, что это одно есть три, в Которых находится Божество, или, точнее и яснее сказать, Которые суть Божество и познаются [как Божество]. Потому что одно и то же есть и одно и [в тоже время оно] верою принимается за три, и прославляется как три, и возвещается истинно как одно. И одно принимается как три не потому, что оно одно, а три называются одним не потому, что они три. Это было бы странно и совершенно полно всякого неразумия. То же самое исчисляется и не допускает исчисления: исчисляется относительно трех ипостасей своих, а не допускает исчисления но отношению к единичности Божества, потому что единичность сущности и естества совершенно не допускает исчисления, чтобы не ввести различия [в понятие] Божества, а затем, чтобы сущности, и естества, и единоначалия не обратить в многобожие. Потому что всякое число имеет спутником своим различие, а всякое различие и различение влечет за собою и сродное себе число. Итак, блаженная Троица исчисляется не сущностями, или естествами, или различными божествами, или тремя господствами. Да не будет этого; так безумно думают ариане, вводящие почитание нового трехбожия и пустословящие, будто [в Боге] три сущности, и три естества, и три господства, а равно и три

божества. А [исчисляется Она] ипостасями и разумными совершенными свойствами, которые существуют сами по себе, разделяются относительно числа, но не делятся по отношению к божеству. Поэтому Всесвятая Троица делится нераздельно и опять соединяется раздельно. Потому что, имея деление по отношению к лицам, Она остается неделимой и неразрывной по существу и естеству, равно и по божеству. И поэтому мы не говорим: три бога, и не прославляем трех естеств в Троице, и не проповедуем, что в Ней три сущности, и не исповедуем трех божеств, ни единосущных, ни имеющих различные сущности, ни имеющих одно, ни разные начала [про-исхождения][4]; что проповедуется о Ней единично, в том мы не допускаем множественности, а также не дозволяем кому-либо разделять единство Ее. Мы ни трех каких-либо богов не знаем, ни трех каких-либо естеств, или трех каких-либо сущностей, или трех каких-либо божеств не признаем, ни однородных, ни разнородных, ни одинаковых, ни различных по [внешнему] виду; даже совершенно не знаем ни богов, ни сущностей, ни божеств, и не знаем, кто бы знал их, но и принимающего их, или помышляющего о них, и знающего их подвергаем анафемам. Мы знаем одно начало, одно Божество, одно царство, одну власть, одну силу, одно действие, одну волю, одно хотение, одно господство, одно движение, которое для всего явившегося после него служит [силою] или творческою, или промыслительною, или поддерживающею, или охраняющею[5]; одно господство, одну вечность, и все, что есть в трех личных ипостасях единичного и несоединимого с одною сущностью и естеством. Мы не сливаем ипостасей и не сводим их в одну ипостась. А также не разделяем одной сущности, и не рассекаем ее на три сущности, и не делим для этого единого божества. Но [для нас] один Бог, одно божество, сияющее в трех ипостасях, и три ипостаси, и [три] Лица, познаваемые в одном божестве. Поэтому Отец есть совершенный Бог, Сын совершенный Бог, Дух Святой – совершенный Бог, так как каждое из трех Лиц имеет то же и единое, неделимое, не имеющее недостатка и совершенное божество. И так как Он – Бог, то Каждое [из этих Лиц], если рассматривать Его само по себе, остается тем же, между тем как ум делит и неделимое. Так Отец, и Сын, и Святой Дух не называются как одно, другое и третье, и потому богонаученными они проповедуются как Бог, Бог и Бог; но эти три суть един Бог, потому что Отец не другой

---

[4] Говоря о «трех божествах» и «трех сущностях», притом «единосущных», свт. Софроний имеет в виду одно из описаний «тритеизма» Филопона. При этом он отвергает как концепцию трех рядоположенных ипостасей, не связанных друг с другом единым началом, так и концепцию трех единосущных сущностей при условии одного начала. То есть, очевидно, сама концепция трех частных единосущных сущностей в Троице им не принимается. Хотя понятие о частной сущности он и не употребляет.

[5] Эксплицитное утверждение единства воли, действия и силы всей Святой Троицы, принципиальное для полемики с моноэнергизмом и монофелитством, в котором возникает представление о личном действии и воле Христа.

Бог, и Сын не другой Бог, и Дух Святой не другой Бог, так как Отец не есть другое естество, и Сын не другое естество и также Дух Святой не другое естество. Это и многих и различных богов выдумывает [ум наш]; но Отец есть Бог, и Сын Бог, а равно Бог же и Святой Дух, так как одно божество нераздельно и вполне наполняет три Лица и в Каждом из них находится вполне и совершенно. Божество не допускает деления и в [Каждом из] трех Лиц [оно находится] вполне и совершенно, а следовательно, не по частям и не отчасти наполняет их, но в Каждом [из Них] оно находится полнейшим образом и, оставаясь единым, является в трех Лицах[6]. И хотя находится в трех ипостасях, однако же не влечет за собою множества божеств, чтобы не потерпело какого-либо телесного разделения совершенно бесстрастное, и бестелесное, и не могущее переносить того, что свойственно творению. Итак, Отец, будучи Богом-Отцом и не будучи уже ни Сыном, ни Святым Духом, по существу есть тоже, что и Сын, и по естеству то же, что и Дух Святой. И Сын, будучи Богом-Сыном и не будучи уже ни Отцом, ни Святым Духом, по естеству проповедуется тем же, чем и Отец, и по существу созерцается тем же, чем и Дух Святой. И Дух Святой, будучи Богом Духом Святым, и не будучи рассматриваем как Отец, и не будучи принимаем за Сына, по существу верою приемлется за то же, что и Отец, и по естеству проповедывается тем же, чем и Сын. Последнее – по естеству, и по тождеству существа, и по сродству сущности, а первое – по различию свойств трех [Лиц] и по неодинаковости личных свойств, характеризующих каждое Лицо неслиянно. Как Каждое из них имеет неотъемлемое [название] «Бог», так же точно имеет неизменное и постоянное, остающееся тем же и личное характеристическое свойство, ему одному присущее, отличающее его от других Лиц, в силу Которого единоначальная и единочестная, единосущная и единопрестольная Троица пребывает неслитной.

---

[6] Здесь и далее св. Софроний исповедует полноту Божества в Каждой ипостаси Троицы. Эта концепция, очевидно, противопоставляется им учению о «частной сущности» Филопона.

ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК. ПОЛЕМИКА С ОРИГЕНИЗМОМ И АНТИОРИГЕНИЗМОМ

О жизни и деятельности прп. Максима до моноэнергистского кризиса

Прп. Максим Исповедник, один из величайших отцов Церкви, совершил своего рода синтез всего святоотеческого богословия, бывшего до него, при этом дав ответ на самые острые богословские и философские вопросы своего времени.

Согласно традиционной версии, прп. Максим родился (как считают, в 580 г.) в знатной семье в Константинополе, получил прекрасное светское образование, в том числе философское, был замечен императором Ираклием и еще совсем молодым человеком стал его секретарем, однако вскоре ушел в монастырь (ок. 613–614 гг.). Он подвизался в Хрисополе, недалеко от столицы, около десяти лет. Затем он переехал в монастырь св. Георгия в Кизике, что на берегу Мраморного моря. Здесь он познакомился с Иоанном архиепископом Кизическим, по просьбе которого потом, уже в Африке, написал знаменитые «Трудности к Иоанну» (Ambigua), истолковав трудные места св. Григория Богослова; но еще до этого, когда он находился в Кизике, прп. Максим написал свои первые сочинения, принесшие ему славу и имя выдающегося церковного писателя. Это были «Слово о подвижнической жизни», «Главы о любви», «Вопросы и недоумения», знаменитое письмо кубикуларию Иоанну «О любви» и ряд других сочинений. Однако вскоре, примерно в 626 г., из-за нашествия персов и авар ему пришлось покинуть монастырь и, пробыв некоторое время на Крите и Кипре, он оказался в Северной Африке, в Карфагене, где встретился с прп. Софронием, будущим патриархом Иерусалимским, и подвизался в монастыре, основанном св. Софронием близ Карфагена.

По другой версии, которая восходит к недавно опубликованным сирийским источникам, юность прп. Максима проходила в Палестине, происхождения он был низкого, а обучение проходил в одном из монастырей Палестины. Ряд ученых считает, что в Константинополь прп. Максим попал позднее, после завоевания Иерусалима персами в 614 г. Некоторые же вообще ставят под сомнение его пребывание в Константинополе[1] и при дворе, считая, что формирование прп. Максима протекало главным образом в Лавре св. Саввы в Палестине, а затем в Александрии, где он имел возможность учить-

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] См.: *Boudignon C.* Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain? // Philomathestatos. Études patristiques et byzantines offertes à J. Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ansю / Ed. B. Janssens, B. Roosen & P. Van Deun. Paris-Louvain, 2004. (Orientalia Lovaniensia Analecta 137). Pp. 11–43.

ся философии в одном из главных центров философской мысли в империи. Как бы то ни было и по этой версии прп. Максим в конечном счете оказался в Северной Африке, в Карфагене. Именно здесь были созданы многие наиболее выдающиеся его богословские сочинения.

Еще до начала полемики с моноэнергизмом прп. Максим снискал уважение современников не только своей подвижнической жизнью и душеполезными аскетическими сочинениями, но и непреклонной борьбой за истину. Лучше всего это можно показать на примере отношения к оригенизму. В первую очередь необходимо освободиться от мнения, что Ambigua посвящены исключительно или главным образом полемике с оригенизмом, как можно подумать, исходя из фундаментального исследования Поликарпа Шервуда «Ранние Ambigua прп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма»[2]. Шервуд сделал в своем анализе «Трудностей к Иоанну» главный акцент на этой полемике, отраженной в первую очередь в великой антиоригенистской 7-й трудности. Однако сведение основных оппонентов, которых имеет в виду прп. Максим в «Трудностях к Иоанну», к оригенистам приводит на наш взгляд к тому, что упускается другой существенный для него «полюс отталкивания», постоянно присутствующий не только в этом, но и во многих других его сочинениях, где нет речи об оригенизме. Именно его, говоря о противниках (adversaries), подразумеваемых в «Трудностях», на наш взгляд, и упустил Шервуд[3]. Этот полюс отталкивания легче всего заметить в произведениях, написанных одновременно с «Трудностями».

Письма 6, 7 и контекст написания «Трудностей к Иоанну» прп. Максима[4]

Хотя VI в. в Византии действительно прошел под знаком борьбы с оригенизмом, есть основания предполагать, что в VII в. сложилась уже иная ситуация: оригенизм как сколько-либо заметное движение на территории империи был почти повсеместно выкорчеван, зато антиоригенистская реакция, судя по свидетельствам (прямым и косвенным), которые мы находим в сочинениях прп. Максима, заходила часто слишком далеко и грозила распространением в Церкви, особенно в монашеской среде, мнений, прямо противоположных оригенистским, но не менее ошибочных, а по причине своей простоты и доступности, может, и более опасных. Ярким свидетельством тому является, в первую очередь, письмо 7 прп. Максима (628 г.)[5].

---

[2] *Sherwood P.* The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Rome, 1955.

[3] См. главку «The Adversaries», где по преимуществу говорится об оригенистах (*Sherwood P.* The Earlier Ambigua… P. 8).

[4] Подробнее см. в статье: *Benevich G.* Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism: *Epistulae 6 and 7* as a context for the *Ambigua ad Iohannem* // Revue d'histoire ecclésiastique. 104:1, 2009. Pp. 5–15.

[5] Письмо может датироваться либо 628, либо 643 г.; мы склоняемся к первой дате по причине пересечения проблематики этого письма

Имея в виду, что Шервуд, как и другие исследователи, датирует «Трудности к Иоанну» 628–630 гг., можно считать, что это письмо прп. Максима, содержащее уникальные сведения о духовной проблематике, волновавшей его в те годы, представляет собой важнейшее свидетельство о духовном и богословском контексте, в котором писались «Трудности к Иоанну», что проливает свет и на само это сочинение. В частности, прп. Максим писал в этом письме о распространении двух равно ложных учений, носивших, несомненно, печать борьбы с оригенизмом. Об одном из них сообщал корреспондент прп. Максима, пресвитер Иоанн, а о другом писал сам прп. Максим. Иоанн сообщал о распространении учения, согласно которому, «свою способность мыслить и рассуждать душа приобретает из тела и без него, как утверждают эти люди, ее иметь не может»[6]. Понятно, что такое учение противостояло учению оригенистов и неоплатоников о предсуществовании душ телам и конечном совлечении тел. Вероятно авторы этого учения выдвинули его, пытаясь подвести базу под православное учение об одновременности возникновения души и тела. Прп. Максим в amb. 7 и amb. 42 тоже рассматривает эту проблему, но решает ее без того, чтобы утверждать, что у души нет своего собственного действия, из чего бы следовало, что после смерти (до воскресения) душа пребывает в бездействии. Здесь мы сталкиваемся с т. н. учением о «сне души» после смерти, которое было распространено среди несториан, но которое, судя по всему, получило распространение и в среде халкидонитов, возможно, в результате их спора с оригенистами и монофизитами[7].

Прп. Максим сообщал своему корреспонденту об учении, которое «еще сильнее [чем то, о котором писал ему Иоанн. – *Г. Б.*] наполняет [его] унынием, как бы придавливая душу тяжким облаком», это «новоявленное учение о воскресении, исповедуемое здесь

с писавшимися в это же время «Трудностями к Иоанну». Шервуд тоже считает датировку 628 г. более вероятной (см.: *Sherwood P.* An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Rome, 1952. # 24. P. 31).

[6] *Максим Исповедник.* Письмо 7, PG 91, 437A, цит. по изд.: *Максим Исповедник.* Письма / Пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневич; предисл. Ж.-К. Ларше. СПб., 2007. С. 115.

[7] Как недавно отметил Дирк Краусмюллер: «В течение VI и VII вв. концепция сна души, происходящая из Сирии, завоевала себе место и в других частях византийского мира и ни в коем случае не была ограничена теми, кто придерживался несторианской христологии» (*Krausmüller D.* Conflicting Anthropologies in the Christological Discourse at the End of the Late Antiquity: the Case of Leontius of Jerusalem's Nestorian Adversary // Journal of Theological Studies. 56:2, 2005. P. 448). В качестве примеров Краусмюллер как раз и упоминает письма 6 и 7 прп. Максима: «В VII в. это учение завоевало такую популярность среди монахов Палестины, что Максим Исповедник почувствовал необходимость опровергнуть ее; cf. Epistulae 6–7 PG 91, 424C3–440C1» (Ibid., p. 448, n. 108). Как видно из этого замечания, Краусмюллер считает, что адресаты прп. Максима (по крайней мере один из них?) были представителями палестинского монашества либо находились с ними в контакте.

[т. е. в Северной Африке, где прп. Максим тогда, вероятно, находился. – *Г. Б.*] уже *почти всеми, а пуще всего видными, так сказать, монахами*, так что у кого хоть сколько-нибудь есть способности рассуждать, не предполагает больше гадательно, что близится *пришествие антихриста*, а скорее верит и без колебания утверждает, что *он уже пришел*»[8].

Учение, о почти повсеместном распространении которого, в том числе и среди столпов монашества, говорит прп. Максим, утверждая, что оно свидетельствует о пришествии антихриста, – это учение о том, что «жизнь в телах [по воскресении] снова будет поддерживаться флегмой и кровью, и желчью светлой и темной, и вдыханием воздуха, и вещественной пищей, так что по сравнению с теперешней жизнью ничего вовсе не явится иного, разве что снова умереть будет невозможно»[9]. Нет сомнений, что это учение было следствием антиоригенистской реакции, проявлением борьбы с оригеновским учением о воскресении, отголоском которой был около 582 г. знаменитый спор между патриархом Евтихием Константинопольским и будущим папой св. Григорием Двоесловом о телах воскресения.

Как мы видим из текста письма 7, прп. Максим более чем серьезно относился к этому крену в противоположную от оригенизма сторону, именно эту тенденцию называя «антихристовой», так что у нас есть не меньше оснований предполагать, что и «Трудности к Иоанну» он писал ввиду не только опасности оригенизма, но и антиоригенистской реакции, почти повсеместно (ведь Иоанн жил не там же, где Максим) заразившей монашество плотским мудрованием, фактически отрицающим спасение души (якобы не имеющей своей жизни, т. е. действия без тела) после смерти[10] и истинное воскресение тела, которое не будет, по этому учению, всецело преображено.

В одном месте amb. 7 прп. Максим совершенно определенно, хотя и не называя его носителей, полемизирует с тем же заблуждением, о котором говорится в письме 7; в частности, он пишет о жизни, какую дарует Бог святым, что это жизнь «присносущная и неизреченная, и совершенно свободная от всех признаков, составляющих особенность настоящей, составившейся из порчи жизни, [то есть жизнь,] которую не вдыхаемый воздух составляет и не токи крови, идущие от печени, но всецелый Бог, цельными причастуемый и становящийся подобием души в [ее] отношении к телу для души (и посредством души – для тела)»[11]. Не приходится сомневаться, что этот пассаж направлен не столько против оригенистов[12] – явных противников прп. Максима в amb. 7, сколько против их радикаль-

---

[8] Письмо 7, PG 91, 433B, цит. по изд.: *Максим Исповедник.* Письма… С. 113 (курсив наш).

[9] Там же, PG 91, 433C, цит. по тому же изд., с. 114.

[10] Если бы они были правы, души святых после смерти и до всеобщего воскресения должны были бы оказаться не в состоянии обожения, а в своего рода «летаргическом сне».

[11] Amb. 7, PG 91, 1088C, пер. А. М. Шуфрина.

[12] К полемике против них может относиться то в этом пассаже, что сказано о наличии тел в жизни будущего века.

ных оппонентов, которые своим плотским мудрованием сводили на нет учение о спасении.

Другим примером, свидетельствующем о радикальном антиоригенистском крене, является 6-е письмо. Ларше показывает, что письмо это, скорее всего, было написано в период работы над «Трудностями к Иоанну» (628–630 гг.), в частности, поскольку его проблематика (разработка понятий *сущность – сила – энергия*) и аргументация характерны для мысли прп. Максима периода написания «Трудностей к Иоанну»[13]. Другой французский исследователь, Антуан Леви, в своей недавно вышедшей монографии уделил немалое место письму 6. Он широко использует это письмо для понимания «Трудностей» и философии прп. Максима в целом, сопоставляя ряд его положений с учением неоплатоников, в частности Симпликия, и, подходя к «Трудностям» уже в этой перспективе[14], Леви также высказывает мнение, что письмо 6 было написано в полемике одновременно с оригенистами и с их наивными оппонентами[15]. Приведя доказательства в письме 6, почему душа бестелесна, основываясь исключительно на естественном умозрении (во многом повторяя неоплатоников в их полемике со стоиками), прп. Максим обращает внимание своих оппонентов, что сам их вопрос возник из желания провести различие между бестелесным Богом и творением, включая душу (так что они и душе приписывали телесность). Это желание было вызвано, очевидно, тем, что оригенисты своим учением об Энаде и вечном существовании умов в Боге фактически уничтожали различие тварного и нетварного – коль скоро умы образовывали с Логосом единство. Однако противоположный крен, при котором душа для различения с бестелесным Богом наделялась телом (пусть и «тонким»), прп. Максим тоже отвергает. Для него равно важно сохранить отличие твари от Творца и отличие духа (или разумной души) от тела и материи. Именно это двойное отличие позволяет ему в полной мере подтвердить учение о душе человека как образе Божием, заявив в то же время, что она обладает бестелесностью не так, как Бог, а по причастию Божественной бестелесности[16]. Таким образом, прп. Максим проходит здесь, как и во многих других местах «Трудностей к Иоанну», между Сциллой оригенизма и Харибдой крайней антиоригенистической реакции, отстаивая онтологическое отличие души от тела и, вместе с тем, отличие души, как и тела, т. е. всего тварного, – от Бога.

Таким образом, письма 6 и 7 могут служить ярким свидетельством того, что в 628 г. прп. Максим и его адресаты были серьезно озабочены полемикой с крайними антиоригенистами, имевшими,

[13] См.: *Larchet J.-C.* Introduction // *Saint Maxime le Confesseur.* Lettres. Paris, 1988. P. 41 (рус. пер.: *Ларше Ж.-К.* Предисловие // *Максим Исповедник.* Письма… С. 49).

[14] *Lévy A.* Le créé et le incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne. Paris, 2006. Pp. 130–205.

[15] См.: Ibid., p. 131.

[16] См.: Письмо 6 (*Максим Исповедник.* Письма… Сс. 110–111).

судя по всему, весьма большое влияние, особенно среди монашества в Северной Африке, как, возможно, и в других местах империи (куда направлялись эти письма). Притом адресатом письма 6 является тот же самый архиепископ Иоанн Кизический, который является адресатом и «заказчиком» «Трудностей к Иоанну», и писались эти сочинения примерно в одно время. Из всего этого следует заключить, что сами «Ранние Ambigua» должны восприниматься и исследоваться не только в контексте антиоригенистской полемики, которую прп. Максим в них поднимает на новый по сравнению с полемикой VI в. уровень, но и в контексте полемики с крайним антиоригенизмом. Последний в ряде своих положений воспринимался прп. Максимом, как мы видели, не только ошибочным, но даже «антихристовым», поскольку покушался на самое дорогое для него – учение об обожении, которое невозможно без веры в спасение души, зависящей в своем существовании не от материи и плоти, но только от Бога, и без веры в полное преображение тела в воскресении.

Полемика прп. Максима с оригенизмом в amb. 7[17]

Предваряя публикацию перевода amb. 7, приведем краткий обзор этой трудности, призванный облегчить читателю ориентацию в столь сложном сочинении. Он не является ее анализом[18], но лишь служит выявлению ее структуры, логики развития мысли и связей между отдельными частями. При составлении этого обзора мы пользовались анализом, проведенным Поликарпом Шервудом[19], зачастую излагая обширные отрывки из его весьма тщательного и ставшего уже классическим исследования, хотя и не всегда следовали ему.

Amb. 7: PG 91, 1068D–1101C – великая антиоригенистическая трудность, одна из самых пространных и самых известных во всем корпусе «Трудностей», представляет собой толкование на отрывок из Слова 14.7 (PG 35, 865C) св. Григория Богослова.

План опровержения оригенистического толкования отрывка из Слова 14 св. Григория в amb. 7:

Часть первая, онтологическая.

Часть первая, раздел первый: против учения об Энаде и о будущем состоянии (PG 91, 1077B15).

Введение и краткое описание оригенистического учения об Энаде (1069B4). *Аргумент 1* (1069B4–1072A10). Неподвижен изначально

---

[17] Кроме amb. 7, прп. Максим полемизирует с оригенизмом в «Трудностях» в amb. 15 и 42; элементы этой полемики можно найти и в других местах «Трудностей», как, впрочем, и элементы полемики с крайней антиоригенистической реакцией.

[18] Анализ, содержащий и необходимую библиографию см. в схолиях А. М. Шуфрина к первой публикации данного перевода: Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. Сс. 241–386.

[19] «Analysis of the Single Difficulties» – название главы «B» сочинения Шервуда (см.: *Sherwood P.* The Earlier Ambigua… Pp. 21–71).

только Бог, тварь с сотворения в движении, а покой обретает только в последнем предмете желания, т. е. Благе (1069B4–14). Отпадение от него невозможно, иначе бы и падений могло быть сколько угодно (1069C). Если, однако, кто-то скажет, что умы могли пребывать в Благе, но предпочли испытать противоположное, то Благо окажется не истинным, а, напротив, зло придется считать благодатным, коль скоро оно в результате отталкивания от него учит благу и производит любовь к нему (1072A10).

Аргумент 2A (1072A11–D1). Триада *возникновение – движение – покой* характеризует бытие твари. Цель движения – это то, ради чего тварь существует и к чему стремится, она трансцендентна природе сущего. Покой (достижение цели) не может предшествовать движению. Нет основания утверждать о распаде изначальной Энады (1072D1). В подтверждение приводятся аргументы из Писания (1073A14). Один Бог совершенен, бесстрастен в собственном смысле, твари же надлежит двигаться к цели, к упокоению ее природной энергии и претерпеть бескачественность, она не может обладать ею изначально (1073B11).

Аргумент 2B (моральный). Бытие разумной твари характеризует триада *бытие – благо* (или *зло*)*бытие – присноблагобытие* (1073C1–3). Бог есть податель бытия и дарователь благобытия. Причастие благому бытию – не нечто, бывшее в Энаде, но состояние, требующее сознательно избранной добродетели (1076A1–5). Во Христе наше самовластие было полностью возвращено Богу без его уничтожения. Так образ восшел к Первообразу. Это происходит и во святых, которых отличает единое действие Бога и достойных Его (1076C), вернее, одного Бога, что соответствует упокоению в Боге и прекращению самовластного движения по стремлению к Нему. Итак, Энады не могло существовать как изначального состояния, т. к. покой в Боге – это эсхатологическое состояние, а не изначальное (1077B1–9).

Часть первая, раздел второй: толкование выражения св. Григория «будучи частицей Бога» и далее. Переход к этому толкованию (1077B13–15). Первое объяснение учения о логосах и Логосе, возглавляющем все творение (1081C11). Учение о предсуществовании логосов подтверждается ссылкой на *Ареопагитики* (О Божественных именах 5.5) (1088B11). *Частицами Бога* являются разумные твари – ангелы и люди – по своим логосам, которые в Боге. Логосы – начало и причина движения тварей, они реализуются при правильном движении твари к Богу, это подтверждается цитатой из Василия Великого про упокоение в Боге и истинные Субботы (1080D1–1081A2). По логосам Бог знает всю тварь и прежде ее приведения в бытие, хотя само создание происходит в подобающее для каждой твари время (1081B1). Все твари существуют в Боге в возможности от вечности, но Бог и тварь не могут сосуществовать в действительности в одном и том же смысле. Многие логосы – Один Логос и Один – многие, т. е. все логосы тварей предсуществуют и собираются в едином Логосе (1081C1–3), Который, однако, в смысле высшего, апофатического богословия трансцендентен и всей совокупности логосов творения.

Мы – *частицы Бога* не потому, что представляем собой умы изначальной Энады, как учат оригенисты, а по предсуществующему в Боге логосу каждого из нас и «стекли свыше», поскольку не движемся согласно своему логосу, предсуществующему в Боге (1081C7–11).

Второе объяснение (1085A6). Слово Божие – сущность добродетелей (1081D1). Первое объяснение состояло в том, что мы называемся и являемся *частицами Бога* по нашему предсуществующему в Боге логосу и становимся Богом и *частицей Бога* если, получив движение согласно своему логосу и не пожелав ничего иного, кроме обретения своего начала, причастуем Богу и находим в Нем свой предел и цель; второе же объяснение оперирует уже не только представлением о предсуществующем логосе твари, но как будто о трех разных логосах – бытия, благобытия и приснобытия, причастие которым делает тварь *частицей Бога*. Однако можно предположить, что во втором случае в действительности речь идет о трех аспектах (физическом, этическом и сотериологическом) одного и того же логоса. Слово Божие желает воплощаться всегда и во всех вещах (1084D1), что в данном контексте указывает на то, что реализация логосов рассматривается прп. Максимом как продолжающееся воплощение Логоса, рост Тела Христова. Стечь же свыше – значит уклониться от движения согласно своему логосу (1085A6) и вместо бытия в Боге выбрать небытие.

Часть первая, раздел третий: защита учения о логосах (1085A7–C6).

Учение о логосах обосновывается со ссылкой на Дионисия (О Божественных именах 5.8) и на круг Пантена, учителя Климента Александрийского. Интересно, что сам Ареопагит ссылается в самом начале трактата «О Божественных именах» (5.9) на «философа Климента», но Иоанн Скифопольский (см. схолию 39 к «О Божественных именах» (5.8)) называет этого Климента – Римским, т. е. всячески подчеркивает, по понятным апологетическим причинам (Климент Александрийский не мог повлиять на Дионисия, жившего, как считалось, в I в.), его отличие от Климента Александрийского; в amb. 7, напротив, учение о логосах, правда вслед за Ареопагитом, обосновывается авторитетом великого александрийца. Прп. Максим понимает логосы, со ссылкой на этих авторов, как предопределения или воления Божии[20]. Бог знает творения как Свои Собственные воли (1085C).

Часть первая, раздел четвертый: описание конечного состояния (1085C7–1089A10).

Возвращаясь к отрывку из св. Григория, который он уже цитировал (1077B6–9), прп. Максим говорит, что в конечном состоянии обожения происходит подтверждение того, что человек создан по образу Божию, т. е. святые своим умом-разумом (логосом) и духом «вплотную придвигаются» к Божественному Уму, Логосу и Духу, как прообразующему Образу (1088A1–6). Бог для святых становится

[20] См.: *Benevich G.* God's *Logoi* and Human Personhood in St Maximus the Confessor // Studi sull'Oriente Cristiano. 13:1, 2009. Pp. 137–152.

подобием души в ее отношении к телу; именно эта Божественная жизнь, а не ток крови и земной воздух, будут составлять жизнь будущего века (1088C1–10). Само состояние человека в Боге описывается как наслаждение, страсть (в смысле претерпевания обожения) и радость (1088D–1089A).

Часть первая, раздел пятый: вывод и последний аргумент о пресыщении (1089A11–1089D3).

Прп. Максим заключает, что он привел аргументы против оригенистов из естественного умозрения, т. е. чисто философские, из Св. Писания (вероятно, он имеет в виду аргументы, приведенные в 1072D–1073A, 1076A) и из святых отцов (см.: 1080B–D, 1085A–C). Далее он разворачивает аргументацию против оригенистического учения о пресыщении, т. е. о том, что умы могли отпасть от Энады в результате пресыщения. Это учение уже исключалось выше (1069f.), а при разворачивании учения о движении было дано описание все возрастающего желания (1073C), но само слово «пресыщение» появляется только в 1089A5, теперь же учение о пресыщении опровергается эксплицитно (1089B1–C6). Бог как абсолютно Желанный не может стать ни менее значимым, ни, тем более, отвратительным. Напротив, беспредельный Бог растягивает до безграничности стремление наслаждающихся Им. Поэтому никакого рассеяния умов в результате пресыщения абсолютным Благом, якобы в Нем пребывавших изначально, быть не может (1089C). Наконец, прп. Максим говорит о тщетности и лживости аргументов оригенистов, но, оставляя их на самих себя, он переходит теперь к рассмотрению вопроса под иным углом (1089C6–D3).

Часть вторая, экзегетическая.

Часть вторая, раздел первый: экзегетическое толкование пассажа из св. Григория в контексте его Слова. Речь в этом пассаже идет не о происхождении человека, но в нем объясняется его нынешнее бедственное состояние. Это ясно из всего контекста Слова 14 (1092B1).

A. Доказывая это, прп. Максим дает пространное толкование мысли св. Григория. Для начала он описывает замысел Бога, создавшего человека из души, являющейся образом Сотворившего, и тела. Будучи образом Божиим, душа должна была по влечению и любви устремиться к своему Первообразу и приобрести обожение по подобию. С другой стороны, соответственно промыслу душа должна была, возлюбив данное ей тело как самое себя, т. е. по заповеди любви к ближнему (см.: Мф. 22, 39), сделать и его посредством добродетели словесным и своим у Бога, чтобы чем Бог был для души, тем обоженная душа стала для тела. Так должно было обнаружиться единство творения и осуществиться его единение с Богом (1092B–C). Фактически прп. Максим дает альтернативу концепции оригенистической Энады, но отвечая именно на тот вопрос, который поставили оригенисты.

B. Далее прп. Максим говорит о нынешнем бедственном состоянии человека, возникшем в результате того, что изначальная цель нашего возникновения не была осуществлена. Бедствие нас постиг-

ло после возникновения, т. е. творения души и тела. Смерть была введена как наказание за злоупотребление свободой (1093A9). Такое толкование св. Григория подтверждается двумя цитатами (1093C3), затем этот тезис повторяется (1093C3–10).

C. Что касается таинства соединения души и тела и смысла нашего возникновения, то, как замечает прп. Максим, св. Григорий говорит об этом иначе. Затем следуют цитаты из трех различных Слов св. Григория (38, 45 и 39), подтверждающие это положение (1096B2).

Часть вторая, раздел второй. Новое толкование того, в каком смысле мы *частицы Бога.*

A. В подтверждение того, что он уже сказал, прп. Максим приводит обширную цитату из Еф. 1, 17–23 (1097A5) и прибавляет к ней цитаты из Еф. 4, 11–16 и Евр. 8, 7 вместе со своим объяснением тайны домостроительства. Он переходит при этом от представления о *частицах Бога* к представлению о членах Тела Христова, снова используя (ср.: 1092C) аналогию присутствия животворящей души в теле (1100B9). Во Христе совершилось «великое и несказанное таинство блаженной надежды христиан», которое было замышлено изначально, но не свершилось в Адаме.

B. Далее прп. Максим предлагает еще одно доказательство невозможности предсуществования душ в Энаде, т. е. в единстве с Богом. Оно строится на том, что такое единство означает состояние, которое, по слову Христа (см.: Ин. 11, 26), исключает смерть; если бы души были изначально едины с Богом, они не познали бы смерти, но раз существует смерть, то и этого единства не было (1100C).

Часть вторая, раздел третий: тело и душа составляют единство.

В заключительной части amb. 7 прп. Максим развертывает доказательство, основанное на естественном созерцании (философии) онтологического единства души и тела как частей человеческой природы, показывая, что неправильно мыслить ни предсуществование душ телам, ни тел душам. В «Трудностях к Иоанну» он еще будет неоднократно обсуждать этот вопрос, и подробнее всего в amb. 42, PG 91, 1321–1345. Душа в разлуке с телом – это душа какого-то определенного человека, и тело в разлуке с душой – тело определенного человека. Принадлежность души и тела друг другу (их отношение) осуществляется через их общую принадлежность определенному человеку (1101B). Завершается amb. 7 благодарением Богу и просьбой у адресатов о молитвах и о восполнении ими недостатков данного сочинения (1101C9–13).

Г. И. Беневич

Прп. Максим Исповедник

ТРУДНОСТЬ 7, PG 91, 1068D–1101C[1]

На [следующее место] из того же слова: «Какова обо мне мудрость, и что за великая это тайна? Или для того, чтобы, будучи частицей Бога и стекши (ῥεύσαντας) свыше, мы не презирали (καταφρονῶμεν) Создателя, – превозносясь (ἐπαιρόμενοι) своим достоинством и надмеваясь, – хочет [Он], чтобы в борьбе и брани с телом мы всегда к Нему взирали и чтобы сопряженная [с нами] немощь была детоводительницей [нашего] достоинства?»[2].

(1069) Некоторые, встречая эти слова, – не претендуя, как кажется, на какую-либо награду за труд изыскания истины, – прибегают к легкому, то есть уже имеющему для себя много предпосылок в эллинских учениях [объяснению], говоря о некогда, по их мнению, существовавшем единстве[3] умов, в силу которого будучи сращены с Богом, мы в Нем имеем местопребывание (μονὴν) и основание (ἵδρυσιν), да еще и возникшее движение (γενομένην κίνησιν), из-за которого, разнообразно рассеявшись, умы подготовили Бога к попечению[4] о возникновении (γένεσιν) этого телесного міра – ради того, чтобы связать их телами в наказание за прежние грехи. На это, считают они, намекает настоящими словами учитель. Но не уразумели они, что предлагают невозможное и допускают неосуществимое, как несомненно покажет далее истинное слово [или: логос].

Ведь если Божественное недвижно, как наполняющее все, а всякая [вещь] из [бывших] несуществующими бытие получила и подвижна, как непременно относящаяся к некой причине, но ничто движущееся не остановилось еще, так как не успокоило еще у последнего предмета стремления можение движения соответственно влечению (ведь не свойственно [от природы] ничему иному, чем он,

---

© А. М. Шуфрин, перевод, примечания, 2009.

© Архим. Нектарий (Яшунский), примечания, 2009.

[1] Примечания составлены архим. Нектарием (Яшунским) и А. М. Шуфриным; примечания архим. Нектария приводятся по изд.: *Прп. Максим Исповедник.* О различных недоумениях у святых Григория Дионисия (Амбигвы) / Пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006. Этот же перевод был использован А. М. Шуфриным при работе над его собственным переводом. Настоящий перевод представляет собой исправленную его автором редакцию, в ряде мест существенно отличающуюся от той, что представлена в изд.: Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом… Сс. 241–283.

[2] *Григорий Богослов.* Слово 14.7: PG 35, 865B–C.

[3] Или: Знаде.

[4] τὸν Θεὸν ἰδεῖν παρεσκεύασαν – трудность для понимания этого места, никак не объясненного в последующих строках, признают все исследователи творчества преподобного. См., например: *Sherwood P.* The Earlier Ambigua… P. 92, n. 42.

показывая себя, останавливать носящееся по природе), то, значит, ничто движущееся не остановилось потому, что не встретило еще последний предмет стремления, поскольку он сам ведь еще [не] будучи явлен, не остановил движение вокруг него носящихся. Если же они вдобавок настаивают, что это некогда произошло, и умы пришли в рассеяние, подвигнутые из своего основания и местопребывания в последнем и единственном предмете стремления, то чтобы не придирался я, говоря: «Где же доказательство [что это не случится снова]?», по всей вероятности допустят, что в тех же [обстоятельствах] умы с необходимостью будут иметь те же перепады без конца. Ведь что смогли, испытав, презреть однажды, то никакая логика им не сможет воспрепятствовать презирать и всякий [другой] раз. Но что иное, чем [необходимость] умам так носиться и ни иметь, ни надеяться [иметь] никакой неколебимой опоры твердости в прекрасном, могло бы оказаться [для них уделом] более жалким?

Если же скажут, что они могут, но не хотят из-за бывшего [у них] опыта противоположного, то и в таком случае будет прекрасное ими лелеемо не ради себя самого, как прекрасного, но по необходимости и ради противоположного, как вожделенное не по природе, или в собственном смысле. Ведь *не в собственном* смысле прекрасно все, что не само по себе является благим, вожделенным, привлекающим к себе всякое движение. И уже хотя бы поэтому не свойственно [ему] удерживать влечение [тех,] чье удовольствие им обусловлено; но [мало того,] еще и благодарность могут выразить злу культивирующие этот образ мыслей, (1072) как посредством него наученные должному, то есть узнавшие, как становиться твердыми в прекрасном; и необходимо могут назвать его [своим] происхождением (γένεσιν) (если только решили быть последовательными), потребным [им] даже более самой природы, так как оно, согласно им, научает [их] полезному и производит самое ценное из всех стяжаний, – разумею любовь, по которой всему, возникающему из Бога, [от природы] свойственно (постоянно) пребывая [в Боге] необратимо собираться в Бога.

Опять же, происхождение возникших из Бога умопостигаемых и чувственно-воспринимаемых [творений] мыслится прежде их движения. Ведь не может быть движения прежде возникновения (γενέσεως). Ведь движение – [это состояние *уже*] пришедших в бытие (γενομένων) (умопостигаемых – умопостигаемое; чувственно-воспринимаемых – чувственно-воспринимаемое). И ведь ни одна из пришедших в бытие [вещей не является] совсем недвижной по своему определению [или: логосу], – [из вещей] даже неодушевленных и чувственно-воспринимаемых, по мнению тех, кто постарательней из наблюдателей за существующим. Они ведь признали, что движется все: либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно. Ведь всякое движение попадает в разряд простого или сложного. Если, однако, в качестве предпосылки движения мыслится приход в бытие того, чье оно, то, с другой стороны, как основанное на приходе в бытие наблюдается движение того, чей он [приход в бытие], как идущее после него в порядке мысли (ὡς μετ᾽ αὐτὴν κατ᾽ ἐπίνοιαν οὖσα).

Движение же это называют природным можением (δύναμιν), устремляющимся к соответствующему ему завершению; либо претерпеванием [страстью], то есть движением, бывающим от одного к другому и имеющим своим завершением неподверженное претерпеванию [т. е. бесстрастное]; либо энергичным действием, имеющим своим завершением самозавершенное[5]. Но ничто из приводимого в бытие не является своей конечной целью [или: завершением], поскольку ведь не является и своей причиной, поскольку [такое] нерожденно, безначально и недвижно, как ни к чему не способное быть как-либо подвигнутым; ибо выходит за грань природы существующего, как существующее не ради [кого- или] чего-либо, – если только определение, его касающееся, истинно, «хоть бы и чужд [нам] был»[6] сказавший: «Конечная цель есть то, ради чего все, само же оно – не ради чего-либо»[7]. И не является [ничто из приводимого в бытие] самозавершенным, поскольку [самозавершенное] и в действие не приводимо, – как полное, и [присно] так же имеющее бытие, и ниоткуда его не получающее (самозавершенное ведь в каком-то [смысле] и не-причинно). И не является [ничто из приводимого в бытие] неподверженным претерпеванию [бесстрастным], так как [бесстрастное] и уединенно, и не испытываемо, и не определяемо. Ведь бесстрастному вообще [от природы] не свойственно претерпевать, так как [не свойственно] и [любовно] вожделеть иного, то есть – двигаться соответственно влечению к чему-либо иному.

Итак, ничто из приводимого в бытие, находясь в движении, не остановилось, поскольку *ни* встретило уже первую и единственную Причину, из которой уделяется[8] существующим [их] бытие, *ни* возникло внутри последнего предмета стремления, чтобы, как следствие, принесшим с собою возникновение тел могло быть сочтено рассеяние умов из прежде возникшей [их] «Энады». И [о том же] свидетельствуют святые Моисей, Давид и Павел, и Владыка их, Христос. Один – повествовав, что праотец да не вкусит от древа жизни[9], и в ином [месте] сказав: «не приидосте бо до ныне в покой и в наследие, еже Господь Бог ваш дает вам» (Втор. 12, 9). Другой – (1073) вопия: «Насыщуся, внегда явитимися славе Твоей» (Пс. 16, 15); и «Возжада душа моя к Богу крепкому, живому: когда прииду и явлюся Лицу Божию» Пс. 41, 3). Другой, – филиппийцам пиша: «Аще како достигну в воскресение мертвых. Не зане уже достигох или уже совершихся: гоню же аще и постигну, о немже и постижен бых от Христа Иисуса»

---

[5] Ср.: *Немесий Эмесский*. О природе человека 16: PG 40, 673B–C.

[6] *Григорий Богослов*. Слово 28.16.10–11 (Barbel).

[7] *Аристотель*. Метафизика 1.2.

[8] περίειμι – буквально: «быть в остатке», «быть лишним», также: «происходить» и «оставаться целым, невредимым», но и «доходить», «доставаться» (ср. также περιουσία – «имущество», «состояние»). То есть бытие подается от Первопричины бытия, не уменьшаясь при этом в Ней Самой, как бы переливается через край полного сосуда.

[9] Ср.: Быт. 3, 22.

(Флп. 3, 11–12); к евреям же: «Вшедый бо в покой Его упокоися и той от всех дел своих, якоже от Своих Бог» (Евр. 4, 10); и еще в том же послании уверяя, что никто не получил обещанного[10]. Другой же: «Приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии и Аз упокою вы» (Мф. 11, 28).

Итак, ничто из приводимого в бытие ни в чем не остановило еще своего природного можения, движущегося к соответствующему ему завершению; и не успокоило действия, уперев его в соответствующее ему завершение; и не пожало плода соответствующей движению страсти (πάθους), то есть – бесстрастия и недвижности. Ведь только Бога [удел] быть завершением, и [завершением] совершенным, и бесстрастным, – так как [только Он] и недвижен, и полон, и не подвержен претерпеванию [бесстрастен]; а приводимого в бытие [удел], напротив, – быть подвигнутым к безначальному завершению и неколичественным, совершенным завершением успокоить действие, и претерпеть [бескачественность], но не быть или стать по сущности бескачественным (ясно ведь, что все, приводимое в бытие, то есть тварное, не безотносительно). Слыша же: «страсть», следует понимать это непредосудительно, ибо здесь указывается не на «страсть» в смысле извращения или порчи можения, но – на претерпевание, присущее существующим [твореним] по природе. Ведь все пришедшее в бытие *претерпевает* движение, так как *само*движением, или само[действующим] можением, не является.

Итак, если умы [изначально] приводимы в бытие, то всяко и движутся, в качестве от (ἐξ) начала по природе [движущихся] за счет бытия к завершению[, т. е. конечной цели,] по намерению двигаясь за счет благобытия. Ведь завершением движения движимого является само присноблагобытие, ровно как и началом – само бытие, которое-то и есть Бог. Он и бытия податель, и благобытия дарователь, как Начало и Завершение; ибо и просто движемся мы – от (ἐξ) Него, как начала; и как-либо движемся – к Нему, так как Он – завершение[11]. Если же умозрящее движется соответственно самому себе, [т. е.] умозряще, то всяко и умозрит; если же умозрит, то всяко и умозримого [им] [любовно] вожделеет; если же [любовно] вожделеет, то всяко и претерпевает исступление (ἔκστασιν) к нему как вожделенному; если же претерпевает, то ясно, что и устремляется; если же устремляется, то всяко и усиливает напор движения; если же упорно усиливает движение, то не останавливается пока не окажется целиком в целом вожделенном, и не будет всем [им] объято, – приемля спасительное определение всецело вольно, по [осознанному] предпочтению, – чтобы целиком окачествоваться определяющим его

---

[10] Ср.: Евр. 11, 13; 39.

[11] ἐξ αὐτοῦ γὰρ καὶ τὸ ἁπλῶς κινεῖσθαι ἡμᾶς, ὡς ἀρχῆς, καὶ τὸ πῶς κινεῖσθαι πρὸς αὐτὸν ὡς τέλος ἐστίν – т. е. от Бога и самое бытие наше, которое в качестве естественного своего свойства имеет движение, не обусловленное нашим свободным выбором и потому «простое», и даруемое Им благобытие окачествует наше движение, когда мы направляем его к Нему.

целым так, чтобы само это определяемое совсем не хотело больше (1076) иметь возможность узнаваться как целое из самого себя, но [хотело бы узнаваться] из того, что его определяет, как воздух, весь освещенный светом, и железо, все целиком раскаленное огнем, и что угодно иное, подобное тому.

Из этих [сравнений] мы предположительно понимаем будущее (а не бывшее и [затем] подпорченное) причастие благости достойными по подобию только, поскольку чаемое превосходит и все это, будучи, по написанному, по ту сторону зрения, слуха и размышления[12]. И это, наверное, и есть то подчинение, о котором божественный Апостол говорит, что «подчиняет» Сын Отцу – тех, кто вольно принимает [Его приглашение] подчиняться; после чего – или за счет чего – «последний враг испразднится смерть» (1 Кор. 15, 26), так как если зависящее от нас или, вернее, самовластье (посредством которого, добиваясь входа к нам, [смерть] утверждала над нами господство порчи) вольно и целиком [нами] уступлено Богу, хотя и прекрасно властвует, [то его удел] – подвластность, за счет бездействия воли к чему-либо кроме того, чего хочет Бог; как и говорит Сам, в Себе запечатлевающий свойственное нам, Спаситель [в прошении] к Отцу: «Обаче не якоже Аз хощу, но якоже Ты» (Мф. 26, 39). И после Него божественный Павел, словно отвергнув себя, то есть – не зная, как иметь еще собственную жизнь: «Живу же не ктому аз, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20).

Пусть вас не смущает сказанное. Ведь я говорю, что не отмена самовластия происходит, но, скорее, установление [его] в соответствии с природой, твердое и неколебимое, то есть намеренное уступание (ἐκχώρησιν γνωμικὴν), позволяющее испытать тоску по тому, чтобы, откуда имеем (изначально) бытие, [оттуда нам] и движение получить, [зная], что «образ, восшедший [обратно] к [своему] прообразу (τὸ ἀρχέτυπον)»[13], и подобно отпечатку печати, [своему] прообразу прекрасно подошедший [как точно соответствующий ему], [такой образ] не имеет уже иного ничего, к чему ему еще – да и не может [больше ни к чему] – быть отнесенным. Или, говоря яснее и прямее: не может даже [этого] хотеть, как воспринявший божественное действие, вернее же – ставший в обожении Богом, и тем более получающий удовольствия от исступления, [становясь] вне того, что при нем как природно существует, так и [в качестве такового] мыслится за счет благодати Духа, одержавшей над ним победу и показавшей его имеющим одного только Бога действующим [в нем] так, чтобы было единое, даже только одно во всех [отношениях] действие Бога и достойных Бога, вернее же – одного только Бога, как [пришедшего] приличествующим Благу [образом] целиком во взаимопроникновение с достойными как целыми[14]. Ведь все совершенно неизбежно прекратит свое полно-

---

[12] Ср.: 1 Кор. 2, 9.

[13] *Григорий Богослов.* Слово 28.17.6 (Barbel).

[14] ὡς ὅλον ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος – трудное с богословской точки зрения место, т. к., с одной стороны, περιχωρῶ означает «обходить кругом» и может быть понимаемо в смысле «облекать», а с другой –

властное в соответствии с влечением движение относительно чего-либо иного, если явлен, причаствуется и невместимо, скажем так, вмещается соразмерно можению причастников последний предмет стремления, «к которому гонит всякий высокий образ жизни и мысли»[15], «и на котором останавливается всякое влечение, и дальше которого не относится никуда, ибо и не в состоянии»[16], «и к которому тянется всякое движение ревностного»[17], «и для оказавшихся у которого [оно –] всякого [их] созерцания успокоение»[18], – говорит блаженный учитель. (1077) Ведь тогда и не будет чего-либо, обнаруживающегося вне Бога или кажущегося имеющим сравнимый с Богом вес, что обманом могло бы склонить к нему чье-либо влечение, поскольку все – и умом, и чувствами постигаемое – будет объято Им в невыразимом Его проявлении и присутствии, как и днем [нет] ни звездного света, ни самих звезд, [поскольку] солнце явлено [таким] несравнимо сильным светом, [что] из-за него и бытие у них светил *сокрытых*, и не познается даже, – сколько [позволяет] [чувственное] восприятие, – то, что они *есть*.

Применительно к Богу [это справедливо] даже более, поскольку между нетварным и тварными опосредование и различие беспредельно. Ведь тогда, как я думаю, даже узнавая о сущностной стороне существования существующих соответственно их «чем-», «как-» и «в-зависимости-от-чего-» (ἐπὶ τίνι) бытию, мы не будем уже соответственно познанию подвигнуты к чему-либо влечением, поскольку закончится для нас познание каждой – и о каждой – из тех [вещей], что после Бога, и нам будет предлежать для наслаждения, соразмерно [каждому, знание] беспредельное, божественное, непостижимое и лишь причаствуемое. И это, согласно богоносному этому учителю, «то, о чем философствует знаменитое [суждение]: познаем некогда, насколько сами познаны – когда боговидное это и божественное, говорит он про наш ум и слово (λόγος), соединим со сродным [ему], и когда образ взойдет к Прообразу, к Которому теперь имеет влечение»[19].

Итак, о том, что нет пресловутой «Энады», и каково, по видимому, – из доступных нам теперь мыслей и рассуждений Писания, – будет состояние [вещей] в будущем, сказано [достаточно]. А о том, как, будучи частицей Бога, мы оттекли [от Бога], Бога [имея своим] водителем, поведу слово далее.

περιχώρησις является устоявшимся богословским термином, обыкновенно применяемым для выражения взаимоединения Лиц Пресвятой Троицы или соединения естеств во Христе, означая, таким образом, полное взаимопроникновение. Так что образ соединения обоженных с Богом может здесь пониматься двояко.

[15] *Григорий Богослов*. Слово 28, PG 36, 33B.

[16] *Он же*, Слово 21.1, PG 35, 1084B.

[17] *Он же*, Слово 25, PG 35, 1200A.

[18] *Он же*, Слово 21.1, PG 35, 1084B.

[19] *Он же*, Слово 28.17, PG 36, 48C.

Ведь кто, – осведомленный, что словом и премудростью[20] приведены Богом в бытие из несуществующего существующие [вещи], – если осмысленно приложит созерцательную [способность] души к беспредельной природной разнесенности и разнообразию существующих [вещей], и испытующему разуму (логосу) со-различит мысленно принцип (логос), по которому они сотворены, – [кто, спрашиваю,] не увидит [тогда] как *многие* логосы – один Логос, со-различающийся нераздельной разнесенности пришедших в бытие [вещей] за счет неслитной особенности их [в отношении] друг к другу и самим себе? И с другой стороны, [не увидит при этом] как *одного* – многих, путем отнесения всех к Нему, неслитно [с ними] за счет [одного] Себя существующему [изначально], – сущностному и ипостасному (Божиему и Отчему) Богу-Слову, – как Началу и Причине всего, «в Немже создана быша всяческая, яже на небеси, и яже на земли, аще видимая, аще невидимая, аще престоли, аще господствия, аще начала, (1080) аще силы, вся из Него и Им и о Нем создашася» (Кол. 1, 16; Рим. 11, 36).

Ведь [именно] держащий благим хотением гипостазированными прежде веков слова-логосы пришедших в бытие [вещей] соответственно этим [логосам] словом и премудростью гипостазировал из несуществующего творение видимое и невидимое, в должные времена сотворив и творя все – и общее, и единичное. Ведь слово-логос, как мы верим, является предпосылкой создания ангелов; слово-логос – каждой из наполняющих горний мір сущностей и сил; слово-логос – человеков; слово-логос – всякого [сущего] из получивших от Бога бытие (чтобы мне не перечислять единичное). [Мы верим, что] по беспредельному [Своему] за счет Него Самого [Ему присущему] превосходству, Слово невыразимо и непостижимо, и по ту сторону всякого творения и соответственно ему существующего и мыслящегося различия и различения; и [что, с другой стороны,] Оно же – как приличествует Благу – показывается и умножается соразмерно каждому во всех, [происходящих] из Него, и возглавляет всех в Себе. И бытие, и пребывание соответствует Ему; и возникшие – из Него, поскольку они возникли; и Тому, по [воле] Которого возникли, то есть Богу, они, и оставаясь [такими же], и двигаясь, причастствуют. Ведь все [творения] за счет своего происхождения из Бога причастствуют Богу соразмерно, – соответственно либо уму, либо слову-разуму, либо [чувственному] восприятию, либо жизненному движению, либо сущностной и удерживающей [в бытии] годности[21] [к такому

---

[20] Ср.: Прем. 9, 1–2.

[21] Т. е. здесь имеется в виду, что способность творения мыслить, говорить, чувствовать, вообще жить и двигаться является причастием соответствующим свойствам Божиим; и даже лишенные этих качеств творения, поскольку наделены Им именно такой, а не иной сущностью и свойствами, делающими их пригодными для исполнения определенных аспектов Божиего плана о міре, причастствуют Божественным свойствам самой этой пригодностью, каковая определяется логосом, по которому они сотворены.

причастию], как это мнится великому богоявителю Дионисию Ареопагиту[22].

Итак, каждое из умозрящих и словесных [творений], [т. е.] ангелов и человеков, по самому логосу, соответственно которому сотворено, – «сущему» в Боге и «к Богу» (Ин. 1, 1), – и является, и называется «частицей Бога» (за счет своего, как сказано, предсуществующего в Боге логоса). Вне всякого сомнения, даже если получит оно соответственно этому [логосу] движение, окажется в Боге, в Котором как начало и причина предсуществует его логос бытия, и если ничего иного соответственно тоске не пожелает прежде собственного начала обрести, то не оттекает от Бога, но, скорее, через вытягивание к Нему, Богом становится и называется «частицей Бога» – через то, что Богу подобающе причаствует, как – соответственно природе, мудро и осознанно – посредством благолепного движения обретающее подлинное свое начало и причину, не имея *куда* еще далее собственного начала быть подвигнутым ([после] восхождения к принципу [или: логосу], по которому оно сотворено, и восстановления), ни – *как* быть подвигнутым, [если] зависящее от цели (ἐπὶ τῷ σκοπῷ) – ясно, что Божественной – движение его получило [им достигнутый] предел: самое [эту] Божественную цель.

Как поясняет [это] и святой Василий, говоря в толковании на святого пророка Исаию так: «А истинные субботы – это успокоение, уготованное народу Божию; их-то Бог [как раз] терпит, так как они – истинные; и конечно, предвосхищает эти субботы успокоения тот, чей мір распялся[23], то есть, очевидно, отошедший от мірского и достигший собственного места духовного успокоения, оказавшись в котором, с собственного места сдвинут уже более не будет, так как спокойствие и невозмутимость (1081) присущи этому состоянию [изначально]»[24]. Местом же всех удостоенных такового блаженства является Бог, по написанному: «Буди ми в Бога защитителя и в место крепко, еже спасти мя»[25].

У Него прочно утверждены логосы всех [творений], соответственно которым и знает Он, как говорится про Него, все [творения] прежде их прихода в бытие, как существующие в Нем и у Него, – самой Истины [их] всех; [и знал бы их,] даже если бы сами они все – и существующие, и будущие – не вместе с их логосами (то есть сразу, как Богом узнаны) приведены были в бытие, но каждое в годный [для этого] момент, соответственно мудрости Создателя, как приличествует, соответственно собственным их логосам созидаясь, получали бы и соответствующее им самим бытие в действительности[26], поскольку, хотя Он, как Создатель, соответственно действию

---

[22] Ср.: *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 1.5, 4.4, 5.5.

[23] Ср.: Гал. 6, 14.

[24] *Василий Великий.* Толкование на Исаию 1: PG 30, 177C–D.

[25] Ср.: Пс. 30, 3.

[26] τῇ ἐνεργείᾳ; буквально: «действием».

(κατ᾽ ἐνέργειαν)[27] существует присно, они в возможности (δυνάμει) существуют, но в действительности (ἐνεργείᾳ)– еще нет. Ведь и невозможно существовать в одном и том же [смысле] Беспредельному и ограниченным [пределами]; и не найдется никакого довода [или: логоса], доказывающего, что сущность и сверхсущное могут существовать в одном и том же [смысле]; и сводящего неизмеримое к тому же, к чему измеримое; и безотносительное – к тому же, к чему относительное; и то, для чего нет никакого вида катафатически к нему приложимой категории – к тому же, к чему [сводится] посредством всех этих [категорий] составляющееся. А все тварные [вещи] всецело катафатически [определяются] соответственно сущности и происхождению, объемлясь собственными логосами и [относящимися] к ним [логосами] внешних [им вещей].

Итак, за исключением высшего, то есть апофатического, богословия Слова [или: Логоса], – соответственно которому [Логос] ни называется [словом] (λέγεται), ни мыслится [умом] (νοεῖται), ни является вообще чем-либо из сознанного иным (как сверхсущный), ни причаствуется кем-либо соответственно чему-либо, – многими логосами является один Логос, и одним – многие. [А именно:] соответственно творческому – и [творимое в бытии] удерживающему – приличествующему Благу выхождению Единого в существующие [вещи], многими [является] один; а соответственно [возносящему] отнесению, то есть промыслу, – обращающему и руководящему [возвращением] в Единое, точно во вседержительное начало или центр, предвосхитивший начала [исходящих] из него лучей, – одним, как всех [вместе] собирающим, [являются] многие.

Итак, частицей Бога мы являемся и называемся за счет предыпостазированности наших логосов бытия в Боге; «стекшими же свыше» называемся, с другой стороны, потому, что подвиглись не соответственно предсуществующему в Боге логосу, по которому пришли в бытие.

Но и другим способом [или: тропосом] раскрыть смысл [логос] этого нетрудно наученному благочестиво подходить к логосам существующих [вещей].

Ведь если не подлежит сомнению, что сущностью добродетели в каждом [изначально] является единое Слово Божие (ведь сущность всех добродетелей есть Сам Господь наш Иисус Христос, как написано: «Иже бысть нам Премудрость от Бога, правда же и освящение и избавление» (1 Кор. 1, 30), причем о Нем это, очевидно, говорится в абсолютном смысле, как о самой Мудрости, Праведности и Святости, а не в дополнительно-определяющем, как говорится о нас: «мудрый человек» или «праведный человек»), то ясно, что всякий причастный добродетели соответственно твердому навыку [в ней] человек, несомненно, причаствует Богу – сущности добродетелей, как (1084) благородно, соответственно (осознанному) предпочте-

---

[27] Т. е. Бог был Творцом всегда, даже и прежде творения, потому что в Нем всегда была Его творческая энергия.

нию, взрастивший посеянное [в нем] соответственно природе благо и показавший, что тождественно началу завершение, а начало – завершению; вернее же – что начало есть то же самое, что завершение, – как безупречный поверенный в делах Бога (Θεοῦ συνήγορος) (если только [нам] верится, что началом и завершением всякой вещи [изначально] является от Него зависящая цель). Начало [он показал тождественным завершению] – как получивший оттуда вместе с бытием и природное соответственно причастию благо, завершение же [показал тождественным началу] – как соответственно этому [причастию] намеренно и по [осознанному] предпочтению (γνώμῃ τε καὶ προαιρέσει) целеустремленно прошедший ведущий, не блуждая, к [началу] достохвальный путь, на котором он становится Богом, получая от Бога бытие Богом, поскольку к красоте, [соответствующей] по природе *образу*, [еще] и уподобление через добродетели [соответственно] [осознанному] предпочтением приложил, посредством врожденной [тяги] к восхождению – и свойства – к собственному началу. И к тому же исполняется и в [отношении] него апостольское слово, гласящее: «о Нем бо живем и движемся и есмы» (Деян. 17, 8). Ведь он приходит в бытие в Боге посредством внимания (поскольку не испортил [свой] предсуществующий в Боге логос бытия); и *движется* в Боге соответственно предсуществующему в Боге логосу благобытия (поскольку приводится в действие[28] посредством добродетелей); и *живет* в Боге соответственно предсуществующему в Боге логосу приснобытия.

Соответственно бесстрастнейшему навыку уже здесь став самотождественным и недвижным; соответственно же обожению, поскольку оно будет дано, в будущем веке любовно лелея и приемля [как бы в объятия] вышеназванные, то есть в Боге предсуществующие логосы, а вернее – Бога (в Котором логосы прекрасного утверждены); он и есть частица Бога – как существующий (за счет своего, [утвержденного] в Боге, логоса бытия), и как благой (за счет своего, [утвержденного] в Боге, логоса благобытия), и как Бог (за счет своего, [утвержденного] в Боге, логоса приснобытия), поскольку внял этим [логосам-словам] и соответственно им действовал; и посредством них, с одной стороны, в одного [лишь] Бога целиком себя вложил[29], а с другой – одного [лишь] Бога в целом себе запечатлел и изваял так, чтобы и самому ему по благодати быть и называться Богом, и Богу по снисхождению быть за счет него и называться человеком,

---

[28] ἐνεργούμενος означает: действующий, но не самостоятельно, а направляемый кем-, или чем-либо; употребляемое в отрицательном смысле означает «одержимый бесом» (Сакалис переводит ἐνεργούμενος как «δραστηριοποιούμενος», дословно означающее по-русски «одеятельнотворенный»). То есть логос благобытия является той энергией Божией, содействуя которой совершает человек дела добродетели, по апостолу, говорящему о себе: «и благодать Его яже во мне не тща бысть, но паче всех их потрудихся: не аз же, но благодать Божия, яже со мною» (1 Кор. 15, 10).

[29] ἐνθέμενος – буквально «вставивший», «поместивший».

и обнаружиться можению оказываемого при этом взаимного расположения – тому, что и человека Богом обоживает за счет боголюбия, и Бога человеком за счет человеколюбия вочеловечивает, и творит соответственно прекрасной перестановке [предиката и субъекта], с одной стороны, Бога человеком, за счет обожения человека, а с другой – человека Богом, за счет вочеловечения Бога. Ведь Слово Божие и Бог присно хочет, чтобы и во всех приводилась в действие таинство Его вселения в тело.

А кто, упустив собственное начало, – [хотя] сподобляется быть частицей Бога (за счет логоса добродетели, существующего в Нем) по следующей [из сказанного] причине, – несется в противоречии с [этим] логосом к несуществующему, справедливо называется «стекшим свыше», как подвигнутый не к собственному началу и причине, в соответствии с которой, и в зависимости от которой, и за счет которой пришел в бытие; и пребывает в безостановочном кружении и жуткой неустроенности души и тела, [своим] вольным склонением к худшему (1085) принеся себе неудачу в достижении [этой] неблуждающей и неизменно [к нему] относящейся причины. Применительно к нему и «стекать» может быть сказано в собственном [смысле слова], потому что при наличии в его распоряжении власти, могущей без борьбы направить стопы [его] души к Богу, он охотно променял лучшее, то есть существующее, на худшее, то есть несуществующее.

О тех именно логосах, о которых я говорил, святой Дионисий Ареопагит учит нас, что они зовутся Писанием «предопределениями и божественными волями (προορισμοὺς καὶ θεῖα θελήματα)»[30]. Также, подобно [ему], и близкие к Пантену[31] (бывшему наставником великого Климента Строматевса[32]) говорят, что [логосам] божественными волями зваться созвучно Писанию. Поэтому, будучи спрошены некими из кичащихся образованностью внешних о том, как, по мнению христиан, Бог знает существующее (сами те полагали, что [Он] умозрительно [знает] умопостигаемые [вещи], и чувственно – чувственно-воспринимаемые), они [им] ответили, что Бог ни чувственно-воспринимаемые [вещи] не знает чувственно, ни умопостигаемые – умозрительно. Ведь есть рассуждение, доказывающее, что невозможно Тому, Кто выше существующего, воспринимать существующие [вещи] как существующие. Так вот: мы, приложив и [того]

---

[30] *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 5.8.

[31] Некоторые исследователи, впрочем, считают «οἱ περὶ Πάνταινον» образным выражением, означающим самого Пантена, которого прп. Максим цитирует по сохранившемуся в каком-либо труде его ученика Климента (труды самого Пантена до нас не дошли) фрагменту его писаний; различные мнения выражаются также на предмет того, докуда простирается цитата. См.: *Sherwood P.* The Earlier Ambigua… P. 175, n. 70.

[32] Имеется в виду Климент Александрийский, называемый так по своему главному произведению, «Строматам», подобно тому, как преподобный Иоанн, игумен горы Синайской, называется Лествичником от своей книги «Лествица».

рассуждения обоснование (καὶ τοῦ λόγου τὸ εὔλογον), утверждаем, что Он знает существующие [вещи] как собственные воли. Действительно, если волей (θέλημα) Он сотворил все, и возразить [на это] будет нечего; а сказать, что Бог знает Свою волю, всегда благочестиво и справедливо; причем *каждое* из пришедших в бытие [творений] Он сотворил, имея [на то] волю (θέλων), – то выходит, что Бог знает [творения] как [Свои] собственные воли (поскольку и волю [на то] имея, сотворил их). А это меня лично побуждает думать, что Писание, эти [именно] логосы имея в виду, говорит [в речении] к Моисею: «Аз познал тя паче всех» (Исх. 33, 17); и о неких [иных]: «Позна Господь сущия Своя» (2 Тим. 2, 19); и к неким [иным], наоборот: «Не вем вас» (Мф. 7, 23), – так как ясно, что либо согласное с волей [т. е. словом-логосом], либо противное воле [т. е. слову-логосу] Бога движение [осознанного] предпочтения каждого сделало таким, чтобы он услышал [такой, а не иной] божественный глас.

Это и подобное этому помыслив, думаю, говорил этот богоносный муж: «когда боговидное это и божественное, то есть наш ум и наше слово, соединим со сродным [ему], и когда образ взойдет к Прообразу, к Которому теперь имеет влечение»[33], – посредством этих же самых немногих слов сразу и уводя по-учительски тех, кто считает что-либо из существующего когда-либо предвосхитившим эту меру, – [уводя, то есть] от того, чтобы так думать; и проясняя попутно смысл (логос) [своих слов:] «Мы есмы частица Бога»; и намекая на будущую особенность блаженного прекращения [действия]; и поощряя к незыблемому, – то есть невозмутимому и никуда перепадов [не испытывающему], – наслаждению этим [прекращением] тех, кто очищается и подгоняется надеждой на это[34]. Ведь он знал, что и мы, – как если бы к тому, чего мы по сущности и определению (логосу) имеем отражения, подошли соответственно логосу и природе прямо, (1088) простым приложением [способностей], – без какого-либо изыскания (в пределах которого только и возможно оступаться и заблуждаться), боговидно, насколько [нам] доступно, будем знать все [вещи], уже не поддерживая [состояние] движения вокруг них за счет неведения, как придвинувшиеся своим умом, словом-логосом, духом вплотную к великому Уму, Слову-Логосу, Духу, а лучше [сказать]: собою целиком – к целому Богу, как прообразующему Образу.

Как он и в Слове о граде повествует, говоря так: «И приме́т их [как наследников] невыразимый свет и созерцание Святой и царственной Троицы, воссиявающей явственней и чище, даже смешивающейся целиком с умом как целым; это-то [созерцание], полагаю я, и [является] единственным Царствием Небесным»[35], когда удовольствием удовольствуется и веселится – если могу, дерзнув, с его [словами] сочетать мои – все разумное творение ангелов и [тех] людей,

---

[33] *Григорий Богослов.* Слово 28.17.6 (Barbel).

[34] Ср.: 1 Ин. 3, 3.

[35] *Григорий Богослов.* Слово 16.9: PG 35, 945C.

которые ни один из божественных логосов, природно прилаженных к ним Создателем для соответствующего движению завершения, не испортили по невниманию, но, напротив, себя целомудренно сохранили цельными и неизвращенными, зная, что они и суть, и [навсегда] станут о́рганами божественной природы, объяв которые целиком, всецелый Бог, наподобие души, по Своему усмотрению использует, точно члены те́ла, которые станут слаженными и благопотребными Владыке, и исполняет Своей славы и блаженства, давая, то есть даря, им жизнь присносущную и неизреченную, и совершенно свободную от всех признаков, составляющих особенность нынешней, составившейся посредством порчи, жизни, – [т. е. жизнь,] которую не вдыхаемый воздух составляет, и не токи крови, идущие от печени, но всецелый Бог, цельными причастуемый и становящийся подобием души в [ее] отношении к телу для души (и посредством души – для тела) [каждого их них], как знает Сам, чтобы [душа] получила не-обратимость, а [тело] – бессмертие, и человек целиком обожился, боготворясь благодатью вочеловечившегося Бога, целиком оставаясь, конечно, по душе и телу человеком за счет природы, и Богом целиком становясь по душе и телу за счет благодати и всецело ему соответствующей божественной светлости блаженной славы, после которой нельзя ничего более светлого или высокого помыслить.

Ибо что для достойных вожделеннее обожения, соединяясь в котором со ставшими богами, Бог за счет благости все делает Своим? Состояние такого рода – бывающее при божественном узрении и следующем за ним наслаждении весельем – прекрасно назвали поэтому и «удовольствием», и «страстью», и «радостью»; «удовольствием» – как являющееся завершением природных действий (ведь так определяют удовольствие); «страстью» же – как можение исступления, подводящее претерпевающее к действующему (соответственно приведенной для примера причине [движения] воздуха к свету и к огню железа) и убеждающее от природы, то есть – подлинно, что не что иное, как это, в существующем главное (κεφάλαιον) (каковое [можение] обязательно сопровождается бесстрастием); «радостью» же [его назвали] как не имеющее ничего, противоположного себе, – ни прошлого, ни будущего. Говорят ведь, что радость ни прошедшей печали не знает, ни насыщения, [бывающего] из-за страха, в качестве ожидающегося не допускает, как [это свойственно] удовольствию. Потому-то и как именование, изначально указывающее на будущую истину, безоговорочно утвердили «радость» богодухновенные Речения и умудренные ими в том, что касается Божественных тайн, наши отцы.

Итак, если кратко, соответственно моей малости, подытожить: показано от природы, Писания и Отцов, что из приводимого в бытие ничто еще когда бы то ни было, будучи движущимся, не остановилось, то есть не достигло зависящего от него соответственно Божественной цели прекращения [движения], и к тому же – что невозможно поколебать ступень удостаивающихся постоянства в Боге. Ведь как может быть (подкрепим немного сказанное рассуждениями), чтобы

те, кто, существуя[36], однажды [уже] пришли в бытие в Боге, восприняли оскорбительное с точки зрения влечения насыщение? Ведь всякое насыщение соответственно своему понятию [или: логосу] и определению гасительно для стремления и наступает двумя путями [или: тропосами]: стремление либо гасится, определяя [свои] предметы как малозначащие, либо, оценивая [их] как позорные и безобразные, испытывает отвращение; от этих [предметов] естественно возникает пресыщение. Для Бога же, как по природе беспредельного и драгоценного, естественно, наоборот, растягивать до безграничного стремление наслаждающихся Им через причастие.

Если же это истинно (как оно, конечно, и есть), то не было так называемой «Энады» умов, которая бы, насытившись божественным постоянством, разделилась и своим рассеянием произвела возникновение этого міра, чтобы нам [на основании этого] не делать Благо чем-то описуемым и дешевым, как ограничивающееся каким-то насыщением и бывающее причиной восстания для тех, чье влечение оно не смогло удержать недвижным. И зря продолжают некоторые, как мне кажется, вещать об этой [Энаде], воображая то, чего нет, и – что тяжелее, конечно, [вынести] – клевеща даже на этого блаженного отца, будто он так думал. Но оставив их как есть, – то есть под этим предлогом имеющими возможность не только самим преспокойно думать, что души пришли в тела́ из прежнего вида [своей] жизни в наказание за бывшие [в ней] прежде злые [дела], но и других пытаться так же основательно обманывать ссылкой на авторитеты, поступая некрасиво и недостойно, – [оставив им это,] сами мы мысль Учителя благочестиво рассмотрим вдобавок к сказанному и под иным углом [или: тропосом].

Не думаю, чтобы он здесь хотел изложить [причину] возникновения человеческой [природы], (1092) но[, полагаю,] – причину наложившегося на него бедствия. Ибо оплакав жалкое состояние нашего тела в словах: «Ох уж это мне сопряжение и отчуждение! Которого боюсь, то холю; и которое лелею, того страшусь»[37] (и далее [по тексту]); и как бы сам к себе [обратившись] в недоумении с вопросом о причине зол, держащих нас в тисках, и о соответствующем этой [причине] мудрейшем промысле: «Какова обо мне мудрость, и что за великая это тайна?» – он прибавляет, разъясняя решение [вопроса] так: «Разве что для того, чтобы, будучи частицей Бога и стекши свыше, мы не презирали Создателя, – превозносясь своим достоинством и надмеваясь, – хочет [Он], чтобы мы всегда к Нему взирали в борьбе и брани с телом, и чтобы сопряженная [с нами] немощь была детоводительницей [нашего] достоинства».

Это как если бы он говорил, – поскольку человек из души и тела пришел в бытие за счет благости со стороны Бога, – что данная ему при этом словесная и умозрящая душа, как [изначально] существующая, конечно, *по образу* Сотворившего ее, с одной стороны, соответственно

---

[36] Шервуд переводит это ὑπαρκτικῶς как actually.

[37] *Григорий Богослов.* Слово 14.7: PG 35, 865B.

влечению и всепоглащающей любви, от всего [ее] можения [исходящей], со знанием крепко держащаяся Бога и приобретшая обоженность соответственно подобию; а с другой – соответственно знающему промыслу, [обращенному] на нижестоящее, и заповеди, повелевающей «любити ближняго якоже сам себе» (Мф. 22, 39), разумно поддерживающая тело, [поскольку] она посредничает в том, чтобы через добродетели сделал его словесным, и как со-раба, своим у Бога, живущий в [ней] Творец, [такая душа] сделает Самого [ее с телом] Связавшего нерасторжимой связью с ним даже и данного [ей] бессмертия, чтобы чем Бог [является] для души, тем же стала душа для тела; и обнаружилось, что один Создатель всего, посредством человечества шествующий во всех существующих [творениях] соразмерно [каждому из них]; и [чтобы] сошлись воедино многие отстоящие друг от друга по природе, сходясь друг с другом у единой природы человека, и [чтобы] стал Сам «Бог всяческая во всем» (1 Кор. 15, 28), все заключив и воипостазировав в Себе, вплоть до того, что ни одно из существующих [творений] не имело бы движения, предоставленного себе и непричастного Его присутствию, соответственно которому мы и боги, и чада, и Тело, и члены, и частица Бога, и тому подобное, есмы и называемся по отношению к завершению [как осуществленности] Божественной цели.

Поскольку, стало быть, так – и для этого – человек пришел в бытие, но в праотце, готовом для власти, использовал [ее] на худшее, перенеся [свое] стремление с дозволенного на запрещенное (ведь был и самовластен); и, чем «прилепитися Господеви и един дух быти, прилепитися блуднице и едино тело быти» (1 Кор. 6, 16–17) предпочел, будучи обманут, и вольно себя отстранил от божественной и блаженной цели, сочтя за бóльшую честь соответственно [своему] выбору стать прахом, чем быть по благодати Богом), – Бог мудро и вместе с тем человеколюбиво, (1093) то есть подобающим Его благости [образом], устраивающий наше спасение, противологосному движению [имеющегося] в нас умозрящего можения в качестве обязательного последствия его противопоставил наказание, с достаточным, пожалуй, основанием (логосом) покарав смертью то самое, обо что мы раздробили можение любви, причитавшееся, по идее, одному лишь Богу, – [покарав,] чтобы [любовно] вожделеющие к ничто обучены были приводить это можение обратно к существующему, научившись [этому] когда-нибудь через претерпевание [страданий].

Именно это, продолжая, он делает более наглядным, говоря: «Но мне и потому кажется, что ни одно из здешних благ для людей не является надежным, ни долговременным, хотя если что и затеяно прекрасно искусником-Словом и всяк ум превосходящей Мудростью[38], так это – что видимые [вещи] разыгрывают нас, переменяясь и переменяя [нас] то так, то этак, и вверх, и вниз носясь и обращаясь, и прежде, чем быть схваченными, уходя и ускользая, чтобы, усмотрев в них непостоянство и неровность, мы переключились бы на буду-

[38] Ср.: Флп. 4, 7.

щее. Ведь что бы творили мы, будь наше благополучие устойчивым, когда и при том, что оно таковым не пребывает, мы настолько к нему привязаны, и нас так поработили [обусловленные] им удовольствия и иллюзии, что мы и помыслить не можем ничего, что было бы лучше и возвышеннее настоящего, и это при том, что слышим и верем, что произошли по Образу Бога, существующему выше и к Себе влекущему?»[39]. И опять – в Слове к горожанам, говоря: «Чтобы мы сознавали себя ничем перед истинной и первой Мудростью, но всегда бы склонялись к Нему одному, и искали бы озарений сияниями оттуда; или [потому, что] через неровность видимого и обращающегося Он переводит нас к устойчивому и пребывающему»[40].

Стало быть, как я думаю, отнюдь не за возникновение человечества отвечающей причины, дает, как сказано, в тех словах объяснение Учитель, но – бедствия, привнесенного за счет преступления в нашу жизнь *после* возникновении [человечества], как это очевидно для наиболее ревностно и старательно занимающихся Божественными его писаниями. Ведь посредством этих слов он представляет нам причину второго[, т. е. бедствия], – откуда, за счет чего, чем обусловлено (ἐφ᾽ ᾧ) и ради чего[, или кого,] оно, – указывая на мудро устраивающееся посредством него Богом наше спасение; а намекая на значение первого[, то есть возникновения человечества,] для таинства, для которого (ἐφ᾽ ᾧ) [человечество] возникло, пользуется другим оборотом [или: тропосом] речи, делая явной свою относящуюся к этому благочестивую цель, как [она] обнаруживается в его Слове на Рождество, – говоря: «Итак, ум и [чувственное] восприятие, столь разделенные друг с другом, уже стали в своих пределах и несли в себе [образы] величия Создателя-Слова, – молчаливые певцы и пронзительные глашатаи величия дел [Его]; но еще не было смеси из обоих, ни смешения противоположных, признака большей мудрости и расточительности в отношении природ, то есть не все богатство благости [еще] было ве́домо. Это-то захотев продемонстрировать, и создает из обоих (1096) (говорю о видимой и невидимой природах) искусник-Слово одно животное – человека; и из вещества, ставшего прежде ипостасным, взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что Слово знает как умозрящую душу и образ Божий), как бы некий второй мір – в малом великий – ставит на земле иного ангела, смешанного [из разных естеств Своего] поклонника»[41], и далее [по тексту]. А в Слове на Светы[42]: «Поскольку же таким [образом существуют] эти [Три], или это [Одно], надлежало же не ограничиваться поклонению

---

[39] *Григорий Богослов*. Слово 14.20: PG 35, 884A–B.

[40] Там же 17.4: PG 35, 969C.

[41] Там же 38.11: PG 36, 321C–324A, а также: Там же 45.7 (на Святую Пасху), PG 36, 629D–632A.

[42] «Ἐν δὲ τῷ Εἰς τὰ Φῶτα λόγῳ» – в рус. пер. это Слово называется «На Святые Светы явлений Господних», т. е. на Богоявление. По-гречески же «τὰ Φῶτα» – «Светы» является обыкновенно употребляемым названием праздника Крещения Господня.

только вышними [поклонниками], но быть каким-то поклонникам и внизу, чтобы все [творение] наполнилось славой Божией (раз уж [оно] Божие), [то] и ради этого творится человек рукою Божией и образом [Его] награжденный»[43]. Достаточно, на мой взгляд, и этого (пусть и не многого) для настроенного не только поспорить и считающего не одно только сражение показателем [того, кто прав], чтобы целиком обнаружилась мысль Учителя о сказанном. Если же [кто] еще возражает, что как [же] Учитель [в таком случае] назвал нас «частицей Бога», то выше об этом уже многообразно дан отчет [или: логос].

А чтобы стал он более достоверен, опираясь на доводы [или: логосы] Духа, святой и блаженный апостол Павел, премудрость, прежде век в Боге сокровенную[44], приобретший и просветивший всю несветлую жизнь людей на [этом свете], то есть мрак неведения отогнавший от [их] душ, достаточным явится [свидетелем], повествуя об этом Ефесянам так: «Да Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, даст вам духа премудрости и откровения, в познание Его: просвещенна очеса сердца вашего, яко уведети вам кое есть упование звания вашего, и кое богатство славы достояния Его во святых, и кое преспеющее величество силы Его в нас верующих по действу державы крепости Его, юже содея о Христе, воскресив Его от мертвых, и посадив одесную Себе на небесных, превыше всякаго начальства, и власти, и силы, и господствия, и всякаго имени именуемого, не точию в веце сем, но и во грядущем, и вся покори под нозе Его: и Того даде главу выше всех Церкви, яже есть тело Его, исполнение исполняющаго всяческая во всех» (Еф. 1, 17–23). И, [поговорив] о другом, опять: «И Той дал есть овы убо апостолы, овы же пророки, овы же благовестники, овы же пастыри и учители, к совершению святых, в дело служения, в созидание тела Христова: дондеже достигнем вси в соединение веры и познания Сына Божия, в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова: да не бываем ктому младенцы, влающеся и скитающеся всяким ветром учения, во лжи человечестей, (1097) в коварстве козней льщения: истинствующе же в любви да возрастим в Него всяческая, Иже есть глава Христос, из Негоже все тело составляемо и счиневаемо приличне, всяцем осязанием подаяния, по действу в мере единыя коеяждо части, возращение тела творит в созидание самаго себе любовию» (Еф. 4, 11–16).

Не думаю, что еще в ином свидетельстве нуждается испробовавший жизнь в благочестии для обнаружения истины, поистине достоверной согласно христианам, через нее ясно усвоив, что мы есмы и члены, и тело, и исполнение Христа Бога, исполняющаго всяческая во всех, соответственно цели (σκοπὸν), сокровенной прежде век в Боге (то есть Отце), в Нем возглавляющиеся (ἀνακεφαλαιούμενοι) через Сына Его, то есть Господа Иисуса Христа, Бога нашего. Ведь «тайна, сокровенная от век и от родов, ныне же» (Кол. 1, 26) явлен-

---

[43] *Григорий Богослов.* Слово 39.13: PG 36, 348D.

[44] 1 Кор. 2, 7.

ная через подлинное и совершенное вочеловечение Сына и Бога, сделавшего «нераздельно и неслитно»[45] единой с Самим Собою по Ипостаси нашу природу и нас, посредством [взятой] от нас и нашей, умозрящей и словесно одушевленной, Его святой плоти, как бы через «начаток» (Рим. 11, 16) с Самим Собою сплотившего, и удостоившего быть одним и тем же с Самим Собой соответственно Его человечеству, как мы были прежде веков предопределены быть в Нем, [то есть] как члены тела Его, наподобие души в ее отношении к телу в духе составляющего и счиневающего нас Себе и веду́щего в меру духовного возраста Ему соответствующего исполнения, – [будучи явленной, эта тайна] показала и то, что возникли мы для этого (ἐπὶ τούτῳ); и прежде век относительно нас [бывшую] всеблагую цель Бога, не получившую обновления ни в чем, что касалось бы собственно ее смысла [или: логоса], но пришедшую в исполнение иным (ясно, что более новым [и впервые] введенным) способом [или: тропосом].

Ведь нужно было, – раз Бог сотворил нас подобными Себе (в том [смысле], что точные признаки Его благости [были] причастуемы, и [Он] прежде век имел в виду бытие в Нем как цель [для нас]), дав нам способ [или: тропос], ведущий к этому всеблаженному завершению через использование природных можений, а человек этот способ вольно отверг злоупотреблением природными можениями, – чтобы не оказался, будучи отчужден, человек вдали от Бога, [нужно было] иному [способу] быть введенным вместо первого, настолько более невероятному и богоприличному, насколько сверхъестественное выше природного. И этим, как все мы верим, является таинство таинственнейшего переселения[46] Бога к людям. «Аще бо бы», – говорит божественный Апостол, – «первый завет непорочен был, не бы второму искалося место» (Евр. 8, 7). Ведь яснее же ясного для всех, что таинство, сбывшееся при завершении [сего] века во Христе, несомненно, является демонстрацией и исполнением упущенного в начале века в праотце.

Итак, с пользой, значит, употреблено Учителем выражение «частица», [судя] по приведенным оборотам [или: тропосам] [его речи], и всякий благородный душою, то есть образом [или: тропосом] [жизни], понял бы так употребленное выражение, не производя ненароком у себя никакой подтасовки в рассуждениях, зная, что «частица» в такого рода [контекстах] значит то же, что «[составной] член». Ведь если член является частью тела, а часть – то же, что частица, то член будет тем же, что частица. Если же «частица» значит то же, что «[составной] член», причем собрание и сложение [таких] «членов» образует [способное быть] орудием тело, а [способное быть] орудием тело, [со]единенное с умозрящей душой, являет завершенного человека, – [если так,] то значит говорящий, что душа или тело

---

[45] Формула из вероопределения Халкидонского собора.

[46] Это слово – ἐπιδημία – означает также «пребывание», особенно пребывание иностранца в чужой стране, иначе – «вселение».

является его частью человека, или членом его, не погрешит против истины. Если же орудием умозрящей души, как [собственно] человека, является тело, а душа как целое, вмещая целиком тело, дает ему жизнь, то есть бытие-в-движении, не соразделяясь с ним [на части] и не заключаясь в нем[47], как простая и бестелесная по природе, но, целиком присутствуя в [теле как] целом и каждом его члене (поскольку ему [от природы] свойственно принимать ее [в себя] соответственно природно заложенному в нем можению восприятия ее действия), соразмерно сжимает по-разному восприимчивые к ней члены для сохранения бытия тела в единстве, – [если так,] то пусть в провожатые до великого и неизреченного таинства блаженной надежды христиан из малого, то есть соответствующего нам, не лишенные благородства возьмет подобия великого и превосходящего нас тот, кто приобрел еще [лишь] нетвердое и шаткое представление об этом. И, оставив безосновательное мнение о предсуществовании телам [их] душ, вместе с нами поверит Господу, говорящему о пробуждающихся для Воскресения, что не могут они умереть – за счет более чистого, конечно, явления) и причастия Его, [как] последнего предмета [их] стремления. И опять: «всяк живый и веруяй в Мя не умрет во веки» (Ин. 11, 26). Если бы именно то произошло когда-то прежде, то, как показано выше, [уже] невозможно было бы принять, как некое извращение, какого-либо [рода] смерть.

И пусть не выходит за [рамки] естественно[-научных] рассуждений, напрасно провозглашая не существующее [в науке] мнение о душе. Ведь если частями человека, как изложено выше, являются тело и душа, а части необходимо получают отношение «к чему-то» (так как непременно имеют предикатом [некое] целое), причем [вещи,] называемые «[частями по отношению] к чему-то», – из тех, что везде и всегда непременно вместе, соответственно [своему] происхождению (как части, сочетанием (τῇ συνόδῳ) образующие целый вид, разделяясь друг с другом только в представлении, для распознания того, чем каждая является по сущности), – [если так,] то невероятно, чтобы душа и тело, как части человека, существовали во времени прежде или после друг друга, поскольку [этим] будет нарушен принцип [или: логос] так называемого «[отношения] к чему-то».

К тому же, если самодостаточным видом является душа прежде тела или тело [прежде души], а иной вид каждая из этих [частей] образует соответственно сложению – души с телом или тела с душой, – [то они] это делают либо непременно претерпевая [воздействие извне], либо имея [природное] свойство [это делать]. И если претерпевая, то [значит через сложение] пострадали, вырождаясь в совсем не то, чем были, и [в силу этого] портятся; а если имея свойство, то ясно, что будут проделывать это непрестанно за счет того, что [им это от природы] свойственно; то есть никогда не успокоится ни душа, [прекратив] вселяться в [иное] тело, ни тело – [прекратив

[47] Или: «не исключаемая ниоткуда». То есть нет такой части тела, где бы ее не было.

оживляться иной] душой. Но, (1101) на мой взгляд, не [благодаря] претерпеванию или природному можению частей (соответственно сочетанию одной с другой) [происходит] исполнение целого, соответствующего виду, но[, благодаря] обусловленному ими вместе [их] возникновению, соответствующему виду как целому. Без порчи же невозможно из вида в вид прелагаться какому-либо виду.

А если потому, что после смерти и разложения те́ла существует, и [при том] гипостазированно, душа, скажут, что она может существовать, и [при том] гипостазированно, даже прежде тела, то мне лично кажется, что их довод [или: логос] бьет мимо [цели]. Ведь дискурс [или: логос] происхождения (γενέσεως) не тот же, что сущности (οὐσίας). Ибо первый указывает на бытие «когда-то», «где-то», «[по отношению] к чему-то» (τοῦ ποτε καὶ που εἶναι καὶ πρὸς τι), а второй – [просто] на бытие, то есть бытие «чем-то» и «как-то» (τοῦ εἶναι καὶ τι καὶ πως εἶναί). Если же так, то после возникновения (μετὰ τὸ γενέσθαι) душа за счет сущности [своей] есть всегда, но за счет [своего] происхождения (διὰ τὴν γένεσιν) – не как предоставленная себе, а как связанная [своим бытием] «когда-то», «где-то», [в отношении] «к чему-то». Ведь и после смерти тела душа называется не просто «душой», но душой человека, причем какого-то [конкретного] человека. Она ведь и после [смерти] тела предикатом в качестве вида имеет целое, – соответственно [своей], как части, связи [с ним], – [т. е. целое] человечество [как вид]. Точно так же и тело за счет [своей] природы смертно, но за счет [своего] происхождения [и после смерти] не предоставлено себе. Ведь тело после отделения души называется не просто «телом», но телом человека, причем какого-то [конкретного] человека, пусть даже оно портится и по [природе] обыкновенно разлагается на элементы, из которых [состоит]. Оно ведь и в таком [состоянии] предикатом в качестве вида имеет целое, – соответственно [своей], как части, связи [с ним], – [то есть целое] человечество [как сущность человека]. Так вот, их взаимно [обусловленная] связь (говорю о душе и теле как частях целого человеческого вида), мыслимая неотъемлемо [от них], представляет [доказанным] и совместное их происхождение (γένεσιν), и соответствующее сущности различие их между собой показывает, ничуть, каким бы то ни было образом [или: тропосом], не повреждая природно внедренные в них соответственно их сущности определения [или: логосы]. Итак, совершенно невозможно найти или назвать безотносительное тело или душу. Ибо вместе с одним [из них] вводится бытие другого «чьим-то»; поэтому, [даже] если одно другому предсуществует, необходимо первое понимать как «чье-то». Ведь связь [их] недвижна.

И это [все], что касается этих [предметов]. Даже если [мое] слово [логос] истину не упустило – благодарение *Богу*, препроводившему меня посредством ваших молитв к прекрасным мыслям. Но если где-то в чем-то [оно] до истины не дотянуло, вы [сами], может быть, знаете точный смысл [или: логос] [этого], поскольку из Бога вдохновляетесь ведением [вещей] такого [рода].

МОНОЭНЕРГИЗМ И МОНОФЕЛИТСТВО VII В.: СЕРГИЙ, КИР, ПИРР И ДРУГИЕ

I. Моноэнергизм и монофелитство до кризиса VII в.

Патриарх Софроний Иерусалимский и прп. Максим Исповедник возводили моноэнергизм и монофелитство к христологии Ария и Аполлинария[1]. Монофелитству Аполлинария – хотя на этом аспекте его учения в полемике с ним делался не самый главный акцент – был дан отпор уже в IV в. Наиболее известная критика Аполлинария в этом плане принадлежала, вероятно, св. Григорию Нисскому[2]. «Диофелитская» христология, хотя и без проблематизации ее как таковой, легко обнаруживается в сочинениях св. Иоанна Златоуста, что и было сделано отцами VI Вселенского собора[3].

Однако в ходе христологической полемики V в. – в первую очередь полемики с Несторием, и в силу огромного авторитета, который имел св. Кирилл Александрийский, акцент в христологии переместился на проблематику, связанную с утверждением единства Христа и тождественности Его Слову. Антиохийская традиция, в которой, скажем, у Феодорита Кирского так или иначе говорилось о двух волях во Христе, оказалась в большой степени скомпрометированной, поскольку на подобные выражения – о наличии у «рабьего зрака» человеческой воли (или хотения) – ложилось подозрение, что они подразумевают двухсубъектную христологию[4].

Как известно, у самого Нестория единство Христа как «Лица соединения» мыслилось во многом за счет единства Его воли, так что Несторий в этом смысле был «монофелитом». Тем не менее характер этого «монофелитства» был иной, чем у Аполлинария – одного из главных объектов полемики для Нестория. Несторий постоянно утверждал наличие у «зрака рабия» во Христе человеческого ума и воли[5]; в целом же учение Нестория в этом плане весьма сложно и требует дальнейшего изучения. Как бы то ни было, как видно из публикуемого ниже исповедания монофелита-халкидонита Макария Антиохийского на VI Вселенском соборе, в среде монофелитов считалось, что прп. Максим с его диофелитством следует именно

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] См. слова прп. Максима в «Диспуте в Визии»: «Я и сорабы мои… подвергли анафеме признающих, согласно Арию и Аполлинарию, одну волю и одно действие» (Диспут в Визии 12, цит. по изд.: Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 194).

[2] См.: *Григорий Нисский.* Опровержение мнений Аполлинария // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865; Он же, Антирритик 32, 41.

[3] См. протоколы десятого заседания собора.

[4] См. обсуждение этой темы в нашей статье, посвященной св. Кириллу Александрийскому, в первом томе «Антологии».

[5] См. статью, посвященную Несторию, в первом томе «Антологии».

учению Феодора Мопсуестийского и Нестория. Так что каким бы ни было учение о волях и действиях во Христе у несториан на самом деле, важно то, что для монофелитов, которые в VII в. признавали не только Ефесский собор, но и Халкидонский и V Вселенский соборы, диоэнергизм, вероятно, в большой степени ассоциировался с несторианством.

В этом отношении монофелиты-халкидониты были не оригинальны, но следовали за монофизитами VI в., что легко обнаружить, читая те же материалы VI Вселенского собора, где, в частности, приводится отрывок из книги монофизитского (севирианского) патриарха Александрии Феодосия (536–566/567 гг.), адресованной императрице Феодоре: «...Поскольку у Него [Христа] одно приличное Богу действие, то необходимо, чтобы оно не делилось и не рассекалось и чтобы вы не принимали одно за несовершенное и имеющее по человечеству нужду в восхождении к лучшему, а другое за вполне совершенное и не имеющее никакого недостатка, чтобы не впасть нам в душевредное и нечестивое худое учение Нестория»[6]. Приведем отрывок из той же книги с упоминанием другого столпа антиохийцев – Феодорита Кирского: «Говоря, что одна и та же приличная Богу мудрость и одно (со)знание (γνώμη) у Бога-Слова и разумной души, которою было одушевлено всесвятое тело Его, мы более всего следуем учению святых отцов, как это ясно показано; весьма ясно мы докажем и неслитное ипостасное единение и отовсюду удалим предположение о двойственности. Если же мы не сделаем этого, то и за нами будут следовать, как сказал мудрейший Севир, два естества, и два действия, и две мудрости во Христе. А это есть богохульное учение Феодорита и происходящей от него ереси жидовствующих[7], а не наше, потому что мы утверждаем, что Христос один и тот же, и исповедуем, что у Него одно приличное Богу (со)знание (γνώμη) и действие»[8].

В этом отрывке мы встречаем весьма важное для понимания генезиса моноэнергизма VII в. понятие «сознания» (γνώμη) Христа. Оно будет существенно переосмыслено в ходе антимонофелитской полемики прп. Максимом; пока же отметим, что монофизиты VI в. в полемике с лидерами антиохийцев настаивали на единстве

---

[6] Цит. по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4. СПб., 1996. С. 133.

[7] Полемическое преувеличение, имеющее в виду, что у антиохийцев Христос-человек оказывается «просто человеком», а не Воплощенным Богом, т. е. что они отрицают Его Божественность, как иудеи.

[8] Там же, с. 134 с изм. Отметим, что для главы монофизитов Севира Антиохийского был характерен акцент на одном действии Христа, при этом он мог говорить и о двух волях (очевидно, природных), и об одной (видимо, личной) (см.: *Hovorun C.* Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden, Boston, 2008. Pp. 26–28). Именно Севир, а вслед за ним другие монофизиты стали привлекать для утверждения одного действия во Христе формулу Ареопагитик «богомужное действие», обосновывая единство действия единством субъекта (см.: Ibid., pp. 31–32).

γνώμη, как и на единстве «мудрости» Христа и Его действия. Не в меньшей степени, чем против этих антиохийцев, полемика монофизитов была направлена против Томоса папы Льва к Флавиану, где эксплицитно исповедовалось, что каждая из природ имеет свое действие[9].

У монофизитов моноэнергизм прекрасно коррелировал с их учением о единой природе Бога-Слова воплощенной (точнее с их интерпретацией этой формулы св. Кирилла, который сам, однако, допускал как «моноэнергистские» выражения, так и «диоэнергистские»). Но каким образом моноэнергизм появился и как понимался в стане халкидонитов, признающих, к тому же, Томос папы Льва?

Судя по тому, на какие недавние авторитеты ссылались сами моноэнергисты в среде халкидонитов, непосредственных их предшественников следует искать в эпоху V Вселенского собора. Именно к этому выводу пришел в своей реконструкции генезиса моноэнергизма В. М. Лурье[10]. С точки зрения Лурье, большинство ведущих богословов этого периода, в том числе патриарх Константинопольский Мина и император Юстиниан, использовали моноэнергистские и монофелитские формулы, впрочем эти богословы исходили не из учения об одной природе во Христе, но из учения об одном сознании (γνώμη) Христа. Само же представление об одном сознании Христа было необходимо принять и для того, чтобы избежать двухсубъектности (ибо два сознания означали бы и двух носителей сознания), и чтобы предотвратить опасность, связанную с ересью агноитов. Последняя, если не вдаваться в детали, состояла в том, что знание определенного рода (например, о дне Страшного Суда) не присутствовало в сознании Христа как человека[11]. Сама эта ересь зародилась в монофизитской среде (где была отвергнута большинством), но была осуждена во времена Юстиниана, в том числе и халкидонитами. Согласно Лурье, отталкивание от этой ереси и стало главным фактором формирования учения о едином сознании Христа, на основании которого, в свою очередь, у ряда ведущих богословов-халкидонитов того времени появляются моноэнергистские и монофелитские формулы: Христос, имеющий одно сознание (γνώμη), имеет и одно действие и одну волю, принадлежащую этому сознанию (впоследствии у монофелитов VII в. эта тема разовьется в учение об ипостасной воле Христа, которая у Него, согласно

---

[9] См.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4... С. 121. Примеры полемики монофизитов против Томоса папы Льва по вопросу о двух действиях см.: Там же, сс. 132–134. Монофизиты, по крайней мере умеренные, признавали Энотикон императора Зинона и именно на его основе нападали на Томос папы Льва и постановления Халкидона в целом.

[10] См.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. Сс. 169–176.

[11] См.: Там же, с. 164. Парадокс в том, что родоначальник агноитов Фемистий тоже учил об одной γνώμη Христа, полагая, что неведение по человечеству было у Него такой же неукоризненной страстью, как тление тела (см.: *Hovorun C.* Will, Action and Freedom... Pp. 32–33).

данному учению, – одна). Эта реконструкция В. М. Лурье основана главным образом на документах, обнаруживаемых в монофизитской и монофелитской среде и сохранившихся на сирийском языке[12].

Как известно, отцы VI Вселенского собора провозгласили все подобные тексты монофелитскими подлогами (см.: Mansi, t. XI, p. 528D). Напротив, как сами монофелиты, так и их противники во время полемики не сомневались в подлинности по крайней мере одного из таких документов; это послание (букв.: книжечка (libellum)) патриарха Мины (умер до начала V Вселенского собора в 552 г.) к папе Римскому Вигилию[13]. Впрочем, как бы ни решался вопрос о предыстории моноэнергизма VII в., следует сказать, что сам моноэнергистский кризис разразился все же не в связи с обсуждением таких вопросов, как учение об одном сознании Христа[14] и выводов, вытекающих из него, но из толкования формулы из *Ареопагитик*, имевших к тому времени уже высочайший авторитет.

---

[12] Большинство из этих текстов входит в т. н. монофелитский флорилегий, опубликованный Себастьяном Броком (*Brock S.* A Monothelite Florilegium in Syriac // After Chalcedon: Studies in Theology and Church History. Leuven, 1985. (Orientalia Lovaniensia analecta 18). В частности, отрывок из послания патриарха Мины к папе Вигилию гласит: «Поскольку некоторые, ошибаясь, говорят, что у Господа нашего Иисуса Христа воля Его Божества отличается от воли Его человечества, тем самым показывая, что Христос находится в противоречии Самому Себе, разделяя Его по отдельности на Бога-Слова и человека, мы, подобающим образом защищая истину, показываем с помощью свидетельств из святых отцов, что как Христос один Бог и человек, тот же самый, так и воля Его одна» (Ibid., p. 37). Приведя далее то, что он считал свидетельствами в пользу моноэнергизма и монофелитства из св. отцов, Мина заключает, что из них ясно видно, что у Христа одна воля и одно действие (Ibid., p. 38).

[13] Его послание папе Вигилию содержало ту самую моноэнергистскую формулу, которая в качестве основного аргумента была использована патриархом Сергием в его переписке с Киром и Гонорием. В отличие от отцов VI Собора, Максим подлинность этого послания не отрицал. Это видно и по его реакции на упоминание послания Мины в «Диспуте с Пирром» (PG 91, 328A–B), и по тому, что он говорит об этой «книжечке» епископу Феодосию уже будучи в ссылке в Визии (см.: Диспут в Визии 4).

[14] Надо сказать, что монофелитский флорилегий, опубликованный Броком, свидетельствует, что исповедавшие одну волю и одно действие Христа выдвигали самые разные аргументы, не только те, что связаны с полемикой с агноитами. В частности, они опасались, что два действия и две воли приведут к разделению во Христе, т. е. «несторианству». В отрывке же из Анастасия I патриарха Антиохийского (вторая половина VI в.) говорится, что если даже у людей, состоящих из души и тела, имеющих разные природы, одно действие, то тем более это справедливо говорить о Христе; ведь у нас плоть часто противостоит духу и борется с ним, у Христа же этой борьбы не могло быть, поскольку у Него была одна воля и одно произволение. Это единство, по Анастасию, вытекало из самого единства Христа (см.: *Brock S.* A Monothelite Florilegium in Syriac… Pp. 40–41). Сходные аргументы встречались и в ходе полемики VII в.

II. Моноэнергизм и монофелитство VII в.[15]

а) Моноэнергистская уния и реакция на нее св. Софрония

Полемика вокруг моноэнергизма началась с того, что св. Софроний (впоследствии избранный патриархом Иерусалимским), оказавшись в 633 г. в Александрии, не принял моноэнергистской унии, заключенной в Египте и Ливии между Киром, папой Александрии, и монофозитами-феодосианами, ведущими свою иерархию от Феодосия Александрийского (VI в.)[16]. Вот как характеризует начало событий прп. Максим десять лет спустя: «Итак, божественный и великий Софроний, придя тогда в Александрию, чуть ли не сразу после первого прочтения [«Девяти глав» унии]... вознеся свой голос в великом плаче, исторг потоки слез, горячо прося его, умоляя и заклиная, пав к ногам его, чтобы он ничего из этого не произносил с амвона против кафолической Церкви Бога, ибо здесь явно присутствуют догматы нечестивого Аполлинария[17]»[18].

Несогласие св. Софрония вызвало одно место в седьмой главе из «Девяти глав», в котором авторы унии ссылались на авторитет Ареопагита (впрочем, искажая текст оригинала): «Христос и Сын производил и богоприличное, и человеческое одним Богомужним действием, по выражению святого Дионисия»[19]. Как сообщал о тех же событиях папе Гонорию патриарх Сергий Константинопольский: «Софроний стал возражать против главы об одном действии и утверждал, что нужно признавать два действия во Христе Боге нашем, не иначе»[20]. Как писал далее Сергий, Софроний не соглашался с доводами Кира о том, что в данном случае нужно применить икономию, которую применяли святые отцы «ради спасения множества душ... [когда] действовали в духе умеренности и снисхождения». То есть Кир считал, что поскольку выражение «одно действие», как писал и Сергий, «употребляли и некоторые из священных отцов»[21], то Софроний мог бы не возбуждать полемики по этому вопросу ради привлечения монофизитов к православию. Тем не менее, как далее пишет Сергий папе, Софроний не был

---

[15] В этой и следующей главке мы используем написанную нами совместно с А. М. Шуфриным работу: Дело Максима // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом... Сс. 13–153.

[16] Цитата из него приводилась выше.

[17] Ср. у св. Григория Нисского в «Опровержении мнений Аполлинария» (рус. пер.: Творения святого Григория Нисского. Ч. 7... Сс. 59–201).

[18] PL 129, 575C–D, пер. З. А. Барзах (здесь и далее цит. из писем Максима по изд.: *Максим Исповедник.* Письма / Пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневич; предисл. Ж.-К. Ларше. СПб., 2007).

[19] Деяния Вселенских соборов. Т. 4... С. 188.

[20] Цит. по изд.: Там же, с. 173.

[21] Он имел в виду в первую очередь т. н. «Послание Мины, патриарха Константинополя, папе Вигилию» и известные слова из 4-го послания св. Дионисия Ареопагита о «Богомужном действии», о чем речь впереди.

удовлетворен ответом Кира и Кир предоставил разрешить этот спор Сергию, к которому с посланием от Кира и отправился св. Софроний.

Прибыв в Константинополь, старец Софроний, по сообщению Сергия папе Гонорию, опять потребовал совсем отказаться от выражения «одна энергия». Вот как об этом говорит в «Диспуте с Пирром» прп. Максим: «Поскольку Сергий многими способами обнародовал собственный недуг[22] и навредил большей части Церкви, блаженный Софроний поставил ему на вид... прося, чтобы тот не возобновлял еретическое высказывание, которое, благо, погасили прежде жившие святые отцы[23]»[24].

б) Псифос

Отчасти под нажимом св. Софрония, но более вероятно, из опасения разрастания полемики, начавшейся уже в самом Константинополе, Сергий написал Киру, «чтобы он, после того как при помощи Божией устроил соединение с теми, которые прежде были в разъединении[25], уже не позволял никому проповедовать об одном или двух действиях во Христе Боге нашем, а лучше внушал бы исповедовать... что один и тот же Сын Единородный... действует по Божеству и по человечеству, что всякое богоприличное и человекоприличное действие происходит нераздельно от одного и того же воплощенного Бога-Слова и тому же приписывается. И исповедовать так ради того, что выражение "одно действие", хотя оно и употребляется некоторыми из святых отцов, странно и возмутительно звучит в ушах некоторых, предполагающих, что оно произносится в смысле уничтожения двух естеств... чего отнюдь нет и да не будет, равно как и ради того, что соблазняет многих выражение "два действия", как не употребляющееся ни у кого из божественных... тайноводителей Церкви»[26]. Это свое письмо Киру Сергий включил в послание к папе Гонорию.

Столкнувшись с сопротивлением св. Софрония, Константинопольский патриарх Сергий предпринял ряд шагов, призванных сохранить то, что было достигнуто его с Киром унионистской политикой, избежав при этом разрастания полемики; он издал патриарший

---

[22] В «Диспуте с Пирром» (PG 91, 332C–333B) приводятся и другие примеры проявления этой ереси, имевшие место до унии.

[23] Имеется, очевидно, в виду ересь Аполлинария, опровержение которой подразумевало для св. Софрония и прп. Максима и опровержение «моноэнергизма», а также, вероятно, и ересь монофизитства, для которой тоже был характерен моноэнергизм.

[24] PG 91, 333B; здесь и далее цитаты из «Диспута с Пирром» приводятся в переводе Д. Е. Афиногенова по изд.: *Максим Исповедник.* Диспут с Пирром / Пер. Д. Е. Афиногенова // Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004.

[25] Т. е. с монофизитами.

[26] Цит. по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4... Сс. 174–175.

указ – Псифос (633 г.), воспрещающий употребление выражений «одна» или «две энергии»; именно его изложение и приведено выше в отрывке из письма Сергия Киру. Текст Псифоса не сохранился, и представление о нем мы можем составить именно по этому письму.

Если сравнить слова из злополучной седьмой главы «Девяти глав» Кира с реконструированным текстом Псифоса, освещающим ту же проблему, то очевидно, что моноэнергисты сделали существенный шаг назад. Вместо утверждения о том, что «богоприличное» и «человекоприличное» совершается «одним действием», в Псифосе говорится о «нераздельности» богоприличного и человекоприличного действия[27]. Выражение же «*всякое* богоприличное и человекоприличное *действие*» подразумевает (хотя об этом прямо и не сказано) два рода действия. Как видно из послания Сергия Гонорию, Псифос призывал избегать употребления как моно-, так и диоэнергистской формулы, хотя в послании папе Сергий определенно говорит как о двух естествах во Христе, так и о том, что один и тот же Христос «действует и по Божеству, и по человечеству». Изложение именно этой веры было направлено архимандритом и игуменом Хрисопольского монастыря Пирром прп. Максиму Исповеднику, о чем мы узнаем по сохранившемуся ответному письму Максима (письмо 19), содержащему высокую оценку Псифоса, правда, в собственной для прп. Максима интерпретации.

Как можно понять из сохранившихся документов, соратник Сергия Пирр издал т. н. «догматическую статью», оправдывающую своего собрата Кира, имеющую важное значение для понимания различия в толковании выражения Ареопагита о богомужном действии: «Достопочтенный Софроний напал на один пункт, как извративший посредством перемены одного слова свидетельство богоносного учителя Дионисия. <…> На бумаге действительно поставлено вместо слова "новое" слово "одно", но такое слово вставлено святейшим Киром не в виде подлога, – да не будет, честное мое слово! – но так, как будто слово "новое" не иначе могло быть понято, как в смысле "одно". Ибо, *говорит он, посредством отрицания крайностей сделавши одно утверждение* и его единственно высказавши, что другое… преподал божественный учитель, как не исповедать одно действие Христа тоже единого?»[28].

Вероятно, Пирр здесь ссылается на некий автокомментарий, который сделал Кир к 7-й главе «Девяти глав», – тот самый, который отвергает в amb. 5, к Фоме (634 г.) прп. Максим. Крайности, о которых идет речь у Кира, – это действия «только Божественное» и «только человеческое». В самом деле, у Ареопагита сказано о Христе (и прп. Максим ссылается на эти слова, комментируя их): «…*не как Бог совершая Божественное*, – ибо не по-Божески только, отдельно от

---

[27] См.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4… Сс. 174–175.

[28] Цит. по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4… С. 191. Ср.: Pyrri Constantinoplitani Tomus dogmaticus, ACO 2.1: 152.

плоти (ибо *не пресущественен только*), *и не как человек – человеческое*, ибо не просто по-человечески, отдельно от Божества (*ибо не только человек*), *но как ставший мужем Бог некоей новой Богомужной энергией с нами жительствуя*»[29].

Т. е. отрицание крайностей, о которых говорит Кир, это – «не как Бог, совершая Божественное… и не как человек – человеческое». Речь идет о том, что Христос никогда не совершал Божие *только* как Бог или человеческое *только* как человек. Из этого двойного отрицания Кир и сделал вывод об одном действии в 7-й главе «Девяти глав»: «Христос и Сын производил и богоприличное, и человекоприличное одним Богомужним действием»[30]. При анализе этой формулы[31] выясняется, что у моноэнергистов-униатов оказалось нивелированным различие между, с одной стороны, единым действием двух природ, Божественной и обоженной человеческой (во время чудотворений), и с другой – страданиями человеческой природы (как бы необоженной) в Божественной ипостаси. Так у одного из первых теоретиков моноэнергизма, осужденного потом на Латеранском и VI Вселенском соборах, Феодора Фаранского, мы находим отождествление допущения Богом страданий плоти Христовой как бы с толчком, который Бог, якобы, дает этим страданиям, «возбуждая» их[32]. Тот же Феодор Фаранский писал в обоснование моноэнергизма так, как будто всякое действие Христа было Божественным в одном и том же смысле[33].

в) Экфесис и реакция на него

Следующий этап навязывания христианам империи нового унионистского учения, которое можно было бы назвать антидиофелитским, начался с издания императором Ираклием Экфесиса (638), подготовленного патриархом Сергием и его ближайшим сотрудником Пирром. В этом документе уже не только запрещалось, как и в Псифосе, говорить о двух и/или одной энергии, но и провозглашалась одна воля во Христе, а выражение «две воли», как подразумевающее возможность их противоречия, которого во Христе не могло

---

[29] Письмо 4, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. *Максим Исповедник*. Толкования. СПб., 2002. Сс. 777–778). Здесь можно не без оснований усмотреть скрытую полемику с Томосом папы Льва Флавиану.

[30] См.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4… С. 188.

[31] Подробнее см. в статье о полемике прп. Максима с моноэнергизмом.

[32] Там же, с. 189..

[33] См.: Там же. Для прп. Максима, напротив, хотя и страдания Христос претерпевает не так, как мы, но «божески», человеческая природа в этих страданиях проявляет то состояние, в котором она пребывает после падения, т. е. действуя (а точнее, страдая) «ветхим» тропосом (выражение «божески» означает, что этот тропос не был для Христа вынужденным). Истинный, «обновленный» обожением тропос бытия человеческой природы в Нем был таков, что, если Он не соизволял иного, Его плоть (и даже одежда, которую Он носил, как видно из Евангелия, Лк. 8, 43) была чудотворящей и производила одно действие вместе с Божеством.

быть, запрещалось[34]. Это означало, что было нарушено равновесие, установленное Псифосом, в рамках которого прп. Максим мог выражать единомыслие со своим будущим оппонентом Пирром (см. письмо 19). Теперь, когда был издан Экфесис, утверждающий одну волю во Христе и отвергающий две, мир с теми, что стоят на этих позициях, стал невозможен.

В самом деле, с одной стороны, Экфесис, как и Псифос, запрещал говорить не только о «двух», но и об «одной» энергии, чтобы не давать повода думать, будто во Христе одна природа. С другой стороны, запрещение выражения «две воли», сопровождаемое провозглашением одной, подразумевало, что воля у Христа не природная и не результат перихорисиса двух природный воль, но *воля ипостаси*[35]. Это и было содержательным ядром ереси монофелитства, с которой прп. Максим в дальнейшем будет в союзе с Римом вести борьбу. Здесь следует отметить, что хотя впервые тезис «ни одна, ни две энергии, но одна воля» появляется в первом послании папы Гонория патриарху Сергию, Гонорий в своем втором послании Сергию уже этот тезис не выдвигает, но придерживается позиции Псифоса: «Мы не должны утверждать ни одного, ни двух действий», к чему добавляет формулу папы Льва: «То и другое естество... действовало и производило каждое в общении с другим»[36]. Итак, если Сергий сдвинулся от Псифоса в сторону антидиофелитства (для обоснования которого он воспользовался формулой Гонория), то Гонорий, напротив, отказался от своей же формулы «одна воля» и попытался увязать Псифос с традиционным римским богословием.

В дальнейшем Рим лишь все более утверждался в своем противостоянии антидиофелитству в Константинополе, где после смерти обещавшего отменить Экфесис Константина III (641 г.) к власти пришли люди, провозгласившие императором его 11-летнего сына Константа и поддерживающие Экфесис. Одним из их лидеров, как духовным, так и политическим, стал новый патриарх Павел, сменивший Пирра, но продолживший его церковную политику. В ходе этих процессов впервые начался спор вокруг посланий папы Гонория. Папа Иоанн выступал в защиту папы Гонория (ему принадлежит сочинение, которое так и называется: «Апология папы Гонория»), т. е. истолковывая его «монофелитские» высказывания в православном смысле; в свою очередь, прп. Максим писал произведения, в которых, полемизируя с антидиофелитами, тоже защищал папу Гонория и давал свое толкование случаев употребления отцами выражения «одна энергия»[37].

---

[34] ACO 1: 160.4–29.

[35] Именно так, т. е. единством субъекта, обосновывается единство воли в Экфесисе.

[36] Деяния Вселенских соборов. Т. 4... Сс. 195.

[37] Об этом см. в статье «Прп. Максим Исповедник. Полемика с монэнергизмом и монофелитством» в данном томе «Антологии».

г) От Экфесиса к Типосу

Важным этапом в полемике с монофелитами был прошедший под патронажем префекта Африки Григория в присутствии африканских епископов и народа в 645 г. диспут между экспатриархом Константинополя Пирром, одним из столпов монофелитства, и монахом Максимом, который к тому времени стал духовным лидером в борьбе с монофелитством в Африке. Обстоятельства этого диспута хорошо известны[38], однако остается вопросом, насколько текст диспута объективно отражает позицию Пирра, поскольку по одной из версий, дошедший до нас «Диспут с Пирром» не является дословной записью диспута, бывшего в Карфагене в 645 г., а был написан позднее одним из учеников прп. Максима[39]; поэтому этот диспут будет подробнее рассмотрен в статье о полемике прп. Максима с монофелитством.

Отметим лишь несколько аргументов Пирра, в подлинности которых нет сомнений, т. к. они встречаются и в других монофелитских сочинениях. Пирр утверждает, что Христос – один, поэтому и воля у Него (в силу единства Его в качестве волящего) необходимо должна быть только одна[40]. Из других мест этого диспута в разговоре об учении моноэнергистов особого внимания заслуживает заключительная часть, начинающаяся с предложения Пирра говорить об «одном действии» во Христе на том основании, что человеческое действие в Нем в отличие от Божественного, является не действием, а претерпеванием[41]. Само это различение человеческого действия, которое в собственном смысле – претерпевание, и Божественного действия, которое в собственном смысле – действие, взято Пирром, скорее всего, из того же места из св. Григория Нисского, на которое ссылается Сергий в послании к Гонорию и Макарий Антиохийский в исповедании веры на VI Вселенском соборе. Для моноэнергистов оно, видимо, предоставляло важнейший для них аргумент. Вот эти слова Григория Нисского: «Божество соделывает спасение каждого посредством плоти, которою оно обложено, так что *страдание* [= претерпевание] *принадлежит плоти, а действие Богу*»[42]. Понятно, что

---

[38] См., например, предисловие Д. А. Поспелова в изд.: Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры… Сс. 112–124.

[39] См.: *Noret J.* La rédaction de la Disputatio cum Pyrrho de S. Maxime le Confesseur serait – elle postérieure à 655 // Analecta Bollandiana. 117, 1999. P. 296.

[40] См. слова Пирра в самом начале «Диспута»: «Если Христос один, то Он, разумеется, и желал как один, а если Он желал как один, то у него, разумеется, одна воля, а не две» (PG 91, 289A).

[41] «Мы говорим об одном действии не для того, чтобы отрицать человеческое действие, но потому что в противопоставлении Божественному действию оно в этом смысле именуется претерпеванием» (DsP, PG 91, 349C, цит. по изд.: Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры… С. 233).

[42] Цит. по изд.: Творения святого Григория Нисского. Ч. 6. М., 1864. С. 38.

Григорий Нисский в полемике с Евномием подчеркивал совсем не то, что хотел вывести из его слов Пирр, но то, что Христос претерпевал страдания только по человечеству, оставаясь при этом бесстрастным Богом (для ариан и евномиан именно такая возможность была непонятна, т. е. они считали, что страдания Христа являются – при том, что Бог по определению бесстрастен, – доказательством тварности Христа). Однако при всей искусственности толкования этого места Пирром (если он имел его в виду), у него оставался еще один сильный ход, который он сделал, когда далее сказал, что человеческая природа во Христе была движима Божеством, которое одно *действует* в собственном смысле (в отличие он всего тварного, претерпевающего движение)[43]. Это было аргументом достаточно серьезным хотя бы потому, что сам Максим говорил в amb. 7 о несамодвижности всего тварного: «Все, что возникло, претерпевает движение, не будучи самодвижным»[44]. Так и теперь он отвечает на аргумент Пирра, судя даже по дошедшей до нас редакции «Диспута», не без труда с своей стороны и не без уступчивости (или же слабости аргументации) со стороны Пирра[45]. Максим сослался в первую очередь на цитаты из святых отцов (Льва Великого, самого Григория Нисского и Кирилла), из которых видно, что отцы говорят и о движении человеческой природы (при всем том, что тварь движима Богом), говорят они и о действии человечества. Пирр не стал спорить и как будто удовлетворенный этими свидетельствами отцов с готовностью сдался (что в тот момент вполне могло входить в его планы).

По итогам диспута монофелитство было осуждено на поместных соборах в Африке. Пирр же сначала принес в Риме покаяние и был даже признан папой Феодором законным патриархом, однако вскоре публично отрекся от принесенного покаяния и вернулся к прежнему монофелитству. Папа Феодор в ответ торжественно отлучил Пирра[46]. Уже после этого папа написал свое послание к Павлу, как законному патриарху. Павел ответил монофелитским исповеданием[47] и Феодор его отлучил и низложил[48]. В ответ на отлучение и низложение, Павел разрушил алтарь в храме в резиденции папских апокрисиариев в Константинополе, свидетелем чему был тогда апокрисиарий, а впоследствии папа Мартин; с другой же стороны, он сочинил и склонил издать юного императора Константа в конце 647 или начале 648 г. от своего имени императорский указ – Типос

---

[43] Ср. слова Пирра: «Разве отцы не назвали человеческое движение претерпеванием?» (DsP, PG 91, 349D, цит. по изд.: Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры… С. 233).

[44] PG 91, 1073B.

[45] См. подробнее: *Максим Исповедник.* Письма… С. 60.

[46] Согласно «Хронографии» Феофана Исповедника (244), при отлучении папа Феодор в чернила впустил каплю животворящей Крови Христовой.

[47] Послание папы не сохранилось; ответ Павла см.: Mansi, t. X, pp. 1020–1025.

[48] Лат: depositio, греч. καθαίρεσις (ACO 2.1: 19.11.1, 18.13).

(Образец), отменявший Экфесис и повелевающий снять его со стен Святой Софии. Кроме того, в Типосе под угрозой суровых наказаний запрещалось спорить как о двух волях и действиях во Христе, так и об одной, хотя лично каждому разрешалось придерживаться любого из этих исповеданий[49]. Указ был послан папе Феодору, но он, не успев ответить на него, скончался[50]. Следующим папой был избран Мартин, который и должен был ответить на Типос.

д) От Латерана до конца монофелитства в Византии

На собранном папой Мартином в 649 г. Латеранском соборе были анафематствованы Экфесис и Типос, и лично Сергий, Кир, Феодор Фаранский, Пирр, а также Павел. Признание Типоса означало бы литургическое общение православных-диофелитов с еретиками-монофелитами, т. е. на самом деле покрытие ереси и стирание грани между нею и православием. Это и отверг Латеран, фактически отделивший Запад империи от Востока. Однако после недолгого периода самостоятельности диофелитский Запад был подавлен императором Константом, папа Мартин и прп. Максим схвачены, подверглись суду и были отправлены в ссылку (в 653–655 гг.). На Востоке империи, а в отдельные периоды и на Западе, вплоть до VI Собора Типос остался главным документом, регулирующим отношение диофелитов и монофелитов. Под нажимом императора он был фактически признан в Риме папой Виталианом (июнь 657–672 гг.); точнее, последний молчаливо признал не только Типос, вступив в общение с патриархом Константинопольским Петром, но и исповедание последнего. К сожалению, дошедшие до нас сведения об этом исповедании отрывочны. Хотя оно и было представлено на VI Вселенском соборе[51], но в его деяния не вошло и не дошло до нас. Однако в приведенном в деяниях VI Собора послании папы Агафона императору Константину Погонату среди менявшихся формул Константинопольской ереси приводится и та, что исповедал Петр в послании «к блаженной памяти папе Виталиану», в котором исповедуется «и одно, и два хотения, и одно, и два действия в домостроительстве воплощения… Иисуса Христа»[52]. Надо сказать, что в ряду сменявших друг друга официальных формул униатов то, что предложил патриарх Петр, выглядит оригинальным. В самом деле, прежде в Псифосе и Экфесисе запрещалось исповедовать два действия и воли, теперь же патриарх Петр не запрещал, а исповедовал два

[49] Согласно Ларше, «Типос запрещал “оспаривать, обсуждать и ссориться, каким бы то ни было образом, по вопросу о единой воле и единой энергии или двух волях и двух энергиях” и провозглашал, что “никто не будет обвинен или осужден до сего дня за исповедания одной воли или одной энергии, или двух воль, или двух энергий”» (*Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 194, прим. 104).

[50] 13 мая 649 г.

[51] См.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4… Сс. 191–192.

[52] Там же, с. 51.

природные действия, но при этом исповедовал и одно (очевидно, «Богомужное»). Т. е., не отменяя установленного Типосом запрета: *ни "не одно" [действие], ни "не два"*[53], Петр выдал противоположную по форме[54], но по смыслу совпадающую формулу: «*и одно, и два*»[55].

Впрочем, действительное содержание этого «нового» исповедания оказалось не новым. Когда прп. Максим задал вопрос о характере того «одного» действия, о котором идет речь, эмиссары патриарха Петра ответили в том смысле, что два природных действия во Христе стали одним «по причине единения», и никакого другого, кроме этого двойного действия в Нем нет[56]. Такую идею уже высказывал некогда Пирр, который предложил совместить исповедание двух природных действий с исповеданием одного: «Раз Он действовал двойственно, то у Него были два действия, но поскольку Действующий был один, [то и действие было] одно»[57]. Патриарх Петр это «одно» понимал как Богомужнее действие, т. е. образующееся вследствие единства двух природных в одной ипостаси Сына Божия (почему, в частности, в «Послании в Кальяри» Анастасия-монаха оно называется «ипостасным»[58]). Таким образом, за новым исповеданием патриарха Петра не стояло понимания какого-либо принципиально отличного от понимания Киром формулы Ареопагита, которое как раз и отвергли св. Софроний и прп. Максим.

---

[53] Типос, напомним, запрещал объявлять ересью (т. е. отрицать) исповедание как «одного», так и «двух» действий (т. е. любого из этих выражений), в положительном же плане давал полную свободу каждому исповедовать, что ему угодно. Анастасий-апокрисиарий, конечно, полемически преувеличивает жесткость униатских формул, когда пишет, подводя итог развития ереси от «Глав» Кира до изобретения патриарха Петра: «Доселе они, оказывается, придумали пять Христов: одного – с одним действием [Главы Кира], другого – и не с одним действием [Псифос той своей частью, которая вошла к Экфесис], третьего – с одною волею [Экфесис], четвертого – и не с одной волею [Типос], затем, пятого – с одним и двумя [действиями], как и с одною и двумя [волями], то есть, с тремя действиями и тремя волями [исповедание патриарха Петра]» (Силлогизм 32, цит. по изд.: Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Ч. 1. Житие Преподобного Максима и службы ему / Пер., издание и прим. проф. М. Д. Муретова. Сергиев Посад, 1915. С. 206).

[54] Т. е. содержащую не (двойные) отрицания, а только (одинарные) утверждения.

[55] Исповедание этой формулы подразумевало (если исходить из акривии) осуждение всякого, кто отрицает «одно», как и всякого, кто отрицает «два». Новым по сравнению с Типосом было только то, что осуждению теперь подлежал и всякий утверждающий: «ни одно, ни два» (Типос, формально говоря, такое позволял).

[56] См.: Письмо аввы Максима к монаху Анастасию, его ученику // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и монэнергизмом… С. 200.

[57] DsP, PG 91, 340C. В своем комментарии к «Диспуту» Баузенхарт прямо соотносит эту фразу Пирра с формулой патриарха Петра (см.: Диспут с Пирром: Преподобный Максим Исповедник и христологические споры… С. 293, прим. 133).

[58] Послание монаха Анастасия к Кальяри 4.

Наконец, следует упомянуть об исповедании монофелитов Макария Антиохийского и пресвитера Стефана на VI Вселенском соборе. Ничего нового в содержательном отношении это исповедание не представляет, но оно замечательно в первую очередь своею твердостью, а также тем, что Макарий прибегает к ссылке на слова св. Григория Нисского, которые использовал еще Сергий и на которые, видимо, потом ссылался в диспуте с прп. Максимом Пирр; наконец, оно интересно тем, что в этом исповедании Макарий эксплицитно осуждает Максима как «несторианина», в то время как отцы VI Собора его имя не вспоминали.

Г. И. Беневич

ПОСЛАНИЕ,
НАПИСАННОЕ КИРОМ, ПАТРИАРХОМ АЛЕКСАНДРИЙСКИМ, К СЕРГИЮ, ПАТРИАРХУ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОМУ[1]

<...> Будучи допущен, богопочтенные, к всечестным стопам богопоставленнего нашего государя и, вместе с тем, удостоившись его богоподобного снисхождения, я взял смелость прочитать священное повеление его кротости к Аркадию, святейшему архиепископу Кипра, против Павла, главы без-епископлян[2], весьма богоприличноставленное. Как ни похвально и ни боголюбезно поистине все направление повеления, благочестиво почтительное к непорочному нашему православию, но, нашедши, что оно запрещает говорить о двух действиях в Господе нашем Иисусе Христе после соединения, я отклонился от него и попытался предложить всечестное послание блаженного Льва, ясно провозглашающее два действия с их взаимным общением, как учит всесвятой мой владыка. Когда таким образом наконец зашла у нас речь, мне было приказано взять для чтения всечестное отношение вашей богодухновенности, называвшееся и слывшее ответом на упомянутое благочестивое повеление; ибо оно упоминало об оном презренном Павле, также о копии с повеления, и допускало смысл, заключенный под ее буквой. Тогда я уразумел, что следовало молчать и нисколько не противоречить, и научился прибегать к вашему внушенному Богом учению, прося удостоиться честных его высот, на далекое пространство освещающих, как, отказываясь говорить о двух действиях после соединения, мы можем во всех местах Писания совместить в одно, лучше, единственное действие и страстное, и бесстрастное неизреченного домостроительства Спасителя нашего Иисуса Христа, чтобы наше невежество, просвещенное вашею богопросвещенною ученостию, хотя бы в этом уподобилось тучной плодоносной земле и, легко приняв бросаемое семя слова, произрастило добрый плод. Да удостоит добрый мой владыка обычно отправлять богоприятные свои молитвы о моей малости и сущих со мной.

© Г. И. Беневич, примечания, 2009.

[1] Все тексты приводятся по изд.: Деяния Вселенских соборов. Т. 4. СПб., 1996.

[2] Акефалы – одна из сект монофизитов.

УДОСТОВЕРЕНИЕ, СОВЕРШЕННОЕ МЕЖДУ КИРОМ, БЫВШИМ ПАПОЮ АЛЕКСАНДРИИ, И ПОСЛЕДОВАТЕЛЯМИ СЕКТЫ ФЕОДОСИАН

<...> Если кто исповедует, что не одному и тому же Господу нашему Иисусу Христу, истинному Богу, принадлежат и страдания и чудеса, а одни одному, другие другому, да будет анафема.

Кто не исповедует, что из двух естеств, то есть божества и человечества, стал один Христос, один Сын, одно естество Бога-Слова воплощенное, по выражению св. Кирилла, неслитно, непреложно, неизменно, или одна составная ипостась[3], что и есть сам Господь наш Иисус Христос, один от святой единосущной Троицы, тот да будет анафема.

Если кто, говоря, что Господь наш Иисус Христос созерцается в двух естествах, не исповедует, что один от Святые Троицы есть один и тот же, и от вечности рожденный от Отца Бог-Слово, и в последние дни воплотившийся и рожденный от Всесвятой и непорочной Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии, но признает, что сей есть другой и тот другой, а не один и тот же, по выражению мудрейшего Кирилла, совершенный по божеству и совершенный по человечеству, и посему только созерцаемый в двух естествах; [кто не исповедует], что один и тот же страдал тем и другим [естеством], как сказал тот же святый Кирилл, страдал по-человечески плотию как человек, а как Бог пребывал бесстрастным в страданиях собственной плоти, что один и тот же Христос и Сын производил и богоприличное, и человеческое одним богомужным действием, по выражению святого Дионисия[4], – в одном созерцании различая то, из чего произошло соединение, и рассматривая это в уме пребывающим непреложно и неслитно после Его естественного и ипостасного соединения; а с другой стороны, [если кто] признает нераздельно и неразлучно одного и того же Христа и Сына, но когда созерцает умом два [естества], неслитно одно с другим соединившиеся, совершая действительное созерцание их, а не в обманчивой фантазии и праздных измышлениях ума, нисколько не отделяет, как будто после неизреченного и непостижимого соединения совсем уже исчезло разделение на два [естества], говоря по святому Афанасию: вместе плоть, вместе плоть Бога-Слова; вместе одушевленная разумная плоть, вместе одушевленная разумная плоть Бога-Слова, между тем как употребляет такое выражение при разделении на части, – да будет анафема.

---

[3] «Одно естество» из формулы св. Кирилла («одна природа Бога-Слова воплощенная») в унинальном документе толкуется в смысле одной сложной ипостаси.

[4] Это место, т. е. 7-й параграф унионального документа, и послужило поводом для полемики против монофелитства.

ИЗ КНИГИ ФЕОДОРА, БЫВШЕГО ЕПИСКОПА ФАРАНСКОГО, СЛОВО ЕГО К СЕРГИЮ, БЫВШЕМУ ЕПИСКОПУ АРСИНИЙСКОМУ, В ЕГИПЕТСКОМ ДИОЦЕЗЕ

«Поскольку Он [Бог-Слово] по высшим соображениям ради некоторого божественного и премудрого домостроительства допускал сон, утомление, голод и жажду, когда хотел, то мы имеем полное право приписать всемогущему и премудрому действию Слова возбуждение и прекращение этих [состояний]; отсюда мы проповедуем одно действие одного и того же Христа».

Его же из того же слова:

«Думаю, настоящее слово достаточно показало нам посредством исследования, что все, что рассказывается о Господе Христе – о Боге ли, о душе ли, о теле ли, или о том и другом, разумею, о теле и душе вместе, делалось единолично и нераздельно, начинаясь и, так сказать, истекая из премудрости и благости и силы Слова и проходя чрез посредство разумной души и тела. Поэтому все это есть и названо одним действием целого, как одного и того же Спасителя нашего».

Его же слова, составленные на переводы отеческих свидетельств:

«Божественная воля, которая есть воля самого Христа; ибо у Него воля одна, и именно божественная».

Его же из того же слова:

«Итак, через это мы убеждаемся без всякого сомнения, что все, что ни рассказывается божественного ли, или человеческого о Спасителе нашем Христе в спасительном домостроительстве, первоначально, так сказать, получало толчок и начало от Божественного, а потом довершалось телом при посредстве духовной и разумной души, скажешь ли о какой-либо чудодейственной силе или о каком-либо естественном движении человека, например, желании пищи, сне, утомлении, получении неприятностей, скорби и печали, которые и называются страданиями по привычке, из снисхождения к названиям, собственно же происходят из естественного движения посредством одушевленного и чувственного животного.

Да и то, что есть и называется страданиями в собственном смысле, крест, умерщвление, побои, раны и прободение, заплевания и заушения – все это было бы правильно и справедливо назвать одним действием одного и того же Христа».

Его же из того же слова:

«Наша душа не получала от природы такой силы, чтобы устранять физические свойства тела от него и от себя, и никогда не оказалась разумная душа настолько господствующею над собственным телом, чтобы восторжествовать над свойственными и прирожденными ему массивностью, сыростью и цветом и поставить его вне их. А все это по домостроительству Спасителя нашего Иисуса Христа рассказывается и было в Божественном и животворящем теле. Ибо оно без тяжести и, так сказать, бестелесно без задержки проходило из утробы Матери, из гроба и сквозь двери, и ходило по морю как по суше».

ПИРРА, ПАТРИАРХА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО, ИЗ СОЧИНЕНИЯ «О ВОЛЕ И ДЕЙСТВИИ»

Догматическая статья того же Пирра, в которой содержится следующее:

Достопочтенный Софроний напал на один пункт, как извративший посредством перемены одного слова свидетельство богоносного учителя Дионисия. Видите, этот муж, говоря в этом месте весьма уместно и благонадежно, между прочим, сказал: но навязывающий нам какое-то новое богомужное действие возмужавшего Бога. В бумаге, действительно, поставлено вместо слова «новое» слово «одно»; но такое слово вставлено святейшим Киром не в виде подлога, да не будет, мое честное слово, но так, как будто слово «новое» не иначе могло быть понято, как в смысле «одно». Ибо, говорит он, посредством отрицания крайностей сделавши одно утверждение и его единственно высказавши, что другое, очевидно для всякого, преподал божественный учитель, как не исповедовать одно действие Христа тоже единого.

ПОСЛАНИЕ Сергия, архиепископа Константинопольского, к Гонорию, папе Римскому

<...> Назад тому несколько времени, святейший патриарх великого города Александрии Кир, общий наш брат и сослужитель, побуждаемый содействием и благодатью Бога, хотящего всем человекам спастися, и благочестивою ревностью державнейшего и добропобедного великого императора, боголюбезно и кротко убеждал находившихся в великом городе Александрии последователей нечестивых Евтихия и Диоскора, Севира и Юлиана присоединиться

к кафолической Церкви, и после многих рассуждений и трудов, которые он подъял в этом деле с великим благоразумием и плодотворною осмотрительностию, при помощи небесной благодати исправил тех, кто был способен исправиться, составлены между тою и другою сторонами некоторые догматические главы, на основании которых все, кто прежде были разделены на различные партии, считали своими предками преступных Диоскора и Севира, присоединились к святейшей и единой кафолической Церкви, и весь христолюбивый александрийский народ, а с ним почти весь Египет, Фиваида и Ливия, и прочие провинции египетского диоцеза стали одно стадо Христа истинного Бога нашего, и те, которые прежде, как мы сказали, распадались на бесчисленное множество ересей, ныне благодатию Божией и богоугодным тщанием упомянутого святейшего Александрийского иерарха все стали одно, одними устами и одним духом исповедуют правые догматы Церкви; в числе упомянутых глав стояла глава об одном действии Христа, великого Бога и Спасителя нашего. Между тем как сие таким образом происходило, преподобный монах Софроний, ныне поставленный в предстоятели Иерусалимские (как мы узнали по слухам, ибо доселе мы не получили еще обычного послания), находившийся тогда в Александрии и бывший вместе с упомянутым святейшим папою, когда последний, как сказано, по блоговолению Божию устроил относительно бывших еретиков удивительное единение и вошел с ним в рассуждение об этих главах, Софроний стал возражать против главы об одном действии и утверждал, что нужно признавать два действия в Христе Боге нашем, не иначе.

И несмотря на то, что упомянутый святейший папа нарочито приводил ему некоторые свидетельства святых отцов, признающих по местам в некоторых из своих сочинений одно действие, несмотря на то, что пространно говорил, как часто святые отцы, при возникновении подобных вопросов, ради спасения множества душ, повидимому, действовали в духе умеренности и снисхождения, нисколько не нарушая строгости правых догматов церковных, – убеждал, что и в настоящем случае, когда дело идет о спасении стольких тысяч народа, не следует жарко препираться о таком вопросе, потому что, как сказано, и некоторые из священных отцов употребляли такое выражение, не нарушая чрез то духа православия, – упомянутый боголюбезный Софроний никак не принял во внимание таких соображений. Когда он ради этого прибыл к нам с письмом от того же святейшего нашего сослужителя и у нас завел речь об этом, настаивая исключить из этих глав, составленных после бывшего соединения, выражение «одно действие», – мы сочли это неудобным. И как было не затрудниться и не остановиться, когда сделать это значило разрушить и уничтожить все то, так хорошо устроившееся, соглашение и единение, как в городе Александрии, так и по всем подчиненным ему провинциям, которые никогда до сего времени, не допускали даже поминовения имени божественного и достохвального отца нашего Льва или святого великого и вселенского Халкидонского собора, ныне же велегласно возглашают его [имя собора] на Божест-

венном тайнодействии. После многих рассуждений с упомянутым преподобным Софронием, наконец, мы предложили ему привести нам свидетельства святых и достославных отцов, то есть тех, которых все мы признаем общими учителями и которых учение считают законом святые Божии Церкви, свидетельства, в которых бы буквально повелевалось признавать во Христе два действия; но он был не в состоянии этого сделать. Приняв во внимание, что и между некоторыми из здешних начало разгораться прение и зная, что из таких любопрений всегда происходили еретические разномыслия, мы сочли необходимым приложить все старание к прекращению и уничтожению этого излишнего словопрения и написали к неоднократно упомянутому святейшему Александрийскому патриарху, чтобы он после того как при помощи Божией устроил соединение с теми, которые прежде были в разделении, уже не позволял никому проповедовать об одном или двух действиях во Христе Боге нашем, а лучше внушал бы исповедовать, как предали святые и вселенские соборы, что один и тот же Сын Единородный, Господь наш Иисус Христос, истинный Бог, действует и по божеству, и по человечеству, и что всякое богоприличное и человекоприличное действие происходит нераздельно от одного и того же воплощенного Бога-Слова и одному и тому же приписывается, исповедовать так ради того, что выражение «одно действие», хотя оно и употребляется некоторыми из святых отцов, странно и возмутительно звучит в ушах некоторых, предполагающих, что оно произносится в смысле уничтожения двух естеств, соединенных во Христе Боге нашем неслитно и ипостасно, чего отнюдь нет и да не будет, равно как соблазняет многих и выражение «два действия», как не употребляющееся ни у кого из божественных и достославных тайноводителей Церкви, следовать которому притом же значило бы предпочитать две противоположныя одна другой воли, например, волю Бога-Слова, желавшего совершить спасительное страдание, и волю Его человечества, противящуюся Его воле, и таким образом вводить двух желающих противоположного друг другу, что нечестиво. Невозможно, чтобы в одном субъекте находились вместе две противоположные одна другой воли. Спасительное учение богоносных отцов ясно внушает, что одушевленная духом плоть Господа никогда не делала своего естественного движения сама по себе и по собственному стремлению вопреки мановению соединенного с ней ипостасно Бога-Слова, но делала движение, когда, какое и сколько хотел Сам Бог-Слово; говоря яснее, как наше тело управляется, украшается и упорядочивается духовной и разумной нашей душой, так и в Господе Христе все человеческое Его смешение руководилось всегда и во всем божеством Его Слова, было богодвижимо, по слову Григория Нисского, говорящего в книге против Евномия так: «Посему Бог-Сын есть совершенно бесстрастен и бессмертен. Если же в Евангелии говорится в отношении к Нему о каком-либо страдании, то, конечно, Он совершил таковое посредством человеческого естества, получавшего страдание. Ибо поистине божество соделывает спасение каждого посредс-

твом плоти, которою оно обложено, так что страдание принадлежит плоти, а действие Богу». Итак, видя, что начинает возгораться любопрение, мы сочли необходимым лучше последовать во всем употребительным выражениям святых отцов и определенным соборно и не вводить в правило и догматический закон того, что изредка высказывается некоторыми из отцов и без цели изложить ясное и несомненное учение об этом предмете, ни выдавать за церковный догмат того, чего вовсе не говорится у знаменитейших отцов, а что ныне проповедуется некоторыми, говорю о двух действиях. Наконец решили и остановились на том, чтобы упомянутому преподобному Софронию не заводить более речи об одном или двух действиях, а довольствоваться приведенным выше ясным и употребительным православным учением святых отцов. Успокоившись на этом, часто упоминаемый преподобный муж попросил нас дать ему ответ об этом чрез послание для того, чтобы ему можно было показать это, как говорил он, послание тем, кто, быть может, захотел бы спросить его об упомянутом вопросе; что мы охотно и сделали. С этим он и отплыл отсюда. Недавно благочестивый и богохранимый наш государь, находясь в Эдессе, удостоил нас благочестивейшим повелением выбрать отеческие свидетельства, заключающиеся в упомянутом выше догматическом сочинении святой памяти Мины, представленном святейшему Вигилию, об одном действии и одной воле, что мы и привели в исполнение. Но, помня случившееся и зная, что от этого началось волнение, мы довели до сведения его благочестивейшей светлости, чрез свое смиренное донесение и посредством письма к славнейшему императорскому сакелларию, о всех подробностях дела в том порядке, как они у нас были, и о том, что не нужно разыскивать о настоящем вопросе, а следует довольствоваться общеупотребительным и согласно всеми отцами исповедуемым отеческим учением о сем вопросе и исповедовать, что Единородный Сын Божий, который есть истинный Бог и вместе человек, один равно действует и по божеству и по человечеству, и что от одного и того же воплощенного Бога, как мы сказали выше, происходит нераздельно и неразлучно вечное Божественное и человеческое действие. Ибо этому научает нас богоносный Лев ясно говоря: тот и другой образ производит, что имеет собственного, сообща с другим.

ОТВЕТНОЕ ПОСЛАНИЕ ГОНОРИЯ, ПАПЫ РИМСКОГО, К ТОМУ ЖЕ СЕРГИЮ

<...> Под водительством Божиим мы достигли меры правой веры, которую распространили апостолы светом истины Божественного Писания, исповедуя, что Господь Иисус Христос, посредник между Богом и людьми, производил Божественное при посредстве челове-

чества, соединенного с Самим Богом-Словом ипостасно, и Он же производил человеческое, так как плоть неизреченно и особенным образом воспринята божеством нераздельно, неизменно, неслиянно, совершенно. Тот, кто проявлял совершенное Божество во плоти чудесами, тот же есть производитель и состояний плоти в поношениях страдания, совершенный Бог и человек, один посредник между Богом и людьми в обоих естествах; Слово стало плотию и вселилось среди нас, Он же Сын человеческий, сошедший с неба, один и тот же, как написано, распятый Господь славы, хотя и известно, что Божество отнюдь не может подлежать каким-либо человеческим страданиям, плоть воспринята не с неба, а от Святой Богородицы, ибо сама истина говорит в Евангелии: «Ничтоже взыде на небо, токмо сшедый с небесе Сын человеческий, сый на небеси» (Ин. 3, 13), ясно наставляя нас, что с Божеством неизреченно и совершенно особенным образом соединилась способная к страданию плоть неслитно, а также и нераздельно.

Как представить изумленному уму несомненным соединение двух естеств с сохранением их особности? <...> Так как, очевидно, Божество не могло ни распяться, ни испытать человеческих страданий, то и говорится: «Бог страдал», «человечество сошло с неба с Божеством», только по причине неизреченного соединения Божественного и человеческого естества. Отсюда мы исповедуем в Господе Иисусе Христе и одну волю[5]; ибо, ясно, наше естество принято Божеством, не греховное, не то, которое повреждено после падения, а естество, созданное прежде грехопадения. Христос Господь, пришедший в подобии плоти греха, упразднил грех мира и от полноты Его мы все приняли; и приняв зрак раба, образом обретеся якоже человек. Поелику Он был зачат без греха от Святого Духа, поэтому и Его рождение от святой непорочной Девы и Богородицы было без греха, непричастное обычаю природы согрешившей. Слово «плоть», как мы знаем, употребляется в Священном Писании в двояком смысле, хорошем и худом. Так, например, написано: «Не имат Дух мой пребывати в человецех сих во век, зане суть плоть» (Быт. 6, 3). И у апостола: «Плоть и кровь царствие Божие не наследят». И опять: «умом моим работаю закону Божию, плотию же закону греховному. Вижду ин закон во удех моих противувоюющ закону ума моего, и пленяющ мя законом греховным, сущим во удех моих» (Рим. 7, 25. 23). И много других мест, в которых понимается или употребляется слово «плоть» в худом смысле. В хорошем же смысле, например, у пророка Исаии в следующих словах: «Приидет всяка плоть поклонитися предо мною во Иерусалим» (Ис. 66, 23). И у Иова: «В плоти моей увижу Бога» (Иов 19, 26).

---

[5] Фраза, которая явилась основанием для обвинения папы Гонория в монофелитстве, каковое, впрочем, многие из православных, в частности прп. Максим, не признавали. Как бы то ни было, именно на нее ссылались монофелиты в Византии как на авторитетное для себя выражение учения об одной воле папой Римским.

И в другом месте: «Узрит вкяка плоть спасение Божие» (Лк. 3, 6), и во многих других местах. Итак, Спасителем воспринято, как мы сказали, не согрешившее естество, противовоюющее закону ума, но Он пришел взыскати и спасти погибшее, то есть согрешившее естество человеческого рода. В Спасителе не было иного закона в членах или воли различной или противоречащей, поелику Он и родился превыше закона естества человеческого. Хотя и написано: «Не приидох творити волю мою, но пославшаго Мя Отца, и: не якоже Аз хощу, но якоже Ты хощеши, Отче» и прочее тому подобное, но это говорится не о воле различной, а о домостроительстве воспринятого человечества. Это сказано ради нас, которым Учитель благочестия дал пример, чтобы мы следовали по стопам Его, научая учеников, чтобы не по своей воле поступал каждый из нас, но предпочитал бы во всем волю Господа. Итак, шествуя царским путем, избегая сетей ловчих, расставленных справа и слева, не преткнем о камень ногу свою, оставляя иудеям, то есть земным еретикам, свойственное им; и ни на пядь пусть не касаются земли, то есть ложного их учения, наши помышления, чтобы мы могли достигнуть пределов отечества, шествуя по стезям предводителей. Если некоторые, так сказать, косноязычные вздумали выдать себя за учителей и публично проповедовать, чтобы произвести впечатление на умы слушателей, то не должно обращать в церковные догматы того, чего не исследовали соборы, ни заблагорассудили разъяснить законные власти, чтобы кто-нибудь осмелился проповедовать в Господе Иисусе Христе одно или два действия, о чем не решили ни евангельские, ни апостольские Писания, ни соборные определения, а разве учили что-то какие-то, как мы сказали, косноязычные, нисходя к понятиям и мыслям младенчествующих; не должно относить к церковным догматам того, что каждый выдает как собственную мысль по собственному разумению. Божественное Писание ясно показывает, что Господь наш Иисус Христос, Сын и Слово Божие, чрез Которого все произошло, один действует по божеству и по человечеству. А как нужно говорить или мыслить, одно или два действия должны происходить ради дел божества и человечества, это нас не касается, мы предоставляем это грамматикам или писателям по ремеслу, которые в своих произведениях для детей имеют обыкновение выставлять напоказ обретающиеся у них имена. Мы знаем из Священного Писания, что Господь наш Иисус Христос и Его Святой Дух действует не одним или двумя действиями, но многообразно. <...> Если в других, то есть, в своих членах, Дух Христов действует многообразно, так как в Нем они живут, и движутся, и существуют, то не гораздо ли полнее и совершеннее, многообразнее и неизреченнее нам следует исповедовать, что Он действует чрез Себя Самого, посредника между Богом и людьми, при общении того и другого естества Его? Нам следует думать и воздыхать по повелениям Божественных заповедей, отвергая то, что по новости выражения признается рождающим соблазн в святых Божиих Церквах, чтобы младенчествующие, пре-

ткнувшись о название «два действия», не подумали, что мы сочувствуем несторианскому безумию, или если бы опять мы стали исповедовать одно действие Господа нашего Иисуса Христа, не показаться для дебелого слуха исповедующими глупость евтихиан, – остерегаясь, чтобы пепел тех, чьи тщетные и пустые орудия были сожжены, не возжег снова огней пламенноносных вопросов, – в простоте и истине исповедуя Господа нашего Иисуса Христа одного действующего в Божественном и человеческом естестве, считая лучшим, чтобы пустые естествоиспытатели, праздные и надутые философы разражались против нас возгласами лягушек, чем чтобы простые и смиренные духом народы христианские могли остаться голодными. Никто не увлечет философией и пустой лестию учеников рыбаков, следующих учению сих, ибо всякое крепкое и отличающееся тонкостью суждения доказательство сокрушено в прах в их сетях. Сие будет проповедовать ваше братство вместе с нами, как и мы будем проповедовать сие единодушно с вами, увещевая вас, чтобы вы, избегая нововведенного выражения «одно или два действия», проповедовали в духе православной веры и кафоличского единства, что один Господь наш Иисус Христос, Сын Бога живого, Бог истинный, действует в двух естествах по божеству и по человечеству.

ВТОРОЕ ПОСЛАНИЕ ПАПЫ ГОНОРИЯ
Сергию Константинопольскому

Возлюбленному брату Сергию Гонорий. Писанное возлюбленным нашим сыном диаконом Сириком. <...> [Сергию] и к Киру, брату нашему, предстоятелю города Александрии, чтобы уничтожить новоизобретенное название «одно» или «два действия», так что ясной проповеди церквей Божиих не должно облекаться или погружаться во тьму туманных любопрений, а нужно совсем удалить из проповеди веры слово вновь введенного одного или двойного действия. Ибо говорящие сие что другое подразумевают, как не одно или два действия в параллель названию одного или двух естеств во Христе Боге нашем? О последнем ясно выражается Божественное Писание. А с одним ли действием или двумя есть или был посредник между Богом и людьми Господь Иисус Христос, об этом совсем неуместно раздумывать или говорить. <...>

Мы не должны утверждать ни одного, ни двух действий в посреднике между Богом и людьми, но должны исповедовать, что то и другое естество, соединенные в одно в одном Христе, действовали и производили каждое в общении с другим, научая, что Божественное естество производило то, что свойственно Богу, а человеческое совершало свойственное плоти, нераздельно и неслитно, так что ни естество Божие не обращалось в человека, ни человеческое в божество, но признавая неприкосновенными различия

естеств[6]. <...> Итак, как мы сказали, во избежание соблазна от нового изобретения нам не нужно определять или проповедовать одно или два действия, но вместо одного, как некоторые называют, действия нам нужно исповедовать поистине, что в обоих естествах действовал один Христос Господь, и вместо двух действий лучше, устранив название двоякого действия, проповедовать, что сами два естества производили свойственное себе, при соединении божества и плоти в одном Лице Единородного Сына Бога-Отца неслитном, нераздельном, непреложном. Мы заблагорассудили сделать сие известным вашему блаженнейшему братству, чтобы предложением одного исповедания показать себя единодушными с вашею святостию, то есть согласными духом в равном проповедании веры. Писали мы и общим братиям нашим, Киру и Софронию епископам, чтобы они не оказались настаивающими или остановившимися на новом слове, то есть на названии одного или двойного действия, но, отвергнув употребление такого рода нового слова, проповедовали вместе с нами, что один Христос Господь производит и Божественное и человеческое в том и другом естестве, хотя и тех, кого посылал к нам упомянутый брат и соепископ наш Софроний, мы убедительно просили, чтобы он не продолжал более употреблять в проповеди название «два действия», и они обещали, что упомянутый муж сделает это, если даже брат наш и соепископ Кир откажется от приглашения говорить в проповеди: «одно действие».

ПОСЛАНИЕ ПАВЛА, ПАТРИАРХА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО, К ФЕОДОРУ, ПАПЕ РИМСКОМУ

<...> Мы проповедуем и чудеса одного и того же Бога-Слова воплощенного, признаем и страдания, которые Он добровольно претерпел за нас плотию. Поэтому и говорится, что Бог страдал и Сын человеческий сошел с небес, ради превышающего ум и ипостасно нераздельного соединения двух естеств. Посему мы мыслим в Господе и Владыке нашем Иисусе Христе и одну волю, чтобы не приписать одному и тому же Лицу Господа нашего Иисуса Христа противоположности или разности воль, или не учить, что Он борется Сам с Собой, или не вводить двух хотящих. Мы произносим такое выражение: «одна воля» не в смысле полного смешения или слияния двух естеств, созерцаемых в Нем, не проповедуем, что бы было одно из двух естеств с уничтожением другого: мы выражаем таковым словом только то, что разумно и духовно одушевленная Его плоть, от самого тесного соединения неизреченно обогатившаяся Божественным, приобрела от соединившего ее с собою ипостасно Божественную, а не различную волю. <...>

---

[6] Гонорий излагает положения, содержащиеся в Томосе папы Льва к Флавиану.

ИЗЛОЖЕНИЯ, ИЛИ ИСПОВЕДАНИЕ ВЕРЫ МАКАРИЯ АНТИОХИЙСКОГО

<...> Исповедуя, что Слово соединилось с плотию ипостасно, мы воздаем божеское поклонение Ему единому, Единородному Сыну, Богу истинному, Господу Иисусу Христу, познаваемому в двух естествах неслитно и нераздельно. Мы не разлагаем на части и не отделяем человека и Бога, и [не говорим], что один творил чудеса, а другой переносил человеческие страдания, как говорят это разделяющие Его Феодор и Несторий. Но одного и того же исповедуем и Богом, и совершенным человеком, единосущным Отцу по божеству и единосущным нам по человечеству; проповедуем два рождения одного и того же: одно предвечное от Отца по божеству, а другое, бывшее на последок дней, от Марии Девы Богородицы по человечеству, [проповедуем] чудеса и страдания одного и того же, и веруем, что от одного и того же Христа, Бога нашего, новым образом происходит всякое действие, приличное Богу и приличное человеку. Ибо воплотившийся Бог-Слово не совершает ни Божеского как Бог, ни человеческого как человек, а [совершает] некоторое новое богомужное действие и все это действие являет животворным, хотя это и странно и страшно кажется для слуха тех, которые подозревают, что мы на погибель [себе и другим] допускаем это [богомужное действие] двух естеств неслитно и ипостасно соединенных во Христе Боге нашем, но этого никогда не было и не будет. Итак, мы говорим, что один и тот же и совершил, то есть удивительным образом соделал наше спасение; Он же и страдал собственною плотию и истинно принял на Себя все спасительные страдания, что можно назвать и чудесами, тогда как страдала плоть, конечно не отделенная от божества, так как божеству и несвойственно было страдать; а дело Бога то, что Он, хотя и посредством Своего человеческого естества, то есть всего нашего состава, совершал его одним и единым Божественнейшим хотением [или: волением], как будто бы в Нем и не было другого хотения, противоположного и препятствующего этому Божественному и сильному Его хотению. Ибо невозможно, чтобы в одном и том же Христе Боге нашем находились одновременно два хотения, или взаимно противоположные, или совершенно одинаковые. А спасительное учение богоносных отцов ясно научает, что разумно одушевленная плоть Господа никогда не производила естественного своего движения отдельно и по своему стремлению, вопреки указанию соединенного с нею в ипостась Бога-Слова, но производила когда, чего и сколько желал сам Бог-Слово, и сказать прямо: подобно тому, как наше тело управляется и украшается и приводится в порядок разумною и мыслящею душою, так и в Господе Христе весь человеческий состав Его, управляемый всегда и во всем божеством Самого Слова, приводился в движение Богом, по учению Григория Нисского, который в книгах против Евномия

говорит так: «Поелику Сын есть Бог, Он совершенно бесстрастен и нетленен, а если в Евангелии приписывается Ему какое-либо страдание, то Он действовал так по человеческому естеству, конечно допускающему таковую немощь. Поистине божество совершает спасение при посредничестве тела, им воспринятого; страдание принадлежит плоти, а Богу действование»[7], посредством которого мы и получили спасение и относительно этого спасения не допускаем разделения. <...> Он, как Бог, будучи по естеству жизнью, и плоть Свою сделал животворящею, после того как соединился с этою плотию. Поэтому, когда Он говорит нам: «Аминь, аминь глаголю вам: аще не снесте плоти Сына человеческого, ни пиете крови Его» (Ин. 6, 53), то мы принимаем ее не за плоть подобного нам человека, – потому что каким образом плоть человека сделается животворящею по своей природе? – но за истинно Собственную [плоть] Сына Божия, Который ради нас сделался Сыном человеческим. Впрочем, изречений Спасителя, находящихся в Евангелиях, мы не будем делить ни между двумя ипостасями, ни между Лицами, но, правильно рассуждая, мы будем думать, что и человеческие и в то же время Божественные [изречения] говорились одним [и тем же Лицом]. Итак, все изречения, содержащиеся в Евангелиях, следует присваивать одному Лицу, одной воплощенной ипостаси Слова, потому что по Писанию Господь один, Иисус Христос. <...> Еще анафематствуем тех, кого отверг и пятый святой собор; я разумею Феодора Мопсуестийского, проклятого учителя Максимовой ереси и разделения, затем нечестивые сочинения Феодорита, [написанные] против правой веры и двенадцати глав святого Кирилла, и послание, написанное, как говорят, Ивою к Маре Персу. Сверх всех этих еретиков анафематствуем и еще недавно присоединившегося к ним не заслуживающего имени Максима и нечестивых учеников его; этот язычник учил манихействовать и отвергать тело Христа, Бога нашего; [анафематствуем] и нечестивое его учение, которое прежде нас отвергли блаженнейшие отцы наши, я разумею Гонория, Сергия и Кира и бывших после них учителей и предстоятелей Церквей, и кроме того еще блаженной памяти Ираклия, вашего прадеда; он был православным и православную отрасль его Бог явил в нынешнее благочестивое царствование, потому что и он со святыми отцами нашими тотчас осудили эту возродившуюся ересь максимиан. Им последовал и святой собор, созванный здесь по высочайшему повелению государя, блаженной памяти отца вашего; и всесвятейший вселенский патриарх Петр, и предшественник моего ничтожества блаженнейший Макарий, и местоблюститель Александрийского [престола] Феодор, в присутствии вместе с ними бывших там блаженнейших епископов и императорского синклита, исследовавши то, что было написано против него [Максима], предали его анафеме и осудили на изгнание вместе с нечестивыми учениками его.

---

[7] Цит. по изд.: Творения святого Григория Нисского. Ч. 6. М., 1864. С. 38.

* * *

Благочестивейший император Константин и святой собор сказали: «Пусть сам боголюбезнейший Макарий объяснит, исповедует ли он два естественные хотения и два естественные действия в домостроительстве воплощения Христа, Бога нашего».

Макарий, святейший архиепископ Антиохийский, сказал: «Я не скажу, что два естественные хотения, или два естественные действия в домостроительстве воплощения Господа нашего Иисуса Христа, хотя бы меня разрубили на мелкие части и бросили в море».

ПРП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК. ПОЛЕМИКА С МОНОЭНЕРГИЗМОМ И МОНОФЕЛИТСТВОМ[1]

Письмо 19 и Трудности к Фоме 5

Первым свидетельством вступления Максима Исповедника в диалог с идеологами моноэнергизма является письмо 19 (начало 634 г.), обращенное к игумену Пирру (будущему патриарху), в ответ на его послание к Максиму уже после заключения унии Киром (633 г.) и издания Псифоса[2]. Согласно этой трактовке, «Богомужность» означает единство Божественного и человеческого действий во Христе, выражавшееся в том, что Божественное (чудотворения) Он совершал по-человечески (т. е. посредством плоти), а человеческое (страдания) претерпевал по-Божески (т. е. вольно)[3]. Это единство настолько тесное, что Максим говорит даже о «едином деле» воплотившегося Бога-Слова, «будь-то страдание или чудо»[4]. Как бы то ни было, не приходится сомневаться, что и Псифос, и толкование его Пирром (в письме к Максиму) он, хотя и с определенными оговорками, принимает. Главное, что вызвало тогда удовлетворение как аввы Софрония, так и Максима – это то, что Псифос налагал запрет на то выражение «одна энергия», которое содержалось в унионистком соглашении, заключенном Киром[5].

Тем не менее, несмотря на признание Псифоса и казалось бы наступивший мир, и только что избранный патриарх Софроний Иерусалимский в своем Синодальном послании, и его ученик Максим в «Трудностях к Фоме», написанных в 634 г., т. е. сразу же за изданием Псифоса, посчитали необходимым сформулировать учение о Божественном и человеческом действиях во Христе таким образом, чтобы преградить путь нарождающейся ереси.

В «Трудностях к Фоме» Максим справедливо видит точку опоры новой ереси в толковании Киром в 7-й главе унионистского акта

© Г. И. Беневич, А. М. Шуфрин, статья, 2009.

[1] Настоящее краткое введение в историю и проблематику полемики составлено на основе исследования Г. И. Беневича и А. М. Шуфрина: Дело Максима // Прп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007. Сс. 13–153. Статья охватывает полемику прп. Максима только до 646 г., т. е. до времени, когда он занял позицию в отношении монофелитства, которую не менял уже до конца жизни. О подробностях жизни прп. Максима после 646 г. и вплоть до его мученической кончины, как и о подробностях богословской полемики вокруг моноэнергизма см. там же.

[2] Подробнее см. в статье «Моноэнергизм и монофелитство VII в.: Сергий, Кир, Пирр и другие» в данном томе «Антологии».

[3] См.: Письмо 19, PG 91, 593A.

[4] Письмо 19, там же.

[5] См.: Там же, PG 91, 592C.

(«Девяти глав») выражения Ареопагита «Богомужное действие» как «одного»: «Сказанное святым [Ареопагитом] – перифраза, которая подходящим названием двоякого (διττοῦ) по природе Христа указывает при том и на двоякое действие (поскольку от единения никоим образом не умаляется естеством и качеством сущностный логос соединенных), но не как некоторые, отрицанием крайностей творя утверждение некоей середины. Ибо во Христе нет ничего среднего, утверждаемого отрицанием крайностей»[6].

Крайности, о которых идет речь, – это действия «только Божественное» и «только человеческое». В самом деле, у Ареопагита сказано о Христе (и Максим ссылается на эти слова, комментируя их): «...Не как Бог совершая Божественное, – ибо не по-Божески только, отдельно от плоти (ибо не пресущественен только), и не как человек – человеческое, ибо не просто по-человечески, отдельно от Божества (ибо не только человек), но как ставший мужем Бог некоей новой Богомужной энергией с нами жительствуя»[7]. То есть отрицание крайностей, о которых говорит Кир, это – «не как Бог, совершая Божественное... и не как человек – человеческое». Речь идет о том, что Христос никогда не совершал Божие только как Бог или человеческое только как человек. Из этого двойного отрицания Кир и сделал вывод об одном действии в 7-й главе «Девяти глав»: «Христос и Сын производил и богоприличное и человекоприличное одним Богомужним действием»[8].

Максим тоже признает важность этого двойного отрицания у Ареопагита, но не признает, что из него можно сделать вывод об одном действии: «"Богомужной" же [называет ее] как не простую, но и не как нечто сложное; не как принадлежащую одному голому по естеству Божеству, или одному простому человечеству, или чему-то сложному по природе, среднему по отношению к двум крайностям»[9]. Здесь, как мы видим, Максим перечисляет одну за другой возможные трактовки того, что может означать «одна»: либо одна Божественная энергия, либо одна человеческая, либо нечто сложное (как у человека; например, сложное действие, поскольку природа его сложная – душевно-телесная). Но ничего подобного у Христа нет: у Него не сложная природа (вопреки тому, что считали монофизиты), а две природы, и, значит, нельзя говорить об одном действии.

Отвергнув такие трактовки «одной энергии», следующие из двух отрицаний и одного утверждения Кира, Максим все же признает эти отрицания, но наряду с ними делает и два утверждения, говоря, что Христос «как Бог был двигателем Собственного человечества, а как человек – являлся тем, через что обнаруживается Его Божество, по-

---

[6] PG 91, 1056.

[7] Письмо 4 (*Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2002. Сс. 777–778).

[8] Деяния Вселенских соборов. Т. 4. СПб., 1996. С. 188.

[9] PG 91, 1057.

Божески, так сказать, имея страдать (ибо это [у Него] добровольно), потому что был Он не простым человеком, а по-человечески – чудотворить (ибо [делал это] посредством плоти), потому что являлся не голым Богом»[10].

Здесь, как мы видим, Максим различает по сути два рода Богомужного действия во Христе: 1) страдания души и тела, которые Он претерпевал[11] как Бог по ипостаси, и 2) чудотворения, которые действием Своей Божественной природы Он совершал посредством плоти. Что касается последних, то в них плоть Христова являлась проводником Божественного действия его орудием. Но помимо первого рода Богомужного действия, Максим говорит и о другом роде этого действия, которое Христос претерпевал: «...По-Божески, так сказать, имея страдать (ибо это [у Него] добровольно), потому что был Он не простым человеком». Впоследствии в диспуте с Пирром он уточнит, что имел в виду: «Природные свойства в Господе не предшествуют желанию, как в нас, но... действительно испытывая голод и жажду, Он испытывал их не тем же образом, что и мы, а превосходящим нас (ибо добровольно)»[12]. В том же диспуте Максим приводит иллюстрирующие это слова св. Григория Нисского об искушении Христа в пустыне: «Пробыв сорок дней недоступным [страданию], позже взалкал: ведь Он, когда захотел, дал [человеческой] природе действовать по-своему»[13].

Итак, страдания, ставшие способом (тропосом) существования человеческой природы после грехопадения, у Христа имели место не как у нас (в силу природной необходимости), но добровольно, т. е. как обусловленные Его Божественным соизволением. Христос, когда хотел этого, как Бог давал человеческой природе, сущностно Им усвоенной, действовать по-своему, – в соответствии с теми способами проявления, какие свойственны ей после падения – в частности, испытывать голод, жажду, боль, нежелание насильственной смерти.

Этот второй род Богомужного действия Христа принципиально отличается от того, которым Он совершал чудотворения. У монофизитов-униатов же оказалось нивелированным это различие между, с одной стороны, единым действием двух природ, Божественной и обоженной человеческой, и с другой – страданиями человеческой природы (как бы необоженной) в Божественной ипостаси. Таким образом, в «Трудностях к Фоме» Максим внес важное

---

[10] PG 91, 1056.

[11] Отметим, что всякое движение тварной природы для Максима является, строго говоря, претерпеванием или страданием (πάθος), а не действием (ἐνέργεια): «Ведь все, что пришло в бытие, претерпевает движение, так как самодвижением, или само[действующим] можением, не является» (amb. 7 (к Иоанну), PG 91, 1073B; почти дословно повторено в DsP, PG 91, 352A–B).

[12] PG 91, 300A.

[13] Эти слова свт. Григория Нисского (Толкования на блаженства, слово 4, PG 44, 1237A) Максим приводит в DsP, PG 91, 352B.

уточнение в свою версию моноэнергизма периода «Трудностей к Иоанну»: Бог не только обожил во Христе нашу природу, обновив тропос ее бытия (как утверждали они), но и, когда хотел, предоставлял ей проявлять тот ветхий тропос, который стал ей присущ после падения.

Итак, способом, которым Максим проводил границу между православием и ересью в период полемики с «Девятью главами», было утверждение им во Христе двух несводимых друг к другу родов Богомужного действия и отрицание, тем самым, стоявшей за 7-й главой «Девяти глав» Кира трактовки этого выражения Ареопагита как «унитарного»[14] (несмотря на употребление в нем слова «действие» даже в халкидонитской редакции в единственном числе). При этом Максим, соблюдая Псифос, избегал исповедания энергий Христа как «одной», так и «двумя» (в каком бы то ни было смысле этих слов). Однако в произведениях 640–642 гг. Максим уже открыто исповедует как «две», так и «одну» энергию, находя последнее выражение у некоторых отцов и толкуя его на манер первого из двух различенных им в «Трудностях к Фоме» родов «Богомужного действия».

Полемические сочинения 640–642 гг.

По мнению большинства ученых[15], новая фаза полемики Максима с униатами – Сергием, Пирром и их единомышленниками начинается примерно с 640 г. В этот и два следующих года Максим написал ряд произведений, направленных против принявшей форму антидиофелитства унионистской идеологией церковно-политических властей империи, выраженной в Экфесисе (638), подготовленном патриархом Сергием и его ближайшим сотрудником Пирром и изданном имп. Ираклием. В этом документе уже не только запрещалось, как и в Псифосе, говорить о двух и/или одной энергии, но и провозглашалась одна воля во Христе, а выражение «две воли» запрещалось[16]. Церковно-политическая ситуация осложнялась еще и тем, что Сергий и Пирр ссылались на выражение «одна воля» из послания папы Гонория.

«Отбить» Гонория от использования его монофелитами стало одной из задач, стоявших тогда перед православными. В защиту папы Гонория выступил папа Иоанн. Максим же в это время писал произведения, в которых, полемизируя с антидиофелитами, тоже защищал папу Гонория и давал свое толкование случаям употребления отцами выражения «одна энергия». В настоящей «Антологии» мы приводим перевод одного из таких произведений – «Догмати-

---

[14] Так мы будем называть все выражения, в которых Божественная и человеческая энергия и/или воля Христа, вместе взятые, трактуются как «единая» и/или «одна» (соответственно, энергия и/или воля).

[15] См., например: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxim le Confesseur. Paris, 1996. P. 17.

[16] ACO 1: 160.4–29.

ческого Томоса пресвитеру Марину» (TP 20); к его разбору мы и обратимся.

Вторая часть TP 20 является не апологией в собственном смысле, но разъяснением, адресованным кипрскому пресвитеру Марину относительно православного понимания «одной энергии» или «одной воли» – выражений, встречающихся не только у Гонория, но и у такого авторитетного отца, как патриарх Антиохийский Анастасий, писавший против монофизита Иоанна Филопона. С разъяснения выражений патриарха Анастасия Максим и начинает это свое «богословско-полемическое» сочинение; закончив толкование мысли свт. Анастасия, Максим переходит к Гонорию:

«Что же до папы римлян Гонория, то думаю, тем, что в послании, написанном к Сергию, он употреблял выражение "одна энергия", он не отказывался, а скорее, соглашался признать у Христа двоицу энергий, присущих природам»[17]. Далее Максим приводит аргументы в пользу своего тезиса, которые мы сейчас не будем разбирать детально. Отметим лишь, что главным в толковании Максимом мысли Гонория является подчеркивание того, что последний делал основной акцент на отсутствии во Христе греховной воли, противящейся Божией, т. к. зачатый без греха по одной воле Божией Христос и не мог иметь никакой воли, противной Богу. В частности, приводя слова Гонория: «...Ведь Спасителем не была воспринята, говорит он [т. е. Гонорий], плоть, растлившаяся от греха и противоборствующая закону Его ума», он пишет: «Сказавший это ведь явно здесь указывает не на то, что у Него не было человеческой природной воли, но на то именно, что как человек Он не приобрел ни какой-либо противоестественной энергии соответственно телу (посредством членов его), ни тем более – соответственно душе – противное, то есть противоречащее логосу, движение воли (в точности как мы), "поскольку Он был рожден и вне закона человеческой природы". И далее он показывает еще яснее, что смысл сказанного им был в том, чтобы исключить у Спасителя одну лишь страстную, но не природную волю»[18].

И далее, развивая эту мысль, Максим пишет, истолковывая слова Гонория об одной воле, ставшие предметом пререкания[19], в контексте всего послания: «Смысл сказанного им был в том, чтобы исклю-

---

[17] TP 20, PG 91, 237C.

[18] PG 91, 241A–C.

[19] Вот это место из послания папы Гонория, взятое в более широком контексте: «Мы исповедуем в Господе Иисусе Христе и одну волю, ибо ясно, наше естество принято Божеством, не греховное, не то, которое повреждено после падения, а естество, созданное прежде грехопадения... Спасителем воспринято... не согрешившее естество, противовоюющее закону ума. <...> В Спасителе не было иного закона в членах, или воли различной или противоречащей, поскольку Он и родился превыше закона естества человеческого» (Деяния Вселенских соборов. Т. 4... С. 177). Цитаты из Гонория в нашем переводе (см. выше), отличаются от перевода, приведенного в русском издании Деяний Вселенских соборов.

чить у Спасителя одну лишь страстную, но не природную волю. И что на самом деле Он, с одной стороны, и в природной Своей человеческой воле сходился с Отеческой, Божественной, никакого отличия не имея, обусловленного противодействием ей, но на собственном примере уча нас добровольно подчинять свою, а с другой – представлял Отеческую для нас, чтобы и мы, тщательно подражая, смогли, отложив свою, посредством всяческого усердия исполнить Божественную»[20].

Так истолковав спорное место в послании Гонория, Максим предупреждает, что монофелиты не имеют никакого права считать этого папу своим[21]. Как бы то ни было, начиная с обсуждения Псифоса и по крайней мере до времени написания упомянутого нами сочинения, адресованного Марину, т. е. как минимум 7 или 9 лет, Максим признавал возможным (и как станет ясно из следующего раздела, даже необходимым) вести речь не только о двух, но и об одной энергии. Так, он писал в TP 20, толкуя выражение «одна энергия» патриарха Анастасия Антиохийского и других отцов: «Этот – и иной, какой ни есть, признанный, то есть, божественный – отец мыслит… что у Христа и одна энергия, и две; первое – обращая внимание на соединение соответствующих природе энергий (как, конечно, и природ), а второе – на их сущностное различие»[22].

Основываясь на нашем разборе «Трудностей к Фоме» (5), мы хотим в этой связи обратить внимание на одно незамеченное исследователями обстоятельство. Все высказывания Максима о возможности и необходимости выражений «одна» и «две энергии» имеют смысл только если считать, что они относятся лишь к одному из двух обнаруженных нами выше родов «Богомужного действия», – а именно к тому, в котором плоть Христова проявлялась в соответствии с тропосом всецелого обожения. В «Трудностях Фоме» и, как мы увидим, в произведениях, написанных им после 643 г., Максим подчеркивал, что это не единственный тропос действия человеческой природы во Христе. Однако в 640–642 гг., столкнувшись с необходимостью истолковать выражения «одна энергия» и «одна воля», встречающиеся у почитаемых отцов и учителей Церкви (не говоря уже о необходимости защитить послание папы Гонория от перетолкования в духе Экфесиса), Максим, в основном, говорит о единении Божества и человечества в обожении последнего. Но и здесь, как мы видим, Максим подчеркивает, что это – единение двух природных энергий, а выражение «одна воля» из послания Гонория толкует в смысле схождения двух природных воль.

---

[20] PG 91, 241C.

[21] PG 91, 244B.

[22] PG 91, 233A–B. Как видно из этого и из других мест, в TP 20, в отличие от «Трудностей к Фоме», написанных до издания Экфесиса, Максим уже не соблюдает запрет (наложенный Псифосом и дословно повторенный Экфесисом) на использование выражений «одна» и «две» энергии, но говорит о «двух» (энергиях) и более того – об «одной» (подробнее см. ниже).

При этом Максим объясняет единство действий во Христе их перихорисисом, т. е. взаимопроникновением энергий Божества и человечества, отвергая возможность понимать «одну энергию» как какую-то одну из природных или как энергию некой общей «Богочеловеческой природы». Так, толкуя «одну энергию» у патриарха Анастасия, Максим поясняет: «Этот учитель сказал об одной энергии, чтобы ничто Божественное или человеческое не исполнялось раздельно, но производилось одним и тем же деятелем, вместе сращенно и единенно, соответственно уникальному взаимопроникновению – хотя, конечно, он не сказал тем самым, что у Него одна сущностная энергия в смысле природной особенности, точно так же как и того, что в силу самой единичности одного лица, у Него одна сущность и природа, не причастная ни одной из тех, из которых она сложена»[23]. Взаимопроникновение подразумевает «сращенность» и «единенность» двух природных действий, настолько тесную, что патриарх Анастасий (как его понимает Максим) называет ее «одной энергией». Это энергия не ипостаси и не какой-то одной сущности (природы), но она образована уникальным взаимопроникновением двух природ и их энергий в одной ипостаси.

Толкуя выражение папы Гонория «одна воля», Максим в основание положил соображение чисто богословское: «Выражением "единая воля" он [Гонорий], думаю, показывает, что одна лишь Божественная воля предшествовала Его рождению по плоти, а словами: "нет несходства воли" – что не было противной или противоборствующей, но целиком сходящаяся и единенная (τὸ συμβαῖνον δι' ὅλου καὶ ἡνωμένον)»[24]. Последнее уточнение о *целиком сходящейся и единенной* человеческой воле во Христе особенно существенно. Выше мы уже приводили слова Максима о том, что выражение «одна воля» указывает на то, что Христос «в природной Своей человеческой воле *сходился* (συνέβαινε) с Отеческой, Божественной»[25], и здесь же он добавляет, что она была «*целиком* сходящаяся» и, что особенно важно, «*единенная*».

Как же Максим понимает это «всецелое сходство»[26] и «единение»? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно иметь в виду, что в TP 20 он говорит не о двух, а о трех типах соотношений между человеческой волей и Божественной. Так, он пишет о человеческой воле: «Если она формируется и движется естественно, то пребывает если не в единении (τὸ ἡνωμένον), то все же в схождении (τὸ συμβαῖνον[27]),

---

[23] PG 91, 232A.

[24] PG 91, 244A.

[25] PG 91, 241C.

[26] Глагол συμβαίνειν, который мы в данном случае переводим как «сходиться», имеет и другие значения: «совпадать», «соответствовать», «согласовываться». Мы вынуждены были взять такое его значение (впрочем, наиболее употребительное), которое бы одинаково подходило для всех мест, где это слово и его производные встречаются в TP 20.

[27] Максим здесь употребляет форму глагола, переведенного нами выше как «сходиться», но речь идет о схождении без единения, которое он в дан-

а не в конфликте с Богом. Ведь в природе нет никакого основания как для сверхъестественного, так и для противоестественного и восстающего»[28]. Из этой фразы видно, что Максим различает три способа, каким может проявляться человеческая воля: естественный (природный), когда она в согласии с Богом, противоестественный, когда она с Ним в конфликте, и сверхъестественный, когда имеет место «единение» и «всецелое схождение» человеческой воли и Божественной. Понятно, что именно последнему способу соответствует совершенное обожение человеческой природы, в силу которого обновляется тропос ее существования. Максим прямо об этом пишет: «Не быть в конфликте не достаточно для единения (ἕνωσιν), ибо все что ни есть естественного, то есть безупречного, не противно Богу, но и не является непременно с Ним единенным. А обоженное… во всех отношениях и непременно является единенным (ἡνωμένον)»[29].

Таким образом, «одну энергию» и «одну волю» Максим понимает как сверхъестественное (т. е. необратимое, в отличие от просто согласия[30]) единение человеческой воли и Божественной, которое соответствует первому из двух родов «Богомужного» действия Христа. Но кроме проблемы единения природных воль Максим рассматривает в ТР 20 и еще одну тему, связанную уже с другим – по видимости, чисто человеческим – родом действия Христа. Говоря о страданиях и страстях Христа, он вводит новое различение: «Ведь о страданиях и страстях говорят, соответственно, в двух смыслах: в одном они наказание, а в другом бесчестие; и в первом они проявляют, а во втором совершенно искажают характер нашей природы»[31]. Очевидно, что под «наказанием» здесь имеется в виду проявление человеческой природы не в обоженном, а в ветхом тропосе ее существования, т. е. в страстях и страданиях, которые, как мы видели, Максим отнес в «Трудностях к Фоме» (5) к роду «Богомужного действия» на том основании, что Христос их претерпевал не вынужденно, а лишь когда Сам, как Бог, того хотел. Итак, делая в ТР 20 основной акцент на теме единства во Христе человеческой природной воли и Божественной, Максим вместе с тем продолжает разрабатывать тему вольно претерпеваемых Христом страданий. Только теперь он уточняет, что, несмотря на «ветхость» тропоса этих энергийных проявлений

ном тексте отличает от схождения с единением. Несколько искусственное словоупотребление (естественнее было бы сказать: «В согласии, а не в конфликте с Богом») обусловлено тем, что указанный глагол здесь является ключевым термином, и все формы его поэтому должны переводиться так, чтобы не терялась из виду тождественность обозначаемого ими понятия.

[28] PG 91, 236C.

[29] PG 91, 236A–B.

[30] Можно предположить, что именно несводимость «Богомужности» к такому согласию, какое бывает у людей с Богом без совершенного их обожения, и было для Максима основанием считать выражение «две воли» недостаточным, а «одна воля» – хотя бы уже поэтому – оправданным.

[31] PG 91, 237B.

человеческой природы, которые Христос в Себе вольно допускал, Его природная человеческая воля неизменно была «всецело сходящейся» и «единенной» с Божественной.

Возвращаясь к «Богомужному действию» Ареопагита в других сочинениях этого периода – ТР 7[32], ТР 8[33], Максим отмечает, что это выражение указывает на единство двух действий во Христе: «[Христос] сплел вместе Свою Божественную и Свою мужнину энергию как не существующие, ни одна из них без другой, но ведомые сращенно друг в друге и друг через друга»[34]. Уже из этого отрывка, как и из приведенных выше цитат из ТР 20, видно, что Максим в этот период ставит целью утверждение наличия во Христе не только двух энергий, но и их единства. Еще яснее это видно из обсуждения им в ТР 7 и, особенно, ТР 8 выражения св. Кирилла Александрийского «единая соприродная энергия».

В ТР 8 мысль разворачивается следующим образом. Первая часть (PG 91, 97D–100A) содержит ожиданное (в свете известного нам развития событий) отрицание того, что во Христе воля/энергия одна. Обосновывается это тем, что такая воля/энергия могла бы быть либо только человеческой, либо только Божественной, либо ипостасной. В любом из этих трех случаев с богословской точки зрения получается абсурд; поэтому обязательно «надо исповедовать две природные энергии и две сущностные энергии одного и того же [Слова]»[35]. Казалось бы, мы встречаем здесь стандартные аргументы, которые потом не раз высказывались, в том числе и самим Максимом, в полемике с монофелитством/моноэнергизмом.

Однако тут же, буквально в следующем предложении (100B–C), Максим пишет, что нельзя («да не будет!») ради этого отвергать унитарные (μοναδικὰς) выражения богоносных отцов (Кирилла и Дионисия), т. к. там речь идет о единстве в смысле единения (ἕνωσις) и всецелой сращенности (συμφυΐα) природных энергий друг с другом. Наконец, сочетая первое утверждение со вторым и толкуя выражение св. Кирилла Александрийского μία συγγενὴς ἐνέργεια (единое соприродное действие[36]), Максим пишет: «Тот, кто не приветствует равно (ἐπίσης) и надлежащим образом оба [т. е. выражения «одна» и «две энергии»], [и, таким образом, не] прилагает первые к единению (ἑνώσει), а вторые к природному различию (διαφορᾷ), впадает либо непременно в разделение, либо, с большой вероятностью, в смешение»[37].

---

[32] PG 91, 84D–85B.

[33] PG 91, 100B–101A.

[34] TP 8, PG 91, 100D.

[35] PG 91, 100A.

[36] Св. Кирилл использует его в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (PG 73, 577C–D), говоря об исцелении Христом дочери начальника синагоги. Максим толкует это выражение св. Кирилла в ТР 7 (PG 91, 88A–89D) и ТР 8.

[37] TP 8, PG 91, 105A.

Смена позиции

Начиная примерно с 643 г., всякое упоминание в положительном ключе «одной энергии» или «одной воли» во Христе у Максима исчезает. И вообще в его подходе к проблеме многое меняется. Достаточно привести следующий пример. Если в TP 20 Максим, обсуждая выражение «одна энергия» патриарха Анастасия, говорил, что оно указывает на нераздельное единство и взаимопроникновение двух энергий, их перихорисис, а также на общий результат их действия[38], и настаивал на том, что это предохраняет против разделения действий во Христе[39], то в диспуте с Пирром (в 645 г.), когда Пирр говорит, что понимает одно действие «не в смысле природы [и ее энергии], но по образу соединения (ἑνώσεως τρόπῳ) (340D)[40]», – похоже на то, что утверждал сам Максим в TP 20, а также в TP 7 и 8[41], Максим неожиданно заявляет, что так говорить неправильно, т. е. отвергает правильность выражения «одна энергия» даже при толковании ее в смысле образа соединения[42] и/или результата действия[43].

Так, начиная с диспута с Пирром (а точнее, с 643 г.), Максим становится на позицию жесткого диофелитства, т. е. не признает выражения «одна энергия» или «одна воля» православными ни в каком смысле. Батреллос полагает, что Максим встал на позиции жесткого диофелитства по церковно-политическим мотивам, объединившись со строгими диофелитами на Западе: «Можно предположить, что в Италии и Сицилии распространились жесткие диофелитство и диэнергизм, которые не допускали осторожного Максимова принятия выражения "одна энергия". Этот диоэнергизм и диофелитство и нашли выражение в анафемах Латеранского собора на тех, кто исповедует одновременно одну и две энергии и воли[44]. Если эта гипотеза верна, то Максим должен был встать перед выбором: либо объединиться с позицией жесткого диофелитства, которая была характерна для Запада, имевшего решимость и обладавшего церковной властью, чтобы противостоять монофелитству, или же придерживаться своей ранней открытости по отношению к выражению

---

[38] TP 20, PG 91, 229B–233B.

[39] Ibid., PG 91, 232D.

[40] Здесь и далее рус. пер. «Диспута с Пирром» приводится по изд.: *Максим Исповедник.* Диспут с Пирром / Пер. Д. Е. Афиногенова // Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. Сс. 145–237.

[41] Максим принимал выражение св. Кирилла «одна соприродная энергия» и отождествлял «Богомужное действие» Ареопагита с «тропосом» (или образом) соединения (см.: amb. 5 (к Фоме), PG 91, 1056D [=217–223 (Janssens)]), а «одну энергию» – с образом икономии (TP 7, PG 91, 88B, 108B) или «логосом единения» (TP 8, PG 91, 108C; TP 20, PG 91, 232B–C) (последнее выражение является более сильным, чем «тропос единения»).

[42] DsP, PG 91, 340D–341A.

[43] Ibid., PG 91, 341B–D.

[44] Канон 13 Латеранского собора. См.: ACO 1: 376.1–10.

"одна энергия" и таким образом ставить под удар единство антимонофелитского лагеря, наряду со своей личной репутацией и репутацией своей христологии. Вряд ли для него было трудно принять решение»[45].

Диспут с Пирром

Не имея здесь возможности анализировать диспут в подробностях, остановимся лишь на том, что связано с вопросом о новом и неизменном в позиции Максима. Обратим внимание на логику Пирра: Христос – один, поэтому и воля у Него (в силу единства Его в качестве Волящего) необходимо должна быть только одна[46]. Относительно того, как именно образуется эта «одна воля» – как сложная Богочеловеческая (из двух природных)[47] или еще как-то, Пирр не склонен спорить. Максим в TP 20, говоря об «одной воле», исходил из иной посылки: во Христе осуществилось спасительное для нас обожение человеческой природы и только в силу этого (а не самого по себе единства Его ипостаси) – сверхъестественное «единение» («схождение», и даже «сращение») человеческой воли с Божественной. Отсюда понятно, что, говоря об «одной воле», Пирр в «Диспуте» и Максим в TP 20 решали разные задачи. Пирру нужно было подчеркнуть единство ипостаси Христа, Максиму (для которого это единство было просто данностью) – необходимость обожения в силу «сращенности» человеческой воли во Христе с Божественной. Однако в «Диспуте» Максим уже не опирается на идею единства воли и/или действия Христа; поэтому следует понять, как *теперь* он выражает стержневую для своего богословия идею необратимости обожения, содержащуюся в невостребуемой им более метафоре «сращенности».

«Помогает» Максиму выразить эту идею по-новому в «Диспуте» сам Пирр. Потерпев неудачу с предложением понимать «одну волю» как сложную Богочеловеческую, он предложил другое толкование, исходя из не проясненного им понятия единения: «Те люди [авторы Экфесиса] сказали это [т. е. что воля у Христа одна] не по злому умыслу или из какого-нибудь коварства, но желая выявить предельное единение (ἕνωσιν)»[48]. Но ведь и Максим в TP 20 писал, что формула «одна воля» служит выражению единения. Казалось бы, Пирр сделал, наконец, правильный ход. В самом деле, хотя Максим заметил, что таким стремлением выразить предельное единение могут воспользоваться монофизиты, он не отмел саму идею, но задал Пирру вопрос, проверяя, что он имеет в виду: «Как они хотят

---

[45] *Bathrellos D.* The Byzantine Christ: person, nature, and will in the Christology of St. Maximus the Confessor. Oxford, New-York, 2004. P. 201.

[46] См. слова Пирра в самом начале «Диспута»: «Если Христос один, то Он, разумеется и желал как один, а если Он желал как один, то у Него, разумеется, одна воля, а не две» (PG 91, 289A).

[47] PG 91, 295B. Этот вариант Максим отметает как монофизитский.

[48] DsP, PG 91, 308A.

назвать эту одну волю? Ведь они по справедливости должны дать ей наименование»[49]. И тут Пирр, который уже не мог ответить: «как сложную», произнес другое роковое слово: «они называют ее гномической (γνωμικόν)».

Максим знал, как это видно из другого места (PG 91, 329D–332A), что авторы Экфесиса (т. е. Сергий и сам Пирр) рассматривали «одну» волю (наряду с другими, допускавшимися ими, ее толкованиями) как гномическую, т. е. выбирающую наиболее целесообразный способ действия из альтернативных возможностей. Как замечает В. М. Лурье, представление о существовании гномической воли у Христа было весьма распространено: «...Такой подход соответствовал богословской традиции VI в., где понятие "гноми", наряду с понятием θέλημα, служило выражением единства сознания Христа[50], и было характерно и для св. Максима едва ли не до середины 640-х гг., т. е. даже после начала монофелитских споров. Но уже ко времени "Диспута с Пирром" и TP 1 (т. е. не позднее 645 г.) этот подход пересматривается, а понятие "гноми" в богословии св. Максима получает важное уточнение»[51].

В самом деле, в «Диспуте» Максим решительно отвергает приложение этого понятия ко Христу. При том, что хотя сам Максим в своих произведениях, написанных до 645 г., употреблял γνώμη и близкое к нему понятие «преднамеренного выбора» (προαίρεσις) применительно ко Христу[52], теперь он перестает говорить даже о непреложной γνώμη или προαίρεσις на том основании, что оба эти понятия у него будут связываться исключительно с тварными ипостасями, поскольку те могут привносить в природное воление рассмотрение альтернативных возможностей, взвешивание, сомнение и, наконец, принятие решения (см. подробнее в TP 1 ниже). У Христа, по Максиму, все это исключено[53], о чем он прямо говорит Пирру: «Применительно к человечеству Господа, которое осуществлялось

---

[49] DsP, PG 91, 308B.

[50] Это утверждение, если оно верно, позволяет объяснить, почему халкидониты Сергий и Пирр могли настаивать на единой воле единого Волящего: для них это, возможно, был способ выразить единство сознания Христа, исключив таким образом представление о нем как о раздваивающимся – на Божественное и человеческое (которое напрашивается, если считать, что сознание [«гноми»]=воля, а воль у Христа две).

[51] *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 396. См. также у В. М. Лурье (с. 235 и далее) и в нашей работе «Дело Максима» (с. 54 и далее) изложение гипотезы о богословских причинах смены позиции Максима после 643 г. в связи с понятием о гномической воле в контексте полемики с агноитами.

[52] О гномической воле у Христа Максим говорит, например, в TP 7, PG 91 80A, а о произволении в Thal. 42. См.: *Преподобный Максим Исповедник.* Творения / Пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. Вст. статья и прим. А. И. Сидорова. Кн. II. М., 1993. С. 111.

[53] В частности, он обличает Сергия, приписывающего Христу гномическую волю, за то, что тот «представлял Господа не только просто человеком, но и изменчивым и грешным, – раз намерение (γνώμη) судит

не просто так, подобно нам, но – Божественно… нельзя говорить о намерении (γνώμη)»[54].

Именно различение природной воли (θέλημα) и «гноми», а также отрицание «гноми» у Христа стало для Максима, начиная с «Диспута», средством выражения невозможности для человеческой воли Христа прийти в противоречие с Божией; таким образом достигалась та же цель, что до этого выражениями «всецелое схождение», «сращенность» и «единенность». Как мы видим, хотя Максим изменил терминологию, догматическое содержание его веры осталось тем же.

Тем не менее, было бы упрощением утверждать, что, по Максиму, процесс воления, каким его знаем мы, т. е. с рассмотрением альтернатив перед принятием решения, не имеет никакого отношения ко Христу. Уже в ТР 20, а затем в «Диспуте» и ТР 1 (645–646 гг.) Максим разрабатывает понятие относительного усвоения, и в частности (в ТР 1), он говорит об относительном усвоении Христом преднамеренного выбора (προαίρεσις). Именно это понятие об относительном усвоении позволяет Максиму включить в горизонт разговора о волях во Христе проблему Гефсиманского борения[55].

В «Диспуте» тему усвоения затрагивает первым Пирр, выдвигая тезис, что человеческая природная воля была усвоена Христом «относительно» (PG 91, 304B). Максим на это возражает, что она была усвоена «сущностно» (PG 91, 304A–305C), т. е. как необходимо присущая усвоенной нашей природе; что же касается «относительного усвоения», то о нем Максим говорит, что оно такое, «по которому мы дружески усвояем относящееся друг к другу… сами ничего этого не делая и не претерпевая»[56].

Понятие об «относительном усвоении» позволило Максиму уже в ТР 20, т. е. еще до отрицания им «гноми» у Христа, показать, что моление Христа о «пронесении чаши» не свидетельствует о возможности для Его человеческой воли прийти в противоречие с Божией. Максим различает *сущностное* восприятие Христом наших страданий, которые Он претерпевал «по-Божески» (т. е. вольно), и *относительное* усвоение Им нашего противления Богу[57]. Христос в Гефсимании «*узнается* как один из нас», *как если бы* у Него был «непокорный нрав», возможность противления воли Отчей (т. е. *как если бы* Он мог помыслить для Себя какую-то альтернативу Своему Кресту). В этом и состоит, по Максиму, «относительное усвоение» Им нашего «бесчестия». Речь не о «естественном» для человека после падения и поэтому «неукоризненном» действии инстинкта само-

---

о противоположностях, отыскивает неведомое и совещается о неясном» (DsP, PG 91, 329D).

[54] PG 91, 309A.

[55] Имеются в виду слова Христа: «Авва Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня» (Мк. 14, 36).

[56] PG 91, 304B.

[57] См.: ТР 20, PG 91, 237B–C (рус. пер. ниже).

сохранения, но о возникающем под его влиянием сопротивлении Богу, когда Он велит идти на смерть. В ТР 20 Максим говорит, что такого сопротивления у Христа не было и не могло быть, поэтому неверно вчитывать нежелание идти на смерть, или даже только его возможность, в слова Христа. Это видно, как поясняет Максим в другом месте[58], по тому, что просьба Христа о пронесении чаши продолжается словами: «...но не чего Я хочу, а чего Ты». Христос ставит Себя в такое положение, в каком мы (а не Он) можем (и склонны) противиться воле Божией, и, сострадая нам, показывает, как мы подходим к этой черте (хотя и не переступает ее, как обычно делаем мы).

К диспуту с Пирром Максим пришел, таким образом, уже со сформулированным в ТР 20 учением об «относительном усвоении» Христом нашей «непокорности», и именно это позволило ему, с одной стороны, отмести утверждение Пирра, что наша *природная* воля была усвоена Христом лишь «относительно», а с другой – отрицать у Христа γνώμη и προαίρεσις (см.: PG 91, 329A), не опасаясь дать этим основание для вывода, что какая-то часть нашей *природы* не «воспринята» Христом (и следовательно, по известному выражению св. Григория Богослова, не исцелена). Христос усвоил и наш тропос противления (в котором проявляется «гноми»), но лишь в том смысле, в каком врач «усваивает» болезнь, т. е. только относительно.

Более того, отсутствие во Христе «гноми» задает парадигму и нашего обожения, т. е. подразумевает «де-активацию» гномической воли в ипостасях святых. Именно такой смысл в свете «Диспута» приобретает сказанное в «Трудностях к Иоанну» (7) о «единой энергии Бога и святых»[59].

Подводя итог этому краткому разбору, можно сказать, что в диспуте с Пирром Максим показывает себя диофелитом и диоэнергистом уже в новом смысле, *исходя из абсолютной немыслимости единства двух природных воль и/или энергий, Божественной и человеческой, как «одной» воли и/или энергии и, соответственно, отвергая теперь все унитарные формулы как еретические, безотносительно вкладываемого в них смысла.* С другой стороны, как мы убедились, суть учения о единении во Христе человеческой воли с Божией, общая для христологии Максима и его теории обожения, не исчезла из его богословия, но нашла свое

---

[58] Ср.: «Разве противление присутствует, когда [Христос] молится и добровольно воспринимает плотскую немощь через тесноту и совершенно не противится, но говорит: "Если возможно" и "не что Я хочу, но, что Ты", и присоединяет к стесненности сильный порыв против смерти?» (PG 91 196D–197A, пер. иером. Дионисия (Шленова), цит. по изд.: *Иером. Дионисий (Шленов).* Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия... С. 350).

[59] В чудотворениях Христа проявляется единство Божества и человечества по энергии, в Его страданиях – их единство по Ипостаси. У «Бога и святых» второго рода единства нет; поэтому и энергия у них всего одна (а не две, как у Христа).

новое выражение в утверждении об отсутствии во Христе «гноми»[60]. В дальнейшем прп. Максим уже не сойдет с позиций отстаивания строго диофелитских и диоэнергистких формул, а к формулам периода 640–642 гг. уже никогда не вернется.

Г. И. Беневич, А. М. Шуфрин

[60] Разумеется, Максим никогда и не утверждал наличие у Христа «гноми», способной к колебаниям. Напротив, он саму возможность нашего спасения уже в «Вопросоответах к Фалассию» (630–633 гг.) обосновывал именно тем, что «Господь не ведал моего греха, то есть изменения моего произволения» (42, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II… С. 129). Тем не менее до 645 г. это не выдвигалось Максимом как доказательство невозможности противоборства воль Христа.

Св. Максим Исповедник

ДОГМАТИЧЕСКИЙ ТОМОС К ПРЕСВИТЕРУ МАРИНУ (TP 20)[1]

Чей принцип [логос] украшается добродетелями, у того ум осиявается благодатями ведения, выводящими ум изо всякого забвения точно так же, как добродетели отдаляют принцип от подделок, и ведущими к посвящению в сокровенное настолько, насколько побуждают к подражанию ему как явленному ради нас[2]. Указав это во Святом Духе тем, Богочтимый отче, соревнуясь с кеми в ритмике святых манер и еще более святых поступков, сам настолько имеешь большую, чем у них славу, насколько и усилие можешь приложить, пределом дистанции делая ее протяжение, а сло́ва – восхождение к приснодвижному Слову. И делаешь это, чтобы смочь и природу превзойти, и образы все пройти насквозь, и в чистоте собеседовать чистейшему, соответственно умалению самого себя во всем и перед всеми, и соответственно такому совершенному переходу, какой приводит к бесконечному счастливому течению[3], по благодати обходящему и превосходящему все ограниченное, и приготовляющее к тому, чтобы прочно войти во Святая Святых, – куда ради нас Предтечей вошел в том, что соответствует нам, высший нас Иисус[4], – приготовляющее того, кто деятельно «от славы в славу» (2 Кор. 3, 18) через добродетель совосходит Ему, и от ведения к ведению проходит со знанием небеса[5], и покрытым тайной многогласнейшем молчанием соответственно оставлению всякого мысленного делания неведомо встречает «Отца духов» (Евр. 12, 9). Посредством благодати и блаженного ревнования о священнодействиях сверхъестественно возведенный Им, ты возводишь подобных мне, поверженных долу, сочувственно протягивая им руку посредством буквы, и смысл [логос] – посредством сокрытого в букве умозрения, убеждая посредством ревнования внутренне уходить от уводящих от Бога и неудержимо от всего сердца [стремиться[6]] к одной только Его – и с Ним единящей – любви. В соответствии с ней, как несложной и безвидной, ты побуждаешь и отбросить всякую двойственность (включая покров самой формы связи[7] сознания и явления), и практиковать поистине блаженную и являющую блаженных добродетель. Укреп-

---

© А. М. Шуфрин, перевод, примечания, 2009.

[1] Перевод по изд.: PG 91, 228–257.
Дионисий Ареопагит. Послание 3.

[3] εὖροια – технический термин стоиков.

[4] Евр. 6, 20.

[5] Евр. 4, 14.

[6] Лакуна в тексте.
σχήματος: лат. перевод у Миня, очевидно, исходит из чтения: οχήματος.

ляемый твоими священнейшими молитвами, я, возможно, буду в состоянии достичь ее, оставив «легко пристающий грех» (Евр. 12, 1).

А поскольку и мышление мое вновь пробуждая для работы, и помещение души моей намереваясь очистить от всякого неведения, ты повелел мне тщательно исследовать слово носящего имя Воскресения[8] божественнейшего и великого предстоятеля святой Церкви антиохийцев (или, что то же – Церкви Вселенской) против «Посредника» (а скорее, собственно говоря, Разделителя[9]) – исследовать, сколь совершенно отделяет он и от Бога, и от нас посредством крайнего превращения и смешения вочеловечившегося ради нас Бога и единосущное порождение Отчее, Господа нашего Иисуса Христа, и в каком смысле говорит, что энергия у Него одна, уча при этом, что энергии природны. Именно его [Анастасия], я предлагаю в качестве мудрого истолкователя, учащего смыслу этого (так как оно ему принадлежит) выражения и определяющего его исключительно как нерасторжимое единение свойственных природе энергий, то есть производимый ими результат – говорю о деле[10], как на эти энергии указывающем и их обнаруживающем; если какое-то дело[11] приобщилась названию, которое соответствует «энергии», поскольку, будучи в собственном смысле, конечно, чем-то частным, она является также и всеобщим. Ведь поскольку действие производится сущностной энергией, соответствующей природной особенности, оно принадлежит к разряду частного – равно как и эта производящая его энергия принадлежит, наоборот, к разряду всеобщего. Ведь для особенного естественно приобщаться названиям родовых понятий, а для всеобщего – сказываться о существовании частного, хотя и не приобщаться к его названию, чтобы не иметь возможности стать в каком-то смысле особенным и быть причисленным к разряду частного.

Действительно, как я говорил, назвав результат – или, вернее, действие – самих этих двух, свойственных природе, энергий (как обе в себя вбирающее соответственно их соединению) исходя из им соответствующего имени, этот учитель сказал об одной энергии, чтобы ничто Божественное или человеческое не исполнялось раздельно, но производилось одним и тем же деятелем, вместе сращенно и единенно, соответственно уникальному взаимопроникновению – хотя, конечно, он не сказал тем самым, что у Него одна сущностная энергия в смысле природной особенности; точно так же – как и того, что, в силу самой единичности одного лица, у Него одна сущность и природа, не причастная ни одной из тех, из которых она сложе-

---

[8] Анастасий.

[9] Речь об Иоанне Филопоне; именование «Посредник» он получил, как считается, по названию своего произведения Διαιτητής («Посредник»), в котором обсуждает христологическое учение, выступая как бы примирителем халкидонитов и монофизитов, но на самом деле с монофизитских позиций. – *Прим. Г. И. Беневича.*

[10] Или: действии.

[11] Или: действие.

на. Ведь и в соединении природ сохраняется их несходство по сущности, целиком вместе с собою по праву сохраняющее и различие свойств, сущностно этим природам присущих.

И, объявляя об этом в самом слове, над которым потрудился против «Посредника», он, предварительно очень умело различив между природной особенностью, годной для энергии, и самой энергией, выходящей из этой годности в дело[12] – излагает это так: «Поэтому, что одна энергия у Христа» (и приводит причину: чтобы ничто Божественное или человеческое не исполнялось раздельно), «утверждаем и мы». А указав, таким образом, основание соединения, приводит и основание сущностного несходства, говоря: «А не то, что сама эта особенность одна – да не будет! Ведь особенность Божества и человечества не та же самая» (особенность, годная, согласно ему, для выхода энергии – разумеется, природной).

И ниже он возвращается к этому: «И, к тому же, вообще говоря, совершенно необходимо энергии даже и из каких угодно природ, если они сошлись, быть одной, то есть – в смысле общности, даваемой соединением и самим практическим завершением; а особенностью природ одной назвать ее надо без слияния (их, для которых, с другой стороны, пожалуй, и место слияния помыслить невозможно)». Яснее ясного ведь разъяснил этот отец свою мысль посредством свойственных ему выражений, сказав, что одна энергия у Христа не сущностная, чтобы не могло быть привнесено в Его части слияние и смешение; и не ипостасная вовсе, чтобы не могло у Него произойти разобщения и разделения с полюсами – говорю о безначальном Отце и непорочной матери Его. Ведь ипостасью и ипостасными особенностями Он с ними явно различается.

Впрочем, что говорит он? – «Одна – в смысле общности, даваемой соединением и самим практическим завершением». Что и определил он выше как «дело и действие», не оставив какой бы то ни было лазейки ни желающим смешать, ни желающим разобщить; но отогнав первых уведомлением о том, что́ является, преимущественно и по природе, особенностью соответствующего Ему человечества, а что – сверхсущного Божества; а вторых обратив вспять тем, что ни одной энергии у одного и того же не расщеплял и не разделял. Ведь имя «энергия», обычно используемое для обозначения движения – как простого, так и наблюдаемого в отношении, – или самого его результата, не привносит смешения в эти вещи, пока будет ясно различенным понимание того, что под ними подразумевается. Соответственно ему, мы и нераздельно сохраняем различия пришедших в сущностное стечение природ, и неслиянно опознаем особенности, отличающие ради соединения одну от другой[13] и каждую от целого, которое ради существования сложено из них – так, что ни соответственно ему не смешиваем, ни соответственно их особенностям

---

[12] Или: действие.

[13] Понсуа трактует иначе: «...не сливая особенности природ в их соединении».

конечно не разделяем их, но удерживаем несходство в том, что касается определений сущностей, а их соединение крепко затягиваем принципами существования [логосами] одной и той же ипостаси. Та́к вот, и по этим причинам, этот – и иной, какой ни есть, признанный, то есть божественный – отец мыслит (как я уже, кажется, написал), что у Христа и одна энергия, и две; первое – обращая внимание на соединение соответствующих природе энергий (как, конечно, и природ), а второе – на их сущностное несходство. И с этим, значит, обстоит так.

А относительно его толкования на изречение богослова и великого проповедника Церкви Григория, утверждающее: «Смысл этот человеком выражен, не в том смысле понимаемом, в каком Спаситель – ведь Его желание, как всецело обоженное, не противно Богу»[14], полагаю, что оно[15] обусловлено вполне благочестивым намерением, в защиту – и исходя из – которого, он[16] был вынужден Филопоном серьезно потрудиться[17]; но которому слегка не хватает точности выражения, из-за чего люди, падкие на все и приземленные, еще более ухитряются делать свои нападки – или, вернее, выпады, – и ни о чем не пекутся так, как об исследовании и выискивании порока во вполне и во всех отношениях надежных и никакой лазейки для подкопа под свой смысл не оставляющих высказываниях; люди, не ухватившие ни с какого боку смысл простого выражения, происходящего, к тому же, из чистого и непритворного намерения: признать и утвердить сущностное и природное желание воспринятой ранее от нас одушевленной плоти (то есть, человеческого начала, которое соответствует Спасителю), как следует из слов этого Богоодержимого отца: «ведь желание Его премудро и всесторонне взвешенно», из чего обнаруживается сущностное несходство этой плоти с Его Божественным по природе и Отеческим началом, никак не позволяющее вместе с таинством, которое соответствует Христу, произойти слиянию их.

А произносить слово θεωθεν (в выражении θεωθεν ὅλον) с ударением на предпоследнем слоге[18], следуя написанию его в опровержениях некоторых, значит боязни[19], как бы не занесена была от противников к нам «единая воля», – значит давать повод подозревать нас (предпочитающих ударение на последнем слоге) в том, что мы намекаем на относительное и ипостасное, то есть как бы по благодати и достоинству, соединение – указывая на то, что и святые преимущественно от Бога движутся и приводятся в действие, из-за всецелой их склонности и расположения к Богу и Божественному. Ведь

---

[14] *Григорий Богослов.* Слово 30.12.

[15] Это толкование.

[16] Анастасий.

[17] Попытка передать в переводе обыгрывание Максимом этимологии имени Филопон (=трудолюбивый).

[18] Т. е. как θεόθεν, а не θεωθὲν.

[19] Читаю: δέει вместо δέοι.

постановка ударения в θεωθεν на последнем слоге не ведет к выводу, что желать как человек – в том смысле, в каком им является Спаситель, – тождественно действию Его сущностной и природной воли (ибо кто может это доказать?), и, вместе с тем, дает представление о совершеннейшем соединении и сращении.

Ведь слово «обоженная», поскольку принадлежит к разряду сказываемого в отношении к чему-то – ну, так же точно, как «обоженная», «освещенная» и что угодно в таком роде, – непременно привносит вместе с собою и отношение связи с этим «чем-то» (а именно, обоживающим, обжигающим, освещающим), так что соотношение несходства и совершенного соединения не нарушается ни в ту, ни в другую сторону. Ведь и не быть в конфликте не достаточно для соединения; ибо все что ни есть естественного, то есть безупречного, не противно Богу, но и не является непременно с Ним соединенным. А обоженное, хотя непременно и во всех отношениях является соединеным, но и сущностного несходства отнюдь не теряет, поскольку и в смысле соединения существует неслиянно.

Но, допустим, кто-нибудь скажет: «Даже если признать, что ничто природное не в конфликте с Богом – как же о соответствующей нам природной воле он сказал (если действительно о ней, а не об иной, ненароком, упомянул этот отец), что она "не во всяком случае следует за Богом", но "по большей части противится и противоборствует"? Ведь либо не природна она, поскольку противоборствует, либо не противоборствует, поскольку является природной. Иначе остается только признать, что в своем природном качестве она противостоит волению человеческой воли, соответствующей Спасителю, если последняя действительно никоим образом не в конфликте с Богом, а первая в конфликте». На это мы говорим, что, действительно, то, в силу чего она природна, не в конфликте, но то, в силу чего ее движение, исходящее от нас, не естественно, ясно, что в конфликте и по большей части противится, чему сопутствует грех.

Ведь воля, противная принципу [логосу] и закону природы, существует путем движения, соответствующем неправильному применению способности, а не за счет соответствующего ее природе принципа, так как если она формируется и движется естественно, то пребывает если не в единении, то все же в согласии, а не в конфликте с Богом. Ведь в природе нет никакого основания как для сверхъестественного, так и для противоестественного и восстающего. Потому и не заявил этот учитель, будто никогда, то есть ни в коем случае, не следует (за Богом наша воля), но смягчил, сказав: «поскольку [следует] не всегда» и «[не следует] по большей части», что дополнительно подразумевает: «[Следует] иногда, то есть в редких случаях» – из-за трудности возведения к добродетели широких масс.

Ведь воление человеческой воли, какой она была у Спасителя, хотя и было природным, но не было просто человеческим, каково оно у нас; так же точно, как и сама эта человеческая воля – поскольку превосходит нас, будучи совершеннейше обожена соединением (с чем, собственно, связана и ее безгрешность). А наша – заведомо

просто человеческая, и никак не может быть названа безгрешной, из-за случающегося отклонения то сюда, то туда, не изменяющего природу, но извращающего движение, или, точнее сказать, пожалуй, меняющего его образ [тропос]. И это ясно из того, что многое творится нами неразумно, и при этом отнюдь не происходит превращения заложенной в нас от рождения сущности из разумной в неразумную.

Итак, не иная соответствует Спасителю человеческая воля, чем та, что соответствует нам, и не иное воление – по крайней мере, в том, что касается определения [логоса] природы, хотя в ином отношении превосходит нас; ведь божественно Тот ипостасировал, а то сформировано, посредством совершеннейшего единения с Божественным. Что же касается того, чтобы как наиболее подобает природе приспособить, в свою очередь, каждое из качеств, которые в нас стали предметом порицания, как то противоборство или противостояние, и все, что попадается из этого перечня (и к чему различающие природы мысленно, не разделяя, подходят как ко второй природе) принимать в расчет, то отнюдь не положено среди них быть соответствующему Христу человечеству. Ведь если качества эти выглядят не естественно, но противно природе и разуму, даже в нас, то как можно хотя бы даже посредством мысли, или, лучше скажу, домысла, их привязать к нему? Разве что усвоением, через сочувствие, как ко главе всего тела; так же, как к врачу – страдания и страсти[20] больного, пока не освободит нас от них вочеловечившийся ради нас Бог – не иначе, как совершенно за нас расходуя и из нас изгоняя силою соответствующего Ему обладания телом.

Ведь о страданиях и страстях говорят, соответственно, в двух смыслах: в одном они наказание, а в другом бесчестие; и в первом они проявляют, а во втором совершенно искажают характер нашей природы. Итак, то Он как человек ради нас по Собственной воле воспринял сущностно, одновременно становясь залогом нашей природы и отменяя вынесенный нам приговор; а это, в свою очередь, как человеколюбец усвоил Себе домостроительно, узнаваемый как один из нас и по нашему непокорному нраву [тропосу], чтобы, совершенно его за нас истребив, как огонь воск, или солнце испарения земли, Он смог уделить нам Своих свойств и сделать бесстрастными уже здесь, а нетленными по обещанию. Надо, стало быть, прежде всего, одобрить рвение и труд старающегося о таковых предметах ради благочестия, но побуждать к более тщательному попечению о словах отцов, из-за хулителей прекрасного, от чрезмерного недоумия не уступающих даже того, что при всем желании им невозможно ухватить.

Что же до папы римлян Гонория, то, думаю, тем, что в послании, написанном к Сергию, он употреблял выражение «одна энергия», он не отказывался, а скорее, соглашался признать у Христа двоицу энергий, присущих природам, то есть как подобало ее составил; не

[20] В оригинале одно слово: παθη.

на основании ведь отрицания человеческой и природной воли Спасителя он это говорил, а к тому, что воля плоти и страстный помысел отнюдь не были предпосылкой Его непорочного зачатия и нетленного рождения.

Ведь одна лишь Божественная, то есть Отеческая, воля это сделала – через Сына, самолично совершающего Собственное воплощение, и при содействии Святого Духа. И что Гонорий действительно держится такого мнения, явствует отсюда. Ведь уже сказав, что вследствие невыразимого соединения человеческой и Божественной природ, говорится и что Бог пострадал, и что человечество с Неба сошло вместе с Божеством, и что так обнаруживается свойств, естественно присущих каждой из двух природ одного Христа и Сына, взаимообмен, соответствующий их совершеннейшему скрещиванию, он заключает, говоря: «Почему и волю одну исповедуем Господа нашего Иисуса Христа». Как может он это говорить? – «Поскольку со стороны Божества воспринята заведомо природа наша, не грех»[21] – вторит он чуть ли не буквально великому Афанасию, пишущему против нечестивого Аполлинария так: «Рожден от жены, восстановив Себе форму от первого создания человека, имея доказательством плоть без плотских волений и человеческих помыслов, в образе новизны; ведь одно только воление Божества, поскольку и вся природа – Божества»[22].

В самом деле, – поскольку из-за и через нас произошло исхождение Божества в рождении Слова по плоти, ставшее выше возможного для нас, – ведь ему не предшествовало обусловившее его воление или помысел возбужденной страстью плоти, как это наблюдается у нас из-за наслаждения (овладевшего обманом родом нашим), но только воление Божества через Сына, Который, как я сказал, Сам соделывает Свою телесность – с одобрения Отца и при содействии Пресвятого Духа, – обновляя в Себе и через Себя привнесенный в нашу природу образ [тропос] рождения и творя бессеменно Свое зачатие от святой Богородицы и Приснодевы Марии. Именно этот неизреченный принцип [логос] Его рождения имев в виду, тот богослов сказал: «Одно только воление у Него – Божества», а этот говорит: «Воля Господа нашего Иисуса Христа одна, поскольку со стороны Божества воспринята заведомо природа наша, а не грех» – «без плотских волений и человеческих помыслов», как говорит божественный Афанасий, но конечно же не то, чтобы и как человеку Ему, – вместе с тем, чтобы быть по природе Богом, – не иметь человеческую природную волю так же точно, конечно, как и Отеческую Божественную.

На то же он намекает и дальше, утверждая: «Без греха был зачат Он от Святого Духа и святой непорочной и приснодевственной Богородицы Марии и без осквернения произошел от Нее по плоти».

---

[21] Т. е. не со стороны греха.

[22] Из приписываемого Афанасию Великому сочинения «О Воплощении, против Аполлинария» (PG 26, 1148C).

Божественное же Писание он приводит как упоминающее плоть и в достохвальном, и в укоризненном смысле; не как природой и сущностью отличающуюся от нашей (да не будет!) внушая мыслить плоть Господа – о которой он знал определенно, что она была воспринята из нашей сущности, или, точнее, единоприродной нам пресвятой утробы Приснодевы и Богоматери, – но как отличающуюся от нашей в том, что касается греховности, как никоим образом не имеющую, в отличие от нас, в своих членах закона, произошедшего от преступления и противящегося закону духа[23]. «Ведь Спасителем не была воспринята, – говорит он, – плоть, растлившаяся от греха и противоборствующая закону Его ума». Ведь кому в качестве предпосылки не предшествовал соответствующий греху закон рождения от семени, у того и в членах его совершенно нет, а есть закон божественной праведности, проявляющийся, чтобы быть образцом для нас, и сводящий совершенно на нет закон, привнесенный в нашу природу преступлением. Говорит ведь Безгрешный: «Он пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19, 10), то есть впавшую в грех природу рода человеческого. «Ведь не возник "иной закон в членах" (Рим. 7, 23) Его, то есть воля несходная, то есть противящаяся»[24] Отцу. Сказавший это ведь явно здесь указывает не на то, что у Него не было человеческой природной воли, но на то именно, что как человек Он не приобрел ни – соответственно телу (посредством членов его) – какой-либо противоестественной энергии, ни, тем более, – соответственно душе – противное, то есть противоречащее логосу, движение воли (в точности, как мы), «поскольку Он был рожден и вне закона человеческой природы». И далее он показывает еще яснее, что смысл сказанного им был в том, чтобы исключить у Спасителя одну лишь страстную, но не природную волю. И что на самом деле Он, с одной стороны, и в природной Своей человеческой воле сходился с Отеческой, Божественной, никакого несходства с ней не имея, обусловленного противодействием ей, но на Собственном примере уча нас добровольно подчинять Свою, а с другой – представлял Отеческую для нас, чтобы и мы, тщательно подражая, смогли, отложив свою, посредством всяческого усердия исполнить Божественную. Говорит он об этом так: «Даже если написано: "Ибо Я пришел творить волю не Свою, но пославшего меня Отца"[25], и: "Не чего Я хочу, но все, чего бы ни захотел Ты, Отче"[26], это не несходной (то есть противной, или противодействующей) воли проявления, но воспринятого по икономии человеческого устроения», сострадательно Себе усваивающего наши. «Ради нас ведь Учитель благочестия говорил эти слова, которыми дал нам урок, чтобы мы могли следовать по Его

---

[23] Ср.: Рим. 7, 23.

[24] Эта и следующие цитаты из письма Гонория к Сергию взяты нами в кавычки исходя из его текста, сохранившегося в 12-м деянии VI Вселенского собора (Mansi, t. XI, pp. 537–543).

[25] Ср.: Ин. 6, 38.

[26] Ср.: Мк. 14, 36.

стопам[27], и чтобы каждый из нас во всяком деле предпочел не свою собственную волю, но, напротив, волю Господа». Стало быть, как я говорил, не природную человеческую волю у Него он отнимает, но страстную, то есть противоестественную, и если говорить в целом, призывает воплощенного ради нас Бога свидетельствовать[28], что то, что соответствует нам, свободно от всякого греха.

И если коротко, то выражением «единая воля» он, думаю, показывает, что одна лишь Божественная воля предшествовала Его рождению по плоти, а словами: «нет несходства воли» – что не было противной или противоборствующей, но целиком сходящаяся и единенная. Поэтому, когда он говорит, что «со стороны Божества воспринята природа наша», он напоминает о единой воле, а когда предлагает для обсуждения: «Я пришел творить волю не Свою», говорит, опустив число: «Это проявления не несходной» (то есть противной, или противоположной) «воли», из чего заведомо выводится наличие в Спасителе двух соответствующих природе воль. Ведь если противной воли у Него не было, Он имел, как человек, природную. Ведь то, что Богу не противно, во всех отношениях естественно, и никто против этого не возразит – ведь в природе (или в том, что природе соответствует) совершенно ничего противного Богу нет. Итак, опасно держащимся противного мнения привносить[29] в принадлежащие ему слова то, чего он в действительности не написал, и пытаться сделать письмо этого мужа прикрытием собственного мнения (как не наилучшего), перетолковывая эти вещи по-другому, вопреки тому, что он имел в виду. Ведь он защитником на суде имеет свое слово, отражающее всякий клеветнический выпад. И смысл его, будучи очищен от всяческого подозрения, как я понимаю, именно таков.

А еще более твердое удостоверение в этом я получил от преподобнейшего пресвитера, господина и аввы Анастасия – мужа, украшенного как никто другой божественной добродетелью и разумением, – вернувшегося из старейшего, чем наш[30], Рима и сказавшего, что у него с тамошними священнейшими мужами великой Церкви была долгая беседа насчет посланного от них Сергию письма, состоявшая в расспросах, из-за чего и как в него вставлено было выражение «единая воля». Он нашел их досадующими на это и оправдывающимися, и кроме них – продиктовавшего это письмо по латыни по приказу Гонория святейшего его сотрудника господина и авву Иоанна, настаивающего на том, что они в нем упоминали никак не волю, единую во всех отношениях, вплоть до числа, хотя это присочинено теперь теми, кто перевел письмо на греческий. И, конечно – не

---

[27] Ср.: 2 Пет. 2, 21.

[28] Вслед за Сакалисом исправляю επιμαρτυρετας на ἐπιμαρτύρεται.

[29] Следуя примечанию в издании Миня, основывающемуся на передаче этого места Анастасием Библиотекарем (Collectanea, PL 129, 572B), вместо πολλα βαινειν читаю ἐπιβαλεῖν / ἐπιβαλλεῖν.

[30] πρεσβυτερα.

отмену[31], то есть отвержение природной воли Спасителя, соответствующей человеческому началу в Нем, но отнятие и совершенное избавление от воли, порицаемой и соответствующей нам (согласно которой и война единоплеменных друг против друга вспыхивает), так как хотели показать, что воспринятая Им плоть чиста от всякого греха – согласно Преданию священнейших речений и отеческих учений. И в силу такого рода своих суждений они[32] оказываются в чем-то вторящими только что высказанным моим ничтожеством и как бы скрепляющими сказанное в защиту Гонория своей печатью.

Выяснив, что они в этом оправдались, я, конечно, очень удивился их основательности и в той же мере был поражен коварством дерзающих на все ради нечестивой защиты «одного» и готовых, как издавна и поныне у них принято, какими-то подделками и перетолкованиями привлекать ревностно подвизающихся против них, как это ни невероятно, на свою сторону, и своим мыслям придавать смысл никак из них не следующий. Итак, по необходимости и это узнав, тебе сообщил я, богочтимый отче, чтобы, огражденный со всех сторон, ты мог отбить вражьи фаланги, без устали разя словом и препобеждая по крепости веры, и уже здесь в качестве славы победителя имея славу Единородного, а в качестве диадемы – общение и единение с Ним по благодати.

Но, священнейшая и драгоценная душа моя, поведай это председательствующему в качестве иерарха[33] в делах нашей непорочной, то есть православной веры, под крылами которого мы все, ближние и дальние, обретем святой покой, имея в качестве единственного основания священнейших догматов блаженное, от него и через него получаемое озарение, которым руководимся и возводимся в Духе к незатененному Отчему Свету; взирая на него[34] как на «предводителя нашего спасения» (Евр. 2, 10) (после Того, Кто является им по природе и первым), благочестиво спрямляя наши тропы, спеша к жизни, не разрушаемой тлением, но в нетлении состоящей. Как здесь мы его боговдохновенными молитвами и богомудрыми поучениями участвуем в ней через надежду, так и там желаем его теургийным посредничеством и водительством быть удостоенными приобщиться ей на опыте, в силу нашего пребывания и совершенствования в Самом Слове и Господе Боге нашем Христе Иисусе.

---

[31] Следуем конъектуре, предлагаемой в издании Миня: ακυρωσιν вместо κυριωσιν.

[32] Гонорий и Иоанн.

[33] Согласно примечанию в издании Миня, речь идет, вероятно, об Аркадии, архиепископе Кипра.

[34] Этого иерарха.

МАРИНУ, ПРЕПОДОБНЕЙШЕМУ ПРЕСВИТЕРУ (ТР 1)[1]

Задавшись целью «войти» в многократно воспетое «содружество с Богом» (Прем. 7, 14), ты, богочтимый отче, слаженно совершаешь к нему свой бег. Смыслом [логосом] ты определяешь природу вещей относительно возникновения добродетели[2]; умом же ограничиваешь движение всякого века и времени (которыми вносится более жгучее томление о Боге) относительно состояния безошибочного единения[3]. Сопротяженным беспредельности ты делаешь свое движение в томлении, а непостижимостью предмета томления производишь в себе непостижимое влечение, завершение которого – Сам Бог, становящийся для достойных исполнением их томления, как олицетворенное наслаждение благ. Об одном только опыте его говорится как о «постижении» – ясно, что о таком, какой бывает по ту сторону мышления, то есть о единении, поскольку оно не подпадает ни под какой тип умственного действия. В силу этого твоя жизнь стала олицетворением[4] смысла, а смысл – природой жизни. Они дают очертание нового, поистине соответствующего Христу человека, носящего, успешно подражая Ему, своего создателя, Бога, образ и подобие, под которыми теперь надо понимать истину и благость. Первая есть завершение созерцания, вторая – деятельности; противница же первая лжи, вторая – лукавства. Поэтому через следование добродетели к тебе пришло постижение божественных догматов, удерживаемое обилием ведения и силой доказательства. Распознав

© А. М. Шуфрин, перевод, примечания, 2009.

[1] Пер. текстов Максима и схолий к ним по изданию: PG 91, 9–37.

[2] Схолия: Смыслом природа вещей относительно возникновения добродетели определяется в значении выхождения, которое есть всецелое, соответственно добродетели, отрицание природы. Умом же движение всякого века и времени относительно состояния безошибочного единения ограничивается в значении восхождения, которое есть превосхождение того, в чем природа (говорю о месте и времени, в которых вещи существуют ипостасно). А восстановление по благодати относительно Того, из Кого, посредством Кого и в Кого (как предела всего) все вещи, происходит в значении Вознесения, которое есть пассивный опыт возносимого, действие же – возносящего.

[3] Возможный вариант: ведения.

[4] Схолия: Лицо, оно же ипостась; природа, она же сущность. Ведь сущность-то, что «по образу», то есть логос; а то, что «по подобию», то есть жизнь, – ипостась; вместе взятые они образуют добродетель. Говорят ведь, что добродетель – ипостась мудрости, а мудрость – сущность добродетели. Потому образ поведения созерцателей есть безошибочное проявление мудрости; а смысл созерцания деятелей составляет основание добродетели. Вернейшая же отличительная черта тех и других – неуклонное сосредоточение на том, что подлинно существует (= *Максим Исповедник*. Второе послание к Фоме, Пролог 5–10).

в соответствии с ним неточность в предложенных некоторыми понятиях о воле, ты их отверг объявляющих, что тождественны друг другу воля, хотение, прикидка, преднамеренный выбор, намерение, свобода воли, мнение, уразумение, и что они различаются только именами; и что у Бога и святых будет одна воля; и поэтому утверждающих и настаивающих, что у Христа одна преднамеренно выбирающая воля. Из-за воспитанной в тебе нищеты духа, ты не удовольствовался самим собою для подтверждения своего справедливого решения, но благородно удостоил и меня, воспитанного в необразованности, внести свою лепту в суждение о вещах уже ведомых тебе. Что я и сделал, пусть и опрометчиво, покоренный наградой послушания. О каждом из этих понятий в их взаимосвязи напишу кратко, как бы в форме определений, не свои выводя слова – ибо как бы я мог, бедный ими? – но собрав те, над которыми потрудились в отношении тех вещей другие, чтобы ведать нам, что и в том, и в другом отличаются те вещи друг от друга, то есть и по имени, и по существу.

О природной воле (θέληματος), или волении (θελήσεως)

Они говорят, что природная воля, или воление, – это способность стремления того, что существует по природе, и поддержания всех особенностей, сущностно природе присущих. Ибо сущность, природно охваченная волей, стремится быть, жить и двигаться соответственно чувству и уму, влекомая к полноте бытия, соответствующей ее природе. Природа ведь так устроена, что способна иметь предметом воления самое себя и все, что естественным образом ее составляет. Стремление ее зависит от смысла ее бытия, в соответствии с которым она существует и возникла. Поэтому другие, определяя эту волю как природную, говорят, что она есть стремление осмысленное и жизненно важное, а преднамеренный выбор – стремление, прикидывающее, что в нашей власти. Итак, воление не есть преднамеренный выбор. В самом деле, если воление – это просто некое осмысленное и жизненно важное стремление, то преднамеренный выбор – это сочетание стремления, прикидки и решения. Ведь, стремясь, мы сперва прикидываем; прикинув – решаем; решив – выбираем, предпочитая худшему то, что решение признало лучшим. И первое[5] зависит только от того, что определяется природой; а второе[6] – только от того, что в нашей власти, то есть может произойти при нашем посредстве. Итак, преднамеренный выбор не есть воление.

О хотении (βουλήσεως)

Но преднамеренный выбор не есть и хотение. Ведь хотение – это стремление, фантазирующее как о том, что в нашей, так и о том, что не в нашей власти; то есть формируемое только мыслью. Фантазирующее же стремление есть действие только способности мышления, без участия расчета, прикидывающего, что в нашей власти; то есть

[5] Т. е. воля.

[6] Т. е. выбор.

это любого рода природное воление. А преднамеренный выбор – это стремление, прикидывающее, что мы можем сделать. Довольно, конечно, было бы и одних этих определений, в общих чертах показавших различие тех вещей, чтобы остановить споры чрезмерно любящих ученые беседы и – как бы это сказать помягче... – бесспорно противоречащих тем, кто прекрасно сведущ. Но поскольку пытливые как бы исходят желанием подойти к искомому с большего числа сторон, скажем и иначе. Разобравшиеся в тех вещах говорят: не со всем, с чем сочетается «выбирать», безусловно сочетается «хотеть»[7]. Утверждаем ведь, что хотим быть здоровыми, богатыми, бессмертными; однако, что выбираем быть здоровыми, богатыми, бессмертными – не говорим, поскольку хотение распространяется и на возможное, и на невозможное, а преднамеренный выбор – только на возможное, причем на то, что может произойти при нашем посредстве. Хотят, опять же, определенной цели, а выбирают то, что ей служит. Так говорят, что то, чего хотят – это цель (например здоровье), а что этой цели служит – то прикидывают (например здоровая местность). Хотение к преднамеренному выбору относится так же, – говорят они, – как то, чего хотят, к тому, что прикидывают – если и в самом деле мы выбираем только то, что, как мы думаем, может произойти при нашем посредстве. Итак, показано, что преднамеренный выбор – это и не хотение; с другой стороны, будет показано, что это и не прикидывание (или прикидка).

О прикидке (βουλῆς), или прикидывании (βουλήσεως)

Прикидка, или прикидывание, – это, говорят они, стремление, принимающее форму поиска чего-то из того, что мы можем сделать. Но решенное на основании прикидки выбрано преднамеренно. Отсюда, конечно, ясно, что прикидывание относится к еще искомому, а преднамеренный выбор – к уже решенному. И ясно не только из определения, но и из этимологии. Ведь преднамеренно выбранное – это нечто, предпочтенное чему-то другому. Но никто ничего не решает прежде, чем прикинет, и не предпочитает выбрать, не решив. Итак, преднамеренный выбор – это не прикидка (то есть прикидывание).

О преднамеренном выборе (προαιρέσεως)

Они утверждают, что преднамеренный выбор – это стремление, прикидывающее, что мы можем сделать. Ведь преднамеренный выбор есть нечто составное и со многими примесями – слагаемое из стремления, прикидки, решения. Ибо не одним из них, рассматриваемым самим по себе, преднамеренный выбор не является: ни одним только стремлением самим по себе, ни прикидкой, ни решением, но – смешанным из них, как наше человеческое существо сложено из души и тела. Так как решенное прежде на основании прикидки, к которому относится преднамеренный выбор, тогда становится таким

[7] Трудное место.

выбором, точнее – выбранным, когда добавляет к себе стремление. С необходимостью получается, что преднамеренный выбор относится после решения к тому, к чему до решения – прикидка. Ведь выбираем те вещи, о которых прикидываем.

О чем прикидываем (περὶ τίνων βουλευόμεθα)

Прикидываем же о том, что в нашей власти и может происходить при нашем посредстве, и не ясно, чем кончится. Сказано «в нашей власти» потому, что прикидываем только о том, что можно сделать (ведь именно это в нашей власти)[8]. А не о не требующей обоснований мудрости. И не о Боге же, и не о происходящем с необходимостью и всегда тем же самым образом, как например круговорот времени; и не о том, что хотя и не всегда имеет место, но всегда подобным образом, как например восход и заход солнца; и не о том, что происходит по природе, но не всегда подобным образом, а по большой части, как например поседение в шестьдесят и появление пушка на подбородке в двадцать; и не о том, что происходит по природе, но не определяется тем или иным временем, как например ливни, засуха, град. Из-за этого говорится: «в нашей власти». А «может происходить при нашем посредстве» говорится потому, что прикидываем не о всем, что в человеческих силах, не о всяком деле. Но и не о всем даже, что в нашей власти и может произойти при нашем посредстве, а надо прибавить: «что не ясно, чем кончится». Ведь когда дело ясно и признано таковым, уже не прикидываем, даже если оно в нашей власти и происходит при нашем посредстве. Показано же, что прикидка касается не цели, но того, что служит цели. Ведь не прикидываем о том, чтобы разбогатеть, а о том, как и посредством чего разбогатеем. То есть, короче говоря, прикидываем только о том, что можно сделать с равным основанием; а «с равным основанием» значит, что можем и это, и противоположное ему. Ведь если бы могли только одно из двух противоположных, оно было бы признано бесспорным, а противоположное невозможным. Ведь о вещах признанных и ясных, или невозможных, или неприемлемых никто не прикидывает. Как например, когда предлагаются хлеб и камень, никто не прикидывает, какая из каждого получится пища, так как первое в таком качестве признано, а второе явно невозможно. Преднамеренно выбираем, конечно, те же – а именно с равным основанием приемлемые – вещи, о которых и прикидываем.

О намерении (γνώμης)

Но преднамеренный выбор не есть и какое-то намерение (хотя бы так и считало не привыкшее думать большинство), но производится намерением – если в самом деле утверждается, что намерение есть вложенное в нас стремление (из которого исходит выбор) к тому, что в нашей власти; или расположение, бывающее при наличии тех вещей, что в нашей власти, о которых сделана (с возбуж-

[8] Не следуем пунктуации Миня.

дением стремления) прикидка. Ведь стремление, расположенное к тому, о чем решено на основании прикидки, уже стало намерением, за которым – или, точнее, из которого – следует выбор. Итак, намерение относится к выбору как навык[9] к деятельности[10].

О свободе воли (ἐξουσίας)

Но преднамеренный выбор не есть и свобода воли. Ведь преднамеренный выбор – это, как я не раз говорил, стремление, прикидывающее, что мы можем сделать; а свобода воли – это данная нам власть делать то, что можем, или беспрепятственная возможность пользования тем, что в нашей власти, или нерабское стремление к тому, что от нас зависит. Не то же самое, значит, свобода воли и преднамеренный выбор, если и впрямь выбираем мы свободно, но свободу осуществляем не по выбору, и он только выбирает из, – а она использует – то, что в нашей власти, и то, что зависит от того, что в нашей власти, а именно – выбор, решение, прикидку. Ведь мы прикидываем, решаем, выбираем, побуждаемся и пользуемся тем, что в нашей власти, свободно.

О мнении (δόξης)

Но преднамеренный выбор не есть и какое-либо мнение. Ведь мнение, конечно, двояко – разумное и неразумное[11], но выбор переменен. Так, утверждается, что неразумное мнение есть простое и непродуманное ведение, как если кто приводит чужое мнение, не ведая его основания – например, говоря, что душа бессмертна, и не предлагая убедительного основания ее бессмертия. А разумное мнение, по их словам, есть ведение, образующееся по завершении размышления, как если кто, до чего додумавшись, и основание этому приводит, как это принято в науке. Ведь это – размышление, проходящее весь путь и действующее пошагово, начиная от посылки и вплоть до вывода. Как если кто задается целью доказать, что душа бессмертна, и говорит: «Раз душа самодвижна, а самодвижное приснодвижно, а приснодвижное бессмертно, значит, душа бессмертна». Или, еще: «Раз душа не сложена из частей, а несложенное не разложимо, а неразложимое бессмертно, значит, душа бессмертна». Ведь размышлению свойственно мышью бежать[12] по какому-то пути, ведущему к ведению реальности; а путь оно держит от посылок через умозаключения к выводам, и так создает разумное мнение. И еще: мнение – не только о том, что в нашей, но и о том, что не в нашей власти; а преднамеренный выбор – только из того, что в нашей власти. И мнение называем истинным и ложным, а преднамеренный выбор не называем истинным и ложным, но хорошим и

---

[9] Или: состояние.

[10] Или: действию.

[11] См.: *Lackner W.* Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitaten bei Maximos dem Bekenner. (Diss.) Graz, 1962. S. 44–45.

[12] В оригинале игра слов.

плохим. И мнение об общем, а преднамеренный выбор – единичного; ведь преднамеренный выбор касается того, что можно сделать, а это единичное. Яснее ясного, полагаю, стало, что мнение не есть преднамеренный выбор. Ведь если мнение – это ведение, образующееся по завершении размышления, а преднамеренный выбор – стремление, прикидывающее, что мы можем сделать, то выбор не тождественен мнению.

О разумении (φρονήματος), или уразумении (φρονήσεως)

Но преднамеренный выбор не есть и разумение (или уразумение) – если и в самом деле утверждается, что уразумение – это стремление созерцания к разумным и познавательным предметам; или состояние[13] сопротивления неразумию и заумности, а преднамеренный выбор, как превосходно передано в его определении, – это стремление, прикидывающее, что мы можем сделать. А происходит уразумение таким образом, как утверждают: первое движение ума называют «мышлением», а мышление о чем-то называют «мыслью»; последнее, если задержится и оставит сообразное мыслимому впечатление в душе, называется «обдумыванием»; а обдумывание, если, даже испытав себя, останется при том же, именуется «уразумением». Уразумение, расширившись, производит рассуждение, названное разбирающимися в таких вещах «внутренним смыслом [логосом]»; характеризуя его, они говорят, что это движение души, достигающее в ее способности рассуждения наибольшей полноты, какая возможна без озвучивания; от которого, утверждают они, происходит слово [логос], выраженное в языке[14]. Еще утверждают, что разумение – это от уразумения появляющееся у способности разумения ведение постигнутого ею; говорят ведь: «уразумение», «постигаемое разумением», «способное разумения», «разумение». И «уразумение» – это отношение, а «постигаемое разумением» – разумеемое, «способность разумения» – разумеющее, а «разумение» – от уразумения возникшее у способности разумения ведение постигнутого ею. Стало быть, если с этим дело обстоит так, а с преднамеренным выбором – не так, значит, выбор – это не разумение. Итак, ясно, думаю, показано, что предложенные понятия между собой не тождественны, вопреки так считающим. Если же, паче чаяния, скажут, что все равно они между собой тождественны, потому что о всех с равным успехом сказывается в качестве рода стремление или, вернее сказать, способность природы к стремлению, то пусть скажут, что и все виды между собой тождественны – и земные, и пернатые, и водные – потому что о всех с равным успехом сказывается в качестве более общего родовое понятие «животного», и исчезнет у них устроение вселенной, поскольку оно не будет установлением различных реальностей, но только объявлением голых имен.

---

[13] Или: навык.

[14] Ср.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение 36.41–48.

***О том, что не будет у святых после воскресения во всех отношениях одной у всех и общей с Богом воли (θέλημα), даже если, как некоторые говорят, предмет ее у всех будет один*[15]**

Стало быть, преднамеренный выбор, добавив к себе бывающее при наличии тех вещей, что в нашей власти, побуждение и пользование ими, оказывается пределом нашего осмысленного, сообразного стремлению, движения. Ведь разумное по природе, обладая в качестве природной способности осмысленным стремлением (которое и называют волением мыслящей души), стремится, видит смысл, и увидев, хочет. Ведь утверждается про хотение, что это не просто природное, но как-то определенное, то есть отнесенное к какому-то предмету, воление; и оно хотяще ищет, и ищуще предусматривает, и предусматривающе прикидывает, и прикидывающе решает, и решающе выбирает, и выбирающе побуждается, и побуждаясь пользуется, и пользуясь отдыхает от устремленного к тому предмету движения. Никто ведь не пользуется, не имев прежде побуждения; и никто не побуждается, преднамеренно не выбрав; и никто не выбирает, не решив; и никто не решает, не прикинув; и никто не прикидывает, не предусмотрев; и никто не предусматривает, не поискав; и никто не ищет, не захотев; и никто не хочет, не помыслив; и никто не помышляет, не стремясь; и никто не стремится осмысленно, не будучи разумен (то есть наделен мыслью)[16] по природе. Итак, будучи по природе животным разумным, человек способен к стремлению, помышлению, хотению, исканию, предусмотрению, преднамеренному выбору, побуждению, пользованию. Если же человек, в числе прочего, и животное по природе преднамеренно выбирающее, а этот выбор – из того, что в нашей власти, и может происходить при нашем посредстве, и не ясно, чем кончится; а в нашей власти и принцип [логос] добродетелей (поскольку он является осуществляемым законом действия способностей, согласных с природой), и поведение [тропос], соответствующее злоупотреблению теми же способностями (воздвигающее, напротив, противные природе страсти) – если так, то, значит, всякий, кто по природе способен к преднамеренному выбору, восприимчив к противоположным возможностям и способен к решению. А если способен к решению, когда есть противоположные возможности, то всяко способен и к преднамеренному выбору. А если способен к преднамеренному выбору, так как движение в обе стороны в его власти, то не является неколебимым по природе[17]. Стало быть (так как относятся к вещам двусмысленным, поскольку они в нашей власти, и прикидка, и решение, и преднамеренный выбор), всякий раз, когда нет двусмысленности, и для всех уже оказалась очевидной не требующаятобоснований истина, нет преднамеренного выбора, приходящего в движение из-за промежуточных

[15] Фотий (Библиотека, cod. 195, 159b5–11) приводит заглавие этой и следующей главки (на которую он ссылается как 11-ю по счету).

[16] Попытка передать оба значения.

[17] Схолия: О том, что человек по природе не неколебим, и почему.

(то есть в нашей власти находящихся) вещей, потому что нет и решения, вносящего определенность в дилемму, когда из двух противоположностей мы определяем лучшее как то, что более предпочтительно (то есть заслуживает выбора), чем худшее. Если же, по имеющему теперь силу закону природы, нет в таком случае преднамеренного выбора, так как нет уже двусмысленности в том, что существует, то действовать будет только стремление ума (у тех, кто по природе к такому стремлению способен), невыразимо достигшее единственного, какое доступно посвященным, наслаждения тем, что является предметом стремления по природе (к этому наслаждению посредством перечисленных моментов двигалось стремление). «Пресыщение» этим наслаждением[18] есть нарастание до бесконечности самого стремления наслаждающихся (так что каждый настолько сверх природной меры причастится, насколько изошел желанием) и непосредственное смешение с тем, что желанно по природе. Если же, насколько кто изошел желанием, настолько причастится желанного, то в отношении определения [логоса] природы воление у всех окажется одним, а в отношении способа [тропоса] движения – разным. Если же в отношении способа, характеризующего движение, воление не одно у всех людей, то ни в коем случае не будет во всем одним воление Бога и спасаемых, как показалось некоторым, даже если предмет воления у Бога и святых один – спасение спасаемых, изначально являющееся божественной целью. Оно ведь – конечная цель, задуманная прежде всех веков, по отношению к которой произойдет совпадение в волении спасаемых друг с другом и спасающего их Бога, так что Он целиком войдет во всех вообще и в каждого в отдельности, наполняя все мерой благодати и во всех с Ним сращенных соразмерно вере каждого, словно в членах, обретая полноту[19]. Ведь если спасительна по природе воля Божья, а спасаема по природе человеческая, не может быть никогда одним и тем же по природе спасающее и по природе спасаемое, хотя и одна у обоих цель – спасение всего, Богом предложенное, а святыми выбранное. Но если и по числу будет одной и той же Божественная и человеческая воля, согласно говорящим это, то, поскольку Бог волею установил все века[20], создателем будет и лик святых, действующий той же волею, будь то природной, будь то намеревающейся, или попросту – той, по которой их обыкновенно отождествляют с Богом, что ведь нелепо и, думаю, дело лишь вокруг да около ходящей мысли. Ведь пока не будут все создателями, или только апостолами, или только пророками[21], а они, опять-таки, не все или только Петром, или только Моисеем, не одна, а много у Бога и Отца и обителей для святых[22]. И если бы воле, благой по природе, и была тождест-

---

[18] Отсыл к amb. 7.

[19] Ср.: Еф. 1, 23.

[20] Ср.: Евр. 1, 2.

[21] Ср.: 1 Кор. 12, 29.

[22] Ин. 14, 2.

венна (по природному качеству и количеству) подвигнутая к ней (по подражанию) человеческая воля – что, конечно, невообразимо (ибо как может быть по природе причаствуемое тождественно по природе причаствующему?), – невозможно, чтобы одним во всех отношениях было намерение Бога и лика святых, даже если, как я сказал, один у обоих предмет воления – спасение всего, – в отношении к которому имеет место единение воль. Но не ведая, кажется, какой нелепый смысл у них получается из того, что они говорят, они необдуманно позволяют мышлению пускаться в то, во что не должно. Ведь нет воли, как-либо мыслимой или сказываемой безотносительно, то есть не попадающей под категорию отношения; она – присущее, а не из тех вещей, что сами по себе, так как, очевидно, что она наблюдаема в другом. Если же воля принадлежит к тому, что наблюдаемо в другом, то она всяко есть привходящее, а если привходящее, то характеризующее либо сущность[23], либо ипостась (ведь ничего нет между ними ни среднего, что наблюдалось бы само по себе, ни непричастного обоим, ни из обоих сложенного). И если характеризующее сущность, то будут утверждать, что у Бога и святых одна природа; так что из-за того, что воля одна, все претерпят слияние в одну сущность. Ведь с равным основанием о многих утверждаемое как общее им является указанием на сущность, которой они принадлежат. А если характеризующее ипостась, то одна ипостась будет у Бога и всех святых, так что все будут сплавлены в тождество друг другу. Ведь особым образом присущее кому-либо по ипостаси, будучи наблюдаемым без различия в других, всех смешивает друг с другом и делает нераспознаваемым принцип как-бытия каждого имярек.

О том, что ни в каком смысле нельзя говорить, что у Христа одна воля, посчитать ли ее природной или преднамеренно-выбирающей (как угодно было некоторым)

Стало быть, если действительно их аргументация в этих пунктах оказалось слабой, то и переходя ко Господу нашему и Богу, и Спасителю всего – Христу, и полагая так называемую «Его волю»[24] в каком-либо смысле единой, эта аргументация никак не сможет оказаться сильной. Ведь скажи они, что эта «воля Христа» природна, тут же окажутся захворавшими манихейским представлением, как чтящие несуществующую и невозникнувшую единую природу Христа[25], являемую соответствующей ей волей; и в то же время – будут уличены в соревновании с Ариевым безумием и Аполлинариевым смешением сущностей, как совершившие отчуждение Христа по сущности

---

[23] Схолия: О том, что воля – характеристика либо сущности, либо ипостаси, и не что-то среднее между ними, ни общее им, ни сложенное из обоих, ни обоим непричастное.

[24] Для Максима Исповедника воля – характеристика не ипостаси, а природы.

[25] Природу Божественную; манихейство – форма докетизма.

от непорочной Его матери и от Бога-Отца. Ведь природная воля характеризует сущность и возразить на это нечего. А если характеризует природу, то ясно, что говорящие это объявляют Христа природой. А если Христос – природа, то по природе Он не Бог, ни даже на самом деле человек, если только не является на самом деле Христом по природе Отец, или Христом по природе Его мать. А если Христос является по природе Богом, как Он же – по природе Христом, то говорящий так – многобожник, так как чтит как Бога и природу Отца (не являющегося по природе Христом), и иную природу – Христа (являющегося Христом по природе). И итогом плетения ими такого рода небылиц будет осуждение их за многобожничество. Если же скажут, что это воля выбирающая (ее же называют намеревающейся), то, допустим, она будет всячески следовать природе, – во всех обстоятельствах удерживая способ использования практических возможностей, имеющихся у Христа, в согласии с логосом природы. Так[26] даже и не бесстрастным окажется у них Христос, но способным сдерживать страсти и, вследствие преуспеяния, – благим (в чем бы ни состояло по природе это благо). Таков ведь соответствующий природе выбор из имеющихся у выбирающего практических возможностей: лучшее предпочитающий худшему. Или она[27] пойдет против природы и покажет, что способ использования имеющихся у него возможностей стал растлевающе действовать на принцип [логос] природы. Таков ведь противный природе выбор из имеющихся у выбирающего практических возможностей: худшее предпочитающий лучшему. Ведь как либо правильно, либо ошибочно решение, соответствующее прикидыванию имеющихся у выбирающего практических возможностей, – решение, как бы голосом которого является преднамеренный выбор[28], – так либо соответствующий природе, в силу полезности, полагается ему принцип [логос], либо, напротив, противный природе, в силу бесполезности, способ [тропос], становясь вестником, первый – соответствующего, а второй – противного природе преднамеренного выбора. И если преднамеренный выбор Христов соответствует природе, то мы не только признаем их опять виновными по тем же пунктам, дерзко и необдуманно делающими природу Христа иной – средней между Божеством и тварью, но и осмеем как безумно делающих Христа восприимчивым по природе к противоположностям соответственно преднамеренному выбору, словно простого человека, в согласии с Несторием. Если же выбор Его (согласно им) противен природе, обойду молчанием это богохульство, чтобы как-то нечаянно не осквернить язык опровержениями против них. Ведь утверждая, что у Христа есть выбирающая воля, они определенно намекнули на то, что ипостась Христа способна в соответствии с природой двигаться и против природы. Таков ведь, как я уже сказал, преднамеренный выбор. А

---

[26] В PG 91, 27D5 очевидная опечатка, неправильное придыхание в ουτω.

[27] Т. е. эта воля.

[28] Метафора голосования.

если выбор Христов характеризует Его ипостась, то они Его отделили – соответственно этой «Его воле» – как разнящегося прикидкой и намерением от Отца и Духа. Ведь наблюдаемое в Сыне как особенность ипостаси никак не может быть общим по ипостаси Отцу и Духу. Стало быть, те из святых отцов[29], что упоминали о преднамеренном выборе у человечества, соответствующего Христу, имели в виду по существу природную способность стремления (иными словами, природное воление), либо – наш собственный преднамеренный выбор, присущий воплощенному Богу по усвоению. Что главным образом и имев в виду, твой раб и ученик в изложенных для святейшего моего господина и учителя Фалассия вопросоответах о трудных местах в Священном Писании назвал преднамеренным выбором[30] – зная, что если действительно Творец человеков человеком стал для нас, то ясно, что выправил нам и неколебимость выбора, как мастер неколебимости, сущностно принимая в самом испытании как власть имеющий те страсти, что мы имеем как наказание, те же – что как бесчестие, человеколюбиво беря на себя по усвоению. Усвоение последних Он сделал для человеческого рода основанием для бесстрастия в совершении преднамеренного выбора, а испытание первых даровал как верный залог последующего нетления плоти. Ведь человеческая часть Бога не двинулась соответственно преднамеренному выбору, как мы – сложенная из прикидки и решения относительно различения противоположностей; так что не может она считаться, соответственно преднамеренному выбору, колеблемой по природе. Но получив в присоединении к Богу-Слову бытие, она обрела не знающее колебаний, а вернее – устойчивое движение соответственно своему природному стремлению (то есть, попросту, волению) или, сказать точнее, – неподвижное состояние в Самом Боге-Слове, совершенно обоженное соответственно ни с чем не смешанному ее в Нем осуществлению. Оформляя его природно и приводя в движение[31] – как свое и природное для Его души, – Он в самом деле (а не в мечтах) исполнил великое таинство Домостроительства ради нас, не умалив воспринятое совершенно ни в чем природном, кроме греха, принцип [логос] которого решительно ни в каком из сущих не заложен. Итак, раз нам стало ясно различие терминов (благодаря описанию, задающему для каждого из них свои границы), не будем смущаться, слыша, как из-за смешения вещей под ними понимаемых, кто-то употребил эти термины неразличенно (если действительно истина для нас в вещах, а не в названиях), и не посчитаем тождественным нетождественное, но благочестиво в это веря, исповедуем Христа поистине совершенным Богом и поистине совершенным человеком, тем же самым реально в собственном и под-

---

[29] Схолия: О том, что преднамеренный выбор у Христа означает воление, или природную способность стремления.

[30] Фал. 42.

[31] Схолия: Зри тайну Домостроительства.

линном смысле (то есть не по одному только названию таковым считающимся). Давайте же поэтому возвестим, что у Него две природы, ипостасью которых Он является (если Он действительно не бесплотен), и скажем прямо: две природные воли, согласно отцам (если Он действительно не бездушен[32] и не безумен), и не отважимся на новое слово, прибегнуть к которому не позволяет отеческий авторитет (ведь сказать, что воля Христова – природная, или выбирающая – одна, принявшим благочестие всерьез страшно не только из-за доказанной нелепости этого, но и потому, что неизвестно ни об одном из святых учителей, чтобы он когда-либо это говорил); давайте же так поступим, раз мы доподлинно знаем, что преднамеренный выбор отличает способных двигаться в обе стороны (то есть хорошую и дурную), а это о подлинной сущности и источнике благ, Христе, даже думать – не то что говорить – есть верх всякого нечестия. И это все, что касается этого. Что же касается выражения «единая энергия», встречающегося в седьмой главе «Трудных мест великого Григория», то смысл его прозрачен. Ведь что у Бога и у святых одна энергия, обоживающая всех святых, я утверждал, описывая ожидаемое состояние святых в будущем (состояние чаемого теперь блаженства), имея в виду: Божия – по сущности (то есть изначально), энергией же святых ставшая по благодати. Добавил же: «вернее, только Божия», так как это результат только Божественного действия[33] – обожение святых по благодати, так как способность к нему по природе в нас не вложена. А к чему в нас нет способности, того мы и не делаем, поскольку деятельность – это природная способность в полноте осуществления.

Итак, деятельность зависит от способности, а способность – от сущности. Ведь и деятельность возникает из способности, и способность – из сущности и в сущности. Итак, есть, как говорят, три связанных между собой момента: способное, способность; и в силу способности возможное[34]. И говорят, что сущность – нечто способное; а то, соответственно чему у нас есть движение можествования, – способность; и то, что у нас по природе получается соответственно способности – в силу нее возможное. Если же получается у нас по природе, то у нас оно соответственно природной способности. Но обожение – не из тех вещей, что по природе получают от нас бытие соответственно способности, так как оно не из того, что в нашей власти; ведь у того, что превышает природу, никакого основания [логоса] в природе нет. Значит, обожение – это деятельность не являющаяся признаком нашей способности (способности к ней у нас по природе нет), но только Божественной способности[35], так как

---

[32] У Миня αψιλος. Принимаю предложение Lampe (s. v.) считать falsa lectio вместо αψυχος.

[33] Схолия: На слова «Через Него ведь живем, и движемся, и существуем» или попросту – о сущности, способности [силе] и действии [энергии].

[34] δυνάμενον, δύναμις, δυνατόν.

[35] Или: силы.

оно – не воздаяние святым за праведные дела[36], но доказательство щедрости Сотворившего, который любовников прекрасного сделал по положению[37] тем же, чем Сам является, как будет показано, изначально, по природе (соответственно основаниям [логосам], которые Сам знает – так, чтобы возможно было Ему и быть совершенно познанным, и остаться всецело непостижимым). Итак, я не отказал тем, кто будет это испытывать, в природной энергии (представив ее упокоившейся от дел, которые ей свойственно по природе совершать, и испытывающей только наслаждение благами); но указал на сверхсущную силу как единственную, способную производить обожение, и по благодати[38] ставшую принадлежностью обоженных. И пусть не подозревает никто, что единой провозглашается этими словами энергия Христа. Ведь не человеком обоженным мы Христа провозглашаем, но Богом совершенно вочеловечившимся; сделавшим явной посредством природно деятельной умно-одушевленной плоти бесконечную силу своей – в бесконечной степени бесконечно превышающей бесконечность – невыразимой Божественности; одного и того же – всецело Богом и подлинно человеком; совершенно каждым из них по природе – того же самого и в самой полной мере; то есть все что ни свойственно каждой их природ имеющего без изъяна, кроме греха – у которого никакого основания [логоса] нет. Ведь каких природ Он был ипостасью, тех естественно принял в Себя и сущностные принципы [логосы]. Если же принял в Себя сущностные принципы тех, которых был ипостасью, то, разумеется, и плоти имел одушевленную природную энергию, чей сущностный[39] принцип заложен в природе. Если же как человек имел природную энергию, чей принцип был изначально составной частью природы, то ясно, что имел и как Бог природную энергию, чей логос изначально был принципом проявления сверсущной Божественности. Ведь существуя как совершенный Бог, и Он же – как совершенный человек, Он действовал природно, не разделяясь, соответственно каждой из частей, ипостасью которых был. А если природно действовал, не разделяясь, соответственно каждой из частей, в качестве ипостаси которых Он существовал, то ясно, что вместе с природами, ипостасью которых был, имел и входящие в их состав сущностные энергии, которых Он был соединением – действуя для Себя естественно, и теми, которыми действовал, удостоверяя истину тех, будучи из которых, в которых, и – главное – которыми, Он фактически существовал. Итак, из двух природ (Божества и человечества) Христос, Единородное Слово, Сын и Господь славы; по этим природам Он узнается и в качестве им подлинно принадлежащего, как мы верим, существует, имея два природных – то есть каждый из родов, из которых Он был,

---

[36] Схолия: Об обожении. Внял бы этому и ты, Нил, и уразумел, что разумеют учителя истины.

[37] θέσις; возможно значение «усыновление».

[38] Вместе с Сакалисом принимаю чтение κατα вместо και τα.

[39] Исправляю ουσιώδεις на ουσιώδης.

характеризующих и в их состав входящих – движения. Или, вернее сказать, – имея энергии, частичными исполнениями которых были действия[40], поочередно Им производящиеся, и завершающиеся Им без деления на те, из которых Он был изначально, и без какого-либо слияния из. Ведь не допускает деления или слияния не подверженный ни в коем случае переменам и всему существующему обеспечивающий его бытия и как-бытия устойчивость и состав.

Пусть это будет кратко сказано ради твоего повеления, освященный отче, – чтобы было у тебя на случай, если в сказанном паче чаяния окажется что-либо полезное, подсказывающее как отбиться от болтовни словоохотливых, принявших нестроения момента за гарантию вседозволенности. И не отнесись с презрением к твоему бедному рабу, но обогатись Божественным Духом, воздав за податливость твоими крепкими молениями; и да не перестанешь вверять твоего раба Христу, великому Богу и Творцу всего, всею тварью поклоняемому во веки со Отцом и Святым Духом. Аминь.

[40] ενεργήματα.

ПОЛЕМИКА С МОНОФИЗИТАМИ VIII–IX ВЕКОВ

ФЕОДОР АБУ КУРРА

Феодор Абу-Курра – один из наиболее выдающихся христианских богословов VIII–IX вв., живших за пределами Византийской империи, но тесно связанный с византийским богословским наследием. Первые издания его произведений в Новое время датируются началом XVII в., когда впервые были опубликованы некоторые его греческие сочинения с переводом на латынь[1], в дальнейшем также вышли в свет и остальные *opuscula*, так что их число, т. е. число греческих текстов, подписанных именем Абу-Курры, достигает 43 – все они опубликованы в PG 97. В конце XIX в. были обнаружены и постепенно изданы 14 сочинений Абу-Курры, составленных на арабском языке; особенно примечательно среди них издание Басха[2], в котором было опубликовано сразу 10 произведений. Следует отметить, что несколько трактатов, опубликованных ранее на греческом языке, оказались переводами с арабского[3]. Также известны, но, к сожалению, по-видимому, утрачены сочинения Феодора Абу-Курры на сирийском языке, о которых он сам упоминает в своем трактате «На смерть Христа»[4].

Несмотря на то что творчество Феодора Абу-Курры исследуется уже давно и его значение в истории христианской литературы весьма велико, о его жизни мы знаем черезвычайно мало, а все, что мы знаем, подвергается сомнениям теми или иными учеными. Нет его полного жизнеописания, и даже в своих произведениях он не дает практически никаких автобиографических сведений. Большинство исследователей, занимавшихся составлением биографии Абу-Курры, склоняются к мысли, что он родился в городе Эдесса[5]. В поддержку такого предположения можно привести несколько аргументов. Во-первых, Феодор Абу-Курра в сочинении монофизитского хрониста Михаила-сирийца упоминается как «халкидонит из Эдессы»[6]; во-вторых, в своем трактате в защиту икон он сам пишет «наш город, благословенная Эдесса»[7]. Дата рождения Абу-Курры также точно неизвестна, однако существует предположение, что он родился около

© Ф. Г. Беневич, статья, 2009.

[1] *Griffith S. H.* The Controversial Theology of Theodor Abū Qurrah (c. 750 – c. 820 A.D.); a methodological, comparative study in Christian Arabic literature. (Ph. D. diss.) Washington, 1978. P. 4.

[2] *Al-Bāshā Q.* Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurrah Usquf Harrān. Beirut, 1904.

[3] Opuscula 2, 4, 43.

[4] *Al-Bāshā Q.* Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurrah Usquf Harrān… Pp. 60–61. Абу-Курра пишет, что он составил 30 произведений на сирийском в поддержку истинной веры и учения святого Льва, епископа Рима.

[5] *Griffith S. H.* The Controversial Theology… P. XIII.

[6] *Chabot J.-B.* Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Paris, 1899–1910. Vol. 3. P. 32.

[7] *Dick I.* Theodore Abūqurra: Traité du culte des icons // Patrimonie arabe Chrétien. 10, 1982. P. 208.

750 г. Такое предположение основывается на соотнесении жизни Абу-Курры и Иоанна Дамаскина, а также на том, что, как известно, одновременно с тем, как Фома был патриархом Иерусалима, Феодор Абу-Курра был уже епископом города Харран.

Большинство ученых сходятся во мнении, что свою молодость Абу-Курра провел в монастыре св. Саввы (Mar Sabas), который известен тем, что там долгое время жил Иоанн Дамаскин. Впервые такое предположение еще в конце XIX в. сделал Арендзен[8] исходя из того, что Абу-Курра был якобы учеником Иоанна Дамаскина (это предположение позднее будет опровергнуто, см. ниже), не располагая другими основаниями для этой теории. В дальнейшем были обнаружены многочисленные доказательства пребывания Феодора Абу-Курры в этом монастыре, опираясь на которые большинство исследователей сошлось во мнении, что он действительно провел там несколько лет в качестве монаха[9]. Основной аргумент в поддержку этой теории – это грузинский перевод, возможно, с арабского языка «Страданий Михаила Савваита», написанных от имени Василия Эмесского[10]. В нем рассказывается о том, как сам рассказчик зашел в келью «знаменитого аввы Феодора Абу-Курры», где последний и поведал ему историю страданий Михаила, которая произошла во времена, когда халиф Абд Аль-Малик (685–705 гг.) посетил Иерусалим. Имя Феодора Абу-Курры упоминается и в самом конце жития, в панегирике Василия самому монастырю св. Саввы, который произвел таких монахов, как «Стефан, Иоанн, Фома и Феодор Абу-Курра»; последний назван «новым святым Саввой, пастырем и епископом в Ассирии, вавилонским чудотворцем».

Однако Дж. Ламоро в своей недавней статье попытался опровергнуть достоверность этого сообщения[11]. В частности, он указывает на сочинение «Жизнь Феодора Эдесского», в котором мы находим еще один рассказ о мученической смерти Михаила Савваита. Сравнивая эти два рассказа, Ламоро приходит к выводу, что «Страдания Михаила Савваита» – более легендарная версия и, соответственно, любые детали, указанные в ней, сомнительны. В поддержку такой трактовки «Страданий» Ламоро приводит также другие аргументы. Он отмечает сходство основной истории сюжета (о том, как жена

---

[8] *Arendzen I.* Theodori Abū Kurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus, Bonn, 1897. Pp. XVI–XVII.

[9] *Dick I.* Un continuateur arabe de saint Jean Damascéne: Théodore Abūqurra, évêque melkite de Harran // Proche-Orient Chrétien. 13, 1962. Pp. 122–123; *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Vatican, 1947. (Studi e testi 133). B. 2. S. 8; *Griffith S. H.* The Controversial Theology... Pp. 14–15; *Nasrallah J.* Histoire du mouvment littéraire dans l'église melchite du V au XX siècle. Vol. 2. T. 2. Louvain, 1988. P. 111; *Samir K.* Al-jadīd fī sīrat Thāwudūrus Abī Qurrah wa-āthārihi // Al-Mashriq. 73, 1999. Pp. 418–419.

[10] *Blanchard M. J.* The Georgian Version of the Martyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery // Aram Periodical. 6, 1994. Pp. 149–163.

[11] *Lamoreaux J. C.* The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited // Dumbarton Oaks Papers. 56, 2002. Pp. 25–40.

халифа пыталась соблазнить Михаила) с известной библейской легендой об Иосифе и жене Потифара, обнаруживает многочисленные анахронизмы в тексте (например то, что, по «Страданиям», Абд Аль-Малик прибыл из Вавилона, т. е. Багдада, в то время как такой город будет основан значительно позднее). Эпитет «вавилонский чудотворец» кажется Ламоро невозможным по отношению к Абу-Курре, поскольку тот скорее всего там никогда не был и тем более не творил там чудес. В конце своего исследования текста «Страданий» Ламоро приходит к выводу, что грузинский переписчик заменил имя «Феодор Эдесский» на «Феодор Абу-Курра», видимо, перепутав их, поскольку оба происходят из города Эдесса.

Вторым аргументом является то, что Абу-Курра долгое время считался учеником Иоанна Дамаскина. Это предположение основывалось на вступлении к одному из трактатов, приписываемых Абу-Курре, который переводится «Опровержение сарацин епископа Феодора Харранского по имени Абу-Курра, [записанное] с голоса (διὰ φωνῆς) Иоанна Дамаскина». Такой перевод породил много противоречий, что привело к тому, что сравнительно недавно было предложено другое чтение: не «Иоанн Дамаскин», а «Иоанн Диакон»[12]. Таким образом, чтение изменилось на «Опровержение сарацин епископа Феодора Харранского по имени Абу-Курра, [записанное] с голоса Иоанном Диаконом», и теория, согласно которой Абу-Курра был учеником Иоанна Дамаскина, оказалась опровергнутой. Тем не менее, как будет показано далее, прямое влияние трудов Иоанна Дамаскина на сочинения Феодора Абу-Курры велико.

Третьим, весьма важным аргументом в пользу пребывания Федора Абу-Курры в монастыре св. Саввы является конец его письма «К Давиду монофизиту», где автор призывает Бога не отворачиваться от адресата «молитвами Богородицы Марии и молитвами отца нашего святого Саввы, в чьем монастыре была переписана та книга, с которой была переписана эта, и молитвами святых и пречистых Отцов, чья вера – это действительная православная вера, и кто принимает шесть святых соборов...»[13]. Это единственное упоминание какого-либо святого по имени в сочинениях Феодора Абу-Курры, что вполне может указывать на близость автора с монастырем св. Саввы. Однако, как показал в своей статье Ламоро[14], этот отрывок следует считать интерполяцией переписчика, о чем особенно свидетельствуют слова о переписывании книг. В целом следует отметить, что все произведения Феодора Абу-Курры переписывались изначально в монастыре св. Саввы, что, напротив, можно считать подтверждающим фактом в пользу связи между Абу-Куррой и этим монастырем. Помимо всех вышеперечисленных аргументов против служения

[12] *Glei R., Khoury A. Th.* Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, Schriften zum Islam. Würzburg, 1995. (Corpus Islamo-Christianum 86, Series Graeca 3). S. 2.

[13] *Al-Bāshā Q.* Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurrah Usquf Harrān... Pp. 139.12–17.

[14] *Lamoreaux J. C.* The Biography... Pp. 34–35.

Абу-Курры в монастыре св. Саввы, Ламоро также делает акцент на том, что ни одно из сочинений Абу-Курры не подписано как сочинение монаха монастыря св. Саввы Феодора Абу-Курры, чего не могло бы быть если бы он действительно был монахом этого монастыря.

В отличие от ранних лет жизни, зрелые годы Абу-Курры, т. е. основной период его творчества, не вызывает столько сомнений и разногласий среди ученых. Все они в один голос соглашаются, что Феодор Абу-Курра действительно был епископом города Харран, что легко доказывается тем, что такое его определение стоит практически во всех вступлениях к его сочинениям. Однако при более близком рассмотрении этого периода в жизни Абу-Курры разногласия все же появляются. Большинство исследователей склоняется к тому, что Абу-Курра был смещен со своей кафедры, причем некоторые из них полагают, что смещен он был навсегда, другие же считают, что через некоторое время он снова стал епископом[15]. Такие предположения основаны на вышеупомянутой монофизитской хронике XII в. Михаила Сирийца[16], которая является единственным историческим источником по Феодору Абу-Курре. Она сообщает нам, что около 813 г. Абу-Курра был низложен Феодоритом, патриархом Антиохийским, за то, что по-своему исказил веру как мелькитов (т. е. халкидонитов)[17], так и монофизитов. Михаил описывает Феодора Абу-Курру как ересиарха, зашедшего в своих ошибках еще дальше, чем Максим Исповедник, и очень сильно отклонившегося от халкидонского вероисповедания. Он также описывает путешествия Абу-Курры в Египет, а затем в Армению. Однако, как утверждает Ламоро[18], этот рассказ является неправдоподобным, поскольку Абу-Курру никак нельзя назвать ересиархом, боровшимся с халкидонитами, т. к. в большинстве его произведений он ссылается на Халкидонский собор как на главный авторитет и действительно выступает с его позиций. Также практически невозможно, чтобы одновременно с тем, как один мелькитский патриарх – Феодорит, изгнал Абу-Курру за ересь, другой, тоже мелькитский – Фома, выбрал его в качестве защитника халкидонского вероисповедания.

Примечательным событием в жизни Феодора Абу-Курры можно назвать его путешествие в Армению, где у него состоялись дебаты с монофизитом Нонном из Нисибина[19]. Михаил в своей хронике

---

[15] *Dick I.* Un continuateur… Pp. 123–125; *Graf G.* Geschichte… B. 2, S. 8; *Griffith S. H.* The Controversial Theology… P. 11–12; *Nasrallah J.* Histoire… P. 112; *Samir K.* Al-jadīd… P. 19.

[16] *Chabot J.-B.* Chronique de Michel… P. 32.

[17] Слово «мелькит» происходит от сирийского «malko» – «царь, император». Так приверженцы нехалкидонских Церквей называли представителей Церкви древних патриархатов Александрии, Антиохии и Иерусалима, которые приняли Халкидонский собор 451 г. (византийские императоры приняли постановления Халкидонского собора).

[18] *Lamoreux J. C.* Theodore Abū-Quarrah. Provo, Utah, 2005. Pp. XIV–XV.

[19] *Roey A., van.* Nonnus de Nisibe, Traité apologétique. Bureaux du Muséon, 1948. Pp. 18–21; *Griffith S. H.* Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis //

отмечает, что Абу-Курра защищал там свою ересь и потерпел поражение. Мелькитские источники заявляют, что он защищал халкидонское вероисповедание и победил[20]; о дебатах также сообщают армянская хроника XIII в., Абу-Раитах – современник Абу-Курры, монофизит, который и послал Нонна в Армению, а также сам Нонн в одном из своих сочинений[21]. Видимо, отголоском именно этого события было составление «Письма к армянам» и «Против армян»[22].

Существует еще небольшое число упоминаний о Феодоре Абу-Курре как со стороны христиан, так и со стороны мусульман; особенно стоит отметить перевод трактата Пс.-Аристотеля «О добродетелях» («De virtutibis animae»)[23], выполненный Абу-Куррой для Тахира, правителя Месопотамии, готовившийся с 813 по 820 гг. Иоанн Кипариссиот отмечает, что Абу-Курра принимал участие в соборе против манихеев[24]. Смерть Феодора Абу-Курры обычно относят ко времени после 829 г.[25] В этом году, как повествует одна сирийская хроника[26], состоялись дебаты между ним и халифом Аль-Мамуном, которые были записаны.

Время, в которое писались сочинения Феодора Абу-Курры, во многом определило их направление и темы. Практически все произведения носят полемический характер, некоторые из них написаны в форме диалогов, одним из действующих лиц которых является сам Абу-Курра. Темы и выбор собеседника или адресата послания (в случае, если дискуссия привела к написанию послания) также свойственны тому периоду теологических споров, когда жил и творил Феодор Абу-Курра, а также ситуации, в которой они создавались, т. е. арабскому правлению. Вопросы, которые рассматривает Абу-Курра, – это учение о Троице, учение о воплощении, а также

Aram Periodical. 3, 1991. Pp. 115–138; *Мapp H.* Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкидонитах // Византийский временник. 12, 1905. Pp. 9–15; *Stroumsa S.* Dāwūd Ibn Marwān al-Muqammis // Études sur le judaïsme medieval. 13, 1989. Pp. 16–17.

[20] *Roey A., van.* Nonnus de Nisibe... P. 16; *Мapp H.* Аркаун... С. 9.

[21] *Lamoreux J. C.* Theodore Abū-Quarrah... P. XVI.

[22] *Lamoreaux J. C.* An Unedited Tract translated against the Armenians by Theodore Abū Qurrah // Le Muséon. 105, 1992. Pp. 327–341. В послании разбираются споры с армянами по поводу опресноков (см. подробнее в настоящей «Антологии» в статье, посвященной полемике об опресноках), вопрос о неиспользовании ими воды при приготовлении Святых Даров, другие обрядовые различия и различия в церковных праздниках.

[23] *Kellerman M.* Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend, Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn at-Tayyib. (Ph.D. diss.). Graduate Theological Union, 1990.

[24] PG 152, 784, 809.

[25] *Samir K.* Al-jadīd fī sīrat Thāwudūrus Abī Qurrah wa-āthārihi // Al-Mashriq. 73, 1999. P. 421; *Griffith S. H.* Theodore Abū Qurrah, The Inellectual Profile of an Arab Christian Writer of the First Abassid Centure. Tel Aviv, 1992. P. 27.

[26] *Chabot J.-B.* Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens. Paris, 1916. Pp. 22–23. (Corpus scriptorium christianorum orientalum 82).

в целом защита истинной веры, т. е. мелькитского христианства. Основными объектами своей критики он выбирает монофизитов (яковитов), несториан, мусульман и иконоборцев. При этом стоит отметить, что полемические сочинения как против яковитов и несториан, так и против иконоборцев писались с оглядкой на исламских богословов, т. е. Абу-Курра, полемизируя с различными христианскими «ересями», пытается предотвратить возможные нападки со стороны мусульман, отделяя истинное христианство от различных, по его мнению, ересей[27].

Прежде чем перейти к краткому разбору трех вышеперечисленных тем, стоит сказать несколько слов о вопросе доказательства бытия Божиего, без рассмотрения которого невозможно обращение к другим, более узким, проблемам как в рамках христианства, так и ислама. Приступая к доказательству, Абу-Курра сначала излагает возможные способы человеческого познания вообще. Он выстраивает три ступени познания для вещей, с которыми человек имеет чувственный контакт. Первая ступень – многочисленные части знания о каком-либо предмете, попадающие в разум посредством чувственного восприятия, причем каждый из способов восприятия привносит свою часть; вторая ступень – объединенное посредством разума знание о каком-либо предмете; и, наконец, третья ступень – знание о всех предметах, принадлежащих к тому же виду, что и уже познанный предмет[28]. Если же предмет не доступен чувственному восприятию, то «известно посредством… умозаключения об эффекте [действии] или сходстве, или несходстве»[29] с каким-либо предметом. Так, разбирая это уже на примере познания Самого Бога, чувственное познание Которого невозможно, Абу-Курра говорит о существовании всего живого, а также о том, что Земля не падает в космос, как о эффектах (действиях), через которые мы обретаем познание бытия Божиего. Также, исследуя другие эффекты, мы сможем, как показывает Абу-Курра, определить Бога как разумного (ḥakīm), неимоверно щедрого (fayyāḍ ḥayyir), милосердного (fāḍil), полного сострадания (raḥīm), терпеливого (tawīl ar-rūḥ), долготерпеливого (ḥamūl), справедливого (ʿādil) и того, кто карает (mu'āqib). В конце этого исследования мы придем к выводу, что Он – Создатель (as-sāni) и Творец (ḥāliq)[30]. Вместе с тем с помощью способа «сходств и различий» можно будет наделить Бога такими предикатами, как существующий (mawjūd), живой (ḥayy) и знающий (ālim)[31].

Учение о Троице Федор Абу-Курра раскрывает довольно типично для мелькитского автора его времени. Опираясь на Писание

---

[27] См.: *Griffith S. H.* The Controversial… Pp. 134–135.

[28] *Dick I.* Théodore Abūqurra, Traité de l'existence du Créateur et de la vrai religion. Roma, 1982. (Patrimoine arabe chrétien 3). Pp. 173–178.

[29] *Al-Bāshā Q.* Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurrah Usquf Ḥarrān… P. 75.11.14–15.

[30] *Griffith S. H.* The Controversial… Pp. 146–147.

[31] Ibid., p. 150

и постановления первых двух Вселенских соборов, Абу-Курра заявляет, что он «верит в Отца, и Сына, и Святого Духа, три ипостаси (aqānim) и одну сущность (tabī'ah). <...> Все три представляют собой одну природу (jawhar)»[32]. Интересно отметить, что он не проводит разницы между лицом (по-греч.: πρόσωπον) и ипостасью, называя Отца, Сына и Святого Духа тремя Лицами (wujūh) и используя этот термин, чтобы объяснить значение арабского слова сирийского происхождения 'uqnūm (ипостась), в то время как другие христианские авторы, писавшие по-арабски, предпочитали термин shahs. Такое употребление слова wujūh, возможно, вызвано тем, что оно является скорее точным переводом, а не объяснением термина πρόσωπον, использовавшегося Иоанном Дамаскиным.

Поскольку Абу-Курра отстаивал правильное исповедание Троицы в контексте полемики с исламом, он не мог не попытаться ответить на обвинения в троебожии, которые выдвигали мусульмане против христиан[33]. Абу-Курра подчеркивает разницу между тремя ипостасями и тремя сущностями и дистанцируется от учения о трех природах Иоанна Филопона, монофизитского философа VI в.: «Я познаю Каждую из Них как являющуюся Богом индивидуально, и все три как одного Бога, а не трех Богов, как неудачно сказал Филопон»[34].

Что качается воплощения Христа, то и здесь Феодор Абу-Курра полностью придерживается определений Халкидонского собора. Он подробно говорит о воплощении Сына и что Христос – это одна ипостась и две природы: Божественная и человеческая[35]; Абу-Курра делает это, опираясь на Писание, которое, по его мнению, дает исчерпывающие доказательства истинности такого вероисповедания[36]. Абу-Курра указывает и на то, что и Ветхий Завет, а в особенности пророчество Исайи, только подтверждает подобное христологическое вероопределение[37]. Однако мусульман не устраивали доказательства из Писаний, т. к. они считали, что христиане намеренно испортили изначальный текст, дабы доказать свое учение о Троице, которое на самом деле опирается на греческую философию. Некоторые же места из Писания мусульмане трактовали как неправильную интерпретацию еврейского текста при переводе на греческий. Так, в частности, они заявляли, что во времена Христа слово «сын» совсем необязательно обозначало родственную связь, а вполне могло употребляться для описания дружеских или близких отношений[38].

---

[32] *Dick I.* Deux écrits inédit de Théodore Abūqurra // Le Muséon. 72, 1959. P. 56.11.1–7.

[33] Коран, ан-Ниса (4), 171.

[34] *Dick I.* Deux écrits inédit de Théodore Abūqurra // Le Muséon. 72, 1959, P. 56.1.16, 57.1.1 перевод по изд.: *Griffith S. H.* The Contoversial... P. 158.

[35] См. ниже «Послание к армянам» и «На единение и воплощение».

[36] *Al-Bāshā Q.* Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurrah Usquf Harrān... P. 111.11.10–14.

[37] Ibid., pp. 99–100.

[38] *Griffith S. H.* The Contoversial... Pp. 174–178.

Также в рамках полемики с исламом рассматривает Абу-Курра яковитов и несториан. Про последних он заявляет, что их учение может привести к исламскому пониманию Иисуса человеком-пророком, а не Сыном Божиим и Богом. Позицию же яковитов, которую он низводит просто до учения о том, что Христос – полностью Бог, Абу-Курра осуждает за то, что она легко подвержена нападкам со стороны мусульман, т. к. в рамках этой доктрины получается, что Создатель страдал на кресте[39]. Отдельно Абу-Курра подчеркивает, что объединение человеческой и Божественной природ во Христе не соответствует соединению в человеке души и тела (об этом будет сказано ниже).

Одним из важнейших пунктов при рассмотрении воплощения Сына Абу-Курра считает тему искупления греха через распятие Христа на кресте. Изложению теорий греха вообще Абу-Курра уделил довольно много внимания. В своем трактате «О свободной воле»[40] он пишет, что существует два вида грешников, пытающихся оправдать свои грехи: те, которые пытаются доказать, что грех – вовсе не грех и человек, поступив неким образом, совершил разрешенный поступок, и те, которые стремятся найти оправдания своему греху. Первые делятся на тех, что учатся у себя самих и сами, таким образом, придумывают правила (мусульмане), и на тех, что вообще отрицают любые правила (атеисты). Вторые настаивают на том, что совершили проступок по необходимости. А эти, в свою очередь, делятся еще на два подвида: те, которые говорят, что человек не обладает никакой свободой, и те, которые утверждают, что человек создан свободным, но по разным причинам его свобода была ограничена. Затем Абу-Курра последовательно опровергает последние две теории, доказывая, что оправдывающие свои грехи предопределением, в частности мусульмане, наделяют Бога несправедливостью, так как получается, что Он в Своих заповедях требует от людей того, что они не могут сделать, согласно предопределению[41]. Что касается манихеев, а именно их Абу-Курра имеет в виду под вторым подвидом, то он указывает на непоследовательность их учения, состоящую в том, что они заявляют, что душа, заключенная в тело, творит зло, в то время как по их же собственному учению душа способна творить только добро. Упоминает Абу-Курра в этом сочинении также и вопрос о предвидении Бога и легко доказывает, что если бы Бог Своим предвидением ограничивал свободу человека, то Он ограничивал бы и Свою свободу, что невозможно, соответственно, и человеческая свобода не подвергается ограничению посредством предвидения.

Доказывая истинность учения о том, что во Христе две природы: Божественная и человеческая, Феодор Абу-Курра отмечает, что отнюдь не противоречивы те утверждения, согласно которым Бог,

---

[39] *Griffith S. H.* The Contoversial… Pp. 179–180.

[40] *Al-Bāshā Q.* Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurrah Usquf Harrān… Pp. 9–22.

[41] О предопределении в исламе см.: Коран, Худ. (11), 105.

с одной стороны, повсюду, а с другой – присутствует в отдельной ипостаси (Христе)[42]. В качестве примера Абу-Курра приводит видения пророков, когда им представал Бог, сидящий на троне (Ис. 6, 1–3; Дан. 7, 9). Такие видения вовсе не означали, что трон в какой-то мере ограничивал Божественную сущность, но они были необходимы самим пророкам, чтобы конкретизировать их поклонение, утверждает Абу-Курра[43].

Несомненно, основным пунктом в рассмотрении догматики воплощения вечного Сына Абу-Курра считает Его страдания и смерть. Этому вопросу он посвящает целый трактат «На смерть Христа»[44], где констатирует, что из полемики на эту тему родились две, как пишет Абу-Курра, ереси: несторианство и монофизитство. Несториан он обвиняет в том, что они считают, что вечный Сын не умирал, а умер человек, монофизитов – в том, что они полагают, что вечный Сын умер в Своей Божественной природе. Им Абу-Курра противопоставляет мелькитское вероисповедание, заключающееся в том, что вечный Сын действительно умер за нас, однако только в Своей человеческой природе. При этом Абу-Курра пытается показать, что если логически развивать вероисповедание несториан и яковитов, то неминуем вывод, что их богословие внутренне противоречиво.

Если говорить о христианских вероисповеданиях, то основную полемику Абу-Курра ведет против яковитов. Однако несториане для него также были важным противником[45]. Основной аргумент Абу-Курры состоит в том, что Закон Божий был бы слишком слаб, если бы его можно было исполнить смертью обычного человека. Только страдания равного Богу могут искупить наказание, которое было наложено. По мнению Абу-Курры, несториане, стремясь оградить Сына Божия от страданий, сделали Его слишком слабым для того, чтобы Он смог искупить первородный грех. Абу-Курра делает акцент на том, что после того как Слово стало плотью, к Нему относятся все предикаты, относящиеся к человеку, в частности смерть и страдания[46].

Полемика с яковитами составляет большую часть всех сочинений Абу-Курры как на арабском, так и на греческом языке. Одни из них посвящены доказательству того, что догматы яковитского вероисповедания приводят к лишению смерти Христа какой бы то ни было искупительной силы, а в других подробно разбирается терминология и доказывается философская несостоятельность такого учения. Монофизитство (т. е. отождествление Христа и Бога-Слова, без различения единой природы и ипостаси), по мнению Абу-Курры,

---

[42] *Al-Bāshā Q.* Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurrah Usquf Harrān... P. 91.11.10–11.

[43] Ibid., p. 181.11.5–7.

[44] Ibid., pp. 48–70.

[45] *Griffith S. H.* The Contoversial... Pp. 202–204.

[46] Ibid., pp. 51–54.

подразумевает, что в момент смерти Христа одна Божественная ипостась (Сын-Слово) перестает существовать, что противоречит учению о вечности Сына[47]. Кроме этого Абу-Курра полемизирует с основным посылом монофизитов, а именно, что соединение Божества и человечества во Христе так же составляет одну природу, как в человеке душа и тело. Такие соображения были сформулированы, в частности, Севиром Антиохийским[48], полемике с которым Абу-Курра уделяет довольно большое внимание, например, в «Письме к Давиду яковиту»[49]. Абу-Курра начинает с того, что показывает, что человек не является ни телом, ни душой, ни их объединением, а чем-то третьим. Затем он утверждает, что если Божество во Христе находится на месте души, а человечество на месте тела, как заявляют монофизиты, то получается, что Он обладает человеческой природой, состоящей из души и тела не полностью, а только наполовину (т. е. Абу-Курра сводит монофизитство к учению Аполлинария), что противоречит Писанию, где часто акцентируется, что Сын после воплощения стал человеком полностью. К этому Абу-Курра присовокупляет, что Христос не мог бы существовать до зачатия Марией, если бы Его ипостась состояла из души и тела (т. е. опять же, он доводит монофизитскую аналогию до абсурда, понимая ее буквально). Что касается Кирилла и Афанасия – авторов, которые сравнивали соединение Божества и человечества во Христе с объединением души и тела, то Абу-Курра показывает, что они делали это только для того, чтобы привести пример[50].

Известны также заявления Абу-Курры против монофизитской формулы Трисвятого («Святый Боже, Святый крепкий, Святый Бессмертный, распятый за нас, помилуй нас»), в которых он подчеркивает, что слова «распятый за нас» приписывают Троице распятие и что подобной формулы у ранних отцов не встречается[51]. Абу-Курра не оставил нам подробного опровержения монофелитства, поскольку, по-видимому, считал, что его полемики с яковитами достаточно из-за сходства учения монофелитов и монофизитов. Также, возможно, это было вызвано тем, что монофелиты не рассматривались мусульманами как достойный объект для дискуссии и упоминания о них в исламских трактатах чрезвычайно редки. Он просто перечисляет монофелитство в списке ересей и обвиняет монофелитов в следовании Макарию, Сергию и Киру, отлученным VI Вселен-

---

[47] *Al-Bāshā Q.* Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurrah Usquf Harrān... P. 56.11.13, 14.

[48] *Lebon J.* Le Monophysisme Sévérien. Louvain, 1909. Pp. 292–297, 319–326; *Brecht H.* Das Konzil von Chalkedon; Geschichte und Gegenwart. T. 1. Würzburg, 1951. Pp. 447–450, 472–477; *Chestnut R.* Three Monophysite Chrisologies. Oxford, 1976.

[49] *Al-Bāshā Q.* Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurrah Usquf Harrān... Pp. 104–139.

[50] Ibid, p .117.

[51] *Graf G.* Die Schriften des Jacobiten Habib Ibn Hidma Abū Rā'ita. Lovain, 1951. (Corpus scriptorum christianorum orientalium 130). P. 74.11.13–15.

ском собором[52]. Абу-Курра употреблял именования «монофилиты» и «мароните»[53] тождественно. Основное отличие маронитов от мелькитов состоит в том, что они признавали в Христе только одну Божественную волю и действие, а также добавляли к трисвятому: «распятый за нас»[54].

Свое самое большое произведение на арабском языке Феодор Абу-Курра посвятил почитанию икон; трактат «О почитании икон» состоит из 24 глав, в которых Абу-Курра приводит всевозможные аргументы в пользу такого почитания, однако ни разу не обращается к авторитету современных ему защитников иконопочитания и к канонам VII Вселенского собора[55]. В этом трактате Абу-Курра доказывает свою позицию, в пять этапов. Во-первых, он доказывает, что в исламе, иудаизме и самом христианстве имеют место моменты, требующие большего внимания, нежели поклонение иконам. Здесь он особо отмечает следующее: если опираться на то, что в Писаниях нет упоминаний об изображениях Бога, то также можно опровергать богослужение, иерархию в Церкви, крещение, наличие колоколов и т. п.[56] Во-вторых, столь продолжительная история этого поклонения свидетельствует о его апостольском происхождении. В-третьих, он приводит высказывания ранних отцов Церкви, поддерживающие почитание икон, а именно Афанасия Великого[57], Евсевия Кесарийского[58] – несмотря на то что тот является еретиком, и Григория Богослова[59]. В-четвертых, Абу-Курра интерпретирует заповедь (Исх. 20, 2–5), запрещающую сотворение идола, так, чтобы показать, что ее толкование иудеями неверно. В частности, он указывает на то, что подобная трактовка противоречит нескольким местам из Ветхого Завета[60]. Затем Абу-Курра приводит аргументы против обвинений христиан мусульманами в идолопоклонстве. Тут он делает акцент на терминологии, отмечая, что в отношении икон используется слово sujūd (почитание), а не ʿibādah (поклонение), и что эти термины отнюдь не равнозначны[61]. И наконец, он приводит множество обвинений в адрес почитателей икон, на которые дает ответы.

---

[52] *Owens G.* Monotelitism // New Catholic Encyclopedia. T. 9. New-York, 1967. Pp. 1067–1068.

[53] Название «мароните» происходит от сирийского монастыря Марона, где еще в VI в. нашли убежище сирийские монофелиты, преследуемые Православной Церковью.

[54] *Griffith S. H.* The Contoversial… Pp. 219–221.

[55] Ibid, pp. 248–249.

[56] *Arendzen I.* Theodori Abū Kurra… Pp. 9–10.

[57] Ibid, p. 11.

[58] Ibid, pp. 12–13; стоит отметить, что Абу-Курра останавливает свое цитирование перед тем местом, где Евсевий заявляет, что иконопочитание – обычай, унаследованный от язычников.

[59] Ibid., p. 13.

[60] Быт. 27, 29; 49, 8; Пс. 71, 11.

[61] *Arendzen I.* Theodori Abū Kurra… P. 25.11.12–16.

Итак, к определению истинного вероисповедания Феодор Абу-Курра приходит в два этапа. Первый состоит в определении истинной религии, т. е., в первую очередь, в полемике с исламом. Ламоро отмечает, что этот этап обусловлен новым осознанием себя христиан Сирии и Палестины (они больше не принадлежат к религии великой империи, а исповедуют всего лишь одну из религий исламского халифата)[62]. Второй – определение истинной Церкви, которая противопоставляется монофизитству и несторианству. Однако стоит отметить, что и трактаты второго этапа пишутся всегда с большой оглядкой на первый, в частности антииконоборческий трактат можно в целом отнести как к первому этапу, так и ко второму. То, что сочинения Феодора Абу-Курры и его современников писались не только на греческом, но и на арабском языке, показывает, что на Ближнем Востоке к концу VIII в. сформировалось особое, хотя и внутренне разделенное сообщество – арабские христиане, осознающее себя не только противопоставленным исламскому миру, окружавшему их, но и отделенным в культурно-языковом отношении от византийского христианства. Вместе с тем духовная связь мелькитов с византийским христианством, конечно, не порывалась.

Ф. Г. Беневич

[62] *Lamoreux J. C.* Theodore Abū-Quarrah... P. XIX.

Феодор Абу Курра

ПОСЛАНИЕ К АРМЯНАМ[1]

Письмо, содержащее правильную и безупречную веру, посланное блаженным Фомой[2], патриархом Иерусалимским, к еретикам в Армении, продиктованное по-арабски Феодором, чье имя Абу-Курра, епископом Кар, и переведенное Михаилом пресвитером и синкеллом Апостольской кафедры в Иерусалиме[3], кем и было послано, в котором [письме] ясно показывается, что постановление, вынесенное на соборе, созванном в Халкидоне, о вере во Христа, истинного Бога, – безупречно и… всех истин[4].

Христос, Господь Бог наш сказал Петру, главе апостолов: «Ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18)[5]. Господь рек это Петру, когда Петр сказал Господу, назвавшему Себя Сыном человеческим[6]: «Ты Христос – Сын Бога Живаго» (Мф. 16, 16). Оба определения соединены во Христе, Господе нашем, и подтверждается, что Он – и Бог, и Человек. Следует, любезные, чтобы всякий, принявший христианство, испытал и обдумал свою веру. И ежели обнаружит, что она подтверждает, что Христос – и Бог, и человек, следует удовлетвориться, придерживаться и охранять ее вплоть до кончины. Если же[7] произойдет другой исход, следует содрогнуться и бежать, и возненавидеть и грубость, и веру ту, что от предков, от которых и унаследовали ее, и изгнать из своего сердца верность [этим предкам], о чем Давид сказал: «Слышь, дщерь, и смотри, и преклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего, и возжелает Царь красоты твоей; ибо Он Господь твой, ты поклонись Ему» (Пс. 44, 11–12). Ибо тогда человек стяжает подлинную свою красоту для истинного Жениха Христа, Царя царей,

---

© Ф. Г. Беневич, перевод, примечания, 2009.

[1] Перевод сделан по изд.: PG 97, 1502–1521; был использован аппарат, составленный Ламоро (*Lamoreux J. C.* Theodore Abū-Quarrah. Provo, Utah, 2005. Pp. 83–95), т. е. учтены рукописи Московского исторического музея (gr. 231, 932 CE (M) и Охридского народного музея (gr. 86 (Inv. 86), XIII в. (O)); трактата «О единении и воплощении» – по PG 97, 1601–1609, с учетом вышеупомянутой Московской рукописи, а также Ватиканской апостольской библиотеки (gr. 382, XVII в. (X) и gr. 402, 1383 CE (W)). В случае расхождения рукописей с PG указано то чтение, по которому сделан перевод. Деление на абзацы приводится по PG.

[2] «Папой Фомой» – по PG.

[3] «В Иерусалиме» – по MO.

[4] «[Включающее] единственную, истинную [веру] и постановление о вере во Христа, Бога нашего, вынесенное на соборе, созванном в Халкидоне» – по PG.

[5] «тебя» вместо «ее» – по PG.

[6] См.: Мф. 16, 13.

[7] «А если же» – по O.

когда отвергает верность отцам и перестает довольствоваться тем, что ими передано. Поэтому поскольку дело обстоит именно так, да придем все вместе[8] мы сюда к вере, о которой сказано ранее, непоколебимой скалы, Петра, предводителя апостолов, и да уверуем в то, что Христос – и Бог, и человек.

Следует же знать, что поскольку [один и] тот же – Бог и человек, ипостась совершенно одна. Будучи Богом и человеком, Он имел две природы: Божественную и человеческую. По причине бытия Богом в собственном смысле, не мог не иметь Божественную природу, по причине же бытия человеком по истине, не мог не иметь человеческую природу от рождения. Эта одна ипостась есть Сам предвечный Сын, рожденный Отцом прежде веков вневременно и бесстрастно, Он – одна ипостась из Троицы[9], Он – Бог, равный Отцу, от века имеющий сущность Отца. В конце дней Сам вечный Сын воплотился от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечился непреложно и неизменно, став во всем как один из людей, кроме греха, приняв нашу природу, которую не имел, сохранив Божественную, которой обладал вечно. Так вот[10], Сын после Своего воплощения, Сам является и Богом, и человеком, существуя как одна ипостась из[11] Троицы, обладая природой Отца и Святого Духа и нашей человеческой, притом, что Троица не приняла [в Себя никакого] прибавления. Ведь, драгоценнейшие, из истинности сказанного нами ясно, что Троица не получила добавления. Поелику мы не говорим, что Бог – одна ипостась, человек же другая[12], то заявляем, что человек есть та же[13] самая ипостась, а не другая. Неверно полагать, что Христос – одна ипостась, и поэтому не может обладать [никакой] сущностью, кроме одной. Ибо [в этом случае] следует нам[14] сказать, что эта одна природа или полностью божественная, или полностью человеческая, или же одновременно и божественная и человеческая, или ни божественная, ни человеческая.

Ведь ежели эта одна природа – целиком Божественная, тогда Христос – Бог, а не человек[15]; если же эта природа одновременно и человеческая, и Божественная, то она не является природой ни Отца, ни Святого Духа, ни людей, и пусть думающему так будет предъявлено обвинение в кощунстве со всех сторон, и пусть ему будет отказано в здравом разуме[16]. Ежели эта одна природа ни человеческая, ни Божественная, то Христос – ни Бог, ни человек. Так вот, как бы мы ни повернули эти слова, мы придем к тому, чтобы говорить, что Хрис-

---

[8] «Оба» – по PG.

[9] «Он – одна ипостась из Троицы» – по O.

[10] «Так вот» – по O.

[11] «из» – по O.

[12] «что Бог – одна ипостась, человек же другая» – по MO.

[13] «та же» – по O.

[14] «нам» – по O.

[15] «Христос – человек, но не Бог» – по PG.

[16] «сильном разуме» – по O.

тос, одна ипостась из Троицы, обладает двумя природами: и природой Божественной, и природой человеческой; по этой причине оба определения одновременно относятся к Нему: сказанное Им о Себе, что Он – Сын человеческий, и Петром о Нем, что Он – Сын Бога Живого. Тот же, кто говорит, что Христос – две ипостаси, заставляет святого Петра, отвечая Христу, ответить необдуманно, о том, о ком Христос и не спрашивал. Он спросил о Сыне человеческом, Петр же ответил что тот же, кто задал вопрос, и является Сыном Божиим[17], если же эта ипостась – Сын человеческий – другая, нежели ипостась Сына Божиего, тогда ум Петра ошибся и его ответ был [о том], о котором не было спрошено, как мы сказали. Если бы дело и обстояло так – Боже упаси! – Господь не одобрил бы его ответ, и не назвал блаженным его за этот ответ, приписав его [ответ] к откровению [произошедшему] от Отца.

Итак, истинное учение об исповедовании Христа, правильно определенное собором, созванным в Халкидоне, устанавливает, что Христос – одна ипостась из Троицы, имеющая две природы: природу человеческую и природу Божественную, как мы уже сказали ранее. Вот явный пример этого: есть три золотые монеты; из них одну положили в огонь и, накалившись, она стала огнем, оставшись таким же золотом, как и была. Если ты [теперь] положишь сначала две другие монеты, а также множество горячих углей, затем же ту монету, накалившуюся и ставшую огнем, между другими двумя монетами и углями, тогда ты увидишь, что монета посередине имеет совершенно ту же природу, что и другие две, будучи золотой, как и те обе, и ту же, что и угли, так как она – огонь, как каждый из оставшихся углей. Монета посередине – одна ипостась из троицы золотых [монет], поэтому она приняла природу углей, то есть огонь, но не только одного угля из тех, но сама стала как одна из углей. Также и вечный Сын, сойдя с небес (пусть читатели поймут сошествие в божественном смысле), принял не ипостась от нас, а нашу природу, и стал как один из нас, кроме греха, как сказал сам апостол: «Искушен, подобно нам, во всем, кроме греха» (Евр. 4, 15).

Итак, вечный Сын после воплощения имеет природу Отца и Святого Духа, которой обладал всегда, и нашу человеческую, будучи одной ипостасью из Троицы, причем Троица не получила добавления, как было сказано ранее. Не следует считать природу ипостасью или ипостась природой. В противном случае всем нам, христианам, придется говорить, что Отец, Сын и Святой Дух – три природы, подобно тому, как они три ипостаси, или что Они обладают одной ипостасью, так же как и одной природой[18]. И то и другое чуждо исповеданию

---

[17] «Петр же ответил что тот же, кто задал вопрос, и является Сыном Божиим» – по МО.

[18] Ср.: «Евлогий, халкидонский патриарх Александрии (580/1–607/8 гг.), рассматривал тритеизм как логическое следствие монофизитстской христологии. Согласно сообщению Фотия, он утверждал, что если "(частная) природа" и "ипостась" отождествляются, то отсюда будет вытекать, что либо наряду с одной

христиан, поскольку одно – суждение Ария, другое– Савеллия. А слово истины – это, как сказал Григорий Богослов: «Единица почитаема в Троице, а Троица в Единице»[19]. Единица – это Единица природы, но не ипостасей. Троица же – Троица ипостасей, но не природ. Если кто говорит, что природа – это сочетание всех[20] ипостасей, и делает вывод, что святой Григорий считает, что Единица подразумевает Троицу, то получается, что для него одно и то же сказать: Единица в Троице или Троица в Единице[21], отсюда ему приходиться сказать: Генада в Генаде (ἑνάδα ἐν ἑνάδι). Мог ли кто-нибудь измыслить нечто более постыдное!

Противник станет упрекать спорящего с ним, говоря: «Сила этих слов [Григория] настолько же [поддерживает] меня, насколько и тебя. Так же как ты, слушая от Богослова о Единице, представляешь себе Троицу, так и я, слушая о Троице, представляю себе Единицу. Получается, что и твое[22] вероисповедание [тоже] о Единице в Единице». Однако [ответим мы ему], если ты принимаешь это высказывание для себя, то принимаешь его и для меня, и твой разум будет подлинно изобличен[23] в помешательстве, и закон противопоставления (ἀνάθεσις) и опрокидывания (ἀνατροπή) станет бесполезным, что невозможно. Если же не примешь, то тебе будет справедливо сказано, что у тебя нет права[24] на это высказывание и что ты дерзостно и безудержно исказил его к тому, что кажется тебе [правильным]. Итак, поскольку эти высказывания, сделанные нами о природе и ипостаси, верны, [хоть] они были [тебе] неизвестны, наша мысль совершенно укрепилась в том, что природная Единица отлична от ипостасной Троицы и вера всегда хранит исповедание природной Единицы и ипостасной Троицы[25], как сказал божественный Григорий и весь хор святых и боговдохновенных Отцов.

Кто-нибудь опять скажет, что есть природа общая и индивидуальная[26], и общая природа – это все ипостаси, индивидуальная же –

природой Божества имеется и лишь одна ипостась, или же если начинать с трех ипостасей, то придется разделить одну природу на три природы. Корнем этого зла Евлогий считал рационалистское подчинение христианского учения о Боге человеческим критериям, без принятия во внимание различия между тварным и нетварным порядком» (*Lang U. M. Notes* on John Philoponus and the *Tritheist* Controversy in the Sixth Century // Oriens Christianus. 85, 2001. P. 27). – *Прим. Г. И. Беневича.*

[19] *Григорий Богослов.* Слово 25.17: 198 (SC 284).

[20] «всех» – по O.

[21] «или Троица в Единице» – по MO.

[22] «твое» – по O.

[23] «изобличен» – по MO.

[24] «права» – по MO.

[25] «и ипостасной Троицы» – по MO.

[26] Учение об индивидуальной, или частной, природе было характерно для монофизитов (см.: *Давыденков О., иерей.* Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. С. 67).

одна ипостась. Пусть [тогда] ответит на наш вопрос: одинаковы ли Отец и Сын по природе, то есть единоприродны (αὐτοφυεῖς) и (ὁμοούσιοι) единосущны ли, или же нет? Ведь если он не согласится, что Они одинаковы по природе, тогда он абсолютно чужд христианству. Если же согласится (а он согласится!) с тем, что Отец и Сын совершенно одинаковы по природе, то пусть тогда снова ответит нам на вопрос: эта природа, по которой одинаковы Отец и Сын, она общая или индивидуальная? Если он скажет, что она общая, тогда ему придется говорить, что Отец и Сын одинаковы по трем ипостасям. Если же скажет, что природа, по которой Отец и Сын одинаковы, является индивидуальной, он будет вынужден говорить, что Отец и Сын одинаковы по ипостаси, и Отец и Сын будут для говорящего это одной ипостасью. Оба вывода ошибочны[27] и кощунственны. Итак, слово истины, исповедание Святых Отцов, собравшихся в Халкидоне, установило, что природа – это не все ипостаси вместе и не одна ипостась. Однако природа всегда существует в своей Единице[28], ипостаси же в своей Троице, как сказал божественный Григорий богословствуя: «Учи только то, что Единица почитаема в Троице, Троица же в Единице, [при том, что] непостижимо как их различие, так и единство»[29]. И никому нельзя говорить, что ежели природная Единица отлична от ипостасной Троицы, то природная Единица и ипостасная Троица – четыре вещи, потому что Каждая из ипостасей исполнена природой, а вещь не считается по той вещи, которой она исполнена. Итак, уму, столкнувшемуся с различными затруднениями, необходимо исповедовать истинное и безупречное вероисповедание святого собора, созванного в Халкидоне, о том, что Христос, одна ипостась из Троицы, обладает двумя природами: Божественной и человеческой. И не следует кому бы то ни было говорить, что если Христос – одна ипостась, то Он – определенно одна природа и что если природы две, то и ипостасей, разумеется, тоже две. Исповедание же собрания[30] единодушных и блаженных Отцов, устроенного в Халкидоне, утверждается и устанавливается как ничуть не отличающееся от веры главы апостолов, Петра[31], которое мы поместили выше. И это исповедание есть скала[32], которую не одолеют[33] врата ада. И в нем всегда будет насыщение всех христиан, даже если Велиар – враг всей нашей жизни и спасения – нападет на него [множеством] расколов, с попущения Христа, чтобы было установлено, что Его божественное слово о нем [исповедании] никогда ничуть не будет тщетным и конечно не будет побеждено.

---

[27] «ошибочны» – по MO.

[28] «в своей Единице» – по MO.

[29] *Григорий Богослов.* Слово 25.17: 198 (SC 284).

[30] «собрания» – по MO.

[31] «Петра» – по MO.

[32] «скала» – по O.

[33] «одолеют» – по O.

Еще следует сказать, что поскольку в вечном[34] Сыне соединены две природы: Божественная и человеческая, Он после воплощения[35] обладает двумя свойствами[36] (ἰδιότης), двумя природными действиями (ἐνέργεια) и двумя природными волями (θέλησις), потому что постижение природы не достоверно, ежели она не имеет все, что являет ее совершенство. Пусть слушатель как можно лучше поймет наши слова о том, что два свойства[37], два действия и две воли принадлежат вечному Сыну, который является одной ипостасью из Троицы и обладает одновременно двумя природами, что мы очевидным образом установили, но не двум другим[38] ипостасям. Допустимо, друзья мои, чтобы она, ипостась, имела различные действия и оставалась единой. К примеру, посмотрим на Павла могущего смотреть, слушать, говорить и рассуждать. Видение, слушание, речь и размышление – это различные действия, и из них каждое отлично от другого, однако Павел – это одна ипостась, обладающая всеми этими четырьмя действиями. Однако он смотрит глазом, а не другой частью тела, слышит ухом, а не [чем-то] другим, говорит языком, а не другим членом, и размышляет разумом, а не чем-то другим. Каждое из ипостасных действий обладает природной силой [или: потенцией] в ипостаси, [то есть] материей [или: субстратом, ὕλην], лежащим в основе деяния, которое совершает ипостась, и поэтому то, что совершается, принадлежит ипостаси. Таким образом, Павел, будучи ипостасью, может говорить с помощью своего языка[39] как и все люди. Однако слова, которые произносит Павел, и то, в какой момент он говорит, принадлежат Павлу. Итак, нельзя отрицать, что вечный Сын, одна ипостась из Троицы, обладает после Своего воплощения божественной природой, как Отец и Святой Дух, и человеческой природой, как каждый из людей поодиночке, таким образом, как мы сказали ранее. При том что это обстоит так, Божественная природа была в Его ипостаси субстратом (ὕλην) для Его Божественных деяний, которые Он совершал во время своего воплощения и пребывания на земле. А человеческая природа была истинно в ипостаси вечного Сына субстратом Его человеческих деяний, которые Он творил, общаясь с людьми и живя на земле[40], и которые принадлежали Ему, а не всем людям. То же самое относится и к Его двум свойствам и волям.

Следует не оставлять это непонятным для того, кто читает наше произведение. Говоря, что вечный Сын стал человеком, мы скажем то же, что сказали Афанасий и Кирилл, епископы Александрийские, и все богоносные Отцы, [а именно,] что Он, родившись от всесвятой

---

[34] «вечном» – по MO.

[35] «после воплощения» – по MO.

[36] «двумя свойствами» – по MO.

[37] «два свойства» – по MO.

[38] «двум другим» – по MO.

[39] «своего языка» – по O.

[40] «и живя на земле» – по MO.

Девы Марии, приобрел Себе плоть с умной и разумной душой и соделал человеческую плоть и человеческую душу принадлежащими Своей ипостаси [так же], как какая-нибудь плоть и душа принадлежат какой-нибудь ипостаси. Таким же образом, как кто-либо, обладающий человеческим телом и человеческой душой, является человеком, так и вечный Сын, введший в Свою ипостась человеческое тело и человеческую душу, и приобретя для Себя и то, и другое, стал поистине человеком. И так же как чье-то тело и душа оба принадлежат Его ипостаси, а не какой-нибудь другой человеческой ипостаси, так и тело, и душа вечного Сына – оба принадлежат Его ипостаси, а не другим человеческим ипостасям[41]. Так как Он имеет и то, и другое, Он непременно обладает человеческой природой, которая существует не только в Его, но и в каждой человеческой ипостаси[42]. Поэтому мы скажем, что вечный Сын, будучи одной ипостасью из Троицы, обладает двумя природами, [причем] каждая относится не [только] исключительно к Его ипостаси, однако Божественная природа принадлежит Ему, Отцу и Святому Духу, а человеческая природа – Ему и [другим] людям. Однако Его ипостась относится исключительно к Нему, а не к Отцу и Святому Духу, тело же Его и душа принадлежат оба только Его ипостаси, а не всем людям.

То, что приняло на себя и претерпело тело и человеческая душа вечного Сына[43], – то, говорят, принял на себя и претерпел и Сам Сын, и то, что случилось с Ним поистине, [то] и приписывается Ему, таким же образом, как то, от чего страдает чья-то плоть и душа, случается с кем-то и справедливо приписывается ему. Поэтому, исповедуя верное исповедание, мы скажем, что вечный Сын испытывал голод и жажду, и уставал, и пребывал в борении, и лицо Его было иссечено и оплевано, и спина Его была бичуема, и руки вечного Сына были пригвождены и ноги, и Он был распят на кресте, и умер, и был погребен, и воскрес в третий день. Все это, друзья, случилось с вечным Сыном[44]. Он выстрадал это, как мог это выстрадать, то есть своей человеческой плотью и душой вместе с Его Божественной природой. Однако, если бы мы захотели познать по очереди, как произошло каждое из сказанного, исследование было бы большим и утомительным. Если же мы оставим познание всего этого, то боимся[45], как бы наши слова не были бы непонятными для тех, кто не тонок в познании и лишен находчивости; поэтому мы выделим смерть, самое тягостное и отвратительнейшие из страданий, что приписывают вечному Сыну. И объясняя это, мы растолкуем вам, как это с Ним

---

[41] «так и тело, и душа вечного Сына оба принадлежат Его ипостаси, а не другим человеческим ипостасям» – по МО.

[42] «Так как Он имеет и то, и другое, Он непременно обладает человеческой природой, которая существует не только в Его, но и в каждой человеческой ипостаси» – по О.

[43] «Сына» – по МО.

[44] «Сыном» – по МО.

[45] «боимся» – по О.

случилось и было Ему приписано, чтобы, когда это будет сказано и обсуждено, вы ориентировались бы и в остальном.

Иоанн Креститель, как известно, друзья мои, уже был исполнен Святым Духом, еще будучи зачатым во чреве его матери. И у Иоанна была и душа, и плоть. Так вот[46], после сошествия Святого Духа, и душа Иоанна, и плоть принадлежали Иоанну, а не[47] Святому Духу. Смерть каждого из людей – это отделение чьей-то души от чьего-то тела. И когда душа Иоанна отделилась от его тела, Иоанн умер, а не сошедший на него Святой Дух. Итак, Иоанн претерпел смерть, от которой Святой Дух был свободен, так что смерть Иоанна к Нему не относят, как вы [уже] слышали. Вечный Сын, напротив, не находился внутри ипостаси какого-нибудь из людей, обладающего телом и душой, но Сам принял человеческую плоть и душу, и целиком присвоил и то, и другое Своей, а не [какой-либо] другой, ипостаси, как тело и душа Иоанна принадлежали Иоанну, а не другому. Именно так [т. е. в этом смысле] вечный Сын – один из людей. Точно так же как когда душа Иоанна отделилась от его тела, умер именно Иоанн, тот, кому принадлежит тело и отделенная душа, так и когда человеческая душа вечного Сына отделилась от тела, умер именно вечный Сын, поскольку не было другой ипостаси, кроме [ипостаси] вечного Сына, обладающей телом и душой, чье отделение [друг от друга] и произошло, так что смерть может быть отнесена к этой ипостаси. Однако когда душа Иоанна отделилась от его тела, он умер (τέθνηκεν) и погиб (ἀπόλωλεν), так как совершенно не [мог] существовать, кроме как соединение души и тела. Сын, предвечный, собезначальный[48] Отцу и совечный, когда Его человеческая душа отделилась от Его тела, поистине умер, так как тело и душа, которые разделились, не принадлежали другой ипостаси, как мы [уже] сказали. [Но] Он не погиб, поскольку существовал всегда, и перед принятием этой души и плоти. И таким образом, вечный Сын поистине умер за нас, оставшись живым, каким и был [до этого]. И наше спасение было не в смерти какой-либо из человеческих ипостасей, как в случае Иоанна Крестителя, но в смерти вечного Сына, от чего Ему не произошло никакого вреда. Итак, друзья мои, так случилась смерть вечного Сына[49].

Итак, тот кто рассудителен сможет размышлять сам обо всем, что присуще человеку и что было к Нему отнесено, и знать, как оно случилось. И он найдет, что [все] другое, что присуще человеку, уступает смерти[50]. Ежели смерть приписана вечному Сыну, как мы сказали [ранее], и страдание не коснулось Его божественности, тогда то, что присуще человеку, за исключением смерти, тем более может

---

[46] «так вот» – по MO.

[47] «а не» – по MO.

[48] «собезначальный» – по MO.

[49] «Сына» – по MO.

[50] «и он найдет, что [все] другое, что присуще человеку, уступает смерти» – по MO.

быть отнесено к Нему, притом что никакое страдание не относится к Его божественности. Итак, все то, что присуще человеку, как было сказано ранее, случилось вечному Сыну, то есть Христу, после Его воплощения, так как смерть и остальное описаны в Евангелии. Однако, никоим образом не следует полагать, что Он принял на себя все это (присущее человеку) только по необходимости, а не по свободному желанию. Только когда Он захотел страдать, это произошло с Ним, как это естественно происходит с нами, чтобы не сочли Его домостроительство фантазией и чтобы приговор против дьявола, от которого это домостроительство и избавило человеческий род, был оправдан.

Дабы подкрепить сказанное, я вам[51] приведу пример того из присущего человеку, что случилось с Ним. Пусть это будет голод. Ибо когда вечный Сын захотел голодать, Он позволил силе воздуха воздействовать на Его плоть, так что то, что было на ее [плоти] поверхности, в порах на коже, подверглось воздействию воздуха. Затем часть плоти, граничащая с воздухом, втянула в себя питание из частей, к которым она, впитавшая воздух, примыкает. Они же вбирают в себя питание из пустых полостей, снабжаемых очередным [свежим] перевариванием соответствующей пищи и питающихся от вен, проросших в них из печени. Вены же [питаются] от печени. Печень же – от двух вен, выросших из желудка, а эти вены – от желудка, а пустой желудок требует снабжения пищей извне. Таким вот образом, братья, и случилось вечному Сыну голодать. Он голодал по Собственному свободному желанию, а не по естественной необходимости, и очевидное доказательство этому то, что[52] оставаясь в течение сорока дней ничего не вкушавшим, Он после [этого] взалкал. Ведь если бы воздух властвовал над Его плотью, так же как над каждой нашей, не прошло бы и одного дня или двух, или трех, как Он взалкал бы, как мы наблюдаем это у самих себя[53]. Однако когда Он возжелал, то предоставил природе действовать и проявлять то, что ей надлежит; точно так же Он добровольно принял смерть[54]. Слушайте, как Истина сказала сама за

---

[51] «вам» – по О.

[52] «что» – по О.

[53] «у самих себя» – по О.

[54] Ср. у свт. Григория Нисского о вольности страданий Христа: «Пробыв сорок дней недоступным [страданию], позже взалкал: ведь Он, когда захотел, дал [человеческой] природе действовать по своему» (О блаженствах 4, PG 44, 1237A); эти слова свт. Григория прп. Максим Исповедник приводит в «Диспуте с Пирром» (PG 91, 352B). Впрочем, у самого прп. Максима встречается такое понимание уже в ранних «Вопросах и недоумениях»: «Слова же: "Всю землю [измерил] горстию" (Ис. 40, 12) означают, что Собственную Свою плоть ([ведь] она была земной) Господь сжал со всех сторон так, что не действовали даже естественные, то есть неукоризненные, страсти, [если] Он не отпускал» (53 (Declerck)). После прп. Максима эту мысль повторяет прп. Иоанн Дамаскин: «Разумеется, наши природные страсти были во Христе и сообразно с природой, и сверхъестественно. Сообразно с природой они возбуждались в Нем тогда, когда Он *позволял* плоти претерпевать то,

себя: «Имею власть отдать мою душу, и власть имею опять принять ее. И никто не заберет ее у Меня» (Ин. 10, 18).

А чтобы вы поняли это лучше, я добавлю следующее: Бог создал Адама с телом, чистым от скверны греха[55], не подвергнутым по необходимости никакой из природных, безупречных страстей, как и смертью, [не этими страстями] как до смерти, так и после нее. И когда Адам по свободному разумению и добровольно преступил Божественную заповедь, он подпал под грех и был осквернен, и стал открыт и подчинен природным, безупречным страстям и смерти, и до смерти и после нее. С тех пор Адам и голодал, и жаждал, и подчинился необходимости умирать, и после[56] смерти над его телом властвовало разложение и тому подобное. Однако вечный Сын принял тело Адамово, то есть Он из незапятнанной крови святой Девы Марии его сотворил для Себя чистым и свободным от греха. Именно поэтому над Ним не было власти у смерти, и не было ни до смерти, скажем, голода, и множества других природных, безупречных страстей, ни после смерти разложения тела, о чем и пророчествовал богоотец Давид, когда пел, что: «Ты не оставишь души моей в Аде и не дашь святому Твоему увидеть тление» (Пс. 15, 10).

Следует[57] ли мне добавлять многое, о чем уже сделан вывод, а не сказать в общем? Тело вечного Сына, от начала его создания и от несмесного по ипостаси соединения, узрело совершенное обожение, и, не претерпев изменений, стало тем, кто помазал это [тело], и, осмелюсь сказать, равным Богу. Тем не менее вечный Сын попустил ему[58] желать жить, как живут человеческие тела, дабы быть скрытым от дьявола и чтобы подтвердить домостроительство Его спасительного воплощения. Он подвергся несчастиям, принял страдания и смерть за нас поистине, а не мнимо[59]. Осуществив же все Свое домостроительство, Он обнаружил после Своего воскресения из мертвых в собственной плоти славу Своей Божественности. Однако не следует считать, что эта слава, которая была обнаружена во плоти вечного Сына после воскресения из гроба, снизошла извне, но [следует думать,] что она обнаруживается в ней скрытой с самого начала несмесного по ипостаси соединения. Очевидное свидетельство этого – то, что[60] прежде страстей спасения Он показал Божественную

что ей свойственно, а сверхъестественно потому, что в Господе то, что было природно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не усматривается ничего вынужденного, но все – добровольное. Ибо Он волею алкал, волею жаждал, волею боялся, волею умер» (Точное изложение 3.20, цит. по изд.: Творения прп. Иоанна Дамаскина. Источник знания // Пер. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова и др. М., 2002. С. 277). – *Прим. Г. И. Беневича.*

[55] «греха» – по О.

[56] «после» – по МО.

[57] «следует» – по О.

[58] Т. е. телу.

[59] Или: в воображении.

[60] «что» – по О.

славу в Своей плоти перед тремя учениками Его на горе Фавор, которую явил и после воскресения из мертвых. Ибо плоть вечного Сына[61], как уже было сказано, претерпела совершенное обожение с начала своего образования, однако вечный Сын, по причине, которую мы уже упоминали, позволил ей проводить жизнь, как наши тела.

Итак, друзья мои, это форма нашего вероисповедания, и хотя мы могли бы распространиться вширь, однако я откажусь от длинного исследования. Поэтому те, что поняли сообщенное вам и приняли посредством любви по Христу, присоединились и объединились с нами, и пусть мы все через Святого[62] Духа станем [под покров] боговдохновенного исповедания великого Петра, главы апостолов. Мы составили его [исповедание], дабы умилостивить Христа Бога нашего и чтобы Он отразил всякую вражескую атаку и тяжелое нападение и подлинно поместил нас в блаженство, и приблизил, и соединил нас со Своим Царством. Пусть это случится со всеми нами[63] молитвами Владычицы нашей Богородицы Марии, и Иоанна Предтечи, и Крестителя, и Петра, главы апостолов, и Иакова брата Божиего, и всего хора святых.

О ЕДИНЕНИИ И ВОПЛОЩЕНИИ И О ТОМ, КАК ИПОСТАСЬ ВОПЛОТИЛАСЬ, А ПРИРОДА БОЖЕСТВЕННАЯ ОБЪЕДИНИЛАСЬ С ПРИРОДОЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ В ИПОСТАСИ СЛОВА БОЖИЕГО[64]

Воплощение – это вочеловечение, вочеловечение же – это превращение вочеловечившегося в человека, а соделание[65] вочеловечившегося человеком – характеристика[66] вочеловечившегося в качестве человека и принятие вочеловечившимся имени[67] и определения

© Ф. Г. Беневич, перевод, примечания, 2009.

[61] «Сына» – по MO.

[62] «Святого» – по MO.

[63] «нами» – по MO.

[64] Перевод сделан по изд.: PG 97, 1601–1609; использованы разночтения по рукописи из Московского исторического музея (gr. 231) (M) и два ватиканских манускрипта (Bibliotheca Apostolica, Ottobon. Gr. 382, XVII в. (X) и Bibliotheca Apostolica, Ottobon. Gr. 402, 1383 се (W)) в соответствии с аппаратом у Ламоро (*Lamoreux J. C.* Theodore Abū-Quarrah… Pp. 103–108).

[65] «Соделание» – по XMW.

[66] Или: категоризация.

[67] Или: предикация вочеловечившемуся имени «человек».

человека, как у каждого из людей. «Человек», который выступает как характеристика[68], есть имя природы, и природа предицируется ипостаси[69], а не природа природе. Итак, если так и исповедуется[70], то очевидно, что вочеловечившееся является[71] ипостасью или, пожалуй[72], вечным Сыном. Ведь вечный Сын, всецело Бог, стал человеком без какого-либо[73] изменения, и через это является всецело Богом и всецело человеком, и имя «Бог» характеризует Его[74] так же, как Отца и Святого Духа, а «человек», в свою очередь, – как каждого из оставшихся людей. И [один] и тот же Сын, что[75] воплотился, и поэтому не следует говорить, что Божественная природа воплотилась, поскольку недопустимо, чтобы «человек» характеризовал ее, ведь он[76] – это человеческая природа, так как мы сказали ранее, что природа, безусловно, никогда никаким образом не характеризует природу.

К примеру, пусть ипостась вечного Сына подобна какому-то потоку, в который впадает две какие-то реки, [тогда] говорится, что поток принимает [в себя] две реки при том, что ни одна из рек не принимает [в себя] другую. Таким же образом и вечный Сын обретает имя и определение «Бог», и имя, и определение «человек»[77] при том, что Бог никоим образом не получает имя или определение человека и человек не получает имя или определение Бога. А ипостась вечного Сына полностью обретает имя и определение двух природ (я подразумеваю Божества и человечества). Следует знать[78], что ежели говорится, что человек стал Богом, при этом не подразумевается, что стать Богом – это когда человек обретает имя и определение Бога. Если бы это было так, он был бы единосущен Отцу и Святому Духу подобно тому, как вечный Сын, воплотившись, стал единосущен нам. Это и представить нелегко, чтобы сказать, что человек единосущен Отцу и Святому Духу. Кроме того, если бы так было, сам человек был бы ипостасью и Божественная природа существовала бы в нем, движимая[79] им, и человек был бы движущим божественность. Необходимо знать и следующее: ничто не характеризует Божественную природу, что в равной степени не характеризовало бы Отца, и Сына, и Святого Духа. Позволь мне сказать и такое: «жизнь», «свет», «безначальный» и «неизменный», и сходное с ними характеризуют

---

[68] Или: человек предицируемый, сказываемый – ὁ κατηγορούμενος.

[69] Или: выступает характеристикой ипостаси.

[70] «так и исповедуется» – по X.

[71] «является» – по XMW.

[72] «или, пожалуй» – по XMW.

[73] «какого-либо» – по XMW.

[74] Или: предицируется Ему.

[75] «что» – по XMW.

[76] Человек.

[77] «и имя и определение “человек”» – по XMW.

[78] «Следует знать» – по XMW.

[79] «движимая» – по XMW.

Отца, и Сына, и Святого Духа. Итак, если воплощение характеризует Божественную природу, то оно будет характеризовать и Отца, Сына и Святого Духа, как и вышеупомянутое. Однако это [говорить, что Отец и Святой Дух воплотились – *Ф. Б.*] исполнено абсурда и может быть не то чтобы высказано, но и придумано только слабоумным.

Если же кто-нибудь, пожалуй, скажет, что то, что характеризует ипостась полностью и безотносительно, вторично относится и к природе, и поскольку воплощение характеризует вечного Сына, ипостась из Святой Троицы, оно должно относиться через ипостась к природе, то [в этом случае] пусть он знает, что то, что относится к природе через ипостась, вторично, первично потенциально [уже] существует в природе, из которой ипостась и наследует [это] в действии[80]. Поэтому к природе через ипостась разумно относится то, что уже присутствует в природе потенциально и находится в ипостаси действенно. Подобно этому и деление видов потенциально сущее в роде, а действительно осуществляющееся в видах разумно относится к роду вторично через виды. Быть разумным, например, присутствует в живущем потенциально, в человеке же действенно[81]. И живущее называется разумным вторично через бытие человека разумным. И как различные своеобразные характеристики присутствуют в каждой человеческой ипостаси, потенциально они рассматриваются в человеке, а в Сократе и Платоне находятся действенно, и поэтому они относятся через ипостась к природе, вернее, через Сократа к человеку. Скажем, например, что Сократ горбонос или плешив; таким образом, мы скажем, что и человек вторично горбонос и плешив, поэтому и Сократ, как мы сказали, унаследовал от человека горбоносость и плешивость. Итак, решительно ни одна из вещей, переданных ипостаси Слова Божиего от человеческой материи (φύραμα) через ипостасное единение, не была ни потенциально, ни действенно в несотворенной, бестелесной и бесстрастной Божественной природе. По этой причине говорится, что вечный Сын[82] воплотился, был распят и умер, а Божественная природа – отнюдь, хотя Сын[83] и является ее ипостасью.

Кое-кто, пожалуй, признает себя самого медленно соображающим в истолковании сказанного и скажет, что его[84] разум не допускает, чтобы[85] Божественная природа, сущая в ипостаси Сына недвижимо и нераздельно[86], не страдала вместе с ней страдающей, и чтобы не говорилось, когда что-то происходило[87] в ипостаси, то оно происходило и в природе, неотделимой от ипостаси Сына. Мы же,

---

[80] «в действии» – по XMW.

[81] «действенно» – по XMW.

[82] «Сын» – по XMW.

[83] «Сын» – по XMW.

[84] «его» – по XW.

[85] «чтобы» – по XMW.

[86] «нераздельно» – по MW.

[87] «происходило» – по XW.

разрешая эту трудность, применим к нему наискорейшее лекарство, приводя пример из привычного, так сказать[88], и находящегося под рукой. Разумеется, ты знаешь, друг мой, что каждый из людей состоит из нематериальной души и материального тела, например Сократ или Платон, и что душа в нем присутствует неотделимо[89], ведь если бы душа Сократа отделилась от него, Сократу было бы невозможно остаться в живых. Говорится, что Сократ растет и становится из маленького большим, и его режут или прижигают, при том что его душа не подвергается ничему из этого, что очевидно всякому. Таким же образом увеличиваться в теле, расти или что-либо другое человеческое обозначает вечного Сына притом, что ничего из этого не применятся к Божественной природе подобно тому, как то или иное относящееся к телу Сократа не касается его души. Если телесное не обозначает душу Сократа[90], так тем более то, что обозначало вечного Сына после принятия Им тела, не будет обозначать пречистую Божественную[91] природу. Так же как если мы говорим, что Сократа режут, мы понимаем, что режут не душу Сократа, но его тело – так и когда мы говорим, что вечный Сын пронзен копьем, мы подразумеваем, что ранение было нанесено не Его Божественной природе, бессмертной и невредимой, но Его плоти, которая может быть пронзена и разрезана. Есть у меня и другое разъяснение[92] для твоей трудности. Наш ум, будучи одним и тем же, воспринимая видимое[93] с помощью телесных глаз, обладает и другим особым зрением, ведущим наблюдение помимо того, что у глаз, которое мы называем «созерцание». Если же случается, что телесное зрение потеряно, мы не говорим, что разум не видит, потому что возможность зрения физического и умственного сохранилась неповрежденной и невредимой[94]. Так и про вечного Сына говорится, что пострадал по плоти при том, что Его природа не претерпела страданий.

И почему же нужно[95] этому удивляться[96], если сие наблюдается в каком-то материальном теле? Мы все знаем, что разум смотрит посредством глаз, а слушает посредством ушей. Ощущения же зрительные и слуховые находятся внутри головного мозга, каждое независимо от другого, и среди них располагается разум. И хотя они соединены и располагаются вместе в одной ипостаси, часто случается, что телесное зрение, слух или сам разум повреждаются, и повреждение одного не нарушает оставшееся, причем их природная сила со-

---

[88] «так сказать» – по XMW.

[89] «душа в нем присутствует неотделимо» – по XMW.

[90] «подобно тому, как то или иное относящееся к телу Сократа не касается его души. Если телесное не обозначает душу Сократа» – по XMW.

[91] «Божественную» – по XW.

[92] «разъяснение» – по XW.

[93] «видимое» – по XMW.

[94] «неповрежденной и невредимой» – по XMW.

[95] «нужно» – по XW.

[96] «удивляться» – по X.

храняется невредимой. Однако вовсе не является поразительным то, что если тело вечного Сына страдало, Его Божественная неделимая природа осталась ничуть не менее бесстрастной и неповрежденной, каковая превосходит всякую сущность, властвует над всеми, и абсолютно не способна к страданиям, то у нее, по наиглавнейшему апостолу «нет ни изменения, ни тени перемены» (Иак. 1, 17). Приведу[97] тебе и другой пример, в котором может быть отражено, как при том, что страдание или гибель случились некой ипостаси, они не перешли к природе, даже если ипостаси случилось обладать только одной природой. Друг мой, если ты, изваяв и приготовив статую человека из золота или бронзы, опять расплавишь ее, то человеческая форма будет уничтожена, золото же или медь, которые являются природой человеческой статуи, останутся невредимыми и непорчеными. Однако используй мои примеры чрезвычайно рассудительно и опасайся, чтобы не переносить каждый образ[98], созданный тобой, на Божественные догматы, но, приспособляя грубые примеры для размышления, где они воспринимаются только как аналогии, и прогоняя как можно дальше все нелепое и непригодное для благочестивых и твердых мыслей, всегда различай подобное и неподобное, как некая веялка, отвеивающая наилучшим образом хлеб от мякины.

Вот и говорится, что единение двух природ (я имею в виду божественной и человеческой) произошло таким образом в ипостаси единородного вечного Сына Божиего без изменения, беспорядка и смешивания; что был Сын[99] собезначальный и совечный Отцу, не обладающий в Своей вечности[100] [никакой] другой природой, характеризующей Его по другому, кроме как божественной отцовской [природой], нетварной и неописуемой. По множеству милостей и невероятному человеколюбию, для спасения нашего Он сошел с небес в конце дней, где Он не отсутствовал через божественность заполняющую все, и воплотившись от Духа Свята и святой и непорочной Девы Марии, Он стал обладать в Себе Самом[101] полностью и неизменно тварной, описуемой[102] и человеческой сущностью, характеризующей Его так же, как Божественная природа. Поскольку в Нем сошлись две природы и вместе характеризуют Его по всем своим природным особенностям, то говорится, что они обе объединились друг с другом в Нем, неизменно, неслитно и без перемен, ибо в одной и той же ипостаси вечного Сына соединились две природы. Отсюда один и тот же вечный Сын считается по Божественной природе вместе с Отцом и Святым Духом, а с нами – по человеческой природе. Поэтому Он один и тот же после

---

[97] «Приведу» – по XMW.

[98] «образ» – по XW.

[99] «Сын» – по XMW.

[100] «вечности» – по XMW.

[101] «Себе Самом» – по XM.

[102] «описуемый» – по X.

Своего воплощения и неописуемого, несмесного[103] и неслитного единения двух природ, сошедшихся вместе в Нем[104], Он – один и тот же из Троицы и [105]из людей, а не одно и другое[106]; через Него мы спаслись и были отозваны к изначальному блаженству, через Его спасительные страдания, через Его живительную смерть и Его трехдневное погребение, и через воскресение из мертвых мы стали бессмертными и неуничтожаемыми – слава Ему, честь и власть, со безначальным и единосущным[107] Его Отцом и Святым Духом во веки веков. Аминь.

---

[103] «несмесного» – по XMW.

[104] «в Нем» – по XM.

[105] «один и тот же из Троицы и» – по XMW.

[106] Или: иного и иного (ἄλλο καὶ ἄλλο). Интересная перекличка, но с иным акцентом, со знаменитым местом из первого послания свт. Григория Богослова к Кледонию: «В Спасителе есть одно и другое, потому что не тождественно невидимое с видимым и невременное с тем, что под временем, но не имеет в Нем места одного и другого [существа] (ἄλλος καὶ ἄλλος)» (Послание 101: 20.1–4 (Gallay)).

[107] «и единосущным» – по XMW.

УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНОМ СИМВОЛЕ. ИКОНОБОРЧЕСТВО И ИКОНОПОЧИТАНИЕ

ИКОНОБОРЧЕСКИЙ ПЕРИОД (730–843 гг.)

Иконоборческие споры продолжались в Византии больше ста лет, однако с перерывом в 787–815 гг., и поэтому принято говорить о двух периодах иконоборчества. К началу VIII в. почитание икон, ставшее общепринятой практикой уже к VI в., считалось исконным преданием, однако его прямого богословского обоснования сделано при этом не было[1], а бытовое почитание образов начало принимать гипертрофированные формы[2]. Это чрезвычайное усиление культа икон вызвало негативную реакцию в церковных кругах, особенно в восточных провинциях Византийской империи, где сильнее ощущалось иконоборческое влияние армян-монофизитов, а также сект павликиан и манихеев. Сколько бы позднее православные источники ни твердили о том, что иконоборчество было единственной ересью, навязанной Церкви извне, в Константинополе при дворе Льва III, а именно в Малой Азии среди духовенства мы находим самую древнюю форму выражения византийского иконоборчества»[3]. Наиболее древние источники приписывают решающую роль в возникновении новой ереси Константину, епископу Наколеи Фригийской. Об этом упоминает св. патриарх Герман в своих письмах, и когда они были прочитаны на VII Вселенском соборе, св. патриарх Тарасий сопровождал чтение словами: «Ересь вышла от Константина Наколейского, это он ее ввел». По словам патриарха Германа, в его время «целые города и множество людей» были «в большом смущении» относительно иконопочитания, а иконоборческая ересь являлась «нововведением» епископа Наколейского, который нашел многочисленных сторонников внутри самой церковной иерархии[4].

© Т. А. Сенина (монахиня Кассия), статья, 2009.

[1] Хотя VI Вселенский собор и упоминает об иконопочитании как об уже вполне устоявшейся практике (82-е правило), но никак не обосновывает его догматически, а лишь говорит, что, глядя на изображение Христа и «созерцая смирение Бога-Слова, приводимся к воспоминанию жития Его во плоти, Его страдания и спасительной смерти» (Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 2000. С. 539).

[2] В 824 г. императоры Михаил II и его сын и соправитель Феофил рассказали в письме к королю франков Людовику о некоторых обычаях, бытовавших у иконопочитателей, в том числе среди клира: дело доходило до того, что верующие соскабливали с икон краску и употребляли ее вместе с причастием.

[3] *Lemerle P.* Le Premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e^ siècle. Paris, 1971. (Bibliothèque Byzantine: Études 6). P. 34.

[4] См. подробности и библиографию: Ibid., pp. 31–37. Эти факты почему-то совершенно не были отмечены в посвященном иконоборчеству разделе книги: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. Сс. 405–486; впрочем,

Подобное усиление антииконоборческих настроений вошло в резонанс с настроениями воцарившегося в 714 г. Льва III Исавра, который после своих блистательных побед над арабами ощущал себя мессианской фигурой, призванной навести порядок и в государстве, и в Церкви. Впрочем, при нем иконоборчество не получило сколько-нибудь большого размаха: император ограничился символическим удалением с главных ворот дворца иконы Христа и отправлением на покой престарелого патриарха Германа, который не соглашался с новым курсом, но не имел сил оказать должное сопротивление. Только в 754 г. сын Льва император Константин V (741–775 гг.) созвал в Иерии собор, осудивший иконопочитание и официально провозгласивший иконоборческие догматы. Этот же император развернул преследования иконопочитателей, в ходе которых пострадали более всего монахи, главные хранители традиционного благочестия. На Иерийском соборе были преданы анафеме патриарх Герман и Мансур – преподобный Иоанн Дамаскин[5], который в VIII в. оказался главным богословом, писавшим в защиту иконопочитания[6].

Св. Иоанн жил в палестинском монастыре на территории Халифата и скончался в 730–740 гг. Три его «Защитительных слова против порицающих святые иконы» являются основным источником по богословию иконопочитателей в первый период иконоборчества. Дамаскин учил, что иконы представляют собой церковные символы и как таковые почитаются потому, что Бог Своими энергиями почивает в них, делая их «честно́й материей»; им воздается не служение (λατρεία, подобающее только Богу), а относительное поклонение (προσκίνησις). «Поклоняюсь... всему, над чем Бог именуется, но не ради природы их, а потому, что они суть приятелища Божественной энергии», – писал св. Иоанн[7], указывая на то, что икона освящается именем Божиим: «Повинуясь церковному преданию, допусти поклонение иконам, освящаемым именем Бога и друзей Божиих и по причине этого осеняемым благодатию Божественного Духа»[8]. На иконах

Лурье допускает влияние армянского иконоборчества лично на императора Льва III (см.: Там же, Addenda III. Сс. 526–529).

[5] Мансур – родовое имя преподобного; его отец Сергий Мансур был высоким чиновником при дворе дамасского халифа. О св. Иоанне и его сочинениях см.: *Козлов М., священник.* Краткие сведения о св. Иоанне Дамаскине и его творениях // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова и Д. Е. Афиногенова. М., 1997. Сс. 7–18. Рус. пер. жития святого см. в изд.: Полное собрание творений святого Иоанна Дамаскина. Т. I. СПб., 1913. Сс. 1–22.

[6] Деяния Иерийского собора не сохранились, но его определение реконструируется по его детальному опровержению, сделанному VII Вселенским собором, см.: Деяния Второго Никейского собора, 6-е деяние // Деяния Вселенских соборов. Т. IV. СПб., 1996. Сс. 512–585.

[7] Первое защитительное слово 34 (рус. пер. всех трех Слов см. в изд.: *Преподобный Иоанн Дамаскин.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993).

[8] Второе защитительное слово 14.

изображается не просто плоть, а *обоженная* плоть Христа и святых, а потому их начертания (характиры) содержат в себе Божественные энергии, и значит, достойны поклонения. Дамаскин настаивал, что иконопочитание есть древнее предание Церкви и к каждому «Защитительному слову» приложил ряд свидетельств о почитании икон из соборных постановлений, святоотеческих писаний и житий святых.

Смерть третьего императора Исаврийской династии, Льва IV (775–780 гг.), привела, за малолетством его сына Константина, к фактической власти супругу Льва св. Ирину, которая решила восстановить почитание икон. VII Вселенский собор, состоявшийся в 787 г. в Никее под председательством св. патриарха Тарасия, взял за основу своих определений учение св. Иоанна Дамаскина. Собор категорически настаивал на том, что икона освящается начертанием на ней имени Божия и именно потому нет никакой специальной молитвы для ее освящения; она «только по имени имеет общение с первообразом»[9]. Поскольку во Христе соединились два естества, то Его возможно изобразить на иконе по тому естеству, которым Он был видим людьми при Его земной жизни; имя же «Христос» обозначает оба Его естества, и поскольку Церковь не отделяет плоть Христа от Его божества, то икона представляет подобие первообраза, а потому «получает и самое имя Господа; чрез это только она находится и в общении с Ним; потому же самому она и досточтима и свята»[10]. Поскольку и сами иконоборцы почитали Евангелие как книгу, где изложено слово Божие, собор подчеркнул, что нет разницы между символами живописным и буквенным, поскольку они одинаково вмещают в себя энергии Божии: «Как ты, поклоняясь книге закона, поклоняешься не коже и чернилам, находящимся в ней, но заключающимся в ней словам Божиим, так и я, поклоняясь иконе Бога, поклоняюсь не дереву и краскам – да не будет, – но взирая на бездушный образ Христа, думаю, что чрез него я взираю на Самого Христа, – и поклоняюсь Ему»[11]. Если иконоборцы считали, что безумен живописец, «ради своего жалкого удовольствия домогающийся… бренными руками изобразить то, во что веруют сердцем», то отцы собора настаивали не только на возможности «изображать на иконе Господа нашего в том виде, как Он соделался совершенным человеком», но и на безусловной богоугодности иконописного мастерства: оно есть дар Божий и поэтому иконоборцы, «позоря и осуждая дарованные Богом людям знания, принадлежат к ереси богообвинителей»[12]. На VII Вселенском соборе были приведены различные святоотеческие тексты, говорящие об иконопочитании; постановления Иерийского собора были последовательно опровергнуты, а иконоборческая ересь предана анафеме.

---

[9] Деяния Второго Никейского собора, 6-е деяние, 3-й том, цит. по изд.: Деяния Вселенских соборов… Т. IV. С. 533.

[10] Там же, 6-й том, цит. по изд.: Там же, сс. 574–575.

[11] Там же, 4-е деяние, цит. по изд.: Там же, с. 437.

[12] Там же, 6-е деяние, 3-й том, цит. по изд.: Там же, сс. 531–532.

Иконопочитателям, однако, пришлось торжествовать недолго, меньше 30-ти лет. Иконоборческие настроения все еще были сильны в обществе, как при дворе и в армии, особенно в войсках малоазийских провинций – именно стратиг Анатолийской фемы Лев, взойдя на престол, возобновил иконоборчество, не без влияния некоторых придворных чиновников и клириков, – так и среди людей образованных: главным идеологом и богословом второго иконоборчества стал Иоанн Грамматик, один из самых ученых людей IX в., вместе со Львом Математиком стоявший у истоков «Македонского ренессанса»[13].

Иконоборческие настроения заметно усилились в империи еще при Михаиле I (811–813 гг.): в 812 г. императору даже пришлось покарать отрезанием языка некоего пустынника Николая, который «расколол и поносил нечестиво икону Пресвятой Богородицы»[14]. Причиной усиления таких настроений были постоянные военные поражения византийцев, особенно в войнах с болгарами, в которых когда-то отличался победами император-иконоборец Константин V. Во время последнего военного похода Михаила летом 813 г. иконоборцы устроили в столице скандал во время патриаршего богослужения – ворвавшись в императорскую гробницу в храме Святых Апостолов, они призывали Константина V: «Восстань и помоги погибающему государству!»[15]. Многие из разжалованных за иконоборческие симпатии военных считали, что византийцы при Ирине, Никифоре и Михаиле I терпели военные поражения из-за иконопочитания и обвиняли «не собственные грехи, но православную и от отцов переданную веру и святой монашеский образ – училище божественной философии»[16].

Поражение византийцев в сражении с болгарами при Версиникии привело к отречению Михаила I от престола и воцарению Льва V Армянина (813–820 гг.), который, сумев отразить вражескую угрозу и заключить с болгарами мир, не только вернулся к иконоборчеству, но и начал жестокие гонения на иконопочитателей и сочувствовавших им, что в конце концов стоило ему жизни: он был убит прямо в алтаре храма во время Рождественской службы и вместо него воцарился гораздо более умеренный Михаил II Аморием (820–829 гг.). Новый император не восстановил иконопочитания, но прекратил гонения

---

[13] Об Иоанне см.: *Lemerle P.* Le Premier humanisme byzantin… Pp. 135–147; *Lilie R.-J.* Ioannes VII. (837–843) // Idem (Hrsg.), Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New-York, Paris, Wien, 1999. (Berliner byzantinistische Studien 5). S. 169–182.

[14] Сообщение современника событий св. Феофана Сигрианского, исповедника, игумена Великого Поля: *Феофан Византиец.* Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. *Приск Паннийский.* Сказания / Пер. В. И. Оболенского. Рязань, 2005. С. 427.

[15] Там же, с. 431.

[16] Пер. наш, по изд.: *Theophanis.* Chronographia / Ed. C. de Boor. Vol. I. Leipzig, 1883. P. 501; дореволюционный перевод В. И. Оболенского, переизданный в 2005 г. (см. прим. 14), довольно-таки неточен.

и позволил всем верить, как им угодно. Его сын Феофил (829–842 гг.), последний из императоров-иконоборцев, ужесточил отношение к иконопочитателям, но хотя антииконоборческие источники называют его едва ли не самым злейшим гонителем православных, на самом деле масштабных гонений он не предпринимал; если при нем и преследовали иконопочитателей, то довольно избирательно и чаще всего по причинам более политического, нежели религиозного характера[17]: император стремился навести порядок в государстве и в Церкви и, если бы не его ересь, вероятно, мог бы войти в историю Византии как один из самых блистательных государей. Спустя год после смерти Феофила, его супруга св. Феодора восстановила в империи иконопочитание – уже навсегда; однако этому торжеству православия предшествовали более чем годичные переговоры, в результате которых императрица фактически принудила православных исповедников молиться за Феофила, вымолить для него прощение и включить в диптихи в качестве православного государя.

Далеко не все исповедники дожили до торжества иконопочитания; не дождались его и два главных православных богослова периода второго иконоборчества – св. патриарх Никифор и св. Феодор Студит. Хотя в целом они продолжали держаться учения, изложенного св. Иоанном Дамаскиным и VII Вселенским собором, однако они углубили его в христологическом плане, поскольку их главный противник – Иоанн Грамматик – совершил своего рода «богословский синтез» иконоборчества, уточнив некоторые моменты, недостаточно разработанные на Иерийском соборе. После смерти Феодора и Никифора в иконопочитательской среде практически не было создано новых апологий, если не считать некоторых писаний св. Мефодия, ставшего патриархом в 843 г.[18], где в общем излагаются те же самые идеи: о том, что «слово есть икона, а икона – слово», а потому истинное изображение «поклоняемо так же, как глаголы правды», о том, что Моисей украсил скинию изображениями херувимов, что Христос воплотился и потому может быть изображен на иконе и т. п. Таким образом, учение Церкви об иконопочитании было окончательно оформлено именно в трудах святых Никифора и Феодора, к которым мы теперь и обратимся.

Т. А. Сенина (монахиня Кассия)

---

[17] См.: *Rosser J.* Theophilus (829–842): Popular Sovereign, Hated Persecutor // Βυζαντιακά. 3, 1983. Pp. 41–43; *Афиногенов Д. Е.* «Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия. М., 2004. Сс. 52–53; *Senina T. A. (moniale Kassia).* La confession de Théophane et Théodore les Graptoi: remarques et précisions // Scrinium. Revue de Patrologie, D'Hagiographie Critique et D'Histoire Ecclésiastique. 4, 2008: Patrologia Pacifica and Other Patristic Studies / Ed. par B. Lourié et V. Baranov. Pp. 260–298, особ. 272–273, 286–290.

[18] В частности, небольшой трактат об иконопочитании вошел в написанное им в 832 г. «Житие св. Евфимия Сардского», см.: *Gouillard J.* La Vie d'Euthyme de Sardes († 831), une œuvre du patriarche Méthode // Travaux et Mémoires. 10, 1987. Pp. 66–75 (§ 32–37, греч. текст с параллельным франц. пер.).

СВ. ФЕОДОР СТУДИТ

Прп. Феодор Студит (759–826 гг.) является одним из самых ярких церковных деятелей IX в.: он вошел в историю Византии как автор монастырской реформы, борец за соблюдение канонического права и за независимость Церкви от императорской власти, богослов, проповедник, гимнограф и один из главных защитников иконопочитания в период второго иконоборчества. Современники признавали, что он более всех потрудился ради торжества православия – его письма и окружные послания, опровержения иконоборцев и призывы к верующим держаться иконопочитания и не общаться с еретиками переписывались многократно и расходились по всей империи; братия его монастыря, в которых св. Феодор воспитал твердость и мужество, почти все сохранили православие во время гонений и способствовали утверждению веры среди монахов и мирян – Феодор называл студитов «светом Византии»[1]. Когда св. Феодор скончался, его ученик и преемник по игуменству св. Навкратий не преувеличивал, когда писал: «Быв доселе поражаемы многими другими бедствиями и злоключениями, мы, однако же, еще не получали столь тяжкого и опасного поражения. Но вот, для нас помрачился теперь прекраснейший мир; сетует Церковь, рыдают народы, что не стало борца, что умолк провозвестник и мудрый советник. Священное сословие ищет своего началовождя, исповедники – соучастника в исповедании, борцы – своего подвигоположника, больные – врача, скорбящие – утешителя. <…> Мы ходим теперь с печальным и унылым лицом. Мы сделались предметом поношения и радости для противников и еретиков…»[2]. То что православные выстояли в гонениях, развернутых императором Львом Армянином в 815–820 гг., во многом было заслугой св. Феодора, который не уставал письменно и устно утверждать в вере и ободрять всех – и епископов, и клириков, и монахов, и мирян, – не страшась ни угроз от иконоборцев, ни бичевания, ни темничного заключения и ссылок.

Будущий исповедник родился в Константинополе в семье императорского чиновника. Его родители, Фотин и Феоктиста, происходили из знатных родов. Фотин служил в императорском казначействе; Феоктиста в раннем детстве лишилась родителей и воспитывались родственниками. Фотин, по-видимому, поначалу не отличался ревностью о благочестии: по словам св. Феодора, Феоктисте приходилось читать Псалтирь тайно по ночам, «чтобы не огорчить мужа»[3];

© Т. А. Сенина (монахиня Кассия), статья, 2009.

[1] К братиям студийским (*Преподобный Феодор Студит.* Послания. Кн. 1. М., 2003. С. 352).

[2] Цит. по изд.: *Навкратий Исповедник.* Окружное письмо о смерти преподобного Феодора Студита // Христианское чтение. 4, 1837. Сс. 223–224.

[3] Цит. по изд.: Огласительное надгробное слово в честь матери преподобного Феодора Студита // *Преподобный Феодор Студит.* Малое оглашение. Слова. М., 2000. С. 490. Впоследствии, однако, под влиянием Феоктисты

религиозным воспитанием детей занималась тоже она. Феодор был старшим ребенком и получил хорошее образование – его готовили к карьере государственного чиновника. Однако когда после смерти императора Константина V закончились гонения на иконопочитателей, в Константинополь приехал прп. Платон, брат Феоктисты, который давно подвизался в монашестве и был игуменом монастыря Символов; под его влиянием Феоктиста решила принять постриг и уговорила последовать своему примеру мужа и детей (у Феодора были два брата, Иосиф и Евфимий, и сестра, имя которой неизвестно). Феодор стал монахом в возрасте 22-х лет. Его семейство основало монастырь в местечке Саккудион и Платона попросили быть у них настоятелем. Феодор предался иноческим подвигам, стяжал уважение всех братий и стал главным помощником настоятеля; около 790 г. он был рукоположен в священный сан, а в 794 г. св. Платон тяжело заболел и настоял на избрании нового игумена – по общему желанию братий им стал св. Феодор.

В 795 г., когда император Константин VI вступил во второй, незаконный, брак, свв. Платон и Феодор воспротивились этому, перестав поминать императора и патриарха Тарасия, что привело к их изгнанию из Саккудионского монастыря и заключению под стражу. Однако к тому времени влияние саккудионцев уже было велико и подвигло многих других на протест против неканоничного брака императора; в конце концов Константин был свержен и после воцарения его матери Ирины св. Феодор и его братия были освобождены, а вскоре, в 798 г., императрица предложила им занять Студийский монастырь в Константинополе. Основанная в V в., эта обитель получила наибольшую известность именно при игуменстве Феодора и стала самым влиятельным монастырем не только в столице, но и во всей империи, благодаря тому продуманному устройству, которое дал Феодор монастырской жизни – студийский устав распространился впоследствии по всему Востоку, в том числе в России, – а также интеллектуальной деятельности монахов: Феодор хотел, чтобы его братия были способны приносить пользу Церкви, и полагал обязательным изучение богословия и философии для тех, которые могли извлечь из этого пользу; он также организовал в обители обучение церковному пению, гимнографии, иконописи, миниатюре и каллиграфии; в монастырском скриптории переписывалось множество книг; Студийская обитель сыграла большую роль в распространении только что появившегося минускульного письма[4] и стала одним из центров византийского книжного дела. Феодор, был искусным каллиграфом и плодовитым гимнографом: многие

Фотин стал более благочестив и даже согласился жить с ней как брат с сестрой (см.: Там же, с. 491).

[4] Минускул имел огромное значение для развития книжного дела в Империи и для византийского возрождения IX столетия; некоторые ученые считали, что новый почерк был изобретен студитами, однако эта гипотеза не нашла окончательного подтверждения; см. подробнее у П. Лемерля: *Lemerle P.* Le Premier humanisme byzantin… Pp. 109–121.

его сочинения – стихиры, каноны и иные литургические произведения – вошли в состав Миней и особенно, Триоди[5], наряду с сочинениями его брата-исповедника архиепископа Иосифа Солунского и других студитов.

С именем св. Феодора связывается начало реформы общежительного монашества: в современном ему устройстве иноческой жизни Феодор видел много отклонений от святоотеческих правил и ввел в своем монастыре устав, основанный на правилах св. Василия Великого. Монахи жили на строго общежительных началах, не имея никакой личной собственности или рабов и прислужников – все необходимые работы исполнялись самими братиями. Феодор учредил целую иерархию надзирателей и должностных лиц, наблюдавших за порядком и за точным исполнением всех послушаний, т. к. число братий в монастыре сильно возросло – в лучшие годы обитель, вместе со своими метохами, насчитывала до 1000 монахов, – и игумен не мог лично вникать во все дела. Феодор ввел обычай несколько раз в неделю произносить проповеди братиям, воодушевляя их на иноческие подвиги; впоследствии из этих огласительных поучений были составлены сборники, так называемые «Великое» и «Малое оглашения», которые разошлись и по другим монастырям; позже их чтение вошло в церковный устав. Сохранилось также несколько похвальных слов Феодора на разные случаи[6].

После смерти св. патриарха Тарасия (806 г.), император Никифор обратился к епископам и клиру империи с вопросом, кого бы они хотели видеть новым предстоятелем, и большинство, не без влияния св. Платона Студита, высказались за св. Феодора; однако император не желал иметь патриарха со столь независимым и твердым характером и Константинопольскую кафедру получил св. Никифор. Уже в самом начале его патриаршества встал вопрос о прощении эконома Святой Софии Иосифа, повенчавшего в свое время второй брак Константина VI, – на возвращении Иосифу священного сана настаивал император Никифор, и его желание было удовлетворено. Однако Феодор и его братия воспротивились этому и снова прервали общение с императором и патриархом, за что поплатились изгнанием из монастыря и ссылкой: Платон, Феодор и его брат архиепископ Иосиф больше двух лет (809–811 гг.) провели в заточении на Принцевых островах, а другим братиям приходилось скитаться. Но студитов тайно или явно поддерживали многие монахи и миряне, и после воцарения Михаила I все изгнанники были освобож-

---

[5] Перу Феодора принадлежат многие каноны и тропесцы из Постной Триоди; однако следует заметить, что приписываемый ему канон на Торжество Православия с резкими обличениями в адрес иконоборцев написан не им, а св. патриархом Мефодием; см.: *Gouillard J.* Deux figures mal connues du seconde iconoclasme // Byzantion. 31:2, 1961. Pp. 380–384.

[6] Обзор известных к настоящему времени произведений Феодора и их изданий см.: *Theodori Studitae.* Epistulae / Rec. G. Fatouros. Vol. 1. Berlin, New-York, 1992. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 31). Pp. 21*–38*.

лены, патриарху пришлось признать правоту протеста студитов по делу экономa Иосифа и Феодор с братией торжественно вернулись в свой монастырь.

Но вскоре им пришлось вступить в новую борьбу – на этот раз с иконоборческой ересью, которую возобновил император Лев Армянин. 25 декабря 814 г. св. Феодор был вместе с другими православными на приеме у императора, взял слово после всех выступавших и сказал: «Не разрушай, о государь, церковное устроение, ведь сказал апостол: "И поставил Бог в Церкви, во-первых, апостолов, во-вторых, пророков, в-третьих, пастырей и учителей" (1 Кор. 12, 28), а о царях не сказал. Тебе, о государь, вверено устроение государства и войска – о них и заботься, а Церковь оставь пастырям и учителям, согласно апостолу. Если же не хочешь, то если даже ангел с неба будет благовествовать нам извращение нашей веры и его не послушаем, не то что тебя»[7]. Когда же император с иронией спросил: «Итак, ты, Феодор, сегодня извергаешь меня из Церкви?», преподобный ответил: «Не я, но упомянутый невестоводитель ее и божественный апостол Павел; впрочем если ты хочешь быть ее сыном, то ничто не препятствует, только следуй духовному отцу своему»[8], – и указал на св. патриарха Никифора. Именно после этого Лев разгневался и изгнал православных из дворца. Вскоре Феодор был заключен в азиатскую крепость Метопу, однако из ссылки он продолжал писать послания, воодушевляя православных на борьбу с ересью и опровергая взгляды иконоборцев. Когда еретики стали заманивать православных, призывая их только раз вступить в общение с ними, причастившись с иконоборческим патриархом, а потом почитать иконы как прежде, Феодор неоднократно разъяснял, что раз вступивший в общение с еретиками становится таким же еретиком, независимо от того, как он верует сам в себе. В царствование Льва св. Феодор несколько раз менял место ссылки, дважды претерпел бичевание и едва не умер, но не сдался.

Михаил II, воцарившись, прекратил гонения, освободил иконопочитателей и по их просьбе весной 821 г. согласился встретиться с ним. Прп. Феодор обратился к нему с письмом, призывая восстановить православие, и вместе с другими иконопочитателями был во дворце на приеме у императора. Однако Михаил оставил официальным вероисповеданием иконоборчество и Феодор, не желая жить в столице пока господствует ересь, удалился в Вифинию, где жил с частью своих братий по монастырскому уставу. К этому времени авторитет Феодора среди православных был столь высок, что к нему обращались за советом не только простые верующие и монахи,

---

[7] Цит. по изд.: Житие преподобного отца нашего Константина, что из иудеев. Житие св. исповедника Никиты, игумена Мидикийского / Пер., сост., статья Д. Е. Афиногенова. М., 2001. С. 127.

[8] Цит. по изд.: Жизнь и подвиги преподобного отца нашего и исповедника Феодора, игумена обители Студийской, описанные монахом Михаилом [Vita B] // Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. Т. I–II. СПб., 1907–1908. Т. I. С. 94 (§ 34).

но и настоятели монастырей, и епископы. Во время одной встречи православных архиереев и игуменов в монастыре, где жил в ссылке патриарх Никифор, произошла знаменательная сцена: Никифор «не только словесными похвалами отдал ему [Феодору] первенство, но еще более самыми делами; ибо, когда они приступили к трапезе, то предоставил ему одному сидеть на одном возвышении вместе с собою, сказав священным гостям: "Позвольте, братия, многострадальному отцу нашему председательствовать так же, как и мне, хотя он, мудрый, вовсе не желает этого, дабы нам обоим, сидя вместе, совершить преломление хлеба; ибо кто больше явил знаков любви к общему Владыке, тому больше и воздастся, как и Господь сказал в Евангелии... если же так у Бога, то следует быть так и у нас смиренных"».[9]

С конца 821 г. по весну 823 г. прп. Феодор проживал в Константинополе, куда император вызвал почти всех известных православных исповедников в связи с восстанием Фомы Славянина, боясь как бы те не поддержали мятежников; однако Феодор никогда не сочувствовал бунтовщикам и называл их не иначе как «агарянами»[10]. После подавления мятежа Студит снова перебрался в Вифинию.

Преподобный скончался 11 ноября 826 г. и был погребен на острове Принкипо; после восстановления православия мощи его были 26 января 844 г. торжественно перенесены в Студийский монастырь[11].

Св. Феодор Студит много потрудился для обличения иконоборчества и утверждения догмата иконопочитания. Писания его на эту тему разнятся между собой по уровню аргументации, в зависимости от того, к каким людям он обращался – образованным или простым. Обоснованию иконопочитания Феодор посвятил некоторые из своих Оглашений, значительное количество писем[12] и несколько

---

[9] Жизнь и подвиги преподобного отца нашего и исповедника Феодора... С. 113 (§ 61).

[10] Так византийцы называли арабов и вообще мусульман, которые считались «сынами Агари» – служанки Сарры, египтянки, от которой у Авраама родился старший сын Исмаил (см. Быт. 16, 1–16; 21, 9–21; 25, 12–18). *Афиногенов Д.* «Повесть о прощении императора Феофила»... Сс. 41–45, попытался доказать, что Феодор сочувственно относился к Фоме, однако его аргументы при детальном рассмотрении предстаВляются несостоятельными, будучи основаны на неверной датировке одного из Оглашений Феодора; см. подробнее: *Senina T. A. (moniale Kassia).* Notices sur l'atmosphère intellectuelle à l'époque du second iconoclasme. III. Saint Théodore le Stoudite, l'empereur Michel II et Thomas le Slave // Scrinium. Revue de Patrologie, D'Hagiographie Critique et D'Histoire Ecclésiastique. 4, 2008: Patrologia Pacifica and Other Patristic Studies / Éd. par B. Lourié et V. Baranov. Pp. 324–328.

[11] Сказание о перенесении его мощей см. в изд.: *Афиногенов Д. Е.* Перенесение мощей св. Феодора Студита // Реликвии в Византии и Древней Руси: письменные источники / Ред. А. М. Лидов. М., 2006. Сс. 56–66.

[12] В целом эпистолярное наследие Феодора огромно: Г. Фатурос издал 557 писем, еще от нескольких дошли только имена адресатов, но общее число писем, когда-то собранных учениками святого, было больше

богословских трактатов, из которых до нас дошли три «Опровержения иконоборцев» («Антирретики»). Поскольку иконоборцы распространяли в народе ямбы со своими доводами в пользу ереси, Феодор тоже составлял ямбы в защиту икон. Так, в одной из эпиграмм «О святых иконах» он пишет:

Как только видишь ты икону, зришь Христа,
Христом же и ее зови, но лишь омонимично –
Ведь имя одинаково у них, не естество,
И поклонение обоим нераздельно и едино.
Итак, кто поклоняется ей, тот и чтит Христа,
А кто не поклоняется, тот враг Его, конечно,
как начертание во плоти Его вида
безумно не желающий почтить[13].

Здесь изложен один из богословских доводов, которые св. Феодор подробно развивает в своих «Антирретиках», из которых первые две написаны в форме диалога между православным и еретиком, а третья излагает учение об образе Христа в форме опровержения с разных точек зрения тех доводов, которые приводили иконоборцы. Феодор настаивал на том, что икону Христа следует называть «Христом»; этому посвящено много места в его второй «Антирретике». Так, на возражение иконоборца, что «невозможно, чтобы Его изображение получало участие в поклонении Христу и чтобы оно называлось тем же именем, как и Христос», Феодор отвечает, что тогда и изображение креста нельзя называть крестом. Иконоборец возмущен: «Полно [говорить] нелепости! Ведь есть одно и общее поклонение тому и другому; и каким именем называется животворящее древо, тем же самым… называется и его изображение, ибо и то, и другое – крест». На это Феодор отвечает: «От тебя – моя победа», – поскольку изображение Христа можно назвать тем же именем, что и Самого Христа, «и что говорится о первообразе, то же самое может быть сказано и о его подобии», хотя и «в значении только сходном, а не в собственном». В ответ на просьбу иконоборца прояснить это, Феодор говорит: изображение креста «называется крестом только по значению наименования, а не по природе оживотворенного древа. <…> И оно получает участие в имени первообраза, а равно и в его почитании и поклонении, по природе же оно совершенно ему чуждо. Поэтому какими именами называется животворящий крест, теми же наименованиями называется и его изображение». Точно так же и икона Христа «называется Христом по образу наименования, а не

по крайней мере в два раза, об этом см.: *Доброклонский А. П.* Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Т. II: Его творения. Одесса, 1914. Сс. 52–105. Эти письма – ценнейший исторический источник, свидетельства современника и активного участника событий конца VIII – первой четверти IX в.

[13] *Феодор Студит.* Ямбы различного содержания, № 30, пер. наш по изд.: Jamben auf verschiedene Gegenstaende / Hrsg. P. Speck. Berlin, 1968. (Supplementa Byzantina 1). P. 175.

по природе Божества и человечества. <...> И в отношении имени изображение сходно с первообразом, равно как и в отношении чести и поклонения, по природе же совершенно обособлено от него»[14]. Здесь Феодор развивает учение VII Вселенского собора о том, что образ имеет общение с первообразом по имени.

Довод, что икона Христа может называться «Христом», был важен и для практических целей борьбы с ересью: иконоборцы, издеваясь над иконопочитателями, говорили, что они терпят гонения не за Христа, а просто из-за глупой преданности «бездушным изображениям». Подобные насмешки, очевидно, сеяли большое смущение среди исповедников, судя по тому, что св. Феодор неоднократно возвращался к этой теме, причем не в частных письмах, а в окружных посланиях, ободряя православных: «И ныне явно подвизающийся за Христа разве не мученик, как говорят некоторые? Да, истинный мученик, который ничем не меньше тех, кто замучен язычниками или иудеями. <...> Если презирающий изображение креста оказывает презрение Христу, то тем более отвергающий икону Спасителя направляет хулу на Господа. Таким образом, терпящий мучения за то и другое является истинным мучеником, особенно – за икону, ибо первое является знаком, а второе – образом Христовым»[15]. И в другом послании: «Как? Маккавеи, отказавшись вкусить свиного мяса, запрещенного тогда законом, сделались мучениками, а ты, страдая за то, что не отказываешься от начертанного Христа, не мученик? Иоанн Предтеча, убитый за правое обличение Ирода, сделался украшением мученикам, а ты, умирая за Христа, не в числе мучеников?»[16] Феодор говорил, что отрицающий икону Христову отрицает Самого Христа: «Можно ли утверждать, как говорят некоторые несчастные, что подвизающийся за Христа не есть мученик? <...> Если отрицающий образ Креста распространяет отрицание и на Крест, тем более отвергающий икону Христову распространяет отрицание на Христа. Таким же образом тот, кто страдает и за Крест, и за его образ, есть в полном смысле мученик; и страдающий за икону – в большем смысле, ибо то есть знак, а это – вид Христа»[17].

В IX в., как и в VIII, иконопочитатели настаивали на том, что отрицание иконы есть отрицание возможности изобразить воплощенное Слово, а это равнозначно отрицанию истинности самого воплощения. Св. Феодор доказывал это с особенной ревностью. В письме св. Платону[18] он говорит, что иконоборцы, «отрицая, что Христос описуем по плоти, и изобличаются в нечестии наравне с теми, которые учили, будто Бог обитал с сущими на земле в вообра-

[14] Антирретика 2.17 // Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе... Т. 1. Сс. 139–140.

[15] К братиям, заключенным в темницах, цит. по изд.: *Преподобный Феодор Студит.* Послания... Кн. 1. Сс. 256–257.

[16] К братиям рассеявшимся, цит. по изд.: Там же. Кн. 1. Сс. 294–295.

[17] Феодор возлюбленным братиям, за Господа содержимым в различных темницах, цит. по изд.: Там же. Кн. 2. С. 485.

[18] Текст полностью приводится ниже.

жении и представлении». То же самое он повторяет в «Антирретике» (1.7): «Если бы достаточно было только одно созерцание Его в уме, тогда в этом же смысле и достаточно Ему было прийти к нам; но в таком случае видимость и обман были бы в том, что Он совершил, пришедши не в теле, а равно и в его невинных, подобных нашим, страданиях»[19].

Таким образом, по православному учению, иконы нужны вовсе не для того, чтобы воображать их себе при молитве – аскетическое учение об «умной», лишенной всяких образов молитве остается в силе, – а как доказательство реальности воплощения Слова. Предосудительно изготовление ложных образов, таких как изображения языческих богов, а не образов истинно воплотившегося Бога. Если Бог-Слово принял плоть, значит Его можно и изобразить по плоти: «Все, что подлежит чувству зрения, должно подпадать и очертанию, особенно же это нужно сказать о том, кто имеет руки и ноги, плоть и кости, подлежит осязанию и находится вместе с другими»[20]. Этот довод, основывающийся на евангельском повествовании о явлении воскресшего Христа апостолам (Ин. 20, 19–29), был особенно важен в полемике с иконоборцами IX в., т. к. те учили, что Христос стал неописуемым после воскресения[21].

Поскольку иконоборцы утверждали, что по учению иконопочитателей выходит, будто Божество можно описать на иконе, св. Феодор разъяснил этот вопрос более детально, чем это делалось в VIII в., изложив понятие «отношения» (σχέσις) между иконой и первообразом и подробно разъяснив, что означает «относительное поклонение» иконе в отличие от служебного, которое приносится только Богу, настаивая, согласно с учением VII Вселенского собора, что честь образа восходит к первообразу и что при этом не происходит «разделения» Христа и не возникают два Христа, иконный и истинный[22].

Иконоборцы говорили, что «если Божество действительно присутствует в изображении, то [отсюда следует] описуемость Его, если же не присутствует, то поклонение нечестиво», – на это св. Феодор отвечает, что Божество не страдало – т. е. не стало описуемым – даже при страдании Самого Христа по плоти, нераздельно соединенной с божеством, но тем не менее неописуемое Божество присутствует и поклоняемо в иконе, как соединенное с «тенью» плоти, и поскольку Божество вообще присутствует везде, однако «в соответствии с воспринимающими природами, в большей или меньшей степени», поэтому «кто сказал бы, что Божество присутствует и в иконе, не погрешил бы против должного», но присутствует оно там «не по

---

[19] Текст этой Антирретики полностью приводится ниже.

[20] Антирретика 2.45 // Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе… Т. I. С. 154.

[21] См. подробнее: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. Сс. 467–471.

[22] См.: Антирретика 1.9, 11.

природному соединению», как в теле Христа, а «по относительному причастию (σχετικῇ μεταλήψει)»[23].

Основным аргументом христологического характера, который иконоборцы выдвигали против иконопочитателей в IX в., было обвинение в несторианстве. Православные настаивали, что на иконе изображается ипостась Христа, Которая имеет две природы и изобразима благодаря свойствам одной из этих природ – человеческой; присутствующий на иконе характир Христа создает присутствие Самой ипостаси: по учению св. Феодора Студита, «нет никакой ипостаси, кроме Христовой, на иконе Его, но Сама ипостась Христа, то есть характир, являющий видом Его [внешний] облик, созерцается в иконе и приемлет поклонение»[24]; «в иконе Христовой и во Христе одна ипостась Христа, а потому одно им и поклонение – ясно, что по причине тождества единой ипостаси, а природы у Христа и у иконы различны»[25]. Однако, по мнению иконоборцев, изображение на иконе характира Христа, т. е. совокупности Его ипостасных особенностей, которыми Он по плоти отличается от других людей, означало, что во Христе присутствует человеческая ипостась, а значит, в Нем две ипостаси – Бога-Слова и человека Иисуса, – что неминуемо ведет к несторианству. Чтобы избежать этого, иконоборцы учили, что Христос «чудесно воспринял плоть в Собственной ипостаси» – тут они были согласны с православными, – но плоть «не какого-либо [отдельного человека], а человека вообще»[26], именно потому она и неописуема на иконе.

Св. Феодор более всех потрудился, чтобы оправдать православных от обвинения в ереси Нестория. Помимо достаточно очевидных доводов относительно того, что все имеющее внешний вид – а Христос по человечеству его, разумеется, имел, – должно быть описуемо, Феодор приводит и другой аргумент: «Человек вообще – имя

---

[23] Антирретика 1.12; я исправила в этом месте русский перевод в соответствии с греческим текстом в PG 99, 344BC. Утверждение В. М. Лурье, что в этом месте у Феодора «формулируется учение об описуемости неописуемого божества» (*Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии… С. 477), представляется неверным: в греческом тексте нет слова «описуемый», и Феодор говорит о том, что раз Божество было неописуемо, даже соединяясь с реальной плотью в теле Христа, то тем более оно неописуемо, когда речь идет об иконе, которая содержит в себе лишь «тень» плоти, – *однако* Божество все же присутствует в иконе, будучи вездесущим.

[24] К Иоанну грамматику, цит. по изд.: *Преподобный Феодор Студит.* Послания… Кн. 2. Сс. 144–147; цитирую более точный перевод по изд.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии… С. 484. Интересно, что это письмо, написанное еще до начала второго иконоборчества, адресовано к будущему лидеру иконоборцев и последнему их патриарху; из текста письма видно, что он уже тогда сомневался в правомерности иконопочитания и критиковал взгляды Феодора.

[25] Письмо к св. Платону.

[26] Антирретика 3.15, цит. по изд.: Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе… Т. I. С. 162.

нарицательное» и «если бы Христос, вочеловечившись, назывался в Писании только Богом и человеком, то значит, Он воспринял только общую нашу природу», но Он назвался также и собственным именем – Иисус, «которое отличает Его ипостасными особенностями от прочих людей; вследствие этого Он и описуем»[27]. Что же касается общей природы, то Феодор замечает, что она может существовать только в отдельных ипостасях и «человечества не было бы во Христе, если бы оно не существовало в Нем как бы в некотором [отдельном человеке]», и тогда, значит, «Он и воплотился в представлении», а не истинно[28]. Итак, во Христе по плоти, по мнению Феодора, были особенности отдельного человека, но при этом не было отдельной человеческой ипостаси[29]. Здесь иконопочитатели в своем учении о соединении природ и природных особенностей в ипостаси Христа следовали не принципу «сложения», а принципу «дополнительности», который сформулировал в VI в. св. Евлогий Александрийский, и поэтому они считали, что ипостась есть нечто большее, нежели «сумма» ее «слагаемых», т. е. сущности и ипостасных идиом.

Т. А. Сенина (монахиня Кассия)

---

[27] Антирретика 3.18, цит. по изд.: Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе… Т. I. С. 163–164.

[28] Антирретика 3.15, цит. по изд.: Там же, с. 162.

[29] См. подробнее: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии… Сс. 80–85, 230–234, 484–486.

Св. Феодор Студит

ПИСЬМО СВ. ПЛАТОНУ СТУДИТУ О ПОЧИТАНИИ ИКОН[1]

Мы утешаем самих себя, когда говорим со священною главою нашею. Ибо что утешительнее для сына, как не беседовать с отцом, особенно же с таким отцом, и столь великим, добродетель коего прославляют многие города, страны и острова? Таков мой любезный отец, хотя плод не похож на дерево, по причине негодности моего смирения; однако мы имеем в тебе установленное правило благочестия и не только мы, но и все, избравшие благочестивую жизнь, окрыляемые мужеством и побуждаемые к благому жительству. Поскольку же давно добивалась твоя святыня, чтобы я составил слово о том, каким образом до́лжно поклоняться священной иконе Христовой, – не по неведению, но желая таким образом подвигнуть мое неразумное слово[2], – а мне, однако, доселе не удавалось ответить, то теперь, вспомнив об этом, я решил, что, насколько возможно, должен исполнить порученное мне, при содействии священных твоих молитв; хотя кое-что о сем предмете я, пожалуй, достаточно высказал в другом месте.

Итак, всякое искусственное изображение является подобием того предмета, чьим образом оно является, и путем воспроизведения показывает в себе начертание[3] первообраза, как говорит сильный в божественных вещах Дионисий: «Истина в подобии, первообраз в образе; каждое в каждом, при различии по сущности»[4]. Следовательно поклоняющийся изображению поклонился тому, кого изображение верно представляет. Ибо не сущности изображения он поклонился, но начертанному на нем, – и образ неотделим от первообраза вследствие одного и того же поклонения, ибо в отношении подобия образ тождествен первообразу. Поэтому и Великий Василий говорит: «Царем называется и изображение царя, но [при этом] не два царя: ибо и сила не рассекается, и слава не разделяется. Ибо как правящее нами господство – одно, и власть – одна, так и славословие [ей] от нас одно, а не много. Поэтому честь образа переходит к первооб-

---

© Т. А. Сенина (монахиня Кассия), примечания, 2009.

[1] Текст приводится по изд.: *Преподобный Феодор Студит.* Монастырский устав. Великое оглашение. Ч. II. М., 2001. Сс. 307–311, со значительными исправлениями монахини Кассии (Т. А. Сениной) в соответствии с греч. текстом: *Theodori Studitae.* Epistulae / Rec. G. Fatouros. Vol. 1. Berlin, New-York, 1992. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 31). Pp. 164–168 (ep. 57). Разделение на абзацы произведено по изданию Г. Фатуроса.

[2] В греческом тексте игра слов: ἄλογόν μου λόγον.

[3] χαρακτήρ.

[4] *Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии 4.1 (у Фатуроса (*Theodori Studitae.* Epistulae… P. 164), неверно указано: 4.3).

разу»[5]. Если же она переходит к первообразу, то не иное и иное, но одно и то же бывает почитательное поклонение, как один и тот же есть первообраз, которому воздается поклонение и в образе.

Но одно дело – природный образ, а другое – образ подражательный: один по отношению к причине имеет не природное различие, а ипостасное, как Сын по отношению к Отцу, – ибо одна ипостась у Сына, а другая у Отца, природа же ясно, что одна, – другой же, напротив, имеет различие природное, а не ипостасное, как образ Христа по отношение ко Христу. Ведь одна природа у вещественного изображения, а другая у Христа, ипостась же не иная, но одна и та же у Христа и в начертанном образе, о чем опять говорит божественный Василий: «Что там образ по воспроизведению, то здесь Сын по природе; и как в произведениях искусства существует подобие по наружному виду, так в Божественной и несложной природе – единство вследствие общности Божества»[6].

Итак, заметь различие: в природном образе и в причине, то есть в Сыне и Отце, одна природа, одно и поклонение вследствие тождества природы, а не ипостаси – поскольку мы исповедуем как одну природу, так и одно поклонение и славословие Святой Троицы, но ипостасей три, Отца, Сына и Святого Духа, – в подражательном же образе и в первообразе, то есть в иконе Христовой и во Христе, одна ипостась Христа, а потому одно Им и поклонение – ясно, что по причине тождества единой ипостаси, а природы у Христа и у иконы различны. Если же мы скажем, что единое поклонение образу и первообразу бывает как по причине тождества ипостаси, так и по причине тождества природы, и уже не признаем различия образа и изображаемого, но будет как одна ипостась, так и одна природа у иконы Христа и у Самого Христа, то мы впадем в эллинское многобожие, обоготворяя всякое вещество, с помощью которого начертывается образ Христа. И этим мы откроем уста иконоборцам для обвинения нас – не без оснований – в том, что, поклоняясь единому Богу в трех ипостасях, мы покланяемся многим богам и почитаем их. Если же кто-либо скажет, что воздаваемое образу поклонение ни по тождеству ипостаси, ни по тождеству природы не относится к первообразу, то очевидно, что этим он рассечет силу и отделит славу первообраза от образа, и, таким образом, поклоняясь изображению Христа, явно будет идолопоклонствовать, вводя не одно, но два поклонения. Это и стараются доказать иконоборцы, по этой причине, естественно, отрицая, что Христос описуем по плоти, и изобличаются в нечестии наравне с теми, которые учили, будто Бог обитал с сущими на земле в воображении и представлении.

Но нечестие тех и других одинаково да низвергнется в свойственную им тьму. Истинная же вера христиан, по выше сказанному, как во Святой Троице исповедует одно поклонение по причине общности

---

[5] *Василий Великий.* О Святом Духе 18: 45.15–20 (по изд.: *Basile de Césarée.* Sur le Saint-Esprit / Ed. B. Pruche. Paris, 1968². (Sources chrétiennes 17 bis)).

[6] Там же 18: 45.20–23.

Божества, так и по отношению к образу Христа исповедует одно и то же поклонение, по причине тождества ипостаси Христа, ибо она одна и та же и у поклоняемого, и начертанная. Если же образ оторвался и отделился бы в чести от первообраза, он бы стал неким самоипостасным предметом. И вот, таким образом, воздается и единое поклонение иконе Христовой, и единое славословие всепетой и блаженной Троице.

Но, может быть кто-нибудь, скажет: «Значит, поскольку поклонение (προσκύνησις) есть служение (λατρεία), то при служении Святой Троице совершается служение и иконе Христовой». Но таковой представляется незнающим различия в поклонении, поскольку мы поклоняемся святым, но не служим им. Хотя они и предводители наши в законе Божием, мы не воздаем им служения. Итак, да научится таковой, что не сущности иконы воздается поклонение – ибо это [нам] чуждо и есть дело «служащих твари вместо Творца» (Рим. 1, 25), – но когда в иконе воздается поклонение Христу, вещество изображения (εἰκονικὴ ὕλη) пребывает совершенно не причастным поклонению, воздаваемому [начертанному] на нем Христу через подобие, которое принадлежит ипостаси Христа и отделено от вещества, хотя и зрится в нем. И мне кажется, что это подобно отражению в зеркале, ибо и там лицо смотрящего как бы начертывается, а подобие пребывает вне вещества. И если бы кто-либо пожелал поцеловать там собственное изображение, он приложился бы не к веществу, поскольку не ради него он подходит [к зеркалу], но к отображенному в нем своему подобию, ради которого он и приник к веществу. Если же он отойдет от зеркала, вместе с ним отступит и образ как не имеющий ничего общего с веществом зеркала; конечно, то же самое и с веществом иконы: когда уничтожается видимое в нем подобие, которому поклонялись, вещество остается без поклонения, как не имеющее связи с подобием.

Другой [пример] – перстень с начертанным изображением царя, которое затем отпечатано на воске, на смоле, на глине. Конечно, отпечаток один и тот же, неизменный на всех веществах, вещества же отличаются друг от друга. Отпечаток и не может не остаться неизменным на разных веществах, и он не имеет ничего общего с веществами, но мысленно (τῇ ἐπινοίᾳ) отделен от них, пребывает же на перстне. Конечно, то же самое и с подобием Христа: на каком бы веществе оно ни начертывалось, оно не имеет общения с этим веществом, пребывая в ипостаси Христа, которой и принадлежит. И попросту говоря, служение воздается не иконе Христовой, а поклоняемому в ней Христу, и ей поклоняются вследствие тождества ипостаси Христа, при том, что по сущности икона отличается.

Таким образом, как мне представляется, поклонение иконе Христовой основывается на учении святых отцов. Если его упразднить, необходимо упразднится и Христово домостроительство, и если упраздняется поклонение иконе, точно так же упраздняется и поклонение Христу. И потому, божественный отец, со страхом и благоговением нужно приступать к иконе и покланяться ей, поскольку

поклонение переходит ко Христу, и нужно веровать, что в ней пребывает Божественная благодать и что приступающим к ней с верою она сообщает освящение. Ибо как в образе животворящего Креста, так и в иконе Всесвятой Богородицы и всех святых всякое поклонение святейшим образам через посредство изображенных на них первообразов восходит к Богу, и потому одно и единственное служебное поклонение воздается Святой и Единосущной Троице, ради Которой бывает различное поклонение другим, и к Ней одной возносятся все поклонения. Если же по неведению чего-либо я ошибся и сказал меньше или больше надлежащего, то ты, как добрый отец, удостой одно исправить, другое восполнить, а иное и удалить, молясь и молясь усиленно о моем смирении, чтобы я и мыслил правильно, и говорил без преткновений, и действовал, не вызывая порицаний.

ПЕРВОЕ ОПРОВЕРЖЕНИЕ ИКОНОБОРЦЕВ[1]

Наступает время говорить, а не молчать всякому, кто сколько-нибудь оказывается в состоянии, так как возникла некоторая ересь, восстающая на истину и пустословием внушающая страх душам неутвержденных. <...>

1. *Православный.* Итак, противники, одна у нас, христиан, вера, и служение, и поклонение, то есть Отцу, и Сыну, и Святому Духу: хотя Покланяемое едино по природе Божества, однако по ипостасным свойствам мы разумеем Трех, как бы в постепенной последовательности.

2. *Еретик.* Нет, вера не одна у нас, коль скоро предмет вашего почитания представляется многопоклоняемым вследствие воздвижения икон, перешедшего злохудожеством демонским в кафолическую Церковь от эллинского предания – покланяться идолам. Ведь Божество совершенно необъятно и неописуемо, по согласному свидетельству богословов.

Православный. К тому, что Божество необъятно и неописуемо, я присоединю, что Оно и беспредельно, безгранично и не имеет внешнего образа; и вообще, здесь можно присоединить все то, что, как всякому ясно, получается путем отрицания того, что Оно не есть. <...> Что общего между священными иконами и идолами демонов? Не следовало ли вместо произведенного почитать Причину его и Ей поклоняться, – а не воздавать поклонение... разнообразным богам греков? Эти последние, перенесши, по неведению демонского заблуждения, поклонение с сотворившего Бога на творения, «послужиша, как написано, твари паче Творца» (Рим. 1, 25) и низверглись в одну пропасть многобожия. У нас же один Бог, в Троице поклоняемый. К тому же, согласно учению богословия, не только следует избегать изыскивать способ описания или понимания [Божества], –

[1] Текст приводится по изд.: Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. Т. I–II. СПб., 1907–1908. Т. I. Сс. 119–133.

это изобретение эллинского измышления, – но мы не знаем даже, как Бог существует или что Он есть, так как Он знает о Себе только Сам. Когда же Единый из Троицы, по неизреченной благости Своей, нисшел в человеческую природу, соделавшись подобным нам, то совершилось соединение несоединимого, смешение того, что не смешивается, – неописуемого с описуемым, неограниченного с ограниченным, бесконечного с конечным, не имеющего образа с имеющим наружный образ. <...> Поэтому Христос изображается на иконе и невидимый становится видимым: получает естественное описание Своего тела тот, кто по Своему Божеству пребывает неописуемым, дабы то и другое [естество] проявилось и в действительности, как оно есть, и ни одно из двух не есть ложно, вопреки твоим измышлениям.

3. *Еретик.* Но говорят, что Божество не остается неописуемым, в то время как Христос изображается в телесном виде. Так как Божество соединено с плотью в ипостасном единстве, то по необходимости в очертании плоти изображается и неограниченное, неописуемое Божество. Ибо невозможно одно отделить от другого, не вводя вместе с тем неприятного разделения.

Православный. Согласно с твоим рассуждением, необъятное не может остаться таковым в тот момент, когда оно объемлется, – и, однако, Христос был повит пеленами; и невидимое не может остаться таковым, когда его видят, – и, однако, Христос был видим... и бессмертное не может оставаться таковым, когда умирает, – и, однако, Христос был предан смерти. Таким же образом представляй, что Христос остается неописуемым и в то время, когда Он изображается [на иконах]. Таковы же равным образом и свойства Его: одни являются свойствами Его неописуемой природы, в которых познается Бог; другие же – свойствами Его описуемой природы, в которых проявляется человек. <...> Но Он по ипостаси остается один и тот же, имея в установленных границах неслиянно начало той и другой Своей природы. Поэтому или прими описуемость, или, если ты не согласен, отвергни также видимость, осязаемость и восприемлемость и все, что принадлежит к тому же разряду, а затем ты окажешься не принимающим даже того, что Слово соделалось плотью, а это уже – верх нечестия.

4. *Еретик.* В высшей степени нелепо признавать, говорят, что Христос – простой человек; описуемость же – свойство простого человека. Следовательно, Христос – не простой человек, почему и совершенно неописуем.

Православный. <...> Христос не родился только простым человеком и никто из благочестивых не может сказать, что Он воспринял какого-либо определенного человека, но всецелую или всю природу, хотя и созерцаемую в отдельном человеке. Ибо иначе, как Он мог быть и доступен зрению? Соответственно же Своей природе, Он бывает видим и представляем, осязаем и описуем: сообразно с ней Он вкушает пищу и питие, мужает и возрастает... вообще, делает и терпит все, что свойственно и каждому человеку. Итак, Христос описуем, хотя Он и не простой человек, ибо Он не один из многих, но Бог воплотившийся, а посему пусть не спешат вторгаться драко-

ны ересей в лице утверждающих, будто Он пришел кажущимся образом или в воображении, за которыми и ты сам следуешь. И вместе с тем Христос – неописуем, хотя Он – и Бог, соделавшийся человеком, а посему должно отвергнуть нечестие тех, которые пустословят, будто Он получил начало от Марии. <...>

5. *Еретик.* Говорят, что в Писании вообще запрещено воздвигать изображения. Ибо оно говорит так: «Не сотвори себе кумира, и всякого подобия, елика на небеси горе, и елика на земли низу, и елика в водах под землею: да не поклонишися им, ни послужиши им: аз бо есмь Господь Бог твой» (Исх. 20, 4–5).

Православный. Когда и кому [это было сказано]? До благодати, – соблюдаемым под законом и возводимым к единобожию, – когда Бог еще не явился во плоти и древние ограждались от языческих идолов. <...> [И им было сообщено], что один Бог и Отец всех, «егоже никтоже видел есть от человек, ниже видети может» (1 Тим. 6, 16), как написано. <...> О Нем можно сказать совершенно определенно: «Кому уподобисте Господа? и коему подобию уподобисте его?» (Ис. 40, 18). Умолчу о том, что не все то, что запрещено по отношению к Богу, запрещено и по отношению к другому. Запретив ранее священному Моисею, затем вскоре повелел: «И сотвориши, – говорит Он, – два херувима злата изваяна, на обоих странах. <...> И познан буду тебе оттуду и возглаголю тебе» (Исх. 25, 18–22). И в книге Чисел: «Сотвори себе змию [медяну], и положи ю на знамя» (Чис. 21, 8–9). Ты видишь, что это – слова Писания, – хотя ангелы не имеют грубого, подобного нашему, тела, хотя змей, который таинственно был принят за образ Христа, своим видом животного слишком отличался [от этого образа]. Если в древности Бог благоволил, чтобы Он таинственно был представлен посредством изображения змия, то неужели Ему неугодно и непристойно, чтобы было воздвигаемо изображение телесного вида, с тех пор как Он соделался человеком? <...>

7. *Еретик.* Говорят, что изображать Христа в материальных формах – значит уничижать и умалять [Его]. Пусть [образ Христов] пребывает в созерцании разума, пусть, как можно более, изображается в нас некоторый божественный образ, который влагается [в нас] Святым Духом чрез освящение и оправдание. <...>

Православный. <...> Что ты стараешься представить как несвойственное Богу и низменное, это в действительности прилично Богу и возвышенно по величию тайны. Разве слава высоких не может быть унижена, а бесчестие униженных разве не может быть, наоборот, возвышено? Так и для Христа, пребывающего в свойственном Ему величии Божества, украшенного славой нематериальности и неописуемости, служит к славе Его высочайшее к нам снисхождение и материальная описуемость принадлежащего Ему тела. Ибо веществом, затем плотью соделался Тот, Кто создал все. И Он не отрекается быть и называться тем, что Он воспринял: свойство же вещества – иметь материальное очертание. Что касается того, чтобы довольствоваться созерцанием ума, так как Его образ в нас напечатлен Святым Духом, то это можно было бы разуметь относительно крещения.

И речь идет, конечно, не о том, чтобы напечатлеть в нас образ ипостаси Бога и Отца, но о том, чтобы мы отпечатлевали изображение человеческого вида вещественными красками. Если бы достаточно было только одно созерцание Его в уме, тогда в этом же смысле и достаточно Ему было придти к нам; но в таком случае видимость и обман были бы в том, что Он совершил, пришедши не в теле, а равно и в его невинных, подобных нашим, страданиях. Но пойдем дальше. Плоть во плоти страдала, принимала пищу и питие и совершала все, что делает и каждый человек, кроме греха. И таким образом то, что тебе представляется бесчестием, в действительности служит к чести всечестному и преславному Слову. <...>

8. *Еретик.* Почему же, говорят, не написано об иконе, как [написано] о кресте? «Слово бо крестное, говорит, погибающим убо юродство есть, а спасаемым нам сила Божия есть» (1 Кор. 1, 18). Также: «Мне да не будет хвалитися, токмо о кресте Господа нашего Иисуса Христа» (Гал. 6, 14). <...>

Православный. Скажи, дерзновенный, что [апостол] прославляет и чем хвалится, – крестом или образом креста? Очевидно первым. И однако слава подобия неотделима от первообраза, как от света [неотделима] тень. И все, что говорится о причине, вполне может быть сказано и о происшедшем от этой причины; но одно говорится в собственном смысле, потому что [обусловливается] природой; другое же в несобственном смысле, потому что говорится по подобию. Точно так же когда в начале была проповедь о Христе, то она сопровождалась и соответствующей речью об изображении, и мы имеем столько показаний относительно изображения Христа, сколько сказано о Самом Христе. Равным образом и относительно образа креста было представлено столько же свидетельств, сколько и о самом кресте. Нигде [не сказано] относительно образа и иконы, хотя и то, и другое по значению представляют одно и то же; нелогично исследовать [это], так как во всем, что мы наблюдаем, причина и происшедшее от причины по значению одинаковы. Разве не есть всякое изображение печать или отпечаток, в самом себе носящий подлинный образ того, чьим именем оно называется? Крестом мы называем и отпечаток креста, и самый крест – и однако не два креста; и Христом мы называем как изображение Христа, так и Самого Христа – и однако не два Христа, так как одно от другого отличается не общностью имен, но природой. <...>

9. *Еретик.* В результате, как говорят, получается, что называются многие Господами и Христами, по различию изображений; а отсюда – многобожие; у нас же один Господь и Бог покланяемый.

Православный. Что это такое? Разве не Господь [Бог] Отец? Разве не Господь Бог Сын? Разве не Господь Дух Святый? Разве не Бог, Бог и Бог? Да, конечно. Но разве поэтому – три Бога и Господа? Это нечестиво. Один Бог и Господь. Так же, любезный, следует понимать и относительно икон: хотя изображений по числу и много, но один Христос, а не многие; также и Господь один и тот же, а не различные. <...> Призывание одного имени [возводит] многие образы к единому виду; из этого видна пустота твоего неразумного возражения. <...>

11. *Еретик.* Итак, что же делается видимым? Изображение Христа или Христос? Конечно не то и другое вместе, так как тень и истина – не одно и то же. И как можно говорить, что в каждом из этих двух заключается то и другое, или же одно из двух? Это до очевидности нелепо.

Православный. Никто не мог бы дойти до такого безумия, чтобы... утверждать, что Христос и Его изображение – одно и то же: но по природе иное Христос и иное Его изображение, хотя по нераздельному их наименованию они – одно и то же. И если кто стал бы рассматривать природное свойство иконы, то он не только не мог бы сказать, что он видит Самого Христа, но даже не мог бы сказать, что он видит Его изображение. Она окажется, быть может, деревом, или краской, или золотом, или серебром, или чем-либо иным из других различных материалов, от которых получает и самое имя. Если же внимание обращается на [достигаемое] посредством изображения сходство с первообразом, то [икона] называется Христом или изображением Христа; но Христом [называется] по одинаковости наименования, изображением же Христа она именуется по отношению к Нему, ибо подобие есть подобие именно первообраза, равным образом и имя есть имя того, что им называется. <...>

12. *Еретик.* Каким же способом, ты полагаешь, в изображении находится Божество Христа? По природе? И в таком случае Ему также воздается поклонение или же нет? И если Божество действительно присутствует в изображении, то [отсюда следует] описуемость Его. Если же не присутствует, то поклонение нечестиво, ибо нельзя покланяться тому, что [только] называется, но что [в действительности] не есть [Божество]. Христовой плоти всегда воздается поклонение вместе с Божеством, потому что они соединены нераздельно, но это не изображение и не икона.

Православный. Ты продолжаешь находиться в [области] тех же нелепостей. Если совсем не одно и то же – первообраз и изображение, так как одно – истина, а другое – тень, то какой смысл в твоем заключении? В теле Господнем и Божество, по причине природного соединения, пребывает совместно с Ним, является поклоняемым и славимым, хотя плоть и подпадает ограничению. <...> Относительно иконы [этого нельзя сказать] никоим образом. Где не присутствует даже природа изображаемой плоти, а только один наружный вид, там тем менее можно говорить об описуемости Божества, Которое настолько и присутствует, и является поклоняемым в иконе, насколько присутствует в ней, как в тени соединенной с Ним плоти. Где находится место, в котором бы не было Божества, – в [существах] разумных и неразумных, в одушевленных и неодушевленных? Но в соответствии с воспринимающими природами [Оно всюду присутствует] в большей или меньшей степени. Так и тот, кто сказал бы, что Божество присутствует и в иконе, не погрешил бы против должного. <...>

13. *Еретик.* Вот что говорят: не полезнее ли только показывать иконы, но им не поклоняться? А еще более полезно одновременно чрез посредство слуха возвышаться к самым предметам и [их]

воспоминать, – с тем, чтобы избегать низменного изображения материи. «Дух есть Бог: и иже кланяется Ему, духом и истиною достоит кланятися» (Ин. 4, 24), – говорит Писание.

Православный. Если ты отчетливость зрения признаешь одинаковой [с ясностью] слуха, что и справедливо, то признавай и равное их значение. И Священное Евангелие пусть остается при одном слушании, без поклонения, хотя и оно служит предметом почитания. Но если это неразумно, то разве не окажется таковым же и прежнее? Ведь ты признал их одинаковое значение. <...> Таким образом и в иконе, и в Евангелии, и в кресте, и во всяком другом священном предмете Бог является поклоняемым в духе и истине; материальное устраняется вследствие возвышения ума к Богу. <...>

14. *Еретик.* Следует ли, говорят, покланяться надписи или только изображению, название которого написано? И во всяком случае – одному из них, а не двум? И чему именно?

Православный. Этот вопрос подобен тому, как если бы кто спросил, следует ли покланяться Евангелию или наименованию, [написанному] на нем, – образу креста или тому, что на нем написано? Я прибавил бы относительно людей, [следует ли почитать] известного человека или его имя, – например Павла и Петра, и каждого из отдельных предметов одного и того же рода. Разве это не неразумно, чтобы не сказать – смешно? И что из видимого глазами лишено имени? И каким образом может быть отделено то, что названо [известным именем], от своего собственного наименования, чтобы одному из них мы воздавали поклонение, а другое лишали [поклонения]? Эти вещи предполагают друг друга: имя есть имя того, что им называется, и как бы некоторый естественный образ предмета, который носит это имя: в них единство поклонения нераздельно. <...>

18. *Еретик.* Но, говорит, не всякий изображенный на иконе достоин поклонения, но лишь тот или другой; и возможно, что окажутся не прославившиеся и недостойные восхваления.

Православный. Однако, с другой стороны, есть достойные поклонения и прославления, ибо одни должны почитаться ради их мученической крови, другие за святую жизнь.

19. *Еретик.* Но тогда, говорит, поклонение оказалось бы многовидным. На самом же деле поклонение одно, а не много.

Православный. Поклонение одно только в отношении к Богу, в отношении же к остальным поклонения различны. Цари и начальники получают поклонение от нас, господа – от рабов, отцы – от детей, но не как боги. <...> Отсюда, зная различие поклонения, которое воздается первообразам посредством их изображений, воздавай поклонение в собственном смысле и особенно одному только Богу; остальным же [изображениям] – по соответствии с теми [лицами], которых они служат подобием: [иконе] Богородицы – как Богородицы, [иконам] святых – как изображению святых. <...> И как может быть ниспровергнуто соблюдение древних обычаев и преданий, преданное с давнего времени? Будем крепко держаться [их], утверждаемые божественными отцами, хотя это и трудно для логического доказательства. Ибо

говорят, что «простота веры должна быть сильнее логических доказательств», и в другом месте: «Пусть господствуют древние обычаи». <...>

20. Итак, кто не исповедует, что Господь наш Иисус Христос, пришедший во плоти, плотью описуем, по Божественной же природе остается неописуемым, – тот еретик.

Если кто станет утверждать, что описуемо и Божество вследствие того, что описуема плоть Слова, и в то же время не будет в одной ипостаси различать того и другого по природному свойству, тогда как на самом деле одно не уничтожает другого в нераздельном единстве, – тот еретик.

Если кто описание телесного вида Слова не называет изображением Христа, или Христом, по одинаковому наименованию, но называет идолом заблуждения, – тот еретик.

Если кто поклонение Христу, относящееся к изображению Его внешнего вида, дерзко называет поклонением идолам, а не самому Христу, тогда как, по свидетельству Василия Великого, слава первообраза неотделима от подобия, – тот еретик.

Если кто станет говорить, что достаточно одного только изображения Христа, причем ни почитает его, ни бесчестит, как отвергающий относящееся к Его почитанию поклонение, – тот еретик.

Если кто запрещения Священного Писания, относящиеся к идолам, приводит и применяет к священному изображению Христа и вследствие этого называет Церковь Христову языческим храмом – тот еретик.

Если кто, поклоняясь изображению Христа, говорит, что он в нем покланяется Божеству по природе, а не постольку, поскольку оно есть тень соединенной с Божеством плоти, хотя Божество и везде присутствует, – тот еретик.

Если кто возведение к первообразам чрез священные изображения считает низменным, так как он, будто бы и без этих изображений, посредством слуха возводится к созерцанию первообраза, и молчаливое живописное изображение не считает равным словесному повествованию, как [признает] Василий Великий, – тот еретик.

Если кто отрицает, что изображение Христа, в частности то, которое напечатлевается на кресте, должно начертываться и показываться во всяком месте во спасение народу Божию, – тот еретик.

Если кто иконам Богородицы и всех святых не воздает должного поклонения, [иконе] Богородицы, как – Богородицы, [изображению] святых, как – святых, по различию поклонения Матери Божией и сорабам, но называет спасительное украшение церкви идольским изобретением, – тот еретик.

Если кто не ставит наряду с другими ересями ту ересь, которая неистовствует против священных изображений, тогда как она одинаково отлучает от Бога, но говорит, что общение с такими людьми безразлично, – тот еретик.

Если кто, преувеличивая честь иконы Христовой, говорит, что не следует и приступать к ней, ибо она не приносит пользы тому, кто предварительно не очищен от всякого греха, – тот неразумен.

СВ. НИКИФОР КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ

Святитель Никифор Исповедник (ок. 758–828 гг.), патриарх Константинопольский (806–815 гг.), родился в Константинополе в знатной семье. Его отец Феодор был императорским секретарем при Константине V, но попал в немилость из-за иконопочитания, был сослан вместе с семьей и остаток жизни провел в изгнании. Евдокия, мать Никифора, после смерти мужа вернулась с сыном в столицу и молодой человек, получивший хорошее образование, поступил на придворную службу в канцелярию, возможно, по протекции будущего патриарха Тарасия, преемником которого на Константинопольской кафедре Никифору суждено было стать, – св. Тарасий приходился ему дальним родственником, до патриаршества служил в императорской канцелярии и даже в какой-то момент занял там высший пост протоасикрита. После смерти императора Константина и воцарения его сына Льва IV отношение к иконопочитателям стало более мягким, и Никифор, обладая даром убеждения, обратил к иконопочитанию многих людей. Предположительно между 775 и 787 гг. он написал свой первый труд – «Краткую историю»[1], охватывающую время с 602 г. (воцарение Фоки) по 769 г. (женитьба будущего императора Льва IV на Ирине).

На VII Вселенском соборе Никифор присутствовал в качестве императорского представителя. После восстановления иконопочитания он некоторое время продолжал служить при дворе, однако в какой-то момент, задумавшись о суете мирской жизни – быть может, после свержения и ослепления императора Константина, – удалился из столицы и поселился на берегу Босфора, где в уединенном месте на горе основал монастырь. Там он вел подвижническую жизнь, еще не принимая пострига, с некоторыми единомудренными друзьями, изучал Священное Писание и творения отцов, не оставляя при этом и светских наук.

Воцарившийся в 802 г. император Никифор I поручил свт. Никифору заботу об одном из странноприимных домов в Константинополе, а затем, после смерти патриарха Тарасия, настоял на поставлении своего тезки на патриаршую кафедру. Никифор был пострижен в монахи, за несколько дней прошел все церковные степени и 12 мая 806 г. был возведен на патриаршество. Поскольку многие епископы хотели видеть патриархом св. Феодора Студита, то Никифор с самого начала был как бы обязан императору своим избранием, и василевс сразу же после его возведения на патриарший трон обратился к нему с про-

---

© Т. А. Сенина (монахиня Кассия), статья, 2009.

[1] Так называемый «Breviarium historicum de rebus gestis post Mauricii imperium»; греческий текст см.: *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani* Opuscula historica / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1880. Pp. 3–77 [Репринт: 1975], рус. пер.: Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Минск, 2001. Сс. 305–356.

сьбой восстановить в сане извергенного экономa Иосифа, который, будучи ловким дипломатом, уже пригодился и еще мог понадобиться императору для различных поручений. Новоизбранный патриарх согласился, но это вызвало раскол со студитами и достаточно сильную церковную смуту, прекратившуюся только после смерти императора, убитого на войне с болгарами в 811 г. Его сын Ставракий процарствовал недолго и был свергнут в результате бескровного переворота, возведшего на престол Михаила I Рангаве, который благоволил студитам и настоял на примирении патриарха с ними. Никифору пришлось пойти на уступки и признать, что Феодор был прав в своем протесте, а вину за разгоревшуюся смуту свалить на покойного императора.

После воцарения Льва Армянина патриарх, видя, что в обществе усиливаются иконоборческие настроения, потребовал у нового императора дать обещание «не колебать устои Церкви». Когда же патриарх к концу 814 г. понял, что император все-таки склоняется на сторону ереси, он стал готовить ответный удар и на Рождество Христово созвал собор из епископов и игуменов, на котором все подтвердили свою верность решениям VII Вселенского собора и предали анафеме епископа Антония Силейского, к тому времени уже открыто проявившего свои иконоборческие симпатии. Император, узнав об этом, потребовал патриарха к себе для отчета, а затем призвал и остальных участников собора, чтобы обсудить вопрос об иконах. Попросив слова, патриарх спросил присутствовавших: «Скажите мне, может ли пасть несуществующее?» Император и предстоявшие тут же синклитики не поняли вопроса. Тогда св. Никифор уточнил: «Пали ли при императорах Льве и Константине Исаврийцах иконы или нет?» Синклитики закивали: «Да, пали!» – и патриарх заключил: «Значит, они, конечно, стояли. Ведь не бывшее как может упасть?»[2] Никто не нашелся, что ему возразить, а император стал уверять присутствовавших, что он не собирается колебать Церковь, а только хочет «успокоить» некоторых сомневающихся, и призвал патриарха и его сторонников вступить с иконоборцами в прения об иконах, но православные отказались и призвали императора не потрясать Церковь, говоря, что вопрос об иконах уже решен на Вселенском соборе и что не дело императора вмешиваться в церковные дела. В конце концов Лев с гневом изгнал всех православных из дворца и не изменил своему намерению: уже на Богоявление, 6 января 815 г., он не воздал за богослужением поклонения иконам и приказал группе иконоборцев во главе с епископом Силейским Антонием и Иоанном Грамматиком[3] убеждениями, посулами и угрозами склонять на свою сторону православных епископов и игуменов.

К весне, когда императору и его единомышленникам удалось переманить на свою сторону некоторое количество епископов и

---

[2] Этот эпизод рассказывается в житии св. Никиты Мидикийского, одного из современников патриарха, написанном после 824 г. (§ 33); см.: Житие св. исповедника Никиты, игумена Мидикийского / Пер., сост., статья Д. Е. Афиногенова. М., 2001. С. 124.

[3] Оба будущие иконоборческие патриархи: Антоний в 821–837 гг., Иоанн в 837–843 гг.

клириков, из них был созван собор во дворце, на который был призван свт. Никифор, чтобы «дать отчет о своих действиях». Однако патриарх заявил, что он, будучи предстоятелем Церкви, не созывал никаких соборов и потому это не собор, а незаконное сборище, и никакого отчета он перед ним давать не собирается, участники же этого собора подлежат низложению как самочинники. Когда стало окончательно ясно, что переубедить Никифора не удастся, император приказал сослать его в один из построенных им монастырей на Босфоре; вместо свт. Никифора Константинопольскую кафедру занял Феодот Мелиссин, и начались гонения на православных: им предлагалось или принять иконоборчество, или по крайней мере письменно пообещать не учить об иконопочитании и не устраивать собраний; отказавшихся ссылали или сажали в темницы.

Оставшиеся годы жизни ссыльный патриарх прожил в монастыре св. Феодора под более или менее строгим надзором; ему уже никогда не пришлось вернуться в столицу – он скончался в изгнании 2 июня 828 г.; после торжества православия его мощи были перенесены в Константинополь и положены в храме Святых Апостолов – это случилось 13 марта 847 г.[4]

В ссылке св. Никифор написал большинство из своих догматических трудов в защиту иконопочитания, а также (после 820 г.) историю царствования Льва Армянина, которая до нас не дошла. Из богословских писаний святителя нам известны следующие:

1) послание папе Римскому Льву III (811 г.)[5];

2) «Защитительное слово ко Вселенской Церкви относительно нового раздора по поводу честных икон» (814–815 гг.)[6];

3) «Суждение, или Разъяснение по поводу неблагочестивых истолкований против употребления святых икон, сделанное защитниками правого догмата Церкви» (814 г.)[7];

4) «Обличение и опровержение невежественного и безбожного пустословия нечестивого Мамоны против спасительного воплощения Бога-Слова», в трех частях (818–820 гг.)[8];

5) «Слово в защиту непорочной, чистой и истинной нашей христианской веры и против думающих, что мы поклоняемся идолам» (818–820 гг.)[9];

---

[4] Сказание о перенесении его мощей см.: *Афиногенов Д. Е.* Перенесение мощей патриарха Никифора // Реликвии в Византии и Древней Руси: письменные источники / Ред. А. М. Лидов. М., 2006. Сс. 46–55.

[5] Рус. пер. приводится ниже.

[6] Так называемый «Apologeticus Minor». Написано до изгнания патриарха с кафедры. Рус. пер. приводится ниже.

[7] Так называемый «De Magnete». Греч. текст: *Sanctus Nicephorus.* Ex Antirrheticis libris loca selecta // Spicilegium Solesmense / Ed. J. B. Pitra. T. I. Paris, 1852. Pp. 302–335 [Репр. 1962].

[8] Antirrhetici, далее – Обличение 1–3. Греч. текст: PG 100, 205A–533A; рус. пер.: Творения святого отца нашего Никифора… Сс. 257–557.

[9] Apologeticus Maior. Написано позже «Обличений». Греч. текст: PG 100, 533B–832; рус. пер.: Творения святого отца нашего Никифора… Сс. 111–304.

6) «Обличение и опровержение слов Евсевия и Епифанида, суесловно изреченных против воплощения Спасителя нашего Бога» (818–820 гг.)[10];

7) «Против нечестиво дерзнувших назвать идолом божественное изображение, и о том, что нужно следовать отеческим преданиям; еще же о том, что есть написанное и описанное; и о том, как понимать "не сотвори всякого подобия"; и опровержение врагов Церкви, нечестиво отметающих отеческие предания» (818–820 гг.)[11];

8) «О херувимах» (820–828 гг.)[12];

9) «Обличение и опровержение беззаконного, неопределенного и поистине лжеименного определения, вынесенного отступившими от соборной и апостольской Церкви и присоединившимися к чуждому мудрованию на разорение спасительного домостроительства Бога-Слова» (820–828 гг.)[13].

Свт. Никифор занимался систематическим и детальным опровержением современных ему иконоборцев, а также писаний тех богословов, на которых они ссылались – императора Константина V («Мамоны»), Евсевия Кесарийского, св. Епифания Кипрского[14]; последний труд святителя представляет собой детальное опровержение решений иконоборческого собора 815 г. и подкреплявших их цитат из Писания и отцов Церкви[15].

Как и св. Феодор Студит, свт. Никифор настаивал на том, что отрицание икон ведет к отрицанию самого воплощения Бога-Слова – эта

---

[10] Eusebii Caesariensis confutatio. Греч. текст: *Sancti Nicephori.* Antirrheticus liber quartus // Spicilegium Solesmense. T. I. Pp. 373–503. Эта и следующая работы связаны между собой и написаны после предыдущей.

[11] Pseudo-Epiphanii sive Epiphanidis confutatio. Греч. текст: *Sancti Nicephori.* Antirrheticus liber quartus // Spicilegium Solesmense / Ed. J. B. Pitra. T. IV. Paris, 1858. Pp. 292–380 [Repr. 1963].

[12] Греч. текст: *Declerck J.* Les sept opuscules *Sur la fabrication des images* attribués à Nicéphore de Constantinople // Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday / Eds. B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deum. Louvain, 2004 (Orientalia Lovaniensia Analecta 137). Pp. 105–164.

[13] Греч. текст: *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani.* Refutatio et Eversio Definitionis Synodalis anno 815 / Ed. J.-M. Featherstone. Turnhout, Leuven, 1997 (Corpus Christianorum, Serie Graeca 33); см. также рецензию Д. Е. Афиногенова на это издание: Христианский Восток, н. с. 2, 2001. Сс. 486–488.

[14] Иконоборцы ссылались на некоторые его высказывания против изображений Христа, но св. Никифор (в частности, в «Защитительном слове» (4)) отрицает их подлинность и замечает, что в любом случае вопрос об иконах уже соборно решен в Никее в 787 г. Подробнее см. в *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani.* Refutatio..., а также: *Alexander P. J.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958; *Idem.*, The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) // Dumbarton Oaks Papers. 7, 1953. Pp. 37–66.

[15] Попытка реконструкции этого иконоборческого флорилегия была предпринята в работе: *Alexander P. J.* The Iconoclastic Council...

мысль проводится даже в самих названиях некоторых из его трудов; уже в первой, самой краткой апологии – «Защитительном слове» – он говорит, что иконоборцы безумствуют «против домостроительства Спасителя Бога нашего»[16].

Поскольку иконоборцы внушали народу прежде всего наиболее простую мысль – что иконы не отличаются от идолов, – святитель довольно много места в своих сочинениях посвятил опровержению этого утверждения. «Икона, – пишет он, – есть подобие первообраза, сходственно запечатлевающее в себе внешний вид изображаемого, но отличающееся от него, при различии сущности, материею. <...> Таким образом, икона, копия и изображение возможны только в отношении к действительно существующему. А идол есть изображение того, что не имеет действительного существования»[17]. Именно такие изображения «несуществующих чудовищ» – кентавров и других идолов – делали язычники. Однако можно возразить, что язычники делали изображения не только «чудовищ», но и своих богов, в существование которых верили, и патриарх предваряет это возражение: «С другой стороны, иконы суть изображения хорошего и дурного, и честь, им оказываемая, неодинакова: иконы хорошие должно почитать, а дурные отвергать и отвращаться от них, как от идолов, и особенно от тех из них, которые употреблялись для почитания идолов древними, не знавшими Бога всех сущих и первую Причину»[18]. В «Защитительном слове» свт. Никифор подчеркивает, что если иконоборцы признают иконы идолами, то они, поскольку были рукоположены после Никейского собора, анафематствовавшего подобное мнение, и соглашались с этим исповеданием, сами теперь подпадают под эти анафемы, «отрицаются того учения веры, в котором были рукоположены», а потому «должны отречься и от рукоположения»[19]. Еретики, сколько бы много их ни было, отрекаясь от прежнего исповедания, оказываются вне Церкви, настаивает патриарх, и даже «если и совсем немногие останутся в православии и благочестии, то и тогда именно эти суть Церковь, и сила и власть церковных постановлений пребудет у них»[20]. По сути уже здесь свт. Никифор заложил основания для последующего решения св. патриарха Мефодия в 843 г. об извержении из сана всех иконоборцев – не только рукоположенных еретиками, но и тех, кто сначала был православным, а потом отпал в ересь, поскольку, по слову свт. Никифора, «вина их возрастает и осуждение их становится еще большим потому, что не при исследовании новых вопросов, но зная о решении вопроса в Церкви с давних вре-

[16] Защитительное слово 2.

[17] Обличение 1.28–29, цит. по изд.: Творения святого отца нашего Никифора... Сс. 400–401.

[18] Обличение 1.29, цит. по изд.: Там же, с. 401.

[19] Защитительное слово 6.

[20] Там же 8.

мен и подписавшись[21], они добровольно предались беззаконию – и это после прохождения ими должности учителей догматов Церкви и после долгого пребывания в этом учении»[22].

Свт. Никифор, как и прп. Феодор Студит, подчеркивал, что иконы освящаются через начертание на них имен первообразов. В ответ на довод иконоборцев, что иконы не святы, в отличие от храмов, поскольку храмы «святы по причине совершаемых в них жертвоприношений, а также священных молитв и призываний, возносимых при их основании», тогда как над иконами обряд освящения не совершается, патриарх говорит, что, во-первых, иконы являются неотъемлемой частью храма и «нельзя представлять дело так, что одна часть храма наполнена благодатью, а другая лишена ее», а во-вторых, «иконы причастны благодати еще и другим образом» – они, так же как и храмы, освящаются именами святых, поскольку Христос «уяснил силу и благодать имени», сказав: «Именем Моим изгонят бесов» (Мк. 16, 17). Поэтому и в храме, и в иконе «благодать одна и та же»[23]. Кроме того, поскольку иконы через имена соединяются со своими первообразами, они, в отличие от разных украшающих храмы тканей с изображениями, например животных, – поклоняемы не только вместе со святынями храмов, «но могут быть чтимы и вне святых храмов»[24].

Доказывая, что по божеству Своему Христос присутствует в Его иконах, хотя Его Божественное естество остается неописуемым, патриарх проводит параллель между силой Божией, пребывающей в иконах благодаря начертанному имени, и силой, которой Христос творил чудеса при земной Своей жизни, в том числе и там, где телесно не присутствовал: «Ученики говорили Ему: "И бесы повинуются нам о имени Твоем" (Лк. 10, 17). В это время тело было в каком-либо другом месте. Итак, ясно, что по телу Христос был описуем, чудеса же всюду творила необычайная и непобедимая сила Его имени»[25].

Свт. Никифор посвятил особый трактат вопросу об изобразимости ангелов. Действительно, этот вопрос вызывает определенные трудности: если, по учению иконопочитателей, на иконе изображается характир первообраза, то как можно написать образы таких существ, которые не имеют внешнего вида? Ведь ангелы бесплотны, т. е. хотя и занимают, будучи тварными, некое «умное» место, однако нельзя говорить о том, что они имеют характир в обычном смысле этого слова. В трактате «О херувимах» патриарх выделяет особый род образов, которые имеют тождество со своим прототипом не по ипостаси, в отличие от икон Христа и святых, а только по энергии. У тех образов херувимов, которые по повелению Божию сделал Моисей у Ковчега Завета, были

[21] В отличие от иконоборцев первого периода ереси, которые приняли ее как новую и потому были прощены на Никейском соборе после покаяния и приняты в сущем сане.

[22] Защитительное слово 6.

[23] Обличение 2.54, цит. по изд.: Творения святого отца нашего Никифора… Сс. 526–527.

[24] Обличение 3.45, цит. по изд.: Там же, с. 518.

[25] Обличение 1.41, цит. по изд.: Там же, с. 418.

энергии настоящих херувимов, т. е. херувимы действовали через них точно так же, как Христос или святые действуют через свои иконы. Так и ангелы действуют через их иконы, хотя ипостась ангела и изображена быть не может: изображения ангелов на иконах – будь то в человеческом облике или в виде животных и т. п. – всегда условны.

Поскольку иконоборцы обвиняли православных в том, что те описывают на иконах божество Христа, тем самым как бы «уничижая» его, свт. Никифор с силой опровергал это мнение, подчеркивая, что Божественная природа Христа хотя и была соединена с человеческой, но никак при этом не страдала и не подвергалась никакому телесному воздействию, а значит, не может подвергаться ему и в иконах, оставаясь по-прежнему неописуемой. «Во время воплощения Слово стало описуемым по собственной неизреченной природе или нет? – вопрошает патриарх. – Если Оно стало описуемо в этом смысле, то нужно допустить, что Оно описывается и изображением. Если же нет, то какое основание заставляет признавать, что в изображении Оно описывается так же, как плоть?»[26] – и подчеркивает, что от описуемой по плоти Девы не мог родиться неописуемый по плоти Христос, иначе «придется упразднить Его естественное родство с Родившей Его, слить в одно естество божеское и человеческое… отказаться видеть различие между Богом и человеком»[27].

Таким образом, свт. Никифор обвиняет противников в монофизитстве. Иконоборцы, однако, не оставались в долгу и обвиняли иконопочитателей в несторианстве. На первый взгляд, даже сам свт. Никифор давал к этому повод: в отличие от прп. Феодора Студита, он в полемике с еретиками нередко позволял себе рассматривать человечество Христа как бы «отделенным» от Его божества. Это обстоятельство смущало и некоторых современных исследователей[28], замечавших, что патриарх словно бы отказывается от ставшего привычным после V Вселенского собора «феопасхизма», наглядно выразившего учение о том, что Бог пострадал во плоти, в известном церковном песнопении: «Единородный Сыне и *Слове Божий*, безсмертен сый и изволивый спасения нашего ради воплотитися… *распныйся же*, Христе *Боже*, смертию смерть поправый». Забавно, однако, что исследователи, говоря о «несторианствующей тенденции» у свт. Никифора, цитируют тот самый параграф – «Обличение» (1.22), – где патриарх сам обвиняет «Мамону» в несторианстве![29]

---

[26] Обличение 1.24, цит. по изд.: Творения святого отца нашего Никифора… С. 391.

[27] Обличение 1.25, цит. по изд.: Там же, с. 393.

[28] Например, И. Мейендорфа и К. Шёнборна, как это отмечено в изд.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. Сс. 481.

[29] Ср.: *Мейендорф И., протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 209; *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии… С. 482. Отметим, что цитата из Никифора, приводимая Лурье на с. 483 как «Обличение» (1.22), на самом деле находится в «Обличении» (1.23) (Творения святого отца нашего Никифора… С. 388); ее

О чем же говорит свт. Никифор? Он возражает «Мамоне»-Константину, который, упомянув о единении во Христе божества и человечества, утверждает, что иконописец, изображая на иконе одну плоть Христа и в то же время «придавая ей и лицо», делает таким образом из Божества «чудовище», в котором три Божественных Лица, т. е. Лица Святой Троицы, и одно человеческое. Из этого рассуждения, как указывает святитель, следует, что иконоборец готов признать в лице воплощенного Слова только какое-то одно естество, – и если это естество божественное, то тогда получится, что невидимое и бестелесное божество Бога-Слова было видимым, а значит, и описуемым; если же человеческое, то у Христа было бы только одно естество – человеческое и видимое. «Мы скажем, – заключает патриарх, – что ты *разделил ипостась*, признав Христа простым человеком, и совершенно ясно и очевидно создал четверицу[30]. Ты приписал особое лицо плоти, сделал Христа простою тварью» и «явно впал» в несторианство[31]. Между тем православные должны исповедовать во Христе ипостасное единство двух природ, сохраняющих каждая неотъемлемо свои свойства: «Никто из обладающих разумом не признает, что Слово претерпело страдание, и не припишет чудес плоти, – пишет свт. Никифор – Не сила плоти являет чудеса, а при посредстве ее всесильное действие соединенного с нею Слова совершает их. <…> Каждому из естеств должно придавать то, что ему собственно и свойственно»[32], – а значит, по плоти Христос может быть описуем на иконе.

Представляется, что рассуждения патриарха, если не вырывать их из контекста, не дают права обвинять его даже в «несториствующей» тенденции – особенно если учесть совершенно недвусмысленный текст «Обличения» (1.47)[33]: «Итак, следует сказать, что имя Христос без сомнения означает двоицу естеств в одной ипостаси, как говорилось часто и пространно об этом раньше. Боговдохновенное Писание и славнейшие отцы, возвышенно рассуждая о значении имени, всесторонне разъясняли это при помощи понятий взаимообмена и

же цитирует К. Шёнборн в своей книге: Икона Христа. Богословские основы. Милан, Москва, 1999. С. 205. Святитель говорит, что хотя Слово неописуемо по природе, тем не менее Оно «вызывается в памяти» при взгляде на икону, поскольку иконописец, начертывая образ Христа по плоти, «запечатлевает единение (ἐπισφίγγει τὴν ἕνωσιν)». Однако если Шёнборн считает, что она не устраняет подозрения в несторианстве, то Лурье видит в ней «довольно прямое отождествление Христа и Логоса», при этом почему-то оба исследователя выпускают при цитировании выражение «запечатлевает единение», начиная цитату со следующих слов, хотя это выражение как раз свидетельствует в пользу того, что Никифор «не забывает» о единстве ипостаси Христа.

[30] Т. е. три Божественных Лица Св. Троицы и одно человеческое лицо Христа.

[31] Обличение 1.22, цит. по изд.: Творения святого отца нашего Никифора… С. 385, курсив наш.

[32] Там же, сс. 385–386.

[33] PG 100, 317D–320D. Далее цитирую по изд.: Творения святого отца нашего Никифора… Сс. 428–429, с небольшими исправлениями.

присвоения»[34]. При этом отцы Церкви, «когда рассматривают естества во Христе сами по себе», приписывают каждому соответствующие природные свойства, не смешивая их, «и то, что говорят об одном естестве, не приписывают другому», т. е. не приписывают Божеству страданий или человечеству нетварности; но, говоря о составной ипостаси воплощенного Слова, отцы «называют ее Христом по тому и другому естеству; свойства соединенных естеств они считают свойствами ипостаси, поскольку Христос есть вместе и Бог, и человек, Бог воплощенный». Поэтому «Бог называется страдавшим и Господь славы распятым не как Бог, а как человек. И наоборот, именуется человеком безначальным, бесстрастным, несотворенным, небесным и Отроком предвечным не как человек, а как Бог. Вследствие тесного единения естеств, единства ипостаси и тождества Лица Христос есть един и в одно и то же время есть то и другое: одним существуя безначально от Отца, а другим став потом по человеколюбию. И таким образом, каждое из естеств сообщает принадлежащие ему свойства (ἰδιώματα) другому, вследствие единства и тождества ипостаси». Вот почему, хотя Слово «нисколько не страдало в Своем естестве, однако говорится, что Оно пострадало, дабы мы верили в единого Спасителя всех»[35].

Можно также привести цитату из «Послания» патриарха к папе Льву, где свт. Никифор, излагая официальное исповедание своей веры, не останавливается даже перед употреблением знаменитого «моноэнергистского» термина св. Дионисия Ареопагита и исповедует, что Христос «совершил все Своим богомужным действием[36]. Ибо как Бог Он действует божественное, совершая вследствие этого богознамения и чудеса, а как человек Он же добровольно воспринял страдания и поношения»[37].

Итак, представляется, что в общем контексте богословия свт. Никифора говорить о противоречии его богословия с «феопасхитским» языком вообще неуместно: патриарх, хотя и сильно заостряет свое внимание на некоторых христологических аспектах, не выходит тем не менее за рамки традиционного богословского языка.

Т. А. Сенина (монахиня Кассия)

---

[34] τῷ τῆς ἀντιδόσεως τρόπῳ καὶ οἰκειώσεως.

[35] Удивительно, что ни Мейендорф, ни Шёнборн, ни Лурье не заметили этого отрывка, который способен, как кажется, совершенно рассеять все подозрения относительно «несторианских» склонностей в богословии св. Никифора. Лурье приводит другие цитаты из Никифора (*Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии… Сс. 482–483), но не такие яркие, и делает вывод, что «противоречие между богословием патриарха Никифора и традиционным к тому времени "феопасхитским" богословским языком не носило острого характера и однако же имело место».

[36] τῆς *θεανδρικῆς* αὐτοῦ *ἐνεργείας* ἐπιτελέσαντα – явная отсылка к св. Дионисию Ареопагиту: Послание 4 (*Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2002. Сс. 778–779).

[37] PG 100, 188B.

Св. Никифор, патриарх Константинопольский

ПОСЛАНИЕ КО ЛЬВУ III, ПАПЕ РИМСКОМУ[1]

Всесвятейшему и блаженнейшему брату и сослужителю господину Льву, папе старейшего Рима, Никифор, Божиею милостью епископ Константинопольский, – радоваться.

Поистине велик и досточуден и всякой похвалы достоин тот верный и благоразумный раб, который описывается в притчах священных евангельских повествований[2]. Поставленный от господина своего над имением его, он рассудительно управляет порученным ему, расходует не чрезмерно и расточительно, а на пользу вверенного ему производит издержки целесообразно, выдает вовремя своим сорабам определенную часть содержания, доставляет и соразмерно распределяет каждому прибыль и за это снискивает себе полную благодарность и благоволение владыки, получает от него награду и обещание быть поставленным над всем, что он мог вверить его управлению. <...>

Я же оказываюсь не из тех, кто может так управлять и направлять, а из тех, которые имеют нужду быть управляемыми и водимыми, поскольку весьма мал я и всех ничтожнее, и совсем не достоин столь высокой участи и такого жребия, и потому полагаю, что Церковь, которая по апостолу есть «дом Божий» (1 Тим. 3, 15), отнюдь не должна была быть вверяема человеку столь слабых и бедных дарований и еще нуждающемуся в Божественных наставлениях, чтобы, не говоря о другом, сказать только о главнейшем. Не благоустроив себя самого и не возвысившись над низменным и земным, я отнюдь не должен был бы брать на себя управления и попечения о душах, ибо даже и те, кто не перестает стараться о собственном усовершенствовании, едва в состоянии оказываются хорошо управлять другими. <...>

© Т. А. Сенина (монахиня Кассия), примечания, 2009.

[1] Текст приводится по изд.: Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Минск, 2001. Сс. 82–101, с исправлениями монахини Кассии (Т. А. Сениной) в соответствии с греческим текстом: PG 100, 169–200.

Послание написано в 811 г., после воцарения Михаила I Рангаве (коронован 2 октября), который отправил посольство в Рим с посланиями Карлу Великому и папе; как сообщает св. Феофан Исповедник, император Никифор, погибший в сражении с болгарами 26 июля 811 г., не разрешал патриарху писать к папе (хотя по тогдашнему обычаю новый патриарх, заняв кафедру, сообщал об этом предстоятелем остальных Церквей и, таким образом, свт. Никифор должен был отправить это послание папе еще в 806 г.).

[2] См.: Мф. 24, 45–47; 25, 14–23; Лк. 12, 42–44; 19, 12–19.

Но так как, по соизволению и по попущению Божию, я подклонил себя под иго Его и принял эту службу и обязанности вопреки своему желанию, даже некоторым образом по принуждению, то расскажу обстоятельства моей прежней жизни и до какого положения дошли они, о чем знают почти все здешние. <...>

Едва я миновал юность и успел достигнуть возмужалости, как оказался в царском дворце и получил должность, и притом не какую-нибудь незначительную и ничтожную, а отправляемую рукою и пером, ибо я сделался царским писцом, каковых мы обыкновенно называем на латинском языке «асикритами»[3]. Прослужив в ней некоторое время, связанный человеческими делами, и придя к сознанию непостоянства сей жизни, я начал размышлять и возбуждать в себе мысли о том, как трудно и неудобно занятым такою службою отдаваться предметам высочайшим, особенно если кто не окажется лишенным наилучшей надежды. И я счел одно ребяческим, а другое важным – с первым начал прощаться, а ко второму, по мере сил, стремиться – и полагал, что лучше видеть себя преуспевающим в этом, чем оказаться блистающим в том. <...>

И вот, я немедленно обратился к исследованию самого себя. Ради этого, с помощью Божией, я отказался от должности, удалился из царского дворца и от городского шума и поселился на вершине одной отдаленной приморской горы, утесистой и едва доступной. Таким образом, я удалился от столицы на несколько стадий в области Пропонтиды[4] и здесь старался устроить свою жизнь как мог, предаваясь уединению, ибо к нему-то я больше всего и стремился, и мною обладала столь сильная любовь к уединению и безмолвию, что я решил встретить конец жизни не в другом каком месте, но здесь. Но ведь невозможно, чтобы все происходило согласно с нашими намерениями, и бывают случаи, когда господствует необходимость и предприятия получают тот исход, которого хочет Бог. Это именно и случилось со мной. Я не достиг того, что предполагал. Не знаю, для каких целей, которые ведает соизволивший и попустивший это Бог, я был отторгнут от любезного мне уединения и приведен снова в царский дворец – свидетель тому Бог, определением и решением занимавших тогда царский трон[5] общего церковного священного собрания и сената. Вот они-то – так как в то время уже переменил жизнь предстоятель столицы [6], отдав как человек долг человеческий, – с непоколебимою и неумолимою властью и возвели меня на священный сей трон, хотя я сильно не желал и отказывался, так что дело сие было устроено скорее принуждением, чем по согласию.

Итак, поскольку я подъял иго сие против желания и принял на себя заботы о душах недостойно – не так, как подобает по благода-

---

[3] По-гречески ἀσηκρήτις, от латинского «a secretus», что обозначает должность секретаря.

[4] Современное Мраморное море.

[5] Это были император Никифор и его сын и соправитель Ставракий.

[6] Св. патриарх Константинопольский Тарасий († 806 г.).

ти, – то я боялся прежде всего разнообразных и хитросплетенных козней изобретателя зла и нападения злых и невидимых духов, чтобы они, застав меня беззащитным и не вооруженным доспехами добродетели... не начали разгонять богоизбранное стадо Церкви и приводить в беспорядок ее благоустроенные ряды, издеваясь над поражением невежественного и неискусного военачальника. А потом, увидав неприязненность начальства и враждебность ненавистников, я стал замечать коварство и злокозненность тех, кто весьма старательно следит за нашими делами, хорошо или нет обстоящими. Не видя в своих глазах бревен и не желая очищать с них гной, но усердно занимаясь чужими сучками, они ради дел совершенно ничтожных, пустых, не стоящих никакого внимания, нечестиво вооружают свои языки против предстоятелей и отовсюду нападают жестоко и в высшей степени несправедливо[7].

Но приняв на себя такой подвиг, к какому помощнику и защитнику прибегну, как не к попустившему это Богу? У Него прошу сил и помощи – чтобы Он воззрел милосердным и благосклонным оком на смирение мое, поддержал меня десницей Своей и руководил по воле Своей и ко спасительному управлению вверенных мне. <...>

Если брат, получающий помощь от брата – «как укрепленный город и напоминает нам, по словам Соломона, утвержденное царство» (Притч. 18, 19), то я призываю на помощь молитвы многих других, а более всех я прибегаю к священным молитвам и предстательству перед Богом вашего наиболее желанного о Духе и священного братства. <...> Посему пособите моей немощи и возденьте вверх святые руки ваши... чтобы укрепить и ободрить существо слабое и немощное... чтобы нам сохранить силу души крепкой и непоколебимой, а также чтобы успешно и смело противодействовать непокорным и противящимся и усыновить их как чад Церкви, чтобы привести к исправлению словесных овец избранного стада Христова и уготовить им пристанище в божественной ограде Церкви, через то сделав их недоступными волкам, свирепо терзающим их, чтобы они пребыли отмеченными знаками единомыслия и единодушия, недоступными для козней и невредимыми, покорялись главе всех нас Христу-Архипастырю и подклоняли Ему свои послушные выи[8].

Также чтобы нам очиститься, просветиться и совершенно соделаться порождениями совершенного света, так чтобы быть в силах и другим сообщать просвещение и очищение. <...> Да направятся сюда ваши молитвы и духовная помощь! Теперь настало время послушать великую трубу истины, громогласнейшего глашатая Евангелия,

---

[7] По-видимому, патриарх намекает на нападки студитов на него и других епископов в связи с делом эконома Иосифа.

[8] Снова намек на студитов; здесь видно, что патриарх в момент написания послания считал их раскольниками. Но весной 812 г., когда византийское посольство вернулось из Италии, привезя ответ от папы – очевидно благосклонный к студитам, – свт. Никифор согласился примириться с ними, переложив вину смуты на покойного императора Никифора.

славного Павла, который, наставляя древних верующих Рима, веселясь духом, хвалясь и величаясь по причине ревности и теплоты их веры и свидетельствуя, что о ней рассказывается с похвалами повсюду во всех концах мира, сообщая им об этом, говорит: «Благодарю Бога моего Иисусом Христом о всех вас, за то, что вера ваша возвещается во всем мире» (Рим 1, 8). А поскольку и наша евангельская вера чиста и непорочна и выше нее нет иной, то она не ограничивается пределами римскими, не заключается даже пределами мира, но скорее далеко выходит за них и, пользуясь пророческими и апостольскими речениями, можно оказать: «Во всю землю вышел глас божественного вещания и в концы вселенной глаголы» (Пс. 18, 5; Рим. 10, 18) проповедующих. Если же нужно сказать и более сего, то и на небе она признается высшими и умными силами: ведь раз Церковь одна и на небе, и на земле, и оправданная «Церковь первородных» (Евр. 12, 23) [пребывает] на небесах, как слышим оттуда, и есть город оправданных верою вышний Иерусалим[9], «которого художник и создатель Бог» (Евр. 11, 10)... то посему мы справедливо составляем единое и нераздельное целое, когда тварь верою сходится в разумении и единодушии. Ибо не только в Иудее знают Бога[10].

И мы, унаследовавшие новое имя римлян[11], воздвигнутые на одном и том же основании веры, именно [на основании] всемудрых [и] искусных апостолов и пророков, имея краеугольным камнем Спасителя всех нас Христа и Бога[12], ни в чем в вере не уступаем старшим [римлянам][13]. Ибо в Церкви Божией нет счетов, как «нет ни иудея, ни эллина, ни варвара, ни скифа, ни раба, ни свободного» (Кол. 3, 11), но все мы едино во Христе. Посему и нами также да превозносится, да величается и да хвалится божественный Павел, соединяя новое с ветхим и слагая одно учением и проповедью[14]. Следуя его учению и наставлениям, и мы на них утверждаемся, укрепляясь исповеданием нашей веры, в которой стоим и хвалимся, и с открытым лицом во всеуслышание возвещаем наши взгляды, какие только [у нас] есть о поистине славном и непорочном богопочитании, которым мы служим

---

[9] Гал. 4, 26; ср.: Евр. 12, 22; Откр. 21, 2.

[10] Ср.: Рим. 3, 29. Здесь патриарх намекает – и далее развивает эту мысль – на то, что истинная вера содержится не только в Ветхом Риме, где была основана Церковь первоверховными апостолами, но и в Новом Риме, Константинополе, а также и во всех концах земли, где есть истинно верующие.

[11] τὸ νέον τῶν Ῥωμαίων ὄνομα. Византийцы предпочитали называть себя римлянами (ромеями), Ῥωμαῖοι, тогда как слово Ἕλληνες обозначало чаще язычников.

[12] Еф. 2, 20.

[13] Имеются в виду христиане Римской Церкви до основания Нового Рима – Константинополя. Интересно, что в письме к Римскому папе патриарх Никифор явно подчеркивает, что у Римской Церкви нет оснований превозноситься над Константинопольской.

[14] Ср.: Еф. 2, 15.

Богу и каковое непоколебимо [храним], всегда дыша им, как воздухом. <...>

Итак, я исповедую веру во единого Бога Отца Вседержителя, Творца всего, Владыку и Господа; и в Сына Его единородного Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога, предвечное Слово, безначально и неизреченно от Него рожденного, непостижимо и недомыслимо для всякой умной и чувственной твари; и в Духа истины живоначального и всесвятого, – Троицу единосущную, пресущную, невидимую, непостижимую, нераздельную, неизменную, простую, неделимую и несложную, непротяженную, вечную, бестелесную, бесколичественную и бескачественную, равночестную, равнославную и равнобожественную, неосязаемую и неприкосновенную, безвидную, преблагую, Свет присносветлый, трисветлый и вышесветный, всегда саморавную и одинаково сущую, всевидящую и всесовершающую Силу, всех разумных и духовных тварей духовно и неделимо излиянием Божественного света озаряющую сообразно восприятию просвещаемых, в бытии и благобытии сохраняющую, познаваемую в самих делах, а не в одних именах, единым Божеством, властью и царством, славимую и поклоняемую от всякой видимой и невидимой твари.

Из созерцаемых в Троице [ипостасей] Отец безначален и существует беспричинно, поскольку не происходит от кого бы то ни было, имея бытие в Себе Самом. Сын же не безначален, ибо Он от Отца, ведь начало Сына есть Отец как [Его] причина; если же иметь в виду начало во времени, то Он и безначален, ибо есть Творец времени и не подчинен времени; рождением вечно и непротяженно воссиявая от Отца, как «сияние славы и образ отеческой ипостаси» (Евр. 1, 3). Дух же Святой имеет бытие от Отца не рождением, а исхождением, вечно созерцаемый вместе с Отцом и Сыном, не безначальный вследствие исхождения от Отца, ибо Отец является и Его началом в смысле причины, по времени же и Он безначален.

Итак, «один Бог Отец, из Которого всё, и один Господь Иисус Христос, через Которого всё» (1 Кор. 8, 6), и один Дух Святой, в Котором всё[15]. Из трех совершенных – единое пресовершенное и изначала совершенное Божество: различия между Ними – в определенных и личных свойствах, ибо Каждый из Них, нераздельных по природе вследствие единства сущности, отделяется в умопредставлении и исповедуется нами Богом, и мы веруем, что Каждый совершенно исполнен всех свойств Божества. И трое, соединенные друг с другом, есть единый Бог, поклоняемый от нас, троичный по ипостаси, единый же по сущности, и нами чтится единоначалие, а не многоначалие по бесчинству и мятежности эллинской глупости и смятения. <...> Да отчуждится же и да отсечется от нас злославие и неистовство Ариева безумия, ибо единая Троица не разнится в славе и вечности и не отчуждается, причем богоначальные ипостаси не превращаются и не переходят друг в друга, но Каждая из них пребывает

[15] Рим. 11, 36.

неизменной, неслиянной и вечной, ибо да будет далеко изгнано и отброшено ложное слияние суемудрого Савеллия.

Почитаю и поклоняюсь прежде всех веков определенному таинству, в последние времена явленному на спасение всего рода нашего и совершенному через великое снисхождение и неизреченное домостроительство Единого от Святой и животворящей Троицы, Христа, истинного Бога нашего, – чтобы откуда явилось нам бытие по неизреченной Его благости, оттуда же даровано было нам и благобытие. Посему я исповедую и верую, что Сам единый от живоначальной и блаженной Троицы Божий Сын и Слово, вечно споклоняемый и сославимый с Отцом и Святым Духом, как единосущный и сопрестольный, подвигаемый по беспредельному человеколюбию на сострадание к Своему созданию, Отеческим благоволением и милостью, благодатью же и содействием Всесвятого Духа, снизойдя с небес, обращался с людьми, чтобы нас, осужденных некогда за грех, лишившихся райского наслаждения и подвергшихся тлению, спасти благодатно и сделать «причастниками Божественного естества» (2 Пет. 1, 4). Ибо вселившись во чрево Девы – в истинном и собственном смысле Богородицы, предочищенной Духом по душе и плоти, и восприняв в Себя от Нее все наше, как и в начале сотворил человека, явился Бог воплощенный, пребыв тем, кем был, – Богом.

Сверхъестественно и неизреченно [Его] родившую Он и после родов сохранил Девой, причем ее природное девство нисколько не изменилось, в истинное показание того, что и во время Его рождения она пребыла непричастной изменению. Ибо соприродный Отцу став единосущным нам по всему, кроме греха, Он... воспринял одушевленную плоть со словесной и разумной душой, отнюдь не предсуществовавшую до момента соединения, но плоть с разумною душою, веруем, воедино соединилась в том, что воспринял Христос, не по благодати обитавшем в нас, но соединившись весь со всей человеческой природой, неслиянно, нераздельно и сверхъестественно совершив соединение, так что соединенные естества, Божественное и человеческое, сохраняют свои природные свойства и никоим образом не прелагаются одно в другое, хотя мы благочестиво считаем допустимым в речи соединять их через совместное употребление имен[16], по причине сверхъестественного единения сошедшихся естеств, ибо только в мысли, а не на деле, полагаем, разделяются они.

Веруем, что [при этом] сохраняется единство и единственность ипостаси, пребывая неделимо и прочно, – ибо да изринется придуманное лжецами Евтихием и Диоскором слияние и смешение. Посему исповедуем Одного и Того же сотворенным и несотворенным, вечным и временным, небесным и земным, описуемым и неописуемым, страстным и бесстрастным, без матери и без отца – одно по неизреченному, безначальному и предвечному рождению от Отца,

---

[16] Имеется в виду то, что Христос может называться и Богом, и человеком.

а другое по таинственному и непостижимому единению с нами, и проповедуем два Его рождения, непостижимых и превышающих всякое разумение. <...>

Итак, ипостасное единство во Христе соединяет одно с другим[17] [естества], из которых Спаситель, то есть невидимое и видимое, страстное и бесстрастное, но не иное и иное[18] – да не будет! Того же самого исповедуем истинно совершенным Богом и совершенным человеком, признавая различие природ, зная, что Он один и тот же и после воплощения, без разделения на двоицу сынов из-за различия природ, сошедшихся воедино по ипостаси, – да удалится из божественной ограды безумный Несторий! – и что Он совершил все Своим богомужным действием[19]. Ибо как Бог Он действует Божественное, совершая вследствие этого богознамения и чудеса, а как человек Он же добровольно воспринял страдания и поношения. Поэтому вместе с двумя природами соответственно по необходимости я славлю и равночисленные природные Его действия как являющие и представляющие свои сущности или природы, согласно благочестивым и боголепным преданиям наших богомудрых отцов. Точно так же чту и два хотения или две природных воли одного и того же Господа и Бога нашего Иисуса Христа. Ибо признаю Его волящим соответственно каждой из природ, из которых и в которых Он существует и мыслится, а потому таким образом действующего и волящего, и на спасительное страдание добровольно пришедшего.

Верую, что Он был распят не в том естестве, которым блистает со Отцом – хотя и говорится, что *распят Господь славы*[20] в смысле взаимообмена [природных свойств], – но по нашей земной природе, по которой Он воспринял наше земное смешение[21]. <...> [Верую, что] преданное погребению тело Свое Он сохранил нетленным, нисколько не отделенным от таинственного и неизреченного соединения, хотя на протяжении трех дней оно и было отделено от Его словесной и разумной души, с которой Он и во ад нисшел, и находившимся в темнице духам, как сказал верховный и божественный Петр, придя, проповедал воскресение[22], даровал освобождение и искупление, сделался для нас начатком нетления, в этом [теле] Он ожил, первенец из мертвых[23]. Ибо Он воскрес как Бог, поправ смерть, пролагая путь к воскресению для всякой твари, и совосставил нас, павших падением греха.

---

[17] ἄλλο πρὸς ἄλλο.

[18] ἄλλον καὶ ἄλλον; т. е. не отдельно одно от другого, как считали несториане.

[19] Ср.: *Дионисий Ареопагит*. Послание 4; см. выше статью про свт. Никифора, прим. 37.

[20] Ср.: 1 Кор. 2, 8.

[21] τὸ φύραμα; ср.: 1 Кор. 5, 7.

[22] 1 Пет. 3, 19.

[23] Кол. 1, 18.

[Верую, что] по воскресении Он предстал женам, провозвестил им радость и уничтожил печаль, нашедшую на нас через жену, явился же и Своим божественным ученикам, уверяя тайну Своего воскресения, и показал, что Он пребыл тот же, что и до воскресения, через принятие пищи и прикосновение мудрого Фомы к божественному ребру, восшел на небеса и воссел одесную Бога и Отца с воспринятой [плотью][24], с которой придет в боголепной славе и со властью над всякой тварью и воссядет как судия, воздавая каждому по его жизни, «ибо всем нам надлежит явиться перед судилищем Христовым» (2 Кор. 5, 10).

Затем верую и в воскресение плоти, когда произойдет перестановка элементов мира[25], да смертное наше облечется в бессмертие и тленное в нетление оденется[26]. Исповедую и едино крещение во оставление грехов, в Отца, и Сына, и Святого Духа совершаемое по евангельскому и Божественному преданию. Сии честные догматы и таинства православного и священного нашего служения, по переданному нам от божественных тайноводцев высокому и чистейшему богословию, и спасительное о нас домостроительство Бога-Слова, и все, что ни проповедуется этому подобное и равночестное, я со всяким принятием[27] и верой соблюдаю и приветствую.

Принимаю же и испрашиваю ходатайства и молитв перед Богом, прежде всего и особенно всечистой и всенепорочной Приснодевы Владычицы нашей Богоматери, затем божественных и небесных сил, святых и всеславных апостолов, блаженных пророков, славных и победоносных мучеников, богоносных отцов и всех святых. <...>

Поклоняюсь же и лобызаю честные их мощи, как подающие исцеление душевных и телесных немощей. Посему воспеваю священные и божественные их деяния, славные их подвиги и страдания, чту их гробницы и венчаю их высочайшими почестями, потому что ради славы Спасителя всех нас Бога они проливали кровь и из любви к Нему презрели временную жизнь, став подражателями животворящих и спасительных страданий Его, – лобызаю вместе с честно́й иконой Спасителя всех Христа и Пречистой Богоматери и честные и святые изображения (χαρακτῆρας) их, воздавая им поклонение по достоинству.

Я также с радостью принимаю и чту семь святых и вселенских соборов и все Божественные, преестественные и спасительные догматы, на них определенные и возглашенные святыми и богоносными

---

[24] Буквально: «с восприятием», μετὰ τοῦ προσλήμματος.

[25] τοῦ κόσμου μεταστοιχείωσις – т. е. конечная трансформация, полное преображение мира, появление «нового неба и новой земли» (Апок. 21, 1); термин встречается у свт. Григория Нисского, см.: *Святой Григорий Нисский.* Об устроении человека / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб., 2000. С. 95 (§ 23), ср.: Там же, с. 170, прим. 55.

[26] 1 Кор. 15, 54.

[27] 1 Тим. 1, 15; 4, 9.

отцами нашими, которых некогда Дух Святой поставил пасти и направлять Церковь[28] Свою[29]. <...>

Еще же принимаю после этого собравшийся вторично в Никее в наши времена седьмой священный собор ста пятидесяти отцов, который запечатлел все предшествовавшие святые соборы и догматы их, принял искони преданное Церкви поклонение честным и священным иконам, определив поклоняться им так же, как изображению животворящего креста. Мы изгнали из Церкви пустословивших о вреде и [необходимости] низвержения их и обвинявших христиан в том, что они поклонялись им, как богам, то есть Феодосия, Василия, Сисинния[30], по Божию попущению начальствовавших епископскими престолами.

И сии упомянутые святые вселенские соборы я принимаю, и догматы и писания всех избранных и блаженных отцов признаю как непорочное учение и основание спасения; и тех, кого признает кафолическая Церковь, принимаю, а от тех, от кого она отвращается, отвращаюсь. <...> Итак, чтобы явить относительно этого свой образ мыслей перед вами, блаженнейшим и богонаученным, мы обратились [к вам], следуя издавна господствующему церковному установлению, как бы одушевленного глашатая употребляя наше писание, представляющее залог любви во Христе и единодушия и единомыслия друг с другом. <...>

Опущенное же нами восполните сами по вашему братолюбию и горячей любви, дабы ваш избыток восполнил нашу скудость[31], – и чего недостает нам в словах и делах, то священнолепной по жизни вашей и честною властью устройте и приумножьте, отнюдь не скупясь данными вам [благодатными] дарами, ибо не оскудение приносит щедрое их раздаяние, но в свое время многократное воздаяние избранным славных плодов. <...>

Тому же, что мы так поздно выступаем с вышеизложенным, никто да не удивляется и не обвиняет нас в непочтении, но да ведает боголюбезное братство ваше, что не по пренебрежению или какой-либо беспечности мы нарушили священный обычай, но непреклонное и суровое решение [царской] власти помешало и силой воспрепятствовало нам в намерении исполнить подобающее и необходимое для мужей Церкви[32]. И да будет снисходительна ко мне священная душа ваша, если я должен подвергнуться какому-либо порицанию за медлительность, ибо вы и сами испытали, как нелегко бывает

---

[28] Деян. 20, 28.

[29] Далее следует перечисление шести Вселенских соборов с кратким изложением их вероопределений.

[30] Феодосий, епископ Ефесский, Василий, епископ Антиохии Писидийской, и Сисинний, епископ Пергии Памфилийской, были анафематствованы на VII Вселенском соборе как главные деятели Иерийского иконоборческого собора 754 г.

[31] Ср.: 2 Кор. 8, 14.

[32] См. выше, прим. 1.

сопротивляться властям, увлеченным собственными желаниями и стремящимся исполнять все [свои] замыслы. Ибо они рассчитывали выставить благовидный предлог, чтобы возбранить [исполнение] возложенного на нас при рукоположении[33], и с негодованием разглашали, будто вы сами удалились [от общения] с Церковью[34]. Поскольку вы и сами претерпели такое же насилие, то можете быть снисходительны к попавшим в сходные [обстоятельства]. <...>

Настоящее наше соборное послание к вашему возлюбленному и любезнейшему братству вручаем Михаилу, преподобнейшему митрополиту христолюбивого города Филадельфии[35]. <...> Приветствуем все сущее с вами многочисленное братство во Христе. Сильный о Господе, молись о нас, святейший и блаженнейший брат, имея посредником и помощником пред Богом общего нашего предстателя и покровителя, великого верховного апостола[36], которому не поленись возносить молитвы за нас, недостойных рабов его. <...>

ЗАЩИТИТЕЛЬНОЕ СЛОВО КО ВСЕЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ ОТНОСИТЕЛЬНО НОВОГО РАЗДОРА ПО ПОВОДУ ЧЕСТНЫХ ИКОН[37]

1. Так как святая Церковь Божия зиждется твердо и непоколебимо на основании апостолов и пророков с краеугольным камнем Христом[38], истинным Богом нашим, и украшается всеми священными и Божественными догматами и в ней не существует никакой защиты или опровержения касательно нашей православной и непорочной веры и религии, то касательно пустых речей со стороны некоторых, числящихся в священном чине, но отделивших себя от общего тела Церкви, для требующих предлагается нижеследующая апология.

2. Что существование и почитание честных икон дошло до настоящих дней от времен изначальных и исконных, то есть от предания апостольского и отеческого, об этом возвещают и свидетельствуют

© Т. А. Сенина (монахиня Кассия), примечания, 2009.

[33] Буквально: «помазании».

[34] Император Никифор гневался на папу Льва за то, что тот в 800 г. венчал в Риме императором Карла Великого – это противоречило концепции единой империи и нанесло сильный ущерб интересам Византии.

[35] Город на востоке от Смирны, ныне Алашехир (Турция).

[36] Св. Петра.

[37] Текст приводится по изд.: Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Минск, 2001. Сс. 102–111.

[38] Еф. 2, 20.

и древние храмы и священные сосуды, сооруженные благочестивыми царями и другими христолюбцами и полагавшиеся в местах священных для почитания вместе с другими священными предметами. Но еще боле ясное и непреложное свидетельство в пользу этого [представляют] изображения, находящиеся вместе с честными крестами на солеях святого алтаря, ибо не для чего иного они помещаются здесь, как для поклонения; существуют по той же причине изображения на святых вратах и священных дверях. Есть и правила относительно почитания их в числе определений шестого Вселенского собора, называющие их достопоклоняемым писанием[39]. Существуют о них и другие свидетельства в писаниях святых отцов.

3. Царствовавший некогда Лев, отец Константина[40], безумствовавший против домостроительства Спасителя Бога нашего, нашедши почитание икон в предшествовавшее ему время, решился их низвергуть, для чего устранил от священной должности блаженной памяти Германа, архиерея сего царствующего града[41], так как он противодействовал его злочестивым замыслам. И если кто пожелает познакомиться с этим точнее, пусть обратится к сочинениям этого блаженнейшего архиерея. Попирая таким образом волнуемую Церковь, нечестивый Константин, упорнее вооружаясь против православных наших догматов, <...> сделал все, что зависело от него, чтобы устроить низвержение икон, осмелившись, безбожник, называть христиан идолопоклонниками и постановив в определении этого нечестивого скопища не поклоняться впредь священным иконам и не изготовлять их. <...>

4. Если же кому нужно удостовериться в этом через свидетельства противной стороны, то для сего могут служить так называемые доказательства Епифания[42]. Епифаний, как говорится там, видя, что христиане поклоняются иконам, старался подвергнуть их уничтожению. Однако благочестивые цари того времени, к которым сочинение его, кажется, было послано, не признали основания для уничтожения их, как показывают храмы, ими воздвигнутые, и существующие священные изображения. Кроме того, и самые церкви Кипрские громогласно свидетельствуют, что там никогда не слыхали подобных речей. <...> Между тем, поскольку все это было не угодно Богу, Он благоволил собраться второму Никейскому, седьмому вселенскому святому собору, составление которого было устроено рассудительно и согласно церковному обычаю тогдашними архиереями. Павел[43], выше

---

[39] 82-е правило этого собора предписывает не изображать более на иконах Христа символически в виде агнца, но только в человеческом образе; см. выше, с. 367, прим. 1.

[40] Имеются в виду Лев III и Константин V Исаврийцы.

[41] Св. Герман — патриарх Константинопольский в 715–730 гг.

[42] См. выше, в статье, посвященной свт. Никифору Константинопольскому, прим. 14.

[43] Св. Павел был патриархом Константинопольским с 780 г. по 31 августа 784 г., когда удалился в монастырь и сообщил императрице Ирине, что боль-

названный архиерей Византии, видя, что архиереи старого Рима и прочих престолов не признают его архиерейства, подвергают его анафеме и низложению, отказался от священного сана и, явившись к царям, как об этом свидетельствуют многие и доселе существующие очевидцы, смело сказал: «Вот доныне я жил с неправою совестью, а теперь всем вам я объявляю, что ввиду господства ереси и анафематствования между прочими престолами я не могу быть вашим епископом». Сказав это, он немного спустя заболел и умер.

5. После него возведенный на святительский трон блаженной памяти Тарасий выступил перед тогдашними царями, синклитом и всем народом столицы с таким заявлением: «Если я не получу удостоверения в том, что состоится вселенский собор из епископов как находящихся в городе, так и прочих престолов, для исправления нового заблуждения в Церкви, то я не приму патриаршества». Получив такое удостоверение от всех, он был рукоположен во архиерея. И с Божией помощью он достиг своей цели: собор был составлен законно и по канонам из епископов и местоблюстителей, причем были доставлены соборные послания от архиереев прочих престолов. Определение, составленное собором, было принято во всей вселенной – с ним были согласны и императоры. И это определение не должно быть переисследуемо. Как прочие шесть святых вселенских соборов изложили свои определения и никто им не противоречил, а тогдашние цари, следуя решениям епископов, принимали и утверждали их, причем никто из правомыслящих после провозглашения их не возбуждал сомнения, но все христиане принимали провозглашенное, как запечатленное Духом Святым, так было и с названным седьмым собором и по Божественной благодати провозглашенное им определение было принято во всех пределах, притом оно возобновляло и подтверждало древнее прежде существовавшее в Церкви предание и не вводило ничего своего и нового. Посему по справедливости это соборное определение должно всячески храниться христианами и вне всякого сомнения.

6. Когда свято и благочестиво закончился этот священный собор, то рукоположенные потом в священный сан с готовностью собственноручно, по преданному издревле Церкви обычаю, начертав кресты, подписались под составленным ими определением. Из них некоторые теперь, удалившись и отторгшись от тела Церкви, подвергли себя возглашенным на этом самом соборе проклятиям. В определении же говорится: «Веруя во единого Бога, в Троице воспеваемого, принимаем святые иконы; поступающие иначе да будут анафема; и мыслящие иначе да будут изгнаны из Церкви; мы следу-

---

ше не желает возглавлять Церковь, поскольку она из-за иконоборчества «отколота от остальных кафолических престолов и анафематствуется ими»; см.: *Феофан Византиец.* Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. *Приск Паннийский.* Сказания / Пер. В. И. Оболенского. Рязань, 2005. С. 392; *Афиногенов Д. Е.* Константинопольский Патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997. С. 16.

ем древним законоположениям; мы храним установления отцов, а преступающих их и упраздняющих мы отлучаем от кафолической Церкви, поступающих иначе мы подвергаем анафеме; изречения Священного Писания, направляемые против идолов, прилагающим к честным иконам – анафема; называющим священные иконы идолами – анафема»[44]. Все это исповедали собственноручными подписями те, кои теперь отторгли себя от Церкви. И если они отказываются от своего исповедания, то попирают собственноручные свои кресты, подвергают себя вышеупомянутому анафематствованию и ни в коем случае не пребывают в Церкви. Так как они отрицаются того учения веры, в котором были рукоположены, то они должны отречься и от рукоположения и быть низложены, как иначе учащие. Вследствие этого их не следует допускать до рассуждений и прений с человеком священного сана, ибо в противном случае тот, кто с ними спорит о церковных догматах, подвергает себя тем же самым анафематствованиям. Вина их возрастает и осуждение их становится еще большим потому, что не при исследовании новых вопросов, но зная о решении вопроса в Церкви с давних времен и подписавшись, они добровольно предались беззаконию – и это после прохождения ими должности учителей догматов Церкви и после долгого пребывания в этом учении. И другим образом оказываются они низложенными по божественным канонам, именно как составляющие сходбища и утруждающие слух царский[45]. Наконец, им препятствует вступать в рассуждения с духовными лицами и удаляет их из священнического собрания еще и нечто другое – именно то, о чем нарочито говорилось на святом шестом Вселенском соборе, как это явствует из соборного послания Агафона, папы старого Рима[46]. В этом послании говорится: «Кто из иереев пожелает вместе с нами чистосердечно проповедовать содержащееся в сем исповедании нашего смирения относительно нашей апостольской веры, тех мы приемлем как единомышленников, как соиереев, как сослужителей, как единоверцев и, говоря кратко, как духовных братьев и епископов наших. А тех, которые не хотят с нами соисповедать этого, мы признаем врагами кафолического и апостольского исповедания, достойными вечного осуждения, и никогда не примем таковых в сообщество нашего смирения, если они не исправятся. Пусть никто из них не думает, что мы преступим то, что приняли от наших предшественников»[47].

7. Достойными еще большего осуждения, заслуживающими гнев Божий и недостойными покаяния и спасения выставляет и являет их

---

[44] Святитель цитирует определение VII Вселенского собора, см.: Деяния Второго Никейского собора, 7-е деяние // Деяния Вселенских соборов. Т. IV. СПб., 1996. С. 599.

[45] Правила 11 и 12 Антиохийского собора.

[46] Агафон был папой Римским в 678–671 гг.

[47] Свт. Никифор цитирует «Послание папы Агафона и римского собора ста двадцати пяти епископов», содержащееся в деяниях VI Вселенского собора (см.: Деяние четвертое // Деяния Вселенских соборов… Сс. 60–61).

то, что уже прежде говорилось вселенским светилом, украшавшим престол царствующего града, Иоанном Златоустом, в толковании послания к Ефесянам божественного апостола Павла, где содержится следующее: «Ничто так не может разделять Церковь, как властолюбие. Ничто так не прогневляет Бога, как раздор в Церкви. И хотя бы мы творили бесчисленные добрые дела, мы понесем наказание, не меньшее наказания истязавших тело Его, если будем рассекать тело церковное, ибо то [истязание] было на благо вселенной, хотя и не по мысли убийц, а это [разделение] не приносит никакой пользы, а только великий вред. <...> Это я говорю против тех, которые свободно входят в общение с затевающими в Церкви раздоры»[48]. Так говорит учитель.

8. Если они говорят о себе, что до настоящего времени служили идолам, то и пусть считаются идолопоклонниками, пусть стоят в качестве оглашенных и не смешиваются с христианами. Полезно будет им и раскаяние в том, что замышляли и делали неразумно, так что хотя деяния их и не были благоусмотрительны, покаяние их будет принято в Церкви. Если же они пребудут в этой самой ереси и окажутся в силах совратить и других невежд и простецов, станут возбуждать народ и собирать толпы, то они суть вне священной ограды Церкви. Ведь если и совсем немногие останутся в православии и благочестии, то и тогда именно эти суть Церковь, и сила и власть церковных постановлений пребудет у них, хотя бы им предстала необходимость претерпеть и гонения за веру, кои послужат им только в вечную славу и спасение души. Никаких споров относительно священных икон происходить не должно, ибо учение о них появилось не с недавнего времени, но обсуждалось уже давно и получило утверждение от собора. Ведь всякий догматический вопрос, возникающий в Церкви Божией после соборного обсуждения и провозглашения, прекращается и уже не допускает никакого сомнения. Так было на прочих святых и вселенских соборах.

9. А относительно нечестивых определений Константина[49], кажется, самое лучшее – лицам, принадлежащим к клиру, не входить в их исследование и рассмотрение, ибо из доказательств, приводимых в его безбожных сочинениях, одни, как принадлежащие писателям-еретикам, должны быть совершенно отвергнуты, а другие, как неправильно им толкуемые, оказываются бездоказательными и к делу не относящимися. Если же между этими свидетельствами оказались некоторые идущие к делу [соборные] книги, в которых говорится об иконах, то Церковь для убеждения благочестивейшего императора нашего приняла их и разъяснила. И как одних только убеждений со стороны лиц церковного клира недостаточно, то они [эти лица], опираясь на церковные обычаи и правила, созвали все-

[48] См.: *Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к Ефесянам 11.4 (Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 11. Кн. 2. СПб., 1905. С. 102 [репринт: М., 2004]).

[49] Императора Константина V.

ленский собор, чтобы архиереи и иереи прочих престолов приняли участие в обсуждении и рассмотрении подобных книг и под водительством Божественного Духа провозгласили свои мнения о них. Обязательны также, и ныне сохраняются и действуют, правила святого шестого собора, провозглашенные благодатью Божественного Духа, – и Церковь, принимая их, по их руководству карает вины лиц священного сана. Уже свыше ста двадцати лет имеют в ней силу эти каноны и упразднение их причинило бы Церкви величайший вред, так как многие проступки лиц священного сана оставались бы без исправления. Достоинство тех, которые их изложили, а также их численность и достоверность лиц известны всем христианам. Бывшие в то время святейшие патриархи и другие епископы числом до 240 признали эти каноны и скрепили их своими подписями. С ними был согласен и им содействовал тогдашний император Юстиниан[50], который своею подписью доказал, что он чтил преславную и пречистую веру нашу.

10. Посему разве не богохульно и не беззаконно – не принимать мнения такого множества иереев и не предпочесть его одному историку?[51] Повествуя о том, что было до собора, они говорят, что честные иконы существовали и что христиане почитали их[52]. И не себя в образец поставили они, а, видя изображения и зная повествования, высказались о них на благоустроение Церкви и распространение и прославление благодати. Это доказывают и первенствующие престолы и тогдашние цари и иереи, мыслившие одинаково с ними. Если же некоторые пустословы говорят, что каноны эти были обнародованы несколько лет спустя после шестого собора, то учение Церкви из-за этого нисколько не страдает и промежуток времени не препятствует им называться канонами шестого собора, ибо причиной их [правил] собрания было то обстоятельство, что ни пятый, ни шестой собор правил не издавали. Посему для пользы и обязательности их собрали и обнародовали для общего дела Церкви. И [отцы собора] ни по числу, ни по достоинству ни в чем не уступали, напротив, преимуществовали [перед отцами шестого собора], ибо на шестом соборе было около 170-ти отцов, а при составлении правил 240.

11. Относительно почитания святых икон нашему благочестивому императору были предложены многие свидетельства святых отцов, благодаря которым у всех должна была явиться непоколебимая уверенность. Этих свидетельств собор имел целые книги, как со всею истинностью свидетельствуют об этом те из присутствовавших на нем, кои живы еще доселе. Что же касается Евсевия Памфила, то во многих своих сочинениях он является чистым арианином, и особенно в том письме, где он высказывается против икон, оказывается, что

---

[50] Император Юстиниан II Ринотмет (685–695 гг.).

[51] Имеется в виду Евсевий Памфил, епископ Кесарийский.

[52] Здесь и в предыдущем параграфе подразумевается принятое на VI Вселенском соборе 82-е правило, где говорится об иконах; см. выше, с. 367, прим. 1.

он Сына Божия ясно называет вторым Богом, творением и слугою Отца. Кроме того, он думал, что и человеческий образ, который принял Господь Бог наш ради нас, был растворен божеством Его и всецело изменился, что совершенно противоречит учению Православной Церкви. Известно также, что несколько лет после его смерти он соборным определением некоторых отцов был извержен из Церкви, как арианин, вместе с другими подобными еретиками, причем было выражено порицание и тем, которые совершали поминовение их. Итак, пусть рассудит каждый из православных христиан, может ли быть принят в Церкви тот, кто изрыгает такие богохульства на Спасителя нашего Христа Бога, и можно ли даже сколько-нибудь похвалять его, как и Оригена и других многих находящихся вне Церкви? При таких условиях никто из благомыслящих не должен осуждать Церковь за замешательства, ни за вину и грехи тех, которые сами добровольно отделяют себя от Церкви, если только по попущению Бога продлится это восстание против Его уставов и канонов. Как выше сказано, Церковь обыкновенно созывает вселенский собор для устранения всяких споров и для водворения в ней, по благоволению и благодати Божией, мира во веки веков. Аминь.

ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ X–XII ВЕКОВ

СВ. СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ

Прп. Симеон Новый Богослов родился ок. 949 г. в Пафлагонии и скончался ок. 1022 г.[1] Прп. Симеон – влиятельнейший учитель подвижнической жизни своей эпохи и один из величайших мистических писателей Православной Церкви.

Основным источником сведений о жизни прп. Симеона является его «Житие», написанное учеником Симеона Никитой Стифатом[2]; о событиях жизни прп. Симеона упоминается и в его собственных различных сочинениях.

Прп. Симеон происходил из знатной семьи. В возрасте 11-ти лет он был привезен отцом в Константинополь для обучения. Его дядя Василий занимал крупную должность при императорском дворе и хотел представить императору своего племянника, однако тот отказался. Исходя из того, что в 22 «Огласительном слове» Симеон, ведя речь о себе во время пребывания в Константинополе, использует имя «Георгий»[3], можно предположить, что это и было его мирским именем[4]. При покровительстве дяди он стал служителем при почивальне императора (спафарокубиларием), а затем и членом синклита. Еще в отрочестве прп. Симеон возжелал найти духовного наставника, могущего направлять его к совершенной жизни по Богу, однако от окружающих он слышал только то, что такого человека на земле не существует[5]. Однако отрок нашел наставника: когда после смерти дяди он попытался вступить в братство Студийского монастыря, то встретил там престарелого монаха Симеона, которого прозывали «благоговейным»[6]. Вернувшись в 976 г. в Пафлагонию, Симеон исполнял различные обязанности на государственной службе.

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] Мы следуем хронологии, предложенной И. Осэром: Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicétas Stéthatos // Texte grec inédit avec introduction et notes critiques par le P. Irénée Hausherr S. I. et traduction française en collaboration avec sele P. Gabriel Horn S. I. // Orientalia Christiana. 12 (45), 1928. Pp. LXXX–XCI.

[2] Издание: Un grand mystique byzantin...

[3] «Некий молодой человек, именем Георгий, около двадцатилетнего возраста, жил в наши времена в Константинополе, красивый видом и имевший что-то показное в своем облике, манерах и походке, так что даже некоторые имели о нем из-за этого дурные мнения» (Огласительное слово 22.22–25, пер. архиеп. Василия (Кривошеина)).

[4] Имя же «Симеон» он получил при монашеском пострижении – в честь своего духовного наставника.

[5] Благодарения 1.78–80.

[6] Это именование, вероятно, содержало скорее негативные коннотации, поскольку прп. Симеон-старший имел в монастыре репутацию юродивого и «безумного», в частности, из-за того, что достиг такой степени бесстрастности, что не стыдился появляться обнаженным, так же как и не избегал того, чтобы кого-либо видеть обнаженным (см.: *Симеон Новый Богослов.* Гимн 15.206–212). Аналогично и именование его ученика прп. Симеона «Новым Богословом» изначально носило иронический характер.

Жизнь в миру подталкивала благочестивого молодого человека к духовной расслабленности и греховным помыслам[7], однако он не порывал отношений со своим наставником.

Когда Симеону было ок. 27-ми лет, он вернулся в Константинополь и поступил послушником в Студийский монастырь. Однако особенная привязанность Симеона к своему наставнику, прп. Симеону Благоговейному, вызвала недовольство братии и игумена монастыря, в котором традиционно придавалось большое значение личной власти игумена и соблюдению распорядка, и после требований, предъявленных Симеону, отказаться от того, чтобы его духовным руководителем был прп. Симеон Благоговейный, ему пришлось покинуть Студийский монастырь. В результате Симеон поступил в монастырь Св. Маманта Ксероксеркского, где оставался под духовным руководством своего наставника. Там он был пострижен в монахи под именем Симеона, потом рукоположен в иереи, и вскоре ему было поручено наставлять других монахов, а затем ок. 980 г. он был избран братией монастыря игуменом. Во время своего игуменства прп. Симеон восстановил монастырь из запущенного состояния, но особый акцент он делал на духовном возрастании монахов. К этому времени прп. Симеон стал приобретать известность в монашеской среде и среди жителей Константинополя; у него появились первые последователи. В своей наставнической деятельности прп. Симеон делал акцент на необходимости мистического единения со Христом, проявляющегося, в частности, в видении Божественного света, что доступно, как неоднократно утверждал прп. Симеон, исходивший из собственного духовного опыта, для каждого искренне взыскующего.

Однако и в монастыре Св. Маманта прп. Симеона ждали испытания. После смерти прп. Симеона Благоговейного в 986/987 г. прп. Симеон вводит почитание этого старца, репутация которого была неоднозначной. Это, а также настаивание прп. Симеона на том, что настоящая христианская жизнь подразумевает ту же полноту дарований, которая имела место в древней Церкви, что проявляется, в частности, в необходимости «ощутительного» присутствия благодати в душе христианина, – привело к конфликту между ним и частью монашеской братии в монастыре Св. Маманта. Во время патриаршества Сисинния II (995–998 гг.) тридцать монахов из братии монастыря во время проповеди прп. Симеона выступили против него, прервав проповедь и намереваясь его убить; не решившись на это, монахи, взломав ворота монастыря, побежали через весь Константинополь к патриарху с жалобами на прп. Симеона. Однако тот, выслушав их, а затем и прп. Симеона, встал на сторону последнего. Патриарх постановил изгнать восставших на прп. Симеона монахов из монасты-

---

[7] В Гимне 24.71–83 прп. Симеон говорит о различных грехах (блуде, убийстве и др.) так, как будто он их совершил на деле, однако различные комментаторы считают, что это описание нужно понимать в переносном смысле либо так, что это имело место в помыслах.

ря, но Симеон испросил для них прощение[8]. Тем не менее в 1005 г. прп. Симеон оставил игуменство, передав этот пост своему ученику Арсению, однако оставался проживать в монастыре.

По крайней мере ок. 1003 г. (а возможно, в неявном виде и ранее) начался конфликт прп. Симеона со Стефаном еп. Никомедийским[9], человеком очень влиятельным в эпоху прп. Симеона. Стефан Никомедийский был епископом с 975 г.[10], с 997 г. он патриарший синкелл (т. е. ближайший советник и помощник патриарха). Как доказывает В. М. Лурье, в лице Стефана «против Симеона оказалось официальное богословие патриархата», поскольку Стефан Никомедийский принадлежал к влиятельному кружку византийских интеллектуалов, в который входили знаменитый агиограф Симеон Метафраст, составитель крупнейшего агиографического свода, а также полководец, автор военно-теоретического трактата «Тактика» и агиограф Никифор Уран, причем именно тем, что для данного кружка, насколько можно судить, в целом были характерны агиографические интересы[11], может объясняться, как считает В. М. Лурье, что Стефана Никомедийского задевало «вызывающее» почитание прп. Симеоном своего духовного наставника[12-13].

Чтобы выявить богословское «невежество» прп. Симеона, Стефан Никомедийский, встретив его в патриарших покоях, задал ему вопрос: «Как, скажи, отделяешь ты Сына от Отца – мыслью или делом?»[14] Выбор каждого из этих вариантов мог привести к обвинению

---

[8] *Никита Стифат.* Житие Симеона Нового Богослова 38–40.

[9] Прп. Никита Стифат в «Житии» называет его «Стефаном Алексинским» (74, 93), однако происхождение этого именования неизвестно.

[10] Как указывает прп. Никита Стифат, Стефан оставил свою епархию (по неясным причинам) (Житие Симеона Нового Богослова 74).

[11] Причем известно, что для агиографического корпуса, составленного Симеоном Метафрастом, характерно то, что подавляющее большинство святых, о которых там идет речь, относится к древности, и лишь немногие – ко времени иконоборчества или позже. Таким образом, вероятно, в частности и этот факт может свидетельствовать о напряжении между акцентом прп. Симеона на том, что достижение святости возможно в современности в не меньшей мере, чем в древней Церкви, и распространенными среди его современников представлениями.

[12] *Лурье В. М.* Audiatur et altera pars: Стефан Никомедийский и его круг // Вестник РХГА. 9:1, 2008. С. 283. Лурье указывает на место из Льва Диакона (История 10.6), где упоминается о Стефане Никомедийском и Симеоне Метафрасте как о «мужах наиболее знаменитых из тогдашних мудрецов», из чего Лурье делает вывод о том, что Стефан и Симеон Метафраст принадлежали к одному кругу.

[13] Прп. Никита Стифат приводит слова Стефана, осуждающие почитание прп. Симеоном Симеона Благоговейного: «Своего духовного отца, который был грешником, он воспевает как святого вместе со святыми» (Житие Симеона Нового Богослова 81, пер. Л. А. Фрейберг, цит. по изд.: *Преподобный Симеон Новый Богослов. Преподобный Никита Стифат.* Аскетические сочинения в новых переводах / Сост. и общ. ред. епископа Илариона (Алфеева). СПб., 2007². С. 151).

[14] *Никита Стифат.* Житие Симеона Нового Богослова 75.

в ереси. Прп. Симеон, поняв замысел Стефана, отвечал ему, что скорее архиереям (т. е. самому Стефану) следует учить этим вопросам[15], но если Стефан хочет испытать его, то он ответит ему письменно после удаления в келию. Ответом стал 21-й Гимн прп. Симеона, в котором он указывает на то, что невозможно богословствовать не стяжав чистоту сердца и тела, в то время как его оппонент – «весь плоть». Только будучи просвещенным молитвой можно говорить о Боге, но тогда приходит осознание антиномичности Божественной реальности, например того, что Бог – везде и нигде, присутствует и отсутствует, а также того, что различие между ипостасями Троицы находится за пределами возможности выражения человеческими словами. Сам вопрос Стефана, как утверждает прп. Симеон, свидетельствует о его заблуждении и еретичности. Собственно ответ прп. Симеона на вопрос Стефана заключается в том, что ипостаси в Троице различаются и не делом, и не мыслью[16].

Этот ответ еще более раздразил Стефана Никомедийского, который вынес дело прп. Симеона на рассмотрение Синода и «продавливал» его осуждение. Вследствие этого, а также жалоб некоторых монахов из монастыря Св. Маманта, были уничтожены все иконы прп. Симеона Благоговейного, а сам прп. Симеон Новый Богослов в 1009 г. был изгнан из Константинополя и монастыря Св. Маманта и поселился в заброшенном, но восстановленном им монастыре при храме Св. Марины недалеко от Хрисополя. В изгнании прп. Симеон написал несколько апологетических сочинений. Однако вскоре, в 1010 или 1011 гг., не в последнюю очередь под влиянием общественного мнения дело прп. Симеона было пересмотрено и он вернулся в Константинополь, где ему было предложено снова стать игуменом в монастыре Св. Маманта и даже занять епископскую кафедру, но он отказался и вновь удалился в монастырь Св. Марины, где и скончался 12 марта, вероятно, 1022 г.

Прп. Симеон оставил обширное литературное наследие, отличающееся глубочайшим богословским и мистическим содержанием. Его перу принадлежат 34 «Огласительных слова»[17] (слова, произне-

---

[15] Отметим, что нередко прп. Симеона считали апологетом «анархической» церковности, т. е. ставящей за скобки принцип церковной иерархии – принцип, который нашел свое выражение, например, в трактате «О церковной иерархии» Пс.-Дионисия Ареопагита, – в то время как ученик прп. Симеона, прп. Никита Стифат, составивший трактат «О небесной иерархии», считается следующим этому принципу. Полемике с таким пониманием посвящена статья иером. Александра (Голицына), где показывается, что прп. Симеон, прп. Никита и Пс.-Дионисий находятся в согласии и каждый из них признает важность и церковной иерархии, и личных духовных даров (*Golitzin A. G.* Hierarchy versus anarchy? Dionysius Areopagite, Simeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common roots in ascetical tradition // St. Vladimir's Theological Quarterly. 38:2, 1994. Pp. 131–179).

[16] Гимны 21.31–34.

[17] Издание: *Syméon le Nouveau Théologien.* Catéchèses / Introd., texte critique et notes par B. Krivochéine. Trad. par J. Paramelle. Paris, 1963, 1964, 1965. (SC 96 [Cat. 1–5], 104 [Cat. 6–22], 113 [Cat. 23–34]).

сенные во время игуменства в монастыре св. Мамаса), 2 «Благодарения»[18] (являющиеся заключительной частью «Огласительных слов»), 3 «Богословских слова»[19] (составленные по случаю спора о словах «Отец Мой более Меня» (Ин. 14, 28)), 15 «Нравственных слов»[20], различные «Послания»[21], «Главы (Главизны) богословские, умозрительные и практические»[22] (100 глав богословских и практических, 25 глав умозрительных и богословских и 100 других богословских и практических глав) (эти главы представляют собой своего рода дневниковые записи), 58 «Гимнов Божественной любви»[23] (вершина мистических сочинений прп. Симеона), 24 «Алфавитных слова»[24]. Очень важным для понимания духа прп. Симеона, его способа подвизания и специфики его жизненного пути является «Житие прп. Симеона», написанное его учеником прп. Никитой Стифатом.

Особняком стоят 33 «Слова» и трактат «Метод священной молитвы и внимания». Часть корпуса «Слов» прп. Симеона составляют его «Огласительные слова», другая же часть, как показал Ж. Гуйар[25], представляет собой часть сочинения «Сто пятьдесят глав» Константина Хрисомалла, посмертно осужденного за мессалианство (богомильство) в 1140 г. Трактат «Метод священной молитвы и внимания»[26] рукописная традиция атрибутирует прп. Симеону, однако

---

[18] Издание: *Syméon le Nouveau Théologien.* Catéchèses 23–34 et actios de grâces 1–2 / Introd., texte critique et notes par B. Krivochéine. Trad. fr. par J. Paramelle Paris, 1965. (Sources chrétiennes 113). Pp. 303–357.

[19] Издание: *Syméon le Nouveau Théologien.* Traités théologiques et éthiques / Introd., texte critique, trad. fr. et notes par J. Darrouzès. Paris, 1966. (Sources chrétiennes 122).

[20] Издание: *Syméon le Nouveau Théologien.* Traités théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par J. Darrouzès. Paris, 1966, 1967. (Sources chrétiennes 122 [Theol. 1–3, Eth. 1–3], SC 129 [eth. 4–15]). Автором заглавия и составителем сборника является, по-видимому, прп. Никита Стифат.

[21] Одно из них – «Об исповеди» (*Holl K.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen. Leipzig, 1898. S. 110–127); еще 3 послания до сих пор не опубликованы.

[22] Издание: *Syméon le Nouveau Théologien.* Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Introduction, texte critique, traduction et notes J. Darrouzes. Paris, 1980. (Sources chrétiennes 51-bis.).

[23] Издание: *Syméon le Nouveau Théologien.* Hymnes / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. Paris, 1969, 1971, 1973. (Sources chrétiennes 156 [Hymn. 1–15], Sources chrétiennes 174 [Hymn. 16–40], Sources chrétiennes 196 [Hymn. 41–58]). Автором заглавия большинства гимнов и составителем сборника является прп. Никита Стифат.

[24] Издание: *Pirard M.* [ed.]. *Ἁγίου Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Ἀλφαβητικὰ κεφάλαια / Εἰσαγωγὴ – Κείμενο – Νεοελληνικὴ ἀπόδοση ἀπὸ Μοναχοὺς τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Σταυρονικήτα.* *Ἔκδοση Ἱερᾶς Μονῆς Σταυρονικήτα.* *Ἅγιον Ὄρος*, 2005.

[25] *Gouillard J.* Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien // Travaux et Mémoires. 5, 1973. Pp. 313–327.

[26] Издание: La methode d'oraison hesychaste / Texte gr. et trad. fr. par I. Hausherr // Orientalia Christiana. 9:2, 36, 1927. Pp. 150–172. Надписание этого трактата именем прп. Симеона привело к тому, что антипаламиты

современные исследователи отрицают его авторство. О. Ириней Осэр доказывал[27], что автором этого трактата был Никифор Исихаст (XIII в.); А. Риго опроверг принадлежность его Никифору, считая, что трактат написан неким анонимным автором в XIII в.[28]; отвергает принадлежность трактата прп. Симеону и архиеп. Василий (Кривошеин)[29]. В. М. Лурье[30], однако, указывает на непрочность аргументов не признающих, что автором трактата был прп. Симеон.

Возможно, прп. Симеону принадлежит также «Диалог со схоластиком», приписываемый Диадоху Фотикийскому и Марку Подвижнику[31].

Для богословских сочинений прп. Симеона характерно преобладание поэтического языка над терминологически выверенным, «схоластическим». Общим местом среди исследователей является признание нестрогости в использовании богословской терминологии у прп. Симеона: где можно ожидать употребления понятия «ипостась», он говорит о «сущности», хотя в другом месте в подобном же контексте используется «ипостась» и т. п. В определенной мере это связано с тем, что в эпоху прп. Симеона наследие прп. Максима Исповедника было, как считается, забыто и фактически неизвестно, так что для прп. Симеона не было актуальным, например, терминологическое различение между «сущностью» («природой») и «ипостасью» в христологическом контексте, произведенное прп. Максимом в ходе монофелитских споров; возрождение же интереса к богословию прп. Максима началось при жизни ученика прп. Симеона, прп. Никиты Стифата[32]. Не тождественен богословский язык прп. Симеона

возводили «ересь» исихастов и свт. Григория Паламы к прп. Симеону (см.: *Димитрий Кидонис.* Против Паламы: PG 154, 837D–840A).

[27] В предисловии к своему изданию: La methode d'oraison hesychaste...

[28] *Rigo A.* Niceforo l'Esicasta [XIII sec.], alcune considerazioni sulla vita e sull'opera // Studi sulla Filocalia. Amore del bello, 1989. Pp. 87–93.

[29] *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1995². С. 79, прим. 2.

[30] *Лурье В. М.* Комментарии // *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. Сс. 416–417.

[31] Его издание – в составе творений прп. Диалоха Фотикийского: *Diadoque de Photice.* Oeuvres spirituelles // Ed. E. des Places. Paris, 1955. (Sources chrétiennes 5-bis). Pp. 180–183.

[32] В. М. Лурье связывает это возрождение с именем Михаила Пселла, который спорил с учением прп. Максима о том, что обожение человека происходит «по положению», а также с судебными процессами над монахом Нилом и Львом Халкидонским, во время которых в целях полемики с Нилом и Львом были использованы сочинения прп. Максима (в результате чего и был собран корпус его сочинений) (*Lourié B.* Une dispute sans justes: Léon de Chalcédoine, Eustrate de Nicée et la troisième querelle sur les images sacrées // Studia Patristica. 42, 2006. Pp. 321–339; *Idem.*, Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de l'«hérésie des physéthésites» // Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. 4, 2008. Pp. 201–227). Однако Т. Щукин со ссылкой на: *Nicétas Stéthathos.* Le paradis spirituel et autres textes annexes / Texte, trad. et comm. M. Chalendard. Paris, 1944.

и паламитскому языку (что неудивительно, учитывая, что паламиты во многом опирались на терминологический аппарат VI Вселенского собора[33] и прп. Максима).

Источники учения прп. Симеона до сих пор изучены не очень хорошо. Однозначно, что прп. Симеон пользовался трудами свт. Григория Богослова и Пс.-Макария. В «Житии» прп. Симеона упоминается, что он читал прпп. Марка Подвижника[34], Диадоха Фотикийского[35], Иоанна Лествичника[36] и антииконоборческие сочинения св. Иоанна Дамаскина[37]. Архиеп. Василий (Кривошеин) указывает на некоторые параллели в писаниях прп. Симеона у свт. Василия Великого[38]. Иером. Александр (Голицын) и Ишгван Перцел доказали, что прп. Симеон пользовался сочинениями Пс.-Дионисия[39]. Важную роль в формировании текстов корпуса прп. Симеона сыграли молитвы богослужебного круга. Учитывая то, что прп. Симеон, вероятно, не изучал систематически догматические богословские трактаты, и принимая во внимание также существенное влияние на него Пс.-Макария и других аскетических писателей, неудивительно, что в творениях прп. Симеона, когда он касается догматических тем, нередко обнаруживается довольно архаический для его времени богословский язык. Остановимся на характере использования прп. Симеоном некоторых богословских понятий и парадигм.

Следуя доареопагитскому богословскому языку, прп. Симеон говорит о причастности Божественной сущности, возможной (и необходимой) для христиан[40], однако, причаствуя Божественной сущности,

---

(Sources chrétiennes 8). Pp. 29–30 и *Tsamis D. G.* ***Ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Νικήταν τὸν Στεθᾶτον. Θεσσαλονίκη***, 1971. ***(Ἀνάλεκτα Βλατάδων 11)*** указывает, что имеются данные, свидетельствующие о том, что трудами прп. Максима пользовался прп. Никита Стифат, и предполагает, что «это и стало причиной того, что воззрения Максима стали объектом критики Михаила Пселла» (*Щукин Т. А.* Некоторые замечания о начале «Ренессанса Максима» в XI веке // Истина и диалог: Труды международной научной конференции. Санкт-Петербург, 29–31 мая 2008 г. СПб., 2008. С. 186).

[33] См. об этом в статье, посвященной свт. Григорию Паламе, в данном томе «Антологии».

[34] *Никита Стифат.* Житие Симеона Нового Богослова 4.

[35] Там же.

[36] Там же 6.

[37] Там же 88.

[38] *Krivochéine B., archêveque.* «Essence crée» et «Essence divine» dans la théologie spirituelle de St Syméon le Nouveau Théologien // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 75–76, 1971. P. 154.

[39] *Golitzin A. G.* Hierarchy versus anarchy?... ; *Perczel I.* Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21–24 septembre 1994 / Éd. Y. de. Andia. Paris, 1997. (Série Antiquité 151). Pp. 341–357.

[40] Нравственные слова 3.82–86; Гимн 7.30–36; 50.153–154 и др. И. Перцель, прослеживая истоки темы причастности Божественной сущности (как и некоторых других тем) у прп. Симеона, указывает на соответствующие места из сочинений прп. Макария, а также на литургические песно-

человек не становится Богом по сущности (т. е. его сущность не прелагается в Божественную)[41]. Вместе с тем, прп. Симеон, используя богословский язык Ареопагитик, говорит о «сверхсущностной» сущности Божества[42]. Сравнивая Бога с огнем, прп. Симеон ведет речь о Божественной сущности как о подлежащем, субстрате[43]. Божественная сущность невместима для тварного сущего[44], она вне всего[45], однако присутствует во всем и все наполняет[46]. В 47-м Гимне прп. Симеон делает акцент на том, что Христос присутствует с нами по сущности, а не только по энергии и силе: «...Поэтому я и вопию, поэтому и взываю к Тебе, Который вверху находишься со Отцом и [внизу] с нами, не одним действованием [энергией], как рассуждают некоторые, и не одною волею или силою только Твоею, как думают многие, но [даже] и сущностью (Ὁ ἄνω ὢν σύν τῷ Πατρί καί μεθ' ἡμῶν τυγχάνων οὐχ' ὡς τινες λογίζονται, τῇ ἐνεργείᾳ μόνῃ, οὐδ' ὡς νομίζουσι πολλοί, τῷ θελήματι μόνῳ, οὐδέ δυνάμει μόνῃ σου, ἀλλά καί τῇ οὐσίᾳ), если только позволительно говорить или мыслить о сущности в Тебе, единый бессмертный и пресущественный»[47], –

пения Византийской Церкви, утверждая, что сочинения Каппадокийских отцов вряд ли могут быть источником для прп. Симеона в плане темы причастности Бога по сущности (*Perczel I.* Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. 41, 2001. P. 140); однако следует возразить И. Перцелю, что эта тема присутствует, например, у свт. Григория Богослова (Слово 23.11: PG 35, 1164A–B), которого прп. Симеон, несомненно, читал.

[41] См.: «То должно мудрствовать православно, что и я весь через общение с Богом, с чувством и знанием, не существом, но по причастию, конечно, сделался Богом (ὅλον με θεόν τῇ Θεοῦ κοινωνίᾳ ἐν αἰσθήσει καί γνώσει, οὐχί οὐσίᾳ, μετουσίᾳ δέ γενέσθαι πάντως χρή φρονεῖν ὀρθοδόξως)» (Гимн 50.200–202, пер. иером. Пантелеимона (Успенского), цит. по изд.: Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Перевод с греческого. Сергиев Посад, 1917. С. 216). Архиеп. Василий (Кривошеин) («Essence crée» et «Essence divine»... P. 161) и иером. Александр (Голицын) (*Golitzin A. G.* Symeon the New Theologian On the Mystical Life: The Ethical Discourses. Vol. 3. Life. Times and Theology. Crestwood, New-York, 1997) понимали это место так, что прп. Симеон здесь говорит о невозможности причаствовать Богу по сущности, и, таким образом, согласно их пониманию, это место свидетельствует о терминологической непоследовательности прп. Симеона, однако И. Перцель (*Perczel I.* Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance... P. 137) совершенно справедливо интерпретирует данное место так, что прп. Симеон здесь утверждает, что тварный человек не может стать Богом по своей сущности (но только по причастности к Божественной сущности); так же, как мы видим, понял это место и дореволюционный переводчик «Гимнов» на рус. язык иером. Пантелеимон (Успенский).

[42] Гимн 31.6; 47.36; 52.21–24, 46.

[43] Гимн 13.14 (ср.: Гимн 22.176–178). Сравнение Божественной сущности с субстратом восходит к свт. Василию Великому (Против Евномия 2.5: PG 29B, 577–580, ср.: 548).

[44] Гимн 55.132–136.

[45] Гимн 30.30–32.

[46] Гимн 23.186–194.

[47] Гимн 47.30–34.

причем, архиеп. Василий (Кривошеин) понимает это место так, что прп. Симеон здесь говорит, что Бог присутствует в мире не энергией, а сущностью[48], и И. Перцель противопоставляет в этом плане слова прп. Симеона учению паламитов-исихастов о том, что Бог присутствует в мире Своими энергиями[49]. Однако, как нам кажется, прп. Симеон, противопоставляя порядок силы и энергии порядку сущности, говорит в данном месте о боговоплощении, подразумевая, что вследствие воплощения Спаситель пребывает с нами не только энергией (действием), но и сущностно (или ипостасно; для прп. Симеона эти понятия тождественны). Но даже если можно понимать этот отрывок в космологическом контексте, то следует иметь в виду, что учение о присутствии Бога в мире по сущности вполне характерно для паламитского богословия[50], так же как и для предыдущей святоотеческой традиции[51].

Далее. Прп. Симеон часто говорит о непознаваемости Бога и Божественной сущности, о том, что нелепо и противно здравому смыслу исследовать сущность Божества[52]. Но в 50-м Гимне он ведет речь о возможности видеть нетварную сущность: «То делай, что Христос тебе повелевает и что Он ради тебя претерпел. И тогда ты увидишь блистательнейший свет, явившийся в совершенно просветленном воздухе души, невещественным образом ясно [увидишь] невещественную сущность, всю поистине проникающую сквозь все»[53]. И. Перцель[54], имея в виду это место, соотносит учение прп. Симеона с католическим представлением о созерцании Божественной сущности, провозглашенной в папской конституции Бенедикта XII[55], противопоставляя богословский язык пр. Симеона исихастско-паламитскому. Однако парадигма созерцания Божественной

---

[48] *Krivochéine B., archêveque.* «Essence crée» et «Essence divine»... P. 161.

[49] *Perczel I.* Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance... P. 134.

[50] См.: *Григорий Палама.* Триады 3.1.34.

[51] См.: *Григорий Нисский.* О душе и воскресении: PG 46, 44A–B; *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение 1.2: 32–36 (Kotter); Там же 1.13: 77–82; *Фотий.* Амфилохии 75: 41–52 (Westerink).

[52] Богословские слова 2.33–37, 53–55; Гимн 23.1–5 и др.

[53] Гимн 50.238–241, пер. иером. Пантелеимона (Успенского), цит. по изд.: Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова... С. 217.

[54] *Perczel I.* Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance... P. 126–128.

[55] «Души всех святых... сразу после своей смерти и после вышеупомянутого очищения – в случае тех, кто нуждается в таком очищении... увидят и уже видят Божественную сущность посредством интуитивного созерцания лицом к лицу, не прибегая к посредничеству никакого творения, выступающего в качестве видимого объекта, но Божественная сущность является им просто, чисто и ясно» (пер. Т. Шукина по изд.: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. 31st edition by H. Denzinger and K. Rahner. Barcelone-Freiburg am Breisgau, Rome, 1957. P. 230).

сущности, насколько можно судить, встречается у прп. Симеона единожды, т. е., вероятно, имеет у него такой же статус, как и тема причастности Божественной сущности у свт. Григория Паламы (который настаивает на непричастности Божественной сущности, и тем не менее имеются единичные случаи, когда он допускает с оговорками ее причастуемость[56]), и мы не думаем, что имеет смысл говорить о «богословии созерцания Божественной сущности» у прп. Симеона. Тем более что, говоря о созерцании «невещественной сущности», прп. Симеон под «сущностью» мог иметь в виду не то, чем обладают Лица Троицы, но Бога как такового, наподобие того, как свт. Григорий Богослов вел речь о Боге как Первой сущности и свт. Григорий Нисский говорил о том, что Богу как Сущности причастует все сущее[57]. В любом случае как бы ни понимать значение слова «сущность» в обсуждаемом месте, прп. Симеон мог заимствовать тему созерцания Божественной сущности у Евагрия или свт. Григория Богослова, который допускал знание сущности Божией в будущем веке[58].

Эти и некоторые другие аспекты употребления прп. Симеоном понятия «сущность», когда он ведет речь о Боге, подтолкнули исследователей к тому, чтобы говорить об оригинальности богословия прп. Симеона[59], а И. Перцель даже предполагает, что понятие «сущность» у прп. Симеона указывает на имманентный миру момент в Божестве и играет ту же роль, что и «энергия» у паламитов[60]. Однако почти все особенности усиологии прп. Симеона встречаются в предшествующей святоотеческой традиции, из которой он черпал (как это видно и из данной статьи), а некоторые (тема присутствия Бога в мире по сущности) – и в паламитском богословии, так что навряд ли можно вести речь о том, что имеется какая-то принципиальная особенность в языке «сущности» и парадигмах усиологии у прп. Симеона, а также о том, что понятие Божественной «сущности» у него обозначает то в Божестве, что имманентно миру (поскольку очевидно, что в предшествующей традиции это не имело места)[61]. Специфика богословского языка прп. Симеона связана не столько с необычностью каких-либо встречающихся у него парадигм, сколько со свободой использования им богословской терминологии, однако в этом он следует духу древнего богословия.

Д. С. Бирюков

---

[56] *Григорий Палама.* Феофан 13: 238.7–10 (ГПΣ 2); 17: 243.20–24 (ГПΣ 2).

[57] *Григорий Назианзин.* Слово 28: 31.9–25 (Barbel), Слово 34: PG 36, 253.6–10; *Григорий Нисский.* О жизни Моисея 2.24–25. См. также прим. 10 на сс. 328–329 в первом томе данной «Антологии».

[58] *Григорий Назианзин.* Слово 28.17.

[59] Ср.: *Krivocheine B., archéveque.* «Essence crée» et «Essence divine»... Pp. 151, 170.

[60] *Perczel I.* Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance... Pp. 132, 136.

[61] Тем более что богословский язык прп. Симеона, как отмечают многие исследователи, и тот же И. Перцель, включает в себя и речь об «энергиях» Бога, см.: Гимн 22.148–165ff., 23.174–177, 24. 6–11.

Св. Симеон Новый Богослов

ГИМН ТРИДЦАТЫЙ[1].

О том, что Божественный огонь Духа, коснувшись душ, очистившихся слезами и покаянием, охватывает их и еще более очищает, освещая же помраченные грехом части их и врачуя раны, он приводит их к совершенному исцелению, так что они блистают Божественной красотою[2]

Поистине Божество есть огонь, как сказал Владыка, так как Он пришел, чтобы низвести его[3]. Но на какую землю, скажи мне? – На людей, конечно, земное мудрствующих. О том, что Он хотел и хочет возжечься во всех, послушай, чадо, и познай глубину Божественных таинств. Итак, какого рода этот Божественный огонь? Не считаешь ли ты его видимым, тварным или уловимым? – Он отнюдь не таков. Если бы ты был посвящен в его тайну, то достоверно бы знал, что он неудержим, несотворен, невидим, безначален и нематериален, совершенно неизменен, равно как неописуем, неугасим, бессмертен, совершенно неуловим, будучи вне всех тварей: вещественных и невещественных, видимых и невидимых, бестелесных и телесных, земных и небесных, – вне всех их пребывает он по природе, по сущности и, разумеется, по власти. Итак, скажи мне, в какое вещество ввергается он? – В души, преизобильно имеющие главнее всего милость и прежде этого и вместе с этим веру и дела, ее подтверждающие. Когда приобретены бывают эти добродетели, тогда как в светильник, полный елея и пакли, Владыка ввергает огонь, которого мир не видел и не может видеть. Миром же я называю находящихся в мире и мирское мудрствующих. Подобно тому, как светильник возжигается тогда (я говорю в чувственных образах), когда прикоснется к огню, так, духовно разумей, и Божественный огонь, прикасаясь к душам, воспламеняет их. Прежде чем прикоснется, как он может возжечь? А прежде чем не будет ввержен, как прикоснется? Поистине никак не может. Когда же светильник горит и ясно всех освещает, не погаснет ли он, если не станет елея?

© Д. С. Бирюков, примечания, 2009.

[1] Так по нумерации SC 174; согласно нумерации гимнов, принятой в издании иером. Пантелеимона, – Гимн 1.

[2] Текст приводится по изд.: Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Перевод с греческого [иером. Пантелеимона (Успенского)]. Сергиев Посад, 1917.

[3] Лк. 12, 49.

Но обрати внимание на нечто другое – важнейшее, что более всего меня устрашает. В то время, когда светильник мой ярко горит при изобилии елея и пакли, мышь или какое-либо другое животное, придя, опрокидывает светильник или, вылизав мало-помалу, уничтожает елей и съедает паклю – и лампада угасает. Еще удивительнее то, что когда пакля, называемая фитилем, вся погружается в елей, тогда огонь тотчас угасает – и светильник мой, перестав светить, делается совершенно темным. Под светильником разумей душу мою, под елеем – добродетели, фитиль же – это ум мой. Появляясь в нем, Божественный огонь освещает душу вместе и весь дом тела моего и находящихся в доме, то есть мысли и намерения. Так бывает, когда огонь этот светит. Если же появится зависть, или злопамятство, или славолюбие, или какая-либо другая похоть некоего удовольствия или страсти и опрокинет светильник, то есть [доброе] расположение души моей, или вылижет елей, говорю, добродетелей, ум же мой, который, как я сказал, поистине есть фитиль, имеющий в себе ярко светящий Божественный свет, либо весь поглотит дурными мыслями, либо весь погрузит в елее, то есть когда ум, помышляя о своих добродетельных деяниях, впадет в самомнение и ослепнет – если от одной из этих причин или от чего-либо другого светильнику моему случится угаснуть, то скажи мне, где тогда будет огонь или что сделается с ним? Останется ли он в светильнике или исчезнет из него? О неразумие, о безумие! Как можно допустить, чтобы светильник возжегся без огня, или огонь остался в нем без вещества? Ведь огонь всегда ищет и стремится охватить вещество. Но наше дело, конечно, – изготовлять это вещество и вполне охотно представлять самих себя в качестве светильников с елеем, украшенных всякими добродетелями, фитиль же ума держать прямо, чтобы он, коснувшись огня и мало-помалу возжегшись, оставался в таком состоянии у тех, которые стяжали последний. Иначе ведь этот огонь (пусть никто не обольщается) – невидим, недержим и совершенно неуловим, потому что он, как сказал я, пребывает вне всех тварей; неуловимо же уловимым делается он чрез неизреченное соединение и описуемым точно также в неописуемом образе.

Не исследуй же этого вовсе ни на словах ни в мыслях, но проси ниспослать тебе тот огонь, который научает и ясно показывает стяжавшим его все это и еще более таинственные вещи неизреченным образом. Внимай же, чадо, этим сокровеннейшим таинствам, если желаешь. Когда Божественный огонь воссияет, как сказал я, и прогонит рой страстей, и дом души твоей очистит, тогда он смешивается с нею без смешения и соединяется несказанно, существенно, с сущностью ее, весь со всею совершенно, и мало-помалу озаряет ее, делает огнем, просвещает, и при том как? – Так, как и сказать я не могу. Тогда двое, душа с Творцом, делаются едино, и в душе пребывает Творец, один с одною весь тот, кто дланью Своею содержит всю тварь. Не сомневайся, Он весь с Отцом и Духом вмещается в одной душе и душу внутри Себя объемлет. Разумей, смотри, внимай этому. <...> Я ведь сказал тебе, что душу содержит внутри Свет нестерпимый и

неприступный для ангелов, опять же, и Сам в душе обитает, отнюдь не сожигая ее. Познал ли глубину таинств? – Человек, малый среди видимых вещей, тень и прах, имеет внутри себя Бога всего, на одном персте Которого повешена тварь, и от Которого всякий имеет бытие, жизнь и движение. От Него – всякий ум, душа и разум разумных существ, неразумных же – дыхание. Оттуда же происходит бытие всех животных как одаренных умом, так и одаренных чувствами. Имеющий Его, кто бы он ни был, и носящий внутри себя, и созерцающий красоту Его как стерпит он пламя желания? Как снесет огонь любви? Как не источит горячих слез от сердца? Как поведает чудеса эти? Как исчислит то, что совершается в нем? Как и умолчит совершенно, будучи принуждаем говорить? Ибо он видит себя во аде, благодаря сиянию, говорю, света. Никто ведь из сидящих там не может познать себя прежде озарения Божественным светом, но все они находятся в неведении о том мраке, тлении и смерти, коими одержимы. Однако душа та, говорю я, видит просвет и понимает, что вся она находилась в страшнейшей тьме, под крепчайшею стражей глубочайшего неведения. Тогда видит она, что все то место, где она заключена, есть болото, наполненное нечистыми ядовитыми гадами. Себя же саму она видит связанной и скованной узами по рукам вместе и по ногам, иссохшей и загрязненной, вместе с тем израненною укушениями змей, и что плоть она носит вспухшую и со множеством червей. Видя это, как не содрогнется она? Как не восплачет? Как не вскричит, горячо каясь и прося исторгнуть ее от тех страшных уз? Всякий кто бы действительно увидел это, и восстенал бы, и взрыдал, и пожелал бы последовать источнику света – Христу.

Итак, когда я делаю то, что сказал, и припадаю к источнику света (хорошо внимай словам моим), Он касается руками моих уз и ран, и где прикоснется рукою или приблизится перстом, там тотчас разрешаются узы, черви вымирают, исчезают раны, и вместе с ними спадает грязь и мелкие пятна плоти моей. Все это стягивается и заживает так хорошо, что на месте раны совершенно не видно бывает рубца, но скорее Он соделывает то место блистающим, подобно Божественной руке Своей, – и дивным чудом бывает тогда плоть моя! Не только, говорю, существо души, но также и члены тела моего, приобщившись Божественной славы, блистают Божественным светом. Видя, как это совершилось над частью тела моего, как не пожелаю я и не стану молить о том, чтобы и все мое тело избавилось от зол и точно так же получило то здравие и ту славу, о каких я сказал? И когда я делаю это, лучше же и еще горячее молюсь, и когда соразмерно чудесам изумляюсь, благой Владыка, передвигая Свою руку, касается прочих частей тела моего, и я вижу, как они таким же образом, как раньше сказано, очищаются и облекаются в Божественную славу. Итак, лишь только я очистился и освободился от уз, Он подает мне Божественную руку, поднимает из болота, весь обнимая меня, падает на шею и (увы мне! как я стерплю это) беспрестанно целует меня. Когда же я весь изнемог и лишился сил (горе мне, как напишу я это), Он берет меня на плечи, – о любовь, о благость! – изводит из ада, от

земли и из мрака, и вводит меня в иной либо мир, либо воздух, чего вообще я не могу выразить. Я знаю только, что свет меня и носит, и содержит, и возводит к великому Свету, коего великое Божественное чудо совершенно не в силах, думаю, изречь или высказать друг другу даже ангелы. Когда я был там, Он снова показал мне то, скажу тебе, что находится во свете, лучше же, что от света, дал мне уразуметь то дивное воссоздание, которым Сам воссоздал меня, избавил меня от тления и всего меня освободил от смерти, с ощущением этого даровал мне бессмертную жизнь, отделил меня от тленного мира и присущих миру вещей, облек меня в невещественную и световидную одежду, надел также обувь, перстень и венец – все нетленное, вечное, необычайное для здешних вещей, сделал меня неощутимым, неосязаемым и – о чудо! – невидимым, подобно тем невидимым [вещам], с которыми соединил меня.

Итак, сделав меня таковым и таким образом, Создатель ввел меня в чувственное и телесное жилище, заключив меня в нем и запечатав. Низведя же в чувственный и видимый мир, Он опять определил жить и сопребывать мне, освободившемуся от тьмы, с пребывающими во тьме, то есть запереться с теми, которые находятся в болоте, лучше же – учить их, приводя в познание того, какими ранами они обложены и какими узами держимы. Заповедав мне это, Он удалился. Итак, будучи оставлен один, в прежней, говорю, тьме, я недоволен был теми неизреченными благами, которые Он даровал мне, всего меня обновив, всего обессмертив и Христом соделав, но лишившись Его, забыл о всех тех благах, о которых сказал и [коих] считал себя лишенным. Поэтому как прикованный к одру прежних болезней, я терзался и, сидя внутри своего жилища, как бы заключенный в гробе или в бочке, плакал и сильно рыдал, совершенно ничего вне себя не видя. Ибо я искал того, кого возжелал, кого возлюбил, красотою которого был уязвлен; возжегшись, я горел и весь пламенел. Итак, когда я таким образом проводил жизнь, так плакал, истаивая от слез, и как бы бичуемый вопил от сильной боли, Он, услыша мой вопль, приклонился с недомысленной высоты и, увидев меня сжалился и снова сподобил меня увидеть Его – невидимого для всех, насколько доступно то человеку. Увидев Его, я весьма удивился, будучи заперт в жилище и заключен в бочке, и находясь среди тьмы, то есть чувственного неба и земли, потому что сам я – тьма. Так как всех людей, мысли которых прилепляются к чувственным предметам, эти последние покрывают густою тьмою.

Однако, находясь среди этих предметов, я, как сказал, умно увидел того, кто и прежде был и ныне пребывает вне всех вещей, и удивился, изумился, устрашился и возрадовался, размышляя о чуде, как я, находясь среди всех вещей, вижу пребывающего вне всего, – один вижу того, кто меня видит, не зная, где Он, сколь велик и какого рода, или каков тот, кого я вижу, или как я вижу, или что вижу. Однако, видя это видение, я плакал, что совершенно не мог ни знать, ни помыслить или сколько-нибудь уразуметь тот способ, как я Его вижу и как Он меня видит. Итак, я снова увидел Его внутри своего жили-

ща – бочки, что Он весь внезапно пришел, невыразимо соединился, неизреченно сочетался и без смешения смешался (μιγέντα ἀμίκτος) со мною, как огонь в железе и как свет в стекле[4]. Он и меня сделал как

[4] Описывая свое приобщение к Богу, прп. Симеон уподобляет себя железу, которое раскаляется огнем и приобретает его качества, а также стеклу, пронизываемому светом (см. также: Гимн 44.365–375). Ниже он говорит о том, что человек, в которого проникает Божество, именуется согласно лучшей природе: «...Поэтому одноименно и называются [душа и тело] именем Того, Кого существенно приобщились. Ведь уголь называют огнем и черное железо, когда оно раскалено в огне, кажется как бы огнем. Итак, чем предмет кажется, тем и называется: кажется огнем, огнем и называется» (481–493).

Интересно, что, с одной стороны, используя образ огня и железа, а с другой, употребляя в выражении «без смешения смешался» слово μιγέντα, производное от μῖξις, прп. Симеон (случайно или же нет) следует стоической терминологии, в рамках которой различалось *смешение* (μῖξις, κρᾶσις [в качестве технического термина чаще использовалось именно понятие «всецелого смешения»: κρᾶσις δι' ὅλων] – когда одно тело может принимать определенные качества другого, тем не менее, оставаясь самим собой, *слияние* (σύγχυσις) – когда тела утрачивают свою идентичность, образуя новое соединение, и *составление* (παράθεσις) – когда тела лишь соприкасаются внешне, а в плане *смешения* стоиками различалось (см.: SVF II, 471) смешение-κρᾶσις для жидкостей и смешение-μῖξις для твердых тел (смешение-μῖξις как раз и иллюстрировалось стоиками посредством примера железа и огня). Стоическое учение о смешении, при котором смешивающиеся тела сохраняют свою идентичность, было воспринято и активно использовалось христианскими авторами. В святоотеческой литературе учение о всецелом смешении, иллюстрируемое примером железа и огня, привлекалось, во-первых, в плане прояснения характера общения двух природ Христа; во-вторых, в контексте учения о близости к Богу ангельских сил; в-третьих, вслед за античной философской традицией, – для описания проникновения души человека в тело; и в-четвертых, в контексте описания состояния обожения святого, когда божественные качества становятся присущими обоженному человеку.

В рамках последнего аспекта тема огня и железа появляется у свт. Григория Нисского и в монашеской аскетической литературе – у автора Макариева корпуса и у аввы Исаии. Свт. Григорий сравнивает тело человека и телесные привычки с неочищенным железом, в котором содержится изгарь; смерть, подобно огню, очищает человека от этих качеств (О смерти 7.3). Автор Макариева корпуса, наряду с обращением к данной теме в эсхатологической перспективе (II: Послание 15.10), начинает активно использовать ее вообще для описания обожения человека – когда человеческая природа проникается Божеством и приобретает Его свойства (II: Послание 4.14; III: Послание 52.6; ср.: II: Послание 37.11). Св. Макарий и авва Исаия (Поучения 24.16) используют парадигму проникновения огня в железо, но, будучи в первую очередь аскетическими писателями, не употребляют технической философской терминологии, сложившейся при разрабатывании данного дискурса в рамках античной философии.

Тема проникновения огня в железо, а света в воздух в контексте описания обожения человека была заявлена также прп. Максимом Исповедником (Трудности 7: PG 91, 1073C–1076A; 10: PG 91, 1137B11–C6). Прп. Максим показывает, что святой, всецело проникнутый всецелым Божеством, пре-

бы огнем, показал как бы светом, и я стал тем самым, что видел пред этим и созерцал вдали, не зная, как выразить тебе тот невероятный способ. Ибо я и тогда не мог познать, и теперь совершенно не знаю, как Он вошел и как соединился со мною. Будучи же соединен с Ним, как я изъясню тебе, кто тот, который соединился со мною, и с кем я взаимно соединился. Боюсь и трепещу, как бы, в случае расскажу я, а ты не поверишь, не впал ты, брат мой, по неведению в богохульство и не погубил свою душу. Однако если я и тот, с кем соединился я, стали едино, то как назову я себя? – Бог, Который двояк по природе

терпевая окачествование со стороны Божественного, целиком воспринимает Божественные качества – так, что уже и познается по ним, и осознает себя согласно этим качествам, однако не лишается и собственной тварной природы. Таким образом, рассматриваемая тема приобретает у прп. Максима новые обертоны: у него речь идет не просто о том, что святой человек обретает Божественные качества, но и о том, что окачествованный Божественными свойствами человек познается и воспринимает себя согласно лучшей, Божественной природе. При этом прп. Максим фактически использует техническую терминологию стоиков: он говорит о том, что у святых, окачествованных Божественными свойствами, «не остается ни одной из старых отличительных черт [или свойств], которыми обычно характеризуется человеческая природа, – [черт,] всецело уступающих лучшим, как неосвещенный [прежде] воздух, всецело смешавшийся со светом (φωτὶ δι᾽ ὅλου μετεγκραθείς)» (пер. Г. И. Беневича) – т. е. использует парадигму «всецелого смешения». Кроме того, говоря о смешении воздуха со светом в смысле смешения-κρᾶσις, прп. Максим, вероятно, следует техническому смыслу этого термина – в том смысле, в котором этот термин в рамках определенной стоической традиции использовался в случае смешения тел, не являющихся твердыми.

Использование темы «смешения» в указанном контексте прп. Симеоном в «Гимнах» довольно близко к тому, как она звучит у прп. Максима: последний, говоря об окачествовании святых Божественными качествами, с одной стороны, использует примеры железа – огня и воздуха – света, а с другой – делает акцент на претерпевательном характере способа бытия обоживаемых людей, что находит свое выражение, в частности, в его учении о том, что обоженный человек познается и желает знать себя по лучшей (т. е. Божественной) природе; прп. Симеон также приводит примеры железа–огня и стекла–света, говоря о познаваемости и именуемости соединяющегося с Богом человека по лучшей природе. Очевидно, можно говорить о влиянии в первую очередь Макариева корпуса на специфику использования прп. Симеоном темы огня и железа как иллюстрации для описания окачествования человека Божественными свойствами, хотя в случае прп. Симеона с бóльшей вероятностью можно вести речь о философской нагруженности употребляемой им терминологии (но какие-то однозначные выводы здесь сделать затруднительно). Вместе с тем, тема железа – огня и света – стекла у прп. Симеона содержит обертоны, близкие к тому, что имеет место в случае прп. Максима Исповедника, но которые отсутствуют у автора Макариева корпуса – акцент на именовании и познании обоженного человека по лучшей (Божественной) природе, которой он причастствует. То есть прп. Симеон в данном отношении находится по крайней мере в рамках той же традиции, что и прп. Максим.

и един по ипостаси, двояким меня соделал[5-6]. Смотри различие: я – человек по природе и бог по благодати. Видишь, о какой я говорю

---

[5] Утверждение прп. Симеоном знаменитого принципа tantum – quantum: насколько Бог вочеловечился, настолько человек обоживается. Настаивая на этом принципе здесь и в других местах, прп. Симеон полемизирует, в частности, со Стефаном Никомедийским.

[6] ὁ θεὸς διπλοῦς τὴν φύσιν, τὴν ὑπόστασιν εἷς ὤν, διπλοῦν με εἰργάσατο· В данном предложении мы сочли необходимым изменить перевод иером. Пантелеимона (Успенского): «...Богом, который двояк по природе и един по ипостаси, так как Он двояким меня соделал». Перевод иером. Пантелеимона подразумевает радикальное понимание принципа *tantum – quantum* прп. Симеоном: как Бог стал человеком по природе, т. е. ипостась Христа стала обладать природой человека, вследствие чего Христос стал двойственным по природе, так же обоживаемый человек становится двойственным, т. е., обладая человеческой природой, становится Богом по природе и обладает Божественной природой. Однако такое понимание навряд ли характерно для прп. Симеона; в данном случае, как мы видим, не идет речи о двойственности «по природе», тем более что здесь же прп. Симеон говорит о себе как человеке по природе и Боге по благодати. «Двоякость», о которой идет речь в данной цитате, можно понимать как, например, двоякость по энергии.

Как кажется, понимание учения прп. Симеона в смысле радикального tantum – quantum представлено также у М. А. Бусыгиной, которая, анализируя поздневизантийское учение об опресноках, пишет: «Аскетические воззрения св. Симеона Нового Богослова и евхаристическое учение св. Никиты Стифата объединены общим пониманием спасения и цели христианской жизни – тем, что в спасенном человечестве происходит то же единение, которое произошло во Христе» (*Бусыгина М. А.* Догматическое содержание учения об опресноках в XI веке // Патрология. Философия. Герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. 1, 1992. С. 25), и приводит в подтверждение своей мысли (в несколько сокращенном виде) цитату из прп. Симеона, давая ссылку на текст по книге архиеп. Василия (Кривошеина) (*Он же*, Симеон Новый Богослов. Париж, 1980. С. 172). На самом деле, имеется в виду 13 гимн (в рус. пер. иером. Пантелеимона – гимн 6; выражаем благодарность Т. Н. Боровинской, указавшей нам на это место): «Послушайте вы, согрешившие, как и я, против Бога, потщитесь и ревностно подвизайтесь в делах [благих], чтобы получить вам и удержать вещество невещественного огня (говоря – вещество, я показал Божественную сущность) и возжечь умный светильник души, дабы соделаться солнцами, светящими в мире и отнюдь невидимыми для живущих в мире, дабы стать как бы богами, содержащими внутри себя всю славу Божию, в двух сущностях, то есть в двух природах, двух энергиях и двух волях, как взывает Павел (Рим. 7, 14 и след.). Ибо одна воля – скоропреходящей плоти, другая – духа, и иная – души моей. Однако же я не трояк, но двояк, как человек: душа моя неизъяснимо связана с плотью. И все же каждая [из частей] требует свойственного себе, както [тело] – есть, пить, спать, что я называю земными желаниями плоти» (12–26 (Kambylis), пер. иером. Пантелеимона (Успенского), цит. по изд.: Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова... С. 45; М. А. Бусыгина приводит эту цитату до слов: «...двух энергиях и двух волях», арихиеп. Василий – до слов: «...всю славу Божию»). Представляется, что, говоря о двух природах и сущностях, прп. Симеон здесь имеет в виду не человеческую и Божественную природы, но телесную и душевную составляющие человека.

благодати? – О том единении, которое бывает с Ним чувственным образом и умным, существенным и духовным. Об умном единении я говорил уже тебе разнообразно и разносторонне; чувственным же я называю то, которое бывает в таинствах. Очистившись покаянием и потоками слез и приобщаясь обоженного тела как Самого Бога, я и сам делаюсь богом чрез неизреченное соединение. Итак, вот таинство: душа и тело (повторяю от великой и чрезмерной радости) в двух сущностях бывают едино, то есть едино и два они бывают, приобщаясь Христа и пия Его Кровь; соединяясь с Богом моим обоими сущностями и природами также, они делаются богом по причастию. Поэтому одноименно и называются именем того, кого существенно приобщились. Ведь уголь называют огнем и черное железо, когда оно раскалено в огне, кажется как бы огнем. Итак, чем предмет кажется, тем и называется: кажется огнем, огнем и называется[7]. Если ты не опознаешь себя таковым, то не отказывайся, по крайней мере, доверять тем, которые говорят тебе об этих вещах. Но от всего сердца своего взыщи, и получишь жемчужину, или каплю, или как бы горчичное зерно, как искру – Божественное семя.

Но как ты будешь искать то, о чем я говорю тебе? – Внимай и тщательно исполняй, и ты вскоре найдешь. Возьми ясный образ камня и железа, потому что в них заключена, конечно, природа огня, хотя она совершенно не видна. Однако, сталкиваясь друг с другом, они испускают одну за другой огненные искры, но, показываясь в своем прежнем виде, все же не зажигают, доколе не коснутся вещества. Когда же с последним соединится самая малая вышедшая из них искра, то она мало-помалу зажигает вещество, испускает вверх пламя и освещает дом, прогоняя тьму и давая возможность видеть всех находящихся в доме. Видел ли диво? Итак, скажи мне, как камень и железо прежде чем много раз не столкнутся могут испустить искры? Без искры же как вещество может само собою зажечься? А прежде чем не возжется, как оно станет светить или как тьму прогонит, давая тебе возможность видеть? – Никоим образом, скажешь ты мне, конечно, невозможно этому быть. Так старайся же таким образом делать и ты, и получишь. Что, говорю, получишь? – Искру Божественной природы, которую Творец уподобил многоценной жемчужине и горчичному зерну. Но что же должно тебе, говорю, делать? – Терпеливо внимай, чадо. Пусть будет у тебя душа и тело вместо камня и железа, ум же, как самодержавный властитель страстей, пусть упражняется в добродетельных деяниях и богоугодных мыслях, содержа умными руками тело как камень, душу же как железо, пусть он влечет их и силою принуждает к этим деяниям, потому что «Царство Небесное силою берется» (Мф. 11, 12). Но о каких деяниях я говорю тебе? – О бдении и посте, горячем покаянии, печали и потоках слез, неусыпной памяти смертной, беспрестанной молитве и терпении всевозможных находящих искушений. Прежде же всего этого – о молчании, глубоком смирении, совершенном послушании и отсечении

[7] См. прим. 4.

своей воли. Упражняясь в таких и таковых деяниях и будучи всегда занята ими, душа делает прежде всего ум твой способным к восприятию озарений. Но последние скоро угасают, потому что ум не утончился еще настолько, чтобы тотчас возжигаться. Когда же Божественный луч коснется и сердца, тогда и его осветит, и ум очистит и на высоту поднимет и, возведя на небо, соединит с Божественным светом.

Прежде чем ты не сделаешь того, о чем говорю я, как, скажи мне, можешь ты очиститься? А прежде нежели очистишься, как ум твой может воспринять Божественные озарения? Каким образом, скажи мне, и откуда иначе Божественный огонь может упасть в твое сердце и возгореться в нем, и его возжечь, и воспламенить, и соединить, и сочетать с Богом, сделав творение нераздельным с Творцом? – Никоим образом, скажешь ты мне, этого не может быть ни с кем ни из рожденных, ни из имеющих родиться. Что следует затем, не спрашивай. Ибо если соединишься со Светом, то Он Сам всему научит тебя, и все откроет и покажет, сколько полезно тебе научиться, потому что иначе невозможно тебе посредством слов научиться тому, что находится там. Господу нашему слава во веки веков. Аминь.

МИХАИЛ ПСЕЛЛ

Биография

Имя «Михаил», под которым философ, которому посвящена эта статья, вошел в историю, он получил при пострижении в монахи. При рождении же его, которое имело место в 1018 г., скорее всего, в Константинополе, Пселл получил имя Константин (по некоторым данным – Констант).

Пселл был третьим ребенком в семье. Мать его звали Феодотой, и о происхождении ее мало что известно. Отец принадлежал к чиновному сословию. С пяти лет Пселла отдали учиться. Сначала он постиг правописание, грамматику, изучает законы стихосложения, а с 16 лет приступил к изучению риторики и философии, которые ему преподавал Иоанн Мавропод, ставший впоследствии близким другом философа. Примерно в 1038 г. Пселл закончил учебу и поступил на службу. Сначала он исполнял функции фемного судьи, затем занимал должности нотария, асикрита, фемного судьи, и к 1041 г. был уже императорским секретарем. В 1042 г. Пселл был введен в синклит, приближен ко двору и стал одним из самых близких друзей императора Константина Мономаха, благоволившего к нему вплоть до своей кончины в 1055 г. Около 1044–1047 гг. император основал т. н. «Константинопольский университет» и назначил Пселла главой «философского факультета» – ипатом философов (главой юридической школы стал еще один друг Пселла – Иоанн Ксифилин). В царствование Мономаха философ получил титул вестарха и существенно обогатился. Незадолго до кончины императора в 1055 г. Пселл постригся в монахи, а после нее удалился в монастырь на Вифинском Олимпе. Там он пробыл совсем недолго, так что уже в 1056 г. вновь участвовал в государственной жизни. Так, например, он состоял в посольстве, отправленном императором Михаилом VI Стратиотиком к мятежному Исааку Комнину. Пселл, несмотря на деятельное участие практически во всех придворных интригах своего времени, остался приближенным и последующих правителей: Константина X Дуки, Евдокии, Романа Диогена и Михаила VII Дуки (он был к тому же учителем последнего). Именно императоры зачастую являются адресатами многих богословских и философских сочинений Пселла. И именно благодаря этим византийским владыкам (особенно Константину Мономаху и владыкам из рода Дук) мы обязаны существованию такого своеобразного историко-философского феномена, как «школа Пселла», к которой принадлежали непосредственно Иоанн Итал и Евстратий Никейский, опосредованно – монах Нил, Михаил Эфесский, Михаил Италик, а также те фигуры византийского философского пейзажа, против которых созывались Константинопольские соборы 50–60-х гг. XII в.

© Т. А. Щукин, статья, 2009.

Неразработанность в науке темы «Пселл как богослов» не позволяет до конца понять и некоторые чисто биографические подробности его жизни. Например, довольно много написано об отношениях Михаила Пселла и патриарха Михаила Керуллария[1], в частности, о коварстве Пселла по отношению к последнему. Но, разбирая один из главных источников по этому вопросу – обвинительную речь Пселла на процессе против патриарха[2], никто из ученых за нагромождением лживых обвинений, приписывающих патриарху самые дикие языческие концепции[3], не обратил внимания на содержащуюся в этом документе действительную богословскую полемику против оппозиционного Пселлу направления в *монашеской* среде.

Время политической смерти Пселла установить несложно. Она произошла в 1076 г., о чем свидетельствует его удаление с поста ипата философов. А вот о том, когда Пселл умер физически, есть несколько предположений. Наиболее поздняя и, судя по всему, наиболее достоверная датировка была дана Я. Н. Любарским – 1097 г.[4]

Сочинения

Перечислять все произведения Пселла бессмысленно – их слишком много. Назовем лишь основные направления его литературного творчества.

Имеется внушительный корпус писем Пселла – важнейший источник для понимания историко-психологического климата в Византии XI в.[5] К историческим трудам Пселла относится прежде

[1] В частности, в очерке: *Любарский П. В.* Михаил Пселл. Личность и творчество // *Безобразов П. В., Любарский П. В.* Две книги о Михаиле Пселле. СПб., 2001. Сс. 286–299. Там же указаны основные источники и вторичная литература.

[2] Критическое издание: *Dennis G. T.* Michaelis Pselli orationes forenses et acta. Stuttgart, 1994. Pp. 2–103.

[3] Зервос и Даффи восприняли обвинения Пселла как критику языческой религиозности безотносительно к реальным взглядам Керуллария (*Zervos C.* Un Philosophe néoplatonicien du XI[e] siècle Michel Psellos. Paris, 1920. Pp. 205–212; *Duffy J.* Reactions of two Byzantine Intellectuals to the Theory and Practice of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos // Byzantine Magic. Washington, 1995. Pp. 83–95). Безобразов сделал предположение, что за обвинениями против патриарха в чародействе стоят реальные факты, но дальше этого не пошел (*Безобразов П. В.* Материалы для истории византийской империи // Журнал министерства народного просвещения. 261, 1889. С. 76 и далее). Некоторые наши соображения на эту тему см. в статье: *Щукин Т. А.* Некоторые замечания о начале «ренессанса Максима» в XI веке // Истина и диалог. Труды международной научной конференции. Санкт-Петербург, 29-31 мая 2008 г. СПб., 2008. Сс. 184–185.

[4] *Любарский П. В.* Михаил Пселл.... Сс. 227–231.

[5] Полного издания писем Пселла не существует; имеется несколько более или менее обширных собраний, а также публикации отдельных писем. Полный список публикаций на 1998 г. см. в изд.: *Papaioannou E.* Das Briefcorpus des Michael Psellos. Mit einem Anhang: Edition eines unbekannten Briefes // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 48, 1998. S. 67–117.

всего великая «Хронография»[6], в которой он по большей части на основании собственных воспоминаний описывает время от смерти Василия II Болгаробойцы (1025 г.) до начала царствования Михаила VII Дуки (начало 1070-х гг.); также к историческим сочинениям Пселла относится найденная только в 1970-х гг. «Краткая история»[7]. От Пселла сохранился целый ряд разного рода риторических сочинений: панегириков царственным особам и высокопоставленным друзьям – в частности Иоанну Мавроподу, а также энкомиев (матери, Симеону Метафрасту и др.), судебных выступлений (как обвинительных, так и апологий), надгробных слов, и множество речей, произнесенных по более или менее значительным поводам[8].

Сочинения, посвященные научным вопросам, имеют у Пселла различную форму и назначение. Одни представляют собой университетские лекции. Другие предназначены для царственных особ. Третьи Пселл, возможно, вообще не готовил к публикации. Он облекал научную мысль в форму трактата, диалога, поэтического произведения. Ученый много занимался вопросами логики, физики, психологии, демонологии и многим другим, вплоть до учения о военном строе. Некоторые сочинения являются пересказом прочитанных и усвоенных Пселлом книг (надо заметить, что сочинения Пселла остаются не до конца оцененным источником по античной философии), а некоторые содержат вполне оригинальные суждения.

Однако богословская (в церковном смысле) проблематика в различных ее формах более всего находит отражение в текстах византийского энциклопедиста. Во-первых, речь идет о догматических произведениях. Самым значительным трактатом такого рода является трактат «О всеобщем учении», который, правда, как следует из названия, охватывает не только догматику, но вообще все области знания. Этот трактат представляет собой попытку подражания «Источнику знания» Иоанна Дамаскина. Кроме этого Пселл много занимался толкованием Священного Писания (сохранились, например, пространные поэтические толкования на Псалмы и на Песни Песней) и святых отцов, в особенности Григория Богослова и Дионисия Ареопагита. Интерпретируя последних, Пселл многое заимствует у св. Максима Исповедника. Нельзя также забывать о литургическом и агиографическом творчестве Пселла.

Михаил Пселл в отечественной и западной науке

Богословские и философские трактаты Михаила Пселла были знакомы русскоязычному читателю в очень незначительной сте-

---

[6] *Impelizzeri S.* Michele Psello. Imperatori di Bisanzio (Cronografia). T. I–II. Roma, 1984.

[7] *Aerts W. J.* Michaelis Psellis Historia syntomos. Berlin, New-York, 1990. Стоит заметить, что многие ученые ставят авторство Пселла в плане этого сочинения под сомнение.

[8] *Dennis G. T.* Michaelis Pselli orationes panegyricae. Stuttgart, 1994; *Idem.,* Michaelis Pselli orationes...; *Littlewood A. R.* Michaelis Pselli oratoria minora. Leipzig, 1985.

пени. Несколько переводов сочинений, довольно второстепенных для понимания его собственно богословских взглядов, вышло до революции[9]. В конце 1960-х – начале 1970-х гг. появились осуществленные Т. А. Миллер переводы небольших трактатов Пселла по вопросам физики, поэтики и риторики, а также некоторых писем[10]. Определенные представления о мировоззрении философа можно получить и из сделанного Я. Н. Любарским перевода самого известного произведения Пселла – «Хронографии»[11]. Наконец в 1998 г. были опубликованы богословские сочинения византийского мыслителя в переводе архимандрита Амвросия (Погодина)[12]. Большую часть издания занимает по-своему интересное, но далеко не самое важное «Толкование на Песнь Песней», тогда как фундаментальное сочинение «О всеобщем учении» представлено только фрагментами. Указанное издание имеет и ряд других недостатков[13]. В любом случае, объем переведенных текстов совершенно несопоставим с огромным наследием Михаила Пселла – даже если мы говорим только о его богословских и философских трудах. Еще хуже обстоит дело с русскоязычными исследованиями богословских текстов. Можно сказать, что маленькая статья академика Вальденберга[14] остается до последнего времени абсолютным исключением, при том что нельзя сказать, что другие стороны интеллектуальной деятельности Пселла отечественным ученым были неинтересны[15].

---

[9] Из переводов П. В. Безобразова, изданных до революции, к богословию имеют отношение следующие: *Михаил Пселл.* Слова на свершившееся во Влахернах чудо // *Безобразов П. В.* Материалы для истории Византийской империи // Журнал министерства народного просвещения. 262, 1889. Сс. 77–91; *Михаил Пселл.* Обвинительная речь против Михаила Кируллария // Журнал министерства народного просвещения. 265, 1889. Сс. 23–84, а тюже несколько речей, обращенных к ученикам (*Безобразов П. В.* Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл // *Безобразов П. В., Любарский П. В.* Две книги о Михаиле Пселле... Сс. 162–169).

[10] Памятники Византийской литературы IX–XIV вв. М., 1969. Сс. 145–155; Античность и Византия. М., 1975. Сс. 161–175, 598–605.

[11] *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл. Хронография. М., 1978.

[12] *Михаил Пселл.* Богословские сочинения. СПб., 1998.

[13] А именно, путаница в заголовках, имеющая место в издании Миня, перекочевала в перевод (в частности, не всегда можно понять, где текст Пселла, а где т. н. катены «трех отцов», в XI в. (или немногим позже) искусственно соединенные с сочинением Пселла). Также в переводе отразилось влияние параллельного латинского текста, к которому о. Амвросий обращался чересчур часто.

[14] *Вальденберг В.* Философские взгляды Михаила Пселла // Византийский сборник. М.-Л., 1945. Сс. 249–255.

[15] *Миллер Т. А.* Михаил Пселл и Дионисий Галикарнасский // Античность и Византия... Сс. 140–155; *Гаврюшин Н. К.* Византийская космология в XI веке // Историко-астрономические исследования. 16, 1982. Сс. 327–338; *Сметанин В. А.* О критериях и уровне научности энхиридия Михаила Пселла «Синопсис законов» // Свидетель Истины (Памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа). Екатеринбург, 2003. Сс. 380–411.

Внимание к философии Пселла в русской науке, конечно, прямо пропорционально такому вниманию в науке западной, а оно, в свою очередь, обусловлено наличием изданных текстов. Если учесть, что большая часть их появилась только в последние двадцать лет, историю изучения философии Пселла нельзя считать совсем скудной[16]. Первой работой, посвященной философии Пселла[17], была монография Шарля Зервоса «Византийский неоплатоник Михаил Пселл»[18], в которой французский исследователь определил круг чтения Пселла, его источники, перечислил некоторых его оппонентов – в частности, богомилов, – и даже попытался проследить дальнейшую судьбу сочинений Пселла в истории византийской и западноевропейской мысли вплоть до Гемиста Плефона и флорентийского платонического кружка. Зервос почти не использует рукописи в качестве источника и потому плохо знает Пселла как богослова; в конечном итоге Пселл в книге Зервоса предстает простым пересказчиком неоплатонических текстов. Следующим этапом в изучении философии Пселла стала монография Периклеса Иоанну «Христианская метафизика в Византии: учение об озарении у Михаила Пселла и Иоанна Итала»[19]. Автор, основываясь на тех же материалах, что и Зервос, приходит к противоположным выводам. Пселл для Иоанну – православный автор, виртуозно использующий неоплатонический материал для построения христианской философии. Правда, Иоанну сосредотачивается почти исключительно на учении о творении и на космологии Пселла. Важным результатом его труда является вывод о том, что как для Пселла, так и для Итала отношение между Божеством и миром есть отношение абсолютной интеллектуальной природы, выступающей в качестве парадигмы, и тварных сущностей как ее отображений. Собственно догматику, в частности христологию Пселла, Иоанну не исследует. Куда более всеохватной и по использованным сочинениям Пселла (произведена работа с рукописями, и в частности, с главной – Parisinus gr. 1182), и по затронутым темам является работа ученика Иоанну Георгиоса Карахалиоса «Философская трилогия Михаила Пселла: Бог–мир–человек»[20], которая и до сих пор остается лучшей в

---

[16] Вместе с тем нам представляется, что те выводы, которые можно сделать сегодня на основании всех изданных текстов, могли бы быть сделаны и на основании одного сочинения «О всеобщем учении», изданного уже давно.

[17] Ради справедливости надо сказать, что еще раньше вышла работа Карла Прантля о влиянии Пселла на Петра Испанского: *Prantl C.* Michael Psellus und Petrus Hispanus. Leipzig, 1867. Однако на данный момент общепризнано, что логический трактат Пселла, на который, как считалось, опирался Петр Испанский, является псевдоэпиграфом.

[18] *Zervos C.* Un Philosophe néoplatonicien...

[19] *Joannou P. P.* Christiche metaphysic in Byzanz: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos. Ettal, 1956.

[20] *Karahalios G.* The philosophical trilogy of Michael Psellos: God-Kosmos-Man. (Ph. Diss.) Heidelberg, 1970

своем роде. Карахалиос всесторонне рассматривает триадологию, космологию и антропологию византийского мыслителя и приходит к тому же, что и Иоанну, выводу: перед нами писатель ни в чем не отступающий от церковной догмы, правда, весьма начитанный в античных текстах и активно их использующий. Чем больше Карахалиос погружается в сочинения самого Пселла, тем меньше он обращает внимание на их исторический фон, что, конечно, не способствует выяснению специфики исследуемого автора. В 1989 г. был издан основной корпус богословских работ мыслителя, что должно было послужить толчком к изучению Пселла как богослова в контексте православной традиции, однако на данный момент сделаны только первые шаги в этом направлении[21]. По сути дела сейчас единственной работой, рассматривающей Пселла с историко-догматической точки зрения, является упомянутая статья В. М. Лурье, в которой философ предстает одним из представителей т. н. «придворного богословия», принципиально отличного по своим идейным установкам от богословия монашеского. Недостатком статьи Лурье является рассмотрение христологии Пселла изолированно от его ноологии.

С другой стороны, перспективным является историко-философский подход, не смешивающий философские идеи автора с его религиозными представлениями (Иоанну, Карахалиос) и не растворяющий их в смутных «литературно-эстетических» взглядах (Любарский). Такой подход профессиональных историков философии был еще с 1960-х гг. представлен статьями Линоса Бенакиса[22], а теперь развивается Катериной Иеродиакону[23].

---

[21] *Maltese E.* Michele Psello commentatore di Nazianzo: note per una lettura dei Theologica // Grigorio Nazianzeno e scrittore. Bologna, 1992; *Idem.*, I theologica di Psello e la cultura filosofica a Bisanzio fra XI e XII secolo // Storia e tradizione culturale a Bisanzio fra XI e XII secolo. Atti della prima giornata di studi bizantini. Napoli, 1993. (ΙΤΑΛΟΕΛΛΗΝΙΚΑ 3); *Lourié B.* Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de l'«hérésie des physéthésites» // Scrinium. Revue de Patrologie, D'Hagiographie Critique et D'Histoire Ecclésiastique. 4, 2008: Patrologia Pacifica and Other Patristic Studies / Ed. par B. Lourié et V. Baranov. Pp. 201–227; *Щукин Т. А.* Некоторые замечания... Сс. 183–189.

[22] *Benakis L.* Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos: I. Teil. Ein unedierter Kommentar zur Physik des Aristoteles von Michael Psellos // Archiv für Philosophie. 43, 1961. S. 215–238; II. Teil. Die aristotelischen Begriffe Physis, Materie, Form nach Michael Psellus // Archiv für Philosophie 44, 1962. S. 33–61; *Idem.*, Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur «Physis»- und «Materie–Form»-Problematik // Byzantinische Zeitschrift. 65, 1963. S. 213–227; *Idem.*, Μιχαήλ Ψέλλου, «Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει». Εισαγωγή, κριτική εκδόση καί νεοελληνική μεταφράση // Φιλοσοφία. 5–6, 1975–1976. Σσ. 393–423; *Idem.*, Χρόνος καὶ Αἰών. Ἀντιπαράθεση ἑλληνικῆς καὶ χριστιανικῆς διδασκαλίας στὸ ἀνέκδοτο ἔργο τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ // Φιλοσοφία. 10–11, 1980–1981. Σσ. 398–421.

[23] *Ierodiakonou K.* Psellos' Paraphrasis on Aristotle's «De interpretatione» // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. New-York, 2006. Pp. 157–181.

Богословие Михаила Пселла

Сложно на данный момент реконструировать историко-богословский фон трудов Михаила Пселла. Единственное, что уже можно сказать с абсолютной уверенностью – философ, несмотря на значительность и даже центральное положение его фигуры в богословии XI в., все же не является самоучкой и основателем нового течения в богословской мысли, как это может показаться на основании некоторых его собственных свидетельств[24]. Пселл – важное звено, но все-таки лишь звено некоей богословской традиции. О предшествующих звеньях пока известно очень мало, но сам факт их существования несомненен. Чтобы удостовериться в этом можно обратиться, например, к такому обширному источнику, как труды св. Симеона Нового Богослова, который зачастую полемизирует со взглядами практически идентичными тем, что отстаивал Пселл[25].

Более общим фоном для богословия Пселла является, конечно, античная философская традиция: кроме известных всякому образованному византийцу Платона и Аристотеля, это практически все великие неоплатоники и перипатетики: Александр Афродисийский, Плотин, Порфирий, Ямвлих, Сириан, Прокл, Дамаский, Иоанн Филопон и многие другие, а также некоторые квазифилософские тексты вроде «Халдейских оракулов» и *Corpus Hermeticum*. Во вторую очередь Пселла интересовали отцы Церкви, но по большей части те, которые оставили след не только в истории Церкви, но и в истории философии: Каппадокийцы, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин.

* * *

Тексты, подготовленные для данной антологии, посвящены ноологической и христологической проблематике. Поэтому далее во

---

[24] Достаточно вспомнить знаменитое место из «Хронографии»: «Философию, если говорить о тех, кто причастен к ней, я застал уже умирающей и сам своими руками ее оживил, к тому же не имел никаких достойных учителей и при всех поисках не обнаружил семени мудрости ни в Элладе, ни у варваров» (*Михаил Пселл.* Хронография 6.37.5–9; цит. по изд.: *Любарский Я. Н.* Михаил Пселл. Хронография... С. 80).

[25] Например, Симеон говорит о неких еретиках, которые полагают, что созерцание Божества возможно только после смерти (Гимны 1.72, 17.807, 55.18 (Koder)), Пселл же прямо утверждает: «Пожалуй, и сам чистый ум не способен к восприятию Божественных сияний, потому что не свободен и не вполне нематериален, но материален и телесен. Будет же то, что после разрушения тела и чаемого восстановления он станет неотрывно созерцать Бога» (О всеобщем учении 70: PG 122, 732A–B). Укажем на еще один пример. Симеон пишет: «Ты [Господь] не как тень, и не как лик, и не как ум в уме другом» (οὐ σκιᾷ οὐδέ ἐμφάσει, οὐδ᾽ ὡς νοῦς νοῒ ἑτέρῳ) (Гимны 53.32–33 (Koder)); в системе же мысли Пселла ἐμφάσεις и σκιαί – это то, что более высокий ум передает более низкому (см., например: Богословские трактаты 1.11.30, 39.76.129 (Gautier). Стоит ли говорить, что ὡς νοῦς νοῒ ἑτέρῳ – это кратчайшее изложение того, как Пселл понимал богообщение.

Сравнительный анализ концепций Симеона Нового Богослова и Михаила Пселла до сих пор никем не проводился.

вступительной главе, переходя к изложению богословских взглядов Пселла, мы бы хотели ограничиться рассмотрением именно этих вопросов. Учение Пселла будет изложено нами с опорой на наиболее обстоятельные исследования из тех, что мы имеем на сегодняшний день: при изложении ноологии Пселла мы будем опираться на указанную монографию Карахалиоса, а христологии – на статью Лурье (которая вообще является единственной работой по христологии и сотериологии Пселла).

Ноология Пселла в связи с триадологией

Учение Михаила Пселла о Троице нельзя представлять ни как повторение традиционной триадологии Восточной Церкви, ни как пересказ неоплатонической доктрины о божественных ипостасях – Едином, Уме и Душе. Попытки увидеть подлинного Пселла в двух противоположных образах – Пселла-христианина и Пселла-неоплатоника исходят как правило из двух противоположных посылов: 1) исповедуя христианские догматы, византийский мыслитель использовал язык неоплатонизма для описания догматических истин; 2) Пселл был православным на словах, а на деле следовал языческой философии. Конечно, оценивать сказанное Пселлом нужно исходя из того, в какой ситуации и с какой целью он высказал то или иное мнение. Только так можно определить, является ли это мнение его собственным. Это заставляет историка философии выполнять двойную работу: сначала понять, насколько то, о чем идет речь у Пселла, сказано им самим, а потом уже понять, что именно он сказал[26].

Удобнее всего учение о Троице проследить по самому большому догматическому трактату «О всеобщем учении», поскольку здесь, в основном, целью является передать истину так, как ее представляет сам автор трактата, а случаи, когда излагается чужое учение, оговариваются особо. Опираясь на это сочинение (и, конечно, не только на него одно), можно сказать, что *Пселл принимает как христианское учение о Троице, так и неоплатоническое учение об ипостасях Единого, Ума и Души* (как мы увидим, то же самое будет свойственно и Иоанну Италу). Этот простой факт почему-то не заметили ни те, что видели в Пселле неоплатоника, ни приверженцы противоположной интерпретации его текстов. Излагать учение о Троице, как оно дано у Пселла мы не будем, потому что это учение не представляет собой ничего нового, будучи повторением основных вероисповедных формул предшествующих столетий. Перейдем сразу к философской составляющей учения Пселла и попытаемся понять, как он сочетал две столь различных концепции.

Центральным и важнейшим для понимания всех аспектов богословия Пселла является его учение об Уме. Пселл в отдельных местах

[26] Заметим, что подобное утверждение куда в меньшей степени, но все же относится и к Иоанну Италу. См. по этому поводу замечание Кимона Гиорканиса: *Giorkanis K.* Eustratius of Nicaea's defense of the doctrine of ideas // Franciscan Studies. 24, 1964. P. 167.

определенно утверждает, что Ум в собственном смысле не является высшей реальностью[27]. Единственное имя, подобающее Богу, это имя Единого. Будучи Единым, Бог не является ни Бытием, ни Умом, ни Душой, ни эйдосом, ни материей[28], ни каким-либо из типов единства (единица, единичность, соединение[29]), потому что каждая из этих реальностей по-своему предполагает множественность. Вместе с тем Бог является Бытием и Умом для тех, кто Ему причастен[30], что вполне лежит в русле традиционной (ареопагитской) интерпретации неоплатонизма.

Однако в текстах Пселла мы имеем два терминологических ряда. В некоторых контекстах Бог именуется Единым, а Ум – это имя более низкой онтологической реальности[31]. В других случаях Бог-Творец – это «Первый и непричастный [душой] Ум»[32].

Действительно ли мы имеем дело только с терминологической двойственностью или перед нами двойственность самого учения об Уме? Исходя из общих соображений нужно сказать, что неоплатоническое учение о субординированной триаде, как и всякая последовательная философская система, не может быть заимствована частично – так что один ее элемент становится элементом другого философского построения, а прочие отвергаются. Учение о Едином, связанное с концепцией особой ипостаси Ума, как в неоплатонизме, и учение о Едином, которому со-полагаются только тварные единичности, непосредственно Ему причастные, как в христианском богословии, – очевидно не одно и то же. В неоплатонической модели не только Ум воспринимает свойства Единого, но и само Единое интеллектуализируется: учение об эманации в строгом смысле – это учение об интеллектуальном причастии. Таким образом, если Пселл вообще допускает интеллектуальную реальность, которая является посредствующим звеном между Троицей и другими тварными сущностями, то и Троица должна пониматься интеллектуально. Именно пониматься, а не называться: образы ума и мышления при описании внутритроичных отношений уже были освящены традицией[33]. Действительно, у Пселла есть прямые утверждения, что Первый Ум и Единое – одно и то же[34]. С другой стороны, содержание понятия «Первый Ум» у Пселла раскрывается вполне подробно в 20–26 гл. «О всеобщем учении»: речь идет именно об Уме в самом привычном смысле. Первый Ум, по Пеллу, как и *всякий ум* мыслит

---

[27] См., например: *Михаил Пселл.* О всеобщем учении 15, PG 122, 697B.

[28] *Он же*, Богословские трактаты 1.62.28–37 (Gautier).

[29] Там же 20.48sqq. (Gautier).

[30] Там же 62.50–54.

[31] См., например: Малые философские сочинения: 1.10 (O'Meara).

[32] О всеобщем учении 20: PG 122, 701A–B.

[33] См., например: *Максим Исповедник.* Богословские главы 1.82; *Фотий.* Амфилохии 181: PG 101, 893B.

[34] См., например: *Михаил Пселл.* Богословские трактаты 1.90.27–28 (Gautier).

лишь Самого Себя; мышление мышления есть, очевидно, отсутствие мышления. Пселл здесь использует специфическое заимствованное у Порфирия выражение ἀνοησία κρείττονι νοήσεως, которое у самого Порфирия означает состояние низшего ума, необходимое для познания запредельного Ума[35]. В этом же значении термин ἀνοησία используют Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник[36]. Пселл же переосмысляет это понятие таким образом, что «безмыслие паче мышления» становится характеристикой самого Первого Ума, что вполне логично для ума в аристотелевском смысле, но совершенно невозможно для Ума неоплатонического – даже в языческой интерпретации.

Византийский мыслитель ставит нас в затруднительное положение. Единое, которое у Пселла, несомненно, тождественно христианской Троице, полагается выше Ума. При этом Единое внятно отождествляется с Умом и прямо, и косвенно (когда Ум называется Творцом[37]). Таким образом, если мы только не подозреваем Пселла в терминологической путанице и даже в невнимательности (поскольку подобные «противоположные» утверждения можно встретить на страницах одного и того же трактата – например «О всеобщем учении»), то следует предположить, что Пселл полагал, что сам Первый Ум и выше, и ниже Троицы. Хотя в различных контекстах Умом называется Каждая из ипостасей Троицы[38], однако только Сын называется Первым и творческим Умом[39], что полностью соответствует терминологии 20-й гл. «О всеобщем учении». В итоге можно заключить, что *именно Сын Умом и является.*

Вместе с именем Ума Он принимает и все свойства интеллектуальной субстанции – по определению тварной: еще раз повторим,

---

[35] *Порфирий.* Сентенции 25.

[36] *Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии 3.7; О Божественных именах 1.1; О таинственном богословии 3. По словам французской исследовательницы Изабель де Андиа, ἀνοησία является одним из условий соединения человека с Божеством, одним из условий духовного восхождения (*Andia Y., de.* Henosis. L'union à Dieu chez Denys L'Aréopagite. Leiden, New-York, Köln, 1996. P. 400); *Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию. Письмо 75; *Он же,* Вопросы и недоумения 73.

[37] См., например: *Михаил Пселл.* Богословские трактаты 1.87.41–42 (Gautier). Пселл, очевидно, отрицательно относится к платоновской концепции демиурга, существующего наряду с Первым Богом: *Михаил Пселл.* Богословские трактаты 1.6.36–38 (Gautier).

[38] О том, что Пселл в одном месте отождествляет Отца и творческий Ум пишет Карахалиос: «Elsewhere, Psellos identifies clearly the "Creative Mind" with the Father» (*Karahalios G.* The philosophical trilogy... P. 35); греческий ученый не дает точной цитаты, а приводимая им ссылка на рукопись, похоже, соответствует «Богословским трактатам» (1.87.42sqq. (Gautier)), где говорится о Боге как творческом Уме, но, возможно, Карахалиос имеет в виду другое место, которое мы не можем идентифицировать. Отождествление Святого Духа и неоплатонической ипостаси Ума см.: Богословские трактаты 1.106, 142–143 (Gautier).

[39] См.: «Первый Ум, Сын великого Отца, всякую вещь сотворил» (Малые философские сочинения: 137.14–15 (O'Meara)).

что Первый Ум описывается у Пселла как ум в собственном смысле, которому вполне подобен любой более низкий ум, включая человеческий[40].

Выводы для сотериологии и христологии

Ум, по Пселлу, является самостоятельной субстанцией. Точно так же самостоятельностью обладает Первый и Непричастный «Ум» (=Слово Божие, Сын), и следующий за ним Ум причастный (или премирный, которому, очевидно, соответствуют ангельские силы[41]) обладает определенной автономностью, поскольку причастует Единому посредством Первого Ума. В меньшей степени, но той же обособленностью и самостоятельностью обладает внутримировой (человеческий) ум, который получает божественный свет только посредством премирного ума и в умаленной степени[42]. Низшее положение внутримирового ума обусловлено его близостью к материи, с которой он, правда, соединяется не сам, но через душу[43].

Несмотря на резкое разделение тварного и нетварного, которое, по мнению Карахалиоса[44], присутствует у Пселла, сама тварь, согласно его ученеию, составляет иерархию не единообразную по способности восприятия[45], но такую, в которой степень *врожденной* восприимчивости к Божественному свету является структурообразующим принципом[46]. Этот принцип постепенного «умаления благодати» прослеживается у Пселла, как и у всякого платоника, не только в порядке космоса, но и в устроении человека. Человеческий ум, по Пселлу, как мы уже сказали выше, является самостоятельной

---

[40] См., например: «Всякий ум мыслит самого себя. Но Первый и Непричастный Ум мыслит только самого себя» (О всеобщем учении 21: PG 122, 701B–C).

[41] Ср. 19-ю гл. «О всеобщем учении» (PG 122, 700D–701A), где говорится о том, что люди многочисленнее ангелов, с 26-й гл. «О всеобщем учении» (PG 122, 705A–B), в которой Пселл пишет, что более высокие и более божественные умы уступают числом низшим.

[42] О всеобщем учении 24: PG 122, 704C–D.

[43] Подборка цитат об отношении ума и души см.: *Karahalios G.* The philosophical trilogy... P. 129–135. Подборка вполне репрезентативная, но ученый как будто не замечает, что Пселл учит о самостоятельной ипостаси души, предшествующей душам единичным: О всеобщем учении 31: PG 122, 708.

[44] *Karahalios G.* The philosophical trilogy... P. 27.

[45] У Дионисия Ареопагита хотя свет и сообщается посредством более высоких чинов, низшие чины причастуют не более высоким, а самому свету, поскольку высшие чины передают *весь* свет, который они сами получают (О небесной иерархии 3.2–3). Таким образом, пребывание в том или ином чине обусловлено не столько степенью причастности свету, сколько той функцией, которую исполняет тот или иной индивид в восприятии света иерархией в целом.

[46] Пселл пользуется образом нескольких планет, находящихся на разном расстоянии от солнца, причем наша земля оказывается самой отдаленной; см.: Богословские трактаты 1.11.63sqq. (Gautier).

субстанцией, первенствующей над душой и первично воспринимающей Божественный свет[47]. Обожение человека мыслится как обожение ума (интеллектуальное боговоплощение → интеллектуальное обожение). Это обожение можно понимать либо как признание своего причастия человеческой природе Христа[48], либо как версию неоплатонического учения о причастии человека Божеству через соединение человеческого ума с умом Божественным, благодаря их соприродности. Мы склоняемся ко второму, основываясь на том, что отношение Божества и человека является лишь частным случаем причастия низшего ума более высшему. Мы имеем дело с некой «антропологической эманацией», когда ум передает воспринятый им свет низшим частям человеческого существа. Разумеется, отсюда следует необходимый вывод, что обожение становится доступным только после смерти человека, когда ум освобождается от материального[49].

Если обожение человека происходит таким образом, что же тогда представляет из себя историческое воплощение Ума? Пселл говорит, что есть три разных человека: человек-в-себе – интеллектуальный эйдос человека, человек как мыслящая субстанция (по Пселлу человеческое ограничивается интеллектуальной деятельностью) и эмпирический человек. С каким же человеком соединяется Первый Ум? Он соединяется с целым человеком, но в конце концов имеет человеческую природу, целиком ставшую интеллектуальной. Действительно, свойством Христа до воскресения, как и всякого человека, было то, что человеческий ум («второй человек») являлся посредствующим звеном между Богом (=Первым Умом) и телом («третьим человеком»)[50], но после воскресения соединение природ приобрело иной характер: тело утратило грубость и стало боготвориться без посредства ума[51], иначе говоря, само стало умом.

---

[47] *Он же*, Малые философские сочинения: 95–96 (O'Meara). Пселл критикует высказывание Галена (*Marquardt J.* Claudii Galeni Pergameni scripta minora. Vol. 1. Leipzig, 1884 [репринт: Amsterdam, 1967]. S. 52.2–3), переданное Немесием Эмесским (Об устроении человека 1.1), о том, что ум в душе подобен глазу в теле. Согласно Максиму Исповеднику и Иоанну Дамаскину, с которыми в указанном месте полемизирует Пселл, ум является частью души и потому душа воспринимает свет одновременно с умом, хотя последний и является инструментом созерцания (*Максим Исповедник.* Мистагогия 5; *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение 26 (2.12), 48–49).

[48] Как это делает В. М. Лурье, основываясь на «Богословских трактатах» (1.63.4–5, 8–9 (Gautier)) и некоторых других пассажах (*Lourié B.* Michel Psellos contre Maxime le Confesseur...).

[49] См.: О всеобщем учении 70: PG 122, 732AB. Специальный трактат, посвященный этой теме: Богословские трактаты 1.93 (Gautier).

[50] Богословские трактаты 1.59.126–129 (Gautier). См.: *Rodionov O.* Historical and Literary Context of Michael Psellos Theologica 59 // Scrinium. Revue de Patrologie, D'Hagiographie Critique et D'Histoire Ecclésiastique. 4, 2008... Pp. 228–234.

[51] Богословские трактаты 15.87–90 (Gautier).

Итак, по Пселлу, Бог становится человеком всецело в том смысле, что человечество Христа целиком переходит в Божественную природу. Человек же, если под человеком разуметь не только ум, но и весь душевно-телесный состав, не достигает полноты обожения. Действительно, Пселл настаивает на несимметричности соединения Бога и человека[52]. Вследствие этого Христос оказывается единственной и уникальной единичностью своего «богочеловеческого» вида[53], что делает невозможным для человека соединение с Ним. И это понятно, поскольку, согласно Пселлу, спасение состоит в причастии более низкого ума более высокому, которое доступно человеку и без соединения с Умом-Христом. Можно сказать и иначе: нет никакой необходимости соединяться с тем, что не имеет никакого самостоятельного онтологического статуса, а именно таково человеческое тело[54]. В этом, по нашему мнению, специфика неоплатонической доктрины в сравнении с христианской: человек причащается интеллектуальной природе, которая не может полагать помимо себя ничего иного себе и поэтому не допускает к соединению с собой телесного состава человека.

Т. А. Щукин

---

[52] Богословские трактаты 59.160–170 (Gautier).

[53] Там же 12.30–41 (Gautier).

[54] Не вполне понятно, как Пселл мыслил воскресение человеческого тела, но если вспомнить «О всеобщем учении» (70: PG 122, 732A–B), можно подумать, что тело, по мнению философа, разрушается навсегда. Ни в одном из двух сохранившихся исповеданий веры (развернутое: «О всеобщем учении», краткое: «Богословские трактаты» (2.35 (Westerink, Duffy)) Пселл ничего не говорит о воскресении. В других местах есть слова, например, о том, что Христос есть первенец нашего воскресения (Богословские трактаты 1.48.73 (Gautier)), но о характере понимания этого воскресения на основании этого текста Пселла заключить невозможно.

Михаил Пселл

О ВСЕОБЩЕМ УЧЕНИИ[1]

<...> ***20. Об уме***

Не всякий ум допускает причастие всякой души. Первый Ум не допускает причастия никакой души. Ибо каким образом превышающий все Ум и Творец всего допустит причастие некой души? Ведь некий Ум предшествует множеству всего мыслящего и множеству умов. Именно этот Ум и есть и называется непричаствуемым и первым. После непричаствуемого Ума следует причаствуемый – не внутримировой, но премирный и отделенный от мира, а потом уже внутримировой. Поскольку, по словам эллинов, и сам мир является одушевленным и разумным. И внутримировая душа не прямо причаствует премирному уму, но сперва – внутримировому. Таким образом, существуют порядок, число и имена этих умов: непричаствуемый Ум, премирный ум и ум внутримировой.

21. Еще об уме

Всякий ум мыслит самого себя. Но первый и непричаствуемый Ум мыслит только самого себя. Ибо он не имеет ничего прежде себя, что Он мог бы мыслить. А то, что после Него, Ему мыслить не подобает. Но в безмыслии паче мышления, Он содержит мышление тех, что ниже Него. И поскольку он сам – Ум, то он не только Ум, но и предмет Ума. Ум – как мыслящий самого себя, а предмет – как мыслимый самим собой. А причаствуемый ум, который после непричаствуемого, мыслит и самого себя и тот ум, что после него. Ибо всякий ум мыслит или самого себя, или то, что выше него, или то, что после него. Но если он мыслит то, что после него, то обращается к худшему. Если же он мыслит то, что выше него, то или через познание самого себя, когда он и себя, и то, что выше, познает, или мысля только то, что выше, когда он самого себя не знает, будучи умом. Но познающий то, что прежде него, познает и себя самого. И в уме пребывает мыслимое, и в мыслимом – ум. Мыслимое пребывает в уме более цельно, а ум в мыслимом более частично.

22. Еще об уме

Всякий ум имеет вечную сущность, силу и энергию. В то же время сущность ума является цельной, не прибавляется, не увеличивается, и не такова, что сегодня она есть, а вчера – не было. И мышление его подобно сущности. Преисполненное и цельное, оно вместе с тем все мыслит, но оно не видит преходящего и не знает будущее, как то, что будет, но все ведает в единстве, не двигаясь, не рассуждая, не

© Т. А. Щукин, перевод, примечания, 2009.

[1] Перевод выполнен по изд.: PG 122, 701A–705C, 708C–D, 709B–C, 712B–C, 713A–B.

строя предположений и не делая выводов, как душа, но все в одном познавая. Будучи неподвижным, ум не измеряется временем, ни по сущности, ни по энергии. Если и сущность Его, и энергия являются вечными, то и силе, которая есть посредница между ними, определено вечное существование.

23. Об уме

Всякий ум есть неделимая сущность. Потому что он, не будучи телом, оставаясь всецело неподвижным и неделимым, не обладает величиной. Ибо все делимое делится или по величине, или по числу. Если ум безусловно вечен и отделен от тел, то он, конечно, неделим. Почему? Потому что ум бестелесен, потому что мыслит сам себя и к самому себе возвращается, ибо никакое тело его не мыслит. А из чего следует, что он вечен? Из того, что его мышление не разделяется, но пребывает в тождестве, как сущность. Сообщает всякой вещи бытие не всякий ум, но Непричаствуемый и Творец мира. Он сообщает бытие сперва существенному и неизменному, а потом – изменчивому и временному, не так, что сначала одно творит, а потом другое, но в едином акте. Твари существуют согласно своему чину и свойству, одни – согласно свойству мышления, другие – согласно природному движению.

24. Об уме

Что же касается ума, следующего за непричаствуемым, или ума причаствуемого, то он и имеет в себе первый ум как объект мышления, и обладает умственным постижением тех, что после него. Сообразно собственной сущности он и первое, и последующее содержит в себе. Поэтому он постигает мыслительно и непричаствуемый ум. Ибо хотя первый ум является непричаствуемым, он передает некие образы своего существования тем, которые после него. Подобным образом и причаствуемый ум в мышлении знает и душу, и природу. Ибо он не так постигает мыслимые вещи, как они существуют. И не лучше знает худшее, и не хуже – лучшее, но и то, и другое умственно. Ибо второй ум не превращается вместе с тем, что он мыслит. Ибо измениться к лучшему он не может, а к худшему не хочет. Ибо, исходя из своей природы, он мыслит и то, что выше него, и то, что ниже. Причаствуемый ум содержит в себе не вещи, которые ниже него, но причины этих вещей. Следовательно, он содержит в себе умственно как умопостигаемое, так и чувственное.

25. Об уме

Все мыслящие виды, как то души, умы, ангелы, архангелы, силы и прочее подобное и друг в друге пребывают, и каждый сам по себе. То, что они пребывают друг в друге, не предполагает слияния, но и тем, что каждый существует сам по себе, эти виды и не вносят разделения. Все проникает во все и каждый остается в себе самом. Телесное остается каждое само по себе, и не может проникать друг в друга

по причине плотности. Бестелесные и мыслительные виды чуждые плотности и величины проникают друг в друга. Но остаются не слитными. Все мыслящие виды, словно образы в единой душе, существуют друг в друге объединенно и каждый в отдельности обособленно.

26. Об уме

Всякий ум полон божественных эйдосов, а именно, благости, благочестия, праведности, тождества, подобия и прочего, но более божественный ум содержит в себе более цельные виды, а более низменный – более частичные. Ибо более высокие умы пользуются лучшими Божественными силами, а более низкие, увеличиваясь, скорее истощают силы, которые имеют. Ибо более сродное Единому уступает численно тому, что под ним, а по силе превосходит. А то, что дальше отстоит от Единого, напротив, более многочисленно, но уступает в силе. Ибо все то, что увеличивается в числе, слабеет, а то, что соединяется, становится сильнее, хотя и уменьшается количественно. Соединение порождает большую силу, а разъединение – большее число. Соединение дает меньшее количество, а разъединение – большее угасание силы.

27. О душе

Существуют три силы души. Первая, которая объединяется умопостигаемыми сущностями, именуется мышлением. Низшая – способность познания чувственных предметов посредством общего чувства – называется мнением. А средняя, прирожденная восходить и нисходить, – это рассудок. В пределах этих сил существует человек, то есть ум, рассудок и мнение, а то, что после них, – это животное начало. Ибо есть многообразная природа, и сущность, имеющая часть в Божестве, и влечение – многоглавый зверь, и ярость, подобная львиной, но истинный человек – это разум. Однако есть и иной более божественный и более истинный, чем этот, человек, которого мудрецы, стремящиеся к созерцанию эйдосов, называют человеком-в-себе. Ибо существуют три человека: мысленный и единовидный; рассудочный – трехчастный и обладающий тремя силами; чувственный – многовидный и многообразный. Предмет же размышления и созерцания – мы сами, потому что мы и душа – одно и то же.<...>

31. О душе

Душа, зная саму себя и имея божественное достоинство, далеко отстоит от природы. Она превосходит все семенные логосы. Ибо одна из душ существует самостоятельно намного раньше всех тел. Она восседает на своем седалище где-то над природными и семенными логосами – проще говоря, над всем этим. Ибо она не присутствует в теле благодаря истечению звезд, и не рождается по природе, и не телесные логосы насаждают ее в теле, но она нисходит от Бога. Напротив, не зная саму себя, хотя она – благородного вышнего происхождения и стала свободной, душа раболепно служит телу

и уничтожает свободу. И великое око ее покрывается и угашается природным покровом.<...>

33. Безначальна ли душа?

Душа сама по себе – не начало, она не является также нерожденной и не существует – сама прежде прочих вещей – без другой причины. Какова же эта причина? Известно, и это ясно всякому, что, исходя из этой первой причины, душа становится творческим началом всякого рождения в бытии. Каково же исхождение ее? И как она произошла? Мы производим ее от дыхания, которое вдунул Бог в первого человека. Эллины же более разнообразно рассуждают об этом, впрочем? как и обо всем прочем: Бог порождает производимое благодаря одному совершенству. И чтобы целое явилось совершенным, производит все тут же. Но каждая вещь происходит согласно своему чину. Бытие от Самого Себя, Жизнь от Бытия, Ум от Жизни, Душа от Творческого Ума. А еще они говорят, что Душа – порождение Ума, происходящая от Него вне времени.<...>

37. Почему душа называется посредницей между делимыми и неделимыми сущностями?

Абсолютное бытие, вечность, совершенство и прочее подобное этому – таковы свойства умопостигаемых вещей. Свойства чувственных вещей несколько иные: временность по сущности, делимость, зависимость от иного и прочее в этом духе. Между ними пребывает относительное бытие, вечное по сущности, но энергийно временное, и все, что из этого следует. Так и душа не обладает ни абсолютным бытием, ни абсолютным небытием. Поэтому мы говорим, что душа является посредницей между вечными и чувственными вещами, будучи в строгом смысле ни вечной, ни чувственной, но смешанной из того и другого, и словно составленной из крайностей. Ведь если бы она была абсолютно сущей, она была бы неделима, а если бы абсолютно не-сущей – делима. Поскольку же душа обладает относительным бытием, она – посредница между неделимым и делимым.<...>

39. Сколько способностей души и каковы они?

Есть некая воспринимающая сила твоей души, согласно которой воспринимаются вещи. Есть сила пассивная, согласно которой вещь или принимается, или отвергается. Есть активная, согласно которой душа добровольно побуждает себя к поступкам. Из этих сил одни свободны и принадлежат одной душе, другие и принадлежат душе, и седлают световидные тела, а некоторые положили как основу для себя материальные тела. Последние в одеревеневшие тела и переходят. Есть еще сила воображения, которая сродна каждой из сил души, и словно структурирует ее, отображает высшее в низшем, а высшее в низшем. Отображая силы ума в рассудке, она запечатлевает их. И наоборот, организуя понятия рассудка, она делает их материалом для ума.

ИЗ БОГОСЛОВСКИХ СОЧИНЕНИЙ[2]

На стих из пятой песни тропаря канона Преображения

«Первообраз твой, – говорит наилучший уроженец Дамаска Иоанн Песнописец, словно к Богу обращая речь, – в творении благой Ты показал», и далее: «...не как в образе, но так, как Он Сам есть по сущности». А вот окончание песни: «Бог истинный и человек»[3]. Требуется надлежащим образом уяснить, что это за благой первообраз, чтобы ему являться в творениях в одном случае в виде образа, а в другом – показуясь по сущности, и каким образом по этой причине образец, проявляясь в образе, не являет существования образа, но показуется в соответствии с особенностями собственной природы.

<...> Бог, будучи благим и превосходя всякое тление, все сотворенное сделал причастным собственной благости. Ибо из существующих вещей нет ни одной, которая бы не была причастна Богу. Бог же и благо – тождественны. Возьми даже саму материю – и она не лишена блага, получая сущность благодаря способности к восприятию эйдосов. Хотя все способно вмещать Божественные явления, степень способности неодинакова. Но то, что приближается к Богу, то и являет более чистые образы Бога, как наши херувимы и весь ангельский чин, а то, что пребывает в отдалении, изображает Божество в более смутных образах. Ибо озарения, посылаемые от Единого, будучи образами Его сущности, иначе высшими чинами, иначе низшими представляются. Ими всеми Божество видится не по сущности, но в неких образах... и тонких видениях, и неясных отпечатках, поскольку ни одна рожденная природа не способна вместить сущность Бога. Поэтому озарение происходит соразмерно способности воспринимающего. Ангелы Божии, когда отражают умное излияние, воспринимают его по превосходству природы, вмещая и чистые светы, и невыразимые сияния, и беспримесные свечения. Различные же мужи, превзошедшие природу, сами с собой разнятся в показаниях, описывая Божественные явления. <...>

Поскольку природа созерцающих была не способна вместить сущность Бога, она представлялась в образах доступных для восприятия. Ибо помутнение образов происходит не от Божией природы, но от силы видящих. Отдельное существо видит по-своему и в соответствии с тем, что каждое имеет по природе или благодаря способности. Ведь точно так же это видимое солнце, будучи всегда одним и тем же неизменным и равномерно всему посылая лучи, по-разному видится разными существами. <...> Поскольку мы не видим его, имея способность от природы, то представляем в образах и тенях. Бога и подавно мы мыслим в образах, потому что Он не воплотился, чтобы подчиниться всем нашим глазам, но целиком неуловим и бесконечен.

---

[2] Перевод выполнен по изд.: *Gautier P.* Michaelis Pselli Theologica I. Leipzig, 1989. Pp. 43–47, 247–252.

[3] *Иоанн Дамаскин.* Канон Преображения: PG 96, 848D2–4.

Хотя издревле в образах нам показывался Бог, когда «пришла полнота времен» (Гал. 4, 4) и мы «достигли последних веков» (1 Кор. 10, 11), по словам апостола, тогда Сам «Предел и Слово Отца», единая ипостась троического озарения, к Собственному образу существенно подвигнулся, не озаряя нас Своим Божественным явлением, но в собственном лице нашу природу существенно утверждая. До тех пор беспримесное Благо оставалось под покровом, пока не потребовалось, чтобы Оно, словно от некого диска зажгло творение. Для этого Ему была уготована гора Фавор. Были выбраны наилучшие из учеников, которые взошли вместе с Иисусом. Что же? Ему явились Моисей и Илия, славнейшие из пророков, нисхождение Его по лествице прообразующие, чтобы того, кого они видели в тенях, они узрели истинно явившимся. <...>

Иоанн говорит: «Первообраз твой в творении благой Ты показал». Воистину чистый блеск ипостаси Сына – это «Первообраз благой». Поскольку и многим другим явились Божественные сияния, как в случае Моисея, который «увидел Божественное сияние и просиял лицом»[4], Иоанн и говорит, что: Ты не так просветил ту природу, которую воспринял, как образное и неясное озарение, но как Сам освещающий и освещаемый; ибо Ты – единая ипостась и остался тем же, вечно сущий и всегда сосуществующий Отцу, Тот же Самый «Бог истинный и человек».

<...> Ангелам Он дает некие образы и тени Своей ипостаси, а нам позволил иметь Самого Себя. Не отверг как недостойное низость нашего тела, но посредством души целый соединился со мной целым – «целый по Божеству смешавшись с человечеством»[5]. Ипостаси разделены троическим освещением. И каждая познается по сродному свойству. Ибо Отец, Сын и Святой Дух – нерожденность, рожденность и исхождение. Божество же едино. Ибо то же самое Божество в Отце, что в Сыне и в Духе, и То же самое в Сыне, что и в других двух ипостасях, и то Божество, что в Духе, тождественно тому, что в Отце и в Сыне. Имея целое Божество, которое в Отце и Духе, сошел Сын, и в ипостаси Его сыновней целую нашу природу посредством сотворенного тела смешал с Божеством и соединил разделенное, то есть человечество и божество в единой Своей ипостаси. Ибо поскольку Сын есть единая ипостась, то Он неделимо соединил со своей ипостасью человека – не того или другого, но всю природу, и к Божеству, конечно, человека присоединил целиком. <...>

На слова: «Столько же для тебя человек, сколько ты ради Него делаешься богом»[6].

Слово о Божественном вочеловечивании: насколько ты ревностен к Божественному и насколько благодаря добродетелям и сбли-

[4] *Григорий Богослов.* Слово 38.11: PG 36, 324A15; *Он же*, Слово 45.7: PG 36, 632B12.

[5] *Он же*, Слово 3.23: PG 35, 432B14.

[6] *Он же*, Слово 40.45: PG 36, 424B10–12.

жению с Богом восходишь к Нему, настолько ты вместе со Христом умопостигаемо нисходишь к вочеловечению Его и рассуждаешь о человечестве Его сообразно обожению, которого ты достигаешь ревностью. Таким образом, ты настолько познаешь Его через свое вочеловечение, насколько ты через Него становишься Богом, и ревностной жизнью рождаешь человека. То есть настолько обоживаешься, насколько в твоем знании верой постигается человечество Христа.

На слова: «Бог богами мыслимый и познаваемый»

<...> Изумиться непостижимости Творца, возжелать любезного и высочайшего Владыки, через это получить очищение, после этого принять образ, сообщающий творению Божественные свойства, еще не столь велико. <...> А то что Бог как с богами с нами соединяется и настолько мыслится, насколько знает достойных познания Его, – называется крайним дерзновением и признается чудом. Ибо стать боговидным – это еще не ново. Но Бог, как подобает Творцу, оказался выше и богоподражания, и постигающего воображения, и всякого инструмента разума. Ибо как причастие Единому должно, конечно, называться единовидным, но не единым, так и причастие Божеству если кто-нибудь назовет божественным и боговидным, не ошибется в выборе подобающего имени. Посчитав эти вещи достойными именования Божества, сей дерзновенный муж справедливо их назвал, явив крайнее дерзновение к Богу. Ибо соединиться с Ним в качестве причастных Ему богов и настолько быть познанным, насколько Он познает их, – это мне представляется предельным дерзновением и большой смелостью. <...>

Но что такое соединение нас с Богом? Каким образом вообще то, что лучше соединения и пребывает прежде всякой природы смешения и слияния, с нами, то есть с теми, кто ниже, соединяется и нами через это познается? Только Сам Бог, пожалуй, познал истинный и совершенно непреложный смысл этого соединения. Мы же, говоря словами древних философов, изложим в высшей степени недоказуемое. Бог, где бы Он ни был, присутствует повсюду, не имея протяжения, но и не разделяясь, и всякому в равной степени сообщает свои сияния. И каждая из вещей, существующих после Него, соразмерно своей природе этим сиянием озаряется. Точно так же, хотя солнце повсюду созерцается и всем светит, одни вовсе не причастны вышнему свету, другие освещаются в большей или меньшей степени, а третьи – более частное проясняя его сияниями и свой свет теряют. Вот так и Бог хотя повсюду пребывает и стоит превыше всего – одни чувствуют Его присутствие и обращаются к Нему, а другие, будучи слепы к превышнему сиянию, обращаются к спокойствию материи, как и глаз, болящий от солнечных лучей, с удовольствием обращается к тени. Сколько ни есть тех, что превзошли тело, познали сами себя, что они суть ум, только лишь пользующийся телом по

рождению, кто очистил свой ум и приготовил друг друга к принятию Первого и Творческого Ума, таковыми мыслится Бог. Ибо Ум, будучи несмешанным, непосредственно собеседует с умом, через него соединяется с душой, словно через нее приближается к телу. Бог мыслится не так как Он есть, но насколько мы способны войти в соединение.

Вот так Бог мыслится людьми, не постепенно лишаясь Своей славы, но пребывая превыше всего и вселяясь в очищаемых и мыслящих. Так же и познается. Ибо никто не может познать Бога иначе, чем освобождая ради Него свою душу и принимая Его в нее. <...> Бог не иначе становится познаваемым для нас, как соединившись с нами, насколько мы в состоянии войти в соединение с Ним.

Григорий говорит, что Бог познается «настолько, насколько Он познает познающих Его»[7]. <...> Я полагаю, святой имеет в виду, что не в одинаковой степени мы познаем Бога и Бог познает нас <...> Бог, предмет недосягаемый и непостижимый не только для этой рожденной природы, но и для вышних сил, будучи источником благости, желает, чтобы твари причаствовали Ему. Поскольку всесвятые, и Божественные, и священные вещи незримы для заклятых и непосвященных, наше око сперва возводит над сокрытым курган вещества, затем очищает и отмывает его от земли, под которой оно прозябало, передав ему часть собственного света, связывает с собой, устанавливает ближайшие отношения и поселяется в соприкосновении. То, что обращено вверх, и то, что к безмерному свету свой свет посылает, смешалось с Первым светом и по возможности стало для Него своим.

И оно в той степени делается своим, в какой оно познает Бога, Который усваивает его. Ибо не так Бог обоженного человека познал, как человек обожившего его Бога. Ибо частное целым охватывается и описуемое сближается с безмерным светом. Каким же образом целое выражается частным? Каким образом видит глаз, запертый в маленькой части тела, все пространство небес? Каким образом душа познает целый и творческий ум? Не так Бог познает человека, как человек познает Бога, но в той мере, в какой человек соединяется с Богом и делается для Него своим, – в той же степени и Бог познается человеком. Ибо с человеческим восхождением связано Божественное нисхождение. Подымешься ли от земли на локоть – в той мере и познаешь нисходящего Бога. Если в два раза выше ты подпрыгнул, и Он удвоил нисхождение к Тебе. Таким образом, сообразно логосу восхождения происходит нисхождение познания Бога. И насколько познает познаваемых Бог, настолько ими Он познается.<...>

---

[7] *Григорий Богослов.* Слово 38.7: PG 36, 317C11–12; *Он же*, Слово 45.3: PG 36, 628A9.

ИОАНН ИТАЛ

Биография

Иоанн Итал родился в Южной Италии. Прозвище «Лонгобард», как именовал его Михаил Пселл[1], могло быть дано ему не по месту рождения, а по той области, откуда он прибыл в Константинополь. Дата рождения Итала также точно не установлена; ее можно отнести к 1025–1030 гг.

Итал получил скорее всего военное образование. В 1043 г. византийский полководец Георгий Маниак, отстраненный Константином Мономахом от дел, поднял восстание и захватил Сицилию. Иоанн Итал и его отец вынуждены были бежать в Ломбардию. Спустя некоторое время, около 1049 г., Итал прибыл в Константинополь, чтобы продолжить обучение. Сперва он слушал «ученых мужей, обладавших грубым и суровым нравом»[2], от которых получил литературное образование. После этого он обучался у Михаила Пселла. Несмотря на то что Иоанн постоянно полемизировал с учителем, он был его любимцем[3], но при этом явно не пользовался популярностью среди прочих учеников[4]. Благодаря успехам в науке, Иоанн Итал был приближен к царственной особе Михаила Дуки. Вместе с Пселлом они устраивали словесные споры перед императором и его братьями[5]. Около 1070 г. во время войны с норманнами Михаил Дука послал Итала в качестве своего представителя в Эпидамн (Ломбардия), «полагая, что он свой человек, честен и хорошо знаком с положением в Италии»[6]. На философа донесли, обвинив его в предательстве. Михаил отправил в Италию человека, чтобы сместить его. Итал, испугавшись, бежал в Рим, но затем, раскаявшись, по милости императора вернулся в столицу, где ему в пользование были отданы монастырь Пиги и церковь Сорока Мучеников[7]. В 1075 г.[8], после того

© Т. А. Щукин, статья, 2009.

[1] *Михаил Пселл.* Малые речи 18.1 (Littlewood).

[2] *Анна Комнина.* Алексиада 5.8.5, цит. по изд.: *Анна Комнина.* Алексиада / Пер. и прим. Я. Н. Любарского. М., 1965. С. 172.

[3] Там же 5.8.1–3.

[4] *Михаил Пселл.* Малые речи 19 (Littlewood).

[5] *Анна Комнина.* Алексиада 5.8.4.

[6] Там же 5.8.5, цит. по изд.: *Анна Комнина.* Алексиада... С. 172.

[7] Там же 5.8.4–5.

[8] Принимаемая некоторыми исследователями (см., например: *Ioannou P.* Christliche Metaphysik in Byzanz: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und des Johannes Italos. Ettal, 1956. S. 21) дата смены руководителя университета в 1055 г. основывается на сообщении Анны Комниной о том, что Итал занял место Пселла после пострижения последнего в монахи и временного удаления в монастырь на Вифинском Олимпе в январе 1055 г. (*Анна Комнина.* Алексиада 5.8). Однако, по мнению Любарского, Пселл уже в середине 1055 г. возобновил свою деятельность в должности ипата философов и прекратил ее только после окончательного удаления в монастырь в 1075 г.

как Пселл отошел от дел, Итал сменил его на посту ипата (или магистра) философов. Он преподавал молодым людям учения Прокла, Платона, Порфирия, Ямвлиха и, разумеется, «Органон» Аристотеля. Среди его учеников были высокопоставленные чиновники Иоанн Соломон, Ясит и Сервлий[9]. О последнем существует легенда, которую приводит Никита Хониат, что под влиянием Итала он совершил самоубийство[10]. Анна Комнина отмечает несдержанный нрав Итала[11], а также его неискушенность в словесности[12].

В 1076 г. царь Михаил VII Дука, с которым Итал находился в дружеских отношениях, вследствие смущения, производимого деятельностью Итала, составил несколько глав, содержащих его учение, но без упоминания имени, и отослал их на рассмотрение патриарху Косме. По решению собора некоторые положения были преданы анафеме и включены в Синодик, но опять же без упоминания имени Иоанна. Для философа это не имело никаких внешних последствий. Однако Итал, будучи уверен в своей правоте, после того как анафемы были оглашены публично, т. е. весной 1076 г., подал записку патриарху с исповеданием веры, но тот хода делу не дал[13]. В 1082 г. Иоанн Итал, стремясь окончательно избавиться от подозрений, обратился к новому патриарху Евстратию Гариде[14], чтобы тот всесторонне рассмотрел его дело. Патриарх затеял следствие по этому вопросу, для чего Италом была составлена новая записка с изложением его учения. Однако на первом заседании собора патриарх в присутствии архиереев обратился к исследованию прежде анафематствованных положений и записки почти не коснулся. Второе заседание, на которое прибыл Итал с учениками, едва начавшись, было прервано бесчинствами, устроенными народом. Вследствие этого патриарх передал ведение дела едва вступившему на престол в 1081 г. царю Алексею Комнину. Тот собрал смешанный совет из светских и духовных лиц, который исследовал выдвигаемые в за-

---

(*Безобразов П. В.*, *Любарский Я. Н.* Две книги о Михаиле Пселле. СПб., 2001. Сс. 226–227).

[9] *Анна Комнина.* Алексиада 5.8.5, 5.9.1–2.

[10] См.: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. СПб., 1996. С. 130.

[11] *Анна Комнина.* Алексиада 5.8.7. Критическое рассмотрение сообщения Анны Комниной об Итале см. в статье: *Arabatzis G.* Blâme du philosophe, éloge de la vraie philosophie et figures rhétoriques: Le récit d'anne comnène sur Jean Italos revisité // Bizantinische Zeitschrift. 95:2, 2002. Pp. 403–415.

[12] *Анна Комнина.* Алексиада 5.8.6, 8. О несовершенном знании греческого языка Италом см.: *Кечакмадзе Н. Н.* Грамматико-логический трактат Иоанна Итала // Византийский временник. 27, 1967. Сс. 197–206.

[13] Деяния суда над Италом: 108–128 (Gouillard). По свидетельству Анны Комниной, инициатива в расследовании «дела Иоанна Итала» принадлежала императору Алексею (*Анна Комнина.* Алексиада 5.9.5).

[14] *Иоанн Итал.* Защитное послание к патриарху: 234–235 (Кечакмадзе) (рус. пер.: *Иоанн Итал.* Сочинения / Греческий текст с вариантами и примечаниями по материалам Гр. Ф. Церетели. Ред. и предисл. Н. Н. Кечакмадзе. Тбилиси, 1966. С. 236).

писке Итала положения[15]. На основании некоторых фрагментов записки философ был признан еретиком. Его имя было внесено в Синодик[16], а сам он подвергся ссылке в монастырь[17]. Год его смерти неизвестен.

Сочинения

Существует два источника, из которых мы можем узнать о философии Итала. Во-первых, это церковные суждения о нем, и во-вторых, произведения самого Иоанна.

В «Синодике в Неделю Православия» содержатся десять анафематизмов Иоанну Италу – девять богословских и одно с указанием на ересеначальника и предостережением для его последователей. Среди материалов делопроизводства приводятся шесть фрагментов записки Итала с исповеданием учения и соборные опровержения положений, изложенных там.

Корпус работ Иоанна Итала объединяет около ста разновеликих сочинений. Девяносто пять небольших сочинений собраны в компендиум под названием «Вопросы и ответы». Остальные работы – «К царю киру Андронику, вопрошающему о диалектике», «Изложение учения о материи силлогизмов и сочетании оных», «Риторический трактат построенный в виде общего обзора», «Пересказ Второй топики» и единственное дошедшее до нас ненаучное сочинение Иоанна – «Защитное послание Итала к архиерею, или патриарху». Кроме того, недавно Ангонио Риго издал несколько найденных Беатой Зухлой схолий Итала к трактату Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии».

Среди авторов, повлиявших на Иоанна Итала, нужно назвать прежде всего Аммония Александрийского, Порфирия и Прокла. Разумеется, Итал знал Платона и Аристотеля. Однако толкование их текстов у Итала – это фактически «комментарии на комментарии» этих текстов у александрийцев или у других позднеантичных комментаторов[18]. Нет никаких следов знакомства Итала с Плотином и Ямвлихом[19]. Иногда он ссылается на тексты древних античных авторов, которые трудно идентифицировать. Например, в одном месте он приводит неизвестное высказывание Эмпедокла[20]. Из христианских мыслителей Иоанн знаком с Иоанном Дамаскиным и Григорием Богословом. Как это ни странно, Итал проявляет мало интереса к Дионисию Ареопагиту (кроме упомянутых схолий, других свидетельств

---

[15] Деяния суда над Италом: 128–163 (Gouillard).

[16] Там же 394–409.

[17] Там же 426-430.

[18] См.: *Conley M.* John Italos' Methodos Rhetorikê:Text and Commentary // Greek, Roman and Byzantine Studies. 44, 2004. Pp. 411–437.

[19] О том, что Итал заимствовал некоторые идеи у Ямвлиха, упоминают «Деяния суда над Италом» (202 (Gouillard)), но в сочинениях самого Итала мы не нашли определенных следов такого влияния.

[20] *Иоанн Итал.* Вопросы и ответы 82: 207 (Кечакмадзе).

о таком интересе нет). Священное Писание Итал цитирует очень редко. В целом число задействованных в трудах философа христианских текстов совершенно несопоставимо с числом языческих.

Хотя в сочинениях Иоанна Итала имеются рассуждения о грамматике, астрономии, государственном устройстве, в основном, конечно, проблематика трудов Итала философская, логическая и реже – богословская.

Наконец, следует отметить, что наше представление о составе сочинений Иоанна Итала вполне вероятно сильно искажено тем фактом, что большинство откровенно еретических его текстов было уничтожено еще в конце XI в.[21] Этим можно объяснить полное отсутствие в сохранившихся сочинениях Итала некоторых еретических положений, зафиксированных в анафематизмах 1076 г.

Богословие. Триадология

О триадологии Итала мы можем составить представление прежде всего на основании материалов судопроизводства 1082 г. Два из сохранившихся фрагментов защитительной записки Иоанна Итала имеют триадологический характер. Приведем их:

1) «Верую в Отца безначального и Сына собезначального, впрочем и небезначального, но не временем, а причиной, единосущного и единосильного, от Отца прежде веков рожденного, и в Нем пребывающего, и к Нему возвращающегося. Ибо Сын не является иным по сущности, хотя и стал (γέγονεν) иным по ипостаси»[22].

2) «Верую в Отца нетварного, и Сына нетварного, и Духа нетварного. И как нетварен Отец, Сын и Дух, так же и непостижим Отец, Сын и Дух. Так же неделим Отец, Сын и Дух и вечен Отец, Сын и Дух. И поэтому не три вечных, но один вечный, поскольку и не три нетварных, и не три непостижимых, но один нетварный и один непостижимый»[23].

Надо сказать, что более или менее адекватный анализ обоих фрагментов по отдельности был проведен самими участниками собора. В первом они увидели умаление ипостаси Сына по отношению к Отцу, выразившееся в специфическом неоплатоническом выражении ἐν αὐτῷ μένοντα καὶ πρὸς αὐτον ἐπιστρέφοντα, и в слове γέγονεν, т. е. перфектной форме глагола γίγνομαι («однажды стал и с тех пор есть»), которую Итал употребил не в контексте домостроительства, что, по мнению участников собора было бы правомерно, а в контексте внутритроичных отношений[24].

На основании второго отрывка Иоанн Итал был обвинен уже в противоположной ереси – в савеллианстве. По мнению обвините-

---

[21] *Ioannou P.* Zwei vermisste Traktate aus den 93 Quastiones quodlibetales des Johannes Italos: De iconis und De duabus naturis in Christo // Sylloge byzantina in onore Silvio Giuseppe Mercati. Roma, 1957. S. 233.

[22] Деяния суда над Италом: 164–168 (Gouillard).

[23] Там же 218–223.

[24] Там же 168–217.

лей, то, что Итал, поименовав Отца, Сына и Святого Духа, во-первых, не относит все указанные качества к Каждой ипостаси, во-вторых, не называет Их общую природу Божеством, и, в-третьих, настаивает на неделимости Троицы, указывает на стремление Итала акцентировать единство в ущерб троичности[25].

В деяниях суда неясным представляется замечание об опущении Италом имени «Бог»: «Действительно, единое Божество и мыслится, и называется нетварным, и единый Бог и именуется, и познается в трех ипостасях, потому что и то, и другое показывает тождество сущности. Но выражения "единый нетварный" или "единый вечный" без приложения имени "Бог" Божественное Писание не знает. Ибо имя "Бог", прилагаемое в обоих случаях, показывает, как уже сказано, тождественность сущности, а выражения "единый нетварный" или "единый вечный" стягивают три в одно и укрепляют савеллианское учение»[26]. В действительности как имя «Бог», так и выражения, использованные Италом, могут скрывать за собой различную степень интеграции ипостасей – от полного слияния до полного разобщения. Сами участники собора, высказывая свое мнение по поводу первого фрагмента, указывали, что Итал вкладывает в понятия «единосущный» и «единосильный» арианский смысл[27], не говоря уже о том, что в первом, «арианском» фрагменте слово «Бог» также отсутствует. Таким образом, необходимо констатировать, что обвинители просто не поняли, зачем Иоанн Итал опустил во втором фрагменте слово «Бог». Объяснить этот факт можно только сравнив оба фрагмента, чего на соборе не делалось.

Сравнительный анализ дает следующие результаты. 1) Иоанн Итал действительно избегает имени «Бог». 2) Если в первом фрагменте хотя мы и имеем дело с диалектической триадой, субъектами диалектических отношений выступают только двое – Отец и Сын, а о Духе речи нет, то во втором фрагменте появляется третий, условно говоря, субъект. 3) Первый фрагмент вводит субординацию Отца и Сына: слегка видоизмененная в тексте Итала триада Прокла предполагает онтологическое преимущество источника эманации перед тем, что эманирует[28]. Христианская рецепция этой терминологии у Дионисия Ареопагита, которая предполагает, что возвращение является свойством тварной природы[29], этот онтологический разрыв только увеличила. Напротив, второй фрагмент свидетельствует по крайней мере о равночестности членов триады, но скорее всего представляет их тремя моментами какой-то каждому из них по отдельности нетождественной реальности.

Согласовать оба фрагмента можно, если представить, что описанные в них отношения Лиц Троицы относятся к двум различным

---

[25] Деяния суда над Италом: 225–254 (Gouillard).

[26] Там же 230–236.

[27] Там же 209–214.

[28] См., например: *Прокл.* Первоосновы теологии 31–39.

[29] См., например: *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии 9.2.

онтологическим уровням. На первом уровне Отец превосходит Сына, на втором – Он Ему равен и даже един с Ним. Таким образом, нельзя сказать, что «Отец» в двух отрывках – это один и тот же субъект, в то время как под Сыном в обоих отрывках понимается одно и то же (ведь Он своего статуса не изменяет, изменяется лишь отношение к Нему Отца); и поскольку во втором отрывке речь идет об одном субъекте, то весьма вероятно, что Сын первого отрывка тождественен «Отцу, Сыну и Духу» второго. Что из себя представляет третье Лицо Троицы второго отрывка неясно. Ясно только, что его возникновение связано с принципиально иными отношениями в триаде по сравнению с теми, что мы видели в первом отрывке. Итак на первом уровне бытия мы имеем дело с неким Отцом-1, на втором – с Сыном-1, который тождественен триаде «Отец-2, Сын-2, Дух».

Какие пояснения к этой схеме можно найти в сохранившихся сочинениях Иоанна Итала? В 63-м вопросе под названием «О нравственной добродетели» Иоанн Итал описывает мистическое восхождение души, которая оставляет все телесное и материальное, познает саму себя и свое бессмертие, через это познание постигает сущность, приходит к «вершине сущих», смешивается с невыразимым светом и в результате обретает подлинную σωφροσύνη, которая есть «не соразмерность удовольствий и не сдерживание движений, но причастие тому, что существует иначе, полное очищение от всего, любовь к Единому и уподобление Ему»[30]. В связи с этим Итал задается вопросом: а что такое Единое? Он отвергает мнение, что речь идет о математической или физической единице и приходит к выводу, что в подлинном и первичном смысле Единым и Сущим является некое Первое сущее, а все прочее воспринимает единство и бытие от Него. Далее следует интересующий нас текст:

> Это самое Единое также следует называть трехипостасным. <...> Ибо Им все постигается, но Оно ни для чего не постижимо. Древние называли его Единым-в-себе и Благом-в-себе, а ипостаси – промыслом, волей и силой. Мы же, наученные одной из них, а точнее той, что позже стала подобной нам, называем Единое единым Божеством, природой и сущностью, ипостаси же Отцом, Сыном и Святым Духом. Стало быть, трехипостасное есть Единица или Единое[31].

Обращает на себя внимание отождествление ипостасей христианской Троицы с элементами триады Прокла. В богословии последнего триада «промысел, воля, сила» возникает на уровне Ума-демиурга, т. е. относится к первой ступени эманации[32], и следовательно, имеет более низкий онтологический статус по сравнению с Единым. Нельзя также не заметить, что в данном случае слово «Божество» прилагается только к Единому, но не к ипостасям. Это проясняет недо-

---

[30] *Иоанн Итал.* Вопросы и ответы 63: 155 (Кечакмадзе).

[31] Там же 156 (Кечакмадзе).

[32] *Прокл.* Платоновская теология 5.60.20sqq.

умение участников собора. Действительно, триада «Отец-2, Сын-2, Дух» не является Богом в том смысле, в каком Богом является Отец-1.

Нельзя сказать, чтобы у Иоанна Итала было четкое и последовательное различение между Отцом-1 и Отцом-2. Так, в 71-м вопросе он говорит об «Отце, у которого нет другого отца и причины, превышающей Его»[33], имея в виду именно Отца как члена координированной триады. Кроме того, здесь же Итал использует имя «Бог» по отношению ко всем трем ипостасям по отдельности[34] и вообще, рассуждает в духе Их равночестности. Некоторую ясность вносит следующий пассаж:

> Сын и Божество и не Божество, но Бог, и Он не иное какое-либо из Лиц. Напротив, Лица пребывают в Божестве. Они едины природой и сущностью и желанием. Но и Божество есть Лица. Ибо мы не рассуждаем как эллины о не-сущем и не вводим четверицу Божества[35].

Самым существенным здесь является различение «Бога» как единичности и «Божества» как общего. Каждая ипостась является Богом, но не полнотой Божества. С другой стороны, Божество является совокупностью всех Лиц. Таким образом, ипостаси Троицы выступают как частные проявления общей Божественной природы. Однако различение «Бога» и «Божества» не ведет в данном случае Иоанна Итала к обособлению Единого как особой ипостаси. Возможно, этот логический шаг был им сделан к 1082 г. (цитируемый трактат относится к более раннему времени).

Завершая анализ триадологии Итала, следует обратить внимание на некоторый богословский казус, который мы уже встречали у Михаила Пселла. Дело в том, что наряду с православным учением о Троице (специфическим образом интерпретируемым), Иоанн Итал признает также неоплатоническое учение о трех субординированных ипостасях. Если в трактате «О третьей ипостаси» (вопрос 68) философ излагает данную неоплатоническую концепцию хотя бы со ссылкой на «эллинов» и «внешних мудрецов» – почему мы и не рискуем привлекать этот текст в качестве достоверного источника, – то в вопросе 69 («Три древнейших мнения о Божестве: безначалие, многоначалие, единоначалие») он, комментируя слова Григория Богослова о движущейся Единице, излагает некоторые аспекты неоплатонического учения как свои собственные. Данный трактат важен, поскольку он дает представление о том, как координированная триада переходит в субординированную. Иоанн Итал ставит перед собой задачу ответить на два вопроса: каким образом движется то, что по природе является неподвижным; и почему движение Единицы остановилось на Троице? На первый вопрос Иоанн Итал отвечает в том смысле, что образ движения определяется той сущностью,

---

[33] *Иоанн Итал.* Вопросы и ответы 71: 196 (Кечакмадзе).

[34] Там же 197 (Кечакмадзе).

[35] Там же.

которая движется: если это несовершенная, временная сущность, то и движение временно, несовершенно и обусловлено чем-то внеположенным вещи, а если совершенная, то и движение происходит вне времени, совершенным образом и в обращенности на себя. Такое движение в себе является покоем и поэтому целью движения всего сущего[36]. Первое неподвижное является Перводвижителем (т. е. Умом) в аристотелевском смысле. Какова цель движения Единицы? Дело в том, что Она сама по себе не порождает никакого числового, т. е. определенного, бытия. Она является лишь его основанием и началом в смысле самого факта бытия. Чтобы быть началом бытия именно в качестве чего-то определенного Единица посредством идеальной двоицы становится первой числовой определенностью. Такой определенностью, которая выступает в качестве образца для всей бытийной иерархии, и является Троица[37]. В итоге Иоанн Итал различает Единицу как неопределенное начало и тождественное Троице «составленное из единиц» Единое[38]. Подражая Троице существует и всякий иной чин бытия или, как выражается Итал в схолиях к Дионисию Ареопагиту, «ангельская и душевная иерархия»[39].

В вопросе 69 есть некоторая странность, которая вообще характеризует триадологию Иоанна Итала по существу. Дело в том, что двоица, которую минует Единица, чтобы остановиться на Троице – это не Двоица материи и формы Григория Богослова[40]. Речь идет о Двоице идеальной, которая, по словам самого Итала, «сродна Единице»[41]. Троица, в соответствии с классической «пифагорейской»[42] логикой, оказывается первым и лучшим продуктом взаимодействия Единицы и Двоицы. Стоит ли говорить, что эта логика, во-первых, никак не может оправдать равенства Единицы и Троицы, поскольку единство, опосредованное двойственностью, ниже чистого единства, а во-вторых, противоречит тождеству Единого и Ума, которым в данном тексте соответствуют Единица и Единое, которое есть также Троица.

Непоследовательность отождествления Единого и Ума позволяет понять все вышеприведенные триадологические пассажи. Вполне объяснима двойственность ипостаси Отца, который оказывается то выше остальных членов триады, когда Итал все же пытается вычленить чистое сверхинтеллектуальное единство, то равен им, когда он говорит об Уме как высшей реальности. Понятно и отождествление Троицы с интеллектуальной триадой Прокла, в которой первый элемент всегда обособлен и выше двух других. Наконец, частичность Божественности ипостаси по отношению к общему Божеству Троицы также поддается объяснению если ипостась – это один из

---

[36] *Иоанн Итал.* Вопросы и ответы 69: 186 (Кечакмадзе).

[37] Там же 187–188 (Кечакмадзе).

[38] Там же 187 (Кечакмадзе).

[39] *Он же*, Схолия 1 к «О небесной иерархии» 1.1–2: 230 (Rigo).

[40] См.: *Григорий Богослов.* Слово 23 (О мире): PG 35, 1160.39–44.

[41] *Иоанн Итал.* Вопросы и ответы 69: 187 (Кечакмадзе).

[42] См., например, цитату из Пс.-Оккела: *Иоанн Лидийский.* О месяцах 2.9.

моментов интеллектуального движения. Двойственность триадологии Итала и заставила участников собора 1082 г. обвинить Итала в противоположных ересях.

Христология. Прежде всего следует сделать два существенных замечания. Во-первых, анализируя триадологию философа, мы увидели, что подлинное боговоплощение происходит не в истории, а еще на уровне первой эманации. То есть рождение Отцом-1 Сына-1 и является подлинным боговоплощением. Использование термина γέγονεν, которое для Итала отнюдь не было случайным (он специально искал его в святоотеческих текстах и нашел в «Сокровищнице» св. Кирилла Александрийского[43]), говорит о том, что полагание некой особой ипостаси (Сын-1), в Которой бы присутствовал и Единый Бог (Отец-2), и некий умный принцип (Сын-2), а также некий творческий принцип – Дух, Которого и только Его одного философ называет Демиургом[44], относится Италом не к реальности космоса, а к реальности ума[45]. Во-вторых, чтобы правильно уяснить христологические взгляды Иоанна Итала, надо понять то, как он трактовал соотношение общего и единичного. Последний вопрос, как видно из христологических и триадологических споров VI в., является ключевым. Надо сказать, что Итал придерживался концепции радикального реализма, т. е. признавал реальность общего не только в смысле общего-в-единичном (умеренный реализм), но и как чего-то, что существует обособленно от единичной вещи. Следует прежде всего отличать то реальное общее, которое Итал помещает в ипостаси Души, от содержания ипостаси Ума, о котором на основании сохранившихся текстов философа судить определенно невозможно: ясно только то, что Итал различает уровень интеллектуальный и уровень душевный. Таким образом, строго говоря, общее Иоанна Итала ни в коем случае не тождественно идеям в Уме классического неоплатонизма[46]. Иоанн Итал также, следуя Александрийской школе неоплатонизма[47], ясно различает роды- и виды-до-многого, во-многом и после-многого.

К первому классу относятся роды и виды, которые не связаны непосредственно с бытием единичных вещей и не смешаны с порождающей множественность материей. Роды-до-многого пребывают обособленно от материи в ипостаси Души.

Второй класс составляют непосредственно соотносящиеся с единичностями виды. Они являются содержанием природы (φύσις), или некоей реальности структурированного становления, вызванного соединением Души и материи, которое начинается с чего-то определенного, т. е. с вида, и завершается также чем-то определенным,

[43] Деяния суда над Италом 174–178 (Gouillard).

[44] *Иоанн Итал.* Вопросы и ответы 71: 196 (Кечакмадзе).

[45] Интересно, что Иоанн Итал использовал христологическую формулу «единое неслитное соединение» по отношению к первой интеллектуальной эманации: Вопросы и ответы 69: 188 (Кечакмадзе).

[46] Хрестоматийный текст: *Плотин.* Эннеады 5.5.9.

[47] См., например: *Аммоний Александрийский.* Толкование на «Введение» Порфирия: 42 (Busse).

т. е. конкретной единичностью. В результате этого становления происходит «вживление» видов в материю и возникновение единичностей[48]. Причем надо сказать, что, учитывая случайность материальной составляющей единичности, которая выразилась, в частности, в учении Иоанна Итала о том, что воскресшее тело человека будет иметь ту же форму, что и при первом рождении, но иную материю[49], источником идентичности единичности является именно ее форма. Проще говоря, единичность – это прежде всего форма единичности или ее сущность[50].

К третьему классу относятся роды и виды как понятия рассудка. Иоанн Итал именно их называет общим в строгом смысле[51]. Впрочем, он оговаривается, что порядок сущего в уме соответствует порядку сущего в действительности[52]. Таким образом, Иоанн Итал признает бытие как реального общего (роды- и виды-до-многого), так и идеальной единичности.

Материалы, касающиеся христологических представлений Иоанна Итала, еще более легко обозримы, нежели те, что свидетельствуют о его триадологии. Прежде всего следует упомянуть первый анафематизм Иоанну Италу, изданный комиссией по делу философа в 1076 г.; далее, христологический характер имеют два фрагмента записки Итала на соборе 1082 г.; наконец, отрывочные свидетельства дают сочинения Иоанна Итала.

К сожалению, мы вынуждены совершенно исключить из нашего рассмотрения трактат «О двух природах»[53] по той причине, что он содержит совершенно отличное учение от того, что представлено в других источниках. Трактат либо является не самостоятельным произведением, а компиляцией (подобно трактату «Об иконах», который является конспектом сочинения Иоанна Дамаскина[54]), либо составлен уже после 1082 г. Это сочинение содержит полемику против монофизитов юлианитского толка – возможно, армян-актиститов (во всяком случае, оппоненты Итала отрицают не только наличие двух природ по соединении, но и умозрительное различение свойств природ, которого не отрицали яковиты). Иоанн Итал трактует соединившиеся природы как общие и сохраняющие по соединении свои особенности.

---

[48] См., например: *Иоанн Итал.* Вопросы и ответы 67: 169–180 (Кечакмадзе).

[49] Там же 86: 208–209 (Кечакмадзе); Там же 89: 216–217 (Кечакмадзе).

[50] Там же 67: 174 (Кечакмадзе).

[51] Там же 177 (Кечакмадзе).

[52] Там же 174 (Кечакмадзе).

[53] Там же 88: 210–216 (Кечакмадзе).

[54] См.: *Nikolaou T.* Eine quellenkritische Untersuchung des Traktats (87) De iconis der Quaestiones quodlibetales v. J. Italos // Μνήμη Μητροπολίτου Ἰκονίου Ἰακώβου. Athen, 1984. S. 279–293; *Щукин Т.* Иконоборчество Иоанна Итала // Проблемы теологии. Вып. 3. Материалы международной научно-практической богословской конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Ч. 2. Екатеринбург, 2006. Сс. 89–98.

Обратимся к христологическим фрагментам записки Итала на соборе 1082 г.:

1) «Верую в Единородного Сына Божия, от Отца прежде веков неизреченно рожденного, и от Приснодевы Марии в конце времен плоть и разумную душу, воспринявшего, то есть плоть, одушевленную разумной душой, будучи Богом и человеком, и одной ипостасью из двух природ, из которых одну он имел всегда, а вторую воспринял»[55].

2) «Верую в Сына Божия, не в простого человека и не в Бога бестелесного, не в воображении зримого и осязаемого, не в человека простого, рожденного и впоследствии обоженного, но в Бога вочеловечившегося, и не в человека богоносного, но в Бога плотоносного»[56].

Если в случае триадологических фрагментов комментарии участников собора выглядели более или менее убедительно, то в данном случае их все же скорее можно считать придирками. В первом фрагменте судьи усмотрели арианскую ересь, поскольку Итал использовал выражение «имел всегда»[57]. Очевидно, что раз в тексте идет речь о превечном рождении, то данное выражение можно понимать только метафорически, тем более что в неоплатонической философии время возникает только на уровне Души, тогда как первая эманация является вневременной. Во втором фрагменте Иоанн Итал, по мнению судей, погрешил тем, что использовал аполлинаристскую формулу «не человек богоносный, а Бог плотоносный», ложный смысл которой раскрыл в одном из сочинений Григорий Богослов[58]. Однако то, что Итал не вкладывает в нее никакого аполлинаристского смысла, видно из слов первого фрагмента: «...плоть и разумную душу воспринявшего». Формула заимствована Италом у Михаила Пселла[59] и явно направлена против несторианского понимания боговоплощения.

Таким образом, единственным источником по христологии Пселла является один из анафематизмов против Иоанна Итала 1076 г. Анафематизм звучит так:

> Тем, что всецело стремятся ввести какое-либо изыскание или учение неизреченному воплощенному домостроительству Спаса нашего и Бога, искать, каким образом Сам Бог-Слово соединился человеческому смешению и принятую плоть обожил согласно некоему слову, и тем, что используя диалектические выражения «природа» и «положение» (φύσιν καὶ θέσιν) берутся спорить о сверхприродном обновлении природ Бога и человека, – анафема![60]

---

[55] Деяния суда над Италом 255–259.

[56] Там же 274–277.

[57] Там же 261–272.

[58] Там же 277–304.

[59] *Михаил Пселл.* Судебные речи и акты 1.370–372 (Dennis).

[60] Синодик в Неделю Православия: 57.185–189 (Gouillard).

Из текста анафематизма следует, что слова φύσις и θέσις употреблялись Италом как термины, заимствованные именно из философского источника, однако не очень ясно, что же это за источник. В качестве вероятных источников можно указать, во-первых, на комментарий Аммония Александрийского к трактату Аристотеля «Об истолковании» и, во-вторых, на толкование Прокла к платоновскому «Кратилу». Оба автора сходятся в том, что истинные имена даются как по природе, так и в соответствии с вечными Божественными установлениями, и потому в конечном итоге именование посредством φύσις и посредством θέσις – одинаково, за исключением тех случаев, когда речь идет об именовании разрушимых вещей[61]. Прокл развивает эту мысль в теологическом аспекте. Демиург, утверждая мироздание, посеял в каждой вещи «знак невыразимой и запредельной мыслимым вещам причины». Каждый из богов, учреждая низший чин, снабжает его символами своего естества. Таким образом, имя есть отображение высшего в низшем, сообщенное самим этим высшим. При этом в этом отображении есть то, что высший по иерархии бог сообщает от себя (φύσις), и то, что он устанавливает (θέσις)[62].

Таким образом, если Иоанн Итал, подобно Проклу следуя пониманию равнозначности φύσις и θέσις, принимал эту прокловскую концепцию, он должен был мыслить обожение как получение Христом божества в умаленной степени, поскольку для него Божеством φύσει является только Единый Бог; Сын же, хотя и принимает природные свойства Божества, обретает еще и нечто Собственное, то, что существует по положению, причем φύσις и θέσις во Христе – есть одно и то же, рассматриваемое в разных аспектах.

Рассматривая философскую систему Пселла в целом, можно сказать, что такая трактовка весьма правдоподобна. Сын является одним из членов интеллектуальной триады, которая сама по себе есть становление Единого. Поэтому, выступая как самостоятельный субъект, Он есть некое частное проявление Божественного Ума. Человеческая природа Христа, в свою очередь, составляется из частной формы и случайной материи, т. е. является не общей, а частной. Форма является частной по отношению к более высокой реальности, содержащейся в Душе, а устроение Души подражает устроению Ума. Таким образом, во Христе соединяются вещи, принадлежащие к наиболее высокой и наиболее низкой ступеням эманации.

Сотериология Иоанна Итала

Сотериология Итала направлена не на соединение со Христом, а на уподобление Единому, методом чего является очищение от материального и интеллектуальное восхождение. По мнению мыслителя, «посвящаемый... на границе чувственного и вблизи умопос-

---

[61] *Аммоний Александрийский.* Комментарий на «Об истолковании» 34.10–39.10 (Busse); *Прокл.* Комментарий на «Кратил» 51.1–18 (Pasquali).

[62] *Прокл.* Комментарий на «Кратил» 71.

тигаемых вещей через благоустроенность движений и остановку природы [т. е. становления, связанного с двойственностью формы и материи. – *Т. Щ.*] становится тождественным с Демиургом»[63]. Освобождение от материального вообще можно понимать двояко: или как освобождение от самого материального, и тогда спасение должно толковаться как соединение интеллектуального с интеллектуальным, или как освобождение от некоторых свойств материального, препятствующих этому соединению. Судя по всему, Иоанн Итал не придерживался ни той, ни другой концепции. К материи он относится отрицательно, говоря о ней как о деструктивном начале. Человеческую природу именно по этой причине он называет «плотским мраком»[64]. С другой стороны, о внематериальном существовании человека у Итала нигде не говорится; как мы уже упоминали, он прямо говорит и о материальном воскресении. Наконец, в одном месте он даже упоминает о возможности действительного, а не гадательного созерцания в теле[65]. Таким образом, тождество с Демиургом следует толковать скорее метафорически. Итал сам на это указывает, не раз употребляя выражение «уподобление по возможности»[66].

Однако свою роль в учении Итала играет и Иисус Христос, Который выступает у него как образец для подражания и учитель добродетели, каковая состоит отнюдь не в исполнении тех или иных этических предписаний и не в той или иной аскетической практике. Истинная добродетель – это соединение с Богом, и Христос для совершенствующегося в ней является кем-то вроде проводника в небесные обители. Этот аспект богословия Иоанна Итала стал содержанием 77-го вопроса. Философ пытается истолковать евангельское изречение Христа: «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5, 39) и приходит к тому выводу, что Христос имеет в виду отказ не только от двоицы гнева и вожделения, что, конечно, также является одной из низших целей добродетели, но и от всякой земной двойственности – разделения мнения и разума, чувства и фантазии и, наконец, материи и формы[67]. Человек проделывает путь обратный тому, что совершил Сын Божий, сначала выйдя из отеческого единства, а затем восприняв двоицу эйдоса и материи. Впрочем, этого преодоления до конца никогда не происходит. Подлинному обожению и соединению с Умом мешает материальное начало, а вхождение самого материального начала в общение с Божеством для Итала немыслимо.

Т. А. Щукин

---

[63] *Иоанн Итал.* Вопросы и ответы 81: 207 (Кечакмадзе).

[64] *Он же,* Схолия 1 к «О небесной иерархии» 1.1–2: 230 (Rigo).

[65] *Он же,* Схолия 2 к «О небесной иерархии» 1.3: 231 (Rigo).

[66] *Он же,* Вопросы и ответы 81: 207 (Кечакмадзе); ср.: *Он же,* Схолия 1 к «О небесной иерархии» 1.1–2: 230 (Rigo).

[67] *Он же,* Вопросы и ответы 77: 203–204 (Кечакмадзе).

Иоанн Итал

ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ[1]

67. Почему существуют пять терминов, а не больше

<...> *Апория*

Если живое пребывает в Душе, в природе и в материи, то в Душе она будет одушевленной и чувствующей сущностью. Но это неверно, ведь одушевленная сущностью – это тело.

Решение

То, что существует в материи, и то, что сказывается о подлежащих, – не одно и то же. Ибо то, что в материи, – материально. Все подобное есть тело. Оно существует в природе как вид, а в материи как возможность. Ибо в замысле тело не существует, а когда рождается, становится материальным. То, что в Душе, существует обособленно. Ведь мы говорим, что материя есть причина разрозненности и множества, поэтому и все, что существует в ней, – единично. А Душа единовидно есть причина соединения и природы. Природа же есть причина среднего чина. Поскольку это так, ясно, что материя есть причина единичностей, и именно она порождает различие, а не вид. Природа есть причина видов. Поэтому они и существуют в одной и той же природе. Ибо природа есть соединение лучшего и худшего и не является чем-то отличным от соединяемого. Душа – причина родов, будучи лучше и материи, и природы. В Душе пребывает не одушевленное живое существо, но Жизнь, ибо и она лучше и материи, и природы. И в природе пребывает не двуногое и сухопутное, но то же самое в возможности, которая осуществляется не в ней самой, а в материи. Ибо есть иной образ потенциального бытия в той же самой природе. Действительно, одно дело, когда возможное существует в творческом замысле, а другое, когда в материальном осуществлении. Поэтому двуногое и сухопутное пребывают в материи не в собственном смысле, а так, как о них сказано выше.

Впрочем, в Душе пребывают и живое существо, и человек, и Каллий, но только как Жизнь, и как единственная Жизнь. Соответствующим способом в каждой отдельной реальности пребывает все бытие. Являясь как живое существо, оно представляется более отчетливо, как человек и Каллий – более смутно. Поэтому всякое живое существо есть также и Жизнь. В природе Каллий и Сократ смутно являют человека и живое существо: одно существует по причастию, а другое само по себе, ибо подвержено делению. Все пребывает в Душе как живое существо или Жизнь, в материи – как Платон или любой другой единичный человек, и в природе – как человек,

---

© Т. А. Щукин, перевод, 2009.

[1] Перевод выполнен по изд.: Иоанн Итал. Сочинения / Греческий текст с вариантами и примечаниями по материалам Гр. Ф. Церетели. Ред. и предисл. Н. Н. Кечакмадзе. Тбилиси, 1966. Сс. 178-179, 185-188.

или лошадь, или что-либо иное. Итак, живое существо в Душе – это род, в природе – вид, а в материи – единичность. Ни одна из них не об одной не сказывается. Ибо такие вещи не существуют абстрактно подобно тому, что сказывается, и они есть не то, что следует за теми, о которых что-либо сказываются, но причина и то, что действует прежде, и именно этим они отличаются друг от друга. <...>

69. Три древнейших мнения о Божестве: безначалие, многоначалие, единоначалие

В данном месте[2] божественный учитель подошел к учению о Божественном весьма по-научному, справедливо разделив и систематизировав то, как учили о Боге древние. Действительно, то, что все собирает, все соединяет и всем управляет, – есть или Единое, или многое, или ни то, ни другое. Очевидно, что это благочестивое слово (я имею в виду пересказанное нами) не соглашается с подобным разделением и не предпочитает его. Ибо хотя мы именно так научены о Боге древними, наше сочинение, рискуя не иметь успеха, предлагает и другое. Ведь пресвитеры и те, что причастны к богословию, недостаточно говорят об этом разделении. Действительно, то, что не едино, справедливо назвать множеством. Но существует и то, что мыслится ни тем, ни другим, но средним между ними, точно так же как между числом и единицей. Ибо Двоица – это не число и не начало как таковое, но нечто предшествующее числу, чему число причаствует, и нечто, в свою очередь, следующее за началом чисел, причастных к двоице.

Поскольку доказано, что неправильно, чтобы обязательно существовали или единоначалие, или многоначалие, или безначалие, следует принять нечто среднее между ущербным единоначалием и преизбыточным многоначалием, нечто, что не является ни тем, ни другим, будучи и наилучшей мерой, и тем, что достигает наилучшего. Ибо наилучшему из сущих более сродна наилучшая мера. Поэтому Единица, от начала подвигнувшаяся в Двоицу, остановилась на Троице. Что за движение следует нам усматривать в столь великих и превосходящих человеческое разумение вещах? Ведь очевидно, что это никак не рождение и не разрушение, которое называется просто изменением, но не является движением, и не что-либо иное из перечисляемого Аристотелем. Напротив того, уже доказано, что нелепо заявлять о каком бы то ни было движении Божества, совершенно чуждом Ему, поскольку существует то, что после неподвижного, а именно, движимое и неподвижное. Ибо первично движущее всецело неподвижно. В противном случае, если оно не будет покоиться, не будет ни движимого, ни самодвижного. Поэтому, конечно, неподвижное существует. Мы именуем Его и достойнейшим, и наилучшим из сущих, Единым и Благом. Если же мы говорим, что Оно подвиглось в Двоицу и остановилось на Троице, то говорим, что это произошло не иначе как от начала. А то, что от начала, то не существует во времени. А то, что, как мы, во времени движется, в нем и

---

[2] *Григорий Богослов.* Слово 29.1.

получило свою сущность. А то, что не во времени приобрело сущность, очевидно, не в нем и движется. Ибо всему движимому присуще движение, которое всегда не бесконечно, поскольку то, действие чего обусловлено этим движением, всегда несовершенно. Поэтому, конечно, оно когда-нибудь прекратится, достигнув лучшего. А движимое от начала и не во времени будет стремиться не к иному, но Само к Себе, к Самому Себе вечно возвращаясь и направляя действие, но тем самым в то же время подвигаясь вторичными сущностями к тому, чтобы им, насколько это возможно, причаститься Ей и тем, что после них, передать озарение.

Именно это движение, если уж необходимо назвать это движением, как мне кажется, наш божественный учитель в данном месте и имел в виду. Это движение также является и называется животворным, мыслительным и никогда не перестающим. Поэтому Единица от начала подвигнулась в Двоицу и остановилась на Троице. Он мудро указал на то, что подразумевающееся здесь движение не происходит во времени, поскольку не во времени пребывает то, что движется в этом движении. И что нет нужды в аристотелевских рассуждениях о движении, изложенных в сочинении о категориях, которое предназначается для начинающих юношей. Напротив, слово о движении, нуждающееся в лучшем созерцании, вынуждено замолчать.

Почему же тогда «остановилась на Троице», а не на четверице или на каком-либо ином из чисел. Неужели Единица остановилась на Троице как на числе, которое ее превосходит, но не соответствует наилучшим разрядам бытия? Однако высказывалось мнение, что не только Троица, но и четверица – наилучшее из чисел. Ибо она есть источник вечнотекущей природы и бесконечный треугольник, и насколько превосходит единицу, настолько уступает седмерице. Четверица располагается между началом и ему же подобным числом. Если же всякое множество как-то причаствует Единому, что за различие существует между числами, не считая единицы и сродной ей двоицы? Действительно, каким образом число причастно единице и само по себе целиком и частью? Ведь если оно не причастно единице, то не будет ни целого единого числа, ни какой-либо из его частей, или же причаствующий единице не будет тождественен причаствующему. Для тех, что подобным образом причаствуют единице, есть еще нечто, что производит их отличие друг от друга и позволяет одному быть лучше другого, а другому – хуже по причастию. Его следует называть отличием, и отличием по преимуществу. Ибо когда нечто составлено из объединенностей – не из единиц, а из чисел, – хотя бы оно и было причастно Единице, как и все прочее, оно не тождественно тому, что этого не испытывает. Ибо если тождественно, то уничтожается то, что первично, а вслед за ним порядок и знание. Однако эти вещи существуют и их можно познать, поскольку известны начала. Поэтому точно так же как Единое стало причиной для тех, что после Него, точно так же и те, что от Него, стали причинами для тех, что после них. Ибо все, что приближается к Единому, количественно умаляется, но возрастает в силе. Ибо делимое – ниже,

и если Единое совершенно неделимо, Оно является причиной того, что после Него, то есть причиной всего. И пожалуй, что Оно и состоит из единиц, поскольку прежде Него нет ничего, что состояло бы из объединенностей, а после него это возможно. Эти вещи, так же как и прочие, подчиняются такому порядку, что первичное состоит из единиц, вторичное из объединенностей, и так по очереди вплоть до низших уровней. Ибо первичное по отношению к тому, что состоит из единиц, не будет состоять из единиц. Однако оно и не число, но непосредственно мать и отец числа и через число – всех вещей. Ибо исхождения происходят не при отсутствии сущих, но через многие причины и следствия, и только от причины к следствию. И следствие и причина в одном случае могут быть творческими, а в другой – материальными. Поэтому Единица, от начала в двоицу подвигшаяся, остановилась на Троице. И нет нужды, чтобы божественное число простиралось за пределы Троицы, поскольку следующее за ней число – делимо и составлено из объединенностей. Действительно, то, что простирается за пределы Троицы, имеет преизбыток, так же как и не достигающее Ее – недостаток. Ибо одно преизбыточно, потому что превосходит совершенное сущее и то, что ему сродно, а другое недостаточно, потому что лишено совершенств и во всех отношениях бесплодно, поскольку от него и после него ничего не рождается. Ибо не потому Троица есть совершенство, что Она называется бытием сущих, но потому что Она начало их и конец. Она же и середина всех вещей, потому что они из Нее, через Нее и посредством Нее. Ибо то, что выше вещей, есть преизбыток, то, что не в вещи, – недостаток, а наличное бытие – есть сами вещи.

Именно поэтому в Двоицу подвигшаяся Единица остановилась на Троице. И Она подвигалась, как уже сказано, не прибавлением, не уменьшением и не каким-либо иным из способов движения, но по той причине, что Она есть образец и этих, и противоположных им движений. И как же Единице не быть началом тех вещей, что из Нее? Ибо если нечто не происходит из Единицы, то очевидно, что оно происходит из другого начала. С другой стороны, поскольку существует другое начало, Единица началом не будет, лишившись именования, потому что нечто лишилось начала. И окажется, если начала уничтожаются, что сущее тождественно не-сущему. Но они различаются, и это очевидно. Следовательно, есть некое начало, а не начала, вещей. Ибо если нет единого, нет и многого, как мы показали. И не говорим ли мы, что это не движение в собственном смысле, но то, что сочинение Григория объявило плодотворной и порождающей иные вещи силой, и тем, что словно в вечном круге сходится и со-вращается с собственным числом сообразно единому неслитному соединению по некоему несказанному слову. Благодаря этому движению произошли круговращения и схождения иных чинов, расположенных выше сущностей и тех, что ниже. Эти движения суть соединения низших и возвращения их к тому, что прежде них, рождения животных и растений, а также бытие всех сущих. Подобает, чтобы начало было именно таково, и поэтому оно есть начало не

известных причин сущих, ибо это неразумно, а тех, что через Него получают бытие, и движения к Нему тех, что нуждаются в Нем.

Схолия 1 к «О небесной иерархии» 1.1–2[3]

Он различает даяние и дар точно так же как движение и передвижение. Ибо даяние – целое, а дар – частное. Сходным образом в собственном смысле и в первую очередь мы называем движением перемещение небесных тел. А уж во вторую – перемещение элементов. Перемещения же отдельных животных и растений скорее следует называть передвижениями, чем движениями. «Всякое даяние доброе, – говорит он, – и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов» (Иак. 1, 17), словно существуют иные несовершенные дары и даяния. Поэтому следует предположить, что такие дары не получают поддержки свыше, ибо не благоволящий Отец светов неизреченно полагает им предел.

Писания называют Отца «Отцом светов» не потому, что Он является Отцом только солнечных лучей. Ведь Он – Отец всего согласно творческому логосу. У нас источниками света являются два светила, огонь и драгоценные камни. Но Он – Отец свыше посредством мыслимых и мыслящих чинов к нам нисходящих благ. Ибо точно так же как зло и является и называется тьмой, благо именуется светом. Поскольку и у нас свет есть благо, а тьма – его противоположность, то и Божественное Писание именует Бога и всю ангельскую и душевную иерархию светом, хотя их и не следует почитать так же, как чувственное и видимое. Нам следует мыслить аналогически и возводить себя от чувства к уму. Я называю умом всякую мыслительную энергию и упорядочивающую деятельность, а чувственное я называю образом первого света. Точно так же следует воспринимать и видимое солнце. Ибо для причастия солнцу необходимо причаститься трем его отображениям. Мы приобщаемся единому солнцу, вечно пребывающему в нас, тому, что пребывает там в нем, способности зрения в нас, и сущности, и свету в нем. Очевидно, что разумная и мыслительная способность аналогична зрению, оттуда ниспосылаемые дары – свету солнца, сущности же солнца – Отец светов и Бог. Стало быть, когда душа нечиста, она нисходит, а озарение не нисходит. Нисходит же

[3] К сожалению, текст сохранился только в одной рукописи и поэтому некоторые его утраченные фрагменты восстановить практически невозможно. Однако данные схолии представляют собой настолько уникальный материал, что мы все же решились включить их в настоящую «Антологию». Например, нигде в своих сочинениях Иоанн Итал прямо не говорит об иерархии душ, тогда как здесь она упоминается. А наиболее испорченный фрагмент (последние фразы второй схолии) содержит утверждение о возможности созерцания в теле, что, судя по всему, является важным отличием Иоанна Итала от Михаила Пселла.

Перевод выполнен по изд.: *Rigo A.* Giovanni Italos commentatore della gerarchia celeste dello Psevdo-Dionigi L'Areopagita // Νέα Ῥώμη. Rivista di ricerche byzantinistiche. 3, 2006. Pp. 230–232.

оно как солнечные лучи. Не нисходит оно к тому, кто не имеет способности воспринимать. Ибо слепые не видят солнца не потому, что его нет, а потому что нет способности к приобщению к нему. Солнце, словно стремясь приобщить нас к своему телу, простирает сквозь воздух исходящий от него свет разделяющихся среди нас явлений. В свою очередь, нисходящий свыше к нам свет наших чистых умов простирается к Богу, ведет к Нему, возвращается и довершает некий возвратный путь чем-то единым. Существуют озаряющее и озаряемое, то есть озаряющее богов по благодати, причастных материи, и некий плотской мрак, насколько это возможно соединяющийся с Богом. Дионисий называет Бога «Единым» как запредельного всякой двойственности. Ибо как сложное, составленное из многих вещей, является причиной их тления, так и простое является причиной сохранения свойства и устойчивости вещи. Устремляя взор к простоте Божественной природы, он сказал, что Она есть Единое. Я полагаю, что этот термин принадлежит древнему учению, и он, очевидно, берется нами извне. Ибо все должно подчиниться Христу, по слову апостола[4].

Озарения же, которые получают пророки свыше и передают нам в священных речениях, он называет «переданными Отцом»[5]. Эти речения также следует называть пророчествами. Умопостигаемые и небесные предметы открываются нам в загадках. Поэтому, говорит он со внушением, следует не оставаться среди них, но обращать взор на то, что в них является и что познается не чувственными, но умными очами. Ибо невозможно познать чувствами то, что превосходит чувства. Поэтому те вещи, на которые невозможно взирать с помощью чувства, производят только то, что невозможно увидеть чувственно, но очень легко – мыслительно. Он говорит, что вышний свет прост, поскольку земные светы являются сложными и телесными энергиями, нисходят через тела и пребывают вокруг тел. Но он говорит, что вышнее озарение и единовидно, и достигает нас, пребывающих здесь. Разделяясь расстояниями, и временами, и способами, оно остается всегда единым и единовидным, доставляя единство тем, кто ему причащается. Поэтому мы не говорим, что места и образы действия [...] изменяют Божественную природу. Она не претерпела влияния иного, будучи сильной и не [воспринимающей] силу от [другого]. Ибо следует сказать, что для силы претерпевать скорее невозможно, чем наоборот. Поэтому одна и та же и изошла, и пребывает, и не переменилась в иное или в то, от чего она подвигается пространственно. Однако и выйдя, и пребывая, она все же подвигается. Ибо Божество всегда бесконечно [...] и в то же время подвигается с определенного места, будучи чем-то тождественным и предшествуя всякому месту. Оно остается бесконечным, потому что едино и неделимо. Ибо подвигаться и всегда пребывать не свойственно иным делимым и единичным телам, которые от бессилия подвержены изменению при всяком движении в них.

---

[4] Ср.: 2 Кор. 10, 5.

[5] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии 1.1-2.

Схолия 2 к «О небесной иерархии» 1.3

Дионисий говорит, что наша иерархия подражает иерархии небесных существ как своему образцу. Ибо, как явствует из дальнейшего изложения[6], он полагает, что все чувственные отражения здешнего солнечного образа подражают умопостигаемому. Ведь с помощью умных очей возможно увидеть в образах первообразы. И от образов следует восходить к их первообразам. Таинства и [образы], в которых [посвященные] в таинства не чувственно, но умственно видят и прообразы самих вещей, намекают, что такова истина. Таким образом, [...] вышнее руководство наших душ [...] для тех, кто по неразумию не испытывает взаимной любви к высшему совершенству, ничуть не таково. Ибо если у нас только [...] тело всецело связано с телами, и поскольку нечто божественное и бессмертное вчинено нам, то душа, с помощью которой мы мыслим и рассуждаем, [...] превыше нас к [...] тому самому началу всех вещей [...] через [...] них и [...] нуждается в телесных [...]. И если мы будем пребывать в телах, но умственно, и узрим небесные предметы, и так будут поступать в подражание нам, то небесное озарение, снизойдя, обернется и придет к нам.

Схолия 3 к «О небесной иерархии» 1.3

Он говорит, что небесная иерархия нематериальна, в то время как земная – материальна. Небесная иерархия не есть что-либо из земного, поскольку весь строй умопостигаемого нематериален. Каким образом он нематериален, инаков, а [...] следует называть превосходящими? Во-первых, потому что где бытие сообразно возможности и действительности, там материя и материальное, а где этого нет, там нет и материи. Ибо нашими предшественниками засвидетельствовано, что помимо изначального рождения в умопостигаемом мире нет становления сущности. Точно так же нет там и тления. Ибо все подверженное тлению обращено к материи. С другой стороны, рожденное вне материи, при отсутствии, конечно, в нем тления и становления, и при том, что оно есть не бытие сообразно возможности и действительности, и по этой причине не материя и не материальный эйдос, но нематериальный эйдос, действительность [...] и действительность-в-себе, которой просвещается наша душа. Поэтому-то для [нас] людей она действует невыразимо. Каким же образом вышнее соединяется [с нами, материальными] и обладающими формой фигурами, и раскрывается перед теми, кто пользуется воображением? Чтобы [...] от священных речений и творений, умственно действуя, к первообразам [...] и безóбразным сущностям [взойти] и она [...] минуя и то и другое [...] как говорится, переступить порог и избавиться от земного ради небесного, умопостигаемого, божественного и сверхмирного полностью не может.

---

[6] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии 2.4.

НИКОЛАЙ МЕФОНСКИЙ. ПОЛЕМИКА С ЛАТИНЯНАМИ И С СОТИРИХОМ, УЧЕНИЕ О ПЯТИДЕСЯТНИЦЕ И ОПРОВЕРЖЕНИЕ ПРОКЛА В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ ОБ ИЕРАРХИИ ПРИЧИН И ПРОБЛЕМЫ УНИВЕРСАЛИЙ

Деятельность Николая, епископа в Мефоне (митрополия г. Патры в Южной Греции), причисленного к лику местночтимых святых в греческой Церкви, приходится на эпоху императора Мануила Комнина (1143–1180 гг.). Николай Мефонский был одним из значительнейших богословов своего времени; это находит свое проявление как в масштабности его трудов, касающихся важнейших догматических и философских тем, так и в том месте, которое он занимал при дворе императора: к Николаю обращались за советом по богословским вопросам различные придворные сановники, и он выступал в качестве хранителя православной традиции против всех современных ему ересей.

Николай родился в 10-х гг. XII вв.; скончался он, вероятно, до 1166 г., но после 1160 г. О его образовании и начале жизненного пути почти ничего не известно. Судя по его трудам, Николай получил весьма хорошее образование, позволившее ему глубоко разбираться не только в богословских, но и философских вопросах. В 1147 г. Николай участвовал в суде и осуждении за склонность к богомильству монаха Нифонта и покровительствовавшего ему патриарха Космы Аттика, который в результате был низложен. В связи с этими событиями Николай написал трактат о Евхаристии, направлены против богомилов. В качестве преемника Космы на патриаршую кафедру был возведен Николай Музалон, бывший до того архиепископом Кипра, но отказавшийся от кипрской кафедры и пребывавший на покое; возведение Музалона на патриарший престол, происшедшее по воле императора и с согласия архиереев, тем не менее, через некоторое время вызвало несогласие среди некоторых архиереев. Николай Мефонский поддержал Музалона и написал в 1147 г. в его поддержку речь; на основании того, что Николай выступил в поддержку Музалона, насколько известно, в качестве члена Синода Эндимуса, можно считать, что к этому времени он уже был епископом. Ко времени конца 1140-х – начала 1150-х гг. относится и антилатинская полемика Николая, нашедшая свое выражения в различных трактатах.

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

Особое место в церковной деятельности Николая Мефонского занимает его полемика с Сотирихом и его сторонниками относительно слов в тексте Литургии свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста, которые присутствуют в тайных молитвах священника на Великом входе: «Ты бо еси приносяяй [т. е. приносящий], и приносимый, и приемляяй [т. е. принимающий], и раздаваемый»[1]. Спор начался после того, как некий диакон Василий в проповеди, посвященной этим словам, истолковал их так, что Христос есть и Жертва, и Тот, Кто принимает Жертву за грехи мира. Знаменитые ученые мужи Константинополя – Михаил Фессалоникийский, магистр риторов, и Никифор Василака, ритор и преподаватель толкования Апостольских посланий в патриаршей школе, обвинили Василия в том, что тот, таким образом, разрывает Христа на две ипостаси. Обвинителей поддержали Евстафий, еп. Эпидамна, и Сотирих Пантевген (с которым и будет полемизировать Николай), влиятельный диакон Собора св. Софии в Константинополе, избранный патриархом Антиохийским, но еще не возведенный на патриарший престол (он был «нареченным патриархом»). Важнейшими защитниками позиции диакона Василия были Николай Мефонский и Георгий Торник, еп. Ефесский. Стоит отметить, что в целом данная полемика имеет за собой не только богословскую составляющую, но она связана

[1] О ходе этой полемики см. у византийских историков: в «Истории» Никиты Хониата (изд.: Nicetae Choniatae historia / Ed. J. van Dieten. Berlin, 1975. (Corpus fontium historiae Byzantinae 11.1. Series Berolinensis); рус. пер.: Никиты Хониата история, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина / Пер. 1 т. под ред. проф. В. И. Долоцкого; 2 т. под ред. проф. Н. В. Чельцова при С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1860–1862), в «Сокровище православной веры» (24) Никиты Хониата (см. рус. пер., выполненный Т. А. Миллер, важного отрывка оттуда (PG 140, 148–153) в приложении к статье: *Макарий, архим.* Киевский митрополит Константин 1 // Альфа и Омега. 2 (52), 2008. Сс. 91–94) и в «Кратком обозрении» Иоанна Киннама (изд.: *Ioannis Cinnami* epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum / E. A. Meineke. Bonn, 1836. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae); рус. пер.: Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов. Труд Иоанна Киннама / Пер. под ред. проф. В. Н. Карпова. СПб., 1859), а также «Исповедание веры» и письма Георгия Торника (изд.: *Georges et Dèmètrios Tornikès.* Lettres et discourse / Ed. par J. Darrouzès. Paris, 1971) и издания соборов 1156–1157 гг. (изд.: *Mai A.* Spicilegium Romanum. T. X. Romae, 1844. Pp. 16–93; см. близкий к тексту пересказ деяний соборов: *Рыбаков А., свящ.* Историческая справка о Константинопольском соборе 1156 года // Странник. 3, 1914. Сс. 364–378). Важнейшими из исследований, посвященных истории споров вокруг молитвы: «Ты бо еси приносяяй...» в середине XII в. и соборов 1156–1157 гг., являются следующие: *Angold M.* Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Cambridge, 1995; Idem., The Byzantine Empire 1025-1204: A political History. London, 1984; 19972; *Garzya A.* Precisazioni sul processo di Niceforo Basilace // Byzantion. 40, 1970. Pp. 309–316; *Browning R.* The speeches and letters of Georgios Tornikes, metropolitan of Ephesos (XIIth century) // Actes du XIIe Congrès international dètudes byzantines. Beograd, 1964. T. 2. Pp. 421–427; *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos. Cambridge, 1993. См. также: *Ермилов П.* К вопросу об осуждении протоэдикта Михаила на Константинопольских Соборах 1156–1157 годов // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 3[23], 2008. Сс. 59–72.

и с борьбой влиятельных партий в Константинопольском клире[2] (впрочем, эти составляющие находятся в тесной взаимосвязи). Для разрешения спора по инициативе Киевского митрополита блаж. Константина 26 января 1156 г. был созван собор под председательством Константинопольского патриарха Константина IV Хлиарена и Иерусалимского патриарха Николая, на котором в качестве соборного определения было признано положение, предложенное митрополитом Константином, согласно которому жертва была принесена Христом и приносится доныне и всегда в Евхаристии не одному Богу-Отцу[3], как считали противники диакона Василия, но всей Троице. На соборе 1156 г. никто персонально не был осужден, но была наложена анафема на упорствующих в противоположном принятому на соборе мнении. Михаил Фессалоникийский и Евстафий еп. Эпидамны в итоге отказались от своих прежних мнений – Михаил сразу, а Евстафий после того, как в подтверждение позиции собора ему были представлены соответствующие выдержки из творений отцов Церкви. Однако легитимность прошедшего собора была подвергнута сомнению противниками принятого на нем решения, которые ссылались на отсутствие на этом соборе императора. В частности, Сотирих настаивал, чтобы решения собора еще были обсуждаемы в присутствии императора. Кроме того, Сотирих написал и стал распространять диалог, посвященный соборному решению, в котором утверждалось, что оно является несторианским. Николай Мефонский выступил против Сотириха и написал опровержение на его диалог. 12 мая 1157 г. в присутствии императора Мануила и многочисленных чиновников состоялся второй собор, в котором участвовало множество епископов и новый патриарх Лука Хрисоверг; этот собор подтвердил решение собора 1156 г. На соборе 1157 г. Сотирих был осужден и, несмотря на то, что он отрекся от своих мнений, был признан недостойным патриаршего и даже диаконского сана; Никифор Василака был отправлен в ссылку. В итоге на соборе были провозглашены четыре анафематизма, затем внесенные в текст «Синодика православия»[4].

* * *

В довольно обширном литературном наследии Николая можно выделить ряд важнейших тем: это пневматологическая, и шире – триадологическая тематика, проявляющаяся, в частности, в антилатинской полемике Николая, затем – евхаристическая проблематика

---

[2] См.: *Angold M.* Church and Society... Pp. 84–85; *Magdalino P.* The Empire of Manuel I Komnenos... Pp. 279–284.

[3] *Сотирих Пантевген.* Изложение: 44.28 (Ермилов).

[4] См. в последнем издании «Синодика»: *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire // Travaux et Mémoires. 2, 1967. Pp. 73–75. Рус. пер. по старому изданию Ф. И. Успенского (*Успенский Ф. И.* Синодик в неделю Православия. Одесса, 1893. Сс. 428–431) см. в статье иером. Павла (Черемухина): Константинопольский собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. Сборник исследований. М., 2007. Сс. 160–162 (перепечатка статьи с изд.: Богословские труды. 1, 1960. Сс. 87–109).

и связанная с ней, но не ограничивающаяся ею полемика с Сотирихом, и далее – полемика с языческой философско-богословской мыслью (философией Прокла). Имеются также произведения, не связанные ни с одной из перечисленных тематик; коснемся сначала их.

Таково, в частности, написанное Николаем житие Мелетия Нового (XI в.) – «Житие преподобного отца нашего Мелетия, подвизавшегося на горе Миупольской»[5], а также речь, адресованная императору Мануилу, «О разногласии при поставлении патриарха и об иерархии»[6] в защиту патриаршества Музалона, в которой доказывается, что отречение от некоей кафедры не означает отречения вообще от епископского сана и, таким образом, это не препятствует возможности поставить соответствующего человека в патриархи; также перу Николая принадлежат три Слова «К спросившему: есть ли [предустановленный] предел жизни и смерти, и если есть, то как же Бог не будет виновником зла?»[7]. Николай опровергает как точку зрения, согласно которой все, что случается, предопределено Богом[8], так и противоположную точку зрения, исходящую из того, что Бог знает будущее неопределенно и «приноравливается» к случающимся событиям. Мефонский епископ доказывает, что, хотя Бог хочет спасения всем людям, судьбы людей зависят от реализации данной им способности свободы воли, и Бог предузнает, но не предопределяет человеческие поступки. На аргумент сторонников неопределенности случающихся событий в очах Бога, исходящий из факта существования насильственной смерти (от чужой руки или от своей), Николай отвечает, что убийства и самоубийства бывают как по воле Божией (как в случае Самуила (1 Цар. 15, 33), Илии (3 Цар. 18, 3–40) или святых мучеников), так и против нее. В первом случае убивающие достойны похвалы, во втором – осуждаются, однако в последнем случае следует говорить именно о попущении Бога на пользу страдающим.

---

[5] См. издание и рус. пер.: Николая епископа Мефонского и Феодора Продрома, писателей XII столетия, жития Мелетия Нового, изданные с предисловием и русским переводом В. Г. Васильевского // Православный палестинский сборник. 17, 1886. Сс. 1–39 (греч. текст), 71–119 (рус. пер.). Васильевский относит время написания жития Николаем к 1141 г. (с. IV); вероятно это одно из самых ранних его произведений.

[6] Издание: *Δημητρακόπουλος Α.* Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη, Α". Leipzig, 1866. Σσ. 266–292. Речь создана в 1147–1148 гг. Рус. пер. начала речи см. в статье архим. Арсения (Иващенко): Николай, Мефонский епископ XII века, и его сочинения // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие... Сс. 118–120 (перепечатка статьи с изд.: Христианское чтение. 7–12, 1882; 1–2, 1883).

[7] Издание: *Δημητρακόπουλος Α.* Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη... Σ. 219–265. Рус. пер. отрывков из этого сочинения: *Арсений (Иващенко), архим.* Николай, Мефонский епископ XII века... Сс. 110–117.

[8] Со сторонниками Божественного предопределения (не называемых по имени), которые в оправдание своей позиции делали акцент на учении о Промысле Божием, полемизировал и знаменитый византийский историк и церковный писатель, живший на полвека позднее Николая, Никита Хониат (1155–1217) в своей «Истории» (126.10–17 (Bekker)).

Тематика трактата «К соблазняющимся апостольскими словами: "Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, и да будет Бог все во всем" (1 Кор. 15, 28)»[9] имеет отношение к более позднему сочинению Николая «Опровержение "Начал теологии" философа-платоника Прокла». В трактате «К соблазняющимся...» показывается, с одной стороны, что когда в Писании говорится о подчинении Сына Отцу, то не имеется в виду, что природа Сына в каком-либо отношении меньше или умаленнее, чем природа Отца, и с другой стороны – что слова Писания: «будет все во всем» не могут свидетельствовать в пользу оригеновского понимания апокатастасиса; Николай раскрывает, каким образом Бог в будущем веке будет «все во всем»:

> Праведникам сообщаясь многообразно, или лучше – всяческим, так сказать, образом, а неправедным – только по бытию, что одно только и осталось у них из дарований от благого Бога. Ведь поскольку они сохраняют бытие, потому и в них пребывает Бог. ... [Для праведников] Он есть и радость неизреченная, и веселие неутомляющее и неиждиваемое... для грешников же, напротив, Он является тьмою, плачем, горем, глубинами тартара, всяким мучением. Ибо что для первых служит источником всякого добра, то для них, по причине лишения, становится причиною всякого зла[10].

Антилатинская полемика Николая Мефонского представлена в следующих его сочинениях[11]: «Разделенные по главам обвинения новоявленного учения латинян»[12], «К латинянам о Святом Духе»[13], «Припоминания из того, что в разных сочинениях написано против латинян»[14],

---

[9] Издание: *Δημητρακοπουλος Α.* Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη... Σ. 293–320. Рус. пер. отрывков из этого сочинения: *Арсений (Иващенко), архим.* Николай, Мефонский епископ XII века... Сс. 60–62.

[10] Цит. по изд.: Там же, с. 62.

[11] Обзор антилатинских сочинений Николая Мефонского см. в изд.: *Бармин А. В.* Полемика и схизма. М., 2006. Сс. 391–409.

[12] Издание: Δημητρακόπουλος Α. Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη... Σσ. 359–380; выдержки из этого сочинения по другой рукописи (мюнхенской), чем в вышеприведенном издании (где использована московская рукопись), опубликованы И. Хергенрётером в примечаниях к его изданию «Тайноводства Святого Духа» св. Фотия (*Photius.* Liber de Spiritus Sancti mystagogia / Ed. J. Hergenröther. Ratisbonae, 1857; перепечатано в PG 102). Рус. пер. отрывков из этого сочинения: *Арсений (Иващенко), архим.* Николай, Мефонский епископ XII века... Сс. 48–50.

[13] Издание: *Σιμωνίδης Κ.* Ὀρθόδοξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες. London, 1859. Σ. 1–39. Рус. пер. отрывков из этого сочинения: *Арсений (Иващенко), архим.* Николай, Мефонский епископ XII века... Сс. 43–47. В недавно изданном сборнике, посвященному Николаю Мефонскому, в разделе библиографии ошибочно указано, что это сочинение полностью переведено еп. Арсением (Иващенко) (см.: Епископ Николай Мефонский и византийское богословие... С. 297); составители библиографии перепутали данное сочинение с «Припоминанием».

[14] Издание и рус. пер. (билингва): *Арсений (Иващенко), еп.* Два неизданных произведения Николая, епископа Мефонского, писателя XII века. Греческий текст и русский перевод. Новгород, 1897. Сс. 5–49.

«Другой свод против латинян»[15] и «Слово об опресноках»[16]. Судя по реконструкции А. В. Бармина[17], «Разделенные на главы обвинения» являются первым антилатинским сочинением Николая, созданными на рубеже 1140-х – 1150-х гг.; затем было написано сочинение «К латинянам о Святом Духе»[18]; позже в «Припоминаниях», не имея на руках своих предыдущих сочинений, Николай изложил разработанные там мысли; затем, когда эти сочинения стали доступны Николаю, он переработал «Припоминания», в результате чего появилось сочинение «Другой свод против латинян»; и примерно во время написания «Достопамятных мест» было создано «Слово об опресноках». Большая часть аргументов против учения латинян о *Filioque* заимствована Николаем из сочинений его предшественников по полемике с латинянанами (среди которых в том числе и современники Николая) – св. Фотия, Евстратия Никейского, Никиты Сеида, Иоанна Фурна, Николая Музалона. Так, в «Разделенных на главах обвинениях» повторяются и цитируются аргументы из «Слова о тайноводстве Святого Духа» св. Фотия, а также из полемических произведений Музалона. Полемизируя против *Filioque*, Николай указывает, что из допущения исхождения Святого Духа от Отца и Сына следует слияние Отца и Сына в одном лице, Их несовершенство, превращение Троицы в четверицу, превращение Святого Духа во «внука» и т. п.

Важными с историко-богословской и философской точки зрения являются следующие положения, выдвигаемые Николаем в полемике против *Filioque* (пониманию, согласно которому Святой Дух исходит от Отца и Сына). В качестве одного из аргументов в пользу монархии Отца в Троице и исхождения Святого Духа только от Отца Николай традиционно для антилатинской полемики[19] приводит цитату из свт. Григория Богослова: «Единица [или: Монада], от начала подвигнутая в Двоицу [или: Диаду], [дойдя] до Троицы [или: Триады], остановилась»[20] и, опираясь на нее, утверждает, что именно единица является началом двоицы, но не наоборот, как получится, если принять *Filioque*. Божество есть всецелая Единица (согласно природе) и всецелая Троица (согласно ипос-

---

[15] Издание см. в книге: *Michel A.* Humbert und Kerullarios. Bd. 2. Paderborn, 1930. S. 371–409. А. Михель приписывал этот трактат св. Никите Стифату. Подробнее см.: *Бармин А. В.* Кто написал «Другой свод против латинян»? // Византийский временник. 60, 2001. Сс. 121–125.

[16] Издание и рус. пер. (билингва): *Арсений [Иващенко], еп.* Два неизданных произведения... Сс. 51–116.

[17] *Бармин А. В.* Полемика и схизма... С. 408.

[18] Й. Дрэзеке (*Dräseke J.* Nikolaos von Methone // Byzantinische Zeitschrift. 1, 1892. S. 458–459) датировал это сочинение 1136 г. – временем посещения Ансельмом еп. Хафельберга Константинополя, и эта датировка была принята многими исследователями, однако А. В. Бармин приводит убедительные соображения против этой даты (*Бармин А. В.* Полемика и схизма... Сс. 397–398).

[19] *Фотий.* Амфилохии 181; *Евстратий Никейский.* Слово о Всесвятом Духе 23 (Бармин).

[20] *Григорий Богослов.* Слово 29.2. Ср. в первом томе настоящей «Антологии» в статье «Св. Григорий Богослов. Триадология и антиарианская полемика», сс. 299–300.

тасям). Двоица в Божестве не существует как таковая, но в собственном смысле – только как Единица и Троица[21]. Полемизируя со своим оппонентом-латинянином, который в защиту *Filioque* приводит слова Христа: «Дунул и сказал: примите Духа Святого (Λάβετε πνεῦμα ἅγιον)» (Ин. 20, 22), утверждая, что эти слова указывают на исхождение Духа не только от Отца, но и от Сына[22], – Николай отмечает, что необходимо различать «первое дуновение», когда Бог-Творец, сотворив человека, «вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2, 7), затем – «второе дуновение», о котором говорится в Ин. 20, 22, и ипостасное сошествие Святого Духа на апостолов в Пятидесятницу. Первое есть творческая энергия Бога – живительная и одушевляющая, второе есть обновительная энергия – освящающая и духотворящая[23], последнее – энергия природная, существенная и ипостасная[24]. Понятие «дух» употребляется в Писании полисемично; этим словом может обозначаться и Божество вообще, и ангел Божий, и даже Бог-Отец. Если считать, что Христос в дуновении, о котором говорится в Ин. 20, 22, подал Самого Святого Духа, исходящего от Него, то этим Дух окажется подчиненным времени и будет представлять собой лишь безыпостасную энергию[25]. Как ипостась, или воипостасная энергия (ипостась Духа рассматривается как «изводительная» энергия Отца[26]), Дух нисходит на апостолов в Пятидесятницу, и это не энергия, «производимая тогда-то и тогда-то» (т. е. во времени), но именно энергия – ипостась. Об ипостаси Святого Духа как энергии Николай ведет речь в связи с тем, что «энергией» называет Его свт. Кирилл Александрийский, а именно, «природной и воипостасной (ἐνυπόστατον)» (т. е. в данном случае – обладающей собственной ипостасью) энергией Отца[27].

В богословии Пятидесятницы антилатинские сочинения Николая Мефонского смыкаются с его трактатом, специально посвященном вопросу ипостасного схождения святого Духа на апостолов, а именно, с трактатом, который был написан как ответ на вопрос великого доместика Николая Аксуха о том, почему апостолов, на которых в Пятидесятницу сошел Святой Дух, нельзя называть «христами» (т. е. «помазанниками»); название этого трактата следующее: «К великому доместику на вопрос его о Святом Духе: "В каком смысле

---

[21] *Николай Мефонский.* Припоминания (*Арсений [Иващенко], еп.* Два неизданных произведения... Сс. 13–14).

[22] Там же, сс. 19, 23.

[23] Там же, сс. 27–28.

[24] Там же, сс. 29–30.

[25] Там же, сс. 25–26.

[26] *Подразумевается, что, наряду с «изводительной» энергией Бога-Отца, соответствующей ипостаси Святого Духа, имеется еще «породительная» энергия, соответствующая ипостаси Сына* (ср.: *Лурье В. М.* Взаимосвязь проблемы *Filioque* с учением о обожении у православных богословов после святого Фотия // Патрология. Философия. Герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. 1, 1992. С. 7).

[27] *Кирилл Александрийский.* Тезаурус: PG 75, 580A. Ср. в первом томе «Антологии» в статье, посвященной свт. Григорию Нисскому, сс. 323–324.

говорится [у свт. Григория Богослова[28]], что Дух Святой существенно вселился и обитал в апостолах? И если Он таким же точно образом пребывал и во Христе, то почему и они не называются христами? А если не так [как во Христе], то в чем различие?"»[29]. В этом сочинении и в «Припоминаниях» Николая проводится фактически идентичное учение об ипостасном схождении Святого Духа на апостолов в Пятидесятницу, при различии акцентов на некоторых его деталях.

Прежде чем перейти к изложению этого учения, скажем о специфике триадологического языка, который Николай использует в своих антилатинских сочинениях и в сочинении «К великому доместику...». С вышеупомянутой триадой *Единица – Двоица – Троица*, призванной иллюстрировать единственность Лица (Бога-Отца), являющегося Началом для двух других Лиц в Троице, тесно связана появляющаяся в антилатинских сочинениях Николая и в сочинении «К великому доместику...» триада *сущность – сила – энергия*, которая ставится в соответствие Лицам Отца, Сына и Духа. Сама эта триада восходит к неоплатоникам[30] и активно используется автором Ареопагитского корпуса и прп. Максимом Исповедником[31], но в плане приложения ее в соответствие с ипостасями Святой Троицы Николай, вероятно, следует свт. Фотию[32], хотя ссылается он на свт. Ки-

[28] См.: «Дух Святой действовал, во-первых, в ангельских и небесных силах... а потом действовал в отцах и в пророках... после же этого действовал в учениках Христовых (не скажу во Христе, в Котором Он пребывал не как действующий, но как сопутствующий равночестному), и в них троекратно, по мере их удобоприемлемости, и в три различных времени — до прославления Христова страданием, после прославления воскресением и после вознесения на небо, или после "совершения" (Деян. 3, 21), или как иначе должно назвать это, как показывает первое – очищение от болезней и духов, производившееся, конечно, не без Духа, а также после совершения Домостроительства – дуновение Христово, которое, очевидно, было Божественным вдохновением, и, наконец, нынешнее разделение огненных языков [т. е. Пятидесятница]... Но первое было не ясно, второе явственнее, а нынешнее совершеннее, ибо не действует уже, как прежде, но существенно присутствует (οὐκ ἔτι ἐνεργεία παρόν, ὡς πρότερον, οὐσιωδῶς), и, как сказал бы иной, сопребывает и сожительствует (συγγινόμενόν καὶ συμπολιτεύόμενον) Дух. Ибо, как Сын беседовал с нами телесно, так и Духу приличествовало явиться телесным образом» (*Григорий Богослов.* Слово 41.11, цит. по изд.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. В 6 т. М., 1889. Т. 4. С. 12).

[29] Издание: *Δημητρακόπουλος Α.* Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη... Σ. 199–218. Рус. пер. отрывков из этого сочинения: *Арсений (Иващенко), архим.* Николай, Мефонский епископ XII века... Сс. 51–59.

[30] См.: *Ямвлих.* О мистериях 1.4.11, 2.1.67, 2.3.70 (Dillon); *Прокл.* Начала теологии 169 и др.

[31] Обзор мест см. в гл. II. «Триада *сущность – сила – энергия*» в исследовании П. Шервуда: Ранние *Ambigua* преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. Сс. 400–410 (пер. с изд.: *Sherwood P.* The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Roma, 1955. (Studia Anselmiana 36)).

[32] См.: «...Тому, что совершенно, подобает начало, серединность и конечность [или: совершенство]. Прежде же остальных чисел это имеет тройка. ...

рилла Александрийского, называвшего Святой Дух природной и ипостасной энергией Отца (см. выше), и свт. Григория Богослова, который прилагал к Сыну в том числе и имя Силы[33–34]. Интересно, что в этом контексте – когда триада *сущность – сила – энергия* используется Николаем Мефонским применительно к триадологии, и *сила* соответствует Сыну, а *энергия* Духу, – понятия «сила» и «энергия» в этой триаде, насколько можно судить[35], понимаются как равноправные, т. е. сила не рассматривается как начало энергии и посредник («среднее», μεσότης) между сущностью и энергией, как это имеет место у Николая, в частности, когда говорится об этой триаде в плане выражения отношения Бога к миру[36]; сила и энергия, когда о них идет речь в триадологическом контексте, понимаются

А коль скоро все боголепное мы видим в Боге сосредоточенным в трех, то нам оказывается понятным, почему [св. Григорий в словах о движении Монады, см. цит. при прим. 20. – *Д. Б.*] сказал об изначально собранной [в трех], а не в меньшем [числе] и не в большем. В каких же трех? В сущности, в силе, в энергии. Ведь не подобает от божественности отделить силу, равно как и энергию или, тем более, сущность. И так же нельзя соединить их в одну и ту же ипостась и обозначить их одним и тем же словом – ни силу и сущность, ни силу и энергию, ни энергию и сущность. Но их совокупность не должна быть и множественной. Поэтому того, в чем сосредотачиваются и собираются все прочие боголепные имена и особенности – только три» (Амфилохии 181: PG 101, 892A–B (235 (Westerink)), пер. В. М. Лурье, цит. по изд.: *Лурье В. М.* Взаимосвязь проблемы *Filioque*... С. 5).

[33] Слово 30.20; ср.: 1 Кор. 1, 24.

[34] См., например, у Николая: «[Кирилл] называет Его [в «Тезаурусе», см. указание на место в прим. 27. – *Д. Б.*] не таким действием, которое подобно какой-нибудь разрозненной случайности, происходит иногда и исчезает, да и не отделимым, но при том и не существующим само по себе, – против чего и упомянутый богослов возразил [Григорий Богослов в Слове 31.6. – *Д. Б.*], но действием естественным, существенным и ипостасным, выражением "природное и существенное" показывая неотделимость от изводящего Его Отца, совершенную соприродность и сосущественность. А так как есть и нечто неотделимое в каких бы то ни было существах, случайность, и неотделимая, и еще отражающая свойство, а сверх сего – и существенное [действие], потому только не могущее быть сущностью совершенною, что не существует само по себе, то чтобы кто не подумал, будто он подобным неким действием называет и Духа, уничтожает такое подозрение прибавкой: "и воипостасным", то есть существующим само по себе. При том же и действующим. Потому что, говорит, из нее, то есть из сущности Отца, исходя и действуя, и в ней пребывая, творит все дела Божии. Итак, кратко говоря, святой Кирилл называет безначального Духа энергией в таком же смысле, в каком и Сына не отказался бы богослов назвать силой» (Припоминания, цит. по изд.: *Арсений [Иващенко], еп.* Два неизданных произведения... Сс. 26–27 с изм.) (отсылку к свт. Григорию Богослову, который называет Сына «Силой», Николай дает в сочинении «К великому доместику...»).

[35] В частности, на основе цитаты, приведенной в вышеприведенном примечании, где идет речь об энергии, относящейся к сущности, или «существенной» энергии.

[36] К великому доместику: 204 (Δημητρακόπουλος) (см. это место в рус. пер. архим. Арсения (Иващенко): Епископ Николай Мефонский и византийское богословие... С. 54).

как то, что одинаковым образом необходимо присуще сущности, но и отлично от нее[37].

Таким образом, поясняет Николай, Лица Троицы соединены неслитно и нераздельно[38]; они не представляют собой трех богов или некие три частные сущности (μερικαί οὐσίαι)[39], но имеет место одно и то же всецелое Божество Каждого Лица и Трех сразу. Единосущие Лиц в Троице означает, что Каждое Лицо неотделимо от других, и Дух Святой предвечно соединен с Сыном и всецело пребывает с Ним, о чем засвидетельствовал Иоанн Креститель, который видел Духа, сходящего с неба в виде голубя и пребывающего в Сыне (Ин. 1, 32), что указывает на исхождение Духа от Отца и пребывание Его в Сыне. Соответственно, Дух всецело присутствует в Сыне и по воплощении, в Его Домостроительстве (в частности – пребывает и в человеческой природе Сына), и в самой смерти Христа Дух пребывает и с Его телом, и с душой, хотя они и разделились[40], поскольку нет времени, когда Сын был бы без Духа[41].

После того как Сын Божий исполнил Домостроительство, понес страдания и воскрес, отношение Духа к Сыну перенеслось на апостолов, и в Пятидесятницу Святой Дух «существенно», как говорит свт. Григорий Богослов[42], т. е. по Своей ипостаси, сошел на учеников Сына Божиего. По слову того же свт. Григория Богослова, Святой Дух всегда все сущностно исполняет, оставаясь невместимым для мира по силе[43], – однако, объясняет Николай, Дух Святой всегда и везде присутствует именно по общей сущности для трех Лиц Божества, т. е. вместе с Отцом и Сыном[44], и эти слова свт. Григория следует понимать так, что Бог все исполняет по «энергии»[45]. В Пятидесятницу же Христос явил пребыва-

---

[37] В то время как у св. Фотия, когда он использует триаду *сущность –сила–энергия* в триадологическом контексте, как видно из цитаты, приведенной в прим. 32, о силе вполне может говориться как о середине между сущностью и энергией, однако св. Фотий, в отличие от Николая, не делает акцента на соответствии между Лицами Троицы и членами триады, т. е. на том, что «силе» соответствует Сын, а «энергии» – Святой Дух.

[38] Ср.: «Три Лица неслитно все в целости соединены одно в другом, и все нераздельно одно от другого различаются» (Припоминания (*Арсений [Иващенко], еп.* Два неизданных произведения... С. 10).

[39] Припоминания (*Арсений [Иващенко], еп.* Два неизданных произведения... С. 33).

[40] К великому доместику: 203 (Δημητρακόπουλος).

[41] Там же: 202 (Δημητρακόπουλος).

[42] См. цит. в прим. 28.

[43] *Григорий Богослов.* Слово 31.29; ср.: Прем. 1, 7.

[44] Припоминания (*Арсений [Иващенко], еп.* Два неизданных произведения... С. 42).

[45] См.: «Желая это пояснить, и великий Григорий Богослов сказал, что Дух "все исполняет сущностью, все содержит, наполняет мир по сущности и невместим для мира по силе". Не присваивает он силе Духа больше, чем сущности, чтобы кому-нибудь не приходило в голову выставить это как нелепость. Потому что как же имела бы нечто больше сущности сила, которая и происходит от сущности и всегда (ἀεί) за нею следует? И не сказал, что вместим для мира по сущности, а не вместим по силе, из чего давал бы место нелепости, как

ющего в Нем Святого Духа так, что Дух стал присутствовать не по энергии, но явился самолично (αὐτοπροσώπως) – телесно и чувственно (σωματικῶς καὶ αἰσθητῶς)[46], как если бы кто-то сначала отсутствовал (μηδὲ φαινόμενον) и являл себя посредством некоей своей деятельности – неявно и прикровенно, как художник через свои произведения, затем же стал присутствовать открыто и явно (φανερῶς) и действовать самолично[47]. Поэтому, когда свт. Григорий Богослов говорит, что Святой Дух в Пятидесятницу сошел на апостолов существенно, это означает, что Он стал присутствовать в них по Своей ипостаси. Здесь Николай обращается к аристотелевской терминологии и пишет:

> Поскольку же сущностью и называется всеобщее и общее, как, например, вообще человек и человечество, но называется [сущностью] и отдельное и неделимое, как, например, этот человек, Петр или Павел, которую славный во внешней мудрости Аристотель называет и первой, и преимущественной, и в собственном смысле сущностью, как не представляемую воображением подобно всеобщей, но на самом деле и истинно существующую, явно и постигаемую и видимую, то Дух Святой всегда все наполняет и везде присутствует по Божеской сущности, общей с единосущными Отцом и Сыном, и по этому значению сущности нераздельными... А тогда, в праздник Пятидесятницы, сошел на апостолов существенно уже не по общей только сущности, разумеемой и созерцаемой в действии [или: энергии][48], но ясно и в отдельности, или – сошла Сама ипостась Духа... Посему второй этот богослов[49] «действием»[50] назвал здесь невидимое Его, и бестелесное, и неограниченное, и всецело Божеское и общее с Отцом и Сыном присутствие, так как оно постигается только через действие, а телесно виденное и совершенно воспринятое, когда именно присутствовала и Сама ипостась Духа, наименовал «существенным»[51].

Далее Николай указывает на то, что все-таки, когда говорится о «существенном» пребывании Духа в апостолах в противовес Его

будто сущность соизмеряет мировой вместимостью, а силу признает большею. Но выражением "все исполняет сущностью, все содержит" он показал тебе проникновение Его через все (ср.: Прем. 7, 22–23), содержание в Себе и сохранение всего; а наполнение мира по сущности означает не что иное, как по энергии: исполнение силой есть творчество силы, на энергию которой указывается выражением "исполнение"» (К великому доместику: 204 (Δημητρακόπουλος), цит. по изд.: Епископ Николай Мефонский и византийское богословие... Сс. 53–54 с неб. изм.).

[46] Припоминания (*Арсений [Иващенко], еп.* Два неизданных произведения... Сс. 40, 42); К великому доместику: 209–210 (Δημητρακόπουλος).

[47] Припоминания (*Арсений [Иващенко], еп.* Два неизданных произведения... С. 40); К великому доместику: 206–207 (Δημητρακόπουλος).

[48] Ср. цит. в прим. 45.

[49] Второй богослов (после евангелиста Иоанна Богослова) – свт. Григорий Богослов.

[50] См. цитату в прим. 28.

[51] Припоминания (*Арсений [Иващенко], еп.* Два неизданных произведения... С. 42; ср.: К великому доместику: 208 (Δημητρακόπουλος).

пребыванию как Лицу Троицы во всем сущем «по энергии», понятие «существенно» следует понимать условно, не в собственном смысле, о чем свидетельствует и свт. Григорий Богослов, сразу после слов о существенном пребывании Духа добавив: «как сказал бы иной». Слова о «существенном» присутствии Святого Духа в апостолах значат лишь то, что Святой Дух в истории спасения открывался все явственнее, сначала действуя в небесных силах, затем в патриархах, в пророках, в апостолах – одним образом до страстей Христовых, другим после страстей и Воскресения и третьим, наиболее совершенным, – в Пятидесятницу[52]. Последнее есть и не собственно действие, и не существенное присутствие в собственном смысле, но и то, и другое[53]. Его можно назвать «действием» по сравнению с всецелым пребыванием Духа во Христе, и «существенным присутствием» по сравнению с действиями Духа не в Пятидесятницу[54].

Николай делает особый акцент на том, что присутствие Святого Духа в апостолах в Пятидесятницу принципиальным образом отличается от пребывания Духа в Сыне. Сын принимает ипостась Духа во всей полноте, и Дух всецело (ὅλον) и неотделимо (ἀχωρίστως) пребывает в Сыне, в то время как для апостолов, даже во время схождения на них ипостаси Духа в Пятидесятницу, Дух остается необъемлемым, поэтому Он пребывает в них Своими раздельными и частными (διαιρετῶς καὶ μεριστῶς) дарованиями, и не неотделимо (это видно из того, что апостолы иногда разногласили между собою); в противном случае апостолы именовались бы "христами", а не причастниками Христа[55].

Это различение у Николая Мефонского между энергийным и особенным, ипостасным присутствием Святого Духа в тварном сущем позволяет некоторым исследователям считать богословие Николая (наряду с учением других поздневизантийских авторов) предтечей паламизма, а именно, в плане различения сущностного и энергийного порядков, характерного для паламитского учения[56]. Однако в этом отношении учение Николая почти ничем не отличается от учения свт. Григория Богослова, которого он толкует. Если же говорить об аспектах, в плане которых толкование Николаем схождения Святого Духа в Пятидесятницу тесно приближается к паламитской парадигме, можно указать на то, что там, где свт. Григорий Богослов говорит о том, что Дух всегда все сущностно исполняет, Николай ведет речь об энергии, в которой созерцается общая сущность Лиц Троицы, – энергии, которая исполняет мир; эта энергия, согласно Николаю, есть энергия силы, которая происходит

---

[52] К великому доместику: 206–207 (Δημητρακόπουλος).

[53] Припоминания (*Арсений [Иващенко], ep.* Два неизданных произведения... С. 44). Собственно, это следует и из текста свт. Григория Богослова, который комментирует Николай.

[54] Ср.: К великому доместику: 207 (Δημητρακόπουλος).

[55] К великому доместику: 205 (Δημητρακόπουλος); Припоминания (*Арсений [Иващенко], ep.* Два неизданных произведения... Сс. 44–45).

[56] См., например: *Patacsi G., hierom.* Palamism before Palamas // Eastern Churches Review. 9, 1977. P. 67.

от Божественной сущности и всегда следует за сущностью[57], а значит, отлична, но и неотделима от нее.

* * *

Теперь обратимся к полемике Николая Мефонского с Сотирихом. Николай написал три сочинения, посвященных спору о евхаристической жертве в контексте полемики с Сотирихом Пантевгеном. Это «Опровержение на то, что написал Сотирих, кандидат в патриархи Антиохийские»[58] – сочинение, написанное между соборами 1156 и 1157 гг., затем «Дополнения о Божественном священнодействии и о том, каким образом о Христе говорится "приносящий и приносимый, принимающий и раздающий"»[59] – сочинение, написанное, возможно, незадолго до собора 1157 г., и слово «К императору Мануилу»[60] (включающее в себя «Опровержение»), относящееся ко времени около 1160 г.

По мнению Сотириха, если Жертву приносит и принимает Один и Тот же Христос, то, будучи субъектом противоположных действий, Он разделяется на две ипостаси, и, соответственно, как утверждает Сотирих, из этого вытекает несторианство[61]; в противном случае получается, что действовать должны безыпостасные природы[62] (оба эти вывода были неприемлемы для Сотириха). Согласно же Сотириху, Жертву приносит ипостась Сына ипостаси Отца, но не Его природе, общей с Сыном и Духом. Если же из единосущия Лиц Троицы выводить то, что для Лиц принятие Жертвы должно быть общим, то тогда общим для трех Лиц придется признавать и воплощение[63]. Сотирих отвергает, что во время Евхаристии приносится Жертва та же, что была принесена

---

[57] См. цит. в прим. 45.

[58] Современное издание в диссертации: *Ермилов П.* Проблематика богословских споров в Византии XI–XII веков. Ересь Сотириха Пантевгена. М., 2005. (Маг. дисс., ПСТГУ). Сс. 54–104. Современное издание диалога Сотириха «Изложение Сотириха Пантевгена, представляющее то, как он понимает слова: "Ты приносящий и приносимый"», который опровергает Николай Мефонский: Там же, сс. 44–52.

[59] Издание: *Δημητρακόπουλος Α.* Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης Λόγοι δύο κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν λεγόντων τὴν σωτήριον ὑπὲρ ἡμῶν θυσίαν μὴ τῇ τρισυποστάτῳ θεότητι προσαχηθναι, ἀλλὰ τῷ Πατρὶ μόνῳ κτλ. Leipzig, 1865. Σ. 46–72.

[60] Полное название: «[Слово] к величайшему императору, доблестнейшему властителю, Комнину господину Мануилу багрянородному, после состоявшегося в Константинополе по его повелению нового Собора против новоявленной ереси утверждающих, что спасительная Жертва не триипостасному Божеству была принесена за нас, но только Отцу, и таким образом разделяющих единое Божество, а тех, кто говорит, что Христос и Самому Себе ту Жертву принес, называющих еретиками и несторианами; которое прославляет и случившиеся после того Собора императорские победы на Востоке; в котором и в более кратком изложении еще опровержение на написанное предводителем сей ереси»; издание: Ibid., σ. 1–46.

[61] *Сотирих Пантевген.* Изложение: 44.29–34 (Ермилов).

[62] Там же 47.7 (Ермилов).

[63] Там же 50.13–21 (Ермилов).

Христом на Кресте. Он считает, что Крестная Жертва Христа уникальна, она была принесена «тогда» (τότε) (т. е. на Кресте), жертва же, которая приносится «теперь» (νῦν) на литургии – это иная жертва, являющаяся лишь воспоминанием и символом Жертвы Крестной, хотя во время Евхаристии причастники вкушают истинное Тело и Кровь Христа, т. е. само преложение происходит не символически[64]. Это представление Сотириха связано с его учением о примирении Бога с человечеством, необходимом вследствие запятнанности человека грехом. Согласно Сотириху, всякое примирение подразумевает нечто принятое каждым лицом в залог дружбы, но, поскольку у человечества нет ничего чистого, незапятнанного грехом, что оно могло бы предложить[65], Бог-Слово, восприняв нашу природу и освятив ее, совершил этот акт примирения посредством своей Крестной Жертвы, которая есть второе освящение[66]. Причем, говоря о двух освящениях, Сотирих ведет речь и о двух примирениях человеческого рода: первое – с Сыном, и второе, отличное от первого, – через кровь Сына с Отцом[67]. Поскольку Сам Сын примирился с человечеством в силу Своего воплощения, то в случае второго примирения Сын участвует только как Посредник, но не как объект примирения. Соответственно, слова молитвы «Ты есть приносящий и приносимый...» Сотирих толкует так, что «приносящим» Сын называется из-за воспоминания Его Крестной жертвы на литургии, а «принимающим» – поскольку Он принимает приносимые Ему людьми жертвы[68].

Николай Мефонский отвергает учение Сотириха, говоря, что он смешивает понятия природы и ипостаси и считает ипостась (а не природу) носителем действия. Утверждение, что Христос как человек приносит, а как Бог принимает Жертву, не может предполагать ни разделения Христа на две ипостаси, ни признания действования безыпостасных природ[69], поскольку и в случае принесения Жертвы, и в случае ее при-

---

[64] Там же 52.23–30 (Ермилов).

[65] Г. Пахали справедливо отмечает здесь схожесть позиции Сотириха с учением Ансельма Кентерберийского – «не только в том предположении, что грешное человечество не могло принести Богу что-либо достойное, но и в том, что отношения между Богом и человечеством понимаются в частноправовом ключе: Бог гневается, так как оскорблена Его честь» (*Пахали Г.* Сотирих Пантевген и Николай Мефонский // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие... С. 137 (перевод статьи с изд.: *Pachali H.* Soterichos Panteugenos und Nikolaos von Methone // Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 50:3, 1907. S. 347–374)).

[66] *Сотирих Пантевген.* Изложение: 46.21–30 (Ермилов).

[67] Там же: 48.7–16 (Ермилов).

[68] Там же: 52.1–4 (Ермилов).

[69] Слова Николая о том, что он не учит о действиях безыпостасных природ, как это утверждает Сотирих, привели к тому, что некоторые исследователи с легкой руки Ф. И. Успенского стали говорить о влиянии платонизма на Сотириха. Это ошибочное мнение основано на неверном понимании и переводе Ф. И. Успенским соответствующих слов Николая из его «Опровержения» Сотириха, что имеет прямое отношение к общей концепции Успенского, согласно которой специфика богословских споров в поздней Византии связана с борьбой между номинализмом (аристотелизмом), характерным для ортодок-

нятия действие относится к одной ипостаси – Сына, Который действует в каждом случае посредством одной из Своих природ – человеческой или Божественной. Николай указывает на то, что позиция Сотириха имеет своим следствием выводы в духе монофизитского и арианского учения, поскольку Сотирих отрицает, что Сын лишен той чести, которая полагается Отцу, и считает, что Христос не может действовать отдельно как Бог и отдельно как человек. Николай справедливо замечает, что позиция Сотириха предполагает различную направленность воли Лиц Троицы. Здесь Николай обосновывает важнейшее положение, связанное с учением о единстве воли Лиц Троицы, и это

сального учения, и реализмом (платонизмом), свойственным для еретиков (см.: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности // *Он же;* Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов.[2] М., 2001. Сс. 183, 255, 297). Успенский переводит слова Николая так, будто тот говорит, что Сотирих вслед за Платоном признавал некие самобытные сущности (идеи), в то время как еще Аристотель назвал идеи пустыми звуками (Там же, сс. 182–183). На ошибку Успенского в понимании и переводе этого места (так же как и всей его концепции о соотношении церковной и еретической мысли с философскими школами) указал еще П. Безобразов в своей рецензии на книгу Успенского, дав верный перевод (*Безобразов П. В.* Рецензия на изд.: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности; Успенский Ф. И. Синодик в неделю православия. Одесса, 1893 // Византийский временник. 3, 1896. Сс. 134–135; критика общей концепции Успенского на сс. 135–138), однако такие исследователи, как Р. Браунинг, С. С. Аверинцев и др. воспроизводят необоснованное мнение Успенского о платонизме Сотириха (*Browning R.* An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena // Proceeding of the Cambridge Philological Society. 188, 1962. Pp. 9—10; *Аверинцев С. С.* Философия // Культура Византии / Отв. ред. З. В. Удальцова, г. г. Литаврин. Т. 2. М., 1992. Сс. 57–58). Приведем правильный перевод соответствующего места, выполненный П. Ермиловым: «...Да и разве мог бы кто-нибудь – не из нашего, конечно, двора – но даже и из тех, кто вне его, говорить о существовании чистых и безыпостасных природ, и о том, что они способны каким-то образом действовать сами по себе, так что одна из них – приносит, а другая – принимает приносимое, причем приносимым является в данном случае кровь приносящей природы, и мало того – природы безыпостасной! Потому что Платон – самый выдающийся среди эллинских философов – выдумал некие идеи, [называя] так, по всей видимости, роды и виды благ. Вследствие чего он называл одни из них общими, а другие – частными генадами. Но он вовсе не утверждает, что они – безыпостасны, вопреки учению этого нового мудреца. Платон далек от этого. И поскольку он утверждает, что эти сущности, то есть природы, суть первые и самоипостасные... то и богами их объявляет первыми и вторыми, и говорит, что все остальное в свою очередь от них получает бытие. Но это мнение Платона в достаточной степени опроверг следующий вслед за ним по времени Аристотель, замечательный своей мудростью, который метко назвал учение Платона о тех идеях пустым звуком, как не имеющее никакого отношения к познанию сущего...» (*Ермилов П.* Проблематика богословских споров... С. 59). Т. е. Николай пишет, что нечто подобное той нелепости, в которой обвиняет Сотирих его сторонников (Николай в пылу полемики несправедливо приписывает нечто подобное и самому Сотириху, ср.: «...вопреки учению этого нового мудреца»), может встретиться у Платона, но это учение Платона было опровергнуто уже мудрым Аристотелем. Из данного места можно сделать вывод лишь о симпатиях Николая к Аристотелю (что находит свое подтверждение и в других местах из сочинений Николая (см. ниже)), ни о чем более.

связывает полемику Николая с Сотирихом с его богословием Пятидесятницы: принятие жертвы Сыном по Его Божественной природе, так же как воплощение Сына и схождение Духа в Пятидесятницу, не разрывает единство воли Лиц Троицы, но все Домостроительство Божие совершается согласно единой воле Божества, направленность которой не может различаться для Лиц Троицы:

> И хотя только Слово воплотилось, но Оно пребывает и единым Богом с Отцом и Духом, не воплотившимися, но имевшими участие (κοινωνίαν) в Домостроительстве воплощения, один – благоволением, другой – содействием. И воплотившийся действовал то как Бог, то как человек, но все Свое Божественное действие считает не Своим собственным, а общим и для Отца и Духа. ...Троица сверхъединa и неразлучна, вместе и существует, желает, и действует, и освящает, и примиряется. И потому не должно допускать ни двух освящений, ни двух примирений Единой Троицы. <...> Так же как воплотившийся Бог Слово особенно не действовал только Один, но Божественное – [совершал] вместе с Отцом и Духом, потому что творил не Свою волю, а всецело Божию, и по сущности пребывал неразлучным от Отца и Духа; так и Дух, сходя на святых учеников, не меньше прежнего пребывал неразлучно с Отцом и Сыном, единоприродными Ему по сущности, воле и действию. Каждое [Лицо] и само по себе действует, и вместе с единоприродными, первое – по причине раздельности Лиц, второе – по тождеству сущности, действия и воли. <...> Таким образом, у трех Лиц по единой сущности одно и действие, и хотение, а поэтому – одно освящение и одно примирение Единого и триипостасного Бога[70].

Таким образом, Николай Мефонский показывает, что освящение и примирение – одно, а также, что освящающей и примиряемой стороной является Бог-Троица, а не какая-либо одна ипостась Троицы; соответственно, Жертва Христова повторяется на каждой Евхаристии и нельзя говорить, что она воспроизводится лишь образно и воспоминательно. Николай говорит о неправомерности представления Сотириха о примирении, отмечая, что он отождествляет примирение и обмен. Бог даровал нам усыновление как дар, и Он спасает нас не в обмен на что-либо, но из Собственной благости[71].

Интересно, что топос обвинения в несторианстве, который имел место у Сотириха, встречается в ином контексте – а именно в контексте полемики с латинанами – и у самого Николая Мефонского. Приведем соответствующие отрывки из «Диалога» Сотириха и из «Припоминаний» Николая. Сотирих от лица одного из собеседников (Филона) в «Изложении» следующим образом описывает начало спора:

> Речь, по существу, шла о том, что воспринятая Словом природа принесла Жертву не одному Отцу, но принесла и Божеству Едино-

---

[70] *Николай Мефонский.* Опровержение на то, что написал Сотирих: 333–334, 339–340 (Δημητρακόπουλος), цит. по изд.: *Арсений (Иващенко), архим.* Николай, Мефонский епископ XII века... Сс. 77–78, 83–85.

[71] Там же: 338 (Δημητρακόπουλος).

родного Собственную Свою Кровь. Эти слова многих кого смутили, а в том числе и мужей, известных своей добродетелью и мудростью, будучи не только несогласными с основами нашей [веры], но и вводящими несторианское разделение. Ведь, в самом деле, если одна из природ приносит, а другая принимает, то тогда совершенно неизбежно и природу приносящую, как Архиерей и Жрец, считать ипостасью, и природу, принимающую Жертву, как Бог, равным образом, считать ипостасью (ὑπόστασιν). А в этом именно и заключается пагубная погрешность Нестория[72].

Сотирих постулирует, что действие, направленное от одной природы Христа к другой, вынуждает каждую из природ считать ипостасью, а значит, приводит к несторианскому выводу о двух ипостасях во Христе. В чем-то подобная логика прослеживается и в антилатинской аргументации Николая Мефонского: полемизируя с представлением латинян о том, что Святой Дух исходит от Отца и Сына, Николай приводит евангельский пример сошедшего на Иисуса голубя, свидетельствующий, как утверждает Николай, о том, что Святой Дух исходит от Отца, но и предвечно почивает на Сыне[73]. Если же Святой Дух исходит от Отца и Сына, как считают латиняне, то Дух должен исходить от Сына и нисходить к Сыну же, что, как утверждает Николай, подразумевает несторианское признание того, что у Сына Божиего два лица (ипостаси):

> Посему один и Дух, и только один Дух, и никакой из прочих [духов, т. е. творений], от одного только Отца единственным в своем роде образом исходящий... соединенный же и с Сыном, и таким образом, представляемый и называемый пребывающим в Нем, как и боговдохновеннейший Креститель при крещении Господа видел и засвидетельствовал: «Я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Иисусе» (Ин. 1, 32). Свидетельствуют и евангелисты, повествующие о крещении Господа, говоря, что и крестившийся Иисус видел Духа Божия, сходящего как голубя и ниспускавшегося на Него (Мф. 3, 16; Мк. 1, 10). Откуда сходящего и от Кого на Кого ниспускавшегося? Не ясно ли, что от Отца Светов (Иак. 1, 17) [т. е. Бога-Отца]? Потому что Они, Сын и Дух, единосущны с Ним и Друг с Другом. <...> А если говоришь: «и от Сына», по господствующему теперь у вас [т. е. латинян] новому мнению, как согласовать с этим [то, что Дух –] ниспускавшийся на Иисуса, если, подобно Несторию двуличному, не разделишь одного Христа надвое, чтобы сказать таким образом: Духа видел исходящего от Отца и Сына, ниспускающегося и пребывающего на Иисусе, конечно, как на другом лице (πρόσωπον)?[74]

---

[72] *Сотирих Пантевген.* Изложение: 44.27–34 (Ермилов), цит. по изд: *Ермилов П.* Проблематика богословских споров... С. 45.

[73] Этот пример восходит к св. Фотию (Тайноводство о Святом Духе 85); как указывает А. В. Бармин (Полемика и схизма... С. 319, 339), он встречается также у Евстратия Никейского (см. его первое «Слово» против *Filioque*, σ. 66 (Δημητρακόπουλος) и Никиты Сеида. Однако, по крайней мере у Фотия и Евстратия (издания сочинений Сеида нам были недоступны), как кажется, этот аргумент не связан с обвинениями в несторианстве.

[74] *Николай Мефонский.* Припоминания (*Арсений [Иващенко], еп.* Два неизданных произведения... С. 34).

Очевидно, что между этими двумя случаями имеется аналогия, и также очевидно, что эта аналогия далеко не полная. Если в случае спора о Христовой Жертве речь идет о действии, направленном от человеческой природы Христа к Божественной (принесение Жертвы), а также о действии, направленном от Божественной природы Христа (тождественной природе других Лиц Троицы) к человеческой (принятие Жертвы), то в случае спора о *Filioque* говорится об ипостасном изведении Сыном (совместно с Отцом) Святого Духа и нисшествии Духа на ипостась Сына. Аналогия была бы более полной, если бы Николай Мефонский, говоря о нисхождении Духа на Христа в крещении в виде голубя и споря о понимании соответствующих евангельских мест с латинянами, вел речь о сошествии Духа именно на человеческую природу Сына, однако и в «Припоминаниях», и в слове «К латинянам» делается акцент на том, что схождение Духа на Христа в крещении являет нам предвечное пребывание Духа на ипостаси Сына[75], ибо смысл аргумента Николая в данном случае в том и заключается, что представление латинян об исхождении Духа от Отца и Сына исключает православное учение о пребывании Духа в Сыне, т. е. о неслитном единении ипостасей Троицы и пребывании Их Друг в Друге. Схожесть же этих случаев состоит в том, что в каждом из них из признания некоей двойственности, относящейся ко Христу, – приносящему (изводящему) и приемлющему, – выводится обвинение в наличии у Него двух лиц (ипостасей). Соответственно, исходя из того, что антилатинские сочинения Николая были написаны раньше, чем начался спор о словах «Ты есть приносящий и приносимый...», можно предположить, что Сотирих, обвиняя в несторианстве диакона Василия и его сторонников, имел в виду «аргумент от несторианства», приводимый Николаем в антилатинской полемике, каковой, как Сотирих мог считать, свидетельствует в пользу его позиции.

* * *

Остановимся теперь еще на одной важнейшей теме в богословии Николая Мефонского – это его полемика с неоплатонизмом, которой посвящен его фундаментальный труд «Опровержение Начал теологии философа-платоника Прокла». Полемика Николая с неоплатоническим учением была вызвана тем, что начиная со второй половины XI в. в Константинополе имела место заметная тенденция в сторону пристального изучения платонических и неоплатонических философских текстов (в первую очередь – Платона, Плотина, Порфирия, Ямвлиха и Прокла). Эта тенденция была названа современным исследователем о. Герхардом Подскальски византийским

[75] Ср.: «И, опуская тут другие пророческие свидетельства о сем, в Нем, то есть Боге и Духе, и вдохновеннейший Креститель видел самого Духа, в виде голубя сходящего свыше (то есть от Отца, от Коего и глас слышен был, свидетельствующий о сыновстве Крещаемого) и пребывающего на Иисусе (Ин. 1, 32–33), чтобы мы вместе уверились и в том, что Дух от Отца исходит, и в том, что пребывает и почивает в Сыне» (*Арсений [Иващенко], еп.* Два неизданных произведения... С. 11).

«проклренессансом»[76]. Она была чревата тем, что неоплатонические парадигмы использовались для решения догматических вопросов христианского богословия (что послужило, в частности, осуждению Иоанна Итала). А. Ангелу замечает, что Прокл рассматривался в поздней Византии как воплощение эллинской премудрости; одни восхищались им, другие его боялись как ересиарха и отца ересей. Имя Прокла стало в византийском обществе частью официальной риторики, а именно, знаком оппозиции христианству, как имя Ария – знаком оппозиции православию[77].

«Опровержение Начал теологии» – зрелое сочинение Николая Мефонского, написанное им, вероятно, после споров с Сотирихом[78]. Это сочинение являет собой второе в христианском мире фундаментальное опровержение Прокла, после трактата «О вечности мира, против Прокла» Иоанна Филопона[79-80]. Николай опровергает философию Прокла не в целом, но разбирает один из важнейших трактатов Прокла «Начала теологии» теорему за теоремой (хотя некоторые теоремы Николай пропускает). Как отмечает А. Ангелу, «мы можем выразить

---

[76] *Podskalsky G.* Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jh.) // Orientalia Christiana Periodica. 42, 1976. S. 509–523. Как отмечает Г. Подскальски, внимание к Проклу в Византии исчезает, начиная с VII в. (чтобы вновь возникнуть в XI в.).

[77] *Angelou D.* Introduction // *Nicholas of Methone.* Refutation of Proclus' Elements of Theology. /A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios D. Angelou. Athens-Leiden, 1984. P. LVII.

[78] В трактате «К соблазняющимся...», написанном ок. 1155 г., Николай упоминает о готовящемся опровержении Прокла.

[79] О нем подробнее см. в данном томе «Антологии» в статье «Иоанн Филопон».

[80] Долгое время, со времени опубликования А. Маи фрагмента из cod. Vaticanus 1096, под названием «Из опровержений богословских глав Прокла, [написанных] Прокопием Газским: опровержение, глава 146» (*Mai A.* Classicorum Auctorum e Vaticanis Codicibus Editorum. Rome, 1831. T. IV. Pp. 274-275), считалось, что с Проклом полемизировал также Прокопий Газский, ритор и экзегет, писавший в начале VI в. Этот фрагмент был отождествлен Д. Руссосом со 146 главой «Опровержения Начал теологии» Николая Мефонского (*Roussos D.* Treis Gazaioi. Constantinople, 1893. P. 69). В свою очередь, Дрэзеке обвинил Николая Мефонского в плагиате, имея в виду, что весь текст «Опроверженич» принадлежит Прокопию (*Dräseke J.* Prokopios' von Gaza 'Widerlegung des Proklus' // Byzantinische Zeitschrift. 6, 1897. S. 55–91; позже эта позиция была поддержана в исследовании: *Sicherl M.* Platonismus und Textüberheferung // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. 15, 1966. S. 213). Против этого утверждения выступили Й. Штигльмайр, Дж. Меркати, Э. Доддс (*Stiglmayr J.* Die Streitschrift des Prokopios von Gaza gegen den Neuplatoniker Proklos // Byzantinische Zeitschrift 8, 1899. S. 226–301; *Mercati G.* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Vatican, 1931. Pp. 264–266; *Dodds E. R.* Introduction // *Proclus.* The Elements of Theology / A revised text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds. Oxford, 1963. P. XXXI, n. 1); на данный момент можно считать доказанным, что автором «Опровержения», так же как и 146 главы этого сочинения, является именно Николай Мефонский. Однако отметим, что, возможно, имела место полемика Прокопия с Проклом в недошедших до нас сочинениях.

общее отношения Николая к Проклу так: он читает теорему Прокла и спрашивает себя: может ли так сказать христианин?»[81]. Мефонский епископ не только критикует Прокла, но он и готов принять, с определенными оговорками, некоторые моменты его учения. Размышляя над теоремами прокловских «Начал», Николай конечно же заметил схожесть между Проклом и автором *Ареопагитик*; в отличие от современных ученых[82], он объясняет это тем, что это Прокл позаимствовал у Дионисия свое учение, примешав к нему «дурные плевелы многобожия»[83]. Автор «Опровержения Начал теологии» иногда использует Дионисия в целях полемики с Проклом, но поскольку идеи Дионисия и Прокла действительно нередко схожи, то можно сказать, что иногда, опровергая то или иное положение Прокла, фактически Николай противоречит Дионисию.

Здесь можно указать на следующее. Как известно, автор *Ареопагитик* в трактате «О Божественных именах» (4.17–33) опирался и в немалой мере пересказывал трактат Прокла «О существовании зла»[84]. Оригинальный текст этого трактата не сохранился до наших дней, но до нас дошел его перевод на латинский язык, выполненный в 1280 г. Вильгельмом из Мербеке, а также близкий к тексту пересказ в трактате «О зле», надписанный именем Исаака Себастократора, который на основе малых произведений Прокла составил «Три трактата о провидении», в число которых, кроме упомянутого, входят сочинения «О промысле» и «О свободе». Исаак Себастократор был третьим, младшим сыном императора Алексея I Комнина[85]; он родился после 1092 г. и умер после 1152 г., будучи, таким образом, старшим современником Николая Мефонского. В своем исследовании контекста «Опровержения» Николая А. Ангелу в качестве платонизирующих византийских мыслителей,

---

[81] *Angelou D.* Introduction... P. LIX.

[82] См. в данном томе «Антологии» статью «Ареопагитский корпус: учение о Боге и о Божественных именах», сс. 8–9.

[83] *Николай Мефонский.* Опровержение Начал теологии 122. Об использовании Ареопагитского корпуса в трактате Николая см.: *Алексидзе Л. З.* Дионисий Ареопагит в «Толковании» Николая Мефонского // Византиноведческие этюды. Тбилиси, 1991. Сс. 75–80..

[84] Недавно опубликован русский перевод трактата, выполненный Т. Ю. Бородай: *Прокл Диадох.* О самостоятельном существовании зла // *Бородай Т. Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008. Сс. 201–280.

[85] Почетным титулом Себастократора император Алексей Комнин наградил своего старшего брата Исаака; после этим титулом награждались еще некоторые члены императорской семьи. Исследователи сходятся на том, что из трех известных Исааков Себастократоров (старший брат Алексея Комнина, его третий сын и старший сын Иоанна II – старшего сына Алексея) именно второй из них, т. е. третий сын Алексея I Комнина является автором трактатов (см.: *Isaak D.* Introduction // *Proclus.* Trois Études sur la Providence III. I: Dix problemes concernant la Providence / Texte établi et traduit par D. Isaac. Paris, 1977. P. 25). Исаак сыграл важную роль в возведении на престол Иоанна II, за что и получил титул Севастократора. Однако он предпринимал попытки захвата власти – сначала у Иоанна II, а затем у его сына Мануила, покровителя Николая Мефонского.

с которыми подспудно мог полемизировать Николай, называет Иоанна Итала и его ученика Евстратия Никейского[86], однако, писав «Опро-

[86] Евстратий Никейский – известный византийский придворный богослов и философ, полемист с латинянами, знаменитый комментатор Аристотеля, на комментарии которого опирались, в частности, представители западной схоластики. В 1117 г. Константинопольским собором Евстратий был низложен, в частности, за то, что человеческую природу Христа считал служебной по отношению к Божественной.

Отметим, что в своем «Опровержении Начал теологии» (97) Николай упоминает некоего σοφώτατος μάρτυς (мудрейшего мученика или свидетеля) Евстратия. Одни исследователи, в число которых входит Дрэзеке (*Dräseke J.* Prokopios' von Gaza 'Widerlegung des Proklus'... S. 61–63; см. также: *Арсений (Иващенко), архим.* Николай, Мефонский епископ XII века... С. 20; *Лебедев А. П.* Очерки истории Византийско-Восточной Церкви от конца XI до половины XV века. М., 1892. Сс. 583–584; *Соколов И. И.* Лекции по истории Греко-Восточной церкви. Т II. 2СПб., 2005. С. 72), понимают μάρτυς в смысле мученика, утверждая, что в указанном месте имеется в виду мученик Евстратий (ум. 320 г.; пам. 13 декабря); другие, как, например, А. Ангелу, утверждают, что Николай имел в виду Евстратия Никейского (поскольку, как говорит Ангелу, мы ничего не знаем о мученике Евстратии как церковном писателе). Соответственно, А. Ангелу понимает слово μάρτυς как «свидетель», имея в виду авторитет Евстратия в плане полемики с латинянами (*Angelou D.* Introduction... P. LX; отождествление упоминаемого Николаем Евстратия с Евстратием Никейским проводится также в работе: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности... С. 163). Однако, очевидно, следует согласиться с первым пониманием, согласно которому упоминаемый Николаем Мефонским Евстратий – это мученик IV в. В пользу этого свидетельствует тот факт, что, упоминая Евстратия, Николай полемизирует с представлением о многобожии и пишет: «Если есть многие начальные причины, то равны ли все они по сущности и силе, и по всему тождественны, или одни – большие, другие – меньшие? Этот вопрос о многих богах предлагал и σοφώτατος μάρτυς Евстратий. Но если неравны, то низшие могут быть обратно доведены до высших и, таким образом, через взаимную связь, как через звенья цепи, все до одной, от которой и произошли. А если безразличны и все тожественны по сущности и силе, то к чему говорить о многих? Не лучше ли назвать одну Причину, как мы и исповедуем пресущественную и единосущную Троицу, называя эту Причину единой по природе, то есть по сущности, и троичной по ипостасям?» (цит. по изд.: *Арсений (Иващенко), архим.* Николай, Мефонский епископ XII века... Сс. 20–21 с изм.). Однако подобная аргументация против многобожия содержится и в житии мученика Евстратия (это житие, написанное, вероятно, Евсевием, севастийским монахом, попало в славянскую Минею через Симеона Метафраста и наверняка было знакомо Николаю Мефонскому), которое приведено, в частности, в Четьих-Минеях Димитрия Ростовского (за 13 декабря): «Не признать ли нам, что существуют еще и другие некоторые боги, имеющие совершенное и нетленное божественное естество? Но это было бы нелепо, потому что если им чего-либо, хотя бы самого малого, недоставало из совершенства и свойств божественных, то они, думаю, уже недостойны быть почитаемы людьми за богов: в Боге нет никакого недостатка, как сказано нами ранее, и Ему должны веровать и покланяться все люди. <...> Итак, что же? Быть может, эти боги суть самые свойства нетленного и бессмертного естества и, будучи только различными проявлениями единого существа, сходятся все как бы в одной точке – в Божестве? Но тогда пусть они называются не различными богами, большими и меньшими, а Единым Богом, Который один

вержение», Николай мог иметь в виду и своего современника Исаака Себастократора, который, хотя и не разрабатывал собственное богословское или философское учение, но фактически занимался популяризацией текстов Прокла. Например, в «Опровержении Начал теологии» (90) Николай, отвергая прокловский принцип, согласно которому все порядки сущего оформляются посредством смешения предела и беспредельного[87], утверждает, что беспредельным является только Бог и другого беспредельного, помимо Божественного, не существует. А. Ангелу[88] соотносит это с аналогичным прокловскому подходом у Евстратия Никейского[89], которого в данном случае мог иметь в виду и критиковать Николай, однако аналогичный дискурс имеется и в трактате «О существовании зла» Исаака Себастократора, следующего в этом трактату Прокла «О зле»[90], а именно, разделу в этом трактате, где доказывается, что материя, как принцип беспредельного, не является злом[91]; причем интересно, что *Ареопагитики,* близко следующие тому же трактату Прокла, не воспроизводят эту прокловскую парадигму[92]. Но поскольку Николаю Мефонскому приходилось опровергать как собственно Прокла, так и прокловское учение, представленное в текстах оппонентов Николая (в том числе, возможно, у Исаака Себастократора), а элементы прокловского учения были заимствованы, как мы сейчас знаем, и автором *Ареопагитик*, Николаю не оставалось ничего, кроме как давать собственную трактовку соответствующим вопросам, далеко не всегда совпадающую с автором Ареопагитского корпуса. Примером тому является представленное Николаем учение о причинах сущего и учение об универсалиях.

Немаловажный для «Опровержения Начал теологии» полемический ход Николая заключается в отрицании характерного для Прокла принципа иерархической причинности как способа устройства сущего. Философская система Прокла включает в себя цепочку находящихся в иерархическом порядке причин *Единое – Бытие(Сущее) – Жизнь – Ум – Душа – Природа – Тело*[93]. Николай Мефонский оспаривает эту парадигму, доказывая, что никакой цепочки причинностей не существует, но имеется «единственная причина бытия для всех сущих – единственный все предимеющий в Самом Себе по причине и от Себя производящий из не-сущего в бытие... Единый в Троице

только по Своему несравненному всемогуществу и имеет имя Божества, а не как думаете вы — что один Бог живет на небе, другой – на земле, третий – в море» (ср. также: *Иоанн Дамаскин.* Изложение веры 1.5).

[87] *Прокл.* Начала теологии 89.

[88] *Angelou D.* Introduction... P. LIX.

[89] См.: *Евстратий Никейский.* Комментарий на Вторую аналитику: 10.17–22 (CAG).

[90] *Исаак Себастократор.* О существовании зла 41.

[91] *Прокл.* О зле 32.

[92] *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 4.28.

[93] См.: *Прокл.* Начала теологии 101; Платоновская теология 3 (6).131.

Бог»[94]. Имея в виду, что только Бог является единственной причиной бытия тварного сущего, Николай в 57 главе «Опровержения» отвергает и то, что Ум является причиной Души и тел, а Душа является причиной тел, и А. Ангелу[95] соотносит это с тем, что Итал и Евстратий называли Ум производящей причиной Души[96]. В 70 главе «Опровержения» Николай более подробно останавливается на этой теме. Он снова отвергает принцип иерархии причинности и, соответственно, неоплатонический принцип старшинства причин, согласно которому Бытие, как причина, старше Ума, Души и остальных нижележащих причин, Ум старше Души и т. д. Николай пишет:

> Если одна Причина, то нет ничего более причинного. О более причинном говорится, как будто существует по меньшей мере, две причины и одна причина другой, а два – это не одно, тем более больше, чем два, – это не одно. Так что тот, кто говорит, что причин множество, исключает, что одна причина.
> А он [Прокл] хочет говорить, что Бытие – более целое и более причинное, чем Жизнь, и Жизнь – более целое и более причинное, чем разумная сущность и Жизнь, как будто Бытие есть иное, чем Жизнь, и Жизнь – иное, чем разумная жизнь[97]. <...> А мы веруем, что то же самое есть и Единое, и Бытие, и Жизнь, то же самое – Ум, и Слово, и Дух, то есть Отец и Сын и Святой Дух, одна сверхсущественная сущность, созерцаемая в трех ипостасях[98].

Таким образом, согласно Николаю, Бытие, Жизнь, Ум есть нечто одно, это различные проявления Единого Божества. Однако здесь Николай расходится с *Ареопагитиками*. Говоря о причинах (началах) тварного сущего, автор Ареопагитского корпуса следует важной для корпуса парадигме единения – различия. Хотя автор *Ареопагитик* признает, что когда говорится о множестве причин сущего, речь идет о том, что каждая из них разъясняет различные аспекты промысла Единого Бога[99], все же он реально различает причины (начала), сущие до вещей, по причастию к которым существует все тварное сущее: (*Самоблагость*) – *Самобытие* – *Саможизнь* – *Самомудрость* – *Самоподобие* и др., и указывает, что эти причины образуют иерархию по старшинству. Причем, Самобытие, как самая старшая причина, явля-

---

[94] *Николай Мефонский.* Опровержение Начал теологии 56: 59.11–18 (Angelou), пер. А. В. Маркова и Д. А. Поспелова.

[95] *Angelou D.* Introduction... P. LXI.

[96] *Иоанн Итал.* Изложение различных предметов 1: 1.13–16 (Joannou); *Евстратий Никейский* (Commentaria in Aristotelem Graeca 21.1: 64.6–14).

[97] См.: *Прокл.* Начала теологии 70. Прокл имеет в виду, что более высшая причина есть причина в большей мере, поскольку ее действие распространяется на большее количество следствий, чем в случае причины низшей (таковы основоположения прокловской философии).

[98] *Николай Мефонский.* Опровержение Начал теологии 70: 71.22–33 (Angelou), пер. Д. А. Поспелова и А. В. Маркова с изм.

[99] *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 5.2. В «О Божественных именах» (11.6) утверждается, что эти причины не есть самосущие творческие сущности, независимые от Бога.

ется началом остальных причин[100]. О том, что Ареопагит понимал эти причины как составляющие иерархию свидетельствует и то, что он уподобляет Самобытие единице, в каковой объединены остальные числа, чем дальше от нее, тем более разделенные и множащиеся[101], а также то, что он упоминает об иерархии существ, причастных соответствующим причинам[102]. В любом случае можно согласиться с Э. Перлом, что автор корпуса в своем учении об иерархии причин сущего очень близок к Проклу и зависим от него[103]. Таким образом, у Николая Мефонского мы находим парадигму, в корне отличную не только от прокловской, но и от дионисиевской парадигмы, предполагающей реальное существование причин (начал) тварного сущего.

Используемая Николаем Мефонским парадигма находит свое отражение и в осмыслении им такой важной и интересной с историко-философской точки зрения проблемы, как проблема универсалий. На византийскую философскую мысль в этом плане повлияла позиция Александрийской философской школы Аммония (сына Гермия)[104], который был учеником Прокла. Аммоний Александрийский был основоположником неоплатонической традиции комментариев к Аристотелю. Согласно Аммонию, универсалии до вещей существуют в уме Демиурга как некие умные сущности, являющиеся причинами соответствующих отделенных от них универсалий в вещах, особенности которых мы воспринимаем[105]. Соответственно, Аммоний говорил о трояком способе существования универсалий: до вещей, в вещах и после вещей, приводя в пример узор на печати, ее оттиски на различных кусках воска и общие характеристики отпечатков, воспринимаемые человеком[106]. Такой способ решения проблемы универсалий Л. Бенакис назвал «концептуальным реализмом», утверждая, что он отличен от всех других вариантов решения этой проблемы в античности и Средневековье[107].

---

[100] Там же 5.5.

[101] Там же 5.6.

[102] Там же 5.3.

[103] *Perl E.* Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite. New-York, 2007. Cc. 66, 68. Кроме того, Э. Перл доказывает, что неверно говорить о «христианизации» Ареопагитом прокловской метафизики в плане учения об иерархии бытия. Учение и Прокла, и Дионисия в равной мере предполагает, что посредством причин на сущее распространяется сила Высшего Начала как истинной Причины всего сущего, и разница между Дионисием и Проклом в этом плане заключается не в метафизике, но, скорее, в ее религиозном наполнении (*Perl E.* Theophany... Pp. 67–68). Можно добавить, что, действительно, само по себе учение Прокла о причинах не противоречит христианской картине мира.

[104] Род. между 435/445, ум. между 517/526 гг. Другой знаменитый античный философ Аммоний – Аммоний Саккас, учитель Плотина, жил на три века раньше Аммония, сына Гермия.

[105] *Аммоний Александрийский.* Толкование на Исагогу Порфирия: 41.20–42.26 (CAG).

[106] Там же: 41.10–20 (CAG).

[107] *Benakis L.* The problem of general Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // Neoplatonism and Christian Thought / Ed. D. J. O'Meara.

Парадигма, заданная Аммонием, была подхвачена александрийскими комментаторами аммониевской школы[108] (Филопон[109], Асклепий, Олимпиодор, Элиас, Давид) и заимствована византийскими авторами, причем, как отмечает Л. Бенакис, «ни один из них [александрийских комментаторов. – *Д. Б.*] не переписывает просто трудов своего учителя Аммония или предшествующих схолиастов (в случае Давида и Элиаса, прежде всего Олимпиодора и Филопона), а излагает проблемы [имеется в виду вопрос об универсалиях. – *Д. Б.*] на собственный лад и, не отклоняясь от основной линии, вносит в них нечто новое. В трудах более поздних комментаторов византийской эпохи заметно в этой связи большее или меньшее влияние того или иного александрийца»[110].

Norfolk, 1982. Pp. 75–86. На русском языке тема понимания универсалий у Аммония Александрийского вскользь затронута в статье: *Месяц. С. В.* К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского. По поводу статьи В. М. Лурье «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха» // Богословский вестник. 5–6, 2005–2006. Сс. 670–680. Ср. также: *Lloyd A. C.* The Anatomy of Neoplatonism. Oxford, 1990. Pp. 66–68.

[108] Среди александрийских толкователей были как христиане, так и нехристиане. Приведем для иллюстрации решения проблемы универсалий в рамках александрийской школы толкователей Аристотеля фрагмент из пользовавшегося в Византии большим авторитетом философа Давида (кон. VI – нач. VII вв.; вероятно, Давид был христианином): «Они [роды и виды] существуют до множества, во множестве и после множества. Они существуют до множества [вещей], ибо порождаются божественным творчеством. А находятся во множестве [вещей], ибо проявляются в материи. И существуют после множества [вещей], так как наличествуют в познании нашего разума. И так как сказанное трудно понять, уясним это с помощью примера. Имеется золотой перстень с печатью, изображающей какого-нибудь доблестного мужа, имеется также его оттиск на множестве кусков воска, и имеется некто, который смотрит на оттиски и своим умом постигает все эти оттиски. И вот, перстень – это то, что называется существующим до множества, ибо он существует раньше, чем оттиски на воске; оттиски на воске называются существующими во множестве; а восприятие этих оттисков и мысль [о них] в чьем-либо уме называются существующими после множества. <...> Мы имеем возможность [одновременно] утверждать, что [общее] существует до множества, во множестве и после множества, ибо так говорит и Платон, утверждая, что [оно] пребывает, находится и существует в связи. Говоря: "пребывает", он поведал, что оно существует до множества, дабы ты узнал вышеупомянутый перстень, существующий до оттиска. Сказав же: "находится", он поведал о том, что оно находится во множестве, то есть в материальных вещах. А говоря: "существует в связи", он поведал, что оно существует после множества, то есть в [нашем] познании. Аристотель же считает, что общее существует во множестве, а не до множества, ибо говорит, что из сущих, ставших действительностью, одни субстанциональны, другие несубстанциональны» (*Давид.* Анализ Введения Порфирия 8, пер. С. С. Аревшатяна, цит. по изд.: *Давид Анахт.* Сочинения / Сост., пер. с древнеарм., вст. статья и прим. С. С. Аревшатяна. М., 1975. Сс. 123–124). См. об универсалиях гл. 8 в целом и гл. 9 этого сочинения Давида.

[109] Что не помешало Филопону развивать тритеитские богословские построения.

[110] *Бенакис Л.* Давид Непобедимый в трудах византийских толкователей Аристотеля // Философия Давида Непобедимого. М., 1984. С. 264. См. также: *Benakis L.* The problem of general Concepts... Pp. 84–86.

Аммониевской парадигме существования универсалий следовали и Иоанн Итал с Евстратием Никейским. В своем «Изложении различных предметов» Итал касается проблемы универсалий в гл. 5, 6, 15, 52 и др. Он определенным образом развивает аммониевскую парадигму. Понимание Италом универсалий в вещах таково, что, согласно ему, роды и виды преломляются особым образом в каждой единичной вещи[111]. В этом отличие Итала от Аммония, для которого в вещах одного вида пребывает одна и та же универсалия; и в этом же сходство Итала с Проклом[112]. В гл. 15 Итал, обсуждая, почему Порфирий в «Исагоге» (8.1 (Busse)) говорит о роде как виде целого, обращается к 67 теореме «Начал теологии» Прокла, которую позже будет разбирать и Николай Мефонский. В этой теореме Прокл различает целое до частей, как существующее согласно причине (κατ' αἰτίαν); целое из частей, как налично существующее (καθ' ὕπαρξιν); и целое в части, как сущее по причастности (κατὰ μέθεξιν)[113]. К. Иеродиакону, исследовавшая про-

[111] «Дело обстоит так. Роды, как утверждают, трояки. Во-первых, это роды до многого, чистые от материи и не обусловленные здешними вещами бестелесные логосы сущего, которые, по нашему мнению, не определяются здешними телами, качествами, количествами или чем-нибудь иным. Во-вторых, говоря в терминологии Аристотеля, роды есть абстрактные сказуемые. Действительно, душа, подобно Богу, поскольку является Его образом, освобождаясь от материи, определенным образом содержит в себе идеи сущего, как и образец образа – Бог. Различие между родами до многого и только что упомянутыми состоит в том, что первые находятся в Боге, а вторые – в человеческой душе. Одни, по словам эллинов, являются изначальными причинами, а вторые – производными и абстрактными сущностями. Одни – обособленны и безотносительны, а вторые занимают некоторое промежуточное положение. В самом деле, в душе они обособлены, а в вещах – нет. То, что существует не обособленно в каждом из индивидуумов, называется родом-во-многом. Ибо жизнь, разум или тело в Сократе – не то же самое, что в Платоне. Ибо каждое из них существует в том, в чем оно начало быть. Это и есть роды-во-многом, сообразно которым происходит разделение и обособление. Род же после многого существует не так, но остается одним и тем же и сам по себе, и соотносясь со многими вещами» (*Иоанн Итал.* Изложении различных предметов 5, пер. Т. А. Шукина).

[112] См.: *Прокл.* Начала теологии 23, 24, 116; ср.: *Ierodiakonou K.* John Italos on Universals // Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale. 18, 2007. P. 237.

[113] «*Всякая цельность – либо до частей, либо из частей, либо в части.*

В самом деле, или мы созерцаем вид каждой вещи в причине и называем его, предсуществующего в причине, целым до частей; или – в причастных причине частях, причем одним из двух способов: или мы созерцаем его во всех частях вместе, и тогда это целое из частей, отсутствие хоть какой-либо части которого уменьшает целое; или – в каждой из частей, поскольку если и часть стала целым благодаря причастности целому, то это и заставляет часть быть целым отчасти. Итак, как наличное существует целое из частей, в качестве причины – целое до частей, по причастности – целое в части. Ведь и целое в части есть в последней степени целое, поскольку подражает целому из частей, ибо не случайная вещь будет частью, а только та, что способна уподобиться целому, у которого и части суть целые» (пер. С. В. Месяц). Э. Доддс в своих комментариях к «Началам теологии» Прокла, отмечая очевидные параллели 67 теоремы с теоремами 23 и 65, указывает на характер соотнесенности вышеописанных способов цельности с прокловс-

блематику универсалий у Иоанна Итала, отмечает очевидную соотнесенность у него между способом представления универсалий согласно аммониевской парадигме (универсалии сразу до вещей, в вещах и после вещей) и согласно прокловскому способу описания отношения целого и частей: универсалиям до вещей соответствует целое до частей, универсалиям же в вещах и после вещей с определенными ограничениями и нюансами можно поставить в соответствие целое в части и целое из частей[114]. В целом К. Иеродиакону вслед за Л. Бенакисом признает позицию Итала соответствующей концептуальному, или умеренному, реализму[115]. Ученик Итала, Евстратий Никейский, также воспринял аммониевскую парадигму и, соответственно, позицию концептуального реализма[116].

В свою очередь, Николай Мефонский отвергает эту парадигму. Согласно ему, до вещей, в вещах, в каждой конкретной вещи и после вещей – Бог, являющийся Причиной каждой единичной вещи, но не какой-либо причинной цельности до вещей. Комментируя 66–68 теоремы «Начал теологии» Прокла, Николай пишет:

> Целым прежде всего, и во всем созерцаемое, и все предвосхищающее и охватывающее причинностно – так должно изрекаться Божественное. А то целое до частей и во всех частях, что после Него, следует отвергнуть, как [только] мыслимое и неипостасное. <...> Само Божественное, прежде всех вещей целое, все предвосхищающее... Которое и во всех названных так или иначе целых созерцается присутствующим безуслов-

---

кой триадой причастности: целое до частей соответствует непричастному, целое из частей – причастуемому, и целое в части – причастному (*Dodds E. R.* Commentary // *Proclus.* The Elements of Theology... P. 237).

[114] *Ierodiakonou K.* John Italos on Universals... Pp. 239–240.

[115] Ibid., pp. 246–247. При этом К. Иеродиакону говорит о неадекватности позиции В. Татакиса, согласно которой Итал является номиналистом (*Τατάκης Β. Η.* Βυζαντινή Φιλοσοφία. Αθήνα, 1977. Σ. 202), и П. Иоанну, признающего Итала концептуалистом (*Joannou P. P.* Christiche metaphysic in Byzanz: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos. Ettal, 1956. Pp. 104–146).

[116] См.: *Евстратий Никейский.* Комментарий на Вторую аналитику: 264.13–19 (CAG); Комментарий на Никомахову этику: 40.18–41.37. Преломлению аммониевской парадигмы понимания универсалий у Евстратия Никейского посвящена статья К. Иеродиакону: *Ierodiakonou K.* Metaphysics in the Byzantine Tradition: Eustratios of Nicaea on universals // Quaestio. 5, 2005. Pp. 67–82, которая следует в этом плане пониманию Л. Бенакиса. Иеродиакону полемизирует с авторами других трактовок понимания универсалий Евстратием, а именно, с К. Джиокаринисом (*Giokarinis K.* Eustratios of Nicae's Defense the Doctrine of Ideas // Franciscan Studies. 24, 1964. Pp. 159–204), а также с П. Иоанну (*Joannou P.* Die Definition des Seins bei Eusntratios Nikaia. Die Unirersalienlehre in der Byzantinischen Theologie im IX Jh. // Byzantinische Zeitschrift. 47, 1954. S. 358–368), который считал Евстратия номиналистом. Иеродиакону (p. 76) указывает на то, что различия в трактовках учения Евстратия об универсалиях связаны со специфическим различением Евстратием смыслов понятия «идея»: с одной стороны, это то, что существует только в уме человека, с другой – то, что существует в вещах (см.: *Евстратий Никейский.* Комментарий на Вторую Аналитику: 194.26–34 (CAG)).

но, размеряемым неразмеримо и причащаемым непричастно целыми из частей, целыми, созерцаемыми в каждой части, поскольку эти целые имеют части, и цельности на деле есть только отношения этих частей, созерцаемые как-либо по отношению к другому, но сами не существующие как реальные вещи. Так и все именуемое по отношению к чему-то, что значит "быть чего-либо", имеют бытие и наличие относительно другого – таким образом, и "целое" говорится относительно частей, поэтому исключено существование целого до частей, так как целое состоит из многих частей, а часть целого есть часть чего-то. А целое само по себе, у которого нет частей, не существует. <...> Целое в части и целое из частей, а также относящиеся к каждому из этих двух части подводятся под категорию отношения, и поэтому не есть что-то, а только голые отношения, усматриваемые в других подлежащих. <...> Божественное... единственное в собственном смысле до всего есть, и во всем есть, и в каждом возникает, и может сверхсильно быть причиной всех[117].

Немного ранее Николай пишет, что «Причина всего [Бог] и прежде всех вещей действует, и во всех вещах, и после всех вещей, и через все вещи»[118].

Таким образом, Николай отвергает прокловское различение видов целого, утверждая, что целым до частей является Бог, а целое из частей и целое в части есть лишь отношения (что в аммониевской парадигме соответствует универсалиям после вещей[119]), а значит, они не существуют как реально различающиеся виды целостностей и сводятся к нашему восприятию единичных сущих. Важно, что здесь же Николай использует и более классический язык универсалий, говоря, что Бог – до всего, во всем и после всего, отсылая, очевидно, к языку аммониевской парадигмы универсалий, и фактически отвергая классическую аммониевскую схему троякого существования универсалий, а именно, отвергая существование универсалий до вещей[120] и в вещах (при этом Николай в «Опровержении Начал теологии» не отрицает, что единичности бывают различных видов).

Такая позиция Николая, помимо общих для «Опровержения» соображений полемики с учением Прокла об иерархии бытия, могла быть обусловлена и тем пониманием, что признание существования целого до вещей, или идей, влечет за собой учение о совечном Богу существовании тварного сущего, за что менее столетия назад до написания Николаем «Опровержения» был осужден Иоанн Итал[121]. Действитель-

---

[117] *Николай Мефонский.* Опровержение Начал теологии 66–68: 68.28–70–26 (Angelou), пер. С. Б. Акишина, А. В. Маркова и Д. А. Поспелова с изм.

[118] Там же 57: 60.19–21 (Angelou), пер. А. В. Маркова и Д. А. Поспелова.

[119] См. цитату из Давида в прим. 108.

[120] Очевидно, что слова Николая о том, что Бог есть целое до вещей, не свидетельствуют о признании им реальности универсалий в смысле целостностей до вещей, поскольку Бог не является универсалией.

[121] См. анафему 4 на Итала из «Синодика православия»: «Учащим о безначальной материи и идеях (ἰδέας), или о [бытии,] собезначальном Содетелю всех и Богу, и что небо, земля и прочие творения – присносущны, и безначальны, и пребывают неизменными, и законополагающим против сказавшего: "Небо

но, аммониевская парадигма троякого способа существования универсалий может быть понята в этом смысле, ведь она подразумевает реальное существование универсалий как до вещей, так и в вещах (об этом свидетельствует и само название, введенное Л. Бенакисом для этого типа понимания универсалий: «концептуальный реализм»), поскольку универсалии в вещах, согласно ей, являются необходимым следствием существования универсалий до вещей[122–123]. Таким образом, если универсалии до вещей вечно находятся в уме Бога, а универсалии в вещах являются их выражением, то из этого вытекает, что и вещи должны существовать вечно.

Этот отмеченный нами, условно говоря, номинализм Николая Мефонского иногда проявляется и в его богословском языке. Здесь можно вспомнить о том, что, ведя речь о схождении на апостолов Святого Духа в Пятидесятницу, Николай говорил о первой сущности по Аристотелю, толкуя ее в русле расхожего понимания Аристотеля и называя ее преимущественной и в собственном смысле сущностью, как не представляемую в уме, подобно второй сущности по Аристотелю, но на самом деле и истинно существующую[124–125].

Заключая наш обзор учения Николая Мефонского и его полемики с различными неортодоксальными течениями его эпохи, отметим, что, не соглашаясь с концепцией Ф. И. Успенского, согласно которой борьба ортодоксальной и еретической мысли в средней и поздней Византии есть продолжение давнего спора между платониками (реалистами) и аристотеликами (номиналистами), и, соответственно, для ортодок-

---

и земля мимоидут, словеса же Моя не мимоидут", то есть без труда пустословящим и приводящим божественную клятву на свои головы, – анафема» (пер. А. Ф. Лосева, цит. по изд.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 863).

[122] В этом плане в статье С. В. Месяц (К вопросу о «частных сущностях»...) имеет место невнятность и, вероятно, ошибочное понимание Аммония: сначала утверждается, что, согласно Аммонию, без существования частных сущностей, общие сущности продолжали бы существовать (сс. 675–676), а затем, имея в виду приводимую цитату из Л. Бенакиса, говорится, что единичное есть выражение форм (подразумевается: универсалий до вещей), и это противопоставляется случаю платоновских потусторонних идей (сс. 678–679)).

[123] Сам Аммоний следующим образом понимает соотношение универсалий до вещей и в вещах: «Общее не нуждается в первых, то есть частных сущностях, чтобы существовать, но [нуждается], чтобы получить в них своей выражение» (Комментарий на Категории: 40.19–21 (CAG), пер. С. В. Месяц, цит. по изд.: *Месяц. С. В.* К вопросу о «частных сущностях»... С. 678).

[124] См. цитату из «Припоминаний» при прим. 51. Хотя речь идет о Божественной сущности, это не дает повода для обвинения Николая в тритеизме, в частности потому, что выше в «Припоминаниях», как мы отмечали, он утверждает, что три Божественные ипостаси не есть три Бога и три частные сущности (Припоминания (*Арсений [Иващенко], еп.* Два неизданных произведения... С. 33)).

[125] Интересно, что в русле аммониевской традиции позиция Аристотеля понималась так, что вторая сущность (роды и виды) существует не только в уме, но и в вещах, см. цитату из Давида в прим. 108.

сальной византийской мысли характерно следование аристотелевскому учению, в то время как для еретиков – платоновскому[126] (на наш же взгляд, диспозиция ортодоксальной и неортодосальной мысли в Византии не поддается однозначному разложению по парадигмальным философским направлениям), мы вынуждены признать, что в плане своей философской позиции учение Николая Мефонского, как мыслителя и хранителя православной традиции, по ряду признаков имеет тенденцию к номинализму, что, вероятно, представляет собой скорее исключение для византийской мысли в целом.

Д. С. Бирюков

[126] См. прим. 69.

Николай Мефонский

ОПРОВЕРЖЕНИЕ НАЧАЛ ТЕОЛОГИИ ФИЛОСОФА ПЛАТОНИКА ПРОКЛА[1]

<...> 114. Всякий бог есть совершенная-в-себе единичность, и всякая совершенная-в-себе единичность есть бог[2]

Если «бог», то не «всякий», и если «всякий», то не «бог», так как множество богом не является; ведь «всякое» говорится применительно ко многому.

Отец есть самосовершенная Единица, то есть совершенная ипостась, и совершенная ипостась – Сын, и совершенная ипостась Святой Дух, три совершенных, три ипостаси, а не три бога и не просто три единицы, поскольку каждый от остальных отличается не как бог или единица, но по ипостасным особенностям, по которым один есть и зовется Отцом, другой – Сыном, и третий – Духом Святым.

Не от доморощенности своей мы утверждаем, что они таковы, но будучи научены от самого Сына. Подробнее у нас об этом написано в возражении на 64 главу. Итак, в соответствии со всем сказанным нами следует утверждать, что Единица – самосовершенна, что Бог один и единственный, и что Святая Троица, по нашему учению, есть и сама Единица. Первое обеспечивается свойственной самому Отцу порождающей способностью, и тройственностью существующих обособленно ипостасей, то есть Лиц, а второе – тождеством природы или сущности, по которому и Каждое Лицо из Троих существует отдельно и в составе целого, и вместе с тем Трое суть самосовершенная Единица и цельный Бог. Ни одному из Лиц здесь не присуще несовершенство, и ни одно не нуждается в другом для совершенства, и ни одно по сродству не причаствует божественной особенности в лице многих лжеименно называемых богов, согласно болтовне мудреца об оных; поистине, не единичность, не Бог по причастию, но самосущая Единица и самосущий Бог, или Троица целая и Каждый из Троих. А незамеченным осталось, что оный мудрец опроверг сам себя, когда ввел сродство многих богов друг с другом и с единым, и в том, что ему угодно, чтобы они были самосовершенными богами и единичностями, согласно его утверждению, будто они в качест-

---

© С. Б. Акишин, перевод, 2009.

[1] Перевод выполнен по изд.: *Nicholas of Methone.* Refutation of Proclus' Elements of Theology / A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios D. Angelou. Athens-Leiden, 1984. Использован перевод Д. А. Поспелова и А. В. Маркова.

[2] Здесь и далее – заглавия теорем «Начал теологии» Прокла.

ве обоих [и как боги, и как единичности], причастны божественному своеобразию. Но дело в том, что причастное по самому тому, чему причаствует, не является самосовершенным, ведь и согласно этому мудрецу всякое причаствуемое лучше, чем причаствующее. И может ли быть Богом тот, кто причаствует другому, а потому и уступает тому?

Похоже, что он самосовершенными называет вторые по чину единичности, то есть те, которые от первых и начальных имеют основу бытия, третьи же не самосовершенные, но лишь отблески, нуждающиеся в субстрате, чтобы в нем получить основу бытия, как он говорит в 64 главе, а потому третьи не суть боги, коль скоро не самосовершенны. И каким же образом те, кто богам не причастны, а точнее, умы, непосредственно зависимые от них по всему ряду, божественны?

115. Всякий бог сверхсущен, сверхжизнен и сверхмыслителен

Не «всякий бог», но один и единственный Бог, Который превосходит все, поскольку всему предшествует как Причина и [все] производит от Себя. Как же, следовательно, каждый из многих [может быть] всем? И если один из этих [многих] есть все, то что нужно [сказать] об остальных? Или, верно, они разнятся друг от друга и то, чем они различаются, не есть общее, следовательно, каждый [из них] не есть все (учитывая различие); или не разнятся, и тогда их нужно называть не многими, но одним, подобно, конечно, тому, как и мы, Троих счисляя – Отца и Сына и Святого Духа, говорим, что трое – один Бог, поскольку не можем говорить о том, чем трое различаются друг от друга по природе божественности, хотя они суть трое по ипостасным особенностям. Утверждаем же мы, что Они и сущность сверхсущностная, и жизнь сверхжизненная, и ум сверхразумный, и [что Они равным образом и] трое неслиянно объединенных по ипостасям, и единое, [которое] не содержит по природе различий. А многие, согласно оному, боги суть множество, отчего «всякий [бог]» и говорится о [каждом] из них, [а вовсе] не суть они самосовершенные единичности и не боги в собственном смысле; ведь «всякое множество причаствует неким образом единому», и, конечно же, не есть само единое. По этой причине они и не самосовершенные единичности, пусть даже и называть их объединенными, и, стало быть, не боги в истинном смысле те, которые по обоим [свойствам], по бытию единичностью и благости, причаствуют божественному своеобразию, как сам оный предусмотрительно заявил в предыдущей главе. Троица же, согласно нам, есть и сама Единица, будучи одним и единственным Началом всего сущего, и все прежде содержа в Себе, в соответствии с тем, что Она – причина [всего], превышая [все], и обеспечивая всему от Себя объединенность и различенность: первое – поскольку Она есть само Единое, второе – как Троица. И как сама сущая первая сущность, первая Жизнь, первейший Ум, одновременно

[Она предоставляет всему] бытие, жизнь, мышление, Сама же будучи и [предшествующим] всему и высочайшим единым, и благом, к которому все стремится. Она есть один и единственный Бог – и сверхсущностный, и сверхжизненный, и сверхмыслящий, и [Ему] достойно было бы по высшей справедливости именовывать всякие вообще [определения] с [тем, что Ему свойственно] превышение каждого [из них], [не называя Его] ни рядом многих богов вокруг этого [первоначала], ни божественным числом, ни родом, ни чином, ни порядком, так чтобы одни [при этом] были первыми богами и непричаствуемыми, другие – вторыми и причаствуемыми, далее, третьими – причаствующими, с целью того, чтобы подвизалось среди богов худшее, и предшествующее, и последующее, и одни были бы худшими, чем первые и лучшие, другие – вторыми, худшими же еще этих худших – третьи. Этого-то всецело избегает единое Начало всего, согласно нашему [учению], всему предшествующее и все превосходящее, и, в свою очередь, не являющееся ничем из всего по причине сверхобособленного превосходства в отношении всего остального и в отношении всякого единства и разделения, почему и в сокровенном таинстве воспевается, как то, что не есть ни одно, ни три, согласно многобожественному Дионисию.

116. Всякий бог допускает причастность себе [всего], кроме единого

Не «всякий бог», но единственный Бог и допускает, и не допускает причастия Себе; и что ничего нет всецело невозможного для этого предположения, уже сказано. И ныне следует напомнить, что, будучи природой простой, невещественной, бестелесной, ни в чем Он не имеет препятствий и присутствовать повсюду, и нигде [не быть отдельно], и всеми по отдельности причаствоваться, и пребывать всецело непричаствуемым, поскольку Он ни в чем не заключен.

Первые единицы суть трое по ипостасям, различаясь друг от друга только тем, что одна – нерожденная, другая – рожденная, третья – исходящая, почему каждая [из Них] – и Бог, и единица без различения; почему и причаствуются и непричаствуются, таким же образом, трое. Мудрец же говорит, что две ипостаси имеет каждый из его богов, даже о том не заботясь, чтобы сохранить свойственную Богу простоту, и не принимая во внимание общее и ясное для всех положение о том, что нет недопустимости двум природам сходиться в одной ипостаси. Ибо одно дело природа души, другое – природа тела, и каждая ипостась одушевленных существ в равной степени составлена из души и тела; две же ипостаси в одной природе не сходятся никогда. Так эллинские мудрецы были изобличены в глупости, когда утверждали, что они мудрые.

Ведь заметь, что он называет не-единое некоей другой ипостасью наряду с единым, поскольку, собственно, и единое, которое [присутствует] в другой, наряду с собой утвержденной в бытии,

ипостаси, есть ипостась. Но мы, сохраняя три ипостаси одного Божества, соединенные неслиянно и различенные неразлучно, говорим, что одна из этих трех [ипостасей], Сын и Слово, приняла нашу природу [так, что та приобрела] ипостасное бытие в Нем, однако не [так, что] Он сделался иной по отношению к Себе ипостасью, но Он, или одна ипостась Божества, стал ипостасью человечества; и так мы избегаем всяческой несообразности со всех сторон.

117. Всякий бог есть мера сущего

Бог размеряет, устанавливает границы, придает меру и определяет все сущее не потому, что Сам есть мера, но потому, что мера всего предсуществует в Нем и отмежевывает каждому свойственное по заслугам. Следовательно, всякая мера или равна измеряемому, или меньше его, но никак его не превышает; ведь не десятью измеряют пять, но пятью десять; измеряет же и время в ту же меру равное себе возникновение; однако недозволительно приравнивать Бога к чему-то сущему, тем более умалять перед ним.

118. Все, что существует в богах, предсуществует в них в отношении их отличительного свойства, притом их отличительное свойство единично и сверхсущно. Следовательно, все в них единично и сверхсущно

Все в Боге по причине единичным образом и сверхсущно, того же, чем когда-либо бывает Бог по наличному бытию, никто не знает, ибо Бога никто никогда не наблюдал, и не способен ведать, говорят истинные богословы.

Тем более, поистине, недопустимо утверждать, будто Бог есть нечто по причастию, и как же ты, о Прокл, говоришь о лжеименитых богах, что ничто в них не присутствует по причастию, поскольку каждого из них ты возвещаешь и единым и не-единым, – и называешь их не единым, раз они не наличествуют как Единое, но единичными, поскольку по причастию имеют Единое? Или, действительно, они причаствуют Единому, и как же ты утверждаешь, что ничто в них не присутствует по причастию и почему не назовешь ты их скорее божественными, наподобие «единичных», по причастию Единому, сиречь Богу, поскольку тождественны Бог и Единое? Или не причаствуют, как ты говоришь, и тогда они не божественные, и тем более не суть боги.

119. Всякий бог существует как субстанция по [своей] сверхсущностной благости; и благ он не по состоянию и не по сущности (ведь состояния и сущности получили в удел от богов вторичный и множественный разряд), а сверхсущно

Собравший в себе цельную благость и обстоящий сверхсущно Сын и Бог с Отцом и Всесвятым Духом научил нас, что «никто не благ, как только один Бог»[3], Которому всего более и следует верить, и отказываться от именования [Его как] «всякого бога». Ибо не подобают по отношению к единому Богу названия «всякого», как многократно прежде отмечалось. Конечно, не о всяком боге должна идти речь, но о Боге и Благом, и Мудром, и Справедливом, и Сущем, и Едином, и то иное, о чем можно было бы говорить в сверхсущностном смысле, есть Он Сам по бытию: Первичное, Единое, Благо, Сущее, Мудрость; всему вообще, что следом за Ним бывает и именуется «по сущности или по состоянию», Он предшествует как Причина, сосредоточив его в Себе, будучи всем сверхсущностно. Поэтому-то, по причине этой сверхсущностности, великий и многобожественный Дионисий почитает более истинными для Него отрицания всего, нежели утверждения, и лишения, нежели состояния, понимая лишения и отрицания не как худшее, но как превосходящее и несравненно лучшее в сравнении с состояниями и утверждениями и рассуждая о непостижимом в более высоком смысле[4].

120. Всякий бог в своем наличном бытии обладает провидением для всего; и первичное провидение – в богах

Бог – Причина всего и промыслитель всего, не только цельного, но и частичного, до самого незначительного. Почему же не через все будет простираться промысел Божий? Разве только если назвать Его немощным и недостаточным, что нелепо, стало быть, Бог – промыслитель всего. Тех же, которые следуют за Богом, было бы более справедливым назвать сослужащими Божиему промыслу, чем осуществляющими промышление; поэтому они так и называются сослужащими духами.

Согласно оному мудрецу, раз жизнь – непосредственно перед умом, и сущее – перед жизнью, как он сам в 101 теореме раскрыл, то промышление может быть энергией не только сверхсущностных богов, сиречь единичностей, располагающихся прежде сущего, но и сущего, и жизни, и вообще всего, предшествующего уму, вопреки сути этой главы. Если же один и единственный наш Бог сверхсущностно и в качестве причины есть и Ум, и Жизнь, и Сущее, и Единое, и все, то, таким образом, промысел может быть только особенностью Его сверхсущностного бытия, будучи, как и наименование показывает, энергией промыслительного и сверхразумного Ума, так же как и Блага Его, скорее же, Сверхблага и, как говорится, источащего Благоначалия, [будучи] преизобилием и излиянием благости и уделением блага для всех в щедрости (не для

---

[3] Мк. 10, 18; Лк. 18, 19.

[4] Ср.: *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии 2.3; О мистическом богословии 2.

тех некоторых, о которых было промышление, но всем вообще, насколько каждый в состоянии воспринять). Ведь куда уместнее называть раздаяние блага особенностью благоначалия или промыслительного свойства, так же как и промышление – особенностью промыслительного [свойства], и жизнь особенностью живоначалия, и иное подобным же образом. <...>

122. Все божественное и осуществляет провидение для вторичного, и изъято из того, для чего оно осуществляет провидение; при этом провидение не ослабляет своего несмешанного и единичного превосходства, и отделенное [от вторичного] единство не уничтожает провидения

Помимо того что «все [божественное]...», и иного подчеркивания многобожия, а также определения благости и единого как сущности Божества, во всем остальном эта глава благообразна. Отчего мне представляется, что возвышенные и столь незаурядные теоремы он тайно позаимствовал в богословии великого Дионисия, приобщившись к нему в Афинах, и рассаду благочестия перемешав с дурными плевелами, с вероучением нечестивого многобожия. Поистине, он мог бы изложить куда как прекраснее: Бог и промыслит все сущее, и изъят из того, что промыслит, притом, что промысел не ослабляет чистого и Божественного Его превосходства, и обособленное сверхсущностное бытие не затмевает промысел. Ведь пребывая в собственном превосходстве, Он все наполняет Собственной мощью и энергией, и все, насколько в состоянии причастствовать, наслаждается благом, которое может воспринимать в меру своего ипостасного бытия, преизливая богатство благости всем изобильно, Бог предоставляет благо, не по расчету проводя раздаяние. «Ибо не мерою дает Бог Духа»[5], сказано, но изобильно Он всем изливает сокровище, а они воспринимают его каждый по достоинству, и сокровище, однако, остается нетронутым и целым, не принимая на себя никакого разделения от раздачи. И таким образом ни достоинство Божественного превосходства не снижается вследствие осуществления промысла, ни промысел не прекращается из-за превосходства. Ибо так и Божественная Доброта, да не будет сказано, исчезла бы; ведь Благу свойственно «уделять всему, способному быть причастным», и осуществлять промысел есть то же самое, что и оказывать благодеяния. Это больше благого по виду бытия; и необходимо, чтобы большее принадлежало к величайшему и первично благому, к благодетели, так же как ко вторичному благу вторичное принадлежит, благовидное бытие, каковы божественные ангелы.

123. Все божественное, вследствие своего сверхсущного единства, само неизреченно и неведомо ни для какого вторичного; но оно постигаемо и познаваемо тем, что причастно ему. Поэтому только

[5] Ин. 3, 34.

первичное совершенно непознаваемо, поскольку оно не допускает причастности себе

Если Божество неизреченно и непознаваемо, откуда ты узнал и высказал, что его существование – благость, а потенция – единична? Разве только что ты, в самом деле, познал и знание, и способ высказывания превышающий то, что следует за неизреченным, но тогда ты дошел до безумия. Мы же, ведая собственную немощь и оставаясь в пределах собственного знания, исповедуем, что Бог всячески, и по наличному бытию, и по силе, и по энергии, несказуем и непознаваем для всех: из того, что Он Сам по Себе – никаким вообще образом, а из того, что о Нем [можно сказать] – в надлежащей степени и насколько допустимо [Его] постигать и познавать.

Не [так дело обстоит], что все причастно всему, случайное – случайному, но все причастно Единому, от Которого зависит, прообъемлющему все, как Причина, и для всего предсуществующему сверхсущностно, не будучи ничем из сущего, и тем самым и доступному, и недоступному всему для причастия. <...>

125. Всякий бог, с какого бы разряда он ни начинал проявлять себя, эманирует через все вторичное, всегда умножая и разделяя свои дары, но сохраняя отличительное свойство собственной субстанции

Вечно сущий (скорее же, предначально сущий) Бог, по неизреченной тайной и непостижимой Своей сущности, и силе, и энергии начинает Себя проявлять, после того, как пожелает произвести сущее, не от некоего ряда начиная, но Сам во время произведения каждого и определяя свойственный и подобающий разряд для каждого так, чтобы среди производимых одно было первым, другое – вторым, иное – третьим, и меньшим. И так через все выступая и все наполняя дарованием Самого Себя, без смешения, без примеси скверны, неописуемо, и дары умножая и разделяя, Сам Он остается неприумноженным и нераздельным, и, говоря в целом, единым и цельным по свойству собственного естества. И не исхождения, те, что бывают по естеству, умножают Его, выступающего, как хотелось бы оному мудрецу, но Сам Он совершает исхождения, Сам и их приумножает, и то, что производится при них, благодаря преизбытку силы и благости, начиная с первых, нисходя вплоть до последних, в той степени умножая производимых, в какой нисходит, – чтобы и общались они друг с другом, и различались друг от друга, в одном случае тождеством, в другом – различием. Причем отождествляются пребывающие внизу с теми, кто им предшествует, благодаря не непрерывности ряда, но, скорее, единству и тождеству производящего, а различаются от них по умалению и придаваемому всем свыше от первого начала разделению, чтобы не произошло их смешения. Действительно, таким образом и проявляется Бог, не по тому, что есть Он Сам по Себе, как, собственно, было сказано, но по тому, что

о Нем [можно сказать], то есть из произведения сущего, промысла, а также благоустроенной общности и различия самих этих [сущих] друг по отношению к другу. И исповедуют Его, как единого по естеству, когда за исходное берется наблюдаемая среди сущего общность и тождество, а как триипостасного – с точки зрения различия в нем. «Ибо невидимое Его, – говорится, – созерцается от создания мира чрез размышление над творениями»[6]. Вот из множества и разнообразия творений и величины некоторых из них постигается Его потенция, из красоты – благость, а проявляется по каждому разряду и порядку свойственным образом, сильнее в тех, кто более к Нему приближен, слабее же в тех, которые более отдалены. Если все это может Бог, то вводить многих богов излишне.

[6] Рим. 1, 20. Перевод еп. Кассиана (Безобразова). В Синодальном переводе: «От создания мира через рассматривание творений видимы».

ПОЛЕМИКА С ЛАТИНЯНАМИ И ЛАТИНОМУДРСТВУЮЩИМИ

ПАТРИАРХ ФОТИЙ И ПОЛЕМИКА С ЛАТИНЯНАМИ О *FILIOQUE*

Патриарх Фотий родился в богатой семье константинопольских аристократов, занимавших высокие государственные посты как минимум со времени патриарха Тарасия (784–806 гг.), приходившегося Фотию родственником[1]. Семья Фотия была тесно связана с иконопочитателями, и родители будущего патриарха даже претерпели гонения и ссылку в период второго иконоборчества. Однако, по всей видимости, придворную карьеру в императорской канцелярии (асикириях) Фотий начал еще во время правления иконоборческого императора Феофила, а после 843 г. получил титул протоспафария и влиятельную должность протоасикрита (начальника канцелярии)[2]. Фотий был тесно связан с партией сторонников патриарха Мефодия (842–846 гг.), которого он глубоко почитал всю свою жизнь и даже составил ему специальную церковную службу. После смерти Мефодия сторонники последнего были полностью отодвинуты от церковного управления, а многие начинания почившего патриарха подверглись радикальному изменению, поэтому после избрания нового патриарха Игнатия (847–857, 867–877 гг.) Фотий поддержал отколовшуюся от официальной Церкви небольшую группу сторонников Мефодия во главе с Григорием Асвестой, митрополитом Сиракузским[3]. Именно в этот период жизни Фотий создал два своих самых известных сочинения – «Лексикон» и «Библиотеку»[4].

В 856 г. к власти пришел близкий друг Фотия патрикий Варда. В 858 г. Варда сослал на о. Теревинф обвиненного в заговоре патриарха Игнатия и уговорил Фотия согласиться стать новым Константинопольским патриархом[5]. Хотя патриарх Игнатий не подписал

© Д. А. Шабанов, статья, 2009.

[1] Фотий называет патриарха Тарасия «дядей своего отца» (PG 102, 609B, 817B), однако по предположению К. Манго Тарасий скорее был дядей деда Фотия или даже каким-то более отдаленным родственником по отцовской линии, см.: *Mango C.* The liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photius // Iconoclasme. Birmrngham, 1977. P. 137.

[2] *Anrweiler H.* Sur la carrière de Photius avant son Patriarcat // Byzantinische Zeitschrift. 58, 1965. Pp. 348–363.

[3] *Grumel V.* Le schisme de Grégoire de Syracuse // Echos d'Orient. 39, 1940–1942. Pp. 257–267: Dagron G. Le traité de Grégoire de Nicée sur le bapteme des Juifs // Travaux et Mémoires. 11, 1991. Pp. 313–357.

[4] *Mango C.* The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750–850 // Byzantine Books and Bookmen. A Dumbarton Oaks Colloquium. Washington, 1975. Pp. 37–43. Ж. Дагрон считает, что Фотий, возможно, продолжал работать над «Библиотекой» вплоть до своего второго патриаршества: *Dagron G.* L'Eglise et l'état (milieu IX – fin X siècle) // Histoire du christianisme. T. IV. Paris, 1993. P. 170.

[5] Подробности исторических событий для всего этого периода см. в монографии: *Dvornik F.* The Photian Schisme, History and Legend. Cambridge,

никакого документа о своей отставке[6], Константинопольский Синод не стал поддерживать сосланного иерарха, а, вопреки канонам, приступил к выбором нового предстоятеля. Митрополиты Синода планировали воспользоваться насильственным удалением непопулярного Игнатия и избрать нового патриарха из своей среды, но император отвел все три предложенные Синодом кандидатуры и выставил собственного кандидата – Фотия. В результате митрополиты не осмелились оспорить предложенную императором кандидатуру и согласились с его решением. Однако Синод настоял на том, чтобы императорский кандидат предварительно принес присягу, что он не принадлежит к расколу митрополита Григория Асвесты[7]. Фотий принес требуемую присягу, но почти сразу же после выборов демонстративно соединился с Григорием Асвестой и именно его пригласил возглавить свое епископское рукоположение[8]. Вскоре после этого за нарушение данной при избрании присяги от Фотия отложилась группа иерархов, которые собрались на собор в храме Св. Ирины[9], объявили недействительным рукоположение Фотия и стали поддерживать сосланного Игнатия, каковой никогда и не переставал считать именно себя законным Константинопольским патриархом. В ответ Фотий собрал в 859 г. церковный собор в храме Св. Апостолов, на котором по неизвестным нам обвинениям все игнатиане и даже сам находящийся в ссылке[10] патриарх Игнатий были

1948. Однако наша трактовка событий, которой мы планируем посвятить отдельную статью, радикально отличается от «классической» трактовки Ф. Дворника.

[6] Вопреки мнению Ф. Дворника приходится признать, что патриарх Игнатий все-таки никогда не подписывал формального отречения от престола, но доказательство этого выходит за пределы задачи данной статьи.

[7] Согласно «классической» интерпретации событий митрополит Григорий Асвеста непосредственно принимал участие в выборах Фотия. Однако аргументы, приводимые в защиту этого мнения, чрезвычайно неубедительны (см.: *Dvornik F.* The Photian Schisme... Pp. 48–49).

[8] Согласно древней традиции, Константинопольского патриарха всегда рукополагал митрополит Ираклийский, занимающий 3-е место в церковной иерархии Византии; приглашение же для рукоположения Сиракузского митрополита, занимавшего 43-е место в иерархии (*Darrouzès J.* Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae. Paris, 1981. P. 231), было революционным шагом со стороны Фотия. Скорее всего, это свидетельствует о том, что высшие митрополиты отказались от участия в хиротонии, узнав, что в ней будет участвовать и Григорий Асвеста, лишенный сана на Константинопольском соборе 853 г. (или 854 г.).

[9] Хотя собор игнатиан в храме Св. Ирины проходил в самом центре столицы рядом с дворцом и продолжался больше месяца (Mansi, t. XVI, p. 416C), правительство не принимало против членов собора никаких мер, что говорит о сложности и неясности ситуации. Когда все-таки большинство духовенства поддержало именно Фотия, правительство обеспечило проведение фотианского собора в храме Св. Апостолов и начало преследование игнатиан.

[10] По неоднозначному свидетельству т. н. Synodicon Vetus (*Fabricius J. A., Harles G. C.* Bibliotheca Graeca. Vol. XII. Hamburg, 1809. P. 417), собор 859 г., осудивший патриарха Игнатия, проходил во Влахернском храме и Игна-

преданы анафеме[11]. Большинство духовенства поддержало ставленника государственной власти, но некоторые архиереи и влиятельные игумены монастырей, в частности игумен Студийского монастыря Николай Студит, стали на сторону Игнатия[12]. В ходе начатых кесарем Вардой жестоких репрессий Фотий старался смягчить тяжесть телесных наказаний для своих противников, но полностью поддерживал административный характер гонений на тех, кто не признавал его патриаршего сана[13].

Папа Николай (858–867 гг.), к которому в 860 г. прибыло византийское посольство с известием о смене Константинопольского патриарха, отказался признавать Фотия и послал легатов в Константинополь, чтобы выяснить вопрос на месте. Под давлением византийских властей легаты решили превысить свои полномочия и возглавили новый суд над патриархом Игнатием, которого теперь обвинили в незаконном избрании на патриарший престол в 847 г. Двукратный собор 861 г., под председательством римских легатов, низложил Игнатия на основе показаний 72-х свидетелей из мирян, представленных сторонниками Фотия, которые подтвердили, что при избрании Игнатия в патриархи была нарушена традиционная процедура (судя по всему, в 847 г. не были проведены формальные выборы, а Синод сразу же одобрил кандидатуру, предложенную императрицей Феодорой[14]). Фотий написал в Рим пространную апологию своего

тий присутствовал на нем лично. Интерпретация этого единственного свидетельства представляет большие сложности (см.: *Dvornik F.* The Photian Schisme... Pp. 57–63).

[11] Сведений об этом соборе практически нет, но поскольку Двукратный собор 861 г. занимался пересмотром решений собора 859 г., можно предположить, что этот собор рассмотрел, так же как и Двукратный, два вопроса: законность поставления Игнатия в патриархи и законность осуждения митрополита Григория Асвесты. Оба этих случая, видимо, были признаны незаконными, что хоть в какой-то степени может объяснить такую странную меру, принятую на соборе 859 г., как анафематствование отсутствующего Игнатия. Видимо Игнатий понимался как похититель кафедры, а Фотий, рукоположенный Григорием Асвестой, как законный преемник почившего патриарха Мефодия (842–846 гг.).

[12] Ближайший ученик Феодора Студита Николай Студит, отказавшись признать Фотия, удалился из Студийского монастыря. За ним последовало и несколько простых монахов. В 865 г. по приказу кесаря Варды Николай был насильственно возвращен в Студийский монастырь и заключен в оковы; см.: *Dvornik F.* The Photian Schisme... Pp. 64–65.

[13] Фотий активно низлагал игнатианских епископов, которых ссылало византийское правительство, и замещал их кафедры своими сторонниками (см.: *Dvornik F.* The Photian Schisme... P. 65).

[14] Процедура избрания предполагала, что Синод выдвигает трех кандидатов на патриарший престол, из которых император выбирает одного. В случае, если император отводил все три кандидатуры, он выдвигал своего особого кандидата. Однако к концу IX в. процедура архиерейских выборов еще не установилась окончательно, что видно из полемического характера трактата об избрании епископов, приписываемого Евфимию Сардскому (*Darrouzès J.* Documents inédits d'ecclesiologie byzantine. Paris, 1966. Pp. 107–115).

избрания, в которой, однако, полностью умалчивал о двух главных обвинениях своих противников: о своей принадлежности к движению Григория Асвесты и о своем поставлении на кафедру, иерарх которой не дал отречения[15]. Патриарх Игнатий, со своей стороны, апеллировал в Рим, куда от его имени поехал Феоктист Студит. Папа Николай категорически отказался утверждать самовольные действия своих легатов в Константинополе и решительно поддержал Игнатия. На Римском соборе 863 г. Григорий Асвеста, Фотий и все рукоположенные им были объявлены лишенными сана, однако это решение не возымело на Востоке практически никакого действия.

В 866 г. болгарский князь Борис-Михаил, незадолго до этого принявший крещение от византийского духовенства, но так и не получивший из Византии епископа, обратился к папе. Поскольку папа всегда считал Болгарию собственной канонической территорией, то немедленно из Рима в Болгарию была послана впечатляющая делегация во главе с несколькими итальянскими архиереями, к которым по дороге присоединились и клирики соседней с Болгарией франкской епархии Пассау. Это было очень большим поражением византийской дипломатии в отношении жизненно важного для империи региона. После получения известия о прибытии римской делегации в Болгарию в византийской столице был немедленно созван церковный собор, на котором западная церковная делегация была осуждена. Однако такого спешного осуждения оказалось недостаточно. Требовалось оказать давление на Болгарию, которая переметнулась под церковную юрисдикцию папы, а для этого нужно было показать болгарам, что, приняв у себя западных миссионеров, они совершили чудовищную ошибку, т. к. связали себя с людьми, отвергаемыми всей Вселенской Церковью. Решению этой задачи и было посвящено «Окружное послание» патриарха Фотия 867 г.[16], приглашающее восточных иерархов принять участие в новом Вселенском соборе в Константинополе, который должен был быть посвящен более торжественному осуждению западных миссионеров. Фотий начинает свое послание с обвинений участников западной делегации в различных канонических нарушениях (субботний пост, вкушение скоромной пищи в первую седмицу Великого Поста, гнушение женатым духовенством и непризнание за священниками права совершать миропомазание). Однако значительная часть «Окружного послания» была посвящена другому обвинению западных миссионеров – в использовании искаженного добавлением *Filioque* Символа веры.

Многие западные отцы с древнейших времен придерживались учения о том, что Святой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына, хотя никогда не акцентировали свое внимание на этом пункте[17]. Од-

[15] PG 102, 593–617.

[16] PG 102, 721–741.

[17] По этому вопросу см.: *Patfoort A.* Le Filioque dans le conscience de l'Eglise avant le concile d'Ephèse // Revue thomiste. 97, 1979. Pp. 318–334; *Oberdorfer B.* Filioque. Göttingen, 2002.

нако уже в середине VII в. возникли первые трения между западными и восточными христианами, посвященные этому вопросу, и Максиму Исповеднику пришлось защищать своих западных соратников, интерпретируя их высказывания в православном смысле[18]. В конце VIII – начале IX в. в империи Каролингов сформировалась богословская школа новой формации, состоящая из англосаксонских сторонников августиновского богословия и испанских борцов с адопционизмом. У богословов этой новой школы учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына стало не только нормой, но даже, по образцу Испанской Церкви, было включено в Символ веры в качестве его составной части. Это добавление в Символ веры слов: «и от Сына» (по латыни: «Filioque») стало своеобразным маркером Франкской Церкви, несмотря даже на то, что Римский папа Лев III не только не одобрил, но даже запретил новый франкский обычай, посоветовав франкам вообще не использовать Символ веры за богослужением, как это было принято в Италии[19]. Тем не менее Символ веры с добавлением Filioque продолжал использоваться в империи Каролингов и, вероятно, использовался также франкскими священниками из епархии Пассау, которые присоединились в 866 г. к итальянским миссионерам на пути в Болгарию.

Вселенский собор, для созыва которого было выпущено «Окружное послание», состоялся в Константинополе в 867 г. На нем западные миссионеры в Болгарии были анафематствованы, видимо, за использование *Filioque* и за некоторые западные канонические обычаи. Кроме того Фотий и византийское правительство решили нанести удар и непосредственно по главному виновнику ухода Болгарии из-под юрисдикции Византийской Церкви – Римскому папе. Фотий решил воспользоваться тем, что в 863 г. между папой и несколькими германскими епископами возник конфликт по поводу развода лотарингского короля Лотаря[20]: папа Николай решительно осудил этот развод, но германские епископы во главе с архиепископами Гунтером Кельнским и Титудом Трирским развод одобрили и, таким образом, стали в открытую оппозицию к папе, которого они обвинили в различных канонических нарушениях. Обвинительные материалы[21] против папы рассылались не только по всему Западу, но были посланы и на Восток, и патриарх Фотий решил воспользоваться этими документами[22]

---

[18] PG 91, 135–138.

[19] Об этом см.: *Haugh R. S.* Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy. Belmont, 1975.

[20] Об этом конфликте см.: *Amman E.* L'epoque carolingienne. Paris, 1947. P. 370 ; *Devisse J.* Hincmar, archeveque de Reims (845–882). Genève, 1976. P. 386; *Gaudemet J.* Le mariage en Occident. Paris, 1987. P. 126.

[21] Знаменитые «capitula diabolica», обвинительные пункты, прилагающиеся к окружному посланию архиепископов Гунтера и Тутуда.

[22] В «Окружном послании» Фотий упоминает о каких-то западных письмах и даже соборном постановлении «обитателей Италии», полном жалоб на «тиранию их собственного епископа» (PG 102, 737). Вряд ли под этими документами можно понимать что-то иное, кроме «capitula diabolica», как это и делает Ф. Россейкин: *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха

несмотря на то, что к 867 г. конфликт между папой и германскими епископами был давно улажен[23]. На Константинопольском соборе 867 г. было рассмотрено дело папы Николая по обвинению западных клириков, в результате чего папа был анафематствован. С точки зрения канонического права разбор дела папы не только в его отсутствие, но даже без его извещения делал это осуждение совершенно незаконным. После осуждения папы византийский император Михаил III и Фотий сразу же направили письмо западному императору Людовику II, в котором они просили силой сместить папу Николая с престола[24]. Однако вместо этого спустя несколько дней после собора 867 г. сам патриарх Фотий был смещен новым императором Василием Македонянином и отправлен в ссылку. На патриарший престол был возвращен Игнатий, а послы, которые везли Людовику II документы собора 867 г., были возвращены с половины пути. Вместо них в Рим были направлены другие послы с просьбой прислать в Константинополь папских легатов для водворения мира в Восточной Церкви. Папа Николай умер в ноябре 867 г., видимо так никогда и не узнав о своем мимолетном осуждении и о немедленном восстановлении своего имени в диптихах Константинополя в течение бурного 867 г.

Папа Адриан II (867–872 гг.) прислал легатов, и в 869 г. Константинопольский собор отменил решения соборов 859 и 861 гг., вынесенные против патриарха Игнатия, а также сжег акты собора 867 г. Фотий и его сторонники были анафематствованы. Однако в скором времени Фотий вернулся из ссылки и примирился с патриархом Игнатием. После смерти последнего Фотий, по желанию императора, снова занял патриарший престол и немедленно приступил к торжественной реабилитации своей прежней деятельности. Созванный Фотием огромный собор 879–880 гг., куда были приглашены и легаты от Римского папы Иоанна VIII (872–882 гг.), признал Фотия совершенно правым во всем, отменил и осудил все решения, когда-либо принятые против него[25], и анафематствовал всех его неприми-

---

Константинопольского. Сергиев Посад, 1915. С. 391. Упоминание Фотием Италии, а не Германии, возможно объясняется тем, что Фотий мог получить обвинительные документы через Иоанна архиепископа Равеннского, который поддерживал германское духовенство и состоял в переписке с Фотием.

[23] К 864 г. король Лотарь отказался от развода, а германские епископы принесли покаяние перед папой Николаем.

[24] Надежды императора и Фотия на Людовика II не были совершенно беспочвенными. В разгар конфликта между папой и германским духовенством император Людовик II уже пытался силой свести папу с кафедры и даже в феврале 864 г. занял Рим. Папа Николай был вынужден укрыться в Латеране, а затем в соборе Св. Петра. Но внезапная болезнь, постигшая императора Людовика, заставила его примириться с папой. Кроме того, Фотий надеялся на поддержку Иоанна Равеннского, имевшего большое влияние на Людовика II. Сохранилось письмо Фотия к Иоанну Равеннскому, в котором патриарх упрекает Иоанна за его нерешительность, см.: *Papodopulos-Kerameus A.* Sanctissimi patr. Photii epistolae XLV. Petropoli, 1986 (ep. 10).

[25] Участники собора 879–880 гг. с почтением говорили о почившем папе Николае, из чего видно, что Фотий вынужден был согласиться с ан-

римых противников[26]. Легаты, утвердившие эти решения, опять, как и в 861 г., вышли за пределы данной им папой инструкции, поэтому папа Иоанн VIII, согласившись с восстановлением Фотия, не одобрил той интерпретации прошлых поступков Константинопольского патриарха, которая была дана на соборе 879–880 гг.[27] Кроме того, на этом соборе Фотий убедил легатов подписать определение, осуждающее использование Символа веры с *Filioque*. Легаты легко могли это сделать, т. к. в Риме *Filioque* никогда не употреблялось. Судя по всему, после смерти папы Иоанна VIII отношения Фотия с Римом вновь испортились, и новый папа Марин (882–884 гг.) отказался признавать Фотия Константинопольским патриархом[28]. Именно в это время Фотий вновь обращается к полемике против *Filioque* и пишет «Послание к патриарху Аквилейскому»[29]. В нем Фотий проявляет определенную осведомленность об аргументации оппонентов, что позволяет предполагать некоторое его знакомство с сочинением монаха Рантрамна Корбийского «Против обвинений греков, хулящих Римскую Церковь», написанным от имени собора епископов восточно-франкского королевства против «Окружного послания» 867 г.[30]

В 886 г. византийский император Лев Мудрый по непонятным причинам снова сместил Фотия с патриаршего престола и отправил его в почетную ссылку, где патриарх и скончался в 891 г. Если верить т. н. «Антифотиевскому сборнику», у сменившего Фотия патриарха Стефана и его преемника патриарха Антония Кавлея возникли значительные проблемы с признанием в Риме, т. к. римские папы снова

нулированием решений своего собора 867 г., на котором папа Николай был анафематствован. Тем не менее сам Фотий остался весьма предубежден против папы Николая, как это видно из «Слова о тайноводстве Святого Духа» (PG 102, 377).

[26] Торжественной анафеме за отказ примириться с Фотием на условиях полной правоты последнего был подвергнут известный игнатианин митрополит Митрофан Смирнский, однако уже после собора Митрофан все же примирился с Фотием на неизвестных условиях.

[27] Есть основания полагать, что римские папы никогда не признавали анафемы, наложенной собором 879–880 гг. на упорных игнатиан, отказавшихся соединиться с Фотием. Игнатиане, возглавляемые митрополитом Неокесарийским Стилианом, находились в общении с Римом вплоть до своего примирения с патриархом Антонием Кавлеем (893–901 гг.), когда единственным условием воссоединения игнатиан и фотиан было объявлено взаимное признание партий (см.: *Grumel V.* La liquidation de la querelle photienne // Echos d'Orient. 33, 1934. Pp. 257–288).

[28] Это неудивительно, т. к. именно папа Марин был тем самым легатом на соборе 869 г., который вырвал жезл из рук Фотия со словами: «Ты недостоин его носить». Имя папы Марина выпускается Фотием из списка пап в «Слове о тайноводстве Святого Духа», и в т. н. «Антифотиевском собрнике» содержится письмо папы Стефана V, из которого следует, что папу Марина не признавали в Константинополе (MGN: 373 (ep. 7)).

[29] PG 102, 721–741.

[30] PL 121, 225–336. О Рантрамне и его сочинении против византийцев см.: *Bouchot J.*-P. Rantramne de Corbie. Paris, 1976.

отказались признавать Фотия и его ставленников[31]. В этой ситуации нового обострения споров о своем патриаршестве Фотий приступает к своему последнему и самому большому труду, посвященному проблеме *Filioque*, – это «Слово о тайноводстве [мистагогия] Святого Духа»[32]. Это сочинение во многом похоже на «Послание к патриарху Аквилейскому», но более чем в два раза превышает его объем. Основой «Слова о тайноводстве» является последовательное опровержение доказательств правильности учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, приводимых каким-то западным полемистом (судя по всему, Рантрамном Корбийским), но потом первоначальный текст был дополнен излюбленными патриархом Фотием многочисленными логическими доводами, сводящими учение о *Filioque* к абсурду. Силлогизмы, приводимые в «Слове о тайноводстве», во многих случаях повторяют силлогизмы «Окружного послания» и «Послания к патриарху Аквилейскому», например, гл. 32–37 «Слова о тайноводстве» почти дословно повторяют гл. 11, 13, 14, 17, 19, 21 «Окружного послания».

Значительно более подробно, нежели чем в «Послании к патриарху Аквилейскому», Фотий останавливается в «Слове о тайноводстве» на аргументах противника, апеллирующих к священному преданию Запада. Чрезвычайно интересна полемика Фотия со ссылками своих оппонентов на западный *consensus patrum* по поводу учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына. Если западные полемисты были одержимы идеей найти как можно больше высказываний святых, свидетельствующих в пользу их интерпретации, и именно большое количество найденных цитат представляли как доказательство своей правоты, то Фотий движется совершенно иным путем: ссылки сторонников *Filioque* на сочинения западных Отцов сразу же отвергаются Фотием потому, что это учение, по его мнению, противоречит Евангелию. Константинопольский патриарх считал, что даже если бы ангелы, а не только западные святые, придерживались такого учения, его все равно требовалось бы анафематствовать. На самом деле речь идет не о Евангелии в буквальном смысле (т. е. текст Евангелия у обеих спорящих сторон был один и тот же), а об особой интерпретации Евангелия, которую Фотий выстраивал на основании своей собственной логики и понимании православного учения.

Следует отметить, что во всем огромном «Слове о тайноводстве Святого Духа» Фотий приводит только одну, да и то ошибочную, святоотеческую цитату из Григория Двосслова[33-34]. При этом он пытается выдвинуть в качестве критериев истинности Священного Предания не всех вообще святых, а только некоторых «избран-

---

[31] См.: *Grumel V.* La liquidation de la querelle photienne...

[32] PG 102, 279–392.

[33] «Утешитель Дух от Отца исходит и в Сыне пребывает» (PG 102, 369); на самом деле цитата звучит как: «Дух вечно происходит от Отца и Сына» (PL 66, 203–204).

[34] Вероятно, это связано с тем, что, как следует из последнего пункта «Слова о тайноводстве», у Фотия не было доступа к книгам.

ных отцов». Представление об «избранных отцах» как своеобразных критериях вселенского православия было широко популярно в Византии уже в конце IV в., когда император Феодосий Великий по аналогии с римским правом, где существовало представление о «jus respondendi», объявил православием только ту веру, которую исповедовал ряд обозначенных им знаменитых епископов[35]. Новый список «избранных отцов» изложил и V Вселенский собор. Но Фотий не настаивал на выражении «избранные отцы» в его традиционном понимании, потому как западные могли считать «избранными» также и своих великих богословов – Амвросия Медиоланского и Августина, употреблявших филиоквистские высказывания[36]. Поэтому Фотий решает опереться на авторитет Вселенских соборов и римских пап, которых он называет «начальниками отцов» всего Запада. Именно папы становятся для Фотия «избранными отцами», авторитет которых он противопоставляет своим противникам. По мнению Фотия, остальным надлежало только «направиться к речениям архиереев Рима»[37] для того, чтобы уразуметь истину. Римские епископы от древних времен и вплоть до непосредственных современников Фотия (последним называется папа Адриан III (884–885 гг.)) представляются автором как ряд святых хранителей православия, стойко защищавших и поддерживающих решения Вселенских соборов, бывших на Востоке.

В итоге, никоим образом не отрицая святости западных отцов, но, напротив, всячески подчеркивая свое благоговение перед ними, Фотий настаивает на том, что западные святые, которые высказывали богословские мнения, противоречащие Евангелию, Вселенским соборам и сонму римских пап – хранителей православия на Западе, либо ошибались по своей человеческой немощи, либо их сочинения были испорчены. Для иллюстрации этой мысли патриарх приводит множество примеров из восточных и западных святых, допустивших те или иные богословские ошибки. В таком подходе Фотий повторяет знаменитое мнение Варсонуфия Великого о заблуждениях Григория Нисского[38]. Позиция Фотия в отношении авторитета западных святых впоследствии была целиком воспринята Марком Ефесским на переговорах во время Флорентийского собора 1448 г.[39]

Д. А. Шабанов

---

[35] Le Code Théodosien. Livre XVI // Texte latine et traduction française / Introduction, notes et index par E. Magnou-Nortier. Paris, 2002. Pp. 97–99.

[36] Имена свт. Амвросия и блаж. Августина были включены в список «избранных отцов», составленный V Вселенским собором.

[37] PG 102, 820.

[38] Об этом см. подробнее: *Лурье В. М.* Послесловие // Святой Григорий Нисский. Об устроении человека / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб., 2002. Сс. 197–205.

[39] *Амвросий (Погодин), архим.* Святой Марк Ефесский и Флорентийская Уния. Jordanville, 1963. С. 127.

Св. Фотий Константинопольский

СЛОВО ТАЙНОВОДСТВЕННОЕ О СВЯТОМ ДУХЕ[1]

1. Хотя во многих пространных сочинениях[2] рассеяны опровержения, которыми унижается гордость «старающихся содержать истину в неправде» (Рим. 1, 18), но так как ты[3] по своему достопочтенному и боголюбезнейшему усердию желал иметь некоторое обозрение и собрание этих опровержений, то при благодатной помощи Промысла Божия не бесполезно будет удовлетворить твоему священному расположению и желанию.

2. Есть против них острое и неизбежное оружие и важнейшее всех других – Господнее изречение, оглушающее и истребляющее всякого дикого зверя и всякую лисицу. Какое это? То, которое гласит, что «Дух от Отца исходит» (Ин. 15, 26). Сын учит, что Дух исходит от Отца, а ты[4] ищешь другого руководителя, чрез которого бы ввести, или лучше, подтвердить нечестие, и баснословишь, что Дух исходит от Сына? Если ты не побоялся принять намерение бороться своим безумием против учения общего Спасителя, Создателя и Законодателя, то что другое может кто-либо найти такое, чем бы совершенно опровергнуть твое нечестивое усилие? <...>

© Д. А. Шабанов, примечания, 2009.

[1] Текст приводится по изд.: *Ловягин Е. И.* Святейшего патриарха Фотия, архиепископа Константинопольского, Слово тайноводственное о Святом Духе // Духовная беседа. 1, 1866.

[2] На самом деле единственными в конце IX в. сочинениями, посвященными вопросу *Filioque*, являются лишь два произведения самого патриарха Фотия – «Окружное послание к восточным архиерейским престолам» (PG 102, 721–741) и «Послание к патриарху Аквилейскому» (PG 102, 793–822). Кроме того, есть некоторая вероятность того, что «Слову о тайноводстве Святого Духа» Фотия ненамного предшествовал труд его современника патрикия Никиты Византийского «Силлогические главы против неблагочестиво и безбожно делающих добавление в священном символе православной веры» (Monumenta graeca, p. 84–138), однако последнее утверждение является спорным из-за сомнительной атрибуции «Силлогических глав». Таким образом, вероятнее всего Фотий имеет ввиду различные сочинения, просто посвященные триадологии, из которых, по его мысли, можно почерпнуть и аргументы против Filioque.

[3] Адресат сочинения неизвестен, хотя в одном из римских кодексов присутствует ничего не говорящее исследователю имя адресата: «епископ Беда».

[4] Автор меняет обращение и начинает полемизировать с воображаемым противником. Впоследствии в тексте еще многократно будет меняться обращение, что свидетельствует о том, что сочинение несколько раз переписывалось, редактировалось и добавлялось.

3. Если от одного виновника, Отца, происходят и Сын и Дух, один – рождением, а другой – исхождением, и если Сын также есть изводитель Духа, как говорит богохульство, то последовательно ли будет не баснословить вместе с тем, что и Дух есть изводитель Сына? Ибо если они оба равночестно происходят от Виновника и если один из них для другого восполняет нужду в виновнике, то соблюдение неизменного порядка не требует ли, чтобы и другой был Ему виновником, воздавая Ему такую же благодать?

4. С другой стороны, если Сын не чужд отческой неизреченной простоты, а Дух относится к двум виновникам и происходит чрез двоякое исхождение, то не следует ли отсюда сложность? Не будет ли также богохульно утверждаемо, что равночестный Сыну Дух имеет меньше Его? Не потерпит ли простота Троицы – о, дерзкий на нечестие язык – искажения Собственного достоинства? <...>

6. Нечестие их и богоборство можно обличить и следующим образом: если все, что есть общего [у трех лиц Божества] по безразличному, нераздельному, простому и единичному общению их, если все такое, принадлежа Духу и Отцу, принадлежит и Сыну равным образом все, что приписывается Духу и Сыну, нельзя не полагать принадлежащими и Отцу, – то и из всего, принадлежащего Сыну и Отцу, ничто не может быть чуждо Духу, как то: царство, благость, превосходство естества, непостижимая сила, вечность, бестелесность и бесчисленные подобные выражения, которыми у благочестивых издревле изображается в богословии высочайшее Божество. Посему если это так признается, и нет никого из христиан, кто бы увлекался в противоположное суждение, и если, при этом, как дерзает учить еретическое мнение, исхождение Духа обще Отцу и Сыну, то выходит, что и сам Дух участвует в исхождении Духа, – какое нечестие может быть дерзновеннее этого? – и таким образом, Он есть и изводящий и изводимый, и виновник, и происходящий от виновника, и много других [следует отсюда] попыток богоборства.

7. Дух [, говорят,] исходит от Сына. Что же Он получает отсюда такое, чего бы не имел, исходя от Отца? Если Он получил что-нибудь и можно сказать, что получил, то не был ли Он существом несовершенным прежде получения или даже не есть ли таков и после получения? Если же Он ничего не получил – иначе отсюда следует другое, и двойство и сложность, противоположный простому и несложному естеству, – то какая надобность в исхождении [от Сына], не могущем доставить ничего?

8. Притом прими во внимание и следующее: если Сын рождается от Отца, а Дух исходит от Сына, то не следует ли измыслить какое-либо другое отношение, по которому и Дух имел бы в себе свойство – изводить из себя другого, чтобы не унизилось Его достоинство единосущия [с Ним]?

9. Обрати внимание и на следующее: если Дух, исходя от Отца, исходит и от Сына, то каким образом избежим, чтобы по необходимости не нарушилась раздельность их личных свойств, – о, разум, упивающийся вином нечестия, – и не останется ли Отец – да помилует

Он нас и да обратится это богохульство на головы виновников! – только пустым именем, как скоро отличительное Его свойство уже сообщилось другому и две богоначальные ипостаси слились в одно лицо? И явится у нас опять Савеллий или, лучше, какое-то новое чудовище – полусавеллий.

10. Хотя для устранения указанной нелепости [слияния ипостасей] представляют рождение Сына от Отца[1], однако это нисколько не может уменьшить унижения Отческого личного свойства, т. е. состоящего в том, что Он есть вина исхождения. Когда это [исхождение] по басням нечестивых, относится и к Сыну и сливается с Его личным свойством, то опять делается рассечение, разделение и разъединение нераздельного. Ибо если одно из своих свойств [извождение Святого Духа] Отец сообщает Сыну и в этом отношении теряет отличительное свое свойство, а другое [рождение Сына] сохраняет неприкосновенным, то как они [латиняне] устранят несообразность, что одну часть свойства приходится признавать во Отце – нераздельно, а другую часть свойства делить между Ним и Сыном, если допустим латинское нововведение? Впрочем, нужно трепетать, что мы довели богохульство их до таких выводов.

11. Кроме того, если в Богоначальной и Всевышней Троице будут представляемы два начала, то где будет многопрославляемая и богоприличная держава единоначалия? Не явится ли и теперь безбожие многобожия? Не выступит ли вместе с дерзающими говорить это под видом христианства суеверие языческого заблуждения? <...>

15. Если Отец есть виновник происходящих от Него не по отношению к естеству [единому у Трех Лиц], но по своей Ипостаси, а свойство Отческой Ипостаси доныне еще никто не нечествовал относить к свойству Ипостаси Сына, – ибо и Савеллий, выдумавший сыноотчество, не произносил такой хулы, – то Сын никаким образом не может быть виновником никого из лиц Троицы. <...>.

35. Дух исходит от Сына тем же самым исхождением или противоположным исхождению от Отца? Если тем же самым, то как же не обобщаются личные свойства, по которым и единственно по которым Троица признается и покланяется как Троица? А если противоположным тому, то при этом богохульном выражении опять не возликуют ли у нас Манесы и Маркионы, распространяя опять богоборное злословие против Отца и Сына? <...>

53. Итак, Церковь священно говорит, что и Сын – Отчий и Отец – Сыновний, ибо они единосущны, но по тому поводу, что Сын исповедуется рожденным от Отца и Отец называется Отцом Сына, мы не станем богохульствовать, наоборот, так точно и тогда, когда мы

---

[1] Любопытное указание на то, что автор был знаком и с некоторыми логическими аргументами своих противников. Среди современников Фотия только Рантрамн Корбийский (PL 121, 270) пытался, со ссылкой на одно из сочинений св. Фавста Риезского (которое цитируется у него под именем Пасхазия Римского), обосновать, в чем именно состоят отличия идиом ипостасей Троицы.

говорим: «Дух Отца и Сына», мы, конечно, выражаем этими словами единосущие Его с ними обоими, но при этом знаем, что Он единосущен Отцу, потому что от Него исходит, а Сыну единосущен не потому, что от Него исходит, – нет, равно как и Сын единосущен Ему не вследствие рождения от Него, – но потому, что им обоим от веков и равночинно принадлежит происхождение от одного и нераздельного Виновника. <...>.

66. Они вооружают против догмата Церкви и Амвросия, и Августина, и Иеронима, и некоторых других, ибо, говорят, и они учили, что Дух исходит от Сына, а нельзя обвинять святых отцов в нечестии; но если они благочестиво учили, то следует тем, которые считают их отцами, согласоваться с их мнением, а если они были преподавателями нечестивого учения, то – отвергать вместе с мнением и их, как нечестивых. Это говорят некоторые, напыщенные гордостью и боящиеся, чтобы что-нибудь из неприкосновенного, избегши их дерзости, не осталось не употребленным в пользу их мнения в усилия. Ибо для них недостаточно ни искажение Господнего изречения, ни оклеветание в нечестии проповедника благочестия, но они считают усилие свое неоконченным, если не отыщут, чем бы оскорбить тех, которых прославляют отцами. Но и здесь ясно слово истины, пристыжающее их, – оно говорит: «Уразумейте, куда вы стремитесь, до чего внедряете гибель в самую внутренность души вашей». <...>

68. «Амвросий, или Августин, или кто-либо другой сказал противное изречению Господню». Кто говорит это? Если я, то я – оскорбитель твоих отцов, если же ты говоришь, а я не позволяю, то ты оскорбляешь, а я называю тебя оскорбителем отцов. Но, скажешь, они писали так и в их словах содержится, что Дух исходит от Сына. Что же это? Если они, быв вразумляемы, не одумались, если они от справедливых обличений не исправились, то ты говоришь свои речи свое безрассудное мнение вносишь в их учение – и опять клевещешь на своих же Отцов. Если же они, придумав что-нибудь человеческое и несогласное с лучшими [мужами], пали по неведению, или были увлечены в заблуждение по недосмотру, но не противоречили, получая вразумление, а не противились внушению, то что тебе до этого? Как ты можешь найти прибежище у тех, у которых нет ничего общего с тобою, чтобы избежать неизбежного наказания? Если у них, которые не пользовались тем, чем ты пользуешься, но у которых есть много других достойных удивления качеств, какими блестит их добродетель и благочестие, высказано твое неправое мнение по неведению или недосмотру, то для чего ты принимаешь их человеческое падение за закон, чтобы нечествовать, и на основании своего закона выставляешь беззаконниками тех, которые не оказались законополагающими ничего такого, и под видом любви и уважения обвиняешь их в крайнем нечестии? Не хороши попытки твоих стараний. Посмотри же на чрезмерность нечестия и на безрассудство злохудожного ума: приводят во свидетельство Владыку – и оказываются клеветниками, призывают во свидетели учеников Его – и оказывается,

что также и их осыпают клеветами, прибегают еще к отцам – и вместо чести произносят великую на них хулу.

69. Называют их отцами, – ибо действительно называют, – но не для того, чтобы воздать им честь отцов, но чтобы найти, чем бы сделаться для них отцеубийцами. Не страшатся и изречения божественного Павла, которое сами с великою злобою направляют против отцов своих. Он, получивши власть связывать и разрешать, связывать узами страшными и крепкими, – ибо они достигают до самого царствия небесного, – он великим и громким голосом провозгласил: «Аще мы, или Ангел с небесе благовестит вам паче, еже благовестихом вам, анафема да будет» (Гал. 1, 8); Павел, неумолчная труба Церкви, такой и столь великий муж, предает анафеме тех, которые дерзают принимать и вводить какое-либо мудрование, несогласное с Евангелием, и не только других, которые бы осмелились на это, подвергает величайшим проклятиям, но и себя самого, если бы он оказался виновным, подвергает подобному же осуждению. И этим он не ограничивает страшного приговора, но и проникает в самое небо, и если найдется ангел, приставленный оттуда над областями земными, проповедующим какое-либо учение, несогласное с Евангелием, то и его ввергает в те же узы и предает дьяволу. А ты, призывая отцов к оскорблению догматов Господа, к оскорблению проповеди, которой провозвестниками были ученики Его, к оскорблению всех Вселенских соборов, к оскорблению проповедуемого по всей вселенной благочестия, не трепещешь, не содрогаешься и не страшишься угрозы и даже, если не сделаешь своих отцов подлежащими ей вместе с тобою, считаешь для себя жизнь не в жизнь? Он [Павел] не обращает внимания ни на бестелесную природу [ангелов], ни тем, что они, как чистые умы, чисто и непосредственно предстоят общему Владыке, нисколько не стесняется, но наравне с земными угрожает им анафемою, а ты, Амвросия, и Августина, и других называя отцами – о, пагубная честь! – и вооружая против учения Владыки, считаешь маловажным навлечь это осуждение – или на себя самого, или на них? Не доброе воздаяние воздаешь ты отцам своим, не добрые трофеи приносишь родителям, ибо хотя в отношении к этим блаженным мужам, как не было у них ничего общего с твоими умствованиями, твоим неверием и нечестием, так и твоя анафема не найдет доступа простираться на них, однако ты тем самым, что думаешь подтвердить нечестие, против которого они вопияли светлыми делами своими громче всякого голоса, готовишь анафему [самому себе].

70. Я не говорю, что они совершенно ясно учат тому, в чем ты ссылаешься на них, но если бы случалось им сказать что-нибудь подобное, – ибо они были люди, а состоящему из брения и тленного вещества невозможно всегда быть выше человеческой слабости; случается, что и лучшие мужи носят на себе некоторые следы нечистоты, – но если бы ниспали они до какой-нибудь неблагопристойности, то я стал бы подражать благонамеренным сыновьям Ноя и вместо одежд молчанием и благоразумием прикрыл бы отеческую неблагопристойность, а не поступил бы так, как ты, подобно Хаму,

или лучше сказать, ты еще хуже и бесстыднее его выставляешь на позор тех, которых называешь отцами, ибо он не за то, что открыл, но за то, что не прикрыл, подвергся проклятию, а ты и открываешь и хвалишься такою дерзостью; он пересказал тайну братьям, а ты не братьям и не одному или двоим, но сколько зависит от твоего усердия и бесстыдства, всю вселенную делая зрительницею громко трубишь, как неблагопристойны отцы твои, услаждаешься их неблагопристойностью и утешаешься их бесчестием, и ищешь сообщников ликования, через которых бы еще больше разгласить их унижение и неблагопристойность. <...>

75. У сколь многих и других из блаженных святых отцов наших можно находить подобное! Вспомни о первосвященнике римском Клименте и о называемых по его имени «Климентовых» [постановлениях], будто бы написанных, как говорит древнее предание, по повелению верховного Петра; о Дионисии Александрийском, который, восставая против Савеллия, едва не протянул руку Арию; о славном между священномучениками, великом Мефодии Патарском, который не отвергал мнения, будто бестелесные и бесстрастные существа, ангелы, пали вследствие любви к смертным и совокупления с телами их. Не стану распространяться о Пантене, и Клименте, и Пиерии, и Памфиле, и Феогносте, мужах священных и учителях наук, которых не все положения мы принимаем, но, воздавая им честь за добрую жизнь и другие священные суждения, относимся к ним с великим почтением и уважением, в особенности к Памфилу и Пиерию, как отличившимся и мученическими подвигами; вместе с ними не пройдем молчанием и об отцах западных: Иринее, первосвященнике Божием, управлявшем Церковью Лионской, и Ипполите, ученике его и мученике между первосвященниками, мужах дивных во многих отношениях, но иногда не воспрепятствовавших некоторым словам лишиться тщательной точности. <...>

77. Кто не знает, что царское украшение, великий Василий, сохраняя в недрах души благочестие невредимым, удерживался говорить ясно о Божестве Духа? О, душа, пламеневшая Божественною любовью, но не раздувавшая этого пламени слишком ярко, чтобы оно скорее не погасло от самого излишества и чрезмерной яркости! Он рассудительно употреблял слова свои и более старался проповедовать благочестие постепенно, ибо когда оно внедряется в души людей мало-помалу, то пламень учения бывает сильнейшим, а от скорого и внезапного блеска пламени часто помрачается умственное око, особенно простых людей, подобно тому как молния ослепляет глаза, особенно слабые. Посему он умалчивал о том, о чем больше всего прочего пламенел проповедовать, но соблюдал молчание для того, чтобы, когда придет время, громогласнее возвещать умолчанное. Пространную книгу составил бы тот, кто захотел бы предать письменам имена подобных мужей и причины, по которым они часто не выставляли цвета истины, чтобы самый цвет достиг зрелости и растение более возросло и чтобы им собрать обильнейший плод; мы восхищаемся их неизреченным воодушевлением и мудрою

бережливостью; но кто станет усиливаться ввести это в Церковь как законы и догматы, того мы признаем врагом святых, врагом истины и губителем благочестия и осуждаем на наказания, которым он сам себя сделал повинным.

78. Ты представляешь отцов западных, или лучше, стараешься распространить этот глубокий мрак по всей Вселенной; а я воспламеню тебе с самого запада невечерний и духовный свет благочестия, которого блеск не в состоянии будет помрачить твоя тьма. Амвросий сказал, что Дух исходит от Сына? Эта мгла происходит от твоего языка; но противное говорит сияющий благочестием, преблаженный Дамас – и тотчас исчезает мрак твой. Он, утверждая второй собор, которого догматы уважают [все] концы вселенной, открыто исповедал, что Дух исходит от Отца[2]. Сказал ли Амвросий или Августин – это опять другая мгла, происходящая из твоих уст; а Целестин[3] не говорил, не слыхал, не принимал этого, но, сияя светом православия, развевает мрак слов твоих.

79. Но для чего мне распространяться о других? Лев Великий[4], исполнявший священные обязанности к Риму священнейшим образом, столп четвертого собора, – и он богодухновенными и догматическими своими посланиями, также [посланиями,] подтверждавшими достоинство этого [собора], и согласием, которым он украсил этот великий и богоизбранный собор, проливая тот же свет православия не только на Запад, но и на пределы Востока, ясно учит, что Всесвятой Дух исходит от Отца, и не только это [говорит], но и тех, которые дерзают учить чему-нибудь несогласному с мнением собора, если они имеют степень священства, объявляет лишенными священства, а если принадлежат к числу мирян, то – проводят ли они монашескую жизнь, или занимаются общественными делами народа – предает отлучению. Ибо то, что богодухновенный собор определяет, достоуважаемый Лев через священных мужей Пасхазина, Люцентия и Бонифатия открыто утверждает, как можно бесчисленное множество раз слышать от них самих, и не только от них,

---

[2] Фотий пытается показать, что «начальники» западных отцов – римские папы, утверждая решения восточных соборов, в решениях которых ничего не упоминалось об исхождении Святого Духа от Сына, тем самым якобы категорически отрицали *Filioque*. На самом деле большинство римских пап, так же как и почти все западные богословы, в своих сочинениях периодически употребляли выражение «Дух от Сына». Например, «Изложение веры» св. папы Дамаса (366–384 гг.) стало приводиться в свою пользу защитниками Filioque уже с первых лет полемики (первое упоминание в сочинении «Свидетельство о равенстве Святого Духа с Отцом и Сыном или его происхождении от обоих» (MGN, Col. 2, Sup. 2, p 399–412), приписываемом Адальвину. еп. Регенсбургскому).

[3] Римский папа (422–432 гг.), святой.

[4] На самом деле как минимум одно сочинение св. папы Льва I Великого (440–461 гг.) – «Послание к Турибию епископу Асторгскому» содержит выражения, благоприятствующие сторонникам учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына.

но и от пославшего их; ибо, отправляя соборные послания, он свидетельствует и подтверждает, что и слова, и мнение, и приговоры наместников его суть не их, но больше – его; впрочем, если бы и не было ничего подобного, довольно и того, что он послал вместо себя заседавших на соборе и, когда собор этот окончился, исповедал, что он остается при этих определениях. <...>

81. Посмотрите вы, слепые, и послушайте вы, глухие, сидящие и объемлемые мраком еретического Запада; обратите взоры к присноблистательному свету Церкви и посмотрите на доблестного Льва, или лучше, внемлите трубе Духа, которая через него трубит против вас, и трепещите, стыдясь не другого кого-либо, но вашего отца, или лучше, через него – и других, которые последуя предшествовавшим соборам, включены в сонм избранных отцов; ты называешь отцами Августина, Иеронима и других подобных, и хорошо делаешь: не потому, что называешь, но потому, что не впадаешь в тщеславие – отвергать отеческое их название; и если бы только до этого простиралось твое ухищрение касательно отцов, то насколько несовершенно было бы злодеяние, настолько и умереннейшего оно требовало бы наказания, ибо полагать начало нечестивому мнению, но не доводить его до конца, значит уменьшать важность преступления, а это смягчает и облегчает неизбежное наказание. Ты вздумал пугать нас отцами, против которых бесстыдствуешь, но сонм отцов, которых представляет благочестие против твоего злоухищрения, суть отцы отцов, ибо вы не отвергнете, что эти суть [отцы] и тех самых, которых вы называете отцами, если же вы [отвергнете], то не [отвергнут] они сами [ваши отцы].

82. Вспомните восседавшего на одном с ними престоле и равно прославившегося знаменитого Вигилия[5]; он присутствовал на пятом соборе, который также блистает вселенскими и святыми определениями. И он, как безукоризненное правило, соображаясь с правыми его догматами, как о прочих предметах произносил согласные с ним изречения, так с равною бывшим прежде него и вместе с ним отцам и одинаковою ревностью возвещал, что Всесвятой и единосущный Дух исходит от Отца, а тех, которые решились бы произносить что-нибудь другое касательно этого догмата вопреки единогласной и общей вере благочестивых ввергает в те же узы анафемы.

83. Посмотри и на доброго в благого Агафона[6], прославившегося такими же доблестями; и он на шестом соборе, который блистает так же вселенским достоинством, присутствуя если не телом, то мыслью и всецелою ревностью, составлял и украшал его через своих наместников; посему он и сохранил символ истинной и чистой веры нашей неизменным и неповрежденным, согласно с предшествовавшими соборами, а тех, которые дерзают изменять что-нибудь из

---

[5] Любопытно, что Фотий причисляет папу Вигилия (537–555 гг.) к своему сонму «избранных пап», хотя нет каких-то свидетельств о его почитании на Востоке или на Западе.

[6] Римский папа (678–681 гг.), святой.

того, что он постановил догматом, или лучше, что от начала поставлено догматом, запечатлевая, подвергает подобным же проклятиям.

84. Могу ли пройти молчанием первосвященников римских Григория и Захарию[7], мужей отличавшихся добродетелью, возращавших паству богомудрыми наставлениями и даже блиставших чудесными дарованиями? Хотя ни один из них и не присутствовал на соборе, собранном с вселенским достоинством, но они, следуя тем [соборам], ясно и открыто богословствовали, что Всесвятой Дух исходит от Отца. Божественный Григорий процветал спустя немного времени после шестого [собора][8], а достоуважаемый Захария – спустя сто шестьдесят пять лет[9]; они, сохраняя в душе, как в непорочном и чистом чертоге, Господнее и отеческое учение и проповедание неврежденным, один на латинском языке, а другой на греческом наречии, приводили паству к Христу, истинному Богу и Жениху душ наших, благочестивым своим служением; этот же мудрый Захария, как я сказал, греческою трубою передал вселенной как другие из священных писаний святого Григория, так и полезные произведения, написанные в виде разговора[10]. Эта богоносная двойца к концу второго разговора, на недоумение архидиакона Петра – он был муж боголюбивый, – почему чудотворные силы присущи более малой части святых мощей, нежели им целым, предлагает такое разрешение: что и те, и другие исполнены Божественной благодати, но более обнаруживается действие ее в малой части, потому что касательно целых ни у кого не рождается сомнение, принадлежит ли оно тем святым, о которых говорится, и могут ли они источать чудеса предстательством победоносных душ, которые вместе с телами совершали подвиги и труды, а малая часть их от некоторых немощных в этом отношении оскорбляется сомнением, будто это [действие] не принадлежит святым, о которых говорится, и будто оно не удостаивается такой же благодати и наития [Святого Духа]; посему особенно там, где сомнение думает господствовать, сверх всякого чаяния, во множестве и величии Ипостасный и неистощимый Источник благ источает чудотворения обильные. Таким образом, разрушив сказанное недоумение, один на латинс-

---

[7] Имеется в виду св. папа Григорий I Великий (590–604 гг.) и переводчик его «Диалогов» на греческий язык папа Захария (741–752 гг.).

[8] Ошибка Фотия. Папа Григорий жил спустя немного после V Вселенского собора (553 г.).

[9] Еще одна ошибка Фотия. Спустя 165 лет после смерти Григория Великого папа Захария был мертв уже 17 лет.

[10] Имеется в виду труд папы Григория «Собеседования [диалоги] о жизни италийский отцов и о бессмертии души». Интересно, что в этом хвалимом Фотием произведении помимо прочего присутствуют различные указания на важный для позднейшей католической догматики момент – факт существования чистилища. Поэтому «Диалоги» Григория Великого в рамках дискуссии о чистилище будут активно цитироваться католическими полемистами во время Флорентийского собора 1448 г.

ком языке, как я сказал, а другой в греческом переводе, между многими другими предшествовавшими суждениями, спустя немного прибавляют следующее: «Утешитель Дух от Отца исходит и в Сыне пребывает»[11]. <...>

85. Итак, если Захария и Григорий, отстоящие друг от друга на столько лет, имели не различные мнения об исхождении Всесвятого Духа, то очевидно, что и бывший между ними священный сонм преемственно предстоявших в святительском служении римском, почитали и соблюдали не нововводно ту же веру, ибо среднее от крайних удобнее как составляется и довершается, так и поддерживается и укрепляется. А если бы кто-нибудь из предшествовавших и последовавших святых мужей оказался уклоняющимся к чуждому образу мыслей, то очевидно, что в какой мере он отторг бы себя от веры их, в той самой отделил бы себя и от сонма их, и от престола, и от первосвященства. Таким образом, сонм упомянутых святых мужей соблюдал всю жизнь свою в благочестии.

86. Но ты не знаешь древнего и ленишься вникать в образ мыслей отцов твоих – и отцов истинных? Недавно, еще и второе поколение не прошло, как жил тот знаменитый Лев[12], который и чудотворениями может славиться и который пресек всякий еретический предлог для всех. Так как латинский язык, передавая священное учение наших отцов, часто по причине недостаточности наречия и неспособности сравняться с обширностью языка греческого нечисто, и не всецело, и не точно приспособлял слова к мыслям и ограниченность выражений, недостаточная для изъяснения мысли в точности, подавала многим повод иноверно мыслить о вере, то посему этот богомудрый муж принял намерение, – а побуждением к этому намерению было вместе с вышесказанною причиною и то, что нынешняя бесстыдно дерзновенная ересь высказывалась тогда перед приходившими в Рим, – намерение дать повеление, чтобы и римляне произносили священное учение [символ] веры на греческом языке, ибо чрез такую боговдохновенную мысль и недостаток языка восполняется и благоустрояется, и иноверное мнение отгоняется от благочестивых, и недавно возникшее зло скорее вырвется с корнем из римского общества. Посему не только в самом городе римлян были выставлены предписания и указы, чтобы священный символ нашей веры, согласно с таинственными священными изречениями, так, как он в начале произнесен соборными словами и определениями на греческом

---

[11] В латинском тексте цитата из св. Григория Великого звучит ровно наоборот: «Дух вечно происходит от Отца и Сына».

[12] Имеется ввиду Римский папа Лев III (795–816 гг.). Его Фотий однозначно характеризует как святого. Рассказанная далее история с Символом веры без Filioque, который был выгравирован на двух скрижалях по повелению папы Льва III, известна из разных источников (PG 102, 300, 800; PL 145, 635; PL 178, 1357; Liber Pontifecalis 2, p. 26). Предписание же папы Льва читать Символ веры только на греческом языке известно только из данного сочинения Фотия и поэтому не может не вызывать сомнения.

языке был возвещаем и теми, которые говорят на латинском языке; но и по всем епархиям, которые уважают римское первосвященство и власть, он предписал мыслить и делать то же, охранив неизменность догмата и проклятиями, и убеждениями, и соборными грамотами.

88. Это распоряжение не только тогда, когда он первосвященствовал, имело силу, но и кроткий и смиренный и отличавшийся аскетическими подвигами, знаменитый Бенедикт[13], преемник его на первосвященническом престоле, считал не второстепенным делом соблюдать и поддерживать то же, хотя по времени и занимал второе после него место. А кто после них языком коварным и изобретательным на все – ибо, не смея с обнаженною головою восставать на предметы высокие и боголюбезнейшие, равно и потому, что у всех на устах было это страшное [таинство] веры, он прикрыл свое намерение – отменил и исказил в церквах упомянутое блогочестивейшее и полезнейшее дело, – не мне объяснять поименно преступные деяния, – тот пусть сам созна́ет, или лучше, уже горько и жалко сознаёт это, испытывая от того наказание за скрытное дерзновение; впрочем пусть он будет удален в сторону молчания, ибо и сам он умолкает [хотя и против своей воли][14]. Лев же достоуважаемый не ограничил вышесказанным своего прекрасного и от Бога движимого усердия и деяния; но в сокровищехранилищах верховных Петра и Павла от древнейших времен, когда еще процветало благочестие, были хранимы с священною утварью две скрижали, на которых начертано было греческими письменами и словами часто произносимое священное изложение [символ] нашей веры; их [греческий символ веры, на них написанный] и приказал он читать пред римским народом и выставить пред взоры всех, и многие из видевших и читавших это еще находятся в живых.

89. Так они сияли благочестием и богословствовали, что Дух исходит от Отца, а мой Иоанн[15], – ибо он мой как по другим обстоятельствам, так и потому, что больше других принял участие в наших делах, – этот наш Иоанн, мужественный умом, мужественный по благочестию, мужественный и на то, чтобы ненавидеть и низлагать всякую неправду и нечестие, и не только знавший священные зако-

---

[13] Папа Бенедикт III (855–858 гг.) был преемником не Льва III, а Льва IV (847–855 гг.).

[14] Фотий имеет в виду своего соперника папу Николая (857–858 гг.). Из этой фразы видно, что Фотий знал о том, что в Риме Символ веры вообще не используется за богослужением, но ответственным за это он считал именно папу Николая, который, с точки зрения Фотия, злонамеренно вывел Символ веры из употребления, чтобы скрыть добавление Filioque. На самом деле Символ веры не употреблялся в Римской Церкви никогда и именно глубоко почитаемый Фотием папа Лев III безрезультатно пытался распространить эту практику неупотребления Символа и на Франкскую Церковь.

[15] Римский папа Иоанн VIII (872–882 гг.), при котором Фотий был признан Римом в качестве Константинопольского патриарха.

ным, но умевший действовать и в политических делах и приводить беспорядочное в порядок, этот благодатный первосвященник римский, чрез своих бдагоговейнейших и знаменитейших наместников Павла, Евгения и Петра, архиереев и иереев Божиих, бывших на нашем соборе[16], приняв символ веры так, как кафолическая Церковь Божия и бывшие прежде него первосвященники римские [принимали], мыслию, и языком, и священными руками упомянутых знаменитейших и дивных мужей, – подписал его и запечатлел. Потом и преемствовавший ему священный Адриан[17], прислав нам, по древнему обычаю, соборное послание, возвещал в нем то же благочестие и богословствовал, что Дух исходит от Отца. Если же эти священные и блаженные первосвященники римские так мыслили и учили при жизни и в том же исповедании переселились из тленной в нетленную жизнь, то страждущее еретическою болезнью, от кого бы они ни напитались ядовитым зелием этого нечестия, на кого бы ни ссылались, – все таковые тотчас оказались бы противниками названных выше мужей, просвещавших западный страны православием. <...>

92. А ты, устремив уши я ум к нечестию, когда слышишь: «Дух Христа» или «Сына», то, оставляя все, чрез что тебе можно было бы не отпадать от богомыслия, на свою голову прибегаешь к тому, чего никто не думал говорить. Сказано, что Дух исходит от Отца, сказано, что Он есть Дух Отца и Бога и прочее, объяснение чему часто предлагалось в нашем слове, и, однако, ни которое из этих выражений, кроме первого, не означает исхождения; сказано, что Он есть *Дух Сына* и *Христа* и тому подобное, но нигде [не сказано], что Дух *исходит от Сына.* Посему, если нигде не высказано такое исхождение, не совершенно ли безумно и нелепо натягивать изречения на то, чего нигде отнюдь не сказано? Ибо дерзкие на все, конечно, не посягают сказать, что в самых словах Божественных вещаний можно найти, что Дух исходит от Сына. <...>

96. Итак, ты имеешь тот сборник доводов, о котором просил ты, мой почтеннейший и любознательнейший из мужей; если же когда-нибудь Господь возвратит нам плененные книги и записки наши, то, может быть, при вразумлении и помощи нам от Всесвятого Духа, получишь и те доводы, которые представляют новые духоборцы или лучше – беснующиеся против всего преблагого и Триипостаснаго Божества – ибо у них ничего в Нем не оставлено, чего бы они не оскорбляли своим безумием, – равно [получишь] и опровержения, выводимые из доводов, которые они сами представляют; увидишь и обнаруживающиеся в этом их злобу и коварство; покажу и непреложные свидетельства блаженных и богомудрых отцов наших, которыми пристыжается и совершенно отчуждается от благочестия отступническое мнение.

---

[16] Собор 879–880 гг.

[17] Римский папа Адриан III (884–885 гг.). Любопытно, что Фотий совершенно не упоминает папу Марина (882–884 гг.), понтификат которого лежит между временем понтификатов Иоанна VIII и Адриана III.

ПОЛЕМИКА ОБ ОПРЕСНОКАХ ПРИ ПАТРИАРХЕ МИХАИЛЕ КИРУЛАРИИ

События 1053–1054 гг., ставшие своего рода символической вехой в церковном разделении Константинополя и Рима, хорошо изучены. Мы лишь совсем кратко остановимся на их истории, недавно вновь реконструированной в отечественной литературе А. В. Барминым с учетом максимального числа известных на сегодня источников[1], чтобы обратиться далее к содержательной стороне этой полемики.

В 1053 г. в ходе начавшегося церковного противостояния за влияние в Италии папы Римского Льва IX и патриарха Константинопольского Михаила Кирулария[2] последний поручает архиепископу Охридскому Льву составить послание против латинян, в котором порицалось бы применение опресноков, пост в субботы Великого поста (такой же строгий, как в остальные будние дни), то, что в эти дни за богослужением не поется «Аллилуйя» и «Бог Господь», а также употребление в пищу удавленины[3]. Это послание было адресовано епископу Иоанну Транийскому (в Апулии), а через него – всем епископам франков и «самому почтеннейшему папе»[4]. В нем уже содержатся многие аргументы, которые впоследствии будут повторяться в византийской антилатинской полемике. А именно, что Христос совершал Евхаристию на Тайной Вечери на обычном (т. е. квасном) хлебе[5], что опреснок «ничем не отличается от бездушного камня и кирпичной глины», в то время

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] *Бармин А. В.* Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX–XII веков. М., 2006.

[2] Важной вехой в этом противостоянии было насильственное прекращение латинского богослужения в Константинополе.

[3] Там же, с. 128. Мы не будем здесь останавливаться на других моментах полемики, а сосредоточимся только на вопросах об опресноках.

[4] Упоминание папы, за возвышение значения которого в то время боролся Рим, в самом конце обращения вряд ли могло восприниматься как свидетельство о большом почтении.

[5] Такое представление известно на Востоке как минимум со времени написания в VI в. Иоанном Филопоном трактата «О том, что тайная вечеря Господа состоялась в тринадцатый день луны до законной Пасхи, и тогда Христос вместе с учениками не ел агнца». Этот трактат использовался в споре с латинянами об опресноках; в частности, на него ссылался в XII в. в своей антилатинской полемике Евстратий Никейский (см.: *Бармин А. В.* Полемика и схизма... Сс. 102 и далее, 324). Церковно-славянский текст трактата, дошедший под именем Никиты философа Пафлагона, опубликован в книге: *Чельцов М.* Полемика между греками и латинянами по вопросу опресноков в XI–XII веках. СПб., 1879. Сс. 379–388.

как квасной хлеб (ἄρτος) – «жив, одушевлен и дает теплоту», что опресноки характерны для иудейского служения, а Христос – иерей по чину Мелхиседекову, а не Аронову, и поэтому Евхаристия должна совершаться с учетом перемены чина священства, уже не на опресноках, но на «одушевленном» хлебе.

С другой стороны, светские власти в Византии в лице императора Константина IX были заинтересованы в союзе с Римом, а через него с императором Генрихом III против угрожавших и Риму, и Византии норманнов. Заинтересован в этом союзе был тогда и Лев IX, который не оставлял надежды вразумить церковные власти в Константинополе и примирить две Церкви (разумеется на условиях выгодных Риму). От имени папы или им самим на рубеже 1053–1054 гг. пишутся послания Льву Охридскому и Михаилу Кируларию, содержащие множество ответных обвинений латинян в адрес Константинополя и известные претензии Рима на главенство. Впрочем точно неизвестно, были ли эти послания отправлены. Как бы то ни было, отношения Константинопольских и Римских церковных властей вошли на время в дипломатическую фазу. Однако на фоне этой дипломатии патриарх Михаил продолжает антилатинскую полемику, в первую очередь, при помощи монаха Студийского монастыря прп. Никиты Стифата (а также Льва Охридского, написавшего в ходе полемики еще два послания), и готовит новое развернутое обличение Рима по ряду пунктов, в том числе и относительно опресноков.

В целом история обмена полемическими сочинениями между сторонами восстанавливается в настоящее время следующим образом. В ответ на послание Льва Охридского кардинал Гумберт написал «Диалог», ответом на который были «Слова» Стифата. В свою очередь, в основе «Слов» лежит более раннее сочинение Никиты, в котором он также критиковал практику служения на опресноках – «Пятое столбовое слово против армян», написанное Стифатом в связи с пребыванием в Константинополе армянского католикоса за несколько лет до начала антилатинской полемики. Редакцию этого сочинения, сделанную Никитой по просьбе Кирулария для нужд антилатинской полемики, представляет собой самое пространное слово – «Сборнию»; написанный позднее «Антидиалог», или «Слово об опресноках, субботнем посте и браке иереев», является переработкой «Сборника», выполненной в связи с получением «Диалога» Гумберта. Однако переработка ничего особо нового в аргументации не добавила, т. к. ответ Стифата на «Диалог» свидетельствует о том, что не знавший латинского языка Никита не читал «Диалога», но лишь слышал о некоторых аргументах Гумберта в пересказе[6]. Итак, к тому времени как Никита на-

[6] Данной реконструкцией мы обязаны М. М. Бернацкому (см.: http://timothei.livejournal.com/61949.html?thread=97277). См. также: *Бармин А. В.* Полемика и схизма... Сс. 142–154. В настоящее время Бармин готовит новое критическое издание антилатинских слов Стифата.

чал полемику с латинянами, он уже имел случай полемизировать об опресноках с армянами, поэтому данная тема для него не была новой и многие из его аргументов, хотя адресаты были разными, повторяются (мы обратимся к ним ниже).

Между тем папа Лев в сентябре 1053 г. на соборе в Бари подтвердил веру в исхождение Святого Духа от Отца и от Сына[7]. Таким образом, вновь выяснилось, что, помимо вопроса об опресноках, между двумя Церквами лежит и расхождение по поводу *Filioque* (хотя до тех пор пока латиняне не стали обвинять греков в том, что они убрали из Символа веры *Filioque*, сами греки этот вопрос в споре 1054 г. не поднимали). Что касается опресноков, то Рим не настаивал на том, что только опресноки годятся для Евхаристии; наступающей стороной в этом вопросе, как впрочем и в полемике против *Filioque* во времена патриарха Фотия, были, безусловно, византийцы. Как бы то ни было, большинство исследователей сходится на том, что разрыв 1054 г. связан главным образом с полемикой об опресноках, да и для «простого народа» расхождение в этой области было куда понятней.

Возвращаясь к истории спора, следует сказать, что в марте – апреле 1054 г. папа Лев IX направляет в Константинополь легатов, а именно, кардинала Гумберта, канцлера Римской Церкви диакона Фредерика и епископа Петра Амальфийского. Целью посольства было, очевидно, пользуясь желанием императора Константина IX вступить в союз с Римом и франками, устранить все религиозные препятствия к этому союзу, заставив Константинопольского патриарха признать правоту (и права) Рима. Понятно, что для Кирулария, который первый инициировал полемику против латинян, это было вызовом.

Между тем прп. Никита Стифат откликнулся – возможно, опять по просьбе Кирулария – на приезд папских легатов сочинением «Об опресноках, субботнем посте и браке иереев». В качестве ответа на него сохранилось сочинение, надписанное именем кардинала Гумберта. Это сочинение, известное в литературе под именем «Ответа» (или «Опровержения»)[8], характеризует острую фазу конфликта между легатами с византийской стороной; в отличие от прп. Никиты, Гумберт не стесняется в выражениях в адрес Стифата, именуя его «знаменосцем чумного учения и дьявольского внушения», «про́клятым» и «глупцом»[9]. Дошли ли эти проклятия и оскорбления до Стифата, точно сказать нельзя, поскольку он не знал латыни и сам прочесть ответ Гумберта не мог, хотя ему могли пересказать это сочинение, что по части оскорблений и проклятий (в отличие от сложных аргументов) сделать просто. Эту подробность следует иметь в виду, т. к. впоследствии Гумберт будет утверждать (и это единственный источник подобных све-

[7] См.: Там же, с. 137.

[8] См.: Там же, сс. 168–169.

[9] Там же, с. 169.

дений), что Стифат признал свою неправоту и что после этого между ними состоялось полное примирение. Если предположить, что до Стифата дошли обвинения Гумберта, то такое примирение означало бы, что Стифат признал справедливость обращенных к нему проклятий и то, что он написал свои сочинения по внушению дьявола. Все это, как и тот факт, что Стифат впоследствии, после якобы состоявшегося примирения с латинянами и признания им своей неправоты, оставался весьма почитаемым в «прозимитском»[10] Константинополе богословом и старцем, ставшим игуменом Студийского монастыря, заставляет усомниться в верности сообщения Гумберта, хотя наверняка здесь утверждать ничего нельзя.

Тем не менее есть основания считать, что в том или ином виде диспут между Стифатом и Гумбертом действительно имел место, и, возможно, под давлением императора Стифат нечто сказал или совершил, что могло быть истолковано латинянами как жест примирения. Взаимное непонимание в этом конфликте, наряду с действительно существенными расхождениями, было весьма заметным, так что вполне могло быть, что очная встреча часть из таких недоразумений действительно устранила, что Стифат и мог признать, а Гумберт мог трактовать это как сдачу им позиций. Факт тот, что имени Стифата не имеется рядом с именем Кирулария в анафемах, наложенных впоследствии легатами на византийских церковных лидеров (это можно трактовать как подтверждение, что латиняне перестали считать Стифата своим противником, но не может считаться прямым доказательством его «покаяния» перед ними).

Как бы то ни было, видя непреклонность самого Кирулария, папские легаты утром 16 июля 1054 г. положили на алтарь храма Св. Софии хартию об отлучении (Chartam excommunicationis)[11]. Эта хартия содержала длинный список обвинений в адрес Михаила Кирулария, Льва Охридского и патриаршего сакеллария Константина, а также анафематствовала их и всех их сторонников, но впрочем, нельзя сказать, что она являлась актом разрыва с Константинопольской Церковью в целом. В адрес же гражданской власти не было произнесено вообще ничего, кроме похвал. Из важных богословских вопросов в хартии затрагивался и вопрос о *Filioque* – члене Символа веры, который Кируларий якобы «убрал».

Вскоре после своего демарша, вызвавшего возмущение в Константинополе, легаты поспешили уехать, император их вернул и, видимо, попытался вновь устроить в какой-то форме примирение

---

[10] Т. е. стоявшем за непременное употребление квасного хлеба, от ζυμη – закваска, дрожжи.

[11] Как известно, во время пребывания посольства папы в Константинополе 19 апреля 1054 г. скончался папа Лев IX; по мнению М. М. Бернацкого, известие об этом могло подтолкнуть легатов в их решительных действиях в отношении Кирулария.

Кируларий с легатами, однако примирения не состоялось и император счел за благо вновь удалить легатов из столицы, уже навсегда. Между тем 20 июля Кируларий собрал малый собор из архиереев, бывших в это время в столице, на котором анафематствовали грамоту и ее составителей. В осуждении латинян на этот раз акцент был перенесен на вопрос о *Filioque* и главным авторитетным источником, на котором основывались решения собора, было «Окружное послание» патриарха Фотия Великого к Восточным патриархам (867 г.). Хотя анафемы на хартию и ее составителей формально не указывали на разрыв с Римской Церковью в целом, но фактически они вошли в историю именно в этом качестве[12], т. е. разрыв оказался необратимым (несмотря на ряд уний, которые впоследствии безуспешно пытались его устранить).

Прежде чем перейти к богословскому аспекту полемики об опресноках, следует упомянуть и об еще одной переписке, связанной с событиями 1054 г., а именно переписке между Петром патриархом Антиохийским и Домиником патриархом (как он сам себя именовал[13]) Градским. Доминик был близок с папой Львом IX и Гумбертом и писал к Петру, очевидно, по их инициативе, желая заручиться если не его поддержкой, то нейтралитетом по поводу спора латинян с Кируларием. Характерно, что Доминик Градский выказал открытость латинян к обеим традициям, говоря, что квасной хлеб может выражать «сущность воплотившегося Слова», а опресноки – «чистоту» (т. е. неподвластность греху) человеческой плоти Христа[14]. Сохранилось и ответное слово Петра Антиохийского Доминику Градскому, перевод которого и приводится в настоящей «Антологии». Аргументация Петра во многом повторяет ряд аргументов прп. Никиты Стифата в его «Пятом столбовом слове против армян» и в сочинении «Об опресноках». Как отмечает А. В. Бармин, это слово против армян было написано в связи с пребыванием в Константинополе в 1049/1050 г. католикоса армян, а Петр в это время исполнял должность великого скевофилакса (сосудохранителя) Св. Софии и вполне мог быть

---

[12] См.: *Бармин А. В.* Полемика и схизма... С. 267 и выше; ср.: *Holtzmann W.* Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I und Papst Urban II im Jahre 1089 // Byzantinische Zeitschrift. 28, 1928. S. 38–67.

[13] Петр же писал Доминику, что такое именование незаконно и патриарших кафедр в мире только пять.

[14] См.: *Бармин А. В.* Полемика и схизма... С. 171. Этот факт опровергает слова иг. Дионисия (Шленова), что «наиболее серьезный символический аргумент армянских полемистов о том, что опреснок – образ человеческой природы Христа, чистой и безгрешной (поскольку грех символизируется закваской), – латинскими полемистами не использовался» (Догматическая сторона споров об опресноках // V Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах» Москва, 13–16 ноября 2007. С. 5 (здесь и далее текст приводится по: http://theolcom.ru/ru/full_text.php?TEXT_ID=342)).

знаком с полемикой прп. Никиты против опресноков[15]. Кроме этого, известна переписка по поводу всего этого конфликта между Михаилом Кируларием и Петром Антиохийским, в которой первый склоняет второго к жесткой антилатинской позиции, а Петр пытается смягчить Михаила, перенося центр тяжести в расхождениях с латинянами на вопрос о *Filioque*.

Предваряя обсуждение богословских аспектов полемики, следует отметить, что, как мы видели из истории конфликта, большое значение в нем играла его «предыстория», связанная у византийской стороны – в первую очередь у прп. Никиты Стифата – с полемикой против армян. Уже в ней выдвигалось большинство из аргументов против опресноков, которые потом приводились в споре с латинянами. В этом есть определенная проблема, поскольку очевидно, что не сама по себе разница в обрядах является серьезным основанием для разделения Церквей, но различие в догматах, которым могут как-то соответствовать различия в обрядах[16]. Догматы же монофизитов армян и диофизитов латинян были разными, поэтому проблему представляет приложение именно догматических аргументов, выработанных в полемике с армянами, против латинян.

Впрочем, говоря о полемике об опресноках с армянами (которые стали употреблять опресноки (как и чистое вино), наверное, уже в VI в., чтобы подчеркнуть свое отличие от халкидонитов, а возможно и от других монофизитов[17]), следует отметить, что в ходе истории взаимоотношения армян и халкидонитов эта полемика велась с применением самых разных и часто противоположных аргументов. В целом этот вопрос в настоящее время еще не достаточно изучен, однако можно привести следующий пример.

---

[15] См.: Там же, с. 172.

[16] Эта мысль обсуждается в изд.: *Троицкий И.* Изложение веры церкви армянской, начертанное Нерсесом, кафоликосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. Историко-догматическое исследование в связи с вопросом о воссоединении армянской церкви с православною. СПб., 1875. С. 177. Тот же автор приводит пример, когда византийцы готовы были допустить у армян опресноки, если они признают Халкидон (см.: Там же, с. 241). Очевидно, что опресноки воспринимались символическим коррелятом монофизитской христологии. При отказе от последней можно было их допустить.

[17] См.: Там же, с. 195. Троицкий считает, что опреснок у армян должен был символизировать утрату в силу обожения человеческой плотью Христа «материальной грубости» и «человеческих свойств». В свою очередь, В. М. Лурье, отмечая, что опресноки не употреблялись многими другими монофизитами, предполагает, что их введение в Армении в VI в. было связано с особой разновидностью монофизитства – актистизмом – т. е. учением о том, что плоть Христова становится в Нем нетварной (не по природе, а от соединения с Божеством) (см.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 204, 491). Не исключено, что трактат Филопона о дне празднования Пасхи – свидетельство спора в монофизитском лагере между «севирианами», каким был Филопон, и «актиститами».

В своем трактате «Против армян» Феодор Абу-Курра (IX в.) писал, защищаясь от обвинения армян: «Вы говорите нам: вы добавляете закваску и разбавляете вино [водой в Евхаристии], уча тем самым, что тело Христа было тленно. Мы отвечаем: мы этого не имеем в виду. Это скорее вы отнимаете закваску и воду из Евхаристии, уча тем самым, что страдания и смерть Христа воображаемы. Но следует тебе иметь в виду, что они это отрицают, говоря: Боже упаси! Мы совсем так не думаем. Скорее мы учим, что Христос действительно пострадал и умер в Его человеческой природе. На это мы отвечаем: если мы отвергаем ваше обвинение против нас, а вы отвергаете наше обвинение против вас, давайте рассмотрим, кто из нас прав. Бог сотворил Адама как бесквасного[18] и поместил его в рай. В нем не было движения ко греху. Ни страдание, ни какой-либо вред ему не угрожали извне. Когда, однако, из-за его свободного выбора над ним возобладал грех, Бог оставил его, так что теперь страдания могут иметь над ним власть и его может постигнуть смерть, являющаяся наказанием из-за вольного склонения ко греху. Так старение [или: ветшание] вошло в его устроение, которое стало из бесквасного квасным, и это все из-за его греха и Божия наказания за него. Бог-Слово же, сойдя с неба ради спасения Адама, воспринял бесквасное устроение, согласно тому, каким Он создал его вначале, а ради нашего спасения Он вольно подчинил Себя страданиям и смерти, которые насильственно выпадают Адаму как наказание по справедливости Божией, а эти [Адамовы] страдания и смерть – результат старения и квасности его устроения. Итак, поскольку страдания и смерть – это результат квасности и старения, тот, кто вводит закваску, чтобы указать тем самым, что грех имел силу над плотью Бога-Слова, таковой – неверующий. И напротив, тот, кто вводит закваску в Евхаристию и тем самым обозначает, что плотью Бог-Слово претерпел страдания и смерть, которые являются следствием квасности и старения – таковой совершенно прав. Тот, кто с этим не согласен, отрицает страдания Христовы и смерть и делает их иллюзорными»[19]. Аналогичное рассуждение Абу-Курра проводит относительно добавления воды, в частности, замечая: «Когда Христос, Господь наш, умер на Кресте, Он был пронзен копьем и из Него вытекли кровь и вода. Кровь истекает только из живых, а не из мертвых; а вода истекает из мертвых, а не из живых. Итак, поскольку Христос, Господь наш, воистину умер и был жив и мертв одновременно, то когда из Него истекли вода и кровь, то тот, кто приносит в Чаше только кровь, тот говорит, что Христос был жив, но не умер, а тот, кто

[18] Квасность понимается в смысле грешности, порока, например, в 1 Кор. 5, 8 – место, которое использовалось как армянами, так и латинянами для обоснования употребления опресноков. Но Абу-Курра придает иной смысл «квасности» применительно ко Христу: Он вольно принял на Себя последствия грехопадения – страстность и смертность, но не сам грех.

[19] Пер. по изд.: *Lamoreux J. C.* Theodore Abū-Quarrah. Brigham Young University Press, Provo, Utah, 2005. P. 98.

приносит только воду, говорит, что Христос умер, а не оставался жив. Обе эти точки зрения – пример неверия. Поэтому следует приносить в Чаше одновременно воду и кровь, чтобы ясно было, что Христос и воистину умер, и воистину оставался жив»[20].

Прп. Никита Стифат в XI в. понимал символизм квасного и бесквасного хлеба иначе, чем Абу-Курра в IX в. Стифат (и многие византийские полемисты после него) видит «символизм» закваски в том, что она подчеркивает исполненность «жизнью», во-первых, артоса (в отличие от «мертвого» опреснока), а во-вторых, животворящей плоти Христовой, которую и в смерти не оставляет Святой Дух[21], т. е. для Стифата важно было подчеркнуть, что тело Христово и кровь Его, будучи обоженными, пребывали «живыми» и по смерти и были исполнены животворящей силы Духа. Как он пишет: «В хлебе же, вернее, в теле Христовом, суть три живых [элемента], подающих жизнь всем достойно вкушающим его – Дух, вода и кровь. <...> Это и во время распятия Господа стало ясным, когда из Его пречистого ребра истекла вода и кровь, после того как Его плоть была прободена копьем. А живой и Святой Дух остался в Его обоженной плоти, вкушая которую в хлебе, прелагаемом Духом в плоть Христову, мы живем в Нем как вкушающие живую и обоженную плоть. Также и когда мы пьем живую и горячую кровь с водой, излившейся из чистого Его ребра, очищаемся от всякого греха и исполняемся живого Духа. Ибо, как видите, мы пьем Чашу теплой, как из ребра Господа, так как из живой и горячей Духом плоти Христа нам истекли горячие кровь и вода»[22]. Абу-Курра же видит в закваске символ постигающих человека в наказание за грех страдания и смерти, которые были вольно приняты Христом. Этот пример показывает, что символическое толкование священнодействия литургии могло меняться и у самих православных. Впрочем при всем этом различии можно заметить и некоторые существенные инварианты в полемике против армян Абу-Курры и полемике против армян и латинян Стифата. Дело не только в самом факте отстаивания «квасности»; оба делают акцент на том, что тело Христово и по смерти обладало некоторыми признаками, свойственными живому человеку. Прп. Никита в связи с этим подчеркивает теплоту крови, которая истекла из умершего Христа, а Абу-Курра говорит, что истечение крови бывает лишь из живого человека. Оба полемиста подчеркивают сходную идею парадоксального сочетания смерти и жизни в принесенном в жертву теле Христовом. Абу-Курра, впрочем, не объясняет, каким именно образом следует понимать «жизнь», вследствие которой из ребра умершего Христа могла изливаться

[20] Ibid.

[21] У Стифата встречается и другое понимание символизма «одушевленности» квасного хлеба, мы остановимся на нем ниже.

[22] Пер. М. М. Бернацкого по изд.: *Michel A.* Humbert und Kerullarios. Paderborn, 1930. Bd. 2. S. 324–325.

кровь, Стифат же уже объясняет, как он эту жизнь и «теплоту» понимает: источник ее Святой Дух, Который и по смерти остался в плоти и крови Христовых, делая их «теплыми» и исполненными жизни.

На этот аспект учения Стифата в его полемике с Гумбертом обратил внимание голландский византолог Гронде́йс[23], который отметил, что Никита в учении о «теплоте» тела Христа был оригинален (т. е. такого учения не было до него ни у латинян, ни у византийцев, и в этом, вероятно, одна из причин возмущения Гумберта). Тем не менее, как мы видели выше, у того же Абу-Курры есть слова о том, что кровь может истекать только из живого, и Никита лишь продолжает эту мысль, уточняя, что «живой» и значит «теплый». В то же время мы не нашли у Стифата подтверждения мнения Гронде́йса, что, согласно Никите, у и умершего Христа билось сердце и продолжалось кровообращение[24]. Стифат и следующие за ним византийские авторы, насколько нам известно, в такие подробности не пускаются, но говорят лишь о «горячей Духом» (т. е. благодаря Святому Духу) крови и ее способности истечь из тела Христа после смерти по действию Святого Духа, а не потому, что у Христа и по смерти продолжало биться сердце[25].

Как бы то ни было, такое учение не имело места у латинян, а у самих византийцев оно, видимо, не было до прп. Никиты достаточно разработано[26]. Что же касается Гумберта, то отдельные места в сочинениях Стифата, в которых символизм квасного хлеба и чина теплоты соотносился с пребыванием на теле Христовом Святого Духа после смерти Спасителя, были им ошибочно поняты как утверждение, что Стифат считал, что душа Христа не оставляла его тела в смерти[27] и что именно эту «одушевленность»,

---

[23] См.: *Grondijs L. H.* L'iconographie Byzantine du Crucifie mort sur la Croix. Bruxelles, Utrecht, [1941].

[24] См. статью Гронде́йса: *Grondijs L. H.* Der Heilige Geist in den Schriften des Niketas Stethatos // Byzantinische Zeitschrift. 51, 1958. S. 329–354. Нам был доступен только рус. пер.: http://www.ilija.narod.ru/grondijs.htm.

[25] Дева Мария и другие хоронившие Христа, надо полагать, никогда бы не замуровали в гробе того, у кого еще бьется сердце. Остается, впрочем, вопрос, как могли похоронить ученики Христа «теплое» и сохраняющее телесный цвет тело, не боясь, что хоронят живого, но этот вопрос Стифат и его последователи не ставят.

[26] Хотя изображения бьющей фонтаном из ребра Христа крови встречаются – вопреки Гронде́йсу, который утверждает, что они появились под влиянием богословия прп. Никиты, – и раньше, чем в XI в. (см.: *Demus O.* L'Iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix by L. H. Grondijs // The Burlington Magazine. 90 (548), 1948. P. 332).

[27] Как объясняет этот момент в полемике М. М. Бернацкий, отмечая в то же время, что и Гумберт не учил, что тело Христа в смерти было оставлено Святом Духом: «Слова Никиты Стифата о "живой Плоти" и пребывающем после смерти в Теле Спасителя Св. Духе Гумберт неверно понял как утверждение, что в Теле Христа осталась Его человеческая душа. "Spiritus"

не прекратившуюся и в смерти, символизирует «одушевленный» квасной хлеб[28].

Впрочем, настойчивое употребление Стифатом понятия «одушевленности» применительно к квасному хлебу, не исключено, имело у него и еще одно измерение. Возможно, прп. Никита считал, что квасной хлеб, «живой» и «одушевленный», представляет собой символ того, что мы причащаемся в Духе не только обоженной плоти (т. е. телу) Христа, но и Его обоженной разумной душе, которая (не важно, идет ли речь о Христе умершем или уже воскресшем) оставалась принадлежащей той же ипостаси Сына Божия, Которой принадлежит и тело[29]. Таким образом, прп. Никита,

---

в ответе Гумберта – это не Св. Дух, а душа Христа. <...> Т. о., Гумберт не утверждал, что во время смерти Христа Дух Святой (Spiritus Sanctus), или Божество, покинул Его человечество (такое мнение ошибочно приписывается Гумберту, напр., в работах: *Бусыгина М. А.* Догматическое содержание полемики об опресноках // Патрология, философия, герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. СПб., 1992. Т. 1. Сс. 20–27..., *Бармин А. В.* Полемика и схизма... С. 167), но настаивал на реальности крестной смерти Христа, подчеркивая разделение в ней Его тела и души...; в свою очередь, особая (и потому непонятая Гумбертом) христологическая терминология Никиты восходила к прп. Симеону Новому Богослову, тогда как традиционным было бы утверждение, что Тело Христа и после смерти было соединено с Божеством или божественной природой, а не Св. Духом, и потому не было подвержено тлению)» (*Бернацкий М. М.* Спор об опресноках / Евхаристия // Православная энциклопедия. Т. 17 (2008). С. 624; по словам автора, по вине редакции в бумажной публикации допущен ряд ошибок, см. авторскую версию: http://bernarius.livejournal.com/35646.html; в настоящее время М. Бернацкий готовит более развернутое исследование по данной теме).

[28] Вопрос, какого тела Христова причащаются верные, воскресшего или же снятого с Креста, спорящие стороны, насколько нам известно, не обсуждали.

[29] Так, игумен Дионисий (Шленов) отмечает в своем докладе, посвященном спору об опресноках: «Поскольку опресноки именуются "бездушными"... под закваской подразумевается человеческая душа Спасителя. Хотя Стифат в антилатинских трактатах не делает акцента на "психологии" воплотившегося Бога-Слова, в пятом обличительном антиармянском слове, написанном несколькими годами ранее, он прямо сравнивал закваску с душой: "Итак, должно знать, что вы, армяне, ведущие претрудную и подвижническую жизнь, соблюдая опресноки, впадаете, того не разумея, в ересь Аполлинария. Ибо он сказал, что Христос воспринял от Девы Марии только бездушное и неразумное, мертвое тело. И те, которые вкушают опресноки как вместообразное тела Христова, вкушают мертвую плоть, а не живую. Ибо предварительная закваска становится для смешения [чем-то] вместо души, а соль – вместо ума. Не имея этого, опреснок является мертвым и неразумным, делая таковыми же вкушающих его, бесчувственно впадающими в нечестие и ересь Аполлинария" (Диалексис. Антидиалог 4.2). В полемике с латинянами квасной хлеб означает прежде всего приобщение одушевленной и живой человеческой плоти Спасителя» (Догматическая сторона споров об опресноках... С. 7). Понятно, что слова Стифата: «Впадаете, *того не разумея*, в ересь Аполлинария» – не имеют в виду, что противники действительно аполлинариане,

а вслед за ним Петр Антиохийский верили, что во Святом Духе мы причащаемся всего Христа – Его обоженного тела, души и Самого Божества; и полнота Его обоженной человеческой природы, неотделимой от природы Божественной, символизируется квасным («одушевленным») хлебом.

Итак, если Стифату в этой полемике было важно подчеркнуть, что тело Христово и кровь Его были исполнены животворящей силы Духа и что верующие причащаются всего Христа, что, по его мнению, и символизировал квасной (т. е. «живой») хлеб, то Гумберт, во-первых, выступал против приписываемого им Никите утверждения, что душа Христа осталась в Его обоженной плоти[30],

---

т. е. что он так думал, но лишь то, что по тому, какой хлеб они употребляют для Евхаристии, можно заподозрить их в аполлинарианстве; т. е. если квасной хлеб подчеркивает причащение «живой» и одушевленной плоти Христа, то символизм опресноков этому не удовлетворяет. Гумберту «на ходу» пришлось придумывать, каким образом в латинской практике символизируется разумная душа. Он делает это уже в «Диалоге» в ответ на обвинения Льва Охридского: «Римская и Западная Церковь приносит изготовленный служителями алтаря в секретариуме опреснок, приготовленный из зерен пшеницы и чистой воды с помощью огня – в обозначение того, что мы веруем и почитаем в одном Лице Богочеловека Иисуса Христа, Посредника между Богом и людьми, три совершенные субстанции: человеческую – то есть плоть, душу разумную, и Бога – Слово Божие. <...> Эти две субстанции Слово Божие от самого начала – девственного зачатия – надлежащим образом восприняло и посредством теплоты (calore) Своего Божества, как бы посредством огня, соединило и соутвердило Себе. Так приготовленный опреснок посредством твердого призывания всей Троицы становится истинным и единственным Телом Христовым, а не телом Отца и Сына и Св. Духа, как утверждают теопасхиты» (пер. М. М. Бернацкого по изд.: *Will C.* (ed.). Acta et Scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant. Leipzig, 1861. Pp. 107–108). По наблюдению М. М. Бернацкого, в «Антидиалоге» Стифат обвинение в аполлинарианстве снял.

[30] Оснований считать, что Стифат или кто-либо из византийцев отрицал истинность смерти Христа по плоти, конечно, нет. Хотя надо сказать, что выражения некоторых византийских канонистов, толковавших чин теплоты вслед за Стифатом, выглядят несколько двусмысленно. Так, у Вальсамона читаем: «[Теплота] вливается в удостоверение того, что истекшие из святого бока Господа нашего Иисуса Христа кровь и вода суть животворящие и не мертвые. <...> Ведь неестественно, чтобы из мертвого тела выливалась теплая кровь, а из тела Господа и после смерти теплые кровь и вода истекли, как из животворящего Тела животворящие» (Толкование на 32-е правило Трулльского собора: PG 137, 620–621) (ср. у Матфея Властаря (XIV в.): «Латинянам не должно обвинять нас, если к концу священнодействия мы вливаем теплоту в чашу, ибо она не изменяет соединения вина и воды в чаше, так как не есть что-либо отличное по природе от влитой прежде воды, а только уверяет в величии чуда, чтобы и вкусом убеждать нас, что *не из мертвого, а из живого тела* истекла кровь и вода, ибо из мертвого обыкновенно не истекает дымящаяся кровь, а из тела Господня, как живого и животворящего, истекло животворящее, то есть кровь и вода» (Алфавитная синтагма. К, 8: PG 144, 1360–1361, цит. по изд.: Алфавитная синтагма М. Властаря / Пер. с греч. свящ. Николая Ильинского. Симфе-

а во-вторых, против действительного утверждения Стифата, что из живого и теплого тела Христа вышли теплые кровь и вода, не обращая внимания, точнее, не поняв, что Стифат обосновывает это пребыванием Святого Духа на плоти и крови Христа. В свою очередь, Гумберт не просто подчеркивал, что Христос воистину умер и душа Его отделилась от тела, но добавлял к этому некоторые подробности о теле Христа после смерти, нацеленные против выражений Стифата о «жизни» этого тела и «жизни» и «теплоте» крови Христа: «Если Христос был пронзен копьем тогда, когда прошел уже девятый час и было уже поздно, то та кровь естественно не была теплою во всем, давно уже мертвом и холодном теле. Если же она согревалась каким-нибудь образом, то почему Евангелие умолчало о таком чуде и о такой тайне? Вот почему мы желаем, чтобы вы, посвященные в такое новое таинство, сказали нам: кровь только, или только вода, или вместе и то, и другое были теплыми»[31]. Не стоит торопиться и на основании этого пассажа Гумберта делать вывод, что он учил о тлении тела Христа, а византийская сторона в лице Стифата и других учила о его нетлении[32]. Такого учения ни у Гумберта, ни у латинян в целом не было[33].

Между тем слова Гумберта о том, что тело Христа, как и Его кровь, были «холодны» после смерти, действительно расходились со словами Стифата о том, что они были живыми и теплыми. При этом в первой части этой цитаты Гумберт говорит о естествен-

---

рополь, 1892. Сс. 249–250, курсив наш). Как отмечает М. М. Бернацкий, терминологически более точно формулирует эту идею свт. Симеон Фессалоникийский: вливая теплоту, священник свидетельствует, «что хотя Господне Тело и стало *мертвым* после отделения от него божественной души, осталось все же *животворящим*, так как Божество не разделилось с ним, и ни одно из действий Святого Духа не отделилось [от него] (Разговор о святых священнодействиях и таинствах церковных: PG 155, 741)» (*Бернацкий М. М.* Спор об опресноках... С. 625).

[31] *Will C.* (ed.). Acta et Scripta... P. 139, цит. по изд.: *Чельцов М.* Полемика между греками и латинянами по вопросу опресноков в XI-XII веках. СПб., 1879. С. 289.

[32] Такое мнение встречается, например, у архим. Киприана (Керна) в его сочинении 1946 г. Приведем пассаж из последнего, который повлиял, видимо, на многих, кто повторяет это на наш взгляд необоснованное соображение: «Кардинал, олицетворяя западное богословие, учил о тленности Тела Спасителя. Сам Гумберт, западное богословие и современный нам ученый Грондис видят в учении Никиты Стифата, а следовательно, и в нашей литургической традиции возврат к афтардокетам, т. е. ереси Юлиана Галикарнасского» (*Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. М., 2001[2]. С. 286). Керн ссылается на сочинение Грондиса: *Grondijs L.H.* L'iconographie Byzantine...

[33] По мнению М. М. Бернацкого, согласно Гумберту, тело Христа тленно и потому умерло, но не увидело истления в силу ипостасного соединения природ. Бернацкий ссылается при этом на тексты Гумберта в изд.: *Will C.* (ed.). Acta et Scripta... P. 108 и PL 143, 1217 (=*Will C.* (ed.). Acta et Scripta... P. 258). То есть Гумберт здесь излагает традиционное церковное учение, которое имеется, например, у Дамаскина и многих других отцов.

ной (жизненной) теплоте крови, которая, как он считал, возможна лишь при работающем сердце и кровообращении: «naturaliter calidus non fuit» (*естественно* не была теплою)[34]. Ясно, что смерть предполагает остановку сердца, так что здесь возразить нечего. Впрочем, Гумберт, ссылаясь на отсутствие упоминания об этом в Евангелии, не признавал и что плоть и кровь Христа по смерти были «согреваемы» *сверхъестественно*: «Если же она согревалась *каким-нибудь образом*, то почему Евангелие умолчало о таком *чуде* (miraculum) и о такой *тайне* (sacramentum)?»[35]. Но это не значит, что Гумберт учил об истлении тела Христа. Кроме того, следует отметить, что, говоря о плоти и крови Христовой, подаваемой *в Евхаристии*, Гумберт вполне определенно исповедует, что она животворяща и исполнена Святым Духом и «теплом» живого Бога: «Мы подтверждаем, что Господь Иисус назвал телом Своим в Новом Завете благословенный и преломленный в Его воспоминание хлеб. И что всякий такой хлеб оживотворяет и дает жизнь миру, как полный Духа и теплоты (calore) живого Бога»[36]. В другом месте «Диалога» Гумберт использует термин calor в отношении Божества: «...Эти две субстанции [т. е. плоть и разумную душу] Слово Божие от самого начала – девственного зачатия – надлежащим образом восприняло и посредством теплоты (calore) Своего Божества как бы посредством огня соединило и соутвердило Себе»[37]. Итак, то, что Гумберт подтверждает, что плоть и кровь Христа, подаваемые в Евхаристии, исполнены Духом и «теплотою» живого Бога, не отменяет того, что плоть и кровь Христа по смерти он считал «холодными». Нельзя сказать, что Гумберт отрицал действие Божества на тело Христа как таковое (ведь оно, по Гумберту, не увидело истления), но он просто не знал такой литургической практики (чина теплоты), толкование которой дал Стифат, и не верил, что Божественное действие поддерживало тело и кровь Христа «теплыми»[38], животворило сами «ткани» Умершего. Для

---

[34] См.: *Will C.* (ed.). Acta et Scripta... P. 139 (наблюдение М. М. Бернацкого).

[35] Ibid., p. 139, цит. по изд.: *Чельцов М.* Полемика между греками и латинянами... С. 289, курсив наш.

[36] *Will C.* (ed.). Acta et Scripta... P. 99.

[37] Ibid., p. 108. Замечено в переписке с нами М. М. Бернацким.

[38] М. М. Бернацкий обратил внимание на то, что в кратком сочинении «Fragmentum disputationis adversus graecos» Гумберт пишет: «Неужели для [человеческой] природы свойственно, чтобы принадлежащее ему [Христу] мертвое тело было теплым, когда в нем нет жизни, когда жизненная теплота уже ушла? Но может быть, Тело Владычнее имело такую привилегию. Чем докажете? Где вы прочитали [об этом]? Какое писание [об этом] учит? (Nunquid habet natura ut corpus ejus mortuum caleat, cum in eo vita non fuerit, cum jam vitalis calor recesserit? Sed forsitan hoc privilegium habuit Dominicum corpus. Unde probatis? Ubi legitis? Quae scriptura docet?)» (Ibid., p. 258). По мнению Бернацкого, здесь Гумберт может намекать на то, что Стифат впадает в афтартодокетизм и отрицает единосущие тела Христа нашему (делает его исключительным). В свою

прп. Никиты же нетление и обожение плоти и крови Христовых были неотделимы от чуда сохранения их «теплыми» и «живыми». То есть Христос, по Стифату, не просто «не разлагался», но был исполнен жизни, доставляемой Святым Духом, и именно это, как считал прп. Никита, и символизируют квасной хлеб и теплые вино и вода.

Другой момент, который в связи с полемикой Стифата с Гумбертом подчеркивает ряд ученых, состоит в том, что, по мнению, кажется, впервые высказанному о. Иоанном Мейендорфом, «византийцы понимали евхаристический хлеб как обязательно единосущный человечеству, в то время как средневековое латинское благочестие подчеркивало его "неотмирность"» – т. е. для византийцев, как полагает Мейендорф, «использование обычного хлеба, тождественного хлебу, используемому в повседневную пищу, было знаком истинного воплощения»[39]. Что же касается латинян, то, вероятно, развивая это соображение Мейендорфа, В. М. Лурье утверждает, что Гумберт, отстаивая опресноки, исходил из иной христологии и евхаристического богословия, чем Стифат, и считал, что «для Евхаристии нужно брать хлеб особый [опреснок] именно для того, чтобы подчеркнуть иноприродность тела Христова человеческой природе. При этом он исходил из физического различия не только между телами христиан и Церковью как Телом Христовым, но еще и между Телом Христовым как таковым и какой-то особой освящающей сущностью, которой он считал Евхаристию»[40]. Впрочем, такой вывод Лурье делает не столько на основе текстов самой полемики со Стифатом, сколько исходя из «позиции, занятой Гумбертом в те же самые годы в ходе внутрилатинской полемики об Евхаристии против Беренгария[41]». Как раз в полемике против Беренгария, утверждает Лурье, «была создана основа сформулированного вскоре схоластического учения о "сущности Тела Христова" – особой сущности, не тождественной ни человечеству, ни Божеству»[42].

Совершенно иначе истолковывает этот момент в споре Гумберта со Стифатом М. М. Бернацкий, который пишет: «Полемика

очередь, согласно В. М. Лурье, учение о нетлении тела Христа по смерти и объяснение истечения крови и воды в византийской патристике с XI в. сходно с учением монофизитов времен Филоксена Маббугского (см.: *Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.)* История византийской философии... С. 193).

[39] *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New-York, 1979. P. 205.

[40] *Лурье В. М.* Комментарии // *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. (Subsidia byzantinorossica 2). С. 443.

[41] Лурье (Там же) ссылается на изд.: *Montclos J., de.* Lanfranc et Beranger. La controverse eucharistique du XIe siecle. Louvain, 1971. (Spicilegium Sacrum Lovaniense 37). Pp. 171–172 et pass.

[42] *Лурье В. М.* Комментарии... С. 443.

кардинала Гумберта с греками проходила на фоне внутрилатинской догматической полемики с Беренгарием Турским, в которую кардинал был вовлечен. Именно поэтому Гумберт, неверно поняв предложенное Никитой Стифатом толкование слов молитвы Господней о хлебе насущном, с особой силой настаивал на подлинности изменения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. Никита Стифат писал в своем "Слове об опресноках...": "Ведь что есть насущный [хлеб], как не единосущный нам? Другого же нет единосущного нам хлеба, кроме как Тела Христова, так как Он стал нам единосущен по Своему человечеству"[43]. Но Гумберт в "Опровержении" воспринял интерпретацию Никитой Стифатом слова "насущный" в смысле "единосущный" как отождествление понятий "сверхсущностный" (именно так кардинал Гумберт понимал слово ἐπιούσιος, поскольку в Вульгате в Мф. 6, 11 оно переведено как supersubstantialis) и "единосущный", и поэтому пришел к неверному выводу, что Никита Стифат считал евхаристический Хлеб единосущным обычному хлебу, т. е. отрицал преложение Даров: "Итак, то, что ты сказал, что единосущный (consubstantialem) и сверхсущностный есть одно и то же, – совершенно легкомысленно. Так как, хотя Господь Иисус и единосущен нам по человечеству, однако по Божеству, по которому единосущен Отцу, по отношению к нам – сверхсущностен (supersubstantialis), – так и хлебы человеческой трапезы пусть будут единосущны сами себе, но Хлеб божественной трапезы является сверхсущностным по отношению к ним"[44]. Однако в действительности Никита говорил о единосущии евхаристического Хлеба не обычному хлебу, а человеческой природе (понимая "насущный" как "согласный нашей сущности"... т. е., вопреки подозрениям Гумберта, не отрицал преложения хлеба в единосущное нам Тело Христово»[45].

Таким образом, объяснению конфликта по поводу отношения Святых Даров к человеческой природе Христа и нашей о. Иоанна Мейендорфа и В. М. Лурье есть серьезная и основанная на первоисточниках альтернатива. Судя по всему, прп. Никита в своей полемике с Гумбертом в данном пункте просто хотел подчеркнуть, что Сын Божий воспринял всю полноту нашей природы (включая разумную душу), символом чего для него выступал квасной хлеб[46].

---

[43] *Michel A.* Humbert und Kerullarios... S. 322–323.

[44] *Will C.* (ed.). Acta et Scripta... Pp. 137–138.

[45] *Бернацкий М. М.* Спор об опресноках... Сс. 623–624.

[46] Это видно, например, из следующего места: «Те, кто все еще причащаются опресноков, находятся под сенью закона и едят трапезу иудеев, не разумную и живую [трапезу] Божию и нам уверовавшим людям хлеба насущного и единосущного, поскольку мы научены свыше просить насущного хлеба. Ведь что есть насущный [хлеб], как не единосущный нам? Другого же нет единосущного нам хлеба, кроме как Тела Христова, так как Он стал нам единосущен по плоти Своего человечества. Если же сущность нашего смешения, в которую Логос облекся, одушевлена, вы, стало быть, принимая опресноки, не едите нам насущного и единосущного хлеба. Опресноки

Но Гумберт, как мы уже отмечали, и не говорил, что у Христа не было разумной души, а просто не считал, что ее наличие во Христе обязательно должно изображаться наличием закваски, да и вообще не придавал символизму такого рода серьезного значения[47].

Другое дело, что в ходе этого спора с латинянами, как и спора с армянами, затрагивался еще и вопрос о «ритуальной чистоте» при приготовлении хлеба для Евхаристии. Так, в полемике с армянами прп. Никита начинает обличать последних в том, что они применяют для Евхаристии какой-то исключительный по способу своего приготовления хлеб, обвиняя их, между прочим, в мизогинии[48], сходной с несторианской: «А вы соглашаетесь с Несторием и в том, что отказываетесь от просфор, замешанных женщинами, полагая, что род женщин всячески нечист». Далее Никита говорит, что Христос позволил женщинам пеленать свое тело, снятое с Креста, и совершить Его погребение, а армяне «не позволяют, чтобы руки женщин замешали и заквасили хлеб, являющийся до того, как он освятился, обычным хлебом (κοινὸν ἄρτον)»[49]. Интересно, что и Гумберт высказывает явное недоумение, как это византийцы могут приносить на престол Господень хлеб повседневного употребления и способа приготовления: «Вы употребляете квасной хлеб, приготовленный за какую-нибудь плату каким-нибудь мужчиной или какой-нибудь женщиной, а иногда к жертвеннику Господню приносите хлеб, купленный в общественных тавернах у продавцов, о котором не можете утверждать, что он не был тронут какими-нибудь нечистыми и грязными руками»[50]. Для прп. Никиты же важен не этот момент «чистоты» в приготовлении хлеба, но его «одушевленность», призванная подчеркнуть полноту человеческой природы во Христе и ее обожение.

Таким образом, если исходить исключительно из текстов полемики латинян и византийцев, мы опять имеем дело с тем, что сторонами в их литургическом символизме подчеркиваются разные (но не обязательно противоположные) аспекты догматического учения: латинянами, как писал, например, Доминик Градский (сходную

же, очевидно, бездушны, как и сама природа вещей явнее научает» (Диалексис. Антидиалог, пер. М. М. Бернацкого по изд.: *Michel A.* Humbert und Kerullarios... S. 322).

[47] Того же мнения придерживается и Эриксон (см.: *Erickson J. H.* The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History. Crestwood, New-York, 1991, рус. пер.: http://kiev-orthodox.org/site/theology/1783).

[48] Т. е. в женоненавистничестве.

[49] Цит. по изд.: Никиты Стифата, монаха и пресвитера Студийской обители, Обличительные слова против армян / Пер. иерод. Дионисия (Шленова) // Приложение 1 // *Дионисий (Шленов), иерод.* Преподобный Никита Стифат и его богословские сочинения. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 1998. С. 274.

[50] Цит. по изд.: *Чельцов М.* Полемика между греками и латинянами... С. 289.

трактовку можно найти и у Гумберта) – чистота и святость человеческой природы Христа[51] (чему, очевидно, соответствовала и ритуальная чистота в приготовлении опресноков), а византийцами – сам факт принятия Логосом нашей природы во всей ее полноте, как и ее обожение. Из полемических же приемов наиболее употребительными у византийцев были обвинения латинян в «жидовстве» на основании иудейского происхождения опресноков (эти обвинения латиняне всерьез не принимали).

Тем не менее в употреблении латинянами опресноков, а византийцами квасного, общеупотребительного хлеба есть еще одно измерение – существенное если не в догматическом, то в церковно-историческом смысле. Русский дореволюционный исследователь, внесший важный вклад в историю изучения полемики об опресноках, Михаил Чельцов высказал со ссылкой на латинского кардинала Бону догадку, что «введение у латинян обычая употреблять опресноки... [связано] с совершенным прекращением в церкви древнего обычая, по которому верующие всегда приносили из своих домов хлеб для евхаристии, и приготовление хлеба перешло в руки клириков»[52]. Как мы видели, в полемике между Гумбертом и Стифатом Гумберт упрекал византийцев, в частности, в том, что они используют для Евхаристии хлеб, выпеченный обычными людьми. В свою очередь, в Латинской Церкви процесс выпечки опресноков для Евхаристии все более сакрализовался и отделялся от мирян, что соответствует общей для Запада тенденции отделения клира от мирян. Впрочем, это не может служить достаточным объяснением тому, почему на Западе стали употреблять опресноки[53]. В настоящее время в качестве наиболее вероятной гипотезы относительно причин появления на Западе опресноков выдвигается та, что они появились из желания избежать появления крошек, и кроме того, говорится о желании дать каждому причастнику свою отдельную облатку (опять-таки, чтобы не крошить); наконец, говорится о постепенном отказе от более старой латинской практики *intinctio* (когда Тело омакивают в Кровь и так вкладывают в уста причастнику), как неблаговейной и чреватой пролитием капель Крови[54]. Однако все эти «материальные» объяснения появления опресноков не могут считаться вполне удовлетворительными, так как возникает вопрос, почему того же страха появления

---

[51] См. прим. 14 и текст к нему. Ср. у Гумберта: Диалексис. Антидиалог (*Will C.* (ed.). Acta et Scripta... Pp. 107–108).

[52] *Чельцов М.* Полемика между греками и латинянами... С. 40.

[53] Чельцов высказывает догадку, что появление опресноков связано с тем, что клир у латинян был неженатым и изготовление опресноков было для мужчин куда более простым и доступным, чем квасного хлеба, который пекли во всем мире главным образом женщины (см.: Там же, с. 41), однако этот довод нельзя считать удовлетворительным, т. к., скажем, у эфиопов хлеб для Евхаристии пекут тоже исключительно клирики, но он квасной.

[54] См.: *Snoek G. J. C.* Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction. Leiden, New-York, 1995. P. 40.

крошек или пролития Крови не было у византийцев (по крайней мере он не был у них таким, чтобы привести к появлению опресноков). Очевидно, что одними материальными причинами дело не исчерпывается и за различием в обычаях стоит различие в отношении ко Святым Дарам. Первоначально, когда опресноки стали распространяться, на отношение ко Святым Дарам на Западе переносилось отношение к мощам святых[55]. Затем же, после спора о «реальном присутствии», Святые Дары в Латинской Церкви еще более сакрализуются в качестве особого священного объекта поклонения, помимо литургии и их потребления верными. И хотя этот процесс дошел до своего апогея в XIII в., толчок ему дали споры о «реальном присутствии», имевшие место в XI в.[56]

Таким образом, употребление опресноков у латинян коррелирует, с одной стороны, с известной клерикаризацией Церкви и отделением клира от мирян, происходившим на Западе в течение всего Средневековья[57], но протекавшим значительно медленнее в Византии, а с другой – с процессом специфической сакрализации самих Святых Даров, связанной с целым комплексом культурно-исторических, а возможно и догматических, причин. В различиях «цивилизационного» характера в отношении к Святым Дарам на Западе и в Византии сомневаться не приходится. Но вот стояли ли за этими отличиями существенные расхождения в догматике, в частности в христологии и экклесиологии, как утверждают некоторые авторы[58], сказать без дальнейшего серьезного богословского анализа всего контекста полемики (как на Западе[59], так и на Востоке[60]) нельзя. Другим недостаточно изученным вопросом, который мог бы пролить новый свет на богословское

---

[55] См.: Ibid.

[56] См.: Ibid., pp. 31–59. Как отмечает исследователь, у латинян «поклонение Хостии стало личной встречей с Иисусом в Его таинствах и со временем почти целиком вытеснило причастие» (Ibid., p. 59). «Со временем» – это как раз к XIII в.

[57] См., например: *Snoek G. J. C.* Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction. Leiden, New-York, 1995. P. 382. Очевидно, что обязательное безбрачие для духовенства, против чего выступал в полемике с латинянами уже патриарх Фотий, – один из характерных признаков такой «клерикализации» и отделения клира от мирян по самому их образу жизни, чего не было в Византии.

[58] См., например, доклад иг. Дионисия (Шленова): Догматическая сторона споров об опресноках... . Шленов при этом ссылается на Бусыгину, Лурье и Эриксона и рассматривает параллельно полемику Стифата с армянами и с латинянами. Надо отметить, что отличия в христологии между армянами-монофизитами и халкидонитами были, и есть основания считать, что эти отличия отражаются в употреблении у армян опресноков, а вот отличие в христологии у православных с латинским Западом – вопрос открытый.

[59] См. об этом контексте, в частности, в изд.: *Erickson J. H.* The Challenge of Our Past...

[60] Что касается восточного контекста, то, как мы отмечали выше, важнейшим для Стифата был здесь контекст полемики с армянами.

понимание полемики об опресноках, является вопрос о влиянии на полемическое богословие прп. Никиты Стифата богословия его учителя, прп. Симеона Нового Богослова в контексте его учения о Евхаристии и Теле Христовом[61] в их отношении ко Святому Духу[62]. Итак, только систематическое изучение вопроса с учетом его западного, восточного и внутривизантийского исторического контекста позволит яснее представить все аспекты этой полемики и понять, насколько она отражала реальное различие в учении, а что в ней было следствием культурного отличия или было обусловлено второстепенными для веры церковно-политическими обстоятельствами и мотивами[63].

Г. И. Беневич[64]

[61] См. об этом, в частности: *Perrzel I.* The bread, the wine and immaterial body. Saint Symeon the New Theologian on the. Eucharistic mysteries // The Eucharist in Theology and Philosophy Issues of Doctrinal History in East and West from Patristic Age to the Reformation. Leuven University Press, 2005. Pp. 131–156.

[62] Насколько нам известно, в ближайшее время должно появиться исследование Дирка Краусмюллера по триадологии прп. Никиты Стифата (в частности, о его полемике по вопросу о *Filioque* с латинянами); можно надеяться, что оно прольет свет и на соотношение его триадологии с триадологией прп. Симеона и поможет лучше понять пневматологический аспект полемики об опресноках. Эта тема, впрочем, уже обсуждалась в статье Грондейса: *Grondijs L. H.* Der Heilige Geist... Статья эта, ценная по постановке вопроса, в ряде моментов требует пересмотра.

[63] Из последних исследований на эту тему можно указать на, к сожалению, бывшую нам недоступной работу: *Avvakumov Y.* Die Entstehung des Unionsgedankens. Berlin, 2002.

[64] Автор выражает признательность М. М. Бернацкому за помощь и консультации в написании этой статьи.

ПИСЬМО ПЕТРА ПАТРИАРХА АНТИОХИЙСКОГО К АРХИЕПИСКОПУ ГРАДЕНСКОМУ [ДОМИНИКУ][1]

Достопочтенному, равноангельному господину и духовному брату нашему, святейшему архиепископу Граденскому или Аквилейскому, Петр, Божиею милостию, патриарх Божия града великой Антиохии.

Многим веселием и великою духовною радостию исполнило нас святое письмо твое, священнейший и боголюбезнейший духовный брат и достопочтенный господин! Ибо мы поистине весьма обрадовались, узнав из письма твоего искренность твоей во Христе любви и правомыслие. Только учение об опресноках немалое составляет между нами различие, так как оно противно преданию нашей святейшей православной Церкви, о чем при помощи Божией и содействии святых твоих молитв скажем подробнее.

Быть причастником опресноков значит быть причастником древней жертвы, а не Нового Завета. Поелику Господь не опреснок (ἄζυμον) взяв, благодарил, преломил и дал ученикам, а хлеб (ἄρτον), как все четыре евангелиста единогласно и единомысленно свидетельствуют и как апостол Павел удостоверяет сими словами: «Аз бо приях от Господа, еже и предах вам, яко Господь Иисус в нощь, в нюже предан бываше, прием хлеб (ἄρτον), и благодарив преломи, и рече: приимите, ядите: сие есть тело Мое, еже за вы ломимое: сие творите в Мое воспоминание» (1 Кор. 11, 23; 24). И подлинно, опресноки установлены для евреев в воспоминание их скорого исшествия из Египта, дабы они, приводя себе на намять те великие чудеса, какие совершил для них Бог, пребывали в Его заповедях и никогда не забывали Его благодеяний. Но совершенный хлеб, который делается таковым через закваску и через освящение претворяется в пречистое тело Господа и Спаса нашего Иисуса Христа, дан в воспоминание домостроительства, совершенного Господом во плоти. «Елижды бо, – говорит Павел, – аще ясте хлеб сей, и чашу сию пиете, смерть Господню возвещаете, дондеже придет» (1 Кор. 11, 26); и в другом месте: «Чаша благословения, юже благословляем, не общение ли крове Христовы есть? хлеб, егоже ломим, не общение ли тела Христова есть? Яко един хлеб, едино тело есмы мнози: вси бо от единаго хлеба причащаемся» (1 Кор. 10, 16–17).

Заметь, священнейший духовный брат, что телом Господа везде называется хлеб, по причине совершенства и целости, а не опреснок, который мертв, бездушен и несовершен. Ибо закваска, положенная в меру муки, бывает для нее как бы душою и жизнью. Сколь же

[1] Текст приводится по изд.: Христианское чтение. 1, 1841. Сс. 398–413.

неприлично верующим принимать за живую и животворящую плоть Господа и Спаса нашего Иисуса Христа то, что несовершенно, мертво и бездушно! Посему не поступайте так неосторожно, братия, в этом важном деле и, стараясь утвердить свое мнение, не желайте неправедной победы; напротив, здесь-то и место, где лучше остаться побежденными, «поелику препрение не от призвавшаго вы», – говорит апостол (Гал. 5, 8). Ибо если бы мы доселе принимали опресноки, то, очевидно, доселе находились бы под тенью закона Моисеева и ели трапезу иудейскую, а не как верующие вкушали плоть Божию словесную, живую, пресущественную и нам подобносущную2. Но если мы веруем, что вкушаем живую плоть Христа, Который есть совершенный Бог и совершенный человек, то что общего у одушевленной и живой плоти Божией с бездушными и мертвыми опресноками? Опреснок не есть хлеб, поелику не есть целый и сам в себе совершенный, но недостаточный, полусовершенный и требует дополнения закваски; напротив, хлеб есть целый, без всякого недостатка, совершенный и весьма полный.

Познай же и убедись, муж благоразумнейший, что в опресноках нет никакой жизненной силы, ибо они мертвы, как мы сказали; а в хлебе или теле Христовом три суть имеющие жизнь и сообщающие оную принимающим, то есть дух, вода и кровь, как сие учение утверждает свидетельством своим возлежавший на персях Господа Иоанн, говоря в Писании: «дух, и вода, и кровь: и трие во едино суть» (1 Ин. 5, 8), то есть – тело Христово. Это самое явственно открылось и во время распятия Господа, когда вода и кровь истекли из пречистого ребра Его, прободенного копием, а живой Святой Дух Его оставался в обоженной Его плоти, которой мы, верующие, приобщаясь в хлебе, измененном через Духа Святого в плоть Христову, живем им, поелику вкушаем плоть живую и обоженную. Мы уже – не под законом, чтобы приносить опресноки, но под благодатию. <...> Если вы вкушаете опресноки, то Христос никак вам не будет в пользу, поелику они установлены законом в воспоминание исшествия из Египта, а не в воспоминание спасительного страдания.

Но увы! Что скажу? – Благословен Бог! Я всякой раз плачу, как только представляю себе, что вы верно исполняете все Божественные заповеди, самыми делами прославляете имя Христово и путь долгий и трудный предпринимаете, с края света приходя в Иерусалим для поклонения животворящему гробу, но в этом только подаете преткновение и соблазн для святых Церквей Божиих, что первостоятель одной Церкви, то есть блаженнейший папа Римский, не хочет мыслить одинаково и согласно с прочими патриархами касательно совершения Божественной Вечери и один, упорствуя против других, силится доказать свое мнение.

---

[2] Наверное, следовало бы точнее перевести: «надсущную и нам единосущную», т. к. терминология свт. Петра совпадает с терминологией прп. Никиты Стифата. – *Прим. Г. И. Беневича.*

Оставив все другие доказательства, я могу, о Христе, показать, если только внимательно выслушаешь, что когда Господь вечерял с учениками ввечеру Великого Четвертка, тогда не было еще готовых опресноков. Ибо в Великий Пяток, в который тогда был четырнадцатый день месяца, евреи имели есть пасху. И здесь внемли мне, оставив всякое суетное состязание; ибо мы не победы ищем, а желаем соединить с собою братий, отступление которых нас сокрушает. Святой Евангелист Иоанн Богослов, который во время вечери возлежал на персях Господа нашего Иисуса Христа (а кто другой из учеников достойнее вероятия?), говорит так: «Прежде же праздника пасхи, ведый Иисус, яко прииде Ему час, да прейдет от мира сего ко Отцу, возлюбль своя сущыя в мире, до конца возлюби их. И вечери бывшей, диаволу уже вложившу в сердце Иуде Симонову Искариотскому, да Его предаст, ведый Иисус, яко вся даде Ему Отец в руце, и яко от Бога изыде, и к Богу грядет, востав от вечери» (Ин. 13, 1–5) и след. Слова возлюбленного ученика: прежде праздника пасхи, и: вечери бывшей, ясно показывают, что в четверток еще не было пасхи, но совершилось некое домостроительство спасения нашего, чтобы Господь, имевший в ту ночь быть предан, преподал ученикам таинство Евхаристии, почему и сказал: «Желанием возжелех сию пасху ясти с вами» (Лк. 22, 15). И так весьма ясно, что опресноков, как я сказал, не было еще тогда готовых, но был предложен хлеб. Ибо вечеря, на которой Господь преломил хлеб и раздавая его ученикам сказал: приимите, ядите, была прежде праздника пасхи. И сие опять подтверждает тот же возлюбленный ученик сими словами: «Ведоша же Иисуса от Каиафы в претор. Бе же утро: и тии не внидоша в претор, да не осквернятся, но да ядят пасху» (Ин. 18, 28).

И еще тот же евангелист в другой главе говорит: «Иудее же, понеже пяток бе, да не останут на кресте телеса в субботу, бе бо велик день тоя субботы, молиша Пилата, да пребиют голени их, и возмут» (Ин. 19, 31). Как опять ясно, что иудеи прежде, нежели совершили пасху, во время вечерни, то есть в вечер пятка, в который начинался праздник опресноков, пришли к Пилату и просили снять тела с креста, для того, как кажется, чтобы не показаться человекоубийцами в свой праздник. И так внимай прилежно, что вечеря совершена прежде праздника пасхи и опресноков. Ибо опресноков не было еще в тот вечер, когда Спаситель вечерял с учениками, но был предложен хлеб, который Он преломив дал ученикам и сказал: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19).

Притом святой евангелист Иоанн не однажды только называет хлебом, но часто; и не он один так говорит, но и прочие евангелисты. А именно, Матфей говорит: «Прием Иисус хлеб, и благословив преломи, и даяше ученикам, и рече: приимите, ядите» (Мф. 26, 26). Равным образом и евангелист Марк говорит то же, и прочие. Нигде не упоминается у них об опресноках. Поелику же Христос должен был пострадать в самый день законной пасхи, в который иудеи закалали агнца, и богоубийцы должны были праздновать пасху, то есть в пяток, на который тогда падал четырнадцатый день луны в первом месяце 5534-го года (ибо круг солнца был восемнадцатый, а круг

луны пятый), и Господь по предании не мог бы преподать ученикам свою пасху, то Он ввечеру четвертка возлежал на вечери, по вечери же, приняв хлеб и преломив, преподал апостолам таинство Нового Завета, в ночи того же четвертка, в которую и предал его Иуда, как говорит Писание.

Но что говорит и евангелист Лука? «И приим хлеб, хвалу воздав преломи» (Лк. 22, 19). Вот и Лука тоже говорит, что Христос взял хлеб, а не опреснок. Ибо время опресноков еще не пришло в четверток, поелику в тот четверток луна совершала тринадцатый день, и опресноков не было, так как время отъятия квасного хлеба еще не настало, потому что закон предписывал, чтобы опресноки были в пятнадцатый день луны, а в четырнадцатый день только закалаем был агнец. Посему-то четырнадцатый день луны закон именует пасхою, а пятнадцатый называет первым днем опресноков и субботою. И так не было опресноков в тот четверток, поелику луна совершала в оный только тринадцатый день, а составлять опресноки был торжественный обычай в пятнадцатый день луны, как и агнца закалать в четырнадцатый день, в который и заклан был Христос, «Агнец Божий, вземляй грехи мира» (Ин. 1, 29). Если же Христос заклан и распят был в четырнадцатый день луны – в пяток, а праздник опресноков был в субботу, то когда Он ел опресноки и когда предал Апостолам, чтобы они делали тоже в Новом Завете? Вы говорите, что совершать опресноки предали вам апостолы – так разве после воскресения из мертвых Господь установил опресноки? Не видите ли, как ясно самое дело вас изобличает?

После таких доказательств, имеете ли вы что противу нас представить? Ясно показано, что Вечеря случилась прежде праздника пасхи, а опресноки есть прежде пасхи закон воспрещал. Впрочем, для совершеннейшего доказательства вышесказанного учения я предложу тебе и другую главу того же евангелиста, в которой утверждается то же, как ты и сам признаешься, ибо известно, что Евангелия как у нас, так и у вас одни и те же, без всякого изменения. «Сия рек Иисус возмутися духом, и свидетельствова, и рече: аминь аминь глаголю вам, яко един от вас предаст Мя. Сзирахуся убо между собою ученицы, недоумеющеся, о ком глаголет. Бе же един от ученик Его возлежа на лоне Иисусове, его же любляше Иисус. Поману же сему Симон Петр вопросити, кто бы был, о немже глаголет. Нападь же той на перси Иисусовы, глагола Ему: Господи, кто есть? Отвеща Иисус: той есть, ему же Аз омочив хлеб подам. И омоч хлеб, даде Иуде Симонову Искариотскому. И по хлебе тогда вниде в он сатана. Глагола убо ему Иисус: еже твориши, сотвори скоро. Сего же никтоже разуме от возлежащих, к чесому рече ему. Нецыи же мняху, понеже ковчежец имяше Иуда, яко глаголет ему Иисус: купи, еже требуем на праздник» (Ин. 13, 21–29). Если, по евангелисту, это было так, то не ясно ли и для слепого, что Вечеря была прежде законной пасхи? Ибо слова: «Нецыи же мняху, понеже ковчежец имяше Иуда, яко глаголет ему Иисус: купи, еже требуем на праздник», ясно показывают время, когда Господь вечерял с учениками. И потому то, что сказано

у других евангелистов, не должно тебя нимало затруднять или приводить в сомнение о времени вечери, например у Матфея: «В первый день опресночный приступиша ученицы ко Иисусу, глаголюще Ему: где хощеши уготоваем Ти ясти пасху?» (Мф. 26, 17). Или у Марка: «И в первый день опресноков, егда пасху жряху, глаголаша Ему ученицы Его: где хощеши, шедше уготоваем, да яси пасху» (Мк. 14, 12). Или, наконец, у Луки: «Прииде же день опресноков, в онеже подобаше жрети пасху: и посла Петра и Иоанна, рек: шедша уготовайта нам пасху, да ямы» (Лк. 22, 7–8). Сии слова трех евангелистов нимало не противоречат, или не разногласят с оною речью евангелиста Иоанна: «Прежде праздника пасхи» и проч. Ибо в первом дне опресноков Божественные Евангелия дают нам разуметь десятый день первого месяца, как бы некоторое предпразднество пасхи вместе с следующими тремя днями, 11-м, 12-м и 13-м, как в Книге Исхода написано: «Рече Господь к Моисею: месяц сей вам начало месяцей, первый будет вам в месяцех лета. Рцы ко всему сонму сынов Израилевых, глаголя: в десятый месяца сего да возмет кийждо овча по домом отечеств, кийждо овча по дому; и немного ниже: и будет вам соблюдено даже до четвертагонадесять дне месяца сего» (Исх. 12, 1–3; 6). Ибо как у нас Великая Седмица есть как бы приготовление и предпразднество святого страдания и воскресения из мертвых Господа и Спаса нашего Иисуса Христа, так и у евреев, по закону и обычаю, оные четыре дни были некоторым предуготовлением к законной пасхе.

Другие евангелисты, скончавшиеся прежде, не дожили до евангельской проповеди Иоанна Богослова, а он, гораздо долее их живший, видел их писания и при конце жизни своей, на острове Патмосе, по вдохновению свыше написал в царствование Домициана святое свое Евангелие, в котором многие места, другими евангелистами или темно изложенные, или совсем опущенные, как например, чудо о Лазаре, время Вечери и другие некоторые частью пополнил, частью объяснил, раскрыл и громогласно возвестил. Перестаньте же, прошу ради Бога, противоречить столь очевидной истине; и что мы, сыны Церкви, имеем повеление делать, то же делайте и вы, последуя четырем священным патриархам, поелику голос многих имеет преимущество, а один есть ничто: «Блази два паче единаго» (Екк. 4, 9); но где четыре тому же последуют единогласно и единомысленно, там кто усомнится, что Бог – между ними, как и Христос говорит: «Идеже бо еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их» (Мф. 18, 20)?

Итак, умоляю, да соединимся духовно и да возжелаем лучше любить братию, нежели себя. Ибо вкушать или приносить опресноки мы не научены ни от Христа, ни от апостолов, когда ни Сам Христос даже в день страдания своего, как мы выше сказали, не достиг до времени ядения опресноков, ибо они еще не были приготовлены иудеями, ни апостолы не предали нам того, чего они сами не приняли, ибо по вечери, говорят евангелисты, Спаситель в хлебе преподал таинство Нового Завета, и сказал: «Желанием возжелех сию пасху ясти с вами», то есть, когда приближался час Его страдания. <...>

НИКИФОР ВЛЕММИД, ГРИГОРИЙ КИПРСКИЙ И ДР. ВОПРОС ОБ ИСХОЖДЕНИИ СВЯТОГО ДУХА

Никифор Влеммид – пожалуй, самый выдающийся богослов и ученый того периода византийской истории, когда после захвата Константинополя крестоносцами в 1204 г. православная империя продолжала свое существование в отдельных государствах, из которых самым значительным было Никейское царство.

Никифор родился в 1197 г. в Константинополе, его отец принадлежал к высшему классу и занимался медициной[1]. После захвата Константинополя латинянами семья Влеммида перебралась в Вифинию. Родители сумели дать с детства проявлявшему усердие в учебе Никифору хорошее образование, особенно он преуспевал во врачебном искусстве. Однако постепенно интересы юноши сдвигались в сторону математики, физики, логики и философии[2];

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] Здесь и далее в изложении биографии Влеммида мы следуем монографии: *Барвинок В. И.* Никифор Влеммид и его сочинения. Киев, 1911, внося где необходимо уточнения на основе современных исследований. Впрочем, следует отметить, что богословская часть этой книги никак не может быть признана удовлетворительной.

[2] О годах своей учебы Никифор вспоминал позднее в своей «Автобиографии» так: «Еще в юношеском возрасте я был научен искусству грамматики, каковым занимался без малого четыре года. Ведь я и совершенно иссушенным не был, и исключительной одаренностью не обладал, однако любовь к знанию и усердие восполнили врожденные недостатки. Дело в том, что было во мне упорство для того, чтобы, с одной стороны, вперед других приходить в школу, с другой – позднее других возвращаться оттуда обратно домой, и в то время, когда все уходили, я часто один занимался с учителями, частным образом получая у них знание. В дополнение к этому и даже прежде этого, я, счастливо обретший превосходнейших духовных наставников, узнал от них, Кто есть дающий человеку знание. И я не взирал на Него с пренебрежением, но у Него первого испрашивал знания и у Него же – всякого руководства во всем. Позанимавшись после грамматики книгами Гомера и другими поэтическими книгами, основами [риторики] Афтония [знаменитого ритора конца III – начала IV вв. по Р. Х.], риторикой Гермогена, я принялся за искусство логики в философии, как раз когда с моего рождения прошло ровно шестнадцать лет, ну или около того. Будучи научен в терминах, категориях и герменевтике и достигнув в науках дальнейшего успеха, я не имел уже могущего быть мне наставником. Потому-то я сам занимался [науками], одновременно изучая теорию и практику врачебного дела» (пер. А. А. Кладовой по изд.: Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina nunc primum edita. Praecedit dissertatio de vita et scriptis Nicephori Blemmydae / Ed. A. Heisenberg. Leipzig, 1896. Pp. 2–3).

он стал изучать эти науки у известного тогда учителя Птохопродрома, но более всего он занимался самообразованием и уже тогда стал известен императору своей образованностью и умом. Наконец, освоив мирские науки, Никифор обратился к изучению Св. Писания и поселился в монастыре в области Скамандра. В 1223 г. Никифор появился в Никее, где познакомился с патриархом Германом (1222–1240 гг.), близким сотрудником которого он стал. Однако, желая уединенной аскетической жизни, он удалился из Никеи, подвизаясь сначала в монастыре на горе Латр, близ Милета, а в 1233 г. стал иноком в одном из монастырей Ефесской архиепископии; здесь же он начинал писать богословские сочинения экзегетического характера.

Тогда же Никифор впервые принял участие в богословских диспутах с латинянами. В 1234 г. в Никею прибыли легаты папы Григория IX Гуго и Петр из ордена братьев Проповедников, а также Аймо и Радульф из ордена братьев Миноритов. Собеседования длились четыре месяца, их предметом было учение об исхождении Святого Духа и вопрос об опресноках. После того как бывший прежде главным богословом с православной стороны ипат философов Димитрий Карик, некогда учитель Влеммида, не справившись с аргументами латинян, бежал, Никифор стал главным православным полемистом против латинского учения о *Filioque*. 11 мая диспуты с латинянами закончились подтверждением полного отличия в учениях и взаимными анафемами.

Между тем Никифор в возрасте 38 лет в 1235 г. принял монашеский постриг, а вскоре в храме Ап. Иоанна Богослова был рукоположен в иеромонаха. Затем он предпринял паломничество в Иерусалим, а по возвращении поселился в монастыре Св. Григория Чудотворца (игуменом которого он вскоре стал); там же по поручению императора Иоанна Ватацы Никифор организовал и возглавил философскую школу. Среди его первых учеников был Георгий Акрополит – будущий церковный историк, выдающийся ученый и общественный деятель (впрочем, запятнавший себя впоследствии подписанием Лионской унии). По поручению императора Никифор с научной целью предпринял путешествие, собирая по всей территории бывшей империи замечательные богословские и научные сочинения. В 1240 г. император поручил Влеммиду воспитание своего сына, будущего императора Феодора Ласкариса. Несколько раз Никифор уклонялся от предлагаемых ему епископских кафедр, в том числе и от патриаршей, предпочитая всему монашескую жизнь и ученые занятия.

В 1249 г. Никифор закончил строительство своего собственного монастыря, посвященного Богу Сущему (θεοῦ τοῦ Ὄντος)[1] в уединенной гористой местности в Имафиях, близ Эфеса. К этому моменту относится разрыв с Никифором императорского двора из-за обличения им связи императора с фавориткой Иоанна Ватацы Фриггой.

[1] Согласно Мишелю Ставру, монастырь был посвящен Христу (Богу) Сущему (*Nicéphore Blemmydès*. Œuvres théologiques. T. I / Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Stavrou. Paris, 2007. P. 47).

Впрочем, уважение императора к великому ученому и подвижнику не позволило ему расправиться с ним, как ему советовали некоторые придворные. Никифор в построенном им монастыре имел полную независимость и продолжал свои научные и педагогические труды. Сохранился ряд учебных пособий по разным дисциплинам (медицине, риторике, логике и другим), написанных Влеммидом, многие из которых потом стали учебниками для византийцев, а некоторые, переведенные на латынь, принесли ему известность и на Западе.

Снова Влеммид оказался востребован властями, когда в 1250 г. опять состоялись прения с латинянами о *Filioque*. Поначалу православные решили обойтись без Влеммида, но были загнаны в тупик аргументами латинян, и только призванный на прения Никифор сумел парировать их доводы[4]. Собеседования с латинянами опять закончились ничем, но сам Влеммид глубоко задумался об основаниях, на которых могло бы произойти единение Церквей, которого (в Истине) он сильно желал. В это время Никифор приходит к учению, которое стало не просто отвержением латинского *Filioque*, а православным конструктивным ответом на него. Именно это учение Влеммида в его толковании патриархом Григорием Кипрским будет впоследствии утверждено Влахернским собором 1285 г. (мы остановимся на нем ниже).

Новый император Феодор Ласкарис, бывший воспитанник Влеммида, предпринял еще одну попытку поставить его патриархом в 1255 г., но, не услышав из уст Феодора слов о том, что поставление его патриархом будет совершено во славу Божию (а не ради земных целей), он отклонил и это предложение (патриархом тогда стал известный подвижник Арсений). Тем не менее дружба между ними сохранилась, о чем свидетельствует дошедшая до нас переписка и обращенное Никифором к Феодору Ласкарису «Слово об исхождении Святого Духа» (ок. 1355 г.), где Никифор излагает свое понимание святоотеческой формулы «через Сына». Далее, столкнувшись с оппозицией в лице антилатински настроенных греков, стараясь подтвердить свое учение, Влеммид, собравший к тому времени множество свидетельств из Св. Писания и отцов, пишет «Слово об исхождении Святого Духа к архиепископу Болгарскому Иакову».

Влеммид оказывал большое влияние на императора, в том числе, говоря ему неудобную правду; в частности, известен случай обличения Влеммидом Феодора, когда тот в политических целях потребовал у епископата наложения анафемы на целый народ (греков, живущих под властью Эпирского деспота Михаила, не пожелавшего подчиниться власти Ласкариса); не побоялся Никифор сказать Феодору, когда тот заболел, что болезнь и ранняя смерть посланы ему в наказание за несправедливости, допущенные в его царствование[5].

---

[4] См.: *Барвинок В. И.* Никифор Влеммид и его сочинения... С. 41.

[5] И это при том, что Феодор Ласкарис был одним из лучших царей в византийской истории, своего рода идеальным «царем-философом», воспитанным философом. Однако Никифор, очевидно, хотел, чтобы Фео-

Как бы тяжело ни было слышать это Феодору, это послужило его покаянию, и на смертном одре он принял схиму. После кончины Феодора Ласкариса в 1258 г. Никифор уже не отлучался из своего монастыря даже после возвращения в 1261 г. византийцами Константинополя.

В последние годы жизни Влеммид создал ряд важных сочинений по аскетике, написал правила монашеского жития и богословское сочинение «О вере», где кратко резюмировал свое учение о Троице. Также он оставил воспоминания о важнейших событиях своей жизни («Автобиографию»), где особо остановился на содержании прений с латинянами об исхождении Святого Духа. Скончался Влеммид в 1272 г., почитаемый в империи как выдающийся подвижник и богослов.

Скажем теперь кратко о триадологии Никифора Влеммида, которая существенно повлияла не только на ход полемики с латинянами вокруг *Filioque*, но и на позднее византийское богословие в целом (включая паламизм). Как отмечает Мишель Ставру в предисловии выпущенного им недавно первого тома критического издания богословских сочинений Влеммида[6], в отличие от «Мистагогии» Фотия Великого[7], Влеммид уделяет большое внимание внутритроичным отношениям Сына и Святого Духа. Уже в своем раннем споре с латинянами в 1234 г. он подчеркивал, что Дух исходит от Отца к Сыну и пребывает в Сыне, или упокоется в Сыне[8] (сходные выражения встречались до Влеммида, например у Иоаннна Дамаскина[9], а из ближайших по времени к Влеммиду богословов, авторитетных для него, – у Николая Мефонского[10]).

Далее, как отмечает Ставру, примерно с 1255 г. Влеммид обращается к толкованию святоотеческих выражений, содержащих формулу «через Сына». При этом он придерживается учения, согласно которому происходившее в домостроительстве нашего спасения Воплощение отражает ту связь Сына и Духа, которая имеет место в вечности. В частности, он пишет, что «после Страстей и воскресения по завершении домостроительства [Христос] не воспринимает Святой Дух, но Его подает, уча тем самым, что [Святой Дух] через Него происходит от Отца»[11].

В то же время следует иметь в виду, что богословие Влеммида послужило основой для следующего этапа полемики среди византийцев

дор покаялся перед смертью даже в тех не столь уж значительных грехах и ошибках, которые у него были.

[6] См.: *Nicéphore Blemmydès.* Œuvres théologiques... Pp. 99–103.

[7] См. отрывки в данной «Антологии».

[8] Ibid., p. 101.

[9] См., например: *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение 1.13, 1.88–89.

[10] См. статью, посвященную Николаю Мефонскому, в данном томе «Антологии». Влеммид чрезвычайно почитал Николая Мефонского, что видно из стихотворения, которое он ему посвятил (см.: Nicephori Blemmydae curriculum vitae... P. 133).

[11] Послание о Святом Духе Феодору 2.7: PG 142, 576D–577A.

об отношении к латинскому учению *Filioque*. При этом дело осложняется тем, что на Влеммида исторически первыми стали ссылаться сторонники Лионской унии (1274 г.), например Иоанн Векк (подробнее см. ниже). «Латиномыслящие» предпочитали истолковать Влеммида в том смысле, что Святой Дух исходит от Отца через Сына, имея в обоих причину своего существования, что понималось тождественно латинскому *Filioque*. Между тем, как считает Ставру, такое толкование не находит подтверждения в текстах самого Влеммида, который сам никогда латинское *Filioque* не принимал. По мнению Ставру, слова Влеммида об исхождении Духа от Отца через Сына следует понимать в смысле вечного воссияния Святого Духа через Сына. Речь, таким образом, о том модусе, согласно которому Дух существует во внутритроичной жизни в отношении Сына: Он пребывает в Нем и воссиявает через Него[12]. Согласно Ставру, приложенное к конкретной ипостаси понятие «существования» (ὕπαρξις) не сводится у Влеммида к ее происхождению, но имеет более широкий смысл. Так, в своей «Автобиографии» Влеммид пишет, что «Отец – тот, от кого Дух исходит, а Сын – тот, через кого Он выявляется (ἐκφαίνεται) и подается (παρέχεται)»[13].

Речь идет, заметим, не только и не столько о подаче Святого Духа в смысле дара благодати, но в первую очередь о вечном воссиянии Духа через Сына во внутритроичной жизни[14], которое, в свою очередь, является основанием того, что и в отношении твари, т. е. в творении мира и в домостроительстве спасения, благодать подается от Отца в Духе *через Сына*. Вечное воссияние Святого Духа через Сына, однако, для Влеммида ни в коей мере не означает, что Сын является причиной ипостасного бытия Святого Духа в каком-либо смысле (т. е. вместе с Отцом или после Отца)[15]. Более того, как отмечает

---

[12] См.: *Nicéphore Blemmydès*. Œuvres théologiques... P. 111.

[13] Автобиография 2.34.10–11.

[14] Влеммид специально подчеркивает, что понимает «через Сына», в отличие от многих своих современников, боявшихся толкования этой формулы в смысле латинской формулы *Filioque*, не только применительно к благодати (дару). Вот как он характеризует опасения тех, с кем спорит среди православных: «То же, что Святой Дух имеет исхождение через Сына от Отца, исповедуется изначально и вплоть до нашего времени [людьми] благочестивыми и передано как общее учение, сообщенное Церкви Божией. Недавно же с некими случилось из-за этого нечто весьма смешное, лучше же сказать нечто жалкое. Желая до чрезмерности исключить [выражение] "от Сына", они в то же время исключили и [выражение] "через Сына". <...> Там где [в писаниях святых было сказано, что] Святой Дух проистекает или происходит от Отца, они принимают это как указывающее на исхождение, а там, где [в тех же писаниях] было добавлено "через Сына", они понимают "истекание", "выступание" и тому подобное в смысле дара [Святого Духа твари, т. е. благодати]» (Слово к Феодору Ласкарису об исхождении Святого Духа 3).

[15] В целом же исследование богословия Влеммида к настоящему времени далеко не завершено. Это видно и по тому, что пока не вышел из печати второй том критического издания его богословских сочинений, и по тому, что мнения о его наследии достаточно сильно расходятся. См. подробный

ван Россум в своей статье, посвященной толкованию Влеммидом и Григорием Кипрским одного места из Афанасия Великого[16], оба автора настоятельно отвергают такое понимание Афанасия, при котором Сын оказывается причиной изведения Святого Духа Отцом в смысле того, что воссиявание Духа через Сына есть причина изведения Его Отцом (если бы это было так, то Сын, опять же, оказывался бы своего рода со-виновником Святого Духа). Дело обстоит, считает ван Россум, противоположным образом: Дух воссиявает через Сына и Сын оказывается подаятелем Духа, поскольку Дух, как и Сын, имеет в Отце единственную причину своего ипостасного существования и единосущны друг другу[17].

Обратимся теперь к следующему периоду споров среди византийцев об исхождении Святого Духа, который начался после подписания (по политическим соображениям) под давлением императора Михаила Палеолога (1261–1282 гг.) Византийской Церковью Лионской унии в 1274 г. Обстоятельства этого события хорошо известны[18], и мы не будем здесь на них останавливаться. Серьезные богословские споры, связанные с подписанием, а потом отвержением Лионской унии, начались в Византии уже при новом императоре Андронике II Палеологе (1282–1328 гг.) и новом патриархе Григории Кипрском, осудившем на соборе 1283 г. смещенного пролатинского патриарха Иоанна XI Векка (1275–1282 гг.), который из некогда противника унии перешел в ряды ее ярых защитников[19]. Остроту событиям

комментарий В. М. Лурье, посвященный богословию Влеммида, в книге: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. (Subsidia byzantinorossica 2). Сс. 444–448 (комм. iii-iv к гл. VI, ч. II).

[16] *Афанасий Великий.* Послание Серапиону о Святом Духе 1.20: PG 26, 557C–580A, цит. у Никифора Влеммида: Послание к архиепископу Иакову 6: PG 142, 540B–C.

[17] *Rossum J., van.* Athanasius and the Filioque: «Ad Serapionem» I, 20 in Nikephorus Blemmydes and Gregory of Cyprus // Studia Patristica. 32, 1997. Pp. 53–58. Нам представляется, что с данным соображением ван Россума расходятся некоторые выводы Ставру, в частности, его утверждение, что, по Влеммиду, Сын рождается, чтобы быть раздаятелем Духа, исходящего от Отца (см.: *Nicéphore Blemmydès.* Œuvres théologiques.... P. 113, n. 4).

[18] См., например: *Papadakis A., Meyendorff J.* The Christian East and the Rise of the Papacy. New-York, 1997. Pp. 219–227.

[19] Векк был хартофилаксом (формально – хранителем хартий (документов), но реально – ближайшим помощником и заместителем) при патриархе Иосифе (1268–1275 гг.) и поначалу был резко против унии. В частности, на Синоде 1273 г. Векк провозгласил в присутствии императора, что латиняне на самом деле еретики, хотя ни один собор еще их таковыми не назвал. Это выступление закончилось для него арестом, поскольку Михаил Палеолог держал по политическим соображениям твердый курс на унию, чему заявления о том, что латиняне – еретики, конечно, препятствовали. Последующий переход Векка на проунинальные позиции был вполне искренним, что он доказал, защищая свою новую позицию в тюремном заключении в крепости Св. Григория на Черном море, куда был отправлен после церковного суда над ним и где он умер, написав несколько апологий, в 1297 г.

придает то, что Векк ссылался в своем изменившемся отношении к *Filioque* на сочинения Никифора Влеммида, которые его убедили, что при известной икономии (т. е. если не держаться буквы) можно вполне счесть латинское «и от Сына» близким по смыслу православному «через Сына». Иную точку зрения высказал патриарх Григорий Кипрский (1283–1289 гг.). Григорий Кипрский, как считает сегодня большинство ученых[20], тоже находился под влиянием Влеммида, по многим пунктам повторял его учение, хотя поначалу и избегал некоторых его выражений, которые могли смутить тех византийцев, которые стояли на жестких антилатинских позициях. Последние составляли еще одну партию, в которой наиболее заметной фигурой в ходе полемики был митрополит Ефесский Иоанн Хила.

Предваряя публикацию отрывков из сочинений, отражающих спор между этими сторонами, скажем кратко о его истории и богословском содержании, но прежде об одном из главных богословов этого периода – Григории Кипрском.

Григорий родился в 1241/1242 г. на занятом латинянами Кипре. Получив начальное образование на Кипре, Григорий долгое время скитался, пытаясь найти достойного учителя, и наконец обрел его в Константинополе в лице Георгия Акрополита, ученика Никифора Влеммида. Под началом Акрополита он получал широкое гуманитарное образование в течение семи лет (1267–1274 гг.). После этого он изучал богословие и вскоре сам стал преподавателем в патриаршей школе и ряде других учебных заведений, где занимался толкованием посланий ап. Павла.

После краткого второго патриаршества престарелого патриарха Иосифа, поставленного вместо смещенного Иоанна Векка, Андроник II (возможно, под влиянием своего премьер-министра Феодора Музалона, некогда ученика Григория) остановил свой выбор на Григории Кипрском, и он был поставлен в патриархи 11 апреля 1283 г. С этого момента начинается борьба Григория с проуниально настроенными клириками. В январе 1283 г. был осужден и отправлен в ссылку Иоанн Векк[21]; при этом, хотя Векк и отрекся перед собором епископов от своего учения, принимающего *Filioque*, он вскоре отказался от своего отречения, ссылаясь на то, что оно было совершено под нажимом, и стал защищать свои прежние взгляды, настаивая на том, чтобы произошел публичный разбор его учения.

В 1285 г. состоялся Влахернский собор, на котором, в отличие от собора 1283 г., лишь осудившего Векка, имело место открытое обсуждение его учения. В конце августа в результате работы собора, длившегося несколько месяцев, во Святой Софии был оглашен

---

[20] См., например: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы...; *Nicéphore Blemmydès.* Œuvres théologiques...

[21] Другой важной проблемой его патриаршества был доставшийся ему в наследство «арсенитский раскол», связанный с тем, что часть Византийской Церкви не приняла незаконного смещения патриарха Арсения Михаилом Палеологом и поставление в патриархи Иосифа. Но этот вопрос мы опускаем.

написанный Григорием Кипрским Томос, представляющий собой изложение православного учения по вопросу об исхождении Святого Духа, а также анафемы на Векка и его единомышленников. Этот один из важнейших догматических документов в истории позднего византийского богословия частично приводится в настоящей «Антологии». Разница в позициях сторон может быть кратко[22] сформулирована так. В то время как Векк толковал формулу, встречающуюся у святых отцов: «От Отца через Сына» в смысле происхождения Духа от Отца через Сына как причины[23], Григорий Кипрский утверждал, что Святой Дух, как особая ипостась Троицы, имеет происхождение только от ипостаси Отца, а слова: «через Сына» Григорий относил к воссиянию Святого Духа, так что получалось: от Отца Дух имеет происхождение как от причины и через Сына воссиявает. Для иллюстрации этого использовалось сравнение: солнце, луч и свет, где солнце (источник) является началом как луча, так и света, но свет изливается через луч (ср. практически те же слова у Влеммида в «Слове архиепископу Иакову» (PG 141, 540D)). Понятно, что здесь подчеркивается разница между происхождением (луча и света как таковых) и тем, каким образом они связаны между собой. Луч не является источником света, но он изливается через луч, так же и Сын не является источником, т. е. «виновником» Святого Духа (ни вторым после Отца, ни единым вместе с Ним), но Дух воссиявает и изливается через Сына. Такого рода толкование позволяло отличить православное понимание формулы «через Сына» от латинского понимания *Filioque*, утвержденного на Лионском соборе 1274 г. (т. е. что Отец и Сын являются единым виновником ипостаси Святого Духа), и в то же время не оставляло без ответа вопрос о связи между Сыном и Святым Духом. Как и Влеммид, Григорий Кипрский при этом говорит не только о даре благодати твари во времени, но прежде всего о вечном воссиянии Духа через Сына.

Решения собора, однако, не убедили Векка, и после него он продолжал свою полемику с Григорием Кипрским в сочинении «Против Томоса и его недавних ересей», где он настаивал на том, что нет никакой разницы между воссиянием и исхождением – в том смысле, что и то, и другое равно говорит о происхождении Духа от Отца через Сына, что равносильно происхождению ипостаси Святого

[22] Подробный анализ богословской полемики при патриархе Григории Кипрском см. в изд.: *Papadakis A.* Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289). 2-nd ed. Crestwood, New-York, 1997. Впрочем, Пападакис склонен противопоставлять богословие Григория Кипрского богословию Влеммида, что расходится с подходом В. М. Лурье и Мишеля Ставру, который представляется нам более правильным.

[23] Для него это означало то же, что и латинское *Filioque*, поскольку он не видел разницы между «от Сына» и «через Сына», коль скоро речь идет об одном и том же – «исхождении», которое он понимал как «происхождение».

Духа от Отца и Сына. Вместе с тем вскоре после собора дала себя знать и консервативная реакция антилатинской партии на богословие Григория Кипрского. К ней относились самые первые борцы с унией, арсениты, но помимо них образовалась оппозиция из консерваторов, принадлежавших официальной Церкви. Первая попытка отвергнуть Томос, как считает Пападакис, была сделана Георгием Мосхамбаром, бывшим хранителем церковного архива, который настаивал, что «от Отца через Сына» имеет значение «от Отца вместе с Сыном», т. е. что речь идет всего лишь о том, что и Дух, и Сын происходят от Отца[24], учение же о вечном воссиянии Духа через Сына в толковании Григория Кипрского Мосхамбар не принимал. В ответ на полемику против него как Векка, так и Мосхамбара Григорий Кипрский пишет «Апологию»[25], в которой сближается с терминологией Влеммида, когда, в частности, говорит, что Святой Дух через Сына не исходит, а *существует* (ὑπάρχειν) и *воссияет*[26].

Еще с большей силой полемика против Григория Кипрского развязалась со стороны консерваторов антилатинистов после того, как ученик Григория Марк (обращенный из иудеев) пустил в оборот толкование учения патриарха, в котором практически отождествил «воссияние» и «исхождение»[27], тем самым скомпрометировав учителя. Тут же оппозиция, которую возглавил митрополит Ефесский Иоанн Хила, обвинила Григория во взглядах, сходных с Векком. Обвинения эти были несправедливыми, но Григорий под давлением кампании против него и во избежание разрастания смуты в Церкви предложил оставить патриаршество, но согласился сделать это при условии признания его учения православным, чего он и добился[28].

И еще оставаясь патриархом[29], и потом на покое он продолжал защищать и разъяснять свое учение, о чем свидетельствует его итоговый трактат «Об исхождении Святого Духа»[30]. В этом трактате он высказал несколько новых важных положений, и в частности такое: раз святые отцы говорят, что Святой Дух из сущности Отца, то по причине общности сущности Сына с Отцом следует сказать, что Дух и из сущности Сына[31]. Однако из этого вовсе не следует, что

---

[24] См.: *Papadakis A.* Crisis in Byzantium... P. 109.

[25] См. русский перевод И. Е. Троицкого в изд.: К истории споров по вопросу об исхождении Святого Духа. СПб., 1889. Сс. 164–189 (частично приводится ниже).

[26] См.: Там же, с. 177. Троицкий переводит ὑπάρχειν как «происходит», что нам представляется неточным.

[27] См.: *Papadakis A.* Crisis in Byzantium.... P. 117.

[28] Предложение патриарха было поддержано признавшим его православность Феолиптом Филадельфийским, великим исихастом и учителем Григория Паламы (см.: *Papadakis A.* Crisis in Byzantium.... P. 135).

[29] См. его «Исповедание» в настоящей «Антологии».

[30] См. русский перевод И. Е. Троицкого в изд.: К истории споров... Сс. 74–138.

[31] «Что Он [Святой Дух] из сущности Сына, это с необходимостью следует, поскольку сущность Сына одна и та же с сущностью Отца, а чтобы

Дух из (или «от») ипостаси Сына, хотя верно то, что Дух и Сын от ипостаси Отца[32]. Высказав эти положения, Григорий Кипрский далее уже совершенно сходится в богословской терминологии с Никифором Влеммидом когда в самом конце этого трактата пишет: «Дух Святой является и происходит [букв.: существует, ὑπάρχει], и воссиявает от Отца как от причины. Равно как Он является, и существует, и воссиявает от Сына, или от Отца через Сына, но от Сына вовсе не как от причины, будет ли таковою причиною Он признаваться один или вместе с Отцом»[33]. Под происхождением «от причины», очевидно, понимается происхождение от ипостаси (и здесь единственной Причиной Духа является Отец), а под происхождением не «от причины» понимается происхождение от сущности, и в этом аспекте существования Святого Духа, в каком Он единосущен Отцу и Сыну, можно и правильно говорить о существовании и воссиявании Его от Отца через Сына. Это происхождение «от сущности», в отличие от происхождения «от ипостаси», как можно предположить, следует понимать в терминах: *сущность* (= *природа*) – *энергия*[34]. Никифор Влеммид следующим образом писал об этом: «Как энергия Сына Божия и Слова Святой Дух вечно воссиявает (ἐκλάμπει) от Него (παρ' αὐτοῦ), то есть через (διὰ) Него от (παρὰ) Отца, в качестве же дара Святой Дух посылается и подается природно (φυσικῶς)»[35]. В то же время происхождение «от ипостаси» следует, очевидно, понимать в рамках параметров: ипостась – ипостасная особенность. Итак, Святой Дух с Его ипостасной особенностью «исхождения» происходит только от Отца (вопреки Векку)[36], в плане же вечного

Он был из ипостаси Сына, это ниоткуда не следует с необходимостью, поскольку ипостась Сына и ипостась Отца не одна и та же, а одна ипостась Отчая и другая Сыновняя, и быть причиною Сына и Духа есть принадлежность Отчей ипостаси как таковой» (Там же, сс. 78–79).

[32] См.: Там же, с. 78.

[33] PG 142, 300A. Подробнее сравнение богословия Влеммида и Григория Кипрского см. в книге: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы... Сс. 444–448; ряд моментов этого текста требует уточнения исходя из *Nicéphore Blemmydès.* Œuvres théologiques... и готовящегося второго тома богословских сочинений Влеммида.

[34] Такой подход в толковании Никифора Влеммида и Григория Кипрского был намечен В. М. Лурье в его статье: Взаимосвязь проблемы *Filioque* с учением об обожении у православных богословов после святого Фотия // Труды Высшей религиозно-философской школы. 1, 1992. Сс. 1–20. См. также: *Лурье В. М.* Комментарии // *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы... Сс. 444–448; *Nicéphore Blemmydès.* Œuvres théologiques... P. 99ff.

[35] Слово к архиепископу Иакову: PG 142, 541A.

[36] В этом контексте возникает сомнение в правильности высказывания Ставру, что дарование Святого Духа является для Влеммида (очевидно, то же он мог бы сказать о Григории Кипрском) «так сказать, ипостасной особенностью Сына, как и воссияние Его через Сына есть ипостасная особенность Духа» (*Nicéphore Blemmydès.* Œuvres théologiques... P. 114). Насколько нам известно, оба отца вполне традиционно ипостасную особенность Святого Духа определяют только как исхождение (от Отца), а Сына – как

энергийного воссияния – от Отца через Сына (вопреки антилатинистам-консерваторам)[37].

Дальнейшее раскрытие православной триадологии в сочинениях Григория Паламы, Нила Кавасилы, Марка Ефесского, Геннадия Схолария происходило в рамках учения, основные идеи которого были заложены Григорием Кипрским и Влахернским собором 1285 г.[38]

Г. И. Беневич

рождение (от Отца), см., например, у Влеммида в «Послании архиепископу Иакову» (PG 142, 549B–C) или в «Автобиографии» (2.16.9–11 (Heisenberg)). В этом же разделе «Автобиографии» Влеммид объясняет, что выражение «Дух Сына» обусловлено тем, что Дух единосущен Сыну, самой же Своей ипостасной особенностью Дух обязан Отцу. При этом Влеммид говорит, что у единосущих ипостасей в Троице «единосущее подвижно», а ипостасная особенность сохраняется неподвижной (Там же 2.16.12–13), что следует, видимо, понимать в том смысле, что в силу единосущия Дух в равной степени и Дух Отца, и Дух Сына, но исхождение Духа – только от Отца, и если первое – «подвижно», т. е. Дух по единосущию соприсущ как Отцу, так и Сыну, то второе – неподвижно. Представляется, что и Влеммид, и Григорий Кипрский считали, что *способ существования* (или ипостасная особенность) Святого Духа определяется только как исхождение от Отца, а вот *существование* неотделимо от Сына, как, впрочем, и существование Сына от Св.Духа, как об этом напишет св. Григорий Палама: «И во свете – Духе – мы видим Свет – Сына... дабы знать [их] не только сущими от одного Начала, но и неразлучными Друг от Друга, и Друг в Друге присущими, и Друг Друга обрануживающими, и Друг через Друга являющимися» (Аподиктический трактат 2.41; пер. архим. Нектария (Яшунского), цит. по изд: *Григорий Палама, свт.* Об исхождении Святого Духа. Краснодар, 2006. С. 128). В этом же контексте, как представляется, следует понимать и одно место у Влеммида, которое некоторым исследователям позволяет говорить о его профилиоквистской позиции, а именно, его слова о том, что исхождение Духа через Сына есть «середина [для] ипостасной и природной особенности [Духа]» (μέση ὑποστατικῆς τε καὶ φυσικῆς ἰδιότητος) (PG 142, 577C). Впрочем, вопрос этот требует дальнейшего изучения.

[37] В одном из трактатов против Григория Кипрского Иоанн Векк приводит толкование последним Кирилла Александрийского: «Когда ты слышишь Кирилла говорящего, что Дух Святой происходит от Отца, то понимай это выражение в том смысле, что Дух действительно происходит от Отца, что имеет от Него бытие, что от Него исходит. А когда он говорит, что Дух Святой происходит от Сына, то понимай это выражение в другом смысле, а именно: или что Он оттуда как от единосущного обнаруживается и проявляется, или что оттуда кажется приемлющим движение» (пер. И. Е. Троицкого, цит. по изд.: К истории споров... С. 148).

[38] Патриарх Геннадий Схоларий даже выражал мнение, что Влахернский собор по сути был Вселенским (см.: *Papadakis A.* Crisis in Byzantium.... P. 142).

ИЗЛОЖЕНИЕ СВИТКА ВЕРЫ [ТОМОСА] ПРОТИВ ВЕККА СВЯТЕЙШЕГО И ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХА КИР ГРИГОРИЯ КИПРСКОГО[1]

<...> 3. [Иоанну Векку и его последователям] за то, что они говорят, будто Отец есть виновник Духа через Сына и притом так, что, по их представлению, Отец не иначе может быть виновником ипостаси Духа, как сообщая Духу происхождение[2] и бытие (φὸ εἶναι) через Сына, вследствие чего, по их мысли, Сын является со-виновником Отцу и соучаствующим в бытии Духа. В подтверждении же этого мнения приводят изречение святого Дамаскина, что «Отец есть изводитель Духа Воссиявателя через Слово»[3], изречение, которое вовсе не имеет этого смысла, а имеет в виду лишь обозначить явление через Сына Духа, имеющего происхождение от Отца, поскольку в противном случае тот же Дамаскин и в той же самой главе не учил бы, что в Троице один только виновник – Бог-Отец. Словом «один» он [очевидно] отнял Вину у прочих ипостасей; равным образом и в других также [главах] он сказал: «Духа Святого Духом Сына именуем, но не говорим, что Он от Сына»[4], – одно с другим согласовано быть не может; итак их, приемлющих отеческие изречения не согласно с отеческою целью, а с другою, совершенно чуждою отца, объявляя им выше прописанный приговор и осуждение, отсекаем от сонма православных и отсекаем от Церкви Божией и стада.

4. Им же за то, что утверждают, будто от Сына и через Сына имеет происхождение от Отца Утешитель, и в подтверждение этого приводят писание некоторых отцов, что Дух через Сына и от Сына происходит[5], между тем как оно [Писание] являет воссиявание и явление Его [Духа Святого] оттуда [от Сына и через Сына], ибо, бесспорно, Утешитель вечно воссиявает и является через Сына, как свет от солнца через луч являет также сообщение, подаяние и посланничество Его [Духа] к нам – вовсе не то, будто Он происходит через Сына и от Сына, и бытие приемлет через Него и от Него, поскольку, действительно,

---

[1] Пер. И. Е. Троицкого, текст приводится по изд.: К истории споров по вопросу об исхождении Святого Духа. СПб., 1889. Сс. 20–27. Прим. ко всем текстам Г. И. Беневича.

[2] Букв.: существование, ὕπαρξιν. Здесь и далее И. Троицкий переводит ὕπαρξις как «происхождение», Пападакис же переводит: «existence» (существование), что представляется нам более точным, хотя, возможно, в некоторых контекстах перевод Троицкого может лучше передавать мысль участников полемики. Лучше всего иметь в ввиду оба смысла.

[3] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение 2.36 (Kotter) (= PG 94, 849B).

[4] Там же 2.30 (= PG 94, 832B).

[5] Букв.: существует, ὑπάρχει.

Он [Дух Святой] имел бы своим виновником и Началом Сына так же, как и Отца, чтобы не сказать: больше Сына, чем Отца, так как из чего получается происхождение[6], то считается и началом и виновником бытия. А поскольку они именно так и мыслят и говорят, то, объявляя им вышеприписанный приговор и осуждение, отсекаем их от сонма православных и отлучаем от Церкви Божией и стада.

5. Им же за то, что они говорят, будто предлог «через» повсюду в богословии равносилен предлогу «от» или «из», а потому настойчиво утверждают, будто совершенно безразлично сказать: «Дух Святой исходит через Сына» и: «Дух Святой исходит от Сына», и вследствие этого недвусмысленно усвояют Духу Святому происхождение и существование от Сына, и так как они кроме Сына приписывают на таком же точно основании причинность и Отцу, то будут ли они принимать двойственность или единичность причины – в том и другом случае впадут во всякую хулу, ибо нет в Троице другой какой-либо ипостаси, кроме ипостаси Отца, из Которой было бы происхождение и существование для единосущных; по общему же мнению Церкви и изречениям святых: «Отец есть корень и источник Сына и Святого Духа», и: «Единственный источник Божества», и: «Единственный виновник», ибо если у некоторых святых говорится, что Дух Святой исходит и через Сына, то словом «через Сына» указывается лишь на прохождение Его в вечное воссияние, а не просто в бытие Духа, имеющего происхождение от Отца, потому что в противном случае значило бы отрицать, что Отец есть единый виновник и единый источник Божества, и опровергать богослова, говорящего, что все, что имеет Отец, имеет также и Сын, кроме причинности – как будто он неправду говорит; итак, им, так говорящим, объявляя вышеприписанный приговор и осуждение, отсекаем их от сонма православных и отлучаем от Церкви Божией и стада.

6. Им же за то, что утверждают, будто единая сущность и божество Отца и Сына есть причина происхождения Духа, чего никто из имеющих ум никогда не говорил и не думал, ибо не общая сущность и естество есть причина ипостаси, так как сама по себе эта общая сущность неспособна ни рождать, ни изводить неделимых, а сущность со свойствами, которая, по словам великого Максима, служит прямым показателем ипостаси, то же и по словам великого Василия, ибо и он определяет ипостась как представляющую и описывающую то, что есть общего и неописуемого в каком-либо предмете, через наблюдаемые в нем свойства, вследствие этого и неделимое сущности всегда производится неделимым, или рождается, и подобает как рождающему, так и рождаемому быть неделимыми, равно как и производящему и производимому: у Отца и Сына сущность одна, но не как всецело неделимое, – за эти неуместные хулы, объявляя им вышеприписанный приговор и осуждение, отсекаем от сонма православных и отлучаем от Церкви Божией и стада.

---

[6] Или: существование, ὕπαρξιν.

7. Им же за то, что догматствуют, будто Отец и Сын вкупе являются виновником Святого Духа, а не как два начала и две причины, и что Сын на столько является общником Отцу, на сколько это общение может быть выражено предлогом «через», и по различию и силе предлогов определяют различие причины Духа, иначе представляя виновником Духа Отца, и иначе – Сына, и вводят счисление и множественность причин Духа, хотя бы и тысячекратно отрицали это, – объявляя вышепрописанный приговор и осуждение, отсекаем от сонма православных и отлучаем от Церкви Божией и стада.

8. Им же, настаивающим на том, что Отец есть виновник Духа Святого, и отсюда выводящим заключение, что и Сын необходимо должен быть виновником Духа, как имеющий едино логос природы (λόγον τῆς φύσεως) с Отцом, не предвидя тех нелепых следствий, которые отсюда вытекают, ибо отсюда будет следовать, во-первых, что и Сам Дух должен быть виновником кого-нибудь, так как и Он имеет едино логос природы (λόγον τῆς φύσεως) с Отцом, во-вторых, должен возникнуть целый ряд причин, так как все ипостаси, участвующие в естестве, будут участвовать и в причинности, и в-третьих, общая сущность и естество будет причиной ипостасей, что запрещается разумом, а вместе с разумом и самим естеством, – за такие неуместные и чуждые истины мысли, объявляя им вышепрописанный приговор и осуждение, отсекаем от сонма православных и отлучаем от Церкви Божией и стада.

9. Им же за то, что они говорят, будто, когда речь идет о творении [мира], слово «через» Сына указывает на предначинательную причину и тем не менее не отнимает у Сына права быть и называться Творцом и Виновником происшедших через Него тварей, так и когда речь идет о богословии, то хотя начальным виновником Сына и Духа Святого называется Отец, но так как виновником Духа бывает через Сына, то Сын не может быть отделяем от Отца в акте извождения Святого Духа; но, говоря это, они бессмысленно сопричисляют Сына к Отцу как виновнику Духа; ибо, хотя Сын и действительно есть Творец происшедших через Него [тварей], как и Отец, но из того, что Отец есть изводитель Духа через Него, не следует, чтобы и Он [Сын] был виновником Духа; равно как из того, что Отец есть изводитель Духа через Сына, не следует, что Он [Отец] есть и виновник Духа через Сына же, – в данном случае слово «через Сына» указывает на обнаружение и воссиявание [Святого Духа], а не на прихождение в бытие, так как в противном случае трудно было бы даже и исчислить те нелепые следствия, которые отсюда вытекают, – за эти бессмысленные речи, за злоупотребление изречениями отцов и за извлечение из них целого ряда богохульств, объявляя им вышепрописанный приговор и осуждение, отсекаем от сонма православных и отлучаем от Церкви Божией и стада.

10. Им же за то, что говорят, будто в каком смысле Дева и Богородица называется источником жизни, в таком же и Сын называется источником жизни; между тем Дева называется так потому, что

через сообщение Единородному Слову плоти, одушевленной словесной и разумной душой, соделалась виновницей человечества Христа; равным образом и Сын для восприемлющих жизнь во Святого Духа может быть назван источником жизни в смысле причины; в таких неподходящих сравнениях и примерах они ищут доказательств для своего мнения о том, что Сын обобщается с Отцом в происхождении Святого Духа: в самом деле Дева называется «источником жизни» вовсе не в том смысле, в каком называется источником жизни Единородное Слово Божие – она называется так потому, что из нее родилась по человечеству действительная жизнь, Само Слово Божие и истинный Бог, и таким образом она соделалась виновницей Божественной Его плоти; а Сын называется источником жизни потому, что соделался виновником жизни для нас, умерщвленных грехом, и источил ее для всех, как бы некий поток, и что верующим в Него от Него, как от источника, и через Него подается Дух Святой, собственно преизобильно изливается благодать Духа, но не будет ничем ни новым, ни чуждым обычаю Писания, если она будет названа омонимически и Святым Духом, – дело обычное – называть действие именем действующего, как, например, мы называем солнцем солнечное сияние и лучи, – за такие претензии во что бы то ни стало объединять и сближать одно с другим то, что никоим образом не может быть объединяемо и сближаемо, объявляя им вышепрописанный приговор и осуждение, отсекаем от сонма православных и отлучаем от Церкви Божией и стада.

11. Им же за то, что употребляют изречения отцов несогласно с прямой целью Церкви, не врачуют того, что кажется противоречащим отеческим преданиям и общим представлениям о Боге и [предметах] Божественных, а, напротив, навязывают им смысл, несогласный с предметом речи или берут их отрывочно и извлекают из них для догмата нечто чуждое, – объявляя вышепрописанный приговор и осуждение, отсекаем от сонма верующих и отлучаем от Церкви Божией и стада.

Святейшего патриарха Григория [Кипрского]
САМАЯ СИЛЬНАЯ АПОЛОГИЯ ПРОТИВ НАПАДОК НА ЕГО СВИТОК[7]

...Теперь мы поведем речь исключительно к наветнику свитка[8].

Этот говорит, что только набитый дурак и невежда может не хвалить и не признавать превосходным в свитке все, за исключением одного пункта, который кажется ему не только не безупречным и не

[7] Пер. И. Е. Троицкого, текст приводится по изд.: К истории споров... Сс. 164–189.

[8] После ответа латиномыслящему Векку Григорий Кипрский отвечает на обвинения Мосхамбра.

бесспорным, а, напротив, нуждающимся в тщательном исправлении. Вот этот пункт: опровергая положение Векка, будто из изречения святых [отцов], что «Дух исходит от Отца через Сына» необходимо должно следовать, что, по их представлению, Он через Сына имеет и происхождение, ты в своем свитке, с целью опровергнуть вместе с этим положением и нелепые выводы, которые из него делаются, сказал, что это изречение означает прохождение (πρόοδον) в вечное воссияние Духа через Сына, а не просто в бытие, так как Он имеет совершенное происхождение от Отца. Говоря это, продолжает он, ты разумеешь под словом «исхождение» не способ происхождения (ὑπάρξεως), как издревле и до настоящего времени все принимали. Ввиду такого обвинения, мне кажется совершенно своевременным изложить перед нашим обвинителем нашу отповедь. <...> На случай, если тебе впоследствии угодно будет заняться такими исследованиями, я скажу, что разъяснения непонятных мест, встречаемых у писателей прежнего времени, стяжавших себе великое имя в богословии, надобно искать у святых предшествовавшего времени, то есть выражения, употребляемые святыми писателями более позднего времени нужно толковать по мыслям древнейших отцов. И они, просвещаемые Духом, говорили, что Дух Святой через Сына, но никому из них не приходило в голову сказать, что Он через Сына исходит, а [все говорили,] что Он через Сына воссиявает, является, открывается, посылается, познается и подобное, что указывает просто на обнаружение или воссияние через Сына, но отнюдь не на происхождение, которое Дух Святой имеет единственно от Отца, как это все исповедуют. <...>

Когда они говорят, что Дух Святой исходит от Отца через Сына, то и мы говорим так же, как и они: Дух Святой исходит от Отца через Сына. Опять, когда они думают, что происхождение у Духа Святого и прохождение в бытие от Отца, а проявление, обнаружение и воссияние через Сына, то и мы так же думаем и мудрствуем, и мудрствуя таким образом, ничего не отнимаем у слова «исхождение», означающего способ происхождения. Итак, когда они говорят, что Дух Святой исходит через Сына, то эти слова в их устах вовсе не означают того, что Он имеет происхождение через Сына. А если скажете: «означают», то что же нам мешает сделать это догматом Церкви, то есть [провозгласить,] что Дух Святой имеет через Сына прохождение в бытие? А в таком случае за что же мы отлучаем от Церкви итальянцев и Векка, думающих и проповедующих это со всеми вытекающими отсюда последствиями? Одно из двух: или упорно настаивая на том, что исхождение Святого Духа от Отца через Сына означает происхождение Его через Сына, допустите в общение с собой и их, как хорошо и благочестиво мыслящих и говорящих, или, не принимая их в свое общение, будьте же справедливы, не принимайте и указанного мнения. А делать и то, и другое могут лишь те, которые не замечают вопиющего противоречия, заключающегося между этими двумя предметами – с этим, я полагаю, согласится всякий мыслящий человек.

Этого было бы и достаточно сказать о предположенном нами себе предмете и окончить здесь нашу речь. Но поскольку и слово «воссияние» не оставили в покое, а напали и на это уж совершенно невинное слово люди, не знаю из чего сковавшие свое словесное оружие, люди, которые, если бы умели ценить себя по достоинству, то за свои поползновения к писательству возненавидели бы себя так, как, может быть, никто не ненавидит другого. Нападают они и на кое-что другое, но главным образом на то, что мы назвали это воссияние вечным. Слово это, по их мнению, должно означать то же, что слово «происхождение», и потому не лишне будет продолжить несколько свою речь, чтобы опровергнуть как должно все нападения. Что мы в своем свитке под словом «воссияние» разумели не происхождение, а обнаружение, или проявление, или вообще нечто весьма к этому близкое – в этом едва ли кто-либо, пробегая нашу тетрадку, не сознается, как бы он ни был необразован. Ибо, с одной стороны, в ней ясно отрицается происхождение Духа через Сына, хотя, с другой, вовсе не отвергается воссияние Духа через Сына. И каким бы образом могли означать одно и то же эти два слова – происхождение и воссияние – когда нас за то именно и ругают, что свиток устраняет слово «происхождение», но не опорочивает слова «воссияние», как заключающего в себе благочестивую мысль. <...>. Но, говорят, я вдобавок назвал еще это воссияние вечным. Это составляет уже третье обвинение против нас. А ты, говорящий это, кто бы ты ни был, разве не называешь воссияния, облистания и проявления Духа через Сына вечными? И разве можно иначе представлять себе это воссияние? Понятно, что Дух через Сына сообщается, подается и посылается лишь тогда, когда бывают способны принять Его те, которым Он посылается, сообщается и подается. Но воссиявает, облистает и проявляется Он вечно.

ИСПОВЕДАНИЕ ПАТРИАРХА КИР ГРИГОРИЯ[1]

Поскольку некоторые распускают на мой счет предосудительную молву, будто бы очевидно дурное мне не кажется таковым, равно как будто бы мне не кажется хульной вздорная хартия Марка, то я, во-первых, подвергаю анафеме как ее, так и содержащиеся в ней хулы, во-вторых, объявляю себя повинным жесточайшим и страшнейшим клятвам, если я когда-либо внушал писать таковую ему ли или другому кому. Кроме того, когда я писал свой свиток и все другое в защиту Церкви и против Векка, я не сознавал себя впадшим ни во что такое, в чем оговаривают меня мои клеветники и наветники, явно вредя тем своей душе, а не мне. Ибо, ведая, что Дух Святой восполняет Собой Святую Троицу, признаю Его Богом совершенным, как

[1] Пер. И. Е. Троицкого, текст приводится по изд.: Там же, сс. 35–41.

Отца и Сына, исходящим от Бога и Отца, и совершенное от Него имеющим бытие, единосущным же и Богу Отцу, от Которого исходит, и оттуда же несказанно рожденному Сыну, Которому и сопричисляется у Отца и сопутствует и через Которого является, воссиявает и открывается, исходя от Отца и совершенное оттуда имея происхождение. Будучи тайноводственно научен, что Божественное и неизреченное исхождение Его от Отца выражает самый способ Его существования, я ни выдумывал двусмысленного выражения, ни писал, написав это и многое другое. Что же касается хартии Марка, то да послужит она к вине и к обвинению писавшего, а не меня. <...> А поскольку мне стало известно, что мне ставят в вину и самый свиток, или, лучше сказать, одно только место в нем, где говорится: «Выражение "через Сына" хочет обозначить прохождение в вечное воссияние, а не просто в бытие Духа, имеющего происхождение от Отца», – говорят, будто здесь сказано неясно и двусмысленно, – признаю невозможным оставить без уврачевания и этого обвинения. И обращаясь к означенному свитку, утверждаю, что, напротив, весьма хорошо и благочестиво сказано то, что ты обвиняешь, и что, по твоему мнению, впадает в двусмысленности, совершенно будто бы уклоняющиеся от благочестивого установившегося у нас образа мыслей. Мало того, необходимо было именно так выразиться, чтобы ты не подумал злостно и невежественно, что тут дело идет о самом способе (τρόπον) существования Всесвятого Духа или о другом чем-либо в этом роде, чего ни мы, ни другой кто никогда не говорил. Но поскольку под выражением: «Дух через Сына» Векк разумел именно происхождение[2] Всесвятого Духа через Сына, выкапывая таким образом яму[3], а мы вовсе так не думаем, напротив, думаем, что [этим выражением] иногда обозначается у святых вечное воссияние, облистание и проявление Его через Сына, иногда сообщение, посланничество и даяние Его нам. Что же говорит свиток? Обращая внимание на изречение: «Дух Святой исходит от Отца через Сына», а [именно] на то, что слово «через Сына» здесь не означает, как говорит Векк, происхождения Всесвятого Духа через Сына, поскольку и нигде этого не означает, ибо не отинуда происхождение у Святого Духа, а лишь от Отца, от Которого Он и исходит, – ни [означает] сообщения, посланничества и даяния нам, хотя в других местах это и означает, – но лишь упомянутое выше вечное воссияние Его через Сына, сопутствующее и сподразумеваемое купно с прохождением Его от Отца в бытие. А что таково было и с самого начала наше мнение и что оно слишком далеко расходилось с мнениями и догматами Марка, об этом свидетельствует как то, что было мной издано за много лет до свитка, так и то, что было написано мной после него, – во всем этом никто не отыщет и тени сходства с его догматами и мнениями. Немаловажным также подтверждением наших слов служит и наш ответ на возражение, которым Векк хотел поставить

[2] Или: существование.

[3] Пс. 56, 7.

нас в затруднение. Он думал, что или нужно исповедовать, что Дух Святой не непосредственно [исходит] от Отца, – что и действительно было его целью и предположением, – или что нужно отвергнуть изречения святых, провозглашающие, что Он [Дух Святой] через Сына и непосредственно. Наш ответ был изложен буквально в следующих выражениях: «Мы говорим, что Дух Святой происходит от Отца и непосредственно, и через Сына. Говоря, по словам наших противников, что Он происходит непосредственно, мы не отвергаем того, что Он происходит через Сына, равно как исповедуя, что Он через Сына, мы не отрицаем того, что Он – непосредственно. Когда мы провозглашаем как догмат, что Он – непосредственно, то этим хотим сказать, что Свое происхождение по ипостаси, или бытие (τὸ εἶναι), Дух имеет всецело от Отца, а не от Сына и не через Сына. Ибо, чтобы Сын также был бесспорно виновником Духа, это неблагочестно, и никто из святых никогда не говорил и не писал так. А когда говорим, что Дух через Сына, то этим не разрушаем своего исповедания о том, что Он – непосредственно, потому что исходя и происходя от Отца, от Которого и Сын рождается, Он проходит и воссиявает через Сына, совершенное же бытие имея от Самого Отца, таким же точно образом, как о свете говорится, что он через луч от солнца, имея солнце источником и причиной своего бытия как свое естественное начало; но в то же время переходя и проходя, и воссиявая через луч, от которого, однако же, нет у него ни происхождения, ни существования, а лишь идет через него, как сказано, – начала же бытия через него и от него никоим образом не приемлет, а [приемлет оное] прямо и непосредственно от солнца, от которого [приемлет это бытие] и самый луч, через который свет, проходя, является». Таково мое исповедание.

ПАЛАМИТСКИЕ СПОРЫ

От составителя

Первоначально, как об этом написано в предисловии к первому тому «Антологии», раздел, посвященный паламитским спорам, предполагалось ограничить по преимуществу малоизвестной, но весьма важной полемикой с Никифором Григорой. Однако, когда работа над «Антологией» была уже практически завершена, нам были предложены весьма интересные материалы, относящиеся к полемике вокруг паламизма и исихастскому богословию. Поскольку эти материалы относятся к авторам почти неизвестным в России, но весьма важным для понимания споров вокруг паламизма и исихазма, мы сочли возможным подготовить на их основе статьи для «Антологии», несмотря на то что готовность некоторых из этих материалов к публикации была недостаточной. Будучи жестко ограничены в сроке подготовки «Антологии» к изданию, мы смогли провести лишь частичное и весьма предварительное редактирование и сверку с греческим текстом данных материалов в надежде, что в будущем соответствующие авторы будут изучены более основательно.

Включение нами дополнительных статей и переводов по таким важным деятелям периода паламитских споров, как Григорий Акиндин, Давид Дисипат, Неофит Момицилас, Феофан Никейский, Иоанн Кантакузин и прп. Каллист Ангеликуд, а также дополнительных переводов из св. Григория Паламы, обусловлено не только желанием представить период паламитских споров почти неизученными у нас авторами и текстами, но и стремлением проложить путь для будущего фундаментального исследования, где каждому из этих авторов, а также ряду не включенных нами паламитов и антипаламитов, будет посвящена отдельная подробная статья, сопровождаемая переводами, представляющими их богословскую мысль. В контексте неослабевающего интереса к паламизму и горячих споров вокруг него, продолжающихся и поныне, это насущно необходимо.

Хотелось бы поблагодарить Ф. Г. Беневича и Д. С. Бирюкова, принявших участие в обработке дополнительных материалов, включенных в настоящий раздел, и Д. А. Поспелова как инициатора расширения данного раздела.

СВ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

Свт. Григорий Палама родился ок. 1295 г. в семье, относящейся к аристократическому роду; он был первым ребенком в большой семье. Отец Григория, Константин Палама, был сенатором. Он пользовался большим уважением в императорской семье, так что ему на воспитание был отдан внук императора Андроника II, будущий император Андроник III, оказывавший впоследствии поддержку свт. Григорию. После смерти Константина Паламы в 1301 г. Андроник II покровительствовал Григорию.

Свт. Григорий получил классическое образование. Учась, вероятно, в императорском университете, он изучал грамматику, риторику, физику, логику и «аристотелевские науки»[1]. Учителем Григория в плане светских наук был знаменитый византийский ученый Феодор Метохит. Свт. Григорий упоминает, что однажды (ок. 1313 г.) император Андроник попросил его произнести речь о логике Аристотеля и Феодор Метохит сказал, что если бы сам Аристотель предстал во плоти, то он похвалил бы Григория[2]. Достигнув успехов в изучении аристотелевской философии, Григорий тем не менее, вероятно, не изучал Платона и тем более неоплатоников, поскольку стандартный общеобразовательный курс, который был пройден Григорием, не включал изучения философии платоновской школы[3]. То, что свт. Григорий был образованным человеком и проявлял успехи в обучении наукам, проявилось не только в плане его стиля мышления, но это сказалось и на круге его общения, в который входили многие образованные люди его времени, в частности, Никифор Григора и Григорий Акиндин.

Выйдя из юношеского возраста, свт. Григорий принимает решение стать монахом. Несмотря на желание императора Андроника II его удержать и оставить на государственной службе, Григорий вместе с двумя младшими братьями отправляется на Афон. Наставником свт. Григория на Афоне стал прп. Никодим Ватопедский, келия которого располагалась недалеко от Ватопедского монастыря. Живя там «в посте, бдении, духовном трезвении и непрестанной молитве»[4], через два с лишним года свт. Григорий принял монашеский постриг. После смерти Никодима свт. Григорий поселился в Лавре св. Афанасия и прожил там три года, после чего он удалился в пустынь Глоссия, где подвизался под руководством некоего исихаста[5] Григория. Спустя два

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] См.: *Филофей Константинопольский.* Похвальное слово 11.

[2] *Григорий Палама.* Первое слово против Григоры: 242 (ГПΣ 4).

[3] См.: *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 29.

[4] *Филофей Константинопольский.* Похвальное слово 18.

[5] Употребляя понятие «исихаст», или «исихазм» (от ἡσυχία – безмолвие), следует иметь в виду, что это слово нагружено многими коннотаци-

года из-за турецких набегов свт. Григорий вместе с другими подвижниками покинул Афон и прибыл в Фессалоники, где принял священный сан. Оттуда он удалился в пустынь на горе около г. Веррии, где пять дней в неделю он проводил в одиночестве, в «непрестанной умной молитве», а в субботу и воскресение участвовал в литургии и беседовал с другими подвижниками[6]. Таким образом, свт. Григорий в это время вел монашескую жизнь, представляющую собой нечто среднее между общежительным и пустынническим монашеством. В Веррии свт. Григорий познакомился с Григорием Акиндином, который преподавал там грамматику. Известно, что в это время свт. Григорий из-за смерти матери отправился в Константинополь; возвратившись оттуда, он передал Акиндину трактат (или, может быть, комментарии к трактату «О сновидениях» Синесия Киренского) Никифора Григоры[7]. Покинув спустя пять лет пустынь из-за набегов сербов, свт. Григорий возвратился на Афон и удалился в скит в пустыни св. Саввы, где стал вести такую же жизнь, как в пустыни около Веррии. Там же свт. Григорий начал заниматься писательской деятельностью; первым его сочинением стало «Житие св. Петра Афонского»[8], затем – сочинение «О введении

ями (подробные классификации этого понятия см., например, в работах: *Meyendorff J.* L'hésychasme: problèmes de sémantique // Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech. Paris, 1973. Pp. 543–547; *Idem.*, Byzantine Hesychasm: Historical, theological and social Problems. London, 1974, Introduction; *Ware K.* "Act out of Stillness". The Influence of fourteenth-century Hesychasm on Byzantine and Slav Civilizarion // The *Byzantine* heritage annual lecture May 28, 1995 [рус. пер.: *Каллист Диоклийский.* «Действовать в покое»: Влияние исихазма XIV века на византийскую и славянскую цивилизации // Символ. 52, 2007. Сс. 51–71])). Понятие «исихазм» может употребляться как в самом широком значении отшельнической жизни, так и в более узком смысле отшельнической жизни с внутренней молитвой, направленной на достижение состояния безмолвия, а также и в еще более узком смысле монашеской традиции средне- и поздневизантийской эпохи, предполагающей развитую психосоматическую технику т. н. Иисусовой молитвы. Здесь также имеет место несколько направлений. Если говорить про эпоху паламитских споров, то в этом отношении следует различать, в частности, линии прп. Григория Синаита (ум. ок. 1346 г.), свт. Григория Паламы и св. Николая Кавасилы. Именно линия св. Григория Синаита, жившего на Синае, Афоне и в Болгарии (Парории), особенно повлияла на славянскую цивилизацию (свт. Григорий Палама не имел личных отношений с прп. Григорием Синаитом, но поддерживал отношения с ним через Давида Дисипата и свт. Исидора Вухира). Следует указать также на то, что, как отмечает А. Риго, многие видные деятели исихастского движения не были сторонниками свт. Григория Паламы либо занимали неопределенную или нейтральную позицию в паламитских спорах (*Rigo A.* Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo. Firenze. 1989. (Orientalia venetiana 2). Pp. 6–7, n. 13).

[6] *Филофей Константинопольский.* Похвальное слово 26; *Иоанн Кантакузин.* История ромеев 2.39.

[7] *Григорий Акиндин.* Письмо 1.30–38.

[8] См. недавний русский перевод, предваренный обширной статьей Антонио Риго, посвященной этому произведению, в изд.: *Свт. Григорий Палама.*

во храм Пресвятой Богородицы» (гомилия 53). Возможно, тогда же были написаны сочинения «Главы о молитве и чистоте сердца» и «Ответ Павлу Асеню о великой схиме».

Во время пребывания свт. Григория на Афоне туда прибыл его в то время друг и ученик Григорий Акиндин, принявший монашество, вероятно, под влиянием свт. Григория; Акиндин хотел по протекции Паламы быть принятым в Лавру, однако, несмотря на поддержку со стороны свт. Григория и его ученика будущего патриарха Каллиста, получил отказ, и не только в Лавре, но и в других афонских монастырях.

Начало полемики свт. Григория с Варлаамом Калабрийским относится к 1335 г., когда возобновились дискуссии с латинянами. Греческий монах, воспитывавшийся в латинском окружении, Варлаам Калабрийский в 1335 г. составил две речи против латинян, которые были произнесены им в императорском дворце. Когда свт. Григорию, который в то время жил на Афоне, пересказали содержание этих речей, он написал два «Аподиктических слова» против латинян[9], в которых критиковал и Варлаама, не называя его по имени. В это время Варлаам написал ряд антилатинских трактатов; свт. Григорий попросил прислать ему копию и получил трактат Варлаама, посвященный проблеме силлогизмов, в котором утверждается, что нельзя в догматической полемике использовать аподиктические («доказательные», основанные на необходимости) силлогизмы, поскольку в плане суждений о Боге не может быть использован принцип доказательности[10]. Ознакомившись с трактатом, свт. Григорий написал недоуменное письмо Акиндину, который выступил примирителем между ним и Варлаамом, а затем, получив от него ответ, написал еще одно письмо Акиндину и два письма Варлааму. Позиция свт. Григория заключается в том, что православное учение об исхождении Святого Духа только от Отца вполне доказуемо – из Писания, творений отцов и опыта святых.

В начале 1337 г. Варлаам, познакомившись в Фессалониках с монахами-исихастами и ознакомившись с исихастскими сочинениями

Слово на житие прп. Петра Афонского / Пер. с древнегреч. А. Ю. Волчкевич и А. О. Крюковой; науч. ред. Д. А. Поспелов. Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, 2007.

[9] Имеются две редакции этих слов: первая, выполненная в начале 1334 г., еще не содержит паламитского учения в его нормативном смысле, предполагающего различение Божественной сущности и энергий, в отличие от второй, расширенной и более поздней редакции, сделанной ок. 1355 г. в связи с прибытием для переговоров об унии папского легата Павла Смирнского. Первая редакция сохранилась в славянском (сербском) переводе (см.: *Kakridis I.* Codex 88 des Klosters Decani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert. Munich, 1988. S. 91–95).

[10] См.: *Barlaam Calabro.* Opere contro i latini / Intr., storia dei testi ed. cratica, trad. e ind. A. Fyrigos. Vatican, 1998. T. II. (Studi e testi 348). P. 384.

о молитве, составил несколько трактатов, в которых обвинял исихастов в мессалианстве[11], а в 1338 г. он подал на них жалобу в Синод, а также

[11] Топос обвинения в мессалианстве был очень популярен в паламитских спорах. Это обвинение было выдвинуто в адрес исихатов и паламитов в связи с их учением о видении Фаворского света Варлаамом Калабрийским (см. ниже), повторено Григорием Акиндином (Письмо 443 и 453) и Никифором Григорой (Первый антирритик 1.474 (Beyer)), и было возвращено антипаламитам в связи с их учением о причастуемости Божественной природы свт. Григорием Паламой и его сторонниками (см.: Синодик православия: 83.574–584, 85.628–633 (Gouillard)). В переводе с сирийского языка слово «мессалиане» означает «молящиеся». Формирование мессалианского движения приходится на вторую половину IV в.; если можно верить Филоксену Маббугскому (Послание к Патрикию Эдесскому), один из лидеров мессалиан, Адельфий, слышал еще прп. Антония Великого. Мессалианство зародилось в Сирии, откуда распространилось в сторону Азии и Понта; оно возникло в монашеских кругах и было по преимуществу монашеской ересью. Мессалиане утверждали, что в душе человека ипостасно присутствует сатана, сообитая со Святым Духом, и природа человека соединена с бесами; даже апостолы несвободны от присутствия в них сатаны. Мессалиане отрицали необходимость церковных таинств: ни крещение, ни причастие не усовершают человека, но имеет значение одна только молитва. Таким образом, для мессалиан характерно «анархическое», или антиинституциональное, понимание христианства. Мессалиане настаивали на том, что, когда человек достигает бесстрастия, он имеет ощутимое и достоверное причастие Святого Духа. В средне-, поздне- и поствизантийский период обвинение в мессалианстве становится своеобразным клише, в результате чего «мессалианскими» могли называться как произведения действительно еретического характера, так и вполне ортодоксальные тексты. Это связано также с тем, что между мессалианством и ортодоксией – размытая «контактная зона», т. е. положения, характерные для мессалианства, вполне могут встречаться у ортодоксальных авторов. Так, в XVIII в. греческий ученый Неофит Кавсокаливит доказывал мессалианскую подоплеку Макариевского корпуса, и это понимание было подхвачено некоторыми учеными XX в. Ко времени паламитских споров мессалианства в его классическом виде уже не существовало, но с Евфимия Зигабена пошла традиция говорить о месаллианстве, когда идет речь о более поздней ереси, возникшей в X в., вобравшей в себя элементы мессалианского учения, – богомильстве. В свою очередь, богомильство возникло в X в. на Балканах и в Малой Азии, но быстро распространилось в Византийской империи. Название ереси происходит от ее первого предводителя – попа Богомила. В XIV в. богомильство распространилось и на Афон. По свидетельству свт. Каллиста Константинопольского, зачинщицей богомильства на Афоне стала монахиня Ирина; известными богомилами были Иосиф Критский и Георгий Ларисский. В 1340-х гг. афонские монахи издали специальное постановление, осуждающее богомильство. В целом о соотношении исихастского движения времени паламитских споров и богомильства см. фундаментальную монографию: *Rigo A.* Monaci esicasti e monaci bogomili... (см. также рецензию на нее: *Лурье В. М.* Работы Антонио Риго по истории византийского исихазма // Византийский временник. 55 (80), 1994. Сс. 232–236).

Приведем также замечание А. Г. Дунаева относительно соотношения обвинения в мессалианстве паламитами антипаламитов, в связи с учением последних о причастности Божественной сущности, с собственно месса-

Константинопольскому патриарху Иоанну Калеке[12]. Патриарх отверг жалобу Варлаама, однако тот продолжал нападать на исихастов. Свт.

лианским учением: «Дошедшие до нас свидетельства о ереси мессалиан, собранные у М. Кмоско, не содержат утверждения о причастности божественной сущности. Наиболее близки к высказыванию свт. Григория Паламы [о мессалианстве антипаламитов. – *Д. Б.*] сведения Тимофея Константинопольского (а за ним – Евфимия Зигабена), что, по мессалианам, божественная природа легко изменяется и превращается во что угодно, чтобы смешаться с достойными душами, и наоборот, душа, достигшая бесстрастия, превращается в божественную природу, однако это мнение представляется лишь косвенной аналогией с тезисом о причастуемости божественной природы. Возможно, убеждение в мессалианском характере подобного тезиса возникло во время первой фазы паламитских споров в связи с обвинениями Варлаама, однако уничтожение сочинений калабрийца не дает возможности сказать здесь что-то определенное» (*Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский.* Полемика с Акиндином / Издание подготовил А. Г. Дунаев. Святая гора Афон, 2009. С. 202).

[12] Сам Палама следующим образом описывает начало полемики с Варлаамом относительно практики Иисусовой молитвы: «...Вот я и печалюсь, думая о приезжем из Сицилии философе [т. е. Варлааме. – *Д. Б.*], проповеднике внешних наук. Увидев его в монашеском одеянии, я было обрадовался, думая себе, что он поступит мудро, сблизившись до прохождения божественной науки с нашими лучшими монахами, которые, распрощавшись со всем остальным, посвящают в исихии свою жизнь Богу: он станет для нас, рассуждал я, тем книжником, который подобен сокровищу, являющему по Господню слову старое и новое. Но все вышло наоборот, и о ком я радовался в доброй надежде, о том теперь душевно горюю. Он сошелся с некоторыми из наших монахов, притом самыми простыми, притворяясь учеником, а потом отшатнулся от них, заявив свое осуждение, и стал писать против них сочинения, где пространно и несдержанно их ругал. С этими сочинениями он взял на себя смелость выступить не перед ними самими, а перед слушающими его и шумящими вокруг его юнцами, переубеждая тех, кто готов отказаться от отеческого образа мыслей, и монахов, не имевших опыта безмолвной жизни. Начал разноситься слух, что-де исихасты держатся нетерпимых убеждений; он им дал самое низменное имя, назвав омфалопсихами, а их так называемую ересь – омфалопсихией. Не выделив поименно никого из осуждаемых и в то же время утверждая, что встречался с сильнейшими из нас, он этим дал понять, что ставит под сомнение всех» (Триады 2.1.1, цит. по изд.: *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер., послесл. и комм. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. М., 2003. Сс. 116–117). Омфалопсихами (букв.: пуподушниками) Варлаам здесь презрительно называет исихастов. Эта кличка происходит от исихастской практики концентрации взора молящегося на своем пупе; она описывается в исихастском трактате «Метод священной молитвы и внимания» (ср. в настоящем томе «Антологии», с. 285–286): «Затвори дверь [ума] и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись бородой своей в грудь, устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп, удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто, и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы» (пер. А. Г. Дунаева, цит. по изд.: Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / Составление, общая редакция, предисловие и примечания А. Г. Дунаева. М., 1999. С. 23). Ср. также у свт. Григория Паламы: «Люди, назвавшие их омфалопсихами с явной целью оклеветать обвиняе-

Григорий встал на защиту исихастов и сначала, вместе с Акиндином, пытался примирить Варлаама с монахами, а затем написал первый, а после ответа Варлаама – второй трактат из трех в составе «Триад в защиту священнобезмолвствующих»[13-14]. После того как Варлаам издал новую редакцию антиисихастских трактатов «Против мессалиан», свт. Григорий добился одобрения и подписания авторитетнейшими афонскими монахами т. н. «Святогорского томоса», в котором были осуждены идеи Варлаама, хотя его имя в томосе не упоминалось[15]. Примерно тогда же свт. Григорий написал третий трактат «Триад».

10 июня 1341 г. в Константинополе собрался собор под председательством императора Андроника III, на котором было рассмотрено обвинение свт. Григория Паламы как защитника исихастов, представленное Варлаамом. Однако собор не поддержал обвинения в адрес Паламы, и из обвиняемого на этом соборе свт. Григорий превратился в обвинителя. На соборе были рассмотрены антиисихастские сочинения Варлаама, в результате чего была признана его неправота в отношении того, что он считал Фаворский свет тварным, а также в плане его критики, направленной на практику Иисусовой молитвы[16]; в результате Варлаам был осужден (но не анафематствован),

---

мых – потому что разве кто-нибудь из молитвенников когда-либо говорил, что душа в пупке?.. – показали сами о себе, что они оскверняют добродетельных» (Триады 1.2.11, пер. В. Вениаминова [В. В. Бибихина], цит. по изд.: *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих... С. 51); «Неужели монаху, который старается возвратить свой ум вовнутрь себя и хочет, чтобы он двигался не прямым, а круговым и неблуждающим движением, не пригодится привычка не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке?» (Триады 1.2.8, пер. В. Вениаминова [В. В. Бибихина], цит. по изд.: Там же, с. 49).

[13] Укажем здесь на основное издание сочинений свт. Григория: *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / Επιμ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: т. 1, 1962; т. 2, 1966; т. 3, 1970; т. 4, 1988; т.* 5, *1992* (далее – ГПС).

[14] Вероятно, сочинения Варлаама были написаны в форме триад, и в соответствии с ними и свт. Григорий написал свои «Триады».

[15] См. рус. пер.: Святителя Григория Паламы Святогорский Томос в защиту священнобезмолвствующих, против тех, кто, не имея опыта, не веря святым, отвергает неописуемые таинственные действования (энергии) Духа, которые действуют в живущих по Духу и обнаруживают себя деятельно, а не доказываются рассуждениями / Пер. Т. А. Миллер // Альфа и Омега. 3 (6), 1995. Сс. 69–76; исправленный и дополненный перевод см. в изд.: *Георгий, архим.* Святитель Григорий Палама, учитель обожения. Четыре беседы о богословии святителя Григория Паламы. Каменец-Подольский, 2008. Сс. 81–89.

[16] Приведем отрывок из сочинения Варлаама «Против мессалиан», содержащийся в деяниях собора 1341 г.: «Свет, воссиявший на Фаворе, не был недоступный, не был истинный свет Божества; он не только не превосходнее ангелов, но ниже и самого мышления нашего. Все мысли и умствования наши лучше этого света, который через воздух доходит до наших глаз, подчиняется силе чувствительности нашей и зрящим показывает только чувственные предметы, потому что и сам он вещественен, является в пространстве и времени, окрашивает воздух, и то сгущается и является, то разрешается и ни во что обращается,

ему было предложено покаяться, и он согласился. Однако вскоре после собора император Андроник умер и Варлаам продолжал нападать на Паламу, но, поняв безуспешность этого, уехал в Италию, где преподавал греческий язык Франческо Петрарке[17], обратился в католицизм и был поставлен папой Римским в сан епископа в Джераче (Калабрия). Также на соборе, происходившем 10 июня 1341 г., был подготовлен томос, в котором запрещалось устное или письменное обсуждение спорных вопросов.

После осуждения Варлаама против Паламы стал выступать Григорий Акиндин, поводом для чего стало то, что свт. Григорий, ведя

будучи призраком, дробью и летучкою. Да и видели его люди, еще не воспринявшие священных энергий, еще не очищенные, несовершенные, и при самом видении, какое было на Фаворе, еще не сподобившиеся понимания боговидений [Варлаам имеет в виду апостолов. – *Д. Б.*]. Итак, те, которые говорят, что оный свет превосходит ум и есть истинная существенность, и тому подобное, заблуждаются и, не зная ничего лучшего, кроме видимых красот, вводят в Церковь вредные догматы, как нечестивцы» (пер. еп. Порфирия (Успенского), цит. по изд.: Порфирий (Успенский), еп. История Афона. Ч. III. Афон монашеский. Судьба его с 811 по 1861 г. Отд. II / Под ред. П. А. Сырку. СПб., 1892. Сс. 242–243). Далее в деяниях собора говорится: «По словам Варлаама, наставник этих безмолвников [т. е. исихастов. – *Д. Б.*], по примеру богомилов, научил их говорить: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя", а не: "Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас", как говорят все христиане, и даже отменил "Отче наш", считая эту молитву и все прочие излишним многоглаголанием» (цит. по изд.: Там же, с. 243). Оснований доверять обвинениям Варлаама в отвержении исихастами молитвы «Отче наш...» и других молитв – нет. Критика же Варлаама, касающаяся формулы Иисусовой молитвы, как считает Р. Синкевич (*Sinkewicz R. E.* An early Byzantine Commentary on the Jesus Prayer: Introduction and Edition // Mediaeval Studies. 49, 1987. P. 212), связана с тем, что наиболее авторитетное ко времени паламитских споров анонимное толкование слов Иисусовой молитвы (восходящее к VII–VIII вв.) имело в виду слова: «... Боже наш» вместо: «...Сыне Божий», и, вероятно, именно на это толкование, как предполагает Синкевич, опирается Варлаам. Вообще говоря, формула Иисусовой молитвы понималась в византийском христианстве в том числе и как краткий Символ веры и обличение основных ересей. Собственно слова «Боже наш...» в Иисусовой молитве, согласно указанному анонимному толкованию, обращены против христологических ересей; согласно этому толкованию, в стихе молитвы Иисусовой «каждое слово исполнено догматическим смыслом, Господними заповедями и богочестием. <...> Через слово "Боже" он обращает вспять Феодора, епископа Фаранского, Гонория Римского, Сергия и Пирра, Петра Трусливого и всех, иже с ними, показывая пустословие дерзающих говорить о слиянии и одной особой природе, и одной воле, и одном действии. Являя неслитной Божественную природу, а тем самым и человеческую, [этот стих] утверждает две сущности, соединенные вместе в одной ипостаси» (Византийские догматические толкования на Иисусову молитву / Предисл. и послесл. А. Г. Дунаева, пер. с древнегреч. и прим. В. Г. Патрина и А. Г. Дунаева) // Богословские труды. 41, 2007. С. 11). Однако формула молитвы со словами: «...Сыне Божий», употребление которой критиковал Варлаам, в XIV в. была более распространена среди исихастов, что, по всей видимости, было неизвестно Варлааму.

[17] См. письмо Петрарки Николаю Сигеру, в котором идет речь о Варлааме, в изд.: *Петрарка Ф.* Эстетические фрагменты / Пер., вступ. статья и прим. В. В. Бибихина. М., 1982. С. 338).

речь о нетварных, отличных от Божественной сущности, Божественных энергиях, говорил о них как о «нижележащем божестве» (θεότης ὑφειμένη), в его отличии от высшего божества – Божественной сущности[18] (сам этот дискурс восходит к Ареопагитскому корпусу). Палама несколько раз публично полемизировал с Акиндином, и в конце концов в июле 1341 г. в Константинополе собрался собор, на котором Акиндин был осужден.

В 1341–1342 гг. свт. Григорий написал ряд важных трактатов: «О Божественном единении и различении», «О Божественных энергиях и их причастности», «О Божественной и обоживающей причастности», «Диалог православного с варлаамитом», диалог «Феофан», а также трактат «[О том,] что Варлаам и Акиндин поистине нечестиво и безбожно разделяют единое Божество на два неравные Божества»[19]. В этих трактатах свт. Григорий развивает учение о различии между сущностью Бога и Его нетварными энергиями, и говорит о том, что сущность Божия непознаваема и непричастуема, в то время как причастуемыми являются нетварные Божественные энергии, и Бог познается по Своим энергиям, а не по сущности. Издав эти сочинения, свт. Григорий нарушил положение томоса, запрещающее обсуждать спорные богословские вопросы.

Это позволило Акиндину опять начать критиковать свт. Григория; Акиндина поддерживал патриарх Иоанн Калека, и это связано с политическими реалиями того времени: после смерти имп. Андроника III разгорелась борьба за регентство при наследнике престола Иоанне V Палеологе между великим доместиком (т. е. верховным начальником сухопутных войск) Иоанном Кантакузином и патриархом Иоанном

---

[18] Об этом шла речь в третьем письме к Акиндину. В издании этого письма о. Иоанном Мейендорфом (*Мейендорф И. Ф.* Письмо к Акиндину св. Григория Паламы // Православная мысль. 10, 1955. Pp. 113–126; это же издание вошло в ГПС. См. рус. пер. письма, выполненный о. Иоанном, в сети Интернет: http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=847) идет речь не об *энергиях*, но об *обожении* как нижележащем божестве. Имея в виду обвинения Акиндина в адрес Паламы о том, что тот называл нижележащим божеством Божественные энергии, о. Иоанн Мейендорф утверждал, что Акиндин стремился сфальсифицировать тексты Паламы (*Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды св. Григория Паламы... Сс. 78–79). Однако о. Хуан Надаль-Каньеллас доказал, что текст третьего письма Паламы подвергся редактированию (либо самим свт. Григорием, либо позднейшими паламитами) и первая его версия действительно содержала критикуемые Акиндином выражения; см.: *Nadal J. S.* La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos // Orientalia Christiana Periodica. 40, 1974. Pp. 233–285 (здесь же издание этой версии; также см.: Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam / Nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas. Turnhout, Leuven, 1995. Pp. L–LXI). Понимание о. Надаля-Каньелласа принимается сегодня фактически всеми исследователями. Позднейшей переработке подвергся и трактат свт. Григория «Диалог православного с варлаамитом», с которым также полемизировал Акиндин. См. также в данном томе сс. 496–497, 567.

[19] Рус. пер. этого корпуса трактатов см. в изд.: *Свт. Григорий Палама.* Трактаты / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар, 2007.

Калекой (которого поддерживала императрица Анна Савойская), при том что свт. Григорий после отстранения Кантакузина от дел встал на его сторону. Эта ситуация спровоцировала гонения на свт. Григория. В мае 1342 г. при участии Иоанна Калеки и Григория Акиндина был созван собор, на котором планировалось осудить Паламу, однако тогда этого не было сделано. В июне 1342 г. синодом было принято постановление об уничтожении всех сочинений свт. Григория, созданных после июля 1341 г.; свт. Григория несколько раз заключали под стражу. Тогда же Акиндин написал «Большое» и «Малое опровержения» Паламы, на что свт. Григорий ответил своими опровержениями против Акиндина (всего семь; эти сочинения представляют собой продолжение трактата «О Божественном единении и различении»)[20]. В ноябре 1344 г. свт. Григорий был осужден синодом, созванным Калекой; это осуждение было подтверждено императорским указом. Вскоре патриарх рукоположил Акиндина в диаконы, а затем во иереи, и стал активно ставить епископов-антипаламитов. Однако в 1345 г. политическое значение Кантакузина возросло, а в 1346 г. произошла его коронация. Вскоре патриарх Иоанн Калека был низложен, а свт. Григорий Палама реабилитирован. 8 февраля 1347 г. собор под председательством императора Иоанна Кантакузина издал томос, содержащий уже бывшие осуждения Варлаама и Акиндина и осуждающий Иоанна Калеку. Вскоре на патриарший престол был возведен свт. Исидор Вухир, который поставил свт. Григория митрополитом Фессалоникийским.

Еще в 1346 г. против свт. Григория выступил Никифор Григора[21], и в итоге на Константинопольских соборах 1351 г. было провозглашено учение Паламы, повторены анафемы на противников паламизма и осужден Никифор Григора[22]; анафемы, провозглашенные на этом соборе, были внесены в «Синодик православия».

В 1349/1350 г. свт. Григорий пишет трактат «Сто пятьдесят глав»[23], содержащий основные положения его богословского, философско-

---

[20] Рус. пер. двух опровержений см. в изд.: *Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский.* Полемика с Акиндином...

[21] О полемике Григоры и Паламы см. статью, посвященную Никифору Григоре, в данном томе «Антологии».

[22] Тем не менее, на соборе, который состоялся 27 мая 1351 г., было запрещено, дабы никого не вводить в прельщение, говорить и о двух божествах – высшем и низшем, поскольку, как указывалось, отцы Церкви явно не говорили об этом (PG 151, 725C–D).

[23] Рус. пер. см. в изд.: *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы / Пер. и предисл. А. И. Сидорова // Богословские труды. 38, 2003. Сс. 8–73; 39, 2004. Сс. 5–60. Новое, по сравнению с изданием П. Христу, издание «Ста пятидесяти глав», включающее английский перевод, было осуществлено Р. Синкевичем: *Saint Gregory Palamas.* The One Hundred and Fifty Chapters // A critical edition, transl. and study by R. E. Sinkewicz, C.S.B. Toronto, 1988. (Studies and Texts 83). Как считают некоторые современные исследователи, при написании «Ста пятидесяти глав» (и, может быть, в некоторых других

го и аскетического учения; в этом трактате, вероятно, имеется подспудная полемика с Григорой[24].

В 1351 г. свт. Григорий занял свою кафедру в Фессалониках. В 1354 г. по пути в Константинополь, куда он направлялся с целью примирения Иоанна Кантакузина и Иоанна V Палеолога, который занял к тому времени императорский престол, свт. Григорий был захвачен турками и пробыл у них в плену около года.

В 1355 г. в присутствии императорской семьи и папского легата Павла Смирнского состоялся публичный диспут свт. Григория с Никифором Григорой. Отрывок из изложения этого диспута протостратором Факрасисом мы публикуем ниже. Описание хода этого диспута дал и Никифор Григора в своей «Ромейской истории». Ведя спор с изложением Григорой хода диспута, свт. Григорий создал «Первое» и «Второе слово о лжеписании Григоры и о его нечестивости», написанные им под псевдонимом «афонский иеромонах Константий», а после еще два слова, посвященные полемике с учением Григоры и опровержению обвинений Григоры в адрес свт. Григория и исихастов.

Скончался свт. Григорий Палама 14 ноября 1357 г. после болезни, которая мучила его много лет.

* * *

Один из важнейших моментов, на котором основывается учение свт. Григория Паламы, – это различение Божественной сущности (природы) и нетварных Божественных энергий.

Учение о нетварных Божественных энергиях, вечно сущих около Божественной сущности, пронизывает все аспекты учения свт. Григория. В частности, в своей христологии свт. Григорий

своих сочинениях), свт. Григорий использовал трактат «О Троице» блаж. Августина в переводе на греческий, выполненном Максимом Планудом (см.: Сто пятьдесят глав 125–135, ср.: 34–37) и, соответственно, некоторые особенности богословского языка Августина просматриваются у свт. Григория; об этом см. в первую очередь: *Δημητρακοπουλος Γ.* Αὐγουστῖνος καί Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καί της τριαδικῆς ψυχοθεολογίας. Παρουσια, 1997; *Trizio M.* "Un uomo sapiente ed apostolico". Agostino a Bisanzio: Gregorio Palamas lettore del De trinitate // Quaestio. 6, 2006. Pp. 131-189, а также: *Vlogaus R.* Der heimliche Blick nach Westen: Zur Rezeption von Augustin *De trinitate* durch Gregorios Palamas // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 46, 1996. S. 275–297; *Idem.*, Palamas and Barlaam revisited: a reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th century Byzantium // St. Vladimir's Theological Quarterly. 42:1, 1998. Pp. 1–32; *Lossl J.* Augustine in Byzantium // Journal of Ecclesiastical History. 51:2, 2000. Pp. 267–296; *Wilkins J. D.* "The Image of This Highest Love": The Trinitarian Analogy in Gregory Palamas's *Capita 150* // St. Vladimir's Theological Quarterly. 47: 3–4, 2003. Pp. 383–412.

[24] Р. Синкевич предполагает, что свт. Григорий в 3 гл. «Ста пятидесяти глав», опровергая платоническое учение о Мировой Душе, полемизировал именно с Никифором Григорой (см.: *Sinkewicz R. E.* Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The *Capita 150* of Gregory Palamas // Mediaeval Studies. 48, 1986. Pp. 342–346).

разделял учение, восходящее к прп. Максиму Исповеднику[25], о предвечном воплощении Христа в замысле Божием[26]. С данным учением, сглаживающим акцент на историчности воплощения, связано и учение, характерное для свт. Григория Паламы (так же как для прп. Максима), об обожении при жизни посредством энергий ветхозаветных праведников (Мелхиседека)[27], а также представление свт. Григория о том, что Бог являлся народу Израилеву в ветхозаветную эпоху непосредственно, а не через ангелов[28]. Последнее было неприемлемо для антипаламитов с их акцентом на апофатизме и символизме в богословии.

В плане предыстории учения о различении сущности и энергий в Боге обычно указывают на сочинения Каппадокийских отцов (отметим, однако, что у отцов-Каппадокийцев статус энергий не проблематизирован[29]), на Ареопагитский корпус (в котором в этом плане в основном используется язык «пребывания» и «исхождения»)[30],

---

[25] См.: Вопросоответы к Фалассию 60: PG 90, 621A–B.

[26] См.: Факрасиса протостратора краткое изложение... 5.

[27] См.: *Максим Исповедник.* Amb. 25; Богословские и домостроительные главы 1.48: PG 90, 1100D (цитируется свт. Григорием в «Триадах» (3.3.8)); *Григорий Палама.* Третье письмо к Акиндину 12.

[28] Триады 3.3.5.

[29] У свт. Григория Нисского паламитским «энергиям», скорее, соответствуют нетварные Божественные «силы» (см. в первом томе настоящей «Антологии», сс. 321–322; также укажем на место: *Григорий Нисский.* К Авлалию о том, что не "три Бога": PG 45, 128B–C); отметим, что, вероятно, так же обстоит дело и с богословским языком средневизантийского церковного писателя, которого также иногда называют предтечей паламизма – Николая Мефонского, см. в данном томе «Антологии», сс. 352–353. При всем обилии исследований, посвященных паламизму, мы не можем указать на работы, в которых на серьезном академическом уровне и без излишней конфессиональной ангажированности проводилось бы сравнение учения Каппадокийских отцов о Божественных энергиях с соответствующим учением свт. Григория. Тем не менее, упомянем о следующих работах: *Houdret J.-Ph.* Palamas et les Cappadociens // Istina. 19:3, 1974. Pp. 260–271 (автор статьи рассматривает вопрос с антипаламитских позиций); *Pottier B.* Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du «Contre Eunome» avec traduction inedited des extraits d'Eunome. Bruxelles, 1994. Pp. 140–142.

[30] Собственно, толкованию учения о «единении» и «различении» в корпусе *Ареопагитик* и посвящен трактат свт. Григория «О Божественном единении и различении». Вопрос о том, как соотносится учение свт. Григория в целом с учением, представленным в Ареопагитском корпусе, долгое время волновал и до сих пор волнует исследователей; о важном аспекте этого соотнесения и основную библиографию по вопросу см. в статье, посвященной Дионисию Ареопагиту, в данном томе «Антологии», прим. 26 на с. 11–12 (к указанной по ссылке библиографии добавим: *Kuhlmann J.* Thomas von Aquin und Gregor Palamas als Dionysius-Erklarer. Theologiegeschichtlicher Vergleich. University Gregorianum, 1966; *Scazzoso D.* Lo Pseudo-Dionigi nell'Interpretazione di Gregorio Palama // Rivista di Filosofi a neo-scolastica. 59, 1967. Pp. 671–699; *Rigo A.* Il Corpus pseudo-dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336–1341 // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21–24 sept. 1994 / Éd. Y. de Andia. Paris, 1997. (Collection des Études Augustiniennes. Série

сочинения прп. Максима[31] и на поздневизантийскую допаламитскую традицию[32]. Впрочем, вопрос о правильной трактовке текстов Каппадокийских отцов, корпуса *Ареопагитик* и творений прп. Максима был одним из ключевых на всем протяжении паламитских споров, и, наверное, каждого из указанных авторов можно толковать в том или другом смысле, в зависимости от акцентов на различных аспектах соответствующих учений[33].

Что касается предыстории концепта различения сущности и энергий в соборных постановлениях Церкви, то в этом плане положение об отличии природной энергии от природы (сущности) восходит к тексту ороса VI Вселенского собора[34]:

> ...Исповедуем одного и того же Христа, Сына, Господа единородного, в двух природах, неслитно, неразлучно, нераздельно, неизменно познаваемого. ...Исповедуем и проповедуем, согласно учению святых отцов, в Нем и два природных хотения, то есть воли, и две природных энергии, неслитно, неразлучно, неизменно в Нем пребывающих[35].

Antiquité 151). Pp. 519–534; *Demetracopoulos G. A.* Is Gregory Palamas an existentialist? the restoration of the true meaning of his comment on Exodus 3,14 Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Athens 1996. Pp. 33–36; *Kapriev G.* Die antiapophatische Deutung des Dionysius bei Gregorios Palamas // Die Dionysius Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofi a vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Societe Internationale pour l'Etude de la Philosophie Medievale herausgegeben von Tzotcho Bioadjiev, Georgi Kapriev und Andreas Speer. Brepols, 2000. S. 123–159; *Rigo A.* La spiritualita monastica bizantina e lo Pseudo-Dionigi L'Areopagita // Il monachesimo tra eredita e aperture. Atti del simposio "Testi e terni nella tradizione del monachesimo cristiano", per il 50° anniver sario del'Istituto Monastico di Sant'Anselmo. Roma, 28 maggio – 1° giugno 2002. A cura di M. Bielawski e D. Hombergen. Roma, 2004 [рус. пер.: *Рицо А.* Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопагит // Символ. 52, 2007. Pp. 72–116]. *Louth A.* The reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas // Modern Theology. 24:4, 2008. Pp. 585–599). 33–36

[31] Обсуждение: *Garrigues J. M.* L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur // Istina. 19:3, 1974. Pp. 272–296 (автор статьи рассматривает вопрос с антипаламитских позиций); *Rossum J. van.* The logoi of Creation and the Divine "energies" in Maximus the Confessor and Gregory Palamas // Studia Patristica. 27, 1993. Pp. 213–220. Ср. также: *Sherwood P.* Reflections on Reading Lossky's The Vision of God // St. Vladimir's Seminary Quarterly. 10:4, 1966. Pp. 195–203.

[32] См.: *Patacsi G., hierom.* Palamism before Palamas // Eastern Churches Review. 9, 1977. Pp. 64–71; *Sopco A.* "Palamism Before Palamas" and Theology of Gregory of Cyprus // St. Vladimir's Theological Quarterly. 23, 1979. Pp. 139–147; *Rossum J. van.* Gregory of Cyprus and Palamism // Studia Patristica. 37, 2001. Pp. 626–630. *Polemis I.* Nikephoros Blemmydes and Gregorios Palamas // Gregorio Palamas e oltre: Studi *e* documenti sulle controversie teologiche del XIV sec. bizantino / A cura di A. Rigo. Firenze, 2004. Pp. 179–190.

[33] О понимании учения об энергиях свв. Василия Великого и Григория Нисского Никифором Григорой см. в настоящем томе «Антологии» на с. 552, прим. 23 и с. 565, прим. 8.

[34] См. особенно: *Ларше Ж.-К.* Исихазам и Шести Васељенски Сабор // Свети Григорије Палама у историји и садашњости. Србиње, 2001. Сс. 67–86; *Idem.,* Има ли паламитско богословље о Божанским енергијама основу у VI Васељенском Сабору? // Богословље. 45:1–2, 2001. Pp. 163–174.

[35] Mansi, t. XXII, pp. 143–146.

Отсюда следует, что Христос имеет две энергии, отличные от его природ, и одна из этих энергий – нетварная. Приведенный фрагмент цитировался на заседаниях Константинопольского собора 1351 г. и упоминается в томосе этого собора (ср. также послание св. папы Агафона в протоколе четвертой сессии VI Вселенского собора[36]).

Необходимость данного различения в паламизме связана с признанием в Боге, с одной стороны, того, что непознаваемо и непричаствуемо (это Божественная сущность), и, с другой стороны, того, что познаваемо и причаствуемо (это Божественные энергии)[37], которые, свою очередь, могут являться источниками тварных дел (ἐνέργημα), или результатов. Бог, будучи сокрытым в Своей сущности, являет Себя посредством Божественных энергий, которые, однако, существуют предвечно, будучи не связаны необходимым образом с тварным миром[38]; одной из таких энергий является и творческая энергия Бога, т. е. способность Бога приводить в бытие тварное сущее[39].

---

[36] Mansi, t. XI, p. 272C–D.

[37] Речь о непричастности Божественной сущности очень часто встречается в текстах Паламы; однако имеются единичные случаи смягчения свт. Григорием этого дискурса: в диалоге «Феофан» он от лица одного из собеседников (Феофана) утверждает в 13 гл., что сущность Божия непричаствуема, но неким образом и причаствуема (238.7–10 (ГПС 2)), и в 17 гл. – что Божественная природа причаствуема, хотя и не сама по себе, но через свои энергии (243.20–24 (ГПС 2)). Отметим также, что упоминание Паламой 2 Пет. 1, 4, где говорится, что «мы станем причастниками Божественной природы», в его сочинениях, насколько можно судить, встречается, в основном, в контексте указания на толкование этого места в святоотеческой литературе; в частности, в трактате «О Божественной и обоживающей причаствуемости» (8) Палама приводит место из свт. Афанасия Александрийского (Послание к Серапиону 1.24: PG 26, 585C–588A), в котором упоминается 2 Пет. 1, 4 и из которого следует, что причастие Божественного естества есть причастность Святому Духу, а в диалоге «Феофан» (13, 15–16) Палама упоминает 2 Пет. 1, 4 в контексте речи о месте из «Различных богословских и домостроительных главах» прп. Максима Исповедника («Для того нас сотворил Господь, чтобы мы стали общниками Его природы и причастниками Его присносущия (θείας κοινωνοὶ φύσεως, καὶ τῆς αὐτοῦ ἀϊδιότητος μέτοχοι)» (1.42: PG 90, 1193D; ровно та же фраза встречается в 24 письме Максима (PG 91, 609C)), противопоставляя этому месту другие места из сочинений прп. Максима, где говорится о том, что Бог по сущности непричаствует (см., например: Там же, PG 90, 1180C–1181A: «Тот, Кто по сущности не допускает причастности (μεθεκτός) Себе сущим, изволяет иным способом причаствовать Ему могущим это сделать, но [Сам] совершенно не выходит из сокрытости по сущности...»), а также о том, что Божественная энергия являет всего Бога (источник цитаты из прп. Максима, которую приводит свт. Григорий, неясен). Отметим, что сам прп. Максим, вероятно, различал μέθεξις и κοινωνία, и учение о непричастности (ἀμέθεκτος) Божественной сущности для него было принципиальным.

[38] Сто пятьдесят глав 140: 113–114 (ГПС 5); Опровержения Акиндина 6.75: 343 (ГПС 3), 78: 345 (ГПС 5).

[39] См. в данном томе: Факрасиса протостратора краткое изложение... 8.

Интересно, что в диалоге «Феофан» (16) в контексте обсуждения 2 Пет. 1, 4, Палама однозначно отрицает дискурс, использовавший ся свт. Григорием Нисским[40] и, насколько можно судить, в до- (вне-) ареопагитском богословии в целом: позиция, согласно которой Божественная сущность причаствуется только святыми, в то время как для остальных она является непричастной, отвергается Паламой, который соотносит ее с учением мессалиан[41]. Следует отметить, что этот факт свидетельствует не о том, что изменилось *учение* Церкви, но о том, что изменился *язык* Церкви, поскольку парадигматические основания учения в случае свт. Григория Нисского и свт. Григория Паламы можно считать подобными. Изменение же языка Церкви связано, в частности, с тем, что в определенной ситуации прежний язык влечет за собой коннотации, отсылающие к неприемлемой картине мира – как, например, во время свт. Григория Паламы дискурс причастности сущности отсылал к представлению об обладании частью сущности[42] либо к мессалианским мотивам.

Об отношении Божественной сущности и нетварных энергий свт. Григорий говорит, что сущность является причиной энергий; энергия есть движение сущности[43]; сущность самоипостасна, в то время как энергии – безыпостасны[44]; энергии – это то, что «окрест сущности»; энергии есть нечто «природное» и «сущностное» для Бога. В то время как антипаламиты считали, что сущность и энергии в Боге есть нечто тождественное, и соответственно, «логос сущности» в Боге есть то же, что «логос энергии»[45], позиция Паламы в этом отношении такова, что Божественная сущность и энергия и едины по логосу, и различны[46]. Согласно Паламе, можно говорить об одной единственной Божественной энергии, объемлющей все энергии вместе[47].

---

[40] См. в первом томе «Антологии», сс. 321–322.

[41] Феофан: 240.16–23 (ГПС 2).

[42] «О причастности говорится [как об] обладании частью причаствуемого (μέρος ἔχει τοῦ μετεχομένου), ибо если [нечто] причаствует не части, но целому, то тогда это в собственном смысле обладание, а не причастность. Но необходимо, что причащаемое делимо, если причаствующее причащается части. Однако сущность Божия совершенно неделима, а поэтому и совершенно непричастна (ἀμέθεκτος). Наоборот, о том, что Божественная энергия разделяется, во многих местах говорит в своих сочинениях Златоустый отец...» (Сто пятьдесят глав 110: 208.1–8 (Sinkewicz)). Ср.: *Платон.* Парменид 131a-e.

[43] О Божественном единении и различении 22.

[44] О Божественных энергиях и их причаствуемости 10: 104 (ГПС 2).

[45] См., например: *Никифор Григора.* Первый антирритик 1.2.1: 235.6–25 (Beyer).

[46] О Божественных энергиях и их причаствуемости 4.

[47] Там же 7. Вместе с тем, Палама настаивает (О Божественной и обоживающей причаствуемости 27; О Божественном единении и различении 11), что каждое из Божественных имен, обозначающих энергию, имеет соответствующий денотат в Боге (в то время как звуки этих имен нарекаются людьми по соглашению; см.: Против Григоры 2.16).

Следуя Ареопагиту[48] и прп. Максиму[49], Палама делает различие между природной и индивидуальной причастностью Богу[50]. Свт. Григорий, с одной стороны, различает способы причастности к Богу всего сущего (посредством чувственного, разумного и умного существования; подразумевается, что также и по бытию[51]), и с другой – причастность Богу обоженных людей; и хотя причастным Богу является все сущее, только обоженные люди причастны Богу таким образом, что живут собственно Божественной жизнью. Таким образом, у свт. Григория, как и вообще в святоотеческой традиции, дискурс природной причастности указывает на устойчивость в бытии и пребывание в своей природе различных порядков тварного

---

[48] См. в данном томе «Антологии» в статье про Ареопагитский корпус, сс. 13–14.

[49] См.: amb. 7: PG 91, 1080A–B; 42: PG 91, 1329A–B.

[50] См.: «Но угодно ли тебе верно узнать еще и то, что сподобившиеся обожиться стяжают Самого Духа Святого не по сущности, но по нетварному воссиянию и благодати? <...> Хотя все причастно Богу (μετέχει πάντα τοῦ Θεοῦ), но в причастности [Ему] святых мы видим важное и весьма большое отличие. Ибо почему, скажи мне, жизнь ни одного из чувственно (αἰσθητικῶς), или разумно (λογικῶς), или умно (νοερῶς) причастных Богу [уже] тем, что они живут, не является и не называется боговидной или боговдохновенной? И ни одно из них – божественным, или богоизбранным, или богоносным, или, тем паче, Богом, если только оно не будет из числа обоженных? Те же, которым свойственно жить лишь чувственно – а есть [ведь даже] и вовсе лишенные чувствования – вовсе не способны к Божественной жизни, хотя и они причастны Богу (μετέχοντα Θεοῦ). Видишь, что хотя и во всем есть и всеми причаствуется Божественное, но только в святых Оно пребывает [вполне], и только ими в собственном смысле (κυρίως) причаствуется? <...> Подобало, чтобы весьма уподобились Богу обоженные, и Сыну по природе – усыновленные. Так что как Бог – един Сый, един Живый, един Свят, един Благ, "един, имеющий бессмертие, обитающий в неприступном свете" (1 Тим. 6, 16), хотя многие и существуют, и живут, и святы, и благи, и бессмертны, и обитают в свете и "в стране живых" (Пс. 114, 8), – так, и одни лишь святые суть причастники Божии, хотя и все [Его] причащаются. Не кажется ли тебе, что столь великого различия в причастности (τὴν τῆς μεθέξεως διαφορὰν) достаточно, чтобы причастность живущих божественно мы представляли нетварной...?» (О Божественной и обоживающей причаствуемости 9–11: 145.6–8, 145.26–146.8, 146.20–147.3 (ГПΣ 2), пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм., цит. по изд.: *Свт. Григорий Палама.* Трактаты... Сс. 99–101. Ср. также: Собеседование православного с варлаамитом 47; Опровержения Акиндина 5.27. О том, что все сущее причаствует Богу (в Его энергиях), см.: Сто пятьдесят глав 78.

Учение о различных видах причастности сущего Богу и об особенном способе причастности Богу святых развивал и соратник свт. Григория Давид Дисипат (см. места из его «Ямбов», направленных против Акиндина: 735.462–463, 484–486 (Browning)). Отметим, что в статье, посвященной Дисипату, М. М. Бернацкий и А. Г. Дунаев несправедливо представляют эту позицию как оригинальное учение Дисипата, утверждая, что «свт. Григорий Палама выделял только особую причастность обоженных святых по сравнению с прочими людьми» (*Давид Дисипат.* Православная энциклопедия. Т. 13 (2007). С. 586).

[51] Ср. слова из приведенной цитаты в предыдущем прим.: «...а есть [ведь даже] и вовсе лишенные чувствования...».

сущего, в то время как дискурс личной причастности относится к обожению – т. е. окачествованию, посредством нетварных даров Бога, Божественными свойствами разумного тварного сущего, превосходящего таким образом свою природу.

Одним из важнейших моментов в полемике между свт. Григорием и антипаламитами о Божественной сущности и энергиях был вопрос о понимании специфики восприятия и природы Фаворского света – света, явившегося апостолам во время Преображения Христа[52]. Антипаламиты считали этот свет тварным, в то время как свт. Григорий и его последователи учили о том, что это вечный, безначальный и нетварный свет и ныне действующий во святых, и он есть Божественная энергия.

Споры о Фаворском свете упирались в вопрос о том, каким образом и в какой мере человек может знать Бога. Согласно Варлааму Калабрийскому, бытие Бога непознаваемо и недоступно для человека; оно выше возможностей человеческого разума. Фактически Варлаам исходил из представления о замкнутости человеческого существа в пределах собственной природы; согласно ему, совершенный человек – тот, который в полноте реализовал составляющую своей природы, отвечающую за познание. Варлаам считал, что человек не может приобщиться тому, что превышает возможность быть для него познанным. Соответственно, знание о Боге человек может иметь, исходя из тварных вещей либо исходя из апофатического богословия[53].

---

[52] См.: Мф. 17, 2; Мк. 9, 2.

[53] Свт. Григорий Палама в «Триадах» приводит следующие выдержки из направленных против него сочинений Варлаама: «Через соблюдение заповедей едва можно достичь хорошо если только бесстрастия; но одного очищения от страстей недостаточно для усмотрения истины, потому что бесстрастие не избавляет душу от случайного незнания. Для усмотрения умопостигаемых вещей бесстрастие вряд ли пригодится душе, если при ней остается это случайное незнание, представляющее собой величайшую душевную темноту; так что философу надо всю свою жизнь стараться очистить свою душу как от страстей, так и от ложных мнений, причем, призывая помощь свыше для достижения обоих очищений, делать и самому все ведущее к этой цели. Тогда он захочет в течение всей своей жизни учиться и общаться со всеми, кто учит каким-нибудь наукам; ему будет неважно, кто наставник, лишь бы он помогал приобрести знания, потому что подобающего человеку совершенства достигает тот, чей ум в прочном единении пришел в согласие с всеобщей истиной» (2.1.37); «Чистые сердцем... видят Бога не иначе, как либо по аналогии, либо через причину, либо через отрицание; богозрительнее тот, кто познал большее число частей мира или главное в нем, а еще выше тот, у кого больше знания о знаемом им. Всех же богозрительнее тот, кто познал и явные части мира и его неявные силы, тяготение стихий к земле и прочему, равно как их отталкивание друг от друга; различия, особенности, общности, действования, соприкасания, сопряжения, созвучия и вообще все скрытые и выраженные связи целого. Ибо кому удалось хорошо рассмотреть все это, тот в состоянии познать Бога как причину всего этого, так и по аналогии со всем этим. А потом, поставив Его над всем этим через отрицание, убедиться, что Он превыше всего. В самом деле, поскольку Бог познается лишь через сущее, мы познаем Его, конечно, не через то, чего не знаем, а лишь через то, что знаем; отсюда, чем более человек знает, чем более значительные вещи он знает и чем точнее он их знает, тем больше по

Поэтому и Фаворский свет понимался Варлаамом не как истинное явление Бога, но как символическое и тварное видение, приносящее знание, указывающее на Бога, но не связывающее с Ним[54].

В свою очередь, свт. Григорий Палама настаивал на возможности преображения Божественной благодатью человеческих способностей к восприятию. Он согласен, что о восприятии Фаворского света можно говорить как о знании, но это – знание в переносном смысле[55], превосходящее рассудочное знание, так же как, разумеется, и осязательное чувство[56]. При восприятии Фаворского света (свт. Григорий говорит о нем как об «умном» и «духовном») человек воспринимает Самого Бога, сокрытого в Своей сущности, но нисходящего в энергиях к очистившемуся и способному Его воспринять человеку. Говоря о способности к восприятию Фаворского света, свт. Григорий делает акцент на том, что она относится и не к в собственном смысле уму, и не к в собственном смысле чувству (посредством телесных чувств христиане будут созерцать Бога в будущем веке[57]), и, ссылаясь на книгу Притч Соломона[58], говорит, что это некое «умное чувство» (νοερὰ αἴσθησις)[59]. Хотя умное чувство и выше ума, оно называется «умным», поскольку Божии дары человек воспринимает прежде всего через способность ума, а посредством какового происходит приобщение к Богу и тела[60]. Слово «чувство» в выражении «умное чувство» указывает на наличие

сравнению с другими он способен познавать Бога; и даже отрицательный способ богопознания, который кажется прежде всего познанием недостоинства сущего перед лицом Бога, невозможен без познания совокупности сущего: мы можем познать как не являющееся Богом лишь то, что сначала уже знаем как существующее» (2.3.64, цит. по изд.: *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих... Сс. 150, 250–251). О богословских и философских взглядах Варлаама Калабрийского см. особенно следующие исследования: *Sinkewicz R.* The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian // Mediaeval Studies. 44, 1982. Pp. 181–242; *Fyrigos A.* Barlaam Calabro tra l'aristotelismo scolastico e il neoplatonismo bisantino // Il Veltro. 27, 1983. Pp. 185–195; *Flogaus R.* Palamas and Barlaam revisited...; *Lourié B.* An Aristotelian ontology around the Proclean Henad: the theology of Barlaam of Calabria and its byzantine background // Аристотель и средневековая метафизика / Отв. ред. О. Э. Душин. СПб., 2002. Pp. 137–144; *Demetracopoulos J.* Further evidence on the ancient, patristic, and byzantine sources of Barlaam of Calabrian's Contra Latinos (A propos de A. Fyrigos (ed.), Barlaam Calabro. Opere contro I Lanini) // Byzantinische Zeitrschrift. 96:1, 2003. Pp. 83–123.; *Krausmüller D.* Barlaam of Calabria and Gregory Palamas on Knowledge and Ignorance [In print].

[54] Ср. цитату в прим. 15.

[55] Триады 1.3.3, 1.3.7.

[56] Там же 1.3.10.

[57] Там же 1.3.37.

[58] Прит. 2, 5, ср.: Прит. 5, 2; Прем. 7, 22-25.

[59] Триады 1.3.20; ср. с понятием «Божиего чувства» у Оригена (Против Цельса 1.48: 98.9-12 (Koetschau), PG 11, 749A-B; Толкование на Евангелие от Иоанна 10.40: PG 14, 385C); ср. также у свт. Григория Нисского: Толкование на Песнь Песней 1.3: 34.1–6 (Langerbeck), PG 44, 780C.

[60] Триады 1.3.33.

ощутимого непосредственного восприятия благодати. Как зрение неспособно действовать без наличия светящего извне света, так и осуществление способности умного чувства невозможно без действующего Божественного света. Свт. Григорий сравнивает способность ума обладать знанием с теплом, исходящим от огня; способность к знанию имеет место и когда ум подвержен различным страстям. Способность же ума воспринять Божественный свет – умное чувство – актуализирующееся, когда ум человека освобождается от страстей, соотносится со светом, излучаемым огнем. Соединяясь с Божественным светом, ум сам как бы становится им и видит в себе и во всех видимых вещах этот разлитый свет[61]. Достигшие этого состояния люди становятся равными ангелам[62]. Деятельность ума у таких людей успокаивается, ум становится пассивным и полностью проникается Божественным действием[63]. Это состояние отличается от состояния, когда рассудок пребывает в естественной активности так же, как обладание отличается от знания[64]. На высшей стадии единения с Богом человек, превзойдя собственную природу, осознает себя Богом; его ум и тело воспринимает Божии свойства, и такой человек становится способным к чудотворениям, прозорливости, знанию того, что происходит где-то далеко и т. д.[65] Люди, достигшие такого состояния, становятся богами по благодати – как Бог, безначальными, бесконечными и нетварными[66]. Следуя прп. Максиму, свт. Григорий говорит о единой энергии Бога и святых[67];

---

[61] Триады 1.3.9 (ср.: 2.3.36; о том, что святые видят Божественный свет в себе, см.: Там же 1.3.5). Обратим внимание на учение свт. Григория о разлитом по всем видимым вещам Божественном свете. Оно соотносится с его словами о невидимом обожении, актуализируемом в пригодном для этого подлежащем (Там же 3.1.34).

[62] Там же 1.3.5, 1.3.18.

[63] Там же 1.3.17–18.

[64] Там же 1.3.34, 42. Как отмечает А. Риго, для языка, который использует свт. Григорий, говоря о восприятии Божества, иногда характерна некоторая неточность и непоследовательность. Так, встречаются выражения о том, что Божественный свет был видим чувственными очами, ибо ум смотрит через зрение (Там же 1.3.27, ср.: 1.3.8–9; слова свт. Григория о восприятии Божественного света телесными очами как раз и вызвали обвинения в мессалианстве со стороны антипаламитов), однако далее может говориться о том, что Божественные дары познаются не чувственными очами, но прежде всего умом (Там же 1.3.33). Как указывает Риго, за неточностью выражений, которая порой затемняет смысл, в данном случае стоит желание указать на понимание мистического видения Бога, превосходящего как неоплатонический интеллектуализм, так и тенденцию к пониманию восприятия Божества в материалистическом духе (*Rigo A.* Monaci esicasti e monaci bogomili... Pp. 100–101).

[65] *Григорий Палама.* Слово на житие прп. Петра Афонского 18. О превосхождении (без упразднения) обоживаемым человеком человеческой природы см. также: Там же 5; Триады 1.3.15, 1.3.37 и др.

[66] О Божественных энергиях и их причастуемости 37, 39, 46. Свт. Григорий здесь ссылается и следует за прп. Максимом Исповедником, см.: amb. 25: PG 91, 1137–1141. Ср. про эту тему у Григория Акиндина в данном томе, с. 503.

[67] Письмо к Иоанну Гавре: 344–345 (ГПС 2).

святые не только причастуют Богу, но и сами являются источником Божественности[68].

Свт. Григорий заимствует у Ареопагита и его комментатора[69] различение между мыслящей способностью ума, направленной на мыслимое, и превосходящим природу ума единением – способностью, посредством которой ум соприкасается с тем, что выше ума, и говорит о двух энергиях ума: одна энергия имеет место, когда ум спускается к помышлениям и через них к множеству тварного сущего, другая, высшая энергия, являет деятельность ума самого по себе и представляет собой энергию единения, связь между умом и Богом, благодаря чему человек может сочетаться с Богом. Эта высшая энергия ума – энергия единения – представляет собой то же, что и «умное чувство»[70]. Свт. Григорий использует ареопагитскую тему и когда пишет о состоянии ума, предшествующем единению, – о кругообразном движении ума, собирающегося в себя[71]. Свт. Григорий связывает этот кругообразный способ движения ума с положением тела исихаста во время молитвы, взгляд которого, дабы исключить рассеяние помыслов, устремлен на собственный пуп[72]. Таким образом, влияние идей корпуса *Ареопагитик*, в частности, на антропологию свт. Григория, достаточно велико, и Антонио Риго[73], указывая на некоторые из отмеченных здесь заимствований свт. Григория из *Ареопагитик*, отмечает неправомерность схемы о. Иоанна Мейендорфа[74], согласно которой антропологическая парадигма, представленная у свт. Григория Паламы, являет собой синтез «неоплатонического спиритуализма» Евагрия и библейско-семитской антропологической линии Макариева корпуса, имея в виду, что на самом деле картина гораздо сложнее[75-76].

Д. С. Бирюков

---

[68] О Божественной и обоживающей причастуемости: 151 (ГПΣ 2).

[69] *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 7.1: PG 3, 856C; схолия: PG 4, 344A (свт. Григорий, следуя традиции, считал автором схолии прп. Максима Исповедника).

[70] Триады 1.3.20, 1.3.45, 2.3.48. Подробнее см. в статье: *Sinkewicz R. E.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. 1(7), 1999. Pp. 374–390.

[71] Триады 1.2.5. Свт. Григорий здесь имеет в виду различение, проводимое в Ареопагитском корпусе, между прямолинейным, круговым и спиралевидным движением ума (*Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 4.8–9).

[72] Триады 1.2.8; см. также: *Григорий Синаит.* О безмолвии и двух способах молитвы 2.

[73] *Риго А.* Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопагит // Символ. 52, 2007. Pp. 75–76, ср.: 115.

[74] См.: *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды св. Григория Паламы... Сс. 206–207. Эта тема прослеживается и во многих других трудах Мейендорфа.

[75] Очерк «теоретической» антропологии свт. Григория см. в книге: *Макаров Д. И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003.

[76] К сожалению, в данной статье из-за ограниченного объема мы не смогли коснуться значимого и интересного вопроса о триадологическом учении свт. Григория и некоторых других важных тем.

ФАКРАСИСА ПРОТОСТРАТОРА КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ДИСПУТА СВЯТЕЙШЕГО ФЕССАЛОНИКИЙСКОГО КИР ГРИГОРИЯ И ГРИГОРЫ ФИЛОСОФА, КОТОРЫЙ СОСТОЯЛСЯ В ПАЛАТАХ ПЕРЕД ЛИЦОМ ИМПЕРАТОРА[1,2]

(тексты и комментарии)

333–338 (Candal):

6. Философ[3] же, наступая, задал вопрос: «Нетварное представляет собой одно или множество?». Тогда Фессалоникиец[4] отвечает

© Д. А. Поспелов, перевод, 2009.

© Д. С. Бирюков, примечания, комментарии, 2009.

[1] Текст приводится по изд.: *Георгий Факрасис.* Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. Афон, М.: Никея, 2009 с неб. изм. Примечания и комментарии составлены на основе материалов в том же издании. Перевод выполнен по изд.: *Candal M., S. J.* Fuentes Palamíticas. Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras // Orientalia Christiana Periodica. 16, 1950. Pp. 303–357.

[2] Диспут между свт. Григорием Паламой и Никифором Григорой, описанный протостратором (т. е. одним из начальников императорской конницы) Георгием Факрасисом, состоялся в 1355 г. Формальной его причиной был интерес к идейным течениям в Византии, проявленный легатом Римского папы Павлом Смирнским, причиной чему явилось желание латинян понимать, как разногласия в Православной Церкви могут повлиять на замышляющиеся переговоры об унии. Павел, как и Варлаам, родом из Калабрии; он был отрицательно расположен в отношении Паламы, причиной чему, возможно, было то, что его настроил так Варлаам Калабрийский. Как замечает Д. Бэлфур (*Balfour D.* Palamas' reply to Gregoras' account of their debate in 1355 // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 32:4, 1982. Pp. 247–248), Павел Смирнский, знавший греческий язык не в совершенстве и воспитанный в доминиканской традиции, навряд ли понял все тонкости дискуссии, свидетелем которой он стал. Диспут был публичным; на нем присутствовал император Иоанн V Палеолог, его семейство (теща – императрица Ирина и жена – императрица Елена), великий логофет, Павел Смирнский, различные чиновники, а также, вероятно, ученики Григоры и свт. Григория. Поскольку происходившее во время диспута имело политическое значение, сохранилось несколько описаний хода дискуссии. Кроме текста Факрасиса описание диспута содержится в 30 и 31 книгах «Ромейской истории» Никифора Григоры; также диспуту и полемике с тем, как его описывает Григора в «Ромейской истории», посвящены два трактата свт. Григория Паламы. Изложение Григорой диспута также было подвергнуто критике в псогосе св. Николая Кавасилы. Одна из важнейших целей Никифора Григоры, преследуемых им на диспуте, состояла в том, чтобы добиться отмены ненавистного для антипаламитов томоса Константинопольского собора 1351 г., провозгласившего анафемы на противников Паламы и в т. ч. на Григору.

[3] Т. е. Никифор Григора.

[4] Т. е. свт. Григорий Палама.

ему: «Нетварное одно – Бог. Но Бог не мог бы существовать как одно и единственно нетварное, если не было бы нетварным все то, что принадлежит Ему и в Нем по естеству: вечность, простота, неизменность, Божественное промышление, предвидение, воля и все то, что им подобно. Ибо если что-либо из этого тварно, Бог не был бы нетварным. Поэтому изрек божественный Максим: "В Боге нет ничего тварного, как и в человеке нет ничего нетварного"[5]. Вот и у богословов не раз говорится, что существуют многие [качества], присущие Богу и никому иному... <...> Но из-за того, что все это является нетварным, нетварное не перестает быть единым – нетварное, которое есть единый Бог, обладающий всеми этими свойствами. Ибо все они никак не отличаются друг от друга в отношении нетварности, ведь у нетварного, поскольку оно нетварно, нет отличия с другим нетварным. Так вот, все это, по природе присущее Богу, – и есть единое нетварное; таким образом, нетварное – не множественно, но единственно.

7. Тогда сторонники Философа принялись скорее шуметь, чем отвечать Фессаликийцу, и [не получилось] ничего, кроме перепалки. Их сдерживали начальники и сам император, говоря: «Только лишь этим двоим [Григоре и Паламе] дозволено беседовать друг с другом». А так как те снова возмутились, Фессалоникиец молвил: «Да будет так: пусть скажут и они, лишь бы молчал Философ во время их речи. А после моего ответа, когда он вновь возьмет слово, тогда пусть помолчат они». Фессалоникиец спросил их: «Способностью создавать Бог владеет по природе или нет?» Они же не могли отрицать и сначала ответили: «По природе». Тогда Фессалоникиец вновь сказал им: «Итак, способность создавать есть сущность Бога или Божественная энергия?». Они же ответили: «Не сущность, но творение». Фессалоникиец говорит им: «Раз по вашим словам природное [качество] есть природа, а творить – природное [качество] Бога, при этом вы называете это природное [качество] творением, – тогда, по вашим словам, сущность Божия тварна» Они же возразили Фессалоникийцу: «Если способность создавать нетварна, то создания будут совечными Богу». Тогда Фессалоникиец сказал им, что создания не будут совечными, поскольку Бог сотворил их, когда пожелал. Но способность [Бога] создавать не есть создания: [ибо] создания суть результаты [творения], и Бог сотворил созданные сущности. Эти [творения] представляют собой сущности и качества. А «создавать» значит «творить»: таким образом, способность создавать не есть сущность, также она не является ни качеством, ни чем-либо из творений.

8. Они же его спросили: «Ты утверждаешь, что одно и то же – "способность создания" и "создавать"?» Фессалоникиец, пред-

---

[5] Ср.: *Максим Исповедник.* Богословско-полемические главы: PG 91, 96A. В изданиях о. Кандаля (*Candal M., S.J.* Fuentes Palamíticas...) и П. Христу (*Γρηγορίου τού Παλαμᾶ Συγγράμματα / Επιμ. Π. Κ. Χρήστου. Τ. 4. Θεσσαλονίκη, 1988*) это место не идентифицировано.

ставляя на примерах то, о чем толкует, ответил им: «И человек по природе всегда обладает способностью говорить и строить, и когда желает – строит, когда желает – говорит, но [это не означает], что раз он не всегда говорит, он по природе не обладает способностью говорить. Так и Бог: Он от века имеет творческую способность, и когда пожелал – сотворил, но отсюда не следует, что раз Он не всегда творит, то Он не обладает способностью творить по природе и нетварным образом. <...> Они же сказали: «И мы хотим привести пример в подтверждение нашего мнения. И говорили, что огонь и светит, и жжет, и греет, – и все это есть действие огня, но не то, чтобы он иногда жег, а иногда – нет, иногда светил, а иногда нет, но одновременно присутствует и огонь, и его энергии».

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

Комментарий:

Свт. Григорий здесь использует аристотелевский понятийный аппарат, так же как и заимствованный из сочинений Аристотеля пример, призванный иллюстрировать применение этого аппарата.

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

О способности (возможности) как о начале движения или изменения вещи, находящемся в ином по отношению к ней (или в ней

самой, поскольку она иное для себя), Стагирит говорит в «Метафизике» (Δ 12; Θ 1–8; K 9). Способность у Аристотеля противопоставляется энергии (ἐνέργεια), понимаемой в двух смыслах: в более общем – как конкретная действительность того, что может осуществиться разными способами, и в более узком – как действительность движения (в качестве процесса) к некоей конечной цели[6]. Помимо этого, Аристотель говорит о предельном случае, когда разрыв между способностью и энергией перестает существовать (это случай, когда деятельность не имеет внеположенной для себя цели, но содержит свою цель в себе же[7]). Свт. Григорий в данном случае использует понятие способности именно в том аристотелевском смысле, где она противопоставляется действительности; ср. комментируемое место с отрывком из «Метафизики»:

> Ясно, что возможность и действительность (*δύναμις καὶ ἐνέργεια*) – не одно и то же... так что вполне допустимо, что нечто хотя и может существовать, однако не существует, и хотя может и не существовать, однако существует[8].

С другой стороны, Аристотель говорит о способности как о *природно свойственном* (*πέφυκε*) ее обладателю[9], и о том, что строительное искусство, как способность, *находится в* действующем[10]. Именно на этот тезис опирается свт. Григорий, доказывая, что способность творить свойственна Богу по природе, а значит, Он обладает этой способностью нетварным образом. Ту же мысль, о том, что способность природно присуща ее носителю, призваны выразить и примеры, приводимые свт. Григорием. Эти примеры отсылают к пара-

---

[6] См.: «Не обо всем энергийно [сущем] говорится одинаково, [оно именуется так] разве что по аналогии... В одном смысле [энергия относится к возможности] как движение к способности [двигаться], в другом – как сущность к материи» (Метафизика Θ 6, 1048b6–9, пер. А. Г. Чернякова, цит. по: *Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытия и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб., 2001. С. 59), анализ см. в изд.: *Черняков А. Г.* Онтология времени... Сс. 49–64.

[7] См. особенно: Метафизика Θ 6, 1048b18–35, а также: Никомахова этика 1174b6ff. В этом плане Аристотель проводит различие между энергией как деятельностью, содержащей свою цель в себе, и движением как деятельностью, имеющей внеположную себе цель.

[8] Метафизика Θ 3, 1047a18–22, пер. А. В. Кубицкого, цит. по изд.: *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1975. С. 238.

[9] Там же Θ 6, 1048a28, ср.: Там же Δ 12, 1019b17.

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

дигме, представленной в аристотелевском учении о способностях разумной души. Аристотель различает способности, находящиеся в разумном существе, способном волить, и находящиеся в неодушевленных предметах[11]. Последние могут производить действие лишь одного рода; первые, поскольку способны совершать разумный выбор, могут производить противоположные действия в разное время (подобным образом и свт. Григорий в приведенном отрывке, отвечая своим противникам, различает эти способности). Говоря о способностях разумного существа, связанных со способностью научения, Аристотель различает способность в смысле возможности научиться и способность в смысле возможности обученному человеку реализовать свою способность[12], приводя в пример, в частности, и случай строительства тем, кто обучен строить[13]. Причем, ведя речь о способности научения, Аристотель говорит о ней как о выявлении свойств человеческой природы[14].

---

[11] См.: «Таким образом, очевидно, что не все могущее или быть, или ходить, в то же время способно и к противолежащему – в некоторых случаях это неверно, прежде всего в тех, где способность не основывается на разуме, как, например, огонь способен нагревать, а эта способность не основывается на разуме. Но одни и те же способности, основывающиеся на разуме, допускают большее, чем одно, и противоположности; не основывающиеся на разуме – не всегда: ведь огонь, как сказано, не может нагревать и не нагревать, так же и все остальное, что действует постоянно» (*Аристотель*. Об интерпретации 12, 22b36–23a3, пер. Э. Л. Радлова, цит. по изд.: *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978. С. 112), ср.: Метафизика Θ 5, 1047b35.

[12] «Мы говорим о чем-то знающем, во-первых, в том смысле, в каком мы говорим о знающем человеке, что он принадлежит к знающим и обладающим знаниями, во-вторых, в том смысле, в каком мы называем знающим того, кто владеет грамматикой. Каждый из них обладает возможностью не в одинаковом смысле, а один обладает ею потому, что принадлежит к такому-то роду, то есть материи, а другой потому, что он может что-то исследовать когда хочет, если только не будет внешнего препятствия. А тот, кто уже исследует, есть знающий в действительности (ἐντελεχείᾳ), он в полном смысле слова знает, [например,] вот это *А*. Итак, оба первых суть знающие в возможности, но один из них – поскольку изменяется благодаря обучению и часто переходит от одного состояния к противоположному, другой же – иным способом, а именно от обладания знанием арифметики и грамматики и неосуществленности (μὴ ἐνεργεῖν) этого знания – к его осуществлению (τὸ ἐνεργεῖν)» (О душе 2.5, 417a22–417b1, пер. П. С. Попова, цит. по изд.: *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 1... С. 406).

[13] Там же 417b7–8.

[14] Там же 417b16. Отметим также, что в святоотеческой традиции данное аристотелевское различение между двумя родами способностей человеческой души использовал свт. Василий Кесарийский в контексте описания присутствия Святого Духа в человеке, см.: «И как искусство в обучившемся ему, так благодать Духа в приявшем ее, хотя всегда пребывающая, но не непрерывно действующая, потому что и искусство в художнике находится как сила, в действие же приводится тогда только, когда он действует сообразно с искусством. Так и Дух, хотя всегда пребывает в достойных, однако же

342–348 (Candal):

14. Возлежащие рядом с Философом... сказали Фессалоникийцу: «Мы утверждаем, что Бог потому именуется всемогущим, что может все, ты же называешь Его всемогущим, словно полагая, что Он обладает всякой силой нетварно. Тогда Его следовало бы называть "всякосильным"». А Фессалоникиец им [в ответ]: «Быть могущим – не есть сущность, но около сущности[15], и это опровергает вас, когда вы говорите, что Бог имеет только сущность и ипостаси, но не имеет сил и энергий. <...> Итак, Бог из-за того, что Он все может – всемогущ извечно; следовательно, Он извечно и нетварно обладает способностью. Посему и великий Дионисий в восьмой книге «О Божественных именах» пишет: «Бог называется Могуществом как заведомо обладающий и превосходящий в Себе Самом всякую способность»[16]. Итак, сказав: "заведомое обладание", он научил нас, что Бог имеет все могущество извечно и нетварно, и, таким образом, Он – всемогущ.

15. Если же есть некто настолько неразумный, что и услышав о том, что Бог заведомо обладает всяческой способностью, не будет исповедовать, что Божественная природа обладает природными и нетварными силами, – пусть прислушается к мудрому Максиму, написавшему божественные словеса Иоанну[17], коему прозвище "Помощник"[18]: "И по этой причине божественные отцы возвестили о двух природах у одного Христа, потому что увидели в Нем сущностные силы и энергии этих двух природ". И немного выше говорит: "Согласно божественным отцам мы знаем, что у одного Христа имеются многие и неисчислимые энергии человеческие и Божественные, и при этом – одна Божественная сущность, из ко-

---

в случае только нужды действует или в пророчествах, или в исцелениях, или в других действиях сил» (*Василий Кесарийский*. О Святом Духе 26.61: PG 32, 180C–D).

[15] *Около сущности* (περὶ της οὐσίαν) [Божией] (как противопоставляемое бытию *в сущности*), или, с теми же смысловыми коннотациями, *около Бога*, – формула, восходящая к Филону (О том, что Бог неизменен 12.62; 17.78–81) и Плотину (Эннеады 2.6.1.16), воспринятая св. Афанасием и Каппадокийскими отцами, и через них святоотеческой традицией в целом.

[16] Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах 8.2: PG 3, 889C–D.

[17] Вероятно, письмо написано около или немного ранее 643 г., т. е., с одной стороны, после того как прп. Максим встал на позицию жесткого диофелитства (отрывки из этого письма прп. Максим цитирует в ходе Диспута с Пирром, см.: PG 91, 329A–D), и с другой – когда было актуальным обсуждение взглядов папы Гонория.

[18] Имеется в виду авва Иоанн Симпон, написавший императору Константину III письмо в защиту папы Гонория после осуждения его в 641 г. Римским собором как монофелита, а также составивший по поручению папы Иоанна IV черновик «Апологии» папы Гонория.

торой происходят многие Божественные и безграничные энергии". <...>

16. ...И опять Философ сказал Фессалоникийцу: «Есть ли в Боге простота?» Фессалоникиец ответил ему: «Да, простота в Боге есть. Но спрошу твою философию: тварна ли простота Божия или нетварна?» Философ [так и] не смог ответить. Снова Фессалоникиец обратился к нему: «Если тварна простота, тогда простота стала присуща Богу не сразу, и значит, некогда Бог был составным. Но так как Бог прост извечно, то тотчас же спрошу твою философию: простота Божия является сущностью Божией или нет?» Тот не хотел ничего говорить в ответ. А Фессалоникиец привел слова [Григория] Богослова, ясно сказавшего: «Простота – не природа Божия»[19].

17. При этих словах Философ раскрыл свою книгу и, многократно перелистнув страницы, зачитал, что Сын по природе присущ Отцу, так что в Боге тождественны и неотличимы природа и природное, сущность и сущностное. Фессалоникиец попросил присутствующих обратить внимание на сказанное, и изрек, что природа и сущность в Боге – единое и неотличимое, а если так, то и тождественны и неотличимы природное и сущностное. А так как природа в Боге едина с сущностью [Божией] и неотличима от нее, то из благознающих никто не будет утверждать, что сущность Божия располагает природами. Ибо любое обладающее в чем-то отличается от обладаемого. Никто не говорил, что сущность обладает природой или природами, но все святые богословствовали, что Божественная сущность обладает природным и сущностным. И было приведено речение святого Максима, в котором сказано, что сущность Божия обладает сущностными энергиями и естественными изволениями. Итак, поскольку великий Максим возвестил, что их [энергий и изволений Божиих] – множество, а сущность – единственна, и сказал, что сущность обладает ими, тем самым он показал, что они чем-то отличны от сущности. <...>

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

---

[19] Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 45.3: PG 36, 628B.

Комментарий:

Если Никифор Григора отождествлял сущность и сущностное, а также природу и природное, имея в виду, что о них можно говорить как о том, что указывает на общность между Богом-Отцом и присущным Ему Сыном[20], но не в плане различения сущности и энергии, то свт. Григорий различает сущность и сущностное, обладающее и обладаемое, каковое соответствует энергии. В плане подтверждения позиции, различающей в Боге обладающее и обладаемое, свт. Григорий отсылает к месту из Дионисия Ареопагита, где говорится, что Бог является обладающим и превосходящий всякую способность, а также к месту из письма прп. Максима Исповедника к Иоанну Симпону, где идет речь о том, что у Христа имеются неисчислимые Божественные и человеческие энергии. Эти места не являются в точности соответствующими дискурсу, который развивает Палама в его полемике с Григорой. В этой полемике же проговаривается то, что позволяет соотнести паламитский дискурс с, условно говоря, схоластическо-философским, чего мы и коснемся ниже.

Итак, дискурс Григоры и других противников свт. Григория в диспуте, описанном у Факрасиса, отсылает к пониманию «сущностного» и «природного» как такого сущностного свойства, которое входит в сущность, тождественно с ней[21]. В свою очередь, дискурс свт. Григория отсылает к пониманию «сущностного» и «природного» как сущностного свойства (качества), которое относится к сущ-

---

[20] Относительно текста, который зачитал Григора, «многократно перелистывая страницы», можно указать на близкое место из Пс.-Афанасия Александрийского: «Как начало есть единая сущность, так одно существенное (*οὐσιώδης*) и самостоятельное Слово этой сущности и одна Премудрость. Как от Бога есть Бог, от Премудрого – Премудрость, от Словесного – Слово, от Отца – Сын, так от ипостаси – ипостасный, от сущности – существенный (*οὐσιώδης*) и присущный (*ἐνούσιος*), от Сущего – сущий» (Против ариан 4.1: PG 26, 26–30; ср. также: *Кирилл Александрийский*. Тезаурус: PG 75, 261.12–14). Таким образом, здесь делается акцент на том, что Сын Божий – от сущности Отца; Он является «существенным» и «присущным». Специфика употребления Григорой понятий *οὐσιώδης* и *φυσικόν* в рамках богословского дискурса, возможно, имеет отношение и к тому факту, что, по крайней мере комментируемая фраза Григоры, так же как и приведенное выше место из свт. Афанасия, содержит несколько архаизированный богословский язык: речь идет не о том, что Лица Троицы обладают общей природой, как в каппадокийском и послекаппадокийском богословии, что соответствует горизонтальной схеме в триадологии, но подразумевается, что Сын причастен природе Отца, т. е. в этом случае имеет место вертикальная схема в триадологии (о ней см. в первом томе «Антологии» прим. 31 на с. 241, а также с. 272).

[21] См.: *Аристотель*. Категории 3b13–20; *Аммоний*. Толкование на Исагогу 57.19–62.24 (Busse); *Элиас*. Толкование на Исагогу 35.14–36.30 (Busse); *Давид*. Толкование на Исагогу 83.32–85.24 (Busse); *Иоанн Дамаскин*. Философские главы 5.28–48 (Kotter).

ности, но тем не менее отлично от нее[22]. Оно относится к сущности в том смысле, что сущность в силу своей естественной способности может осуществить действие, соответствующее свойству; и оно отлично от сущности в том отношении, что оно не тождественно ей, но сущность *обладает* этим качеством и соответствующим ему действием (энергией).

Парадигма, используемая свт. Григорием, находится в соответствии с дискурсом св. Иоанна Дамаскина, который тот использует в «Точном изложении православной веры». В первой книге «Изложения» 14 глава носит название «Свойства Божественной природы (*Τὰ ἰδιώματα τῆς θείας φύσεως*)». Ведя речь об этих свойствах, св. Иоанн пишет следующее:

> Несотворенность, безначальность, бессмертное, беспредельность, вечность, невещественность, благость, созидательность, праведность, просвещение, неизменность, бесстрастность, неописуемость, необъемлемость, неограниченность, неопределяемость, невидимость, немыслимость, отсутствие недостатков, самодержавность и самовластность, вседержительность, жизнеподательность, всесилие, бесконечное могущество, освящение и уделение, обнимание и содержание всего и обо всем промышление (*πάντων προνοεῖσθαι*). Всем этим и подобным [Бог] обладает (*ἔχει*) по природе (*φύσει*), не получив от другого, но Сам уделяя всякое благо своим собственным творениям, сообразно воспринимающей способности каждого[23].

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

Это понимание отношения природного свойства (качества) и сущности восходит к Аристотелю, а именно, к его «Категориям». В 8 гл. «Категорий» Стагирит ведет речь не о сущностном качестве (о котором упоминалось в 5 гл., 3b13–20), но о качестве как таком сущем, которое отлично от сущности[24], и в этом отношении он различает, во-первых, устойчивые качества, во-вторых, «преходящие качества» (называемые «состояниями»), для которых свойственно то, что они быстро изменяются, и в-третьих, некий еще один вид качеств, о которых Аристотель говорит следующее:

---

[22] Это находится в соответствии с главнейшим смыслом категории «обладания» в античном философском языке. Аристотель (Категории 15b17–19), и вслед за ним св. Иоанн Дамаскин (Философские главы 63.2–3 (Kotter)), перечисляет множество смыслов, в которых говорится об обладании; одним, и первейшим, из этих смыслов является обладание свойством или качеством.

[23] *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение 14.1–10 (Kotter), цит. по изд.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 184, с изм.

[24] Или – как о такой категории (= способе сказывания сущего), которая отлична от категории сущности.

> Иной вид качества (*ποιότητος*) – это тот, благодаря которому мы называем людей искусными в кулачном бою или искусными в беге, здоровыми или болезненными, и вообще, те качества, о которых говорится как о природной способности или неспособности (*δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν*); в самом деле, каждое из них называется таким не потому, что кто-то находится в каком-то «состоянии», а потому, что он обладает природной способностью (*τῷ δύναμιν ἔχειν φυσικὴν*) или неспособностью легко что-то делать (*ποιῆσαί*) или ничего не претерпевать (*πάσχειν*); так, кто-то называется искусным в кулачном бою или в беге не потому, что он находится в том или ином «состоянии», а потому, что он обладает природной способностью (*τῷ δύναμιν ἔχειν φυσικὴν*) легко что-то делать, и здоровым – потому, что он обладает природной способностью (*τῷ δύναμιν ἔχειν φυσικὴν*) не претерпевать (*μηδὲν πάσχειν*) легко случайности, а болезненным – потому, что он обладает неспособностью (*ἀδυναμίαν ἔχειν*) их не претерпевать[25].

Аристотель здесь описывает качества, которые соответствуют природной способности или неспособности нечто совершать или претерпевать. Эти качества *природно* присущи носителю, который ими *обладает*[26] (очевидно, что из четырех вариантов, различаемых Аристотелем: способность действовать, неспособность действовать, способность претерпевать и неспособность претерпевать – для богословского языка актуальным является первый и последний). Использованием отчасти этого дискурса можно объяснить тот факт, что св. Иоанн Дамаскин в вышеприведенной цитате (так же как и свт. Григорий в различных своих сочинениях[27]), говоря о том, что Бог природно *обладает* свойствами, упоминает как положительные, так и *отрицательные* имена свойств (неопределяемость, немыслимость, отсутствие недостатков и др.): вероятно, св. Иоанн имеет в виду то, что Богу природно свойственно быть неопределяемым, немыслимым и т. д. (то есть не претерпевать определяемость, мыслимость), так же как в аристотелевском примере здоровому человеку природно свойственно не поддаваться действию случайностей.

Д. С. Бирюков

---

[25] Категории 9a14–24, пер. А. В. Кубицкого с сущ. изм., цит. по изд.: *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978. Сс. 73–74.

[26] Укажем, что для «Категорий» в целом характерен дискурс, в рамках которого о качествах, отличных от сущности, говорится так, что ими *обладают*, ср.: Категории 9a7, 11.

[27] Ср., например: *Григорий Палама.* О Божественном единении и различении 19; О Божественных энергиях и их причастуемости 59 и др.

<Григория Паламы>[28]

СКОЛЬКО ВИДОВ БОЖЕСТВЕННОГО ЕДИНСТВА И РАЗДЕЛЕНИЯ, И ЧТО В БОГЕ, КАК МЫ НАУЧЕНЫ, ИМЕЕТСЯ НЕ ТОЛЬКО ИПОСТАСНОЕ РАЗДЕЛЕНИЕ, НО И РАЗДЕЛЕНИЕ, СОГЛАСНО ОБЩИМ ИСХОЖДЕНИЯМ И ДЕЙСТВИЯМ, И ЧТО, СОГЛАСНО ДВУМ ЭТИМ ВИДАМ ЕДИНСТВА И РАЗДЕЛЕНИЯ, МЫ НАУЧЕНЫ МЫСЛИТЬ ЕГО НЕТВАРНЫМ, ДАЖЕ ЕСЛИ ВАРЛААМ И АКИНДИН ЭТОГО НЕ ОДОБРЯТ

1. Великий Дионисий, не от иных свидетелей приняв, но сам услышав глас апостолов Христовых, разносившийся[29] от огненного языка, и усердно упражняя[30] ум и язык напряженным и «всесовершенным»[31] изучением «божественных предметов»[32] – но и не без вдохновения от Бога[33], – подвигнувшись для пользы потомков к «изложению о Божественном единстве и различии»[34], изъяснил для благомыслящих основательнейшее и истинное о сих вещах богословие. Дабы мы могли, им «пользуясь как правилом и светом»[35], и посредством его «право правяще слово истины»[36], отклоняющихся несколько от истины и отвращающихся с легкостью разглядеть и, пользуя, выправить. Если б они захотели, то речь наша будет во благо им самим. Если же нет, то с Божией помощью обратимся, по крайней мере, к тем, кто колеблется[37]

© Д. В. Бугай, перевод, примечания, 2009.

© Д. А. Поспелов, перевод, 2009.

[28] Титл в рукописях трактата.

[29] Ср.: 1 Фес. 1, 8.

[30] Ср.: *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 2.9: PG 3, 648B; 134.1 (Suchla); ср. также: *Он же,* О мистическом богословии 1.1: PG 3, 997B; 142.5–6 (Heil, Ritter).

[31] *Он же,* О Божественных именах 2.4: PG 3, 640D; 126.4 (Suchla).

[32] Ср.: *Он же,* О Божественных именах 2.9: PG 3, 648B; 133.16–134.2 (Suchla); ср. также: *Прокл.* Начала теологии I 25, 22 (S.-W.).

[33] Ср.: *Он же,* О Божественных именах 2.9: PG 3, 648B; 133.16–134.1 (Suchla); ср.: *Прокл.* Платоновская теология I 20.4–5 (S.–W.): *οἱ μὲν κατ' ἐπιστήμην οἱ δὲ κατὰ τὴν ἐκ Θεῶν ἐπίπνοιαν ποιοῦνται τοὺς λόγους.*

[34] *Он же,* О Божественных именах 2.4: PG 3, 640D; 126.4 (Suchla).

[35] Там же 2.2: PG 3, 640A; 125.4 (Suchla); ср. также: PG 3, 597B; 121.5 (Suchla).

[36] 2 Тим. 2, 15.

[37] Ср.: *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 1.3: PG 3, 589B–C; 111.15–16 (Suchla).

от хитроумного их ласкательства и убедительности, протягивая им, насколько возможно, руку помощи.

2. Итак, сей великий муж, свидетельствуя о том, что он и мыслит, и говорит одинаково со всеми жившими до него богоносцами, пишет: «Посвященные в наше богословское предание[38] говорят[39], что Божественные единства[40], единства сверхнеизреченного и сверхнепознаваемого пребывания[41], суть тайные и неисходящие[42] сверхоснования[43], а благопристойные разделения богона-

---

[38] Ср.: *Прокл.* Платоновская теология I 2.14–15 (о Сириане); I 25.25–26 (об орфиках).

[39] В «О Божественных именах»: *Καλοῦσι γάρ, ὅπερ καὶ ἐν ἑτέροις ἔφην, οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς κτλ.*

[40] Plur. *ἑνώσεις*, помимо «О Божественных именах», встречается только у Прокла (Платоновская теология I 92.15 и др.) и Дамаския (О первых началах I 119.21).

[41] Термин, встречающийся у Прокла (2 раза) и Дамаския (1 раз), однако не применявшийся ими для обозначения Единого. Тем не менее *μονιμότης* у Дионисия имеет неоплатонический подтекст, поскольку понимается не столько как субстантивация вполне обычного *μόνιμος*, но как обозначение качества *μονή*. Ср.: *Дионисий Ареопагит.* Послание 9.3.23–25 (Heil, Ritter): *τὰς προνοητικὰς ἐνεργείας ἐν τῇ μονιμότητι καὶ τὴν μονὴν ἐν τῷ προνοεῖν συμφυῶς ἅμα καὶ ὑπερφυῶς ἔχων*. Поэтому мы переводим здесь не «постоянство», но «пребывание». Связь между *μόνιμος* и *μονή* см. в: *Дамаский.* О первых началах I 92.22; I 93.17; I 99.8–9; I 169.19; I 169.23; I 169.28–29 и др.; *Прокл.* Платоновская теология I 103.14–15; III 35.19–21; III 50.5–6 и др.

[42] Термин, введенный, по всей вероятности, учителем Прокла Сирианом Афинским, см.: *Сириан.* Комментарий на Метафизику 109.25. Помимо Сириана его употребляли Прокл, Дамаский и Пс.-Дионисий. *ἀνεκφοίτητος* предполагает систему категорий метафизики Прокла: все происходящее из Начала остается в нем, происходит из него и возвращается к нему. Для обозначения связи между производящим и произведенным Прокл и использует данный термин, см.: Комментарий на Парменид 816.24–25, 1043.26–29, 1045.6–9 (данное место по языку наиболее близко к пассажу Пс.-Дионисия. Прокл говорит о «солнечной монаде»: *ταύτην τὴν ἑνάδα λητέον ἀνάλογον οὖσαν τῷ ἑνὶ καὶ ἐν αὐτῷ κρυφίως ἱδρυμένην καὶ ἀνεκφοίτητον οὖσαν ἐξ αὐτοῦ*); Платоновская теология I 57.4–7 (умопостигаемое остается в Едином); II 41.23–25 (о неисходящем превосходстве Первоначала); III 35.19–21 (снова о пребывании умопостигаемого в Едином) и др.

[43] *ὑπεριδρύομαι* – термин платонической традиции (Плотин (5.5.3.5), Сириан (Комментарий на Метафизику 12.12), Прокл (Платоновская теология II 32.2 (S.-W.)), Симпликий (О небе VII 118.19 об эфире, стоящем выше всех подлунных элементов), Дамаский (О первых началах I 46.18)) для обозначения реальности, превышающей другую реальность; обычно использовался для обозначения трансцендентного положения единого в сравнении с миром умопостигаемого сущего. Однако существительного *ὑπερίδρυσις* у платоников не встречается. Скорее всего, его автором был сам Пс.-Дионисий, но и для него это существительное – *ἅπαξ εἰρημένον*. В патристической

чалия – исхождения и изъявления[44]. Они говорят, следуя божественным речениям[45], о том, что собственным образом[46] присуще названному единству, и что, опять-таки, у разделения есть некоторые собственные единства и разделения»[47]. И снова он говорит: «Если же благопристойное исхождение Божественного единства, сверхъедино по благости увеличивающего[48] себя и умножающего[49], и есть Божественное разделение, то единообразны, согласно Божественному разделению, и неудерживаемые одарения, дающие бытие, дающие жизнь, дающие мудрость[50], а также прочие дары

традиции до появления корпуса *Areopagitik* ни существительное, ни глагольные формы не использовались.

[44] В патристической литературе термин *ἔκφανσις* малоупотребителен, он встречается лишь у Григория Богослова (1 раз), Евсевия Кесарийского (4 раза), Кирилла Александрийского (6 раз), Иоанна Златоуста (1 раз). В допрокловском неоплатонизме термин употреблялся Плотином (3.5.9.16), Порфирием (О философии из оракулов 120.10), имп. Юлианом (К кинику Ираклию 15.2). Сочетание *πρόοδος – ἔκφανσις* восходит к Проклу, ср.: Платоновская теология I 43.10–11; I 89.2–4; III 46.8–9; III 66.27 – III 67.2; V 7.2–7; Начала теологии 125.13–15; Комментарий на Кратил 110.11–12; Комментарий на Тимей II 233.6–8. Это сочетание характерно, прежде всего, для «Платоновской теологии» – по всей вероятности, самого позднего сочинения Прокла.

[45] *λόγια* – термин афинского неоплатонизма для обозначения «Халдейских оракулов». У Пс.-Дионисия он заменяет обычное патристическое *γραφή*.

[46] *ἰδίᾳ* – незначительная неточность в цитате у Паламы, в «О Божественных именах» – *ἴδια*.

[47] *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 2.4: PG 3, 640D–641A; 126.7–13 (Suchla).

[48] В «О Божественных именах» – *πληθυούσης*, что более верно грамматически, поскольку *πληθύνω* – глагол непереходный.

[49] *πολλαπλασιάζω* – термин греческой математики, в христианской литературе до корпуса *Areopagitik* встречается только у Оригена (Увещевание к мученичеству 2.17), в неоплатонизме появляется у Порфирия (Сентенции 44.52), характеризующего им умножение вечности при переходе во время. Активно употребляется Проклом и Дамаскием. Наиболее похожий пассаж у Прокла в «Платоновской теологии», где речь идет об отношении умопостигаемых и умопостигающих богов (IV 11.21sqq.):

Προέρχονται τοίνυν ἐκ τῶν νοητῶν οἱ πρῶτοι νοεροὶ θεοί, πληθύοντες μὲν τὴν ἕνωσιν αὐτῶν, ἐκφαίνοντες δὲ τὴν ἀπόκρυφον ὕπαρξιν, πολλαπλασιάζοντες δὲ τὰς ἑνιαίας δυνάμεις, γονίμοις δὲ καὶ συνεκτικαῖς καὶ τελεσιουργοῖς αἰτίαις ἀφομοιοῦντες ἑαυτοὺς πρὸς τὰς οὐσιώδεις καὶ ὁλοτελεῖς καὶ παντελείους τῶν νοητῶν ὑπεροχάς. См. также у Прокла в «Началах теологии» (27.14–17): *ἀναλλοίωτον ἄρα τὸ γεννῶν ἵδρυται καὶ ἀνελάττωτον, διὰ γόνιμον δύναμιν ἑαυτὸ πολλαπλασιάζον καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ δευτέρας ὑποστάσεις παρεχόμενον.*

[50] За обычной патристической терминологией *(οὐσίωσις, ζώωσις, σοφοποίησις)* в «О Божественных именах» скрывается прокловская схема *ὄν-ζωή-νοῦς*, определяющая у Прокла структуру Ума как второго начала. Первый член этой триады делает возможным все сущее, второй в рамках сущего обеспечивает жизнь, третий наделяет некоторые живые сущие разумом. Это

благости, причины всего, согласно которым, отправляясь от причастных и причастностей[51], воспевается [богословами] то, к чему все без причастности[52] причастно»[53]. И затем: «А сколько мы нашли в "Речениях" богопристойных причин этих единств и разделений, мы изложили, разобрав каждое соответствующим ему образом, насколько это возможно, в "Богословских очерках"»[54].

3. Итак, великий Дионисий говорит вот так, добавив к сказанному и то, что «мы стремимся в нашем рассуждении и объединять божественное, и различать таким образом, каким сами божественные

место «О Божественных именах» особенно интересно искусной контаминацией патристического и неоплатонического контекстов, в которой «наивный» читатель-христианин увидит лишь выражения из Св. Писания и св. отцов, а «посвященный» без труда отгадает явные намеки на III книгу «Платоновской теологии» Прокла.

[51] В «О Божественных именах»: *τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων* (за исключ. cod. Laurentianus Graecus 686). *μετοχή* – термин святоотеческой литературы (см.: Lampe s.v.), довольно редкий у неоплатоников, которые употребляют в этом случае платоновский термин *μέθεξις*; впрочем, см.: *Прокл.* Платоновская теология I 90, 19; II 35, 2; Комментарий на Парменид 857.34 et al. *ἐκ* в данном случае понимаю как «в соответствие с чем-либо» (см. LSJ. s.v. III 7).

[52] *ἀμεθέκτως* – как и соответствующее прилагательное – почти совсем не встречается в патристической литературе (см.: Lampe, s.v.). Термин разработан Проклом для «преодоления» апории причастности низшего высшему, поставленной в платоновском «Парменид». Если низшее причастно высшему, т. е. если высшее допускает причастность низшего к себе, высшее будет принадлежать низшему, т. е. зависеть от него, что с точки зрения иерархической логики неоплатонизма невозможно. Отсюда постулат Прокла о том, что хотя низшее причастно высшему, высшее остается вне этого отношения причастности, см.: Платоновская теология II 22.20sqq., II 73.14sqq. Общий принцип формулируется Проклом так: «Допускающему причастность к себе должны всегда предшествовать причины, не допускающие причастности к себе» (*τῶν μετεχομένων ὄντων πανταχοῦ δεῖ καὶ τὰ ἀμέθεκτα προϋπάρχειν αἴτια*) (III 27.17–18). О соотношении *ἀμέθεκτον – μετεχόμενον – μετέχον*, которым здесь оперирует автор «О Божественных именах», см. у Прокла: Начала теологии 23, 24. Pluralis *τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα* у Пс.-Дионисия, вероятно, указывает на «генады» Прокла (см.: Платоновская теология III 10; III 14–17; plur. *μετεχόμενα* в патристической литературе, насколько нам известно, не употреблялся). У Прокла *ἀμέθεκτον* является только Единое; следующий уровень, «генады», допускают причастность к себе, и только через них все сущее, начиная со сферы Ума, причастно к Единому, т. е. имеет своей важнейшей онтологической характеристикой единство. При этом, согласно принципам триадологии Прокла, отношение *ἀμέθεκτον – μετεχόμενον – μετέχον* присутствует в каждой триаде. Отношение «единое» – «генады» mutatis mutandis соответствует отношению «сущность» – «энергии» в поздней патристике.

[53] *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 2.5: PG 3, 641D–644A; 128.15–129.3 (Suchla).

[54] Там же 2.7: 130.14–131.1 (Suchla), PG 3, 644D–645A.

вещи и единятся, и различаются[55]». Но Варлаам и Акиндин не так учат, не так у них единится и разделяется божественное, как это изъясняют богословы-богоносцы. Но как Арий, Евномий, Македоний под предлогом ипостасного разделения рассекли божественное на тварное и нетварное, так и эти нынешние под предлогом разделения согласно общим происхождениям делят Бога надвое – на тварное и нетварное. И как прежние тех, кто не злочествовал равным с ними образом, но согласно трем ипостасям познал несотворенность Бога и не утверждался в оскорблении Несотворенного речами о «большем» и «вторичном», называли «троебожниками», почитающими, якобы, трех несотворенных богов, больших и меньших, – по истине сами будучи таковыми, – так и нынешние, говоря о двух божественностях Бога, сотворенной и несотворенной, из коих сущность Бога есть вышестоящая божественность, как бы нетварная, всякое же общее исхождение и благопристойное и Божественное действие есть нижестоящее и как бы сотворенное, тех, кто не стал одинаковым с ними образом нечествовать, но и согласно сущности, и согласно ипостасям, и согласно благовидным действиям и исхождениям мыслил о Боге как о несотворенном, и показывал, что, согласно богословам, в несотворенном и единенном нет ничего вышестоящего, – так вот, против таковых они вопят, что они учат о двух нетварных божествах, вышестоящем и подчиненном.

4. Но даже Арий и Евномий полагали не все Божественные ипостаси тварными, тогда как Варлаам и Акиндин все богоподобные исхождения и энергии трехипостасного Божества низводят до твари. И чтобы не поставить никакого действия, – даже того, что доходит до них самих, – выше тварного состояния, они на деле доказывают правоту сказаний и подражают, что есть силы, болтовне об Алоадах. Соединив воедино все величайшие ереси, добавив к порочному различению Ария не менее богоборческое слияние Савеллия, и словно воздвигнув некую Ханаанскую башню[56] – да будет мне позволено воспользоваться

---

[55] Там же 2.6: 130.12–13 (Suchla), PG 3, 644D. В 5 и 6 главах «О Божественных именах» Пс.-Дионисий говорит о различии в божественном, поскольку воплощение принадлежит только второй ипостаси, тогда как все три ипостаси едины, поскольку они в равной мере допускают причастность к себе. ἥνωται καὶ διακέκριται – формула, введенная, скорее всего, учителем Прокла Сирианом (Комментарий на Метафизику 85.13). С ее помощью Сириан описывал единство и различие умопостигаемых «эйдосов», пребывающих в «целокупном живом существе» «Тимея» (Тимей 30c2sqq.). У Прокла эта формула описывает отношение умопостигаемого и умопостигающего (Платоновская теология V 56.22), отношение производящего и производимого (Начала теологии 28sqq.), отношение между умопостигаемыми видами (Комментарий на Парменид 749.38–39: ἥνωται ἀσυγχύτως καὶ διακέκριται ἀδιαιρέτως; также Комментарий на Кратил 110.43), единство и различие высших родов «Софиста» (Комментарий на Парменид 773.4; Комментарий на Тимей II 133.12 sqq.), умопостигаемых и умопостигающих богов (Комментарий на Парменид 968.29 sqq.).

[56] См.: Быт. 11, 1–9.

примерами истинной истории, – а скорее даже нечто гораздо более порочное, чем она: ведь они вместо камней объединили порочные ереси, – так вот, изготовив таковое, они идут против всех Божественных энергий, то принижая энергии до твари, то смешивая их с Божественной сущностью и доказывая, что ничем не отличается нетварная энергия от Божественной сущности, и повсюду уничтожая разделение Бога согласно общим энергиям и исхождениям.

5. Итак, надо нам обратиться снова к тому, о чем до нас богословствовал великий Дионисий, и внимательно разобрать, по возможности, каждое и по истине поверить тому, что станет очевидным в результате такого разбора. «Во всяком богословии неизреченное сплетено с изреченным, и одна часть богословия» – говоря согласно с ним самим – «будучи таинственной и совершенной действует и водружает в Боге с помощью неизучимых тайноводств, другая же, будучи философской и доказательной, убеждает и связывает истину с изреченным»[57], которую нам надо ладно выявить, насколько это возможно, приняв в качестве недоказуемых и самоочевидных начал[58] эти рассуждения великого мужа. Ибо для нас сей муж таковых вещей досточестный тайноводец; и от него как от почти первого и от учащего согласно с ним Иерофея Церковь была посвящена в эти начала богословия, поскольку написанное ими является кратким изложением основных начал[59] богословия. После того как был разобран и развернут каждый способ единенного

---

[57] Вольный пересказ Паламой текста Пс.-Дионисия, см.: *Дионисий Ареопагит.* Послание 9.1: 197.9–14 (Heil, Ritter), PG 3, 1105D: *Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικήν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικήν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικήν· καὶ συμπέπλεκται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδεῖται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν τὸ δὲ δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις.* Весьма сходным образом цитирует это место Пс.-Дионисия Никифор Григора (Ромейская история 2.1083.12–18): *Διονυσίου τοίνυν ἐκείνου τοῦ πάνυ μεμνήσομαι πρῶτον, διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν λέγοντος, τὴν μὲν ἀπόῤῥητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικήν· καὶ συμπλέκεται τῷ ῥητῷ τὸ ἄῤῥητον· καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδεῖται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν· τὸ δὲ δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις.*

[58] *ἀναπόδεικτος* – термин Аристотеля, введенный им для обозначения недоказуемых первоначал достоверного знания в теории аподиктического силлогизма, излагаемой в «Аналитиках». См. об этом: *Ахманов А. С.* Логическое учение Аристотеля. М., 1960, гл. X. Термин *αὐτόπιστος* (букв. «тот, которому верят исходя из него самого») самим Аристотелем не употреблялся; он получил распространение в перипатетической комментаторской литературе и за ее пределами, в том числе у отцов. Объединение этих двух терминов восходит к комментаторам Аристотеля Симпликию (Комментарий на Физику 9.49.8) и Иоанну Филопону. Для Паламы эти термины обозначают не созерцаемые умом философа самоочевидные начала, но слова церковного авторитета.

[59] В тексте *στοιχειώδεις* вместо правильного *στοιχειώσεις*.

и разделенного богословия, великий Дионисий говорит, «вот так мы постараемся в нашем рассуждении и объединять, и разделять божественные вещи»[60], но никак не божественные вещи и творения. Каким же образом? «Поскольку сами, – говорит он, – божественные вещи и единятся, и разделяются»[61], но не творения и Бог. Итак, все разделения неразрывно связаны с божественными единениями и являются нетварными, если только нетварны единения. И никто из благомыслящих не признал бы, поверив Варлааму и Акиндину, ни одно из таковых разделений тварным, чтобы не принизить соответствующее разделению единение до твари, особенно чтобы, начав с одного, не сделать тварными и все Божественные единения, и все Божественные разделения. Ибо единения и разделения связаны единым порядком, и о них совокупно утверждается, что они божественны, поскольку касательно божественности у них нет никакого различия относительно друг друга.

6. Но с легкостью Акиндин может исказить свидетельство, сказав, что великий муж не говорит «единения и разделения божественные», но «единится и разделяется божественное». Ибо в этом случае Дионисий якобы утверждает, что Бог действует, а не обладает действием. И вот такими пустословиями искажая истину, он быстро тащит обманутых его речами к признанию Божественных энергий тварью. Но великий Дионисий, уничтожая еще невысказанную Акиндином уловку, добавляет: «Итак, сколько мы нашли в Речениях богоподобных причин, – то есть способов[62], – этих единений и разделений, разобрав каждый случай в его своеобразии, мы изложили»[63]. Значит, существуют в Боге различные единения и разделения. Все они в совокупности богоподобные, и, очевидно, равным образом несотворенные. И в сказанном до этого великий муж называет Божественным разделением «благовидное исхождение, когда Божественное единение сверхъединящим способом по благости увеличивает себя и умножает»[64]. И затем он это вышеназванное общее исхождение делит на множество исхождений, называя их «осуществлениями», «животворениями», «мудротворениями»[65].

7. Если же эти исхождения являются тварными, что утверждают Варлаам и Акиндин, то как сей богоречивый муж назвал это разделение множества энергий Божественным разделением, и, опять-таки, как он мог назвать единение этих тварей Божественным единением?

---

[60] *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 2.6: 130.12–13 (Suchla).

[61] Там же 2.6: PG 3, 644D; 130.12–13 (Suchla).

[62] *τουτέστι τρόπους* – пояснение самого Паламы.

[63] У Пс.-Дионисия несколько отличный текст (О Божественных именах 2.7: PG 3, 644D–645A; 130.14–131.1 (Suchla)): *Ἀλλὰ τούτων μὲν τῶν ἑνώσεών τε καὶ διακρίσεων, ὅσας ἐν τοῖς λογίοις θεοπρεπεῖς αἰτίας εὑρήκαμεν, ἐν ταῖς Θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσιν ἰδίᾳ περὶ ἑκάστου διαλαβόντες, ὡς ἐφικτόν, ἐξεθέμεθα.*

[64] Там же 2.5: 128.15–17 (Suchla), PG 3, 641D–644A.

[65] Там же 2.5: 129.1 (Suchla), PG 3, 644A.

Если же, согласно Акиндину, общее исхождение, содержащее в себе эти частные, счисляемо с тварями, а сверхъединящим способом переполняющееся благостью единение оказывается нетварным – ибо как может не быть нетварным то, чья благость не принадлежит тем же самым, – то должно было бы говорить, что и единение, и различие принадлежат и нетварному, и тварному. Но богоречивый муж, после слов «сверхъединящий способ» добавив «по благости увеличивает себя и умножает», показал, что вместе с единением божественно также и разделение. Ибо оно само разделяет себя и умножает. Но те, кто ставит Божественные исхождения в один ряд с тварями, препятствуют этому умножению, нелепо утверждая, – а скорее даже нелепо мысля, – что Бог умножается произведением из себя множества тварей. К ним надо обратиться и сказать, что твари никак не есть исхождения, согласно с которыми умножается божественное, но твари – это результат этих исхождений, и благодаря произведению тварей нам стали известны исхождения Бога. Ибо из рассмотрения тварей разумным мужам становится очевидной не сущность Бога, но Его сила и энергия[66].

8. Ибо что мы постигаем, рассматривая мысленно творения? То, что Бог – это их творец. Если же Он Творец, то Он и Благ, и Мудр, и Могуществен. И в соответствии с этими определениями мы постигаем, отправляясь от рассмотрения Его созданий, Бога, но не в Его сущности, как и Павел нас научил, что «невидимое Бога от сотворения мира благодаря творениям постигаемое видится, то есть вечная Его сила и божественность» (Рим. 1, 20). Созерцается ли сущность Бога, постигаемая посредством творений? Никак нет. Такие утверждения свойственны безумию Варлаама и Акиндина, а до них сумасшествию Евномия. Ибо тот хоть и до сих мужей, но вполне согласно с ними писал, что из творений познается ничто иное, но сама сущность Бога. Божественный же апостол совсем не это излагает. Ведь научив предварительно, что «познаваемое Бога явно» (Рим. 1, 19), и показав, что есть и нечто иное в Боге, превышающее познаваемое, что он сделал очевидным для всех обладающих разумом, затем добавил: «Невидимое Его от создания мира посредством тварей постигаемое созерцается». То, что можно познать в Боге, ты можешь понять вот как. Говорят в истолкованиях богоносные отцы, что в Боге есть непознаваемое, то есть Его сущность, а есть познаваемое – все то, что рядом с сущностью, то есть Его благость, мудрость, сила, божественность, или величие[67], и все это Павел называет невидимым, но постигаемым посредством созданий. И вот это, что познается посредством творений как сущее рядом с сущностью Бога, каким образом все это опять окажется творениями?

---

[66] Таким образом, Палама различает: 1) сущность Бога *(οὐσία)*, 2) неотделимые от сущности исхождения *(πρόοδοι)*, энергии *(ἐνέργειαι)*, силы *(δυνάμεις)* и, наконец, 3) отделимые как от сущности, так и от энергий творения, или твари *(κτίσματα)*, или результаты *(ἀποτελέσματα)* энергий.

[67] Ср.: *Василий Кесарийский.* Письмо 234 (Courtonne).

ГРИГОРИЙ АКИНДИН

Григорий Акиндин родился ок. 1300 г. в городе Прилап, что в современной Македонии. Происходя из приграничной области Византийской империи, по национальности Акиндин, вероятно, не был славянином или болгарином, как иногда утверждали его противники[1]. Скорее всего, он принадлежал к священническому роду[2]. Провинциальное происхождение Акиндина сближало его с другими «провинциалами» его эпохи, достигшими заметного положения, – Варлаамом Калабрийским, Никифором Григорой, патриархом Иоанном Калекой (каждый из них, как ни странно, сыграл важнейшую роль в антипаламитском движении). Имя, данное Акиндину при рождении, неизвестно; имя «Григорий» он принял в монашестве. «Акиндин» (Ἀκίνδυνος) – это прозвище Григория, которое буквально значит «безопасный».

Акиндин начал обучение в Пелагонии (Македония). Перебравшись в Фессалоники (не ранее 1314 г.), там он получил светское образование, обучавшись риторике, в которой достиг значительных успехов. Затем Акиндин изучал богословие и философию. Он был учеником филолога Фомы магистра (ум. в 1347 г.), Григория Вриенния и, возможно, Максима Плануда (ум. в 1350 г.) – автора первых переводов на греческий язык трактата «О Троице» Августина. Противники Акиндина говорили также о его учебе у Варлаама Калабрийского[3]. Однако Варлаам начал преподавать в Фессалониках уже когда Акиндин получил образование; также и переписка между Акиндином и Варлаамом не подтверждает факта обучения первого у последнего[4]. Акиндин был очень образованным человеком; он хорошо знал как святоотеческую, так и классическую античную литературу.

После того, как Акиндин закончил обучение, он преподавал риторику детям богатых родителей в г. Веррии. Там он ок. 1326 г. познакомился со свт. Григорием Паламой[5], которого, вероятно, избрал своим духовным отцом. Акиндин описывает в письме, что примерно

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] В издании: Краткая история болгарской философской мысли / Пер. с болгарского Р. Е. Мельцер и И. С. Морозовой. М., 1977. С. 70 также утверждается, что Акиндин был болгарином. Однако это не соответствует действительности; см.: *Nadal Cañellas J.* Gregorio Akindinos, ¿eslavo o bizantino? // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. 27, 1990. Pp. 259–265.

[2] Ср.: *Григорий Акиндин.* 509 ямбов против ереси Григория Паламы: PG 150, 859Λ–B.

[3] См.: *Григорий Палама.* Опровержения Акиндина 1.8: 72.1–5 (ГПС 3); Письмо к Иоанну Гавре 22; *Иоанн Кантакузин.* История ромеев 2.40.

[4] См.: *Hero A. C.* Introduction // Letters of Gregory Akindynos / Greek text and English transl. by A. C. Hero. Washington, 1983. P. XII; *Nadal Cañellas J.* Gregorio Akindinos // La théologie byzantine et sa tradition. Turnhout, 2002. T. 2. Pp. 192–193.

[5] См.: *Филофей Константинопольский.* Похвальное слово 130.

в это время, когда свт. Григорий был в Константинополе, Никифор Григора попросил его передать в Фессалоники философу Иосифу свой трактат, однако, когда свт. Григорий оказался в Фессалониках, тот уже скончался. Зная склонность Акиндина к светским наукам, свт. Григорий отдал ему этот трактат со словами: «Возьми писания, которых ты так жаждешь»[6].

После того как свт. Григорий Палама вернулся на Афон, туда прибыл и Григорий Акиндин. Акиндин пробыл на Афоне какое-то время, но, несмотря на содействие свт. Григория, так и не был принят ни в один из монастырей. Свт. Григорий, имея в виду риторические способности Акиндина, даже посоветовал ему написать похвальное слово Лавре, и Акиндин, составив «Похвальное слово Лавре святого Афанасия», прочел его перед игуменом и монахами, однако и это не помогло[7]. Будущий патриарх Каллист, также желавший помочь Григорию Акиндину, позже в проповеди на Неделю Православия объяснял отказ монахов принять Акиндина Божественным промыслом, с целью охранения Афона от его ереси[8]. Свт. Григорий Палама же в седьмом «Опровержении Акиндина» описывает, что еще в то время, когда тот звал его своим учителем, будучи на Афоне, придя в келию Паламы, он сообщил, что созерцал некий свет, являющий изнутри человеческое лицо (возможно, Акиндин имел в виду, что это Лик Христа). Свт. Григорий, следуя монашеской традиции недоверия чувственным видениям, предстающих в виде образов, предостерег его от подобных созерцаний, назвав видение Акиндина сатанинским, чтобы уберечь его от заблуждения. Некоторые имеющие вес обитатели Лавры, вероятно, узнали об этом (возможно, Акиндин не хотел признать видение сатанинским искушением), что послужило тому, что Акиндину так и не удалось поселиться на Афоне[9]. Тем не менее, на протяжении всей жизни он поддерживал отношения с афонскими монахами[10].

После Афона Акиндин направился в Фессалоники, а затем в Константинополь, где принял монашеский постриг. Затем он опять вернулся в Фессалоники и, в конце концов, окончательно перебрался в Константинополь (конец 1333 – начало 1334 г.).

В Константинополе Акиндин попал в ближайшее окружение патриарха Иоанна XIV Калеки; он стал духовником Ирины (Евлогии) Хумнены (1291–1354/1355 гг.)[11]. Первым ее духовником был св.

---

[6] *Григорий Акиндин.* Письмо 1: 30–38 (Hero).

[7] Сведения об этом известны из переписки Акиндина с Ириной (Евлогией) Хумненой. В «Малом опровержении» Акиндина сохранился небольшой отрывок из этого слова.

[8] Греческий текст места из проповеди, относящегося к Акиндину, см.: *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 46, прим. 88.

[9] См.: *Григорий Палама.* Опровержения Акиндина 7.16: 505.11–32 (ГПΣ 3).

[10] См. письма 26 и 49 Акиндина.

[11] Ирина, дочь Никифора Хумна, была супругой Иоанна Палеолога; овдовев, приняла монашество с именем Евлогия.

Феолипт Филадельфийский, один из наставников свт. Григория[12], почитаемый как паламитами, так и антипаламитами (его имя связано с исхастским возрождением XIII – XIV вв.). После смерти св. Феолипта в 1322 г. Ирина-Евлогия долгое время оставалась без духовного наставничества, пока не встретила образованного и аскетично настроенного монаха Григория Акиндина, которому захотела доверить духовное руководство[13]. Вообще говоря, согласно о. Хуану Надалю-Каньелласу, Акиндин был одним из четырех знаменитых духовников в Константинополе того времени[14]. Также Акиндин, оставаясь простым монахом, стал советником Иоанна Калеки.

Еще ок. 1326–1327 г. Акиндин познакомился в Фессалониках с Варлаамом Калабрийским. Между ними возникла дружба, хотя Варлаам и смотрел на Акиндина свысока[15]. Во время полемики Паламы с Варлаамом, касающейся переговоров последнего с латинянами, Акиндин выступал в качестве посредника между ними. Он говорил каждому о необходимости примирения, указывая, что обсуждаемые вопросы не стоят того, чтобы делать далекоидущие выводы о позиции другого. Свт. Григорий Палама писал Акиндину[16] с недоумениями относительно позиции Варлаама в полученных им антилатинских сочинениях последнего о применимости аподиктических силлогизмов в богословии и об использовании Варлаамом в переговорах с латинянами фразы из свт. Григория Богослова, говорившего о Сыне: «Он есть Начало из Начала»[17-18] (Палама получил два из пяти сочинений Варлаама и хотел иметь более четкое понимание его позиции). В ответном письме (лето 1336 г.)[19] Акиндин пересказал содержание послания Варлаама, в котором затрагиваются интересующие Паламу вопросы, однако, фактически, таким образом, который мог только способствовать развитию полемики между Паламой и Варлаамом[20-21].

---

[12] См.: *Филофей Константинопольский.* Похвальное слово 12.

[13] Переписку Ирины и Григория см. в изд.: *Hero A.* A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina. Brookline MA, 1986.

[14] *Nadal Cañellas J.* Gregorio Akíndinos… P. 205.

[15] Об отношениях Варлаама Калабрийского и Григория Акиндина см.: *Барабанов Н. Д., Коновалов А. В.* Григорий Акиндин и Варлаам Калабрийский: метаморфозы отношений // Античная древность и Средние века. 30, 1999. Сс. 294–302.

[16] Это т. н. первое письмо к Акиндину свт. Григория Паламы.

[17] *Григорий Богослов.* Слово 38: PG 36, 325; Слово 45: PG 36, 633.

[18] Рус. пер. отрывков из письма см. в изд.: *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. Ч. III. Афон монашеский. Судьба его с 811 по 1861 г. Отд. II / Под ред. П. А. Сырку. СПб., 1892. Сс. 247–248.

[19] См. письмо 5 Акиндина.

[20] Это замечают Барабанов и Коновалов: *Барабанов Н. Д, Коновалов А. В.* Григорий Акиндин и Варлаам Калабрийский: метаморфозы отношений… С. 299.

[21] Подробно о хронологии событий и анализ основных документов см.: *Sinkewicz R. E.* A New Interpretation for the First Episode in the Controversy

Когда начался второй этап противостояния между Паламой и Варлаамом Калабрийским, представляющий собой полемику вокруг афонского исихазма, Акиндин вновь занял примирительную позицию[22]. В письме к Варлааму он указывает, что Палама – человек благочестивый и уважаемый, что нападки Варлаама на исихастов и Григория Паламу только поднимут их авторитет, что Палама не может быть еретиком-мессалианином, как говорил об говорил Варлаам, поскольку вопрос о том, является ли некто еретиком или нет, решает Церковь, в то время как Варлаам неправомерно берет это на себя[23]. Акиндин советует Варлааму предать огню его претензии к исихастской практике молитвы. Притом, в начале письма Акиндин оговаривает отсутствие каких-либо расхождений с Варлаамом по богословским вопросам[24]. Эти советы могли увеличить полемический задор Варлаама. В другом письме Акиндин пытается убедить Варлаама в том, что он не может выносить суждений о способе молитвы исихастов по той причине, что он недостаточно сведущ в духовных вопросах и не имеет веры и простоты, которой обладают исихасты. Акиндин пишет своему другу, что причиной его нападок на монахов является его высокомерие, несдержанность и тщеславие[25]. Что же касается вопроса о психофизических практиках, то Акиндин пишет Варлааму, что невозможно утверждать что-либо определенное о дыхании и сердце в их отношении к уму и душе[26]. Письма Акиндина к Варлааму сыграли скорее противоположную роль в плане того, чего добивался Акиндин. Варлаам стал воспринимать Акиндина как защитника «ересей» Паламы, и Акиндину пришлось оправдываться, говоря, что он не является таковым[27].

Тем не менее, когда Варлаам, обвиняя Паламу в ереси, спровоцировал расследования в отношении его учения, Акиндин поддержал Паламу. В своей «Речи к Иоанну Калеке» Акиндин рассказывает, что он, по поручению Калеки, письменно опровергал Варлаама, не соглашаясь с его учением о Преображении и молитве: «Я же, одобрив Паламу, как вам известно, и по вашему приказанию прочитав книгу Варлаама, нашел достойными порицания его мнения о Божественном Преображении и о священной молитве, и затем и словесно, и в на-

---

between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas // The Journal of Theological Studies. 31, 1980. Pp. 489–500.

[22] См. в целом: *Григорий Акиндин.* Письмо 8.

[23] Ср. тот же мотив у Акиндина в «Речи к Иоанну Калеке»: «Я же, подумав, что если бы и заблуждались в чем Палама и исихасты, то не дело Варлаама исследовать это исправлять, а церковной власти…» (29–32 (Nadal Cañellas), цит. по изд.: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности // *Он же*, Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. М., 2001². С. 268).

[24] Письмо 8: 4 (Него). Немного позже, однако, Акиндин критиковал Варлаама, в частности, и за его богословские мнения (см. ниже).

[25] *Он же*, Письмо 9.

[26] *Он же*, Письмо 10: 173–175 (Него).

[27] *Он же*, Письмо 10: 193–194 (Него).

рочито составленных записках я опровергал его и делал это с такой внимательностью, что не только избег всяких новшеств, но, смею думать, значительно ограничил его дерзость и отвагу касаться таких предметов»[28].

Когда по доносу Варлаама патриарх послал в Фессалоники грамоту с требованием доставить в Константинополь Паламу, как защитника исихастов, для расследования его учения и его деятельности на Афоне и в Фессалониках, Акиндин уговорил Калеку избежать того, чтобы свт. Григорий был насильно доставлен в столицу, и послать другое письмо[29], которым свт. Григорий был вызван в Константинополь. Прибыв туда (январь 1340 – декабрь 1341 г.), Палама остановился у Акиндина, который, наконец, имел возможность после долгого перерыва побеседовать с ним о вероучении. Сомнения в православии свт. Григория посетили Акиндина еще когда он получил от Паламы т. н. третье письмо к Акиндину. Акиндин в своем письме к Паламе интересовался о справедливости обвинений Варлаама в отношении него (это письмо Акиндина не сохранилось), и Палама в указанном ответном письме писал о нижележащем божестве – Божественной энергии, и высшем божестве – Божественной сущности, имея в виду различение в Боге энергий и сущности[30-31]. Это вызвало недоумение Акиндина. Теперь, когда Акиндин мог подробно обсудить со свт. Григорием соответствующие вопросы, он убедился, что свт. Григорий не находит в указанных выражени ничего неуместного. Тогда, если можно верить Акиндину, он взял со свт. Григория слово, что тот удалит из своих сочинений сомнительные, по мнению Акиндина, выражения, а он, в свою очередь, поможет Паламе победить Варлаама[32].

На соборе, состоявшемся 10 июня 1341 г., Варлаам был осужден, а позиция свт. Григория поддержана (Акиндин предпочел не присутствовать на этом соборе). После собора Акиндин стал об-

---

[28] *Григорий Акиндин.* Речь к Иоанну Калеке: 38–46 (Nadal Cañellas), цит. по изд.: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности // *Он же*, Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. М., 2001². С. 269. В «Малом опровержении» (414: 35–46 (Nadal Cañellas)) Акиндина также идет речь о том, что он не соглашался с мнением Варлаама о природе Божественного света и писал против Варлаама опровержения.

[29] К этому письму прилагалась записка от Акиндина к Паламе, которое представляет собой письмо 11 в собрании писем Акиндина.

[30] О двух редакциях этого письма см. в статье, посвященной свт. Григорию Паламе, в данном томе «Антологии», с. 455, прим. 18.

[31] Сомнения Акиндина относительно позиции свт. Григория Паламы находят свое выражение и в его письме, написанном к Давиду Дисипату (вероятно, уже после получения третьего письма Паламы), в котором он отмечает, что Палама дал Варлааму действительный повод для обвинений, и говорит, что необходимо участие друзей (к которым он относит и себя с Дисипатом), чтобы помочь Паламе отказаться от его заблуждений (Письмо 12: 39–48 (Hero)).

[32] *Григорий Акиндин.* Речь к Иоанну Калеке: 87–100 (Nadal Cañellas).

винять свт. Григория, что тот не исполнил данное ему обещание и продолжает учить о различении в Боге сущности и энергий, т. е. о двух различных божествах. Возмущенный Акиндин начал вслед за Варлаамом обвинять свт. Григория Паламу в двоебожии, или многобожии[33]. Несколько раз между свт. Григорием и Акиндином имели место публичные дискуссии. Акиндин даже был вынужден задокументировать, что они со свт. Григорием «согласны друг с другом и со святыми», написав соответствующую записку[34], но затем он отказался от нее.

В связи с заявлениями Акиндина, в июле 1341 г. собрался собор. Акиндин на нем был осужден; однако это осуждение не было зафиксировано письменно в соборном томосе. Вероятно, по этой причине Акиндина и его сторонников стали называть «варлаамитами», чтобы, таким образом, их учение можно было подвести под осуждение Варлаама июньским собором[35]. На этом соборе Акиндин чуть было не подвергся насилию, а двое монахов, его последователей, были избиты толпой[36]. После собора Акиндин был оставлен многими своими друзьями. Патриарх Иоанн Калека в это время пытался добиться поддержки свт. Григория Паламы и его сторонников, чтобы иметь дополнительный вес в борьбе с Иоанном Кантакузином (свт. Григорий отказался содействовать Калеке). Однако Акиндину продолжала помогать Ирина-Евлогия Хумнена[37].

В 1341–1342 гг. свт. Григорий, несмотря на запрет июньского собора обсуждать догматические вопросы, написал шесть богословских трактатов, среди которых был и трактат «Диалог православного с варлаамитом»[38]. Писательская деятельность свт. Григория послужила поводом к прещениям против него со стороны Калеки, а также к тому, что Калека, решивший опереться на Акиндина в противодействии Паламе, которого он стал считать сторонником Кантакузина, разрешил ему выступать против свт. Григория. В сентябре 1342 – начале 1343 г. Акиндин по поручению патриарха[39] написал два сочинения – «Большое» и «Малое опровержение Диалога православного с варлаамитом»[40] свт. Григория Паламы. «Большое

[33] См. также ниже, в «Исповедании веры» Акиндина гл. 4, 6, 7, 9–11 и др.

[34] См. издание в: *Meyendorff J.* Le Tome synodal de 1347 // Зборник радова. Византинолошки институт. 8:1, 1963. Сс. 209–227.

[35] Ср.: *Григорий Акиндин.* Речь к Иоанну Калеке: 172–184 (Nadal Cañellas).

[36] См.: Там же. Об этом упоминает и свт. Григорий Палама: О Божественных энергиях и их причастуемости 50.

[37] См.: *Hero A. C.* Irene-Eulogia Choumnaina Palaiologina, Abbess of the Convent of Philanthropos Soter in Constantinople // Byzantinische Forschungen. 9, 1985. P. 141.

[38] Трактат написан осенью 1341 г. Под «варлаамитом» здесь имеется в виду Акиндин.

[39] Свидетельство об этом: *Григорий Акиндин.* Письмо 25: 9–18 (Hero).

[40] Издание: *Gregorius Acindynus.* Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam // Nunc primum editae

опровержение» состоит из четырех трактатов, в которых систематически опровергается соответствующий диалог Паламы; «Малое опровержение» (или «Диалог злочестивого Паламы с православным») представляет собой построчные комментарии к «Диалогу» Паламы[41]. На эти сочинения и еще три трактата Акиндина[42] свт. Григорий Палама написал семь «Опровержений Акиндина» (1342–1345 гг.). Написанные Акиндином «Опровержения» не предназначались для широкой публики, но были ориентированы на членов Синода и заинтересованных лиц.

В марте–апреле 1343 г. Акиндин составил свою «Речь к Иоанну Калеке», в которой была представлена антипаламитская версия споров вокруг учения свт. Григория Паламы и которая могла бы послужить оправданием антипаламитской политики Калеки[43]. Представленная в этой речи трактовка развития паламитских споров и роли в них свт. Григория Паламы была принята патриархом в качестве официальной версии событий.

Будучи одним из главных действующих лиц в политике Калеки, направленной против свт. Григория и его сторонников, Акиндин, всегда с пиететом относившийся к вероучительной функции священноначалия, чувствовал расхождение между своим фактическим положением и социальным статусом (простого монаха), и это волновало его. Он сознавал ограничения, которые это обстоятельство накладывало на его деятельность. Акиндин сожалел, что отсутствие священного сана мешает ему с полным правом заниматься в Церкви вероучительными вопросами[44], оправдывая, тем не менее, свою полемическую активность примерами из истории Церкви, когда простые монахи вставали на защиту православия[45]. Необходимость в возвышении Акиндина понимал и патриарх Иоанн Калека. В ноябре 1344 г. Акиндин был рукоположен в диаконы; в будущем патриарх намеревался сделать его епископом. Рукоположение Акиндина вызвало большое недовольство у императрицы Анны Савойской,

---

curante Juan Nadal Cañellas. Turnhout, Leuven, 1995. (Corpus Christianorum. Series graeca 31). Перевод на фр. язык и исследование: *Nadal Cañellas J.* La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec trad. et commentaire de quatre traités édités récemment. T. I–II. Louvain, 2006. (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 50–51).

[41] «Диалог православного с варлаамитом» свт. Григория имеет две редакции – первоначальную и вторую редакцию, в которой первая версия была несколько переработана. Цитаты из «Диалога» в «Малом опровержении» Акиндина позволяют восстановить первоначальное чтение «Диалога».

[42] О том, что эти трактаты не представляют единого корпуса с «Опровержениями», см.: *Nadal Cañellas J.* Introduction // *Gregorius Acindynus.* Refutationes duae operis Gregorii Palamae… Pp. XXIX–XXXI.

[43] Современное комментированное издание «Речи» Надалем-Каньелласом и испанский перевод см. в изд.: *Gregorio Akíndinos.* Discurso ante Juan Kalekas / Ed., transl. J. Nadal Cañellas // Gregorio Akíndinos… Pp. 257–284 (перевод: 285–314).

[44] *Григорий Акиндин.* Письмо 25: 1–8 (Hero).

[45] *Он же*, Письмо 42: 128–131 (Hero).

поскольку осуждение, наложенное на него в июле 1341 г., оставалось в силе. Акиндин был арестован, но освободился, и был рукоположен во иереи[46]. В оправдание этого прецедента патриарх составил «Истолкование томоса 1341 г.», в котором утверждал, что томос собора 1341 г. не содержал упоминаний об осуждении Акиндина, а значит препятствий для его рукоположения нет. После освобождения и рукоположения во иереи влияние Акиндина еще более усилилась; он рекомендовал Калеке кандидатов на поставление в епископы.

После убийства регента Иоанна Апокавка, противника Кантакузина, положение Калеки ослабло и императрица Анна попросила Григория Акиндина и свт. Григория Паламу предоставить исповедание веры (перевод «Исповедания» Акиндина[47] мы публикуем в данном издании).

После коронации в 1346 г. Иоанна Кантакузина собор, состоявшийся в Андрианополе, постановил низложить патриарха Иоанна Калеку из-за хиротоний над еретиками, и императрице было подано прошение о суде над Калекой; в результате последний порвал общение с Акиндином[48]. В итоге на соборе 1347 г. Калека был низложен, а в отношении Акиндина был подтвержден приговор собора 1341 г. о его осуждении. После этого Акиндин удалился в изгнание[49], где вскоре и умер в возрасте около 48 лет[50]. На соборе 1351 г. Акиндин, уже после своей смерти, был анафематствован.

Еще в 1346 г. Анна обратилась к Давиду Дисипату с просьбой изложить историю споров, и Давид сделал это, исходя из паламитских позиций; также она обратилась к Никифору Григоре, который тогда держался в стороне от споров[51], и тот начал выступать против свт. Григория. Так начался следующий, заключительный этап паламитских споров[52].

---

[46] О пребывании Акиндина в заключении см. письмо 63. Вот как эти события описываются в деяниях собора 1347 г.: «А патриарх [Иоанн Калека. – *Д. Б.*] начал покровительствовать Акиндину и беседовал с ним днем и ночью, пересчитывая же многих сторонников своих, кроме царицы Анны Палеологини, и решился рукоположить Акиндина сперва в сан иерея, а потом и в архиерея. Но царица воспрепятствовала, так что произошел в Церкви шумный беспорядок, и Акиндина с бесчестием вывели из нее, и после побоев отправили в оковах на галеры. Но он убежал оттуда чрез подземельные ходы и трубы» (цит. по изд.: *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. Ч. III. Отд. II… Сс. 250–251).

[47] Издание: *Candal M.* La 'Confesión de fe' antipalamítica de Gregorio Acíndino // Orientalia Christiana Periodica. 25, 1959. Pp. 215–264. В этом «Исповедании» Акиндин постарался обойти острые углы и сгладить свою позицию.

[48] См.: *Григорий Акиндин.* Письмо 63.

[49] *Иоанн Кантакузин.* История ромеев 4.23.

[50] Испанский перевод отрывка из завещания Акиндина по рукописи Monac. gr. 223, f° 32r° см. в: *Nadal Cañellas J.* Gregorio Akíndinos… P. 223.

[51] Несмотря на то, что Акиндин призывал Григору выступить против свт. Григория, см. его письмо 43.

[52] О Никифоре Григоре см. в посвященной ему статье в данном томе «Антологии».

* * *

Еще о. Иоанн Мейендорф называл Акиндина посредственным богословом[53]. Однако теперь, когда некоторые важные сочинения Акиндина изданы, это мнение уже не разделяется исследователями. Наоборот, о. Хуан Надаль-Каньеллас называет Акиндина ключевой фигурой в духовности и богословской мысли Византии его эпохи[54]. Мы бы не стали делать такое сильное утверждение, однако даже из того, что известно об Акиндине сейчас, очевидно, что он был крупным и значительным автором своего времени. Обстоятельства сложились так, что у Акиндина не было необходимости излагать свои взгляды в виде разработанной системы[55]; его наследие составляют полемические сочинения, немалая часть которых посвящена экзегезе тех или иных мест из отцов Церкви.

Духовность, выразителем которой был Акиндин, нельзя отождествлять с направлением, характерным для Варлаама Калабрийского. Акиндин удивлялся, и даже обижался, когда его позицию отождествляли с позицией Варлаама. Он расходился с Варлаамом и по некоторым богословским вопросам – как в вопросе о природе Фаворского света, – и в вопросах практических, касающихся молитвенного опыта. Вообще говоря, обстоятельства жизни Акиндина, развернувшиеся таким образом, что его действия стали восприниматься как предательство его друзья – сначала Варлаам, а затем свт. Григорий Палама[56], Акиндин, вероятно, воспринимал довольно остро, чуть ли не в трагическом ключе[57].

Для Акиндина было неприемлимо то презрительное отношение к молитвенному опыту афонских монахов, выразителем которого являлся Варлаам. Он не был знаком с психофизическими приемами, которые практиковались исихастами на Афоне, и не отстаивал вместе с Паламой их правомерность, но считал необходимым практиковать заключение ума в Иисусову молитву. Так, своей духовной дочери он советовал постоянно освящать ум непрерывным призыванием святого и очистительного имени Иисусова, поскольку это, вместе с соблюдением заповедей, позволит насколько возможно близко пребывать со Христом, оставаясь в земном теле[58].

Однако Акиндин не принимал учения исихастов и свт. Григория Паламы об «ощутительном» восприятии Божественной благо-

---

[53] *Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды св. Григория Паламы… С. 93.

[54] *Nadal Cañellas J.* Gregorio Akíndinos… P. 210.

[55] На это обращает внимание Надаль-Каньеллас: *Nadal Cañellas J.* Gregorio Akíndinos… P. 244.

[56] См.: *Григорий Палама.* Письмо к Афанасию Кизическому: 412–413 (ГПС 2)

[57] См.: *Григорий Акиндин.* Малое опровержение: 414 (Nadal Cañellas); Речь к Иоанну Калеке: 181–183 (Nadal Cañellas). и др.

[58] *Григорий Акиндин.* Письмо 16: 80.43–82.66 (по изд.: *Hero A.* A Woman's Quest for Spiritual Guidance…).

дати[59]. Подобную позицию, вслед за Варлаамом, он считал мессалианской; эта позиция, согласно Акиндину, является ошибочной и потому, что она, в представлении Акиндина, неразделимо связана с представлением свт. Григория о двух божествах – высшем и низшем божестве, при том, что последнее может быть воспринято чувственно[60], т. е. с учением о непричастуемой сущности Бога и отличных от нее Божественных энергиях, к которым человек может приобщиться. Как отмечает А. Риго[61], когда в 5 гл. «Исповедания веры» (см. ниже) Акиндин связывает слова исихастов об ощутительном восприятии Святого Духа с мессалианством, он отсылает к 9 положению, приводимому относительно мессалиан св. Иоанном Дамаскиным[62].

Согласно Акиндину, Фаворский свет, в отличие от того, что утверждал Варлаам, не только тварен[63], и, в отличие от того, что утверждал Палама, не только нетварен; поскольку Фаворский свет исходил на Фаворе от Христа, а Христос – двуприроден, то также и свет Фаворский является двойственным – одновременно тварным и нетварным[64]. Соответственно, апостолы тварными очами созерцали не Само Божество (которое Само по Себе не воспринимаемо человеком), но нечто тварное, что они были способны воспринять. По Акиндину, божественность Христа, явленная апостолам на Фаворе, сама в себе есть нетварная, однако апостолы видели не саму ее, но могли воспринять ее постольку, поскольку имело место воплощение Бога[65]. Здесь проявляется акцент Акиндина на теме Богоявления как Боговоплощения[66].

Акиндин считал, что обожение человека происходит через тварную благодать, являющейся инструментом для нетварной, – Кровь Христову, благодаря которой происходит наше искупление[67]. Акиндин утверждал, что свт. Григорий Палама учит о том,

---

[59] См. в статье, посвященной свт. Григорию Паламе, в данном томе «Антологии», сс. 464–465.

[60] *Григорий Акиндин.* Письмо 9: 32.68–70 (Hero); письмо 10.197–198. См.: *Rigo A.* Monaci esicasti e monaci bogomili… C. 92.

[61] *Rigo A.* Monaci esicasti e monaci bogomili… C. 95.

[62] См.: *Иоанн Дамаскин.* О ста ересях 80; *Kmosko M.* Liber Graduum. Paris, 1926. (Patrologia Syriaca I, 3). P. CCXXXIII.

[63] См. отрывок из сочинения Варлаама «Против мессалиан» в данном томе «Антологии», прим. 16 на сс. 453–454.

[64] *Григорий Акиндин.* Письмо 62: 252.48–53 (Hero). Аналогичное мнение высказывал Прохор Кидонис, учение которого о Фаворском свете было рассмотрено на соборе 1368 г. под председательством патриарха Филофея Коккина и анафематствовано (см.: PG 151, 708–710) (мы обязаны этим наблюдением мон. Диодору (Ларионову)).

[65] *Он же*, Письмо 62: 256.100–104 (Hero).

[66] *Он же*, Большое опровержение I 43.28–44.13 (Nadal Cañellas). Об этой теме у Акиндина см.: *Nadal Cañellas J.* Gregorio Akíndinos… Pp. 240–241.

[67] *Он же*, Большое опровержение I 24.

что в Евхаристии человек причащается «низшему божеству» – Божественным энергиям, а не Божественной сущности[68]. Сам же Акиндин делает акцент на причастности в Евхаристии Божественной сущности[69].

Здесь, кроме прочего, проявляется важное расхождение между позициями Акиндина и свт. Григория: если последний утверждал о том, что Божественная сущность непричаствуема, в то время как Бог причаствуем в своих энергиях, то первый, не принимая учения о различии в Боге между сущностью и энергиями, настаивал на причаствуемости Божественной сущности, причем, для всего тварного сущего. Согласно Акиндину, Божественная сущность является одновременно и причаствуемой (μετεχόμενον), и непричаствуемой (ἀμέθεκτος), причем причаствуется она в разной мере всеми видами тварного сущего. В «Большом опровержении» Акиндин пишет, что Бог всецело сущностно причастен для твари, и полностью же сущностно непричаствуем. Способ сущностной непричастности Божества – таинственен; причастен же Бог по сущности всему не разделяясь на части, пребывая всецело во всем и всецело сверх всего, таким образом, как можно говорить о всеобъемлющем, творческом, промыслительном, животворящем, движущем все Божественном действии[70]. Акиндин говорит, что, ведя речь о том, что Бог по сущности всему причаствует и одновременно является непричаствуемым, он следует Максиму Исповеднику (он не отмечает, какие слова прп. Максима имеет в виду)[71], а также Иоанну Дамаскину, который пишет, что Бог по сущности присутствует во всем[72]. Здесь мы видим тему, подобную той, что немного позже будет развивать и Никифор Григора, причем, с аналогичными отсылками к отцам[73]. Сомнительным здесь является не само

---

[68] Как указывает А. Г. Дунаев, в дошедшем до нас корпусе творений свт. Григория соответствующих мест не имеется (хотя в его учении есть предпосылки для такой позиции), см.: *Дунаев А. Г.* Богословие Евхаристии в контексте паламитских споров // Богословские труды. 42, 2009. Сс. 154–155.

[69] Monac. gr. 223, f° 17r. См.: *Meyendorff J.* Le dogme eucharistique dans les controverses theologiques du XIV siécle // Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems: Collected Studies. London, 1974. Pp. 94–95; *Nadal Cañellas J.* Gregorio Akíndinos… Pp. 243–244.

[70] *Григорий Акиндин.* Большое опровержение III 91.

[71] На самом деле прп. Максим ввел в патристику парадигму непричаствуемости Божественной сущности (см.: *Бирюков Д. С.* Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры // *Георгий Факрасис.* Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. Афон, М., 2009. Сс. 136–138, 144–148), и для него эта парадигма была определяющей. О приобщении (κοινωνία; а не μέθεξις) к Божественной природе прп. Максим говорит, когда имеет в виду 2 Пет. 1, 4 (ср. в данном томе с. 460, прим. 37).

[72] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение 1.2: 32–36 (Kotter).

[73] См. в данном томе «Антологии», с. 554 и далее.

учение о возможности причастности Божественной сущности (это учение было расхожим в русле до- (вне-)ареопагитовской линии дискурса причастности в святоотеческой литературе[74] [75]), но представление о том, что Бог по Своей сущности причаствует *всему* тварному сущему[76].

Так же как и позже Григора, Акиндин отождествляет язык «причастности» в отношении Божественной сущности и язык «присутствия». Согласно Акиндину, Слово Божие различным образом присутствует в Боге-Отце, в Церкви, в Богородице и во всех творениях; Оно во всем существует действенно и все наполняет[77].

Таким образом, осмысление способа соотношения Бога и тварного сущего – то, о чем на богословском языке свт. Григория Паламы говорилось при помощи языка Божественных энергий, – у Акиндина выражается через дискурс причастности, или присутствия сущности Божией в мире (которая остается при этом непричаствуемой). Соответственно, Акиндин считал, что энергия в Боге неотделима от Божией сущности; причем иногда он делал акцент на единственности этой Божественной энергии, неотличимой от Божественной сущности, а иногда говорил о множестве сущностных сил и энергий, как, например, в своем «Исповедании» (гл. 5, 8 и др.; см. ниже). От нетварной незримой и непознаваемой Божественной энергии Акиндин отличал тварные проявления Бога в мире. Только имея в виду тождественность нетварной энергии и Божественной сущности, считал Акиндин, можно говорить о нетварной энергии Бога, не впадая при этом в многобожие; свт. Григорий Палама же, настаивая на том, что Божественные энергии отличны от сущности Бога и говоря о них как о низшем божестве, по мнению Акиндина, на самом деле учит о том, что таковые энергии тварны, поскольку то, что ниже Божественной сущности, есть тварь[78].

Соответственно, тогда как свт. Григорий Палама в пререкаемой цитате из Послания 2 (к Гаию) Дионисия Ареопагита[79], где говорится

---

[74] См, например, в первом томе «Антологии», прим. 6 на сс. 325–356, и в настоящем томе сс. 287–288.

[75] К сожалению, даже значительные исследователи не обращают внимания на этот факт; ср. ошибочное суждение о. Иоанна Мейендорфа: «…Мысль Акиндина, богословски слабая и вполне характерная для средневековой византийской схоластики, завершалась непрерывным шатанием между Варлаамовым номинализмом и своеобразной формой реализма, которую он противопоставлял Паламе *и всей греческой святоотеческой традиции*, утверждая, что человек может быть причастником Божественной сущности» (*Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды св. Григория Паламы… С. 70, курсив наш. – *Д. Б.*). См. также в первом томе настоящей «Антологии», прим. 46 на с. 322.

[76] См. в данном томе «Антологии» сс. 556–557.

[77] *Григорий Акиндин.* Большое опровержение III 78 (Nadal Cañellas).

[78] См. «Исповедание веры» (8, 9) Акиндина.

[79] Приведем это послание: «Каким образом Тот, Кто выше всего, выше и богоначалия, и благоначалия? Ты поймешь это, если под именем божества и благости будешь разуметь самый предмет благосообщительного и

о благо- и боготворящем даре как о божестве, каковое превосходит его Источник и Начало – Сверхбожество и Сверхблаго, понимал «божество» («низшее божество») как Божественные энергии[80], Акиндин в своем толковании этого места из Ареопагитик делал акцент на словах Ареопагита о превосхождении Свербожеством божества, имея в виду, что Бог пребывает выше Своего дара, и поэтому, как считал Акиндин, последний является тварным и называется у Ареопагита «божеством» по аналогии, поскольку обоживает тех, в ком находится[81].

С этой темой связано и понимание Акиндином Божественных имен: согласно нему, имена, прилагаемые к Богу (Божественной сущности), берутся из тварного мира и нарекаются, исходя из наблюдения за тварными вещами[82].

Критиковал Акиндин и позицию свт. Григория в плане учения об исхождении Святого Духе и о Пятидесятнице. Палама, следуя парадигме, заданной Григорием Кипрским[83-84], в своих антилатинских сочинениях учил о вечном воссиянии Святого Духа через Сына (эта тема тесно связана в богословии свт. Григория с учением о Божественных энергиях), и о даровании Сыном даров Святого Духа апостолам в Пятидесятницу. Акиндин, может быть, ощущая себя преемником св. Феолипта Филадельфийского, в свое время разорвавшего общение с Григорием Кипрским (по каноническим причинам), – отрицательно относился к последнему и нападал на него, обвиняя в латиномудрствовании и в уничижении достоинства Духа,

---

боготворительного дара и то неподражаемое подражание, через которое мы делаемся причастными божества и благости, – подражание Тому, Который выше божественности и благости. Ибо если это служит началом божества и благости тех, которые им причастны, то Тот, Кто выше начала всякого, конечно, выше и называемого так божества и благости, как богоначалия и благоначалия. Как неподражаемый и недостижимый, Он выше всякого подражания и достижения, и выше тех, которые подражают и достигают общения с Ним (Πῶς ὁ πάντων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ θεαρχίαν ἐστὶ καὶ ὑπὲρ ἀγαθαρχίας; Εἰ θεότητα καὶ ἀγαθότητα νοήσαις αὐτὸ τὸ χρῆμα τοῦ ἀγαθοποιοῦ καὶ θεοποιοῦ δώρου καὶ τὸ ἀμίμητον μίμημα τοῦ ὑπερθέου καὶ ὑπεραγάθου, καθ' ὃ θεούμεθα καὶ ἀγαθυνόμεθα. Καὶ γὰρ εἰ τοῦτο ἀρχὴ γίνεται τοῦ θεοῦσθαι καὶ ἀγαθύνεσθαι τοὺς θεουμένους καὶ ἀγαθυνομένους, ὁ πάσης ἀρχῆς ὑπεράρχιος καὶ τῆς οὕτω λεγομένης θεότητος καὶ ἀγαθότητος, ὡς θεαρχίας καὶ ἀγαθαρχίας, ἐστὶν ἐπέκεινα, καθ' ὅσον ὁ ἀμίμητος καὶ ἄσχετος ὑπερέχει τῶν μιμήσεων καὶ σχέσεων καὶ τῶν μιμουμένων καὶ μετεχόντων)» (158 (Heil, Ritter), PG 3, 1068–1069, цит. по изд.: Восточные отцы и учители Церкви V в. М., 2000, с изм.).

[80] Так в первой редакции третьего письма свт. Григория к Акиндину (ср, в данном томе «Антологии» сс. 455, 567).

[81] *Григорий Акиндин.* Большое опровержение III 84 (Nadal Cañellas).

[82] Там же I 52.24–39, 58.26–30 (Nadal Cañellas).

[83] См.: *Amphilochios Rantobits A.* Τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν. Θεσσαλονίκη, 1973. Σ. 160–161.

[84] Об учении Григория Кипрского см. в данном томе настоящей «Антологии» в статье «Никифор Влеммид, Григорий Кипрский и др. Вопрос об исхождении Святого Духа».

и связывая его учение с учением свт. Григория Паламы[85], часто ссылаясь при этом на св. Фотия[86-87]. Акиндин считал, что если бы посылание Сыном Божиим Святого Духа в Пятидесятницу являло бы предвечное воссиявание Духа от Сына, то тварные и заключенные в сферу времени люди стали бы нетварными и совечными Богу, что, по мнению Акиндина, абсурдно[88]. Согласно Акиндину, схождение Святого Духа на апостолов в Пятидесятницу есть только символ (σύμβολον) и указание на природную связь, т. е. единосущие между Святым Духом, Словом Божиим и Богом-Отцом[89].

Из сказанного видно, что основополагающе расхождение Акиндина со свт. Григорием Паламой заключается в учении об обожении, которое понималось свт. Григорием как реальное наделение человека Божественными свойствами (т. е. восприятие им Божественных энергий) и превосхождение (не упразднение!) им своей природы, в то время как для Акиндина подобное «радикальное» представление об обожении было неприемлемо.

Д. С. Бирюков

---

[85] *Григорий Акиндин.* F. 229^{v} (рукопись); Большое опровержение II 50 (Nadal Cañellas).

[86] Как отмечает о. Иоанн Мейендорф, «у Акиндина очень часто встречаются цитаты из св. Фотия, что является исключительным фактом в византийской литературе XIV в.» (*Мейендорф И., протопресв.* Жизнь и труды св. Григория Паламы… С. 93, прим. 8). Часть цитат из св. Фотия, которые приводит Акиндин, отсутствует в дошедшем до нас корпусе текстов Фотия (относительно изданных сочинений Акиндина см. в указателе в изд.: *Gregorius Acindynus.* Refutationes duae operis Gregorii Palamae... P. 484). В. М. Лурье предполагает, что эти цитаты могут быть взяты из текстов псевдо-Фотия, составленных в конце XIII в. в круге противников Григория Кипрского (личное сообщение от 07.11.2009).

[87] О соотношении линий св. Фотия и Григория Кипрского в паламитском синтезе см.: *Лурье В. М.* Взаимосвязь проблемы *Filioque* с учением о обожении у православных богословов после святого Фотия // Патрология. Философия. Герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. 1, 1992. Сс. 1–19; *Lourié B.* L'attitude de S. Marc d'Ephese aux debats sur la procession du Saint-Esprit a Florence. Ses fondements dans la theologie post-palamite // Annuarium Historiae Conciliorum. 21, 1989. Pp. 317–333.

[88] *Григорий Акиндин.* Большое опровержение II 43 (Nadal Cañellas) (с отсылкой к антифилиоквистской аргументации (псевдо- ?)Фотия); ср.: Исповедание веры 10.

[89] *Он же,* Большое опровержение III 60 (Nadal Cañellas).

ИСПОВЕДАНИЕ ВЕРЫ ГРИГОРИЯ АКИНДИНА, ИЕРОМОНАХА, ОБРАЩЕННОЕ К ГОСПОЖЕ ЦАРИЦЕ[1,2]

Глава 1

Если кто-то другой попросил бы у меня доказательство нашего благочестия, я бы его направил к моей духовной матери, к Церкви, соответственно с божественными законами, и сказал бы ему: «Если ты горячо любишь нашу Церковь, то у нее и ищи свидетельство и исповедание нашего благочестия».

Но раз твоя владычная, святая и благочестивейшая царственность приказывает мне это, приняв некое подозрение относительно меня из-за клеветы некоторых людей (ведь я отказался следовать их общеизвестному пустословию, и ими на меня воздвигается клевета, что я мыслю именно то, что [на самом деле] исповедуют они), то я исповедую (так же, как мыслит и исповедует Святая Божия Церковь) и устами, и мыслию одного Триипостасного Бога в одном Божестве – Отца, Сына и Святого Духа: три ипостаси, одно Божество; Троицу в Едúнице, Едúницу в Троице, Бога, не подверженного изменениям, нетварного, бестелесного, нематериального, [Едúницу] простую, нераздельную, неописуемую, не имеющую предела, непреложную, бескачественную, безвидную, без формы, неприкосновенную, незримую, непостижимую, ни на что не похожую, неизреченную, самодостаточную, совершенную, абсолютную, непрестанно действующую, всесильную, всемогущую, преизобильную дарами. [Я исповедую Ее] всю и всецело над всем сущей, и всему соприсутствующей, и все исполняющей, и все наполняющей действием [энергией], которая пребывает едино и в то же время разнообразно и различно. С одной стороны, это происходит благодаря Его [Божества] единственности; с другой же, по причине многовидного и многообразного творения сущих. [Я исповедую Бога] все содержащим [в Себе] неотчуждаемо, несмешанно, неудержимо, невыразимо, сущим во всем, управляющим [всем], [все] освящающим и оживляющим.

Глава 2

«Ибо Бог – один, Бог, Который надо всем, во всем и через все»[3], – как написано; и: «Все, – как говорится, – под силу Тебе, Господи, и ничто Тебе не может быть непосильным»[4]. И [далее]: «Все же сие

© Д. А. Поспелов, перевод, 2009.

[1] Перевод выполнен по изд.: *Candal M.* La Confesión de fe antipalamítica de Gregorio Acíndino // Orientalia Christiana Periodica. 25, 1959. Pp. 215–264.

[2] Анне Савойской, жене Андроника III.

[3] См.: Еф. 4, 6.

[4] См.: Иов. 10, 13; 42, 2.

производит один и тот же Дух» (1 Кор. 12, 11). И [потом]: «Все, что возжелал Господь, то сотворил» (Пс. 134, 6). Он – единственный нетварный, и Ему [принадлежат] все другие творения, «видимые же и невидимые» (Кол. 1, 16), именуемые и безымянные, – [все] согласно божественным гласам.

Без излишней дотошности я принимаю и лобызаю разные, случившиеся в различные времена явления Бога святым пророкам, апостолам и другим отцам, и многообразные озарения и откровения сокровенных Божественных таинств – именно так, как они передаются в Божественном Писании и у божественных отцов и как прославляются Святой Божией Церковью, дабы таинства действительно оставались таинствами, а всеми исповедуемая вера – непоколебимой.

Глава 3

И эту-то веру воспринял я от Святой Божией Церкви, из Святого Писания, евангельского и пророческого, и апостольского, и соборного, и в целом – того, которое передано [нам святыми] отцами; и эту [веру] исповедую я вместе с верой в Домостроительство Воплощения Бога-Слова и [Его] нисхождение и во все другие предания Церкви Божией, записанные и незаписанные.

Глава 4

Множество же Божеств мы не принимаем, – два ли в Святой Троице, каким бы то ни было образом неравных и неподобных, высших и низших: зримое и незримое, подвергающееся действию и действующее, или одно – сложенное из них, о котором провозглашает Палама, хотя он и пытается, искажая писания святых пестрыми и чуждыми учениями и догадками, представить дело так, что Божеств множество – нетварных, неподобных и неравных. Мы такой вере не научены, но ведаем [лишь] ту, что несомненно исповедуется также и всей Церковью Божией, оставаясь и придерживаясь тех преданий, которые мы переняли и «подвизались за веру, однажды переданную святым»[5], как написано, отвращаясь от негодных пустословий[6], не только если их возвещает Палама, «но если бы даже ангел с неба стал благовествовать нам не то, что мы восприняли»[7], если бы даже тот, кто этому нас научил, казался самим Павлом.

Глава 5

Поистине, для нас было бы излишне разрушать клевету, которой оклеветал нас Палама, как будто мы мессалиане, или те, кто мыслит, что сущностные Божии силы и энергии тварны, а Божеств – два,

---

[5] См.: Иуд 3.

[6] Ср.: 1 Тим. 6, 20.

[7] См.: Гал. 1, 8.

одно – нетварное, тварное же другое, ведь то, что утверждает он сам, и что относится к нему, этим он наделяет нас, дабы утаить [это], ибо ясно, что я, исповедовав Божество незримым, безвидным и без формы, отмежевываюсь от безумства мессалиан, главное заблуждение которых не в том, что Божество присутствует всецело, безотносительно и несказанно во всем (как это нечестиво преподносит нам Палама)[8], ибо в этом учении в высшей степени сходятся все святые, что Бог особеннейший, и никто не сомневается [в этом], но в том, что они говорят, что ощутимо воспринимают Дух Святой и видят благодать Божию, действующую и подвергающуюся действию вне и внутри них[9].

Глава 6

Таковы величайшие преступления мессалиан, что кроются в их догматах. Это то, что со всей очевидностью возвещает и Палама, говоря, что видит Божество, форму Бога и нетварную благодать, видит их, самих по себе духовно телесными очами. И он, как бы снова растерзывая, как Арий, Божество на форму и сущность, на одно Божество и другое, на высшее и низшее, на одно невидимое, другое же – видимое, тщится вновь ускользнуть от обвинения, злом врачуя зло, то есть мессалианство – эллинским многобожием и арианским рассечением Божества.

Глава 7

Мы же не только нетварное Божество не называем видимым, но и природу ангела и души как таковою, кои являются творениями, –

---

[8] Отсылка к обвинениям в мессалианстве, выдвигаемым свт. Григорием и его сторонниками в адрес антипаламитов, в связи с учением последних о причастности Божественной сущности (антипаламиты отождествляли дискурс «причастности» и «присутствия» в контексте речи об отношении Бога (Божественной сущности) к миру). Ср. в итоговом анафематствовании, внесенном по результатам собора 1351 г. в «Синодик православия»: «...Еще тем же мудрствующим и говорящим, что Божественная сущность причастна, как уже не стыдящимся вновь вводить в нашу Церковь злочестие мессалиан, болевших тем же самым мнением, и не исповедающим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что она совершенно необъемлема и непричастна (ἀμέθεκτον), причастна же Божественная благодать и энергия, — анафема, анафема, анафема» (85.628–633 (Gouillard), цит. по изд.: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии, М., 1993 [¹1930]. С. 896). – *Прим. Д. С. Бирюкова.*

[9] Вероятно, Акиндин отсылает к следующему свидетельству: «[Мессалиане] говорят, что для человека возможно чувственно воспринимать ипостась Святого Духа во всякой полноте и всяком действии» (*Иоанн Дамаскин.* О ста ересях 80, пер. А. И. Сагарды под ред. Д. Е. Афиногенова, цит. по изд.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 136). – *Прим. Д. С. Бирюкова.*

точно так же, как мы не только не исповедуем то, что в Боге два Божества, одно тварное и другое нетварное, но и вообще утверждаем, что неблагочестиво исповедовать два неравных и неподобных Божества в Боге. И по той причине с нами воюет Палама, что мы не лобызаем эту его догму и вообще не терпим мысли о чем-то в Боге нетварном, [но] более мелком и низшем по отношению к [к чему-то] другому [в Боге].

Глава 8

И я, еще раз исповедовав Божественность деятельной и совершенной, абсолютной и всемогущей, избегаю клеветы Паламы, которая клевещет на нас как на тех, кто называет Бога бездейственным, а Его сущностные и всемогущие энергии – тварными. Ибо тот, кто мыслит Божество бездейственным, исповедует его не действенным, не всемогущим и не всесильным, несовершенным и не абсолютным, и нуждающимся в чем-то, в отличие от того, как исповедал Его я; и я предаю анафеме того, кто не так [как я] мыслит, но сущностностные энергии Бога делает тварными, т. е. каким-либо образом отделяет их сущность от низшего [Божества] и исповедует [это] явно или неявно [так] полагает.

Глава 9

А Палама, явно объявляя эти [энергии] низшими и низшими в бесконечно бессчетное число раз по отношению к своей же собственной сущности[10], и [объявляя их], подверженными воздействию, отделенными от сущности, подобно причастным [энергиям] у непричастного и зримым у незримого, не только до конца рассекает Бога, как многобожники, но и совершенно открыто называет и сами энергии тварными. Ибо Божество превосходит бесконечно бессчетное число раз то, что относится к творениям, и подобно тому, как действующее [превосходит] испытывающих воздействие, именно так – как говорит этот [человек] – и Бог превосходит Свое Собственное природное и сущностное Божество, и могущество, и энергию, и форму, и славу, и Царствие. Не только же это [кощунственно], но и то, что, говоря, что сущность и природа Божия превосходит [свои] сущностные [энергии], он рассекает ее на другое неравенство, говоря, [подобно тому, как говорил] Евномий, – что Сын, Слово Божие и Святой Дух – низшие по отношению к Отцу, и во свидетельство низших Божеств предоставляя это кощунство, он всяческим образом чудовищно разбивает сверхъединую Энаду, и рассекает ее на отчужденные неподо-

---

[10] См.: *Григорий Палама.* Опровержения Акиндина 1.7.40 и др. Спор между паламитам и антипаламитами, связанный с этой темой, был связан с толкованием учения прп. Максима Исповедника, ср.: *Максим Исповедник.* Богословские и домостроительные главы 1.49: PG 90, 1101A; Вопросоответы к Фалассию 60, 63. – *Прим. Д. С. Бирюкова.*

бия. И со всей очевидностью он провозглашает сущностные [энергии] Бога менее почитаемыми и низшими среди наиболее достойных творений, так как называет сущностную форму Божию и Божество самими по себе видимыми для телесных очей, тогда как сущности ангелов, и душ, и вообще умопостигаемых тварей – абсолютно невидимыми телесными очами. Невидимое же – превыше видимого. Поэтому сущностные [энергии] Бога не только тварны, но и [какие-то] низшие по отношению к тварным, посредством чего и сама сущность Божия является таковой.

Глава 10

Опять же, Палама заявил, что дарования, делаемые Богом для нас, в бессчетное количество раз низшие по отношению к Нему, и различные, и делимые, являются нетварными Божествами, безначальными и сущностными [энергиями] Бога, Который превыше всего, а также исповедовал, что люди, причастные таковым, и [их] созерцатели становятся по благодати богами, нетварными и безначальными[11]. Это – другое чудовище, почище заблуждения мессалиан, язычников и всякой другой ереси, и он с ног на голову перевернул все догматы благочестия. Ибо он посчитал Бога тварью, а творения – нетварными и безначальными богами, и почтил служением тварь вместо сотворившего, так что мало сказать о нем, что он рассек единого Бога на множество богов, но и не разрешил поверившим ему считать Божество ни простым, ни несложным, ни бескачественным, ни неописуемым, ни невидимым. Ибо Тот, Кто сложен таким образом из различных и зримых качеств, не может быть простым, невидимым, и не может иметь никакого другого свойства Божия.

Таким вот догматам он заставляет нас поклоняться, и, когда мы их не принимаем, но придерживаемся переданного [святыми] отцами, он клевещет [на нас] и очевидным образом наделяет нас своим собственным безумием.

Глава 11

Итак, таковы ли мы и Церковь твоя, святая моя госпожа, а не он и его приспешники, да рассудит святая и благочестивейшая и возвышенная умом царственность твоя. Ибо [Палама] говорит и мыслит, и сам [этого] не отрицает, что провозглашает всюду два Божества: с одной стороны – сущность Божию [высшее Божество], а с другой стороны – природную Его и сущностную форму, и славу, и Царствие, и силу, и энергию, то есть иное, низшее, испытывающее воздействие, и видимое Божество. Так что очевидно, что он провозглашает в Боге два Божества, неравные и неподобные, чтобы мне сейчас не говорить о почти неисчислимом множестве [божеств], – что может быть более нечестивым?!

---

[11] См. прим. 66 на с. 465 в данном томе «Антологии». – *Прим. Д. С. Бирюкова.*

Глава 12

Что же касается происшедшего на Фаворской горе божественного Преображения Господа и заблиставшего там Божественного света Христова, то, как говорят все писавшие об этом святые, так мыслю и я сам, и ничего от себя не предлагаю. Ибо раз я исповедую общее исповедание и веру, что мы поклоняемся одному Триипостасному Божеству Единого Триипостасного Бога, и никоим образом не иному низшему [Божеству], то ничего другого и не остается.

Глава 13

Проще говоря, как святые говорят обо всем, так мы и принимаем, ничего ревностно сами не исследуя; и мы не приняли того, кто каким-то образом представляет два Божества Бога, неравных и неподобных, так как он рассекает, подобно многобожнику, общую веру Церкви в Бога.

Глава 14

Я же то, что должно было сделать, то сделал, и изложил то, как я думаю, согласно установлениям Святой Божией Церкви и определению владычествующей и святой царственности твоей. В достаточной мере защитился я в том, в чем был оклеветан. И в столь малом я выявил образ мыслей Паламы, относительно того, что он сам исповедует, учительствуя.

Глава 15

И вот после этого исповедания, изложенного мной по поводу моего благочестия, если будет позволено мне по указанию вашей святой царственности, то я предпочту оставаться спокойным и невозмутимым, молчать и следовать за святой Божией Церковью, как и остальные, кто благомысленно следует и подчиняются ей, не имея никакой необходимости уступать новым и иным догматам, по слову, реченному апостолом: если бы даже ангел с неба стал благовествовать нам не то, что мы восприняли, или даже если я, Павел, «да будет анафема»[12].

Глава 16

Все это как худший из рабов и проситель к владычествующей и святой твоей царственности я, дерзнув, принес; и остаюсь таким же [услужливым][13].

---

[1] Ср.: Гал. 1, 8–9.

[2] Издатель предположил в данном месте лакуну.

ДАВИД ДИСИПАТ. ЗАЩИТА ПАЛАМИЗМА И ПРОБЛЕМА БОЖЕСТВЕННЫХ ИМЕН

Давид Дисипат может быть отнесен к так называемым «малым паламитам», т. е. пока еще мало известным и мало изученным (особенно в России) сторонникам учения св. Григория Паламы. О жизни и деятельности Давида Дисипата известно немного[1]. Неизвестна дата его рождения, но известно, что он принадлежал к аристократическому роду, связанному узами родства с Палеологами. Вероятно, Давид Дисипат получил хорошее образование; до монашеского пострига он был близок ко двору и имел немалое политическое влияние, что впоследствии сказалось на его роли в паламитских спорах, которые были не только богословскими, но имели отношение и к политической жизни в Византии. Вероятно, знакомство Давида со св. Григорием Паламой произошло еще в юности, при императорском дворе.

Когда именно Давид принял монашество, точно сказать нельзя, но можно быть уверенным, что с определенного времени он входил в круг монахов-исихастов (многие из которых принадлежали к византийской аристократии), собравшийся вокруг Игнатия Исихаста. Знакомство с этой группой Варлаама Калабрийского, будущего противника паламитов, состоялось ок. 1337 г. в Фессалониках, и тогда Давид Дисипат (наряду с Иосифом Калофетом) был одним из тех, кто наставлял Варлаама в методе исихастской молитвы. Как известно, именно это знакомство Варлаама с исихастской практикой вызвало его протест, который он и выразил Игнатию. Позднее Варлаам переписывался и с самим Давидом, критически и в ироническом тоне отзываясь об исихастской теории и практике.

После Игнатия Исихаста духовным наставником Давида Дисипата был, вероятно, св. Григорий Синаит, под руководством которого он подвизался в одном из монастырей в Парории (в пограничной области между Византией и Болгарией к северу от Адрианополя). Именно сюда направил ему письмо Акиндин, приглашая в Константинополь на собор (10 июня 1341 г.). На этот собор патриархом Иоанном XIV Калекой был вызван св. Григорий Палама, чтобы дать ответ на обвинения Варлаама. Акиндин в это время, вероятно, пытался смягчить противостояние сторон и надеялся через Давида Дисипата повлиять в этом отношении на Паламу (который к нему

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] На русском наиболее подробно жизнь Давида Дисипата и обзор его трудов представлены в статье М. М. Бернацкого и А. Г. Дунаева: *Давид Дисипат*. Православная энциклопедия. Т. 13 (2007). Сс. 582–590. В нашем кратком изложении мы будем опираться на эту статью.

самому уже начал относиться с недоверием). Акиндин уже тогда считал, что аргументы Варлаама в адрес Паламы (в первую очередь, обвинение в двоебожии из-за утверждения Паламы о реальном различии Божественной сущности и энергий) не так легко отразить. Впоследствии, как известно, Акиндин сам стал обвинять паламитов в двоебожии[2]. Зимой 1341 г. Давид прибыл в Константинополь, и, как свидетельствует ряд источников, участвовал на июньском и июльском соборах на стороне Паламы, хотя о подробностях его участия ничего неизвестно. Вероятно, после соборов и победы на них паламитов Давид вернулся в Парорию.

На следующем этапе полемики, когда против Паламы выступил уже Акиндин, Давид Дисипат, стал одним из главных защитников паламизма; в ответ на 509 ямбов Акиндина против св. Григория Паламы он написал свои 610 ямбов (ок. 1343 г.), не прочитав, впрочем, как он сам признается, к тому времени еще стихов Акиндина. Св. Григорий Палама в период этой «поэтической дуэли» находился в заключении, но, вероятно, имел возможность ознакомиться со стихами Давида и дал им высокую оценку. После поэтической защиты паламизма Давид выступил с обличением Варлаама и Акиндина в сочинении, обращенном к св. Николаю Кавасиле (отрывки из него публикуются в настоящей «Антологии»). Далее, в начале 1346 г. по просьбе регентши Анны Савойской, матери имп. Иоанна V Палеолога, Давид Дисипат, видимо пользующийся влиянием при ее дворе, пишет «Историю вкратце о том, как от начала возникла скверная ересь Варлаама и Акиндина».

В дальнейшем Давид продолжал активно участвовать в борьбе с антипаламитами. Возможно, он вернулся в столицу после победы имп. Иоанна VI Кантакузина в гражданской войне (2 февраля 1347 г.) и присутствовал на соборе в феврале 1347 г.; он помогал патриарху свт. Исидору I (1347–1350) в борьбе с противниками паламитов в Константинополе, где он оставался близким сотрудником как патриарха, так и императора-паламита Иоанна Кантакузина. Вскоре, возможно, уже в августе того же 1347 г., Давид Дисипат скончался.

Для настоящей «Антологии» нами выбраны фрагменты из основного богословского сочинения Давида Дисипата «Слово о кощунствах Варлаама и Акиндина, посланное господину Николаю Кавасиле» (Λόγος περὶ τῶν τοῦ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου βλασφημιῶν ἀποσταλεὶς πρὸς τὸν Καβάσιλαν κύριν Νικόλαον (далее – «Слово к Кавасиле»)[3]. Изучение богословия Давида Дисипата и его личного вклада в полемику с антипаламитами еще только начинается. Предваряя публикацию первого опыта перевода данного автора на русский язык, хотелось бы обратить внимание на одну из важнейших тем,

---

[4] См. статью об Акиндине в настоящей «Антологии».

[5] Terminus post quem для трактата — нач. 1345 г. (см.: *Hero A. C.* Some Notes on the Letters of Gregory Akindynos // Dumbarton Oak Papers. 36, 1982. P. 223). Эта датировка дается с учетом наличия в трактате цитат из «Антирритиков против Акиндина» св. Григория Паламы.

обсуждаемых и в этом трактате, и в ряде других сочинений периода полемики вокруг паламизма; это тема Божественных имен, поднимаемая в связи с проблемой реального различения Божественной сущности и Божественных энергий. В «Слове к Кавасиле» Давид Дисипат обращает внимание на то, как Божественные имена понимают антипаламиты – отрицая реальное различие в Боге сущности и энергий. В частности, он пишет, что различные имена Божии «они принимают в одном и том же значении, указующими на единственную и саму сущность», при этом имя «отрывается от собственного выражения», то есть в терминологии паламитов – от того, чтобы быть именем той или иной Божественной энергии. Такая «редукция» Божественных имен как означающих исключительно Божественную сущность была необходима антипаламитам для отождествления энергий с сущностью, что, в свою очередь, было для них способом утверждения простоты и единства Бога, несмотря на множество Божественных имен[4]. Все имена указывают только на сущность. При этом, как замечает Давид Дисипат, у антипаламитов получается, что все имена Божии у них собираются в одно значение, отвечающее подлежащему. Но что тогда означает все это множество имен, задается вопросом Дисипат, т. е. какой реальности соответствует их различие при отнесении всех имен к сущности? Как он полемически подчеркивает, в этом случае само это подлежащее всех имен (по антипаламитам), т. е. сущность, оказывается разъятой и расчлененной и как бы распределяемой в соответствии с различными указывающими на нее именами. Таким образом, стремясь утвердить единство и простоту Бога, антипаламиты фактически разделяют Божественную сущность.

Как известно, ответ паламитов на вопрос об именах Божиих в контексте вопроса о реальном различении сущности и энергий исходил из принципиального утверждения о непознаваемости и неименуемости (в смысле определения) Божественной сущности. Соответственно, множество Божественных имен является именами Божественных энергий[5]. Это различие между неименуемой сущностью и энергиями, которым соответствуют Божественные имена, в свою очередь, служит у паламитов доказательством реального различия между сущностью и энергиями, против чего возражали антипаламиты. Понятно, что вся эта проблематика восходит еще ко времени

---

[6] О философской подоплеке всей этой полемики, и в первую очередь о философских предпосылках в этом споре паламитов, см. в статье: *Bradshaw D.* The Concept of the Divine Energies // Philosophy and Theology. 18, 2006. Pp. 93–120 (или в сети Интернет: http://www.snvteam.com/iocs/uploads/files/Bradsaw_book_2008.pdf).

[7] В принципе, паламиты не исключали, что имена Божии могут указывать на Божественную сущность, однако, согласно им, имена ни в коем случае не определяют ее. Такой дискурс имен как указывающих на сущность (при принципиальной неопределимости последней) следует отличать от дискурса, в котором имена являются именами энергий. Важно сочетание апофатики и катафатики, а не упразднение одного за счет другого.

полемики Каппадокийских отцов против аномеев (на что и указывает Давид Дисипат), а далее тема Божественных имен обсуждается в *Ареопагитиках*.

В контексте настоящего спора интересно обратить внимание на один трактат, непосредственно посвященный этой тематике, не попадавший, кажется, еще в поле зрения исследователей. Трактат этот опубликован в Патрологии Миня (PG 97, 1565C–1568C), где он приписывается Феодору Абу-Курре (или же, как вариант, на который указывается в примечании, Феодору Раифскому). В случае атрибуции Абу-Курре, трактат приписывается православному автору, хотя, как мы убедимся, в нем формулируется учение, которое расходится и с тем учением о Божественных именах, которое будут отстаивать паламиты, и с учением Каппадокийцев. Предваряя публикацию фрагментов трактата Давида Дисипата, где большое внимание уделяется теме Божественных имен, интересно было бы ознакомиться с обсуждением подобной проблематики в трактате, который мы приводим ниже в переводе Ф. Г. Беневича, обратившего наше внимание на этот текст, представляющий интерес и сам по себе, и в контексте споров о Божественных именах в период полемики вокруг паламизма.

Философа Феодора Абу-Курры, епископа Карр об именах Божиих

Имя Бога, нареченное [или: полученное] от некоего действия, не обозначает, однако, действие, но действующую природу. Ведь, если имя Бог обозначает действие, а всякое имя для обозначаемого [им] является именем, то таким образом, получается, что имя Бог является именем действия. Так что названное Богом является действием Бога. То есть Бог есть действие Бога, и Бог есть действие Самого Себя. Стало быть, Бог и действие Бога есть одно и то же, что невозможно.

Если же кто-то, склонный к препирательствам скажет, что так говорить можно, то пусть знает, что в таком исповедании много нелепостей. Прежде всего, в том, чтобы говорить об «одном и том же». Ведь разве то, что говорится об одном и том же, не понимается как одно и то же? А говорится, что действие отлично от Бога. Не говорится, что Бог является Богом Бога. К тому же, действие является действием действующего, Бог же не есть Бог действующего. К тому же, если Бог и действие Бога – одно и то же, то они могут характеризовать (κατηγορεῖντο) одни и те же вещи. Однако «Бог» характеризует и Отца, и Сына, и Святого Духа, действие же нет. Ведь Отец – Бог, так же и Сын – Бог, и Святой Дух – Бог. И ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух отнюдь не действие, но – действующие. Но самая главная [нелепость], говорить, что Бог не есть прежде Его действия, но то, что они одновременно, ведь то, что является одним и тем же, следует исповедовать, как сущее одновременно. Ведь если Бог вечен, то и действие Его вечно. Так что результат действия вечен, а результат – это мир. Таким образом, получается, что по этой гипотезе, мир – вечен, что является не просто невозможным, но и говорить так – нечестиво.

> К тому же все, что в собственном смысле и в высшей степени характеризует все подлежащие ипостаси, является или природой, или частью природы. «Бог» же в собственном смысле и в высшей степени характеризует три ипостаси. Так что Бог или природа или часть природы. Однако так как невозможна часть Бога, то остается говорить, что Он – природа.
>
> Таким образом, Бог является природой, и имя «Бог» обозначает природу, подобно тому как имя «человек», нареченное по действию, не обозначает действие, однако природу и сущность. Подобным образом и «душа», и «ангел», и всякое имя сущности нарекается в связи с действием или претерпеванием, но не обозначает действие или претерпевание, но природу и сущность. Таким же образом я постигаю и имя Божие, и не заблуждайся, следуя этимологии и грамматическим законам, не замечая правила истины, которыми многие обещают пользоваться, пользуются же не многие. Помолимся же за свершение [жизни] с Богом.

Казалось бы, в данном случае мы имеем дело с примером трактата авторитетного православного богослова, который явно высказывает точку зрения, совпадающую с той, что впоследствии будут высказывать антипаламиты: имя «Бог» указывает на Божественную сущность, а не является именем действия. Тем не менее, если обратиться к сочинениям Абу-Курры, в подлинности которых сомневаться не приходится, то мы увидим, что данный автор, действительно обращавшийся к вопросу о Божественных именах, формулирует по этому вопросу куда более традиционное православное учение, которое расходится с тем, что высказывается в приведенном выше трактате. В частности, он пишет в «Кратком слове о Божественных именах, общих для Троицы и различных у отдельных ипостасей»:

> Следует знать, что ни одно имя не указывает на сущность Божию. Здесь дело обстоит не так, как в случае приложения имен к другим вещам. Когда мы говорим: «камень» или «золото», или «корова», или «человек», мы указываем с помощью имени на сущность каждого. Однако, когда мы называем Бога «Бог», или «Господь», или «Царь», или «Отец», или «Сын», или каким-либо иным именем, мы указываем на Его действие или отношение[6].

Сопоставляя этот отрывок с приведенным выше трактатом «Об именах Божиих», мы можем сказать, что он Абу-Курре не принадлежит, если считать, что тот не менял радикально своего мнения. Вопрос об атрибуции трактата Феодору Раифскому требует особого исследования. В любом случае, близость позиции автора этого трактата к позиции антипаламитов дает возможность предположить, что его автор был, вероятнее всего, их духовным предшественником, наличие которого само по себе представляет немалый интерес и указывает на то, что полемика

[8] PG 97, 1601.

по этому вопросу в восточно-христианском богословии имеет свою историю[7].

Что же касается самого трактата Давида Дисипата, отрывки из которого публикуются ниже, то, с одной стороны, он, безусловно, в своей аргументации во многом (хотя и не во всем) совпадает с аргументами св. Григория Паламы, высказанными против Акиндина, но с другой, – даже при такой высокой степени совпадения, сам факт апперцепции Давидом Дисипатом аргументов Паламы (которого он считал «наделенным апостольскими дарованиями») свидетельствует об их высокой для него убедительности, так что повторение здесь должно расцениваться как сознание правоты Паламы.

Г. И. Беневич

[9] См. также об этой теме у Никифора Григоры и ее предыстории в в данном томе настоящей «Антологии», сс. 566–567.

Давид Дисипат

СЛОВО О КОЩУНСТВАХ ВАРЛААМА И АКИНДИНА, ПОСЛАННОЕ ГОСПОДИНУ НИКОЛАЮ КАВАСИЛЕ[1]

3. <...> Знай в точности, что Варлаам и те, кто соперничают с ним в следовании его ереси, совлекают в творение тот Божественнейший свет, и учат, что он ни в чем не лучше порожденных вещей, и заявляют, что, напротив, он даже хуже человеческой мысли, потому что, как они говорят, человеческая мысль неприступна для чувства, а свет был видим телесными очами учеников. Но мы, следуя за священными отцами, почитаем этот свет как нетварный и вечный, и воспеваем его богоприличными именами, не то что не помещая его в ряд порожденных вещей, но называя его Божиими именами, как Божественную благодать, неизреченно обоживающим благообращенных таким образом к приобщению [Богу]. Варлаам тотчас попытался поставить нас в ряд тех, кто исповедует мессалианство, так как они считают, что можно причаститься Божественной сущности. Когда же он услышал, что, согласно богословам, тот свет не есть Божественная сущность, но светлость и слава, сверкающая от Божественной природы, и что, по Божественному слову, ее таинственно удостаиваются чистые сердцем, взялся возвести отсюда на нас обвинение в двубожии, из-за чего были созваны соборы, и их страшные письменные решения (чтобы не рассказывать долго то, что все уже знают) были вынесены против них, так что они были отсечены от Церкви Христовой как чуждые общества благочестивых людей, если только они не откажутся от этих нечестивых догматических учений, подлинно отрекшись от того, что во зло прорекли, и не вернутся к истине благочестия, соборно исповеданной отчетливо и ясно.

7. <...> Вынеся в центр святоотеческие свидетельства, покажем церковное учение о том, что в Боге видится различие сущности и того, что в ней природно созерцается, и это [высказано] не сейчас впервые и не единожды, но издревле и часто богословами в борьбе против ересей выработано и пояснено, и многим подтверждено, и образует общую мысль благочестивых догматов Церкви и утверждение непоколебимое, надежное и неподвижное.

8. Божественный Григорий Нисский, когда держал речь к духоборцам, полагавшим, что выражение «Божество» имеет значение Божественной природы, как Евномий [полагал о выражении] «нерожденный», и отсюда от Божества отчуждавшим Дух Святой, ибо нельзя найти в Писании [Духа Святого] отчетливо провозглашаемого

© А. В. Марков, Д. А. Поспелов, перевод, 2009.

[1] Перевод выполнен по изд: *Tsamis D. G.* Δαβὶδ Δισυπάτου Λόγος κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν. Θεσσαλονίκη, 1973.

Богом, как они думали, – против них Григорий встал и доказал прямо противоположное, что имя «Божество» объявляет не сущность, а энергию. Вот что Григорий рассуждает об этом имени. «Говорят, что слово "Божество" обозначает природу. А мы говорим, что Божественная природа не имеет обозначающего ее имени, или же у нас не имеет, но если что и говорится или от человеческого обычая, или от Божественного Писания, то обозначает что-то вокруг нее. А сама Божественная природа пребывает невыразимой и неизреченной и превосходит значение любого слова. Судьей их безумной хулы может стать и змей, который показал, что имя "Божество" означает зримую энергию. Когда змей посоветовал сорвать запретное, то возвестил, что "откроются у вас очи, и будете как боги" (Быт. 3, 5)»[2]. Ты видишь, что слово «Божество» свидетельствует о зримой энергии? «Нельзя что-либо видеть, если очи не открыты. Поэтому не природу, а зримую силу представляет имя "Божество"»[3].

12. Я не замечаю, чтобы [противники Паламы] говорили и думали не противоположное богословам. Они выводят Божественную природу лишенной природных энергий и сил, для которых привычно устанавливают имена, и потому с логической необходимостью все имена относят к Божественной природе, так что получается: они показывают многоимянной Божественную природу, которая, как ты слышал, безымянна. Много различных имен они принимают в одном и том же значении, указующими на единственную и саму сущность, так что каждое имя отрывается от собственного выражения, как будто нет принятых вещей, к которым оно бы подходило и значение которых бы имело. И так как имен, как мы сказали, очень много, и они различны, а сущность одна и проста и, как они говорят, лишена природных энергий и сил, то необходимо или все имена собрать в некое одно значение, отвечающее подлежащему, или подлежащее разъять и расчленить и распределить к каждому собственное имя. Но если поделить сущность на части, то это весьма нелепо соответствует тому, что всеми принято и хранимо, что Божественная сущность не имеет частей, и вместе с тем простота Божественной природы будет ими разрушена, а именно [забота] об этой мысли была предметом спора. Но избегая этого, они необходимо впадают в другое, заявляя, что Божественная природа многоимянна и что имена друг с другом совпадают в одном и том же значении, и так они вместе сталкивают все богоприличные имена, и тиранически ими пользуются не естественным образом и не в свыше удерживаемом смысле. На этом и попались отвергающие различие сущности и энергии, думающие, что если разъять их мысленно, то тотчас Божественная природа это претерпевает, и «устрашившись страха, где нет страха» (Пс. 13, 5; 52, 6)впали во множество тяжких нелепостей.

14. <...> Они, словно перестаравшись, полагают, что энергия во всем тождественна и неотличима от *сущности*.

17. Нелепо и достойно осмеяния, когда ты слышишь, что все имена, как нужно полагать, означают Божественную природу, и таким

---

[2] *Григорий Нисский.* О Божестве Сына и Святого Духа: PG 45, 573C–576A.

[3] Там же, PG 45, 576A.

образом у них одно значение, а Божественная природа тогда является многоимянной, как у них получается, так как они отрицают природные ее энергии и силы. А мы ведаем, что Божество безымянно по сущности и Оно же многоимянно, но многоимянно по силам и энергиям, по которым и разнообразно. <...>

18. Видишь ли ты, что Божество многоимянным из-за Своих Собственных энергий указывается и именуется, ибо всецело в каждой из них зрится? Столь велико то, что вокруг них. Что же они не назовут и Василия Великого двубожником, так как он, как было показано, именовал «Богом» и энергию, и более того, наделял именно ее именем «Бог»? Так что и Василий Великий окажется в одном чине с окружением священного Паламы. Сверх того об этом многоболтливом против нас обвинении, как раз здесь самое место, чтобы мы, как можно яснее и короче, сказали о богословском употреблении слова «Божество». Божеством мы называем и Божественную сущность, и Божественную энергию, что можно услышать из уст богословов, и что мы сейчас слышим; и энергию не только обоживающую, но и всякую, какую может объявить это наименование, берущееся все более в различных значениях. Богословы дают этимологию, что слово «Бог» (θεός) происходит от слова «смотреть» (θεᾶσασθαι), или «бежать» (θέειν), или «жечь» (αἴθειν), или «обоживать» (θεοῦν), так что, исходя из этого, Божеством мыслится обоживающая энергия, повсюду и через все проходящая сила, очищающая, просвещающая и делающая богом, и всякое другое развертывание имени, которое придумают мудрые в божественном. И мы «Божеством» зовем не только Божественную сущность, но и энергию. Мы слышим от наших противников, что мы двубожники, так как мыслим и говорим таким образом. Но здесь нужно привести слова святых, которые объявляют, что одно Божество Святой Троицы: «Один Бог, – говорят они, – потому что одно Божество», и доказывают этой же мыслью, что в Троице Божество в единственном числе, что совершенно не совпадает с тем, что произносят наши противники. Ибо к кому относится, почтенные, скажем мы им, речение «одно Божество»? Оно чужое или дело рук наших богословов, которых мы, как мы доказали, называем учителями? И не может ли здесь сказать всякий, что они [наши учителя], возражая, рвут струны арианской ереси, то есть Евномия и тех, кто с ним, ибо те безбожно вместе напряглись против одного Божества? А если так, то почему же вы принадлежащее отцам и сказанное ими предлагаете сразу для уничтожения? Порождения одного и того же премудрого богословского разума во всем будут согласны по-братски.

22. <...> [Отцы Церкви] учили об одном Божестве трех ипостасей, захочет ли кто это слово употребить для сущности, или для энергии, что считают предпочтительнее. Скажешь ли ты, что слово «Божество» обозначает сущность, это будет одна сущность трех [ипостасей], так же как и одно Божество, скажешь ли, что энергию, это будет одна энергия трех [ипостасей], и в том случае Божество будет одним. Если ты для энергии возьмешь то имя энергий, которое их обозначает, то, как уже было указано, Божество будет одно в любом случае, общее для трех [ипоста-

сей]. Назовешь ли ты «силу обожения» Божеством, будет одним для трех [ипостасей]. Назовешь ли ты «очистительную силу» Божеством, будет то же самое. А [также то же самое будет], если ты скажешь, что просветительная сила или сила боготворная одна и та же у Отца, Сына и Святого Духа. И таким образом, твердо и согласно с богословием доказано, что природа называется Божеством, и энергия называется Божеством, и в Троице признается одно Божество, притом, что мы ни в коем случае не впадаем ни в какую нелепость. А если в случае каждой из этих энергий, которые мы назвали выше, одну мы уделим Отцу, другую передадим Сыну, а третью выделим Духу, чтобы мыслить три различных обоживающих, или очищающих, или боготворящих энергий и сил в Троице, очевидно, что это будет абсолютное троебожие и разрушение единоначалия, вводящее языческое многоначалие, и сразу же этому противостоит исповедание единоначалия и единичности Божества. Но мы каждую энергию исповедуем как одну [энергию] трех [ипостасей], так что, исходя из этого, видится всегда одно Божество Святой Троицы. И, знай, [именно] в этом смысле, богословы возглашают одно Божество единого триипостасного Бога, но не то, что ты подумал, что они признают его объявляющим Божественную природу. Прими об этом свидетельства.

27. Пусть будет свидетелем истины и древности этого догматического учения и свидетель Христов, божественный и во всем мудрый Иустин. Он, опровергая языческие мнения, спрашивает: «Если бытием, а не волей Бог творит, как огонь жжет бытием, то как Он один и прост и единовиден, когда Он творец различных сущностей?»[4] – и когда они отвечают, что «не нужно думать, что как в нас быть – одно, а хотеть – другое, так и в Боге; напротив, в Боге быть и хотеть является одним и тем же. Что Он есть, того Он и хочет, и что Он хочет, то Он и есть, и нет никакого различения в Боге, потому что Он не имеет Себе причины[5]»[6]. Когда они в этом признались, сей божественный муж встал и, сражаясь в союзе с учением Церкви, вот что им объяснил: «Если Бог имеет сущность для существования, а волю для творения, то тот, кто отвергает различность сущности и воли, тот отвергает и существование Бога и творение, ибо существование – это Его существование, а творение – творение не существующего»[7]. И еще: «Сущность Бога не допускает не быть сущностью, а воля Бога допускает не хотеть. Например, Бог пожелал сотворить одно солнце, а второе солнце не пожелал сотворить, ибо, как для существующих вещей полезно, чтобы было одно солнце, так же не полезно, чтобы возникло второе солнце. Бог пожелал полезного, а не полезного не пожелал. И если это так, то сущность Божия одно, а воля Божия – другое»[8]. И еще: «Воля есть или сущность или присуща сущности. Но если она сущность, то

[4] *Пс.-Иустин.* Вопросы христианина к язычнику 3: PG 6, 1428C.

[5] Букв.: происходит от Самого Себя.

[6] Там же, PG 6, 1428D.

[7] Там же, PG 6, 1429C.

[8] Там же, PG 6, 1432A.

нет обладающего волей; а если она присуща сущности, то по необходимости они отличаются друг от друга: ибо сущее и присущее не то же самое»[9]. Ты видишь, как этот божественный муж, ладя в точности с догматами благочестия, доказал многими доводами различие сущности и воли? И с кем в ряд себя поставят те, которые и теперь говорят противоположное, всяк человек в точности увидит. Но стоит послушать и то, что говорит об этом Златоглаголивый отец: «Пророки явно не только не знают сущность Божию, но и недоумевают о самой премудрости, какова она есть, притом, что не сущность от премудрости, а премудрость от сущности. И если они даже ее не могут постичь в точности, то сколь безумно считать, что можно подчинить саму сущность Божию своим собственным расчетам?»[10]

59. И что смешнее или жалостнее, чем когда думают, что по своему намерению постигают и схватывают истину, а удерживают новое направление, и успешны разве в мудрствованиях, и удается им только дерзость, и меньше всего они движутся к цели. О безумие и сумасбродство! В ум им пришло то, что вообще против истины, которая сверх ума. Они надеются совлечь безвременную и вечную благодать Божию в творение, ту, которая и тварно сущее в причастии обоготворяет и таинственно словно похищает в неизреченную высоту. Воссиявший на горе [Фавор] недоступный свет, «природный луч Божества Слова», они ставят в ряд возникших вещей и воображают облечь его низкой и приземленной славой, и это сверхсущественно сущую славу и светлость сверхсущественной Троицы! И подлинного истины таинника, тайноводителя и заступника, священного Паламу, человеколюбиво вступившего в опасный бой за истину и общее спасение, наделенного апостольскими дарованиями – пусть даже это не нравится тем, кто думает иначе, но как же еще, если он Христов раб? – принялись злословить и за что-то вообще отважились хаять, те, кто земное мыслят (Кол. 3, 2), рабы плоти и тьмы – сына света и благодати, столь великого в силе Слова и Духа. О, их ущербность, что столь они лишились ума, так что не слышат ни того, что с ними произошло, ни что произошло с другими, когда лучше изо всех сил удержаться и осознать силу истины, на которую они попытались напасть, не наученные ни древними, ни новыми примерами, и окрылились суетными надеждами устроить, как они думали, переворот и низвержение благочестия и многое насилие над ним, но оно только еще ярче окажется и покажет более светлыми своих мужей – ибо таков смысл в таких случаях божественного Домостроительства. И когда уже достаточно было вторжений, ложь крепко была отражена, и природная сила истины была показана, упражнявшая любящих истину, чтобы они отразили лукавых и их зло удалили, и опыт в вере в последнем напряжении показали, и таким образом нечестие подверглось поголовному разгрому, и возглашена была отчетливо держава благочестия, чисто осиявающая светом истины души всех.

---

[9] Там же 3.2: PG 6, 1433B.

[10] *Иоанн Златоуст.* О непостижимом 1.4: PG 48, 705.

НЕОФИТ МОМИЦИЛАС. ЗАЩИТА ПАЛАМИЗМА И ОТНОШЕНИЕ К ЯЗЫЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ[1]

Среди «малых паламитов» – сторонников учения св. Григория Паламы, почти неизвестных русскому читателю, одно из заметных мест занимает монах Неофит Момицилас (Νεόφυτος Μομιτζίλας). Известны несколько его прозвищ: προδρομηνός («монах монастыря Предтечи), и данное его врагами прозвище: βουλγαραλβανιτοβλάχος (блеющий болгарин-албанец); наверное, он получил его из-за своего происхождения.

Неофит был православным писателем, жившим около 1334/35–1363 гг. К сожалению, нет достоверных сведений ни о его происхождении, ни о годах его жизни, ни о полученном им образовании. Хотя если о последнем судить по его сочинениям, то можно предположить, что он получил хорошее образование, включая знание естественных наук и философии. В своих сочинениях, в том числе и богословских, он часто и с большим уважением ссылается на философов, в частности на Аристотеля, Платона, Галена и Плотина. Судя по некоторым данным, он мог происходить из простой семьи и самостоятельно получить образование, но, возможно, он в действительности происходил из знатной семьи, в детстве получил хорошее образование, но впоследствии свое знатное происхождение скрывал.

Неофит стал монахом в Фессалониках около 1340-х гг., когда уже состоялся первый исихастский собор. В Фессалоники он прибыл, вероятно, из Македонии. Не исключено, что он принимал участие в этом соборе в качестве наблюдателя. Известно, что он был монахом в монастыре св. Петра в Константинополе в 1353 г. Главным его послушанием была работа переписчика, что может быть свидетельством его весьма высокого образования, т. к. это занятие требовало немалых знаний и усилий.

Неофит стал одним из защитников учения св. Григория Паламы. Его сочинение против Варлаама и Акиндина, отрывки из которого приводятся в настоящей «Антологии», было написано уже после появления основных полемических сочинений Паламы, и Неофит явно их использует.

Еще в Фессалониках Неофит проявил свой дар полемиста, написав сочинение против латинян. Это было время неоднократных

---

[1] Данное краткое введение написано на основе сведений из монографии: *Kalogeropoulos B.* Ὁ μοναχὸς Νεόφυτος προδρομηνὸς καὶ τὸ θεολογικό του ἔργο. Ἀθήνα, 1996.. – *Сост.*

попыток заключить унию, и Неофит явно откликнулся «на злобу дня». Если верно, что он был албанского происхождения, то, возможно, это был первый антилатинский трактат, написанный человеком «из глубинки». Несомненно, Неофит провел немало времени изучая Аристотеля. Его трактат против Варлаама и Акиндина изобилует цитатами и ссылками на Аристотеля[2], аргументы из которого он считает особенно действенными в полемике с акиндинистами, которые сами весьма сильно опирались на философов, и в первую очередь, на Аристотеля. Неофит, хотя и называет языческих философов врагами Писания, но в философских вопросах (в частности, в вопросе о различии сущности и энергии) вполне считает возможным опираться на них, наряду со ссылками на Св. Писание и святых отцов. Аргументация Неофита в полемике с Акиндином не отличается большой оригинальностью по сравнению с аргументацией самого Паламы и других видных паламитов. Однако постоянные ссылки на языческих философов и высокие похвалы в их адрес, которые встречаются в его трудах, – это интересное свидетельство того, что в паламитской среде с самого начала не было никакого чурания языческой философией.

Время и место его полемики с Варлаамом и Акиндином не может быть точно определено. Среди других сочинений Неофита следует упомянуть составленный им в 1353 г. «Сборник лекарственных трав», построенный по алфавитному порядку. Из этой датировки можно сделать вывод, что Неофит дожил до последнего исихастского собора 1351 г. Вполне вероятно, что отцы этого собора могли быть знакомы с его трактатами против Варлаама и Акиндина и както принять их во внимание. От Неофита остался целый ряд сочинений, многие из которых до сих пор не изданы. Это, кроме богословских сочинений против латинян и антипаламитов, – сочинения по медицине, естествознанию, филологии и, что наиболее существенно в контексте темы «паламизм и философия», – сочинения чисто философские. К последним относятся комментарии к логическим трудам Аристотеля и Порфирия[3].

---

[2] К сожалению, публикуемые нами фрагменты лишь в малой степени отражают обилие ссылок Неофита на языческих философов.

[3] Обозрение логики Аристотеля; Комментарий на первую книгу Первой аналитики Аристотеля; Комментарий на первую книгу второй аналитики Аристотеля; Определения, собранные из Аристотеля; Комментарий на пять слов Порфирия.

Неофит Продромин (Момицилас)
СЛОВА ПРОТИВ ВАРЛААМА И АКИНДИНА[1]

Слово первое

Самого монаха Неофита решительное возражение Варлааму и Акиндину в том, что одно есть сущность, а другое – ее энергия у всякой вещи, пусть они и обладают бытием совместно

Воистину, как полагает божественный Дамаскин, «энергия есть природная сила и движение всякой сущности»[2], коей единственной лишено небытие. Имя энергии, будучи одним из подобных ему по имени, многозначно. Энергией называется и результат, то есть совершённое действие, – то, на что направлено действие природного движения. Энергией называется и сам действующий, как по природе обладающий способностью к действию[3] <...>.

Какую великую заботу об этих и других догматах истины проявили святые, но и Сам Господь наш Иисус Христос, Который пострадал от тех, кого сотворил, еще и общаясь с нами, и приобщившись[4] к нам, открыто явил нам две Свои природы и каждую из соответственных энергий, и это для всех очевидно, кроме искони Ему противящихся, и ныне – акиндиниан и варлаамитов <...>.

Воистину, следует начать со словес Святого Евангелия. Ибо сказано: «Дал им власть», то есть Христос – священным апостолам, на духов нечистых – так, чтобы изгонять силу таковых[5]. И ведь не сказал [Господь], что дал им [апостолам] некую часть от Своей природы, что по Нему и все они смогут стать такими, как Он, и равными Ему быть по природе и энергии. Ибо, если бы это было так, что бы Ему помешало сказать об этом? Но ведь Он-то этого не сказал. Ты же, о Акиндин, откуда этому научен и от кого из Апостолов ты один воспринял это таинство и сам по себе владеешь им доныне? <...>

Что же, разве неверно мы утверждаем, что святые получают божественный дар и энергию, а не сущность Бога, разве не так? «Нет, – говорит он, – сущность Божию получают»[6]. Итак, спроси

© А. П. Крысяков, перевод, примечания, 2009.

[1] Перевод выполнен под ред. Д. А. Поспелова по изд.: *Kalogeropoulos B.* Ὁ μοναχὸς Νεόφυτος προδρομηνὸς καὶ τὸ θεολογικό του ἔργο. Ἀθήνα, 1996.

[2] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение 2.37: PG 94, 949A.

[3] Там же 3.59: PG 94, 1045.

[4] Деян. 1, 4.

[5] Мф. 10, 1.

[6] См.: *Григорий Палама.* Опровержения Акиндина 5.2.5: 290 (ГПС 3).

себя, Акиндин, сам для твоей же славы: власть, которую Господь дал апостолам на духов нечистых, после того как удвоилась, была природой божественной или человеческой? Если его природа была человеческой, ты существенно лжешь: «Тело, – как и премудрые отцы говорят, – через тело не исходит»[7]. Даже ипостась не складывается в ипостась, но сообщается. Если божественная, – то твои доводы так же бессильны, ибо и сами боги приобщены [божественной] природе, раз оказались причастными божественной природе. Отсюда открывается, что Христос дал Своим ученикам не Свою божественную сущность и не Свою человеческую природу, но божественную и действенную энергию, уничтожающую мерзости демонов, от которой демоны, не имея сил ее выносить, убегали, как от источника огня, испускающего неослабевающее пламя. <...>

Опять же, Господь повелительно и властно говорит человеку, одержимому глухим и немым демоном: «Выйди из этого создания Божия, злой демон, и он тотчас вышел»[8]. Ведь не божественная сущность излилась по капле и, вышедши, изгнала демонов, как кому-то представляется, поскольку они отождествляют природное с природой и говорят, что она движется и в какой-то мере воспринимается, она бы пропала. Воистину, если бы она не пропала, ее бы приобщились и демоны, и победой лучшего в себе они бы по природе из демонов стали богами. <...>

Послушай Самого Христа, Который говорит: «Я почувствовал силу, которая вышла из Меня» (Лк. 8, 46), и уверуй в это. Ибо одно – Он Сам, а другое – вышедшая из Него сила; если же это исцеляющая энергия, то никоим образом от Него не удалена. Ибо как солнце, находясь в своем месте, бросает свои лучи на землю, и они от него не удалены – такой же образ следует мыслить и у блаженной природы Бога. Затем, как у солнца при одной сущности наличествуют многообразные энергии (ибо оно светит, согревает, взращивает, иссушает), но всякий, кто бы ни захотел, отыщет его. Также и у Бога. По сущности Он один, но многообразен в промыслительных энергиях, которыми Он пользуется для созидания всего сущего. <...>

Апостол Павел говорит: «В каждом Бог есть по мере его совершенства и силы» (2 Кор. 10, 13.), так что Он дает каждому по мере и соразмерно благодать Духа. «Одному дается слово мудрости, другому – слово знания, иному – слово различения тем же Духом, другому – чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки» (1 Кор. 12, 8–10) и многое другое. Потом добавляет: «Во всем этом действует один и тот же Дух, разделяющий каждому соответственно, как хочет» (1 Кор. 12, 11). <...>

По-твоему, латински мыслящий Акиндин, Бог сущность Святого Духа, более же Свою, поскольку одной природы три ипостаси, разделяет и раздает? Но не учат ли нас истинно божественные мужи: великий Исайя, его истолкователь – Григорий Богослов и «как бы до треть-

---

[7] Ср.: *Аристотель*. О душе 2.7, 418b.

[8] Мк. 9, 25.

его неба» взятый великий апостол, «услышавший неизреченные слова» (2 Кор. 12, 2). Если же разделяется сущность Божия и частями подается, познается и воплощается, тогда она – творение, и ты сам почитаешь «тварь, вместо Творца»[9]. Но Святой Дух посылается сущностно от Отца и Им самоипостазируется. Он несотворенный и неделимый и неколичественный, всесильный, всесовечный, собезначальный Отцу и Сыну. Обманываешься ты и все твои последователи, а говорят истину те, кто следуют предписаниям божественных мужей. Несотворенные энергии Духа исходят и соответственно подаются. <...>

Если сущность Божию, по-твоему, Акиндин, получают святые, то <...> Бог не триипостасен, а бесконечноипостасен. Снова: если сущность Божию получают святые, бесполезно только Христа называть по природе Сыном Божиим и Единородным, ибо, получается, бесконечно много сыновей по природе Бог имеет. <...>

Акиндин, ты, насмехаясь над обоженными святыми, противоположно верному учению учишь, во всех людях разделяя сущность Божию и беспредельную природу приписывая твари, если не словом, то делом, хотя это, по сути, ужас и разновидность безбожия. <...>

Слово второе

Самого монаха Неофита смелое опровержение против Варлаама и Акиндина и других, им подобных, о том, что будто свет[10], просиявший на Фаворе перед самим Христом святым апостолам, – творение, и поэтому, как они учат, он подобен радуге, являющейся после дождя в облаках

Как же Фаворский свет, о котором ты учишь, Акиндин, что он случайный, то есть окрашенный воздух или противошествие солнцу во влажном небе, богоносные и богословствующие отцы называют божеством, светом божества, сиянием божества, несотворенным божеством, углем божества, оружием божества, благодатью, даром, энергией божества в различных своих сочинениях? Сам же Христос, показав «Царство Божие, таковую славу Его», говорит: «Аминь, говорю вам, есть некоторые из тех, кто здесь стоит, которые не узнают смерти, пока не увидят Царство Божие, пришедшее в силе»[11]. И сказав так, Он показал, что эту, как бы прикровенную, силу могут видеть не все в надлежащей мере, но только совершенные зрители. И не сразу, а только через восемь дней, как говорит Евангелие, показывает Он эту силу. <...> И кто-то сказал, что Он их принимает и достойными этого видения делает. Это были: Петр,

---

[9] Ирмос 6 песни канона акафистного гимна.

[10] Ср.: *Григорий Акиндин.* Против ересей Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского: PG 150, 848B–854A.

[11] Мф.16, 28.

Иаков, Иоанн. И возводит их на гору, где предвозвещенное свое Царство только им, троим, показывает[12], поручая им «ничего из увиденного не рассказывать, пока Сын человеческий из мертвых не воскреснет»[13]. Как Бог, Он знал, что несчастный Иуда будет поражен тщеславием, завистью, сребролюбием, поэтому судил ему не удостоиться увидеть это таинство. Потому Он так соблаговолил, чтобы они это увидели, чтобы они об этом рассказали не только своим, но и везде и повсюду. Таковое у Него было промышление и об Иуде-предателе[14]. <...>

Но отличается ли мудрость Божия от Его сущности? Да, и свидетель этому божественный Максим: «Бог знает Себя из своей божественной сущности, ибо все, произошедшее от Него, появилось по премудрости Его, через которую и в которой Он все сотворил»[15]. По твоим словам, Акиндин, сама мудрость – это Сын Божий. Ибо Бог и Отец один непостижим по сущности нам, а Сын постижим! А Отец только себя Самого знает по премудрости Своей, а Сын – нет! Оставь ты это безбожие! Мы приведем свидетельство божественного Максима. Он говорит, что «Бог, – разумея под этим Отца, Сына, Святого Духа, – знает Себя по премудрости своей», но мы знаем от совершенных, что премудрость – это не сущность, а творческая сила, общая мудрость Лиц Троицы, через которую и в которой всё сотворил, и так мы Бога знаем»[16]. И снова он: «Не из сущности Его мы Его знаем, но из великолепия и промышления о сущих, в которых, как в зеркале, беспредельную благость, мудрость и силу Его понимаем»[17]. <...>

Итак, если даже сейчас, после того как мы тебе привели множество доказательств из Божественного Писания о различии природы и энергии, ты не хочешь поверить ему, то обратись хотя бы к врагам Писания: мы приведем тебе свидетельства тех, кого ты уважаешь, чтобы хотя бы этим тебя устыдить. Вот одно из них самое достоверное, как сказал один из мудрецов, хотя все внешнее противно Божественному Писанию. <...>

Наконец, откуда мы тебе приведем уверение? Не от кого иного, как от Аристотеля, которому подражают все, имеющие ум. Ведь он был одним из мудрейших мужей и образованнейших древних греков. Он написал довольно много замечательных вещей. Одну из них он назвал: «Лекции о природном», или «Достойное учение о природном», где он подробно излагает различие между всеми видами движения. Движение – это не природа, но природное свойство, ибо сам говорит, что природа определяется началом движения и покоя. Ему

---

[12] См.: Мф. 17, 1; Мк. 9, 2–8; Лк. 9, 28–36.

[13] Мф. 17, 9.

[14] Ср. обсуждение причин, по которым Иуда не был взят на Фавор, в статье о Феофане Никейском в данном томе настоящей «Антологии». – *Сост.*

[15] *Максим Исповедник.* Главы о любви 103.22: PG 90, 1204A.

[16] Там же.

[17] *Максим Исповедник.* Главы о любви 101.96: PG 90, 931C.

необходимо было показать, что есть первое начало и причина, а затем объяснить, что это природное движение имеет некую силу для этого некого покоя, или конец, чтобы мы это увидели. Необходимо, чтобы было первое живое существо, а потом движение и покой соответственно, так что одно – движение, а другое – основание его. Когда он говорит о душе, или о небе, или земле, или воздухе и воде, или о происхождении животных, или об их частях, то считает все эти предметы тварными [т. е. природными]. Ибо одно – природа [тварь], а иное – природное, или энергия в природе[18]. <...>

Многие другие свидетельства имеем, переданные от внешних мудрецов, о различии сущности и энергии, собранные вместе и согласные с творениями святых отцов, но не хотим мы уподобиться неопытным учителям атлетов и стать честолюбцами, неуместно что-то, из этого удерживая, но достаточно приводим доказательств. Если они были греки, то были мудрыми, а если мудрыми, то правдолюбивыми. Это – свойство мудрецов. Как и Платон определяет мудреца: «Мудрым я называю того, кто любит мудрость, то есть Бога»[19]. И Аристотель добавляет: «Мудрецом я называю того, кто всеми силами уподобляется прежде первому Мудрецу»[20]. И Господь говорит: «Возлюби Господа Бога твоего от всего сердца твоего, от всей силы твоей и от всего разума [помышления] твоего» (Мф. 22, 37). И вновь: «Будьте милосердны, как Отец ваш Небесный» (Лк. 6, 36). И с этой истиной все греки соглашаются. Поэтому всем ясно, если и в других местах таковое написали, то, думаю, их Бог побуждал их завистью, или ссорой, или негодованием, или суровостью слов, но не прикрывались они этим, но, как было возможно, истину в мире всем предоставили.

Акиндин и все его последователи не знают, что, страдая, или хромая в благочестии, других мудрецов, других святых, другого Бога, придумывают, некие нововведения, сами в себе построив, прежнего совершенно не придерживаются. Среди другого нечестия Акиндин и следующий вздор болтает, что не иначе, как при помощи некого посредника творения, или какой-то науки, всякое, даже слабое, созерцание Бога – то есть Его постижение – становится возможным. Поэтому, когда он некогда об этом говорил, мне стало ясно, что его речи исполнены глупости и обмана. <...>

Мудрые во Святом Духе, не только через бытийственность и красоту всего, гармонию и соответствующий благоустроенный промысел о движении всего, но и через созерцание нематериального ума созерцают нематериальное, как постижимое. Поскольку подобному подобное любит собеседовать и непосредственно сопредстоять, то есть нематериальный и бесстрастный ум – первому нематериальному, простому и сущему Уму. Этому же научает соответственно

---

[18] В выпущенном отрывке Неофит приводит доказательства об отличии природы от энергии из Аристотеля и Галена. – *Сост.*

[19] *Платон.* Федр 278d.

[20] *Аристотель.* Метеорологика 353b.

Евангелие: «Счастливы те, кто чист сердцем, поскольку они будут Бога созерцать» (Мф. 5, 8), причем не только в будущем веке, но и в настоящем. Также не говорит, что счастливы те, кто через постижение только внешней науки научившись, через это будут созерцать Бога. <...>

Каждая сущность познается и почитается от свойственных ей энергий, ведь это действительно так. <...> «Многообразны и разнообразны его энергии, которые к нам снисходят, – считает святой Василий Великий, – существующие, как собственные Ему, около Него»[21]. Также и великий Григорий считает, что «не из отдельных от Него энергий, но из около Него» сущих познаем Бога[22], а сущность Его пребывает разными способами превыше понимания. <...>

Акиндин, во всем последуя Арию и Евномию, не это, но саму природу деяний представил их именами, как и те враги и беззаконники, которые во Святой Троице не рожденное, рожденное, исходящее, не различая, смешивали. Но его мы со всеми его пустословными и нелепыми речами и помощниками обличим одним – естественным доказательством. Природа человека, то есть сам человек, одна, но получает многие наименования, пока пребывает в этой жизни. Так, мы ее называем: зародышем, младенцем, отроком, юношей, молодым человеком, мужем. Но и он имеет много имен и будет их иметь в ближайшее время. Например, человек – это может быть пожилой или старик. Младенец – так называют из-за доброго ума или кротости; новорожденный – потому, что его кормят жидкой пищей; дитя – потому, что небольшой и пьет молоко или воду, и т. д.[23] <...>

Вообще, всякая природа от сущностновидной ее энергии получает наименование. Но на это кто-то может возразить: как же тогда по отношению к триипостасному Божеству? Божество – это имя, но не природу ли саму оно изображает Божию? Нет, но некоторую энергию, то есть промыслительную обо всех и созерцательную, и это нам ясно представлено цитатами из Священного Писания. <...> Предвидение, или промышление, – это природные энергии, а не природы, если же это природы, как ты учишь, то Бог становится сложенным из многих и разных природ. <...>

И об этом всем и мы имеем такое же представление и всем другим предлагаем так же мыслить, что у Святой и безначальной Троицы одна сила и энергия, поскольку у Трех воспеваемых нами ипостасей одна природа[24]. Итак, это – одна сила, одна энергия, и одна слава одной Святой Троицы, которая – одно и едина, многообразно делами засвидетельствованная. <...>

---

[21] *Василий Кесарийский.* Письмо 234.3: PG 32, 869B.

[22] *Григорий Богослов.* Слово 38.7: PG 36, 317C.

[23] Об их значениях см.: *Зонара.* Лексикон 2.408, 2.1397.

[24] *Максим Исповедник.* Вопросы и недоумения: PG 91, 1261A.

СВ. НИЛ КАВАСИЛА

Св. Нил Кавасила (конец XIII в. – март 1363 г.), следующий после св. Григория Паламы митрополит Фессалоникийский (июль 1361 – март 1363 г.), – один из виднейших православных богословов-догматистов и полемистов поздневизантийского периода и одна из крупнейших личностей своей эпохи[1]. Семья Нила была весьма известна в Фессалониках. В эпоху Палеологов ее прославили как богословы св. Нил и более знаменитый в России его племянник св. Николай Кавасила[2] (его мать, сестра Нила, закончила жизнь монахиней в монастыре св. Феодоры в Фессалониках).

Нил родился и воспитывался в Фессалониках, которые были в XIV в. вторым по значению городом в империи после Константинополя. Николай Кавасила называл Фессалоники того времени «вторыми Афинами», настолько важным центром духовной культуры и просвещения они тогда были. По свидетельству современников, даже среди многих выдающихся людей Нил выделялся своей необыкновенной эрудицией; отличался он и острым умом и добродетелями. До того как он занял епископскую кафедру, Нил преподавал риторику в Фессалониках и Константинополе. Известно, что в 1337 г. Николай Кавасила отправился в Константинополь, чтобы продолжить образование под руководством дяди.

Вероятно уже в 30-е гг. XIV в. св. Нил начинает активно включаться в богословскую полемику своего времени. Наиболее важными вопросами, о которых он пишет, являются, во-первых, спор с латинянами о *Filioque*, и во-вторых, полемика вокруг исихазма. Что касается первого, то важным историческим событием здесь было прибытие в 1334 г. легатов папы Иоанна XXII в Константинополь для обсуждения вопроса о соединении Церквей. Не исключено, что св. Нил участвовал уже в этих дискуссиях с латинянами; в любом случае, не приходится сомневаться, что он принимал участие в других дискуссиях – с легатом Павлом, в 1355 г. Для Византии тогда, как, впрочем, и для всего последнего периода ее истории, вопрос стоял о выборе: подчинение Риму ради получения помощи против турок или сохранение своей духовной свободы с риском (все увеличивающимся) утраты политической независимости. Св. Нил в этой ситуации выступил однозначно как защитник традиционного православного учения.

© Д. И. Макаров, Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] *Kislas T., hiéromoine.* Introduction // *Nil Cabasilas.* Sur le Saint-Esprit / Intr., texte critique, trad. et notes par hierom. Théophile Kislas. Paris, 2001. Pp. 7–170. В данной статье мы опираемся в первую очередь на это исследование. Ср. о почитании св. Нила в последние годы жизни и сразу после смерти: Ibid., pp. 58 – 59.

[2] См.: *Николай Кавасила.* Богословские труды. Христос. Церковь. Богородица. М., 2002 (книга содержит знаменитые сочинения св. Николая Кавасилы «Семь слов о жизни во Христе», «Изъяснение Божественной литургии» и «Богородичные гомилии»).

Именно к этому периоду, вероятно, относятся его антилатинские сочинения, в частности трактат, обличающий латинян в нежелании созвать Вселенский собор для обсуждения разногласий по богословским вопросам и в их желании навязать свое учение ссылкой на авторитет папы. Кроме того, сохранился его трактат «О главенстве папы» и целый ряд сочинений, посвященных полемике с латинянами по вопросу *Filioque*.

Другая группа сочинений св. Нила посвящена защите исихастского учения. К таким сочинениям относятся трактат «Против Акиндина, или О различии между сущностью и энергией в Боге» и «Ответ философу Григоре»; св. Нил участвовал также в написании Томоса собора 1351 г. Как богослов, св. Нил сочетал строгую приверженность Писанию и Преданию Церкви с обширной философской образованностью, глубиной и систематичностью мысли[3]. Согласно о. Феофилу Кисласу, он участвовал в соборе 1351 г. против антипаламитов, и в частности, Григоры, в качестве эксперта по святым отцам, именно он находил святоотеческие свидетельства в пользу исихастского учения и ему принадлежит знаменитый паламитский флорилегий. После собора он посетил Григору в заключении, чтобы уговорить его отказаться от заблуждения и принять учение собора. В период между июлем 1361 г. и первой половиной 1362 г. св. Нил, уже будучи митрополитом Фессалоникийским, внес решающий вклад в анафематствование Никифора Григоры, хотя до этого порядка двух десятилетий являлся его другом[4].

Полемика св. Нила по догматическим вопросам связана с его озабоченностью ростом антипаламитских и латинофильских настроений в византийском обществе при Иоанне V Палеологе. Планы этого императора по подчинению Константинопольского патриархата Римскому престолу нашли отражение, в частности, в изданном им хрисовуле от 20 декабря 1355 г.[5] Важнейшим фактором, повлиявшим на интеллектуальный климат в Византии того времени, было знакомство византийцев с сочинениями Фомы Аквинского. Переводчиком работ Аквината стал известнейший гуманист и интеллектуал Димитрий Кидонис (1323–1398 гг.), который занимал высокое положение при целом ряде императоров. Он был дипломатом, и в частности, сопровождал Иоанна V Палеолога в его путешествиях в Италию (1369–1371 гг.). Кидонис принимал деятельное участие в богословской полемике, неотделимой для него от церковно-политической борьбы. Интересно, что Димитрий Кидонис был учеником св. Нила Кавасилы, хотя и занял по всем ключевым вопросам своего времени (отношение к латинянам и паламизму) противоположную позицию. Кидонис сокрушался, что греки почти не знают латинских

---

[3] См.: *Kislas T., hiéromoine.* Introduction... P. 133.

[4] Ibid., pp. 50–51. Григора в своей «Ромейской истории» пишет о Ниле как о своем лучшем друге, которого он очень высоко любил и не перестал любить (см.: Ромейская история 22.4).

[5] Ibid., pp. 27–28.

авторов, даже отцов Церкви, таких как Амвросий, Августин, Лев и Григорий Великий. Интерес к латинской патристике проявился у Димитрия Кидониса в том, что он предпринял перевод ряда сочинений Августина и Фульгенция. Работу над переводом Аквината он начал в 1354 г.[6], а уже в 1360 г., вероятно под очарованием Фомы, он перешел в католичество. Впрочем, перед смертью Кидонис снова вернулся в православие.

Первым сочинением Фомы Аквинского, которое было переведено Кидонисом (перевод завершен в 1354 г.), была «Сумма против язычников» (Summa contra Gentiles). После 1354 г. последовал перевод «Суммы теологии», а также других менее крупных работ Фомы Аквинского и Ансельма Кентерберийского[7]. Кроме того, им было составлено немалое количество полемических сочинений, направленных в основном против паламитов – его учителя, о котором он, впрочем, отзывался всегда с великим уважением, св. Нила Кавасилы, и ученика Паламы Константинопольского патриарха Филофея Коккина. Также он написал главы против Максима Плануда и трактат в защиту латинян «Об исхождении Святого Духа». Именно публикация данных переводов и появление в Византии, наряду с антипаламизмом, филотомизма (которые к тому же часто, хотя и не всегда, пересекались) составило важный интеллектуальный контекст богословских писаний св. Нила Кавасилы и целого ряда других авторов, из которых особо следует упомянуть пока, к сожалению, малоизученного прп. Каллиста Ангеликуда[8].

Ярким представителем филотомизма был и брат Димитрия, Прохор Кидонис (1330–1368 гг.). Прохор был иеромонахом в Великой Лавре Св. Афанасия. В патриаршество Филофея Коккина его отлучили от Церкви за антипаламитские высказывания и писания. Наравне со старшим братом он был переводчиком латинской богословской литературы на греческий язык; в частности, он переводил Августина, Аквината (3-ю часть «Суммы теологии»), Боэция. В своей полемике против паламизма Прохор активно пользовался богословием и философией Фомы Аквинского. Так, его собственное антипаламитское сочинение «О сущности и энергии» было, по сути, коллажем из отрывков сочинений Фомы «Сумма против язычников» и «Сумма теологии». Помимо переводов братьев Кидонисов

---

[6] До Кидониса уже были опыты перевода на греческий язык Фомы, но эти переводы, которые делали жившие в Константинополе латинские монахи-доминиканцы, видимо не имели еще серьезного влияния.

[7] Из трудов последнего Димитрий предпринял перевод полемических сочинений об исхождении Святого Духа и об опресноках.

[8] Ему принадлежит наиболее обширное сочинение «Против Фомы Аквината», посвященное полемике с Фомой не по частному вопросу о Filioque, а по целому спектру философских проблем. В настоящее время богословие Ангелликуда находится в процессе изучения, в том числе и в России готовится несколько важных публикаций по этой теме.

в Византии циркулировало множество анонимных переводов других трактатов Фомы.

Впрочем, следует отметить, что любовь к философии Фомы необязательно означала отказ от православия, как это произошло у Димитрия Кидониса. В позднем византийском богословии известны случаи приверженности философии Фомы Аквинского при одновременном отказе признать его догматическое учение, когда оно расходится с православным. Таким «православным томистом» был, в частности, последний святой отец византийского периода – как о нем принято говорить, первый патриарх под властью турок, св. Геннадий Схоларий. Как замечает о. Феофил Кислас, есть признаки того, что и сам св. Нил Кавасила относился к Фоме – ученому и философу – с большим почтением; критика Фомы с его стороны касалась только темы *Filioque*. Не стоит забывать и того, что многие переводы Фомы, сделанные братьями Кидонисами, были инициированы паламитом Иоанном Кантакузином. Вместе с тем следует помнить и об остроте противостояния возрастающему в то время духовному влиянию Фомы и латинского богословия в целом – влиянию, которое реально могло сказаться на геополитическом и духовном выборе не только отдельных лиц, но и всей византийской цивилизации и Церкви. Именно в этой ситуации св. Нил и пишет свои антилатинские трактаты, защищая православное учение.

Таким образом, в антилатинских трактатах св. Нил одним из первых среди византийских авторов стал полемизировать с филиоквистскими аргументами Фомы Аквинского. Наряду с этим Кавасила полемизировал по вопросу о *Filioque* и с латиномыслящими среди византийцев. Здесь традиционной мишенью являлись Иоанн Векк[9] и Константин Мелитениот (осужденные на Влахернском соборе 1285 г.). В то же время, как пишет о. Феофил Кислас[10], св. Нил спорит и с некоторыми высказываниями Никифора Влеммида, а именно с цитатой из Слова 1, О Святом Духе (PG 142, 533–566). Этот факт интересно отметить, поскольку, по мнению ряда современных исследователей, учение Никифора Влеммида является православным[11]. Вероятно на полемике Кавасилы с Влеммидом сказалось то понимание богословия Влеммида, которое было у Иоанна Векка. Впрочем вопрос об отношении к наследию Влеммида в позднем византийском богословии требует дальнейшего изучения.

Как бы то ни было, наряду с собственными, «доморощенными» латинофилами, св. Нил подробно критикует и собственно Фому

---

[9] Ср. недавно переведенный на русский язык трактат «Против Векка», написанный св. Григорием Паламой (см.: *Свт. Григорий Палама.* Об исхождении Святого Духа. Краснодар, 2006. Сс.173–187).

[10] *Kislas T., hiéromoine.* Introduction... P. 62.

[11] См. статью, посвященную Никифору Влеммиду, в настоящей «Антологии».

Аквинского (в частности, в своем главном труде «Пяти словах об исхождении Святого Духа» – одном из наиболее авторитетных после св. Фотия византийских сочинений на эту тему[12]). Димитрий Кидонис, как известно, ответил св. Нилу на его критику аргументов Фомы. Наконец, Димитрий Хрисолор (XV в.) написал сочинение, где вывел спорящими по вопросу о *Filioque* всех троих: Фому Аквинского, Нила Кавасилу и Димитрия Кидониса. В этом сочинении он явно становится на сторону Кавасилы против Кидониса[13]. Таким образом, полемика св. Нила с Фомой стала заметным явлением для византийского богословия и интеллектуальной жизни.

Само же монументальное сочинение св. Нила «Пять слов о Святом Духе» датируется Кисласом периодом с 1358 по 1361 гг. В 1358 г. Кидонис закончил перевод «Суммы теологии», а в 1361 г. св. Нил занял Фессалоникийскую кафедру. Другим важнейшим сочинением св. Нила, посвященным полемике с латинянами, является трактат «О том, что нельзя латинянам, пользуясь силлогизмами, доказать, что Святой Дух исходит от Сына»[14] (другое название: «Опровержение пятнадцати силлогизмов латинян»), где дан подробный разбор сочинений томистов. Следуя Кисласу[15], остановимся кратко на этом сочинении, поскольку оно затрагивает до сих пор актуальные проблемы полемического богословия.

В прологе автор выражает мнение об использовании силлогизмов в богословии. Он имеет в виду, несомненно, силлогизмы самого Фомы, в частности, взятые из сочинения «Против язычников» (4.24). В самом общем виде св. Нил не признает доказательной силы силлогизмов в богословии. Он заявляет, что древняя восходящая к апостолам традиция предпочитает избегать силлогизмы в области веры[16]. Как можно подчинить человеческому разуму божественные истины, такие как нерожденность Отца, рождение Сына и исхождение Духа? Фома Аквинский в этом отношении пребывает в согласии с правым учением, поскольку он различает доступное и недоступное человеческому разуму. Далее св. Нил говорит, что существует три типа силлогизмов: силлогизмы аподиктические (=доказательные), диалектические и софистические. В отношении Бога невозможно аргументировать ни аподиктически, ни диалектически. Остается одно: силлогизмы латинян – софистические. Отцы Церкви использовали

---

[12] См. критическое издание греческого текста с параллельным французским переводом: Ibid., pp. 174–419.

[13] См.: Ibid., p. 40.

[14] Сочинение частично опубликовано и дан его латинский перевод в изд.: *Candal E.* Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti. Vaticano, 1945. (Studi e Testi 116). Pp. 188–385.

[15] См.: *Kislas T.*, hiéromoine. Introduction... Pp. 122–126.

[16] Такой подход к полемике о Filioque особенно интересен, если иметь в виду, что полемические сочинения патриарха Фотия на эту тему (в частности «Мистагогия») представляют собой главным образом доказательства с помощью силлогизмов (см. статью «Патриарх Фотий и полемика с латинянами о Filioque» в данном томе «Антологии»).

доказательные силлогизмы только когда были принуждены к этому полемикой с еретиками, и то, они употребляли их не без оговорок. Следует подчеркнуть, что и сам Фома Аквинский, использующий силлогизмы, признает их слабость.

Св. Нил, стремясь опровергнуть томистское учение, согласно которому «одно из Божественных Лиц может быть отличено от другого только посредством противоположности в отношениях», подчеркивает, что различие в отношении причины не употребляется необходимо ни к тварным сущностям (душам людей, ангелам), ни к Богу. Традиционное деление, согласно которому Отец – единственный источник Божества, Сын – единственный рожденный, а Дух – единственный исходящий, вполне достаточно для различения Лиц в Боге. Есть и другое различение, по которому Сын отличается от Отца и Духа тем, что воспринял плоть. Разные способы происхождения Сына и Духа не представляют собой оппозиции, но указывают на разный способ существования. Различие в отношении причины указывает на некую общность (Отец – Сын, Изводитель – Исходящее), а различие по способам существования (нерожденный, рожденный и исходящий) различает Лица Божества без введения общности. Было бы абсурдно сводить все различия в Троице исключительно к первому типу (именно так делали те, кто пытался отличить Духа от Сына, вводя дополнительную «причинную связь» между ними, чтобы отличить тех, что имеют общей причиной Отца). Но именно это абсурдное предложение делает Фома (см.: Против язычников 4.24).

В опровержение шестого силлогизма Фомы Кавасила утверждает, что психологическая аналогия применительно к Троице (чтобы доказать происхождение Духа от Сына, как любовь от слова, или понимания) не подходит, поскольку внутренняя жизнь Троицы превосходит все наши представления о воле, любви, понимании, которые относятся к тварной реальности. Так шаг за шагом св. Нил опровергает все аргументы Фомы в пользу *Filioque*. В целом, опровержения св. Нилом томизма отличаются основательностью, продуманностью и систематичностью, без чего и невозможно было спорить с таким систематиком, как Фома. Тем не менее св. Нил не прибегает в своей аргументации к чисто рациональным аргументам, но всегда основывается на церковном предании. Этим его антилатинская полемика весьма поучительна[1*].

В настоящем издании, однако, мы предлагаем вниманию читателя не столь объемные трактаты, как трактаты св. Нила, направленные против *Filioque*. Ниже представлено одно сочинение из серии трактатов св. Нила, написанных в защиту учения св. Григория Паламы,

[1*] Характерным в этом отношении является ответ на аргумент латинян о том, что Дух исходит и от Сына в силу единства сущности Сына с Отцом. Здесь, как до него Григорий Кипрский, св. Нил замечает, что исходить из сущности не то же самое, что исходить из ипостаси. Святой Дух происходит от ипостаси и сущности Отца, тогда как Он происходит из сущности, но не ипостаси Сына.

которое о. Феофил Кислас называет первым среди исихастских трактатов богослова[18], признавая тем самым значимость этого текста, написанного, по всей видимости, по свежим следам после собора 1351 г. Противник, с которым ведется диалог в тексте – антипаламит, и почти наверняка – конкретно Никифор Григора. Содержание публикуемого трактата укладывается в общую канву полемики с антипаламизмом, описанную в настоящей «Антологии»[19].

Д. И. Макаров, Г. И. Беневич

[18] Ibid., pp. 66, 75.

[19] См. статьи, посвященные Григорию Паламе и Никифору Григоре, в данном томе «Антологии».

Иже во святых отца нашего Нила [Кавасилы], архиепископа Фессалоникийского, СЛОВО КРАТКОЕ ПРОТИВ НЕПРАВИЛЬНОГО ПОНИМАНИЯ ЕРЕТИКАМИ АКИНДИНИСТАМИ СЛОВ БОЖЕСТВЕННОГО ГРИГОРИЯ НИССКОГО, ЧТО «КРОМЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЫ, НЕТ НИЧЕГО НЕТВАРНОГО». ЗДЕСЬ ЖЕ О ТОМ, ЧТО НЕ ТОЛЬКО ПРИРОДА БОЖЕСТВЕННАЯ НЕТВАРНА, НО ВМЕСТЕ С НЕЙ И ЕЕ ПРИРОДНЫЕ СВОЙСТВА[1]

1. Правило богословия состоит в том, чтобы различать между собой слова-омонимы, находить подобающее обозначение для каждого из предметов речи и таким образом избавлять обучающихся от заблуждения. Ибо сказано: «Различайте между собой омонимичные имена[2], а также значение произносимого вами и особенности слов – все то, благодаря чему истина становится доступной для постижения». Итак, коль скоро и слово «естество» употребляется богословами в различных значениях, надлежит и мне, излагая эти значения[3], подробно рассказать, какому же из них – сообразно с предложенным к рассмотрению изречением – будет посвящена настоящая речь. Ведь именно тогда, когда богословская эта речь обретет в результате точность, станет согласной и сама с собой, и с другими речами – тогда те, кто будут ее читать, не впадут в замешательство, слыша, как богословы порой говорят о «едином нетварном»[4] – сиречь естестве Божием, а порой те же богословы ведут речь о «Троих нетварных»[5],

---

© Д. И. Макаров, перевод, примечания, 2009.

[1] Перевод осуществлен по критическому изданию текста о. М. Кандаля: *Candal M.*, S.J. La "Regla teológica" de Nilo Cabásilas // Orientalia Christiana Periodica. 23, 1957. Pp. 240–257. Отождествление цитат произведено издателем.

[2] Букв.: «омонимичность имен».

[3] Переводим вслед за о. Кандалем: ...necesse est me disserentem....

[4] В дополнение к толкуемой фразе св. Григория Нисского см., например: Иоанн Дамаскин. Точное изложение 1.8: PG 94, 808BC.

[5] О. Кандаль отмечает, что дословно такое выражение у отцов не встречается, однако привлекает внимание к месту: Там же, PG 94, 817B.

и опять, они же излагают учение об энергиях Святого Духа, что сии энергии и «неисчислимы благодаря своему множеству, и суть превыше всех век» – или, что то же самое, «предвечны же и нетварны»[6].

2. Так вот, мы говорим, что естеством Божиим называется общая сущность трех богоначальных ипостасей.

Называется естеством Божиим Божественная ипостась, как говорит блаженный Кирилл в послании к епископам Азии: «Воплотилось естество Бога-Слова»[7] – то есть ипостась Его. И великий Афанасий утверждает: «Итак, не нерожденность – виновник сущностей, но сущность – сущностей Причина»[8]. Так вот, в данном случае совершенно необходимо понимать «сущности» как «ипостаси»; в противном случае мы допустим существование в Троице многих сущностей, и мнение наше немногим будет отличаться от Ариева безумства. Да и божественный Григорий Богослов в Слове к Ирону философу употреблял слово «естества» в значении «ипостаси»[9]. И точно так же – Дионисий Ареопагит в книге «О небесной иерархии»[10].

Называются естеством и естественные свойства – например, когда мы говорим: «Естество огня – в том, чтобы жечь, светить и устремляться ввысь», употребляя слово именно в этом значении. И божественный Григорий говорит в своих стихотворениях: «Естество же моей Троицы – в том, чтобы уделять блаженство»[11]. И еще: «Ты пишешь против такого мужа, для которого писать – это само его естество, как для воды – течь, а для огня – греть»[12].

Кроме того, естеством Божиим называется и Сам Бог, то есть Отец, Сын и Дух Святой. В свою очередь, и Аристотель в «Категориях» наименовал первой сущностью индивидуальные сущие – то есть, положим, Петра или Павла, или такой-то камень, или такое-то растение. Вот в этом-то значении и употребляется слово «естество» в речи великого Григория [Нисского], сказавшего: «Нет ничего нетварного, кроме естества Божия»[13].

---

[6] *Василий Великий.* О Святом Духе 19.49: PG 32, 156D.

[7] См.: *Кирилл Александрийский.* Письмо 45 (Сукенсу 1): PG 77, 252D. О смысле этой формулы см.: *Анастасий Синаит.* Путеводитель 10: PG 89, 189D–192A.

[8] *Афанасий Александрийский.* О Троице (спурия) 2.23: PG 28, 1193B.

[9] *Григорий Богослов.* Слово 35.16: PG 35, 1221A.

[10] Намек на ангелов, которые, однако, в трактате «О небесной иерархии» чаще всего называются сущностями и умами, а не природами. В рукописи добавлено другой рукой: «Обрати внимание на свидетельство божественного Дионисия, который сущностью называет Самого Бога. Ибо говорит: "Если мы назовем сверхсущностную потаенность жизнью, сущностью, Богом или словом..."» (см.: *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 2.7: PG 3, 645A).

[11] *Григорий Богослов.* Стихи богословские 4.83 (О мире): PG 37, 422A.

[12] *Он же,* Стихи исторические 16.55–56 (Максиму): PG 37, 1343A.

[13] О. Кандаль указывает на место: *Григорий Нисский.* Против Евномия 3.7.1–8.6 (Jaeger), однако в действительности, как представляется, имеется в виду следующее место: Там же 2.1.211–213 (Jaeger). – *Прим. Д. С. Бирюкова.*

3. Так что же? Разве эта речь направлена против[14] утверждающих боголепное различение (διάκρισιν) Божественной сущности и Божественной энергии, которая также нетварна? Поистине, если тот, кто сказал «Бог», не оставил в стороне ничто из присущего Богу – ни сущность, ни ипостась, ни естественную и сущностную энергию, но одним этим словом охватил все вышеперечисленное, то речь сия будет не против утверждающих это различение, но, скорее, за них. И тем не менее если бы данное изречение: «Нет ничего нетварного, кроме естества Божия» принадлежало одним, а содержащееся в нем учение, согласно которому вводится вышеупомянутое различение и нетварность энергии Божией, было нашим, то их отговорка, суть которой в том, что под «естеством Божиим» святой в данном месте понимает не Самого Бога, но общую сущность трех ипостасей, имела бы некоторый смысл. Если же изрекший оное глубже кого бы то ни было и ведает об упомянутом различении, и раскрывает нетварность энергии Божией, то неужели в нас не возобладает стремление доказать, что богословы не противоречат сами себе[15], но, движимые затруднением, мы изобразим их наследниками таких мнений, которых не придерживался никто даже из людей порочных, и скажем, что блаженные отцы наши претыкались двояким образом – и сами с собой пребывали в разногласии, и других не могли заставить поверить своим словам?

4. Если же они[16] из раза в раз станут говорить одно и то же, а именно: «Единое нетварное – это естество Божие», толкуя слово «естество» в данном случае как общее бытие блаженной Троицы, то к чему они сопричтут ипостаси? Скажут ли, что они нетварны или отнесут к тварям? Ведь если они назовут энергию Божию тварной на том основании, что она является чем-то иным по отношению к естеству, которое одно лишь нетварно, то из этих же их слов станет ясно, что богохульство их простирается и на Божественные ипостаси. Действительно, если применительно к Богу ипостась и сущность, согласно богословам, – не одно и то же и если лишь естество Божие нетварно, то Божественная ипостась, ясное дело, окажется тварной. Стало быть, теми же словами, которыми они сопричисляют Божественную энергию к тварям, улавливаются, превращая в тварь и Божественную ипостась. И выходит у них Бог тварный и нетварный: нетварный – по Божественной сущности, а тварный – по ипостасям. Что может быть чудовищнее этóго? Ведь даже Арий, называвший тварью Сына и Духа, от хулы на Отца воздерживался – то есть от того, чтобы в открытую враждовать с Ним; эти же, без обиняков называя Божественную ипостась тварью, теми же словами, с помощью которых высказывают подобное мнение, бесчестят и Отеческую ипостась. Итак, подобно тому, как не одно и то же – сущность и ипостась, согласно богословам (то и другое нетварно, что никоим

[14] πρὸς переводит как contra и о. Кандаль (Ibid., p. 243).

[15] Досл.: согласны сами с собой.

[16] Антипаламиты.

образом не противоречит изречению: единственное нетварное – это естество Божие), так и сохранение нами различия (τῆς διαφορᾶς) между Божественной сущностью и Божественной энергией, которая также нетварна, не поведет к разногласию с изречением: единственное, что нетварно – это естество Божие. Ведь теми же словами, с помощью которых ты избегнешь кажущейся нелепости, мы и в себе самих уврачуем таковой недуг.

5. О том же, что Божественное естество – я имею в виду общую сущность трех ипостасей – вовсе не тождественно Божественной ипостаси, равно как и естественной и сущностной энергии оной, и о том, что все это отлично друг от друга, скажем в немногих словах.

И прежде всего отметим, что вовсе не тождественны между собой Божественная сущность и Божественная ипостась. Божество едино по естеству, но не едино по ипостасям; как же может быть тождественным между собой то, на основании чего одно и то же едино – и не едино?

Далее, у трех ипостасей – общее Божество, тогда как каждая из ипостасей сама по себе отличается от остальных; общее же не во всем тождественно тому, что существует само по себе.

Далее, по естеству Божество не различается, но пребывает единым, по ипостасям же различается, а не пребывает единым; не стоит и говорить, что естество отлично от ипостасей, если только кто-либо не найдет в себе силы сказать, что отрицание вообще может быть тождественным утверждению.

Далее, благодаря Божественному естеству, которое едино, далеко отстоим от эллинского многобожия, благодаря же исповеданию трех ипостасей избегаем иудейского безумия; ведь не одно и то же – иудаизм и эллинизм[17].

Далее, если тождественна Божественному естеству Божественная ипостась, то они вообще ни в чем не отличаются друг от друга, и тогда либо по причине одного естества одна будет и ипостась (и для чего тогда преследуем Савеллия?), либо из-за трех ипостасей столько же будет и естеств, каковое учение близко Ариеву безумию.

6. В свою очередь, святой и Вселенский Первый собор, который не остался в неведении относительно различия между Божественной сущностью и Божественной ипостасью, свидетельствует: «Говорящих же, будто Сын Божий – из иной сущности или ипостаси, анафематствует святая кафолическая и апостольская Церковь Христова»[18]. Опираясь на это свидетельство, Василий Великий говорит в своих письмах, имея в виду никейских Отцов: «Не то же самое, сказали они, – сущность и ипостась; в самом деле, если бы оба слова обозначали одно и то же понятие, какая была бы нужда в обоих? Ясно, впрочем, что оба мнения – как тех, кто отрицал, что Сын происходит из сущности Отца, так и тех, кто говорил, что Он – не из

---

[17] Ясно, что слово «эллинизм» здесь употребляется в традиционном для церковной литературы значении «язычество».

[18] Символ веры I Вселенского собора (Mansi, t. II, p. 668A–B).

сущности Отца, но из другой какой-то ипостаси, Отцы отвергли как чуждые церковному образу мыслей»[19].

7. Итак, то, что сущность – это одно, а ипостась – другое, явствует из сказанного нами. О различии же (τῆς διαφορᾶς) между Божественной сущностью и теми Божественными свойствами, что естественным образом присущи оной, скажем следующее.

Сущность едина, а этих свойств – множество; единое же и многое отличаются друг от друга. «Ибо энергии Святого Духа неизреченны в силу своего величия и неисчислимы по причине множества. Ибо как можно помыслить то, что превыше веков? Каковы были энергии Его до сотворения умопостигаемой[20] твари?»[21]

Далее, сущность Божия – причина[22], а эти свойства происходят от (ἐξ) Нее как от причины. «Ибо не сущность – от премудрости, – по словам Отцов, – а премудрость – от (ἐκ) сущности». Ведь причина – это одно, а причиненное – другое[23].

Далее, сущность Божия не допускает причастия[24], а энергия Божия допускает причастие себе. «Ибо Бог произвел нас, – говорит, – ради причастия Его благости; как сущности Своей, так и знания оной сущности Он нам не уделил»[25]. Однако не допускающее причастия – одно, а причастуемое (μετεχόμενον) – другое.

Далее, из (ἐκ) сущности Божией – Сын и Дух, но не тварь; тварь же – не из сущности Божией, а из Божественной энергии, то есть из воли. Ведь одно – тварь, а другое – Сын. Следовательно, и Божественная энергия отлична от сущности Божией, ибо дело естества Божия – предвечное рождение, а дело воли Божией – тварь. И снова: «Тварь, – говорит, – хоть и возникла после сего, однако ж не из сущности Божией»[26].

Далее, если тождественны сущность и энергия, сущность Божия будет полностью причастуемой, а в этом – сущность ереси мессалиан[27].

---

[19] *Василий Великий*. Письмо 125: PG 32, 548A.

[20] Или: мысленной (νοητῆς).

[21] *Он же*, О Святом Духе 19.49: PG 32, 156D.

[22] Или: виновник (αἴτιον).

[23] Цитата неопределенная; на полях отмечено «Златоуст», однако о. Кандаль не смог обнаружить эту мысль в творениях св. Иоанна.

[24] Досл.: непричастуема.

[25] Ср.: *Василий Великий*. Против Евномия 1.14: PG 29, 544B.

[26] На полях отмечено «Дамаскин», однако цитата не отождествлена о. Кандалем.

[27] Топос обвинения в мессалианстве был стандартным во время исихастских споров (ср. хотя бы название антиисихастских трактатов Варлаама «Против мессалиан»). Ср. в гомилиях Паламы: PG 151, 448C. В мессалианстве св. Григория Паламу обвинял кроме Григоры (в «Первом антирретике»), например, Иоанн Кипариссиот: О преступлениях паламитов 4: PG 152, 677D, ср.: 681B, где упоминается об аналогичном обвинении, выдвигавшемся Варлаамом. См.: *Hinterberger M.* Die Affäre um den Mönch Niphon Skorpios und

Далее, если тождественны сущность и энергия, а мы познаем благость Божию и премудрость Божию, то мы, выходит, познаем и сущность Божию, – и заблуждается изрекший: «Непостижима сия никому, кроме Единородного и Святого Духа».

8. Но о различии (διαφορᾶς) между сущностью Божией и Ее естественными энергиями достаточно сказанного. А о том, что и из Божественных ипостасей Каждая отлична от Божественных энергий, скажем следующее.

Три суть Божественные ипостаси, энергии же «неисчислимы по причине их множественности». А ограниченное пределом и беспредельное во всем отличны друг от друга.

Далее, каждая ипостась существует самостоятельно и отдельно, тогда как все Божественные энергии сообща пребывают в каждой из ипостасей.

Далее, каждая ипостась обладает самостоятельным (καθ' ἑαυτήν) бытием, а Божественная энергия не обладает самостоятельным бытием.

Далее, допускает причастие Божественная энергия, Божественная же ипостась непричастна. Ведь и великий Афанасий недвусмысленно возвещает следующее: «Как ничто из того, что высказывается о Боге – ни власть, ни Царство, ни все остальное – не называется ипостасью, но истолковывается как сущее в[28] ипостаси и присущее Ей в силу общности сущности[29], так и сила [потенция], и энергия относятся к тому, что в ипостаси»[30].

9. Учение же о том, что Божество нетварно не только по сущности, но также по ипостасям и по сущностным и естественным энергиям, и что о сущности Его, с другой стороны, невозможно вести речь – признают даже наши противники.

В самом деле, и по ипостасям Божество нетварно. Ибо мы воспеваем в Церкви: «Троих нетварных воспеваю»[31].

Но и по Божественной энергии Божество нетварно. Достаточно для нашей речи свидетельства святых и Вселенских соборов, из которых Пятый и Шестой возвещают о нетварности энергии Божией. Ибо собравшийся против Оригена – поскольку Ориген утверждал,

---

die Messalianismus-Vorwürfe gegen Kallistos I // Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino / A cura di A. Rigo. Firenze, 2004. Pp. 215–217; по словам автора, «обвинение в мессалианстве во время паламитского спора являлось общим местом антипаламитской полемики» (p. 216). Тем важнее было св. Нилу подчеркнуть отличие подлинного, а не карикатурно понимаемого мессалианства от церковной традиции.

[28] Или: окрест (περὶ).

[29] Дословно: по сущности.

[30] Цитата не отождествлена.

[31] Интересный вопрос для литургистов: из какой византийской службы могла быть взята эта формула? О. Кандаль не смог обнаружить ее источника...

что «творения совечны Творцу», присовокупляя к сему и причину: дескать, «Чтобы Бог не претерпел превращения, переходя из такого состояния, в котором Он не творил, к творению»[32] – святой и Вселенский Пятый собор провозглашает: «Бог, переходя из такого состояния, в котором Он не творил, к творению, не претерпел превращения по естеству, но по силе [потенции]; а лучше сказать, и по силе не претерпел, ибо от вечности обладал Он силою для того, чтобы творить. Но Бог привел ее в действие тогда, когда пожелал»[33]. Говоря: «...не претерпел превращения по естеству, но по силе [потенции]», Собор показал различие (διαφορὰν) между Божественной сущностью и силой [потенцией] в Боге, а с помощью прибавки: «...от вечности обладал Он силою для того, чтобы творить» возвестил и то, что сила эта нетварна. И опять же, коль скоро тот же Ориген богохульствовал, высказываясь в таком духе: «Следует утверждать, что сила [потенция] Божия также ограничена и не отрицать под предлогом благочестия ограниченность оной – ведь Бог сотворил столько сущих, над сколькими Ему было по силам промышлять»[34] – так вот, коль скоро Ориген утверждал такое, святой оный и Вселенский собор, бывший против него, во всеуслышание объявил: «Если кто скажет или провозгласит, что сила Божия ограничена – да будет анафема»[35]. И не только оный – но и святой и Вселенский Шестой собор совершенно недвусмысленно провозгласил, что энергия Божия нетварна. Ибо отцы собора в деяниях говорят: «Христос, будучи един, обладает естественными энергиями – Божественной и человеческой, нетварной и тварной – как истинный и совершенный Бог, истинный же и совершенный человек»[36].

10. А если кто скажет, что все это совершенно верно, однако станет недоумевать, каким образом Божество называется сразу и единым, и тремя – а богословы говорят, что Оно и многосоставно, и многоразлично (ποικίλον), – и как все это согласуется друг с другом, так

---

[32] Св. Нил излагает взгляды Оригена по: *Юстиниан.* Против Оригена, Mansi, t. IX, p. 489D. Ср.: *Ориген.* О началах 1.2.10: PG 11, 138C–140A.

[33] Ср.: Mansi, t. IX, pp. 647B–C, 652D. Подлинных творений оригенистов того времени на греческом языке не сохранилось (если не учитывать более новой теории Эванса–Перцеля об оригенизме Леонтия Византийского и автора Ареопагитик); данная цитата не встречается, по о. Кандалю, в материалах восьми сессий V Вселенского собора (ср.: Ibid., t. IX, pp. 173–396), нет ее и в анафематизмах против Оригена, принятых этим собором (Ibid., pp. 395–400). Мы знаем об осуждении Оригена кроме анафематизмов также из первой сессии VII Вселенского собора (Ibid., t. XII, pp. 1038E–1039B).

[34] *Ориген.* О началах 2.9.1: PG 11, 225C; см.: *Юстиниан.* Против Оригена: Mansi, t. IX, p. 489CD.

[35] Mansi, t. IX, p. 533CD.

[36] Ср. первое послание императорам св. папы Агафона, текст которого сохранился в протоколе четвертой сессии VI Вселенского собора: Mansi, t. XI, p. 272CD; ср.: Ibid., pp. 240BC; 244E–245AB. Стоит ли говорить, что перед нами обобщение всей церковной христологии, начиная по меньшей мере со св. Игнатия Богоносца?

что не закрадывается ни малейшего разногласия, – мы ответим следующее: почитаемое нами – монархия, ибо мы веруем во единого Бога, единого же не числом (ибо это свойственно низменности иудеев), но единого естеством; числом же Божество не едино, но троично[37]. Действительно, называют Его и многосоставным, и многоразличным: многосоставным – по Ипостасям, а многоразличным – по естественно и превышеестественно присущим Ему свойствам. Вот и свидетельство Слова Божия[38]: что касается единства естества – «Слушай, Израиль: Господь, Бог твой, Господь един есть» (Втор. 6, 4[39]); что же касается трех ипостасей: «...крестя их, – говорит Господь, – во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19), а что касается присущих естеству Божию свойств – «Все, что имеет Отец, есть Мое, и Я прославился в них» (Ин. 16, 15; 17, 10). Коль скоро это так, то если бы мы стали утверждать, что Божество едино числом и вместе с тем не едино по числу, но троично или множественно, вышло бы у нас очевидное разногласие и не было бы истины в сказанном нами. Теперь же, коль скоро единство мы относим к естеству, а число – не к естеству, но к ипостасям и естественным энергиям, упраздняется кажущееся разногласие и мы оказываемся согласными и сами с собой, и с истиной. А раз все сие нетварно, как продемонстрировала речь, то между нетварным и нетварным, согласно богословам, и нет никакого различия.

11. Опять же, существует единое нетварное – единый Бог, Который обладает всем этим естественно и превыше естества, нам же по человеколюбию раскрыл сие в речениях Духа. Но не дает тебе покоя многое из того, что высказывается о Боге с подобающим Богу различением[40] – и вот уже ты помышляешь о рассечении, разделении (διαίρεσιν) и пространственных промежутках. Почему же ты неустанно возглашаешь, что Отец – это одно, Сын – другое, а Утешитель – третье, и что Каждое из этих Лиц – совершенный Бог? Ведь и здесь – в случае ипостасей – имеет место очевидная инаковость (ἑτερότης), поскольку никакой общности между Ними не усматривается[41]. Но ты благоговейно молчишь перед благовествующим, и не суемудрствуя, веруешь преподаваемому учению. Так почему же ты не пребываешь во всем согласным с самим собой, веруя, что и относительно естественных энергий справедливо сказанное: «Все, что имеет Отец, есть Мое, и Я прославился в них», считая их многочисленными и нетварными? Либо насчет естественных энергий не пребывай в сомнении, раз уж не сомневаешься насчет ипоста-

---

[37] Ср.: *Григорий Богослов.* Слово 29.2: PG 36, 76AB; *Григорий Нисский.* Большое огласительное слово 3–4: PG 45, 17A–20C и др.

[38] Другой допустимый вариант – «подтверждение [истинности] нашей речи», однако думается, что в данном случае слово «логос» обозначает Слово Божие.

[39] В Синодальном переводе – «наш».

[40] Или: многообразием (ἑτερότητος).

[41] Имеется в виду – в ипостасных свойствах.

сей, либо не веруй и в ипостаси, коль скоро не желаешь пребывать в здравом мнении относительно энергий.

12. Но ты признаешься, что пребываешь в неведении, как же это так. Прекрасно! и все пребывают. Врачевание же неведения – не неверие, но стремление к научению. Ибо Господь говорит: «Ищите и обрящете» (Мф. 7, 7; Лк. 11, 9). А обрящешь ты искомое в учении Духа. Послушай-ка богословов: «Число вводит различие (διαφορὰν), а не разделение (διαίρεσιν)»[42]. Очевидно, что данное изречение лишь мысленным образом[43] разделяет неразделимое. Ведь сущность не будет существовать без Ипостаси в силу того, что сущность – это одно, а ипостась – другое. Равным образом, и Божественная энергия не отделена от сущности Божией по той причине, что сущность и энергия не тождественны друг другу; но различение (διάκρισις) между ними мысленное (ἐπινοίᾳ), а единство – реальное и нераздельное. «Ибо энергия, – говорит, – пребывает окрест всего, а сущность неотделима от нее»[44].

13. Помысли и о том, что огню присуща как световая сила [потенция], так и тепловая, и что огонь устремляется ввысь, и плавит, и сушит; есть и многое другое окрест него, отличное как от сущности огня, так и друг от друга. Ведь огонь согревает многое, а просвещает лишь тех, кому дано зрение – и тех, кого он просвещает, просвещает сразу[45], а тому, что согревает, уделяет свою силу лишь с течением времени. Если же тепловая сила огня была бы тождественна световой, причаствующее теплу становилось бы причастным и свету; однако рука, например, воспринимает тепло, но отнюдь не свет. Так что же? Или ввиду того, что эти силы отличны друг от друга, световая сила огня существует отдельно от тепловой, или, быть может, ты когда-либо видел тепло, обособленное от этой световой силы – по той же причине? Ни в коем случае!

14. А если и среди физических тел встречаются такие, которые отделимы друг от друга лишь в умозрении (τῷ Λόγῳ), хотя в действительности не разделяются, что уж говорить о вещах Божественных, в которых различные виды единства[46] преобладают над различиями (τῶν διακρίσεων) и предшествуют им, да и вообще отнюдь не подобает мыслить какие-либо разделения (διαιρέσεις) и рассечения?

Сказано сие под водительством веры, через которую истина открывается достойным.

---

[42] Ср.: *Максим Исповедник.* Письмо 12: PG 91, 477A. Но ср. у Дамаскина: Точное изложение 3.5: PG 94, 1000D–1001A.

[43] Или: в примышлении (τῇ ἐπινοίᾳ).

[44] На полях отмечено «Анастасий» (очевидно – Синаит), однако издатель не смог отождествить цитату.

[45] Букв.: безвременно (ἀχρόνως); имеется в виду – без начала времени.

[46] Дословно: единства (αἱ ἑνώσεις).

ИОАНН КАНТАКУЗИН

На фоне великих богословов середины XIV в. – таких как Григорий Палама, Филофей Коккин, Феофан Никейский и Каллист Ангеликуд, – фигура императора-монаха Иоанна Кантакузина, в постриге Иоасафа (1295/6–1383 гг.), представляется второстепенной. Весь корпус его полемических сочинений отличается скорее литературным блеском, чем оригинальностью и глубиной мысли. Напротив, его политическую роль для эпохи трудно переоценить: он был одним из самых влиятельных участников исихастской полемики, и его позиция во многом определила победу паламизма.

Иоанн Кантакузин родился в 1295 или 1296 г. и воспитывался вместе с будущим императором Андроником III. Его происхождение – он был сыном крупного чиновника, наместника («архонта») на Пелопоннесе, – обеспечило ему быструю государственную карьеру. Кантакузину не было и 25 лет, когда он получил одну из высших военных должностей[1]: титул великого доместика.

В 1321 г. началась гражданская война между Андроником II и его внуком Андроником III. Кантакузин решительно встал на сторону «младшего императора» и благодаря обширным владениям на севере Греции фактически финансировал эту войну. Собранное на его средства войско наемников в мае 1328 г. захватило Константинополь. Во время единоличного правления Андроника III Иоанн Кантакузин становится вторым человеком в государстве. По его свидетельству, император неоднократно предлагал ему стать соправителем или занять должность месазона[2], от чего он отказался, предпочтя роль советника.

Одним из важных направлений византийской политики в тот момент становится поиск путей к союзу с католическим Западом. В 1335–1336 гг. ведутся переговоры с папскими легатами в Константинополе; позицию Византии представляет Варлаам Калабрийский. В эти годы Кантакузин не вдавался в тонкости теологических диспутов, и его идеологическая позиция определялась скорее вопросами государственной необходимости: он оказывает поддержку Варлааму, чьи антилатинские трактаты вызывали опасения Григория Паламы, опровергавшего их в своих «Аподиктических словах об исхождении Святого Духа». Кантакузин не проявляет особенного интереса ни к началу спора между Варлаамом и монахами-исихастами, во время которого Григорий Палама написал первые две «Триады в защиту священнобезмолвствующих»,

---

© А. Ю. Волчкевич, статья, 2009.

[1] Подробнее о политической карьере Кантакузина см.: *Weiss G.* Joannes Kantakuzenos – Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch – in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert. Wiesbaden, 1969.

[2] Об этой должности см.: http://wapedia.mobi/en/Mesazon.

ни к обвинению в «пуподушии», выдвинутом Варлаамом против исихастов в письме к Синоду в 1338 г. Тем не менее на соборе 1341 г. великий доместик решительно поддержал паламитов. В «Истории ромеев» Кантакузина благоприятный для исихастов исход собора представлен как единоличная заслуга великого доместика, который уговорил Варлаама покаяться, обещав ему свое покровительство и защиту[3].

Летом 1341 г. умирает император Андроник, и Кантакузин провозглашает себя регентом при малолетнем Иоанне V. Начинается семилетняя гражданская война между ним и партией императрицы Анны Савойской. Судьба исихазма оказывается тесно связана с исходом войны: императрица и патриарх Иоанн Калека придерживаются антиисихастских взглядов, при дворе большое влияние имеет Григорий Акиндин. В 1344 г. проводится собор, осудивший Паламу и Исидора Вухира, в том же году начато крупномасштабное расследование деятельности еретических сект в среде афонского монашества, в результате которого несколько десятков человек были осуждены и изгнаны со Святой Горы[4]. Сам свт. Григорий в 1344 г. заключен в тюрьму за переписку с Кантакузиным. В ходе гражданской войны Кантакузин обратился к помощи турецких наемников, что позволило ему в конце концов захватить столицу. В 1347 г. в осажденном Константинополе прошел еще один собор, оправдавший Паламу и осудивший учение Акиндина.

Правление Иоанна Кантакузина (1348–1354 гг.) отмечено рядом крупных военных и политических провалов (поражение флота в войне с генуэзцами, продвижение турок на земли Византии) и крупнейшим событием церковной жизни – победой исихастов на соборе 1351 г., оправдавшем учение Григория Паламы и возведшем идеи исихазма в ранг догматов Церкви. В 1354 г. соправитель Кантакузина Иоанн V Палеолог поднял восстание, и император, не желая новой гражданской войны, принял монашеский постриг. Впрочем, он по-прежнему живет во дворце, продолжает активно участвовать в политических и богословских спорах и начинает литературную деятельность.

Основные сочинения были им созданы в 1360-70-х гг. Важнейшим его трудом является «История ромеев»[5] в четырех книгах, законченная в середине 1360-х гг. и являющаяся своеобразной апологией. Далее он пишет ряд богословских и публицистических сочинений: «Беседа с папским легатом Павлом»[6], посвящен-

---

[3] «Пока я здесь, не случится ничего, что было бы ему (Варлааму) неприятно» (2.40).

[4] См.: *Rigo A.* Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo. Firenze. 1989. (Orientalia venetiana 2).

[5] Издание: Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV / Ed. L. Schopen. T. 1–3. Bonn, 1828, 1831, 1832. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae).

[6] Издание: *Ioannes Cantacuzenus.* Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita, nunc primum

ная возможному объединению Церквей на основе нового Вселенского собора, «Опровержения Прохора Кидониса»[7], «Девять Слов против иудеев»[8], «Против ислама»[9], «Четыре слова против магометан»[10]. По сей день остаются неизданными трактаты «Против Иоанна Кипариссиота», «Против Исаака Аргира о семи духах», «О Фаворском свете», «Главы в защиту учения св. Григория Паламы».

Как показывают сами заглавия, Кантакузин был верным последователем Григория Паламы, и «Опровержения» Прохора Кидониса используют его аргументы по таким теологическим вопросам, как причастность Божественной сущности, различие сущности и энергии, нетварность Фаворского света. Последний вопрос можно считать одним из ключевых для мысли Кантакузина: даже описание начала исихастских споров дано через его призму, хотя на раннем этапе полемики не менее активно обсуждались и пути богопознания, и телесные приемы молитвы. Отметим, что изложение Кантакузина несколько огрубляет мысль монахов-исихастов. Утверждение о воспринимаемости Божества «телесными очами» действительно могло восприниматься как положение ереси мессалианства, тогда как свт. Палама в своих сочинениях часто пользовался оборотом – «новые телесные очи», т. е. очищенные, измененные благодатью. Такая «поверхностность» вызвана явной полемической направленностью трудов Кантакузина. Он всегда откликался на острые религиозные дискуссии своего времени, и стремление к «популяризации» учения паламитов неизбежно вело к некоторому упрощению. Учение о созерцании, гносеологические вопросы, тем более такие сугубо монашеские темы, как практика умной молитвы или духовная брань, оставались вне поля зрения Кантакузина.

В 1360-е гг. имел место новый виток исихастской полемики. В Византии распространяются сочинения Фомы Аквинского, переведенные в 1350-е гг. Димитрием Кидонисом. Изучение его трудов породило целое движение филотомистов, подвергших «ревизии» паламитское учение о сущности и энергии уже с точки зрения латинской схоластики. После эмиграции Димитрия в Венецию (ок. 1361 г.) и перехода в католичество эти идеи были подхвачены многими философами, в первую очередь – его братом Прохором Кидонисом, адресатом «Опровержений». В 1368 г. собор под председательством патриарха Филофея Коккина канонизировал Григория

---

editae / Ed. E. Voordeckers, F. Tinnefeld. Turnhout, Leuven, 1987. Pp. 109–172.

[7] Издание: Ibid., pp. 3–105.

[8] Издание: *Soteropoulos Ch. G.* Ἰωάννου Καντακουζηνοῦ, Κατὰ Ἰουδαίων λόγοι ἐννέα. Ἀθήνα, 1983; рус. пер.: *Иоанн Кантакузин.* Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 1997.

[9] PG 154, 372–584.

[10] PG 154, 584–692.

Паламу и осудил Прохора Кидониса. В политической жизни это антиисихастское движение совпадало со стремлением императора Иоанна V Палеолога к заключению унии, которую он и подписал в 1369 г. в Риме, без согласия и поддержки Церкви.

О последних годах жизни Кантакузина известно очень мало. Он провел их в уединении, удалившись от двора, – быть может, стремясь на опыте пережить то, что так горячо защищал всю жизнь.

А. Ю. Волчкевич

Иоанн Кантакузин
ИСТОРИЯ РОМЕЕВ 2.39[1]

<...> Прибыл в царство ромеев на беду некий монах по имени Варлаам, родом из Калабрии, воспитанный в нравах и законах латинян, острый умом и весьма способный излагать [свои] измышления, изучивший [труды] Евклида, Аристотеля и Платона и славный этим. Он наполнил Церковь, пребывавшую в мире, многими великими раздорами.

Притворившись, что отвергает учения латинян, он писал против них сочинения, логически доказывая, что они заблуждаются в вере, наши же нравы и законы одобрял и, казалось, представил все ясные доказательства для осуждения латинян[2]. Из-за этого, да и из-за прочей мудрости, он пользовался благосклонностью и почестями у царя, и великий доместик ничуть не меньше его любил и удостаивал заботы, так что ничто не препятствовало ему пребывать в благоденствии.

Итак, сей Варлаам то ли с самого начала имел такое намерение, то ли потом переменился, а вернее всего – был побуждаем врагом, общим для всех совершенно христиан. Он нашел некий предлог, чтобы осмеять наши [обычаи] и перейти к открытой войне. Он пришел к одному из учеников безмолвствующих, совершенно лишенному разума, едва отличающемуся от бессловесных, глупцу, не наделенному подобающим рассуждением. И притворился, что желает быть у него учеником и изучать путь исихии и законы послушания. Просьбами он убедил его, и ходил к нему немало дней. И после этого стал просить того невежду учить его об исихии, и таким образом за один день чуть ли не начал числить себя в исихастах.

Тот же не заподозрил хитрости, прельстившись по чрезмерному легкомыслию, но стал, безумец, обучать лукавнейшего и [рассказывал], что немного преуспевшие в исихии и безмятежно молящиеся воспринимают в душе некое неизреченное ликование и божественную радость и телесными очами видят свет, блистающий вокруг них. По иным [словам] Варлаам стал замечать великое безумие и невежество того человека, а услышав о свете, зримом телесными очами, нисколь ни удержался в спокойствии, но начал натиск на исихастов вообще, называя [их] обманщиками, и лжецами, и мессалианами, и пуподушниками, искажающими правые догматы церкви, и всякое иное того же рода. И стал открыто свидетельствовать, что совершенно всякому надлежит сторониться [монахов], заблуждающихся

© А. Ю. Волчкевич, перевод, 2009.

[1] Перевод выполнен по изд.: Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum libri IV / Ed. L. Schopen. Bonn, 1828. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae). T. 1. Pp. 543–552.

[2] Переговоры с латинянами об унии проходили в 1335–1336 гг.

и вводящих в заблуждение – ведь люди вверяют им свои души из-за мнимого благочестия, поскольку им подобает быть совершенными в добродетели и безупречными в учениях.

И он не просто всюду болтал против исихии, будто бы она – повод к заблуждению, но и записал [все это], дабы гордыня навсегда осталась записанной. И происходило это в Фессалонике, в то время, когда император[3] ходил походом на Акарнан.

В том же [городе] было много исихастов, которые тяжело переносили вздорные речи Варлаама[4], особенно же – Григорий Палама, который потом стал архиереем Фессалоники. Он был родом из Азии и вскормлен в императорских чертогах. В весьма юном возрасте он и два его брата оставили как малозначащее или вовсе ничтожное и имение, и родителей, и всю иную видимость жизни, и почести у императора, предпочтя следовать одному Христу и стремиться к нездешнему сиянию. И став назореями Богу, они избрали бедность ради Него, и нестяжание, и покорность. И прибыв на гору Афон, которую некто, не ошибаясь, назвал небесным градом, предали себя в послушание духовному отцу. Там, совершая духовный путь и подвизаясь ради жизни [вечной], младший из братьев почил, первым прейдя к наградам высшего звания, а вскоре после него и наставник освободился от оков сей земной и смиренной плоти и переселился к Тому, Кого изначально желал. Григорий же с братом, осиротевшие без отца, решили, что еще не следует им доверяться молодости, но перешли в послушание другому духовному отцу. Под его [началом] они пробыли восемь лет; когда же и он освободился от этого [мира], Григорий поселился во фронтистирии в скиту под Веррией и затворился [там], отложив всякое земное попечение, общаясь лишь с самим собою и с Богом. Так он провел десять лет, сильно изнурив тело и смирившись духом. Из-за непрерывной напряженнейшей аскезы и неумеренного холода в пещере был схвачен тяжелой болезнью, так что едва не умер. После десяти лет он оставил то [место] по повелению тамошних рассудительных отцов, которым нельзя не подчиняться, ибо они [всегда] советуют лучшее. Сперва он долгое время провел во фронтистириях на Афоне, потом, теснимый болезнью тела, пришел в Фессалонику.

Вместе с другими он [Палама] сильно вознегодовал на Варлаама, насмехавшегося над священной исихией и изливавшего против нее немало брани. Через неких людей, друживших с ним [Варлаамом], они отправляют послание, прося прекратить все это и мыслить и говорить согласно с безмолвствующими: не порицать одинаково всех из-за неопытности одного, прийти в себя и не лишать людей высочайшей жизни и совершеннейшего жития. Ведь он отвращает от них, клевеща, будто этого нет, наговаривая и убеждая, будто [исихия] есть причина бед. Но если даже им было услышано нечто

---

[3] Андроник III, император в 1328–1341 гг.

[4] Вероятно, имеются в виду Давид Дисипат, Иосиф Калофет, патриарх Константинопольский Исидор I Вухир (1347–1350).

противоречащее должному, – [пусть] припишет это неопытности сказавшего, а саму [исихию] считает делом божественным и святым и прекратит речи против нее. Если же в увлечении он что-либо написал против, [пусть] предаст огню как достойное гибели. Ведь никто из преподобных, да и вообще из наделенных умом, желая изучить геометрию, или астрономию, или соразмерность чисел, не ходит ради этого к невежественному, но к наиболее опытному. Тем более следует обращаться к безупречному учителю в истинной философии и знании о небесных вещах. И если уж ему было нужно узнать об этих вещах, то как истиннному философу, превосходящему многих разумением, ему следовало бы сначала разузнать, кто от Бога удостоен таковой благодати, – ведь такие вещи не происходят [силами] человеческого рассудка и усердия, – и прийти к нему с бесхитростным нравом, отложив всякое коварство, и попросить, чтобы его научили тому, чего он желал. И тот, будучи мудр в божественном и ведая меру знаний, подходящую каждому соразмерно со степенью очищения, не доверит звук грома немощному слуху едва вошедшего в преддверия. Он сначала научит очищать душу тщанием, и великой любовью к мудрости, и отвержением всех земных размышлений, благомысленных и нет, и так вступить в священные преддверия божественной мудрости. И будет много молить Бога и людей, удостоенных силы в таком [подвизании], дабы они помогли сему делу, высокому и превосходящему человеческие возможности. Если же он [Варлаам] по легкомыслию опрометчиво пришел к первому встречному, пусть припишет [те] речи его невежеству, но не умыслу, пусть отнесется к его словам как к случайной находке и не выступает бесстыдно и дерзко против самой священной исихии, и не осыпает безмолвствующих великой бранью, не называет обманщиками и лжецами и мессалианами, не создает повод к многим насмешкам, услышав, что свет осиявает святых. Пожалуй, кто-то мог бы справедливо порицать учившего об иных вещах, но об этом – никто. Ибо сей божественный свет осиял и многих иных, во время гонений подвизавшихся за Христа, и божественного Антония, сражавшегося не с [земными] владыками, но с демонами, более жестокими, чем [те] владыки, как можно узнать из написанного о нем. Однако следует это все пропустить и, если прибегнуть к первому примеру, удается получить ясное доказательство тому, что возможно телесными очами созерцать божественный и нетварный свет. Ибо говорит [Писание]: перед страданием Господь взял избранных учеников и взошел на Фавор, и "преобразился пред ними, и просияло лице Его как солнце" (Мф. 17, 2). Ученики же, не вынося сияния, пали на землю. «И если они, будучи людьми и не достигнув еще совершенного устроения, смогли увидеть божественный нетварный свет, облиставший их, – разве удивительно, если мы говорим, что и ныне святые видят вышний свет, осияваемые от Бога? Вот поэтому мы и просим тебя – ты ведь знаешь об этих вещах мало или [вовсе] ничего, – не говорить об этом и не записывать речи, но уничтожить написанное, ибо оно может стать для многих причиной вреда, и весьма серьезного».

Такие [слова] Григорий и окружавшие его отослали Варлааму, думая увещеванием удержать его от злоречия. Вышло же противное тому, на что они рассчитывали. Пока посланец излалал ему речи, на прочем он хранил спокойствие, но услышав о нетварном свете Фаворском, вскричал: «О безумие! Избегая дыма, мы впали в огонь! Пусть слышит небо и внемлет земля! Фаворский свет, по-вашему, нетварен и есть не что иное, как Бог, – ведь ничто не нетварно, кроме Бога! Если же тот свет и не творение, и не сущность Божия (Бога же не видел никто никогда[5]), так что остается? Служить двум Богам: одному – Творцу всего, Которого всякий признает незримым, и второго – этот нетварный свет, который, по-вашему, видим? Но я, как раньше, так и впредь никогда не смогу вынести, чтобы мыслилось что-либо нетварное, отличное от сущности Божией».

Оттолкнувшись от этих слов, как сигнала к началу спора, он многое и произнес, и написал против Григория и иных монахов, добавив к прежним обвинениям еще двубожие. Они же ничуть не уклонялись от открытых возражений и показывали, что [Варлаам] вводит извращенные догматы, противоречащие богомудрым словам. Тогда Варлаам, думая превзойти даже древних богословов мудростью речей и убеждением, отплыл в Византий и вручает Иоанну[6], бывшему тогда патриархом, сочинения против монахов, прося созвать собор против них, дабы изобличить как мыслящих и говорящих противное правым догматам. И с большой силой устремлялся против них и обвинял в двубожии.

Патриарх счел, что нельзя оставлять это без внимания, но письмом призвал монахов из Фессалоники, чтобы они ответили на суде. И они прибыли, чтобы дать отчет в речах[7].

В разгар этих событий, поскольку церковь была охвачена великим волнением и смутой, император от войска в Акарнане отправился в Византий. Узнав, в чем расходятся Варлаам и монахи, сначала пытался добиться молчания, убеждая обоих прекратить прения и оставить вражду, стать друзьями, как и прежде, и из-за любви к раздорам не вводить в смущение себя самих и других. Однако никто не послушался: Варлаам упорствовал, что он уличил Григория и его окружение в извращенных мнениях и требовал суда, Григорий же настаивал, что он несправедливо притесняем, а окружавшие его даже желали освободиться на суде от обвинений. Тогда император, осознав, что без расследования невозможно будет прекратить распрю, дозволил быть собору[8].

---

[5] Ин. 1, 18.

[6] Иоанн XIV Калека, патриарх Константинопольский (1333–1347 гг.). После смерти Андроника III в 1341 г. – политический противник Иоанна Кантакузина и один из влиятельнейших антипаламитов.

[7] Судебные разбирательства начались осенью 1340 г.

[8] Этот собор состоялся в июне 1341 г. и закончился оправданием Паламы и публичным отказом Варлаама от своих обвинений.

НИКИФОР ГРИГОРА[1]

Никифор Григора (род. 1290/1291 или 1293/1294 г., ум. между 1358 и 1361 г.) – известный византийский философ, богослов, агиограф, литератор, ритор, астроном, историк. Родился в Ираклии Понтийской, получил первоначальное образование у своего дяди Иоанна еп. Ираклийского, в юности переехал в Константинополь, где изучал логику и риторику у будущего патриарха Иоанна Глики, а философию и астрономию у Феодора Метохита. Григора был известным в Константинополе преподавателем; когда же в 1328 г. Константинополь был захвачен Андроником III и были разграблены дом и библиотека Метохита, Григора стал вести уединенную жизнь. После диспута с Варлаамом Калабрийским в 1331/1332 г., описанном в диалоге «Флорентий»[2] (диспут посвящен риторике, астрономии, грамматике и аристотелевским силлогизмам), Григора, победив Варлаама, возвращается к активной жизни. В 1334/1335 г. Григора выступил в качестве советника Синода по вопросу возобновления переговоров с латинянами; Григора, считавший, что в отношении триадологии невозможны необходимо значимые высказывания, убедил епископов не вступать в прения с католиками.

В паламитских спорах Григора начал участвовать с конца 1346 г., когда по просьбе императрицы Анны он стал нападать и писать против Паламы, с которым до того был в дружеских отношениях, и исихастов[3]. В 1348 г. Григора публично полемизирует

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

[1] Настоящая статья составлена на основе наших материалов в изд.: *Георгий Факрасис.* Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. Афон, М.: Никея, 2009, и особенно статьи: *Бирюков Д. С.* Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры // Там же, сс. 113–173.

[2] Издание: *Niceforo Gregora.* Fiorenzo o intorno alla sapienza / Testo crit., introd., trad. e comm. a cura di P. L. M. Leone. Napoli, 1975.

[3] Приведем выдержку из обличительного слова свт. Филофея Коккина, направленного против Григоры: «...Следуя Варлааму, напавшему из дурных побуждений на священную исихию и ревнителей ее, он, как ученик и преемник его заблуждения, наносит тяжкое оскорбление переям Божиим и пастырям и учителям, оскорбив через них самого Бога. Сделав грубое нападение на исихастов и вместе на подвижников и аскетов, он стал попирать ногами и всю добродетель в теории и на практике, имея целью священный Афон, общее вместилище всякой добродетели, этот сонм, избранный во всей вселенной, где хранятся поистине олимпийские доблести. На этом-то Афоне Григора не нашел даже и следа добродетели, для него и его приверженцев остался невидимым тот блеск всяческой добродетели, который, как зажженный костер, освещает землю и море, острова и города, который светит эллинам и варварам и доходит до отдаленных пределов вселенной. Не будучи в состоянии возвыситься до уразумения высших качеств жизни святогорцев, Григора

со свт. Григорием Паламой в присутствии императора; в 1350 г. Григора публикует свой «Первый антирритик»[4], направленный против свт. Григория. В свою очередь, после диспутов с Григорой свт. Григорий издает трактат «Сто пятьдесят глав». В 1351 г. Григора становится монахом. В том же году под председательством императора Иоанна VI Кантакузина состоялись соборы во Влахернском дворце в Константинополе, где в ходе напряженных дебатов были подписаны шесть догматических формулировок паламитского содержания и антипаламиты были окончательно осуждены. Анафематизм, касающийся Григоры, был вызван оскорблениями последнего в адрес Паламы[5]; он появился в синодике г. Фессалоники, при деятельном участии св. Нила Кавасилы, который в то время был митрополитом Фессалоник. Григора активно критиковал паламитов и императора (особенно в своих письмах), за что его заключили под домашний арест в монастыре Хора, где он жил. Когда в 1354 г. Константинополь захватил Иоанн V Палеолог, заточение Григоры закончилось. В 1355 г. имп. Иоанн Палеолог устроил публичную дискуссию между Григорой и свт. Григорием Паламой в присутствии папского легата Павла еп. Смирнского, ход которой был записан и сохранился до нас в изложении византийского чиновника Факрасиса. Григора дал собственное изложение этого диспута, в 30-й и 31 книге своей «Ромейской истории»; на это изложение свт. Григорий написал два опровержения и еще одно опровержение создал св. Николай Кавасила. В 1355/1356 г. Григора опубликовал «Второй антирритик» против Паламы[6], на который

собирает против них обвинения в обжорстве и чревоугодии, в объедении и пьянстве, в чрезмерной праздности и вообще в таких пороках, которые не всегда можно находить даже между мирскими людьми. Не удовлетворяясь этим, присоединяет еще и другие нелепости: сновидения, возношения в высшие степени, видения каких-то чувственных огней, ложные предсказания и обманы» (PG 151, 1110, пер. Ф. И. Успенского, цит. по изд.: *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности // *Он же*, Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. М., 2001[2]. Сс. 223–224).

[4] Издание: *Nikephoros Gregoras.* Antirrhetika I / Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer. Wien, 1976. (Wiener Byzantinische Studien 12).

[5] Приведем текст этого анафематизма: «Нечестивому и безбожному Никифору, прозываемому Григора, не имеющему чина монашеского, – так как он поражен до глубины ересью Варлаама и Акиндина и кощунственно говорил много безбожного против Божественной благодати и Божественного света на Фаворе, и писал дерзкой рукой и мыслью против Церкви Христовой и ее предстателей, особенно против святого Григория, пастыря сего города [г. е. Фессалоник. – *Д. Б.*]; так как он постоянно вносил смуту в Христову Церковь и окончательно сокрушил в этой ереси свою несчастную душу, – анафема» (пер. А. Ю. Волчкевич по изд.: *Gouillard J.* Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire // Travaux et Mémoires. 2, 1967. P. 248).

[6] Издание в неопубликованной диссертации: *Paparozzi M.* Gli Antirrhetici posteriores de Niceforo Gregoras. Diss., Univ. Cattolica del Sacro Cuore. Milano, 1970–1971.

свт. Григорий написал два опровержения. Когда Григора умер, то, если можно верить его почитателю Иоанну Кипариссиоту[7], враги Григоры влачили его тело по улицам Константинополя[8].

Григора был выдающимся ученым своего времени. Он делал астрономические расчеты пасхалии и предлагал реформу юлианского календаря в духе будущего григорианского[9]; император Андроник II хотел принять эту реформу, но не решился. Григора написал два сочинения об астролябии, дописал 14–15 главы к 3 кн. «Гармонии» Птолемея (за что подвергся критике от Варлаама). Снискали популярность комментарии Григоры к трактату «О сновидениях» Синесия Киренского[10], в которых кроме вопросов толкования сновидений идет речь о теории музыки; это сочинение является также важным источником по теории и практике магии в античный и византийский периоды[11]. Известно также пристрастие Григоры к герметическому корпусу и «Халдейским оракулам»[12] (высмеивание в этом отношении Григоры св. Николаем Кавасилой см. в его псогосе «Слово против нелепостей Григоры»[13]). Кроме прочего Григора написал фундаментальный труд «Ромейская история» (состоит из 37 книг)[14]; одна часть труда посвящена истории Византии и охватывает период с 1204 по 1359 г., другая часть (кн. 30–35) посвящена богословско-философским вопросам, связанным с полемикой Григоры с Паламой. Для Григоры как историка характерно представление о синергии человеческой воли

---

[7] См.: PG 152, 733C–736A.

[8] В целом биографические сведения о Григоре см. в изд.: *Guilland R.* Essau sur Nicéphore Grégoras. L'homme et L'oevre. Paris, 1926. Pp. 3–54; *Beyer H.-V.* Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 27, 1978.

[9] См.: *Guilland R.* Essau sur Nicéphore Grégoras... Pp. 283–294; об астрономических исследованиях Григоры см., в частности, недавнюю статью: *Theodossiou E., Manimanis V., Dimitrijević M.* The Greatest Byzantine Astronomer Nicephoros Gregoras and Serbs // Zbornik matice srpske za klasiane studije. 8, 2006. Pp. 149–169.

[10] См.: PG 149, 521–642.

[11] См.: *Greenfield R. A.* Contribution to the Study of Palaeologan Magic // Byzantine Magic / Ed. H. Maguire. Washington, 1995. Pp. 120, 125.

[12] Ср., например: *Никифор Григора.* Первый антирретик 1.7: 165.17–167.6 (Beyer); *Он же,* Толкование на «О сновидениях»: PG 122, 1128B (где просматривается заимствование из «Экзегезы» Пселла).

[13] Издание: *Garzya A.* Un opuscule inedit de Nicolas Cabasilas // Byzantion. 24, 1954. Pp. 524–532. Имеется также неудовлетворительный перевод этого псогоса (поношения) на русский язык, выполненный С. В. Красиковым: *Николай Кавасила.* Слово против нелепостей Григоры // Античная древность и Средние века. 28, 1997. Сс. 104–108.

[14] Издание: Nicephori Gregorae historiae Byzantinae / Ed. L. Schopen, I. Bekker, Bonn: 1, 1829; 2, 1830; 3, 1855. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae); русский перевод первых 11 книг: Римская история Никифора Григоры, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. Т. 1 (1204–1341) / Пер. П. Шалфеева. Рязань, 2004. [1862].

и Божественного провидения, проявляющейся в ходе истории[15]. В философском отношении Григора тяготеет к Платону и платонической традиции[16]; во «Флорентии» и других своих произведениях Григора критикует Аристотеля, учение которого он тем не менее прекрасно знал. Григора был одинаково хорошо начитан в произведениях как античных философов, так и церковных писателей[17].

Григора разделял учение об эйдосах родов и видов сущего, а также, вероятно, учение о Мировой Душе. Согласно Григоре, логика и силлогистика применимы только в отношении знания о чувственных вещах, но не в отношении истинной реальности[18]; основываясь на этой позиции, Григора критиковал латинян за использование силлогистики в богословии. К. Иеродиакону[19] возводит эту фундаментальную для Григоры установку к Плотину, с его различением между диалектикой и логикой[20]. В целом же Григора был против того, чтобы имела место полемика православных с латинянами, поскольку, по мнению Григоры, эта полемика не имеет смысла: отсутствует судейская инстанция, которая могла бы вынести вердикт о правоте той или иной стороны, нет четкой терминологической базы, необходимой для ведения полемики, и вообще, основа веры у латинян и православных – одинакова[21]. Свт. Григорий

---

[15] О концепции истории у Григоры см.: *Guilland R.* Essau sur Nicéphore Grégoras... Pp. 228–257; *Moutsopoulos E.* La notion de "kairisité" historique chez Nicéphore Grégoras // Actes du XIV Congrus international des études Byzantines. 2, 1975. Pp. 217–222; *Каждан А. П.* "Корабль в бурном море": К вопросу о соотношении образной системы и исторических взглядов двух византийских писателей // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976. Сс. 3–16; *Μοσχος Δ.* Πλατωνισμὸς ἢ Χριστιανισμός; Οἱ φιλοσοφικὲς προϋποθέσεις τοῦ Ἀντιησυχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ, 1293–1361. Ἀθηναι, 1998. Σ. 262–271.

[16] В частности, как отмечает Х.-Ф. Байер, в одном из писем Никифора Григоры (f. 29ᵛ) имеются отсылки к «Началам теологии» Прокла (*Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 20, 1971. S. 172); Байер замечает, что у Григоры цитаты и аллюзии из Прокла и Плотина тесно переплетаются с цитатами из Ареопагита и других отцов Церкви (Ibid.). Относительно цитирования Григорой Прокла в «Ромейской истории» см. также ниже.

[17] В целом о философии Григоры см.: *Guilland R.* Essau sur Nicéphore Grégoras... Pp. 194–227; *Μόσχος Δ.* Πλατωνισμὸς ἢ Χριστιανισμός... Σσ. 140–253; *Fryde E.* The Early Palaeologan Renaissance (1261 – c. 1360). Leiden, 2000. Pp. 365–368; *Ierodiakonou K.* The Anti-Logical Movement the Fourteenth Century // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Oxford, 2002. Pp. 221–224. Издание неоплатонических отрывков из Григоры см. в статье: *Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe... S. 183.

[18] См.: Первый антирретик 2.4: 291 (Beyer).

[19] *Ierodiakonou K.* The Anti-Logical Movement... Pp. 219–238, 223–224.

[20] См.: Эннеады 1.3.4–5; ср.: 5.5.1.

[21] См. ниже: Ромейская история 1.502–506 (Schopen, Bekker).

Палама по этому вопросу занимал противоположную позицию, считая возможным и даже необходимым использовать доказательные методы (аподиктические силлогизмы) в антилатинской полемике[22].

Одним из важнейших вопросов, представлявшим предмет полемики между Григорой и Паламой, является вопрос о статусе Божественных энергий. Григора отрицал, что можно вести речь о том, что имеются нетварные Божественные энергии, отличные от сущности Бога. Согласно Григоре, все существующее может быть либо сущностью, либо привходящим[23]; соответственно, энергия Бога может быть либо тождественна с Божественной сущностью, либо быть внешней для нее, а значит, тварной (поскольку существует либо тварное, либо нетварное). Таким образом, учение Григоры предполагает, что об энергиях относительно Бога можно говорить в двух смыслах. Во-первых, в том смысле, что для Божественной сущности характерна высшая мера осуществленности, т. е. энергийности[24]. Энергия в этом случае является внутренней для сущности и неотделимой от нее; у сущности и энергии один и тот же логос сущности; в мысли они различны, в реальности же тождественны[25]. Другой смысл энергий – когда они представляют собой некие

[22] На русском языке об этом см. (несколько поверхностную) статью П. Христу: *Христу П. К.* Учение святителя Григория Паламы о двойственном знании // Альфа и Омега. 3 (29), 2001 (пер. с новогреч. Т. Миллер).

[23] Доказывая тварность Божественных энергий, понимаемых как воления Бога, Григора в «Первом антирретике» (1.8: 189.16–17 (Beyer)) указывает на место из 234 письма свт. Василия Великого: «Как поклонялись Христу как Богу ученики? Не тогда ли, когда увидели, что тварь (*τὴν κτίσιν*) покорена ему? Ибо из того, что море и ветры повиновались ему, познали его божественность. Итак, от энергий (*τῶν ἐνεργειῶν*) – знание, а от знания – поклонение» (3: 9–13 (Courtonne)). Действительно, эти слова о явлении апостолам и народу Израильскому божественности Христа через чудеса как явления в сфере тварного мира (контекст: Мф. 8), казалось бы, свидетельствуют о том, что энергии, о которых ведет речь свт. Василий в данном письме, есть проявления Бога через феномены тварного мира. Если же обратиться к контексту указанного места, то станет ясно, что свт. Василий, указывая на познание божественности Христа через чудеса, являемые посредством природных сил, иллюстрирует лишь общий принцип, суть которого он хочет донести в письме: сама сущность (сущность вообще, и в том числе – Божественная) есть то, что непознаваемо для человеческого ума, однако проявления («энергии») сущности есть то, благодаря чему она познается. В связи со сказанным, как нам представляется, невозможно делать выводы о статусе «энергий» в обсуждаемом отрывке из 234 письма свт. Василия на основании его слов в конце этого письма о познании божественности Христа через явления тварного мира – подобно тому, как это делает Григора. В любом случае для других текстов свт. Василия характерен дискурс Божественных энергий вне контекста, отсылающего к явлениям тварного мира (Против Евномия: PG 29b, 772D; О Святом Духе 19: 49ff.; 23: 54.18–19 (Pruche)).

[24] См.: Там же 2.1: 237.7–11 (Beyer).

[25] См. ниже: Первый антирретик 2.6: 333.16–22 (Beyer). Позиция Паламы в этом отношении такова, что Божественная сущность и энергия и еди-

тварные действия Божии в этом мире, проявления Бога посредством феноменов тварного мира[26]; так понимаемые энергии есть воления Божии, имеющие начало и конец во времени.

Эта позиция Григоры связана с его представлением о тварности Божиего промысла[27], а также о существовании Мировой Души. Судя по реконструкции, произведенной Робертом Синкевичем на основании сравнения комментариев Григоры на Сонник Синезия[28] и одного места из его «Ромейской истории»[29], Григора, тяготевший к неоплатоническим философским построениям, считал, что имеется всеобщая связь («симпатия») мировых явлений, объясняемая наличием Мировой Души, которая связывает и пронизывает все части космоса[30]. В связи с этим Р. Синкевич предполагает[31], что Палама в 3 гл. «Ста пятидесяти глав», опровергая платоническое учение о Мировой Душе, полемизировал именно с Григорой. В подтверждение этого свидетельствует, в частности, тот факт, что сочинение «Сто пятьдесят глав» написано свт. Григорием ок. 1349–1350 гг.[32], как раз когда Григора начинал играть роль лидера антипаламитского движения. Нападая на «эллинских мудрецов» и приводя различные аргументы против существования Мировой Души, свт. Григорий пишет в 3 гл. «Ста пятидесяти глав», в частности, следующее:

> «Осуетившиеся же в умствованиях своих от несмысленного сердца» (Рим. 1, 21) выдумали [какую-то] Душу, которая не существует, не существовала и не будет существовать. Ее они объявляют Творцом, Кормчим и Промыслителем всего чувственного мира и наших душ. Более того, ее, имеющую бытие от Ума, [они считают] как бы Корнем и Источником всех душ. А сам этот Ум иносущен, по их словам, высшему [Началу], которое они называют Богом. Так догматствуют те, которые [среди эллинов] наиболее преуспели в мудрости и богословии[33].

ны по логосу, и различны, см.: *Григорий Палама.* О Божественных энергиях и их причастности 4.

[26] См.: Первый антирретик 3.2: 379.8–381.5 (Beyer).

[27] См.: *Факрасис.* Диспут Григория Паламы с Григорой философом 13 (Candal).

[28] PG 149, 534B–535A.

[29] Ромейская история 1.108–109 (Schopen, Bekker).

[30] Тем не менее Григора выступал против астрологии, будучи одним из крупнейших для своего времени знатоков птолемеевской астрономии.

[31] См.: *Sinkewicz R.* Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The *Capita 150* of Gregory Palamas // Mediaeval Studies. 48, 1986. Pp. 342–346.

[32] См.: *Sinkewicz R.* Introduction // *Saint Gregory Palamas.* The One Hundred and Fifty Chapters / A critical edition, transl. and study by R. E. Sinkewicz, C.S.B. Toronto, 1988. (Studies and Texts 83). Pp. 49–54.

[33] *Григорий Палама.* Сто пятьдесят глав 3: 35–41 (Sinkewicz), цит. по изд.: *Святитель Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский.* Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественно-научным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных

Таким образом, если принять гипотезу Р. Синкевича, которая представляется нам вероятной, следует признать, что философской подоплекой учения Григоры о тварности Божиего промысла является положение, согласно которому источником промысла является Мировая Душа, но не собственно Высшее начало (в то время как свт. Григорий Палама всячески акцентирует, что промыслительная сила есть собственная нетварная сила Божества[34]).

Отрицая существование нетварных Божественных энергий, Григора утверждает, что Бог присутствует в мире по Своей сущности, и сущность Божия причастна всему тварному сущему. Приводя слова свт. Иоанна Златоуста о том, что Бог во всем присутствует в полноте[35], и слова св. Иоанна Дамаскина, согласно которым мы не можем знать, что есть сущность Божия и каким образом она все во всем (ср.: 1 Кор. 15, 28)[36], – Григора пишет в своем «Первом антирретике», что, согласно отцам, сущность Божия пребывает и причаствуется всеми сущими[37]. Таким образом, Григора, отсылая к терминологии отцов, но в действительности некорректно используя их терминологию, доказывает, что Бог присутствует и причаствуется всем сущим, и причаствуется Он по Своей сущности.

В других местах «Первого антирретика» Григора пишет о том, что Бог по Своей сущности причаствует и пребываст в тварном мире. Со Своей стороны Бог присутствует во всем равномерно – подобно тому, как осмысленная речь в равной мере направлена ко всем, способным ее услышать; если же смотреть со стороны тварных сущих, то Бог (= Божественная сущность) присутствует и причаствует им в разной мере: соразмерно «силе» сущих (т. е., вероятно, способности к Его восприятию) и в зависимости от расположения воли в случае умных сущих, а также в зависимости от их знания (осознания) причастности и присутствия сущности Божией в тварном мире и собственно в них самих[38]. Таким образом, как и у Каппадокийских отцов[39], у Григоры имеет место разведенность дискурсов причастности и познания[40].

к очищению от варлаамитской пагубы (главы 1–63) // Богословские труды. 38, 2003. Сс. 15–16.

[34] См.: *Георгий Факрасис.* Диспут Григория Паламы с Григорой философом 13 (Candal).

[35] *Иоанн Златоуст.* Против аномеев 1.3: PG 48, 704.

[36] *Иоанн Дамаскин.* Точное изложение 1.2: 32–36 (Kotter); ср.: Там же 1.13: 77–82 (Kotter).

[37] См. ниже: Первый антирретик 2.1: 231.17–20 (Beyer).

[38] См. ниже: Там же 2.5: 307.5–22 (Beyer).

[39] См. в нашей статье «Григорий Нисский. Полемика с Евномием» в первом томе «Антологии», сс. 321–322.

[40] Таким образом, следует скорректировать высказывание И. Полемиса, который пишет о Григоре и Варлааме Калабрийском, что для них непосредственный опыт переживания Бога возможен лишь в платоническом смысле: путем причастности Его сущности (*Polemis I. D.*

Вслед за Ареопагитом[41] и его схолиастом[42] Григора, приводя образ речи, иллюстрирует этим тот факт, что Бог причаствуется сущим и пребывает в нем, оставаясь единым, не делясь на части, и пребывая отделенным (διώρισται) от тварного сущего. Толкуя этот образ, Григора следует акценту схолиаста на том, что Бог, одинаково отдавая Себя, причаствуется в зависимости от интенции причастующего (там, где схолиаст говорит о «вере», Григора – о мере добродетельности и об осознании человеком присутствия Бога в себе и в сущем). Однако в то время как Ареопагит, на которого ссылается Григора, и схолиаст, которого он, вероятно, имеет в виду, ведут речь о присутствии в сущем и причастности сущему Бога как такового, Григора утверждает, что Бог *по Своей сущности* присутствует и причаствуется тварными сущими.

В связи с этим отметим, во-первых, что это учение Григоры о причастности сущности Божией для всего сущего противоречит как парадигме причастности, характерной для до- (вне-)ареопагитовского богословского языка, допускавшего причастность Божественной сущности только для обоживаемых людей (поскольку тема причастности сущности Бога отсылала к 2 Пет. 1, 4), так и парадигме, характерной для доминирующего направления богословского языка после Ареопагита, в рамках которого вообще исключена речь о причастности Божественной сущности (за исключением евхаристического контекста у некоторых авторов). С этим связано, опять-таки, то, что Григора фактически не учитывает существенное для богословского языка святых отцов двоякое понимание причастности Богу, состоящее в различении природного и индивидуального порядков причастности. Для доареопагитовского богословия (а также в плане развития доареопагитовской линии в богословии после Ареопагита) эта двойственность, в соотвествии со смыслом 2 Пет. 1, 3–4, может выражаться посредством различения, с одной стороны, дискурса причастности сущности Бога для обоживаемых людей, с другой – дискурса причастности всего сущего собственно Богу (но не к Божественной природы (сущности))[43]; для богословской линии Дионисия – Максима Исповедника эта двойственность языка причастности находит свое выражение, в частности, в различении дискурсов природной и индивидуальной причастности к энергиям, или дарам Бога (но не к Его сущности): в одном случае исключена речь

Theophanes of Nicaea: His Life and Works. Wien, 1996. (Wiener Byzantinische Studien 20). P. 10). На самом же деле причастность Божественной сущности в рамках учения Григоры характерна для всего тварного сущего, в то время как различной является мера познания, или осознания, умным сущим присутствия Бога и Его причастуемости миру. В своей же полноте сущность Божия, согласно Григоре, не может быть постигнута, как беспредельная; см., например: Первый антирретик 1.8: 199.16–18 (Beyer).

[41] О Божественных именах 5.9: PG 3, 825A.

[42] PG 4, 332C–D.

[43] См., например, в первом томе «Антологии», прим. 6 на сс. 325–326 и прим. 10 на сс. 328–329..

о непричастности Богу, в другом она имеет место[44]. В случае обеих богословских парадигм имеется очевидный признак (или признаки), различающий один дискурс от другого. Эти два дискурса соответствуют двум различным модусам причастности, которые могут одновременно относиться к данному разумному сущему; о том, что эти модусы причастности *различны*, свидетельствует то, что в случае отсутствия одного из них имеет место другой. Позиция же Григоры, согласно которой Бог по Своей сущности *уже* причастен всему сущему, в то время как различной является мера познания и вмещения сущим Бога, не предполагает указанного различения, но подразумевает один и тот же дискурс причастности для усовершающегося человека и для всего тварного сущего. И хотя язык, который употребляет Никифор Григора (язык причастности Божественной сущности), в святоотеческой традиции использовался для выражения личной причастности человека к Богу, можно утверждать, что Григора ограничивается дискурсом природной причастности, т. е. дискурсом, одинаково относящимся ко всему сущему, и, находясь в рамках этого дискурса, Григора ведет речь и о личной причастности Богу (Божественной сущности) человеческого индивида[45].

Во-вторых, утверждение Григоры о причастности тварного сущего Божией сущности свидетельствует о неразличении Григорой двух дискурсов: *присутствия* Бога по сущности в тварном мире и *причастности* Бога по сущности для тварного сущего. Действительно, в святоотеческой литературе можно встретить утверждения о наполнении сущего Богом по Его сущности (природе) и о присутствии сущности (природы) Божией во всем тварном сущем; об этом упоминают свт. Григорий Нисский[46], св. Иоанн Дамаскин[47], св. Фотий Константинопольский[48], прп. Симеон Новый Богослов[49], свт. Григорий Палама[50] и др.

---

[44] Об этом см.: *Бирюков Д. С.* Тема причастности Богу... Сс. 141–151. Указанное различение характерно, в частности, и для учения свт. Григория Паламы.

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

[46] См. в трактате «О душе и воскресении», где свт. Григорий Нисский активно использует дискурс, согласно которому Божественная природа находится во всех сущих (PG 46, 44A–B) и проникает их (PG 46, 72D–73A), поддерживая в бытии. Разумеется, это не противоречит положению свт. Григория, согласно которому Божественная природа не причаствуется всем сущим (Против Евномия 3.3.7.1–8.6 (Jaeger)), но свидетельствует о том, что язык *присутствия* и язык *причастности* уже для свт. Григория Нисского отсылает к различным дискурсам.

[47] См. выше прим. 36.

[48] Амфилохии 75: 41–52 (Westerink).

[49] Гимны 47 (52), 31–41.

[50] «И вот Божия сущность – везде, ибо, как сказано в Писании, "Дух наполняет все" (Прем. 1, 7) по своей сущности; везде и обожение, неизреченно

Однако, насколько можно судить, в рамках святоотеческой традиции утверждение о присутствии Бога по сущности в тварном мире не тождественно утверждению о причастности Божией сущности для всего сущего, поскольку первое утверждение относится ко всему тварному сущему и обычно несет смысл, близкий к речи о природной причастности Богу всего сущего, в то время как второе утверждение могло использоваться исключительно в контексте речи об обожении[51]. Таким образом, сливая дискурсы причастности и присутствия в отношении к Божией сущности, Григора следует парадигме природной причастности, что исключает речь об особенном модусе причастности Богу, характерном для обоживаемых людей.

Представляется важным также использование Григорой категорий *возможность – действительность* и *совершенное – несовершенное* в контексте паламитских споров. Григора пишет:

> Приходить от несовершенства (ἐξ ἀτελοῦς) к совершенству (εἰς τελειότητα) и от возможности (τοῦ δυνάμει) к действительности (πρὸς τὸ κατ' ἐνέργειαν) есть удел вещей тварных, в то время как для Божественной сущности ни возможность никак не может предшествовать действительности, ни несовершенное – совершенному. Ибо она есть и самодействительность [=самоэнергия, αὐτοενέργεια], и самосущность (αὐτοουσία), и как сама по себе, так и по энергии (κατ' ἐνέργειαν) мыслится сущей во всем[52].

присущее этой сущности и неотделимое от нее как ее природная сила. Но как огонь невидим, если нет материи или чувствилища, воспринимающего его светоносную энергию, так и обожение невидимо, если не оказывается материи, восприимчивой к явлению Божества; когда же получит пригодную пребывающую в непомраченном состоянии материю, а такова всякая очищенная разумная природа, не отягощенная покровом многообразного зла, тогда и обожение созерцается как духовный свет, а вернее, и обоживаемых делает духовным светом» (Триады 3.1.34, пер. В. Вениаминова [В. В. Бибихина], цит. по изд.: *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер., посл. и комм. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. М., 2003. С. 298). Очевидно, что понимание свт. Григорием присутствия сущности Божией в тварном мире близко к ареопагитской теме, подхваченной, в частности, схолиастом *Ареопагитик* и Григорой, согласно которой Бог отдает Себя сущему всецело, в то время как сущее причаствует его в меру своей вместимости; разница в том, что у Паламы делается акцент на направленной ко всему тварному сущему потенции *обожения*, актуализация которой доступна лишь для очищенной умной природы, в то время как у остальных авторов в рамках данной темы не делается на этом акцента.

[51] В частности, св. Иоанн Дамаскин, который в «Точном изложении веры» говорил, что Бог по сущности присутствует во всем сущем (см. выше, прим. 36), в трактате «О свойствах двух природ в едином Христе» перечисляет свойства, которые Христос имеет в качестве Бога, и среди особенностей Божества он упоминает «доступность к причастию по энергии, а не по природе» (11: 9–10 (Kotter)); также, например, и противник Григоры, свт. Григорий Палама, допуская присутствие сущности Божией в сущем, настаивает на непричастности сущности Бога как таковой для любого из тварных существ.

[52] Первый антирретик 2.1: 237.7–11 (Beyer).

Согласно Григоре, для тварного сущего *несовершенство* и *возможность* предшествует *совершенству* и *действительности*, в то время как для Бога (Божественной сущности) такое предшествование невозможно, поскольку в отношении Божества можно говорить только о *совершенстве* и *действительности*; в свою очередь, Бог, будучи самосовершенным, насколько можно понять мысль Григоры, – приводит к совершенству и действительности расположенное к этому тварное сущее. Для Григоры из приведенных выше положений следует (в противоположность учению свт. Григория Паламы), что в Боге не существует нетварной энергии, отличной от его сущности, и акцент на полноте совершенства и действительности в Боге позволяет ему говорить о Божественной ἐνέργεια, понимаемой как нечто тождественное сущности Бога, будучи выражением того аспекта Божественного существования, согласно которому Бог (= Божественная сущность) есть абсолютная «действительность» (ἐνέργεια) и в Нем не может быть какого-либо следа «возможности» (δύναμις).

Типологически это учение восходит к Аристотелю[53], однако очевидно, что в данном случае мы имеем пересказ рассуждения из 75 амфилохии свт. Фотия:

> Но каким образом [Бог] «во вселенной»? Уже сказано, что ни в каком смысле не как одно из сущих – а если нужно сказать еще более умозрительно, и вознестись вместе с возвышенными разумом, и не устрашиться высоты более богословских догматов, то Божество есть во вселенной действием и сущностью. И не спрашивай у меня как – я ведь уже говорил, что ни в каком смысле как одно из сущих. Тогда как же Оно является «сущностью»? Так, как ты помыслил «действием». Ибо, поскольку все остальное есть иногда в возможности, а иногда в действительности, а Божество, как уразумеет проницательный ум, всегда есть в действительности (ведь Оно не приходит в совершенство из несовершенного, и самосущность (αὐτοούσιον) есть не что иное, как самодействительность (αὐτοενέργεια)), ясно, что в чем Оно находится действием, в том же и сущностью – ибо Оно действует в поддержании и сохранении сущего, но и восуществляет и утверждает природу созданного Им[54].

И Григора, и свт. Фотий утверждают, что для Божественного бытия характерно неизменное пребывание в действительности; для него невозможен переход из несовершенного состояния в совершенное. Бог находится в сущем по сущности и, что то же самое, по действию (действительности), приводя сущее к совершенству и осуществленности. Особенно характерно для обоих отрывков

---

[53] См.: *Аристотель.* Метафизика Θ 8, а также: *Плотин.* Эннеады 6.1.26; у Аристотеля и Плотина еще отсутствует та терминологическая отточенность, – в частности, в плане связывания категорий *возможность – действительность* с категориями *совершенное – несовершенное*, – которая имеет место у Прокла (см. ниже).

[54] *Фотий.* Амфилохии 75: 41–52 (Westerink), пер. Д. Е. Афиногенова с изм., цит. по изд.: *Фотий, св. патр.* Избранные трактаты из «Амфилохий» / Пер., сост. и статья Д. Е. Афиногенова. М., 2002. С. 165.

использование понятий *самосущность* и *самодействительность* в отношении Бога, что позволяет с большой долей уверенности утверждать, что Григора в данном случае опирался на свт. Фотия. Однако в отличие от свт. Фотия Григора делает акцент, во-первых, на совершенстве и осуществленности Божественной *сущности* (Фотий же говорит просто о Боге), и во-вторых, на том, что в Боге возможность не может предшествовать действительности. Это позволяет соотнести данное учение Григоры с «Началами теологии» Прокла, поскольку именно в этом сочинении обнаруживается терминологически разработанное учение о соотношении категорий *возможности – действительности* и *совершенного – несовершенного*, когда одно сущее является причиной другого. Особенно Прокл останавливается на этом в 78-й теореме «Начал»:

> *Всякая возможность или совершенна* (τελεία), *или несовершенна* (ἀτελής)[55]. Та возможность (δύναμις), которая является носительницей действительности (τῆς ἐνεργείας), совершенна, ибо через свои энергии (διὰ τῶν ἑαυτῆς ἐνεργειῶν) она делает совершенными других, а приводящее к совершенству других само гораздо совершеннее. Та же возможность, которая нуждается в том, что существует прежде нее в действительности, и благодаря которой нечто существует в возможности, несовершенна. Ведь она нуждается в совершенстве, которое находится в ином, дабы, приобщившись (μετασχοῦσα) к нему, стать совершенной, а значит, сама по себе она несовершенна. Совершенной, поэтому, является возможность действительного, способная порождать [другую] действительность, а несовершенной – способность сущего в возможности, получающая совершенство [от действительного][56].

Так же как и Григора, Прокл исходит из того положения, что для совершенного бытия возможность не может быть прежде действительности[57]. Совершенное сущее обладает полнотой действительности и благодаря этому своим бытием, посредством своей энергийности, приводит несовершенное сущее (т. е. такое, которое нуждается в переходе от несовершенного состояния к совершенному, что достигается в силу наличия всегда совершенного сущего) к возможному для него совершенному состоянию, благодаря чему сущее, переходящее от несовершенного состояния к совершенному, причастует всегда совершенному сущему; при этом каждое из них сохраняет свой онтологический статус. Речь об энергиях (τῶν ἐνεργειῶν), или энергии, в данном контексте как у Прокла, так и у Григоры отсылает опять-таки к полноте действительности (τῆς ἐνεργείας) совершенного бытия.

---

[55] Эти слова представляют собой заглавие теоремы.

[56] *Прокл.* Начала теологии 78; мы использовали переводы «Начал теологии» А. Ф. Лосева и С. В. Месяц.

[57] В этом отношении Прокл исходит из одного из важнейших положений своей системы, согласно которому причина всегда «лучше» причиненного, см.: *Прокл.* Начала теологии 7.

В «Ромейской истории», пользуясь для выражения специфики своего понимания Божественной ἐνέργεια в плане категорий *совершенное – несовершенное* языком, близким к философскому лексикону Прокла, Григора критикует аспект учения Прокла, касающийся «непричастности» (ἀμέθεκτος), и обвиняет Паламу в том, что в своем учении о нетварном Фаворском свете он, якобы говоря о тройственности природ Христа, следует Проклу в его учении о трех аспектах причастности. Обсуждая место из «Различных богословских и домостроительных глав» прп. Максима, где говорится, что Бог «по сущности не допускает причастности Себе сущим, изволяет [же] иным способом причаствовать ему могущим это сделать, но [Сам] совершенно не выходит из сокрытости по сущности, поскольку способ, которым Он изволяет причаствовать, всегда остается закрытым для всех»[58], и в противовес толкованию этого места Паламой, который справедливо понимает его так, что в нем идет речь о том, что по Своей сущности Бог является непричастным[59], – Григора пытается доказать, что прп. Максим имеет в виду лишь то, что *способ*, по которому Бог причаствуется, является невыразимым. В связи с этим Григора обращается в целях полемики с Паламой к 24 теореме «Начал теологии» Прокла, обвиняя Паламу в следовании прокловской философии (см. ниже: Ромейская история 3.480.7–482.12 (Schopen, Bekker)).

Однако Григора, обращаясь в целях полемики с Паламой к построениям Прокла, неверно интерпретирует его мысль, так же как и некорректно соотносит ее с учением свт. Григория Паламы. Прокл в 24 теореме «Начал теологии» говорит об иерархии между аспектами причастности – непричастным, причаствуемым и причастным: непричастное сильнее причаствуемого, а причаствуемое сильнее причастного, поскольку в каждом случае первое есть причина второго[60]; кроме того, причаствуемое сильнее причастного, поскольку первое есть причина совершенства для второго, ибо (как мы видели, обсуждая 78 теорему «Начал теологии»), согласно Проклу, причастное переходит из несовершенного в возможное для себя совершенное состояние посредством причастия к причаствуемому. Григора же в данном случае перетолковывает эту схему Прокла так, будто само непричастное у Прокла является «совершенным», причаствуемое и пришедшее к совершенству причастное есть среднее между «совершенным» и «несовершенным», а еще не пришедшее к совершенству причастное есть «несовершенное». Это построение являет неверное понимание смысла сказанного

---

[58] PG 90, 1180C–1181A, пер. А. И. Сидорова с изм., цит. по изд.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты / Пер., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. М., 1993. С. 258. Григора цитирует это место из прп. Максима в «Ромейской истории» (3.480.7–10 (Schopen, Bekker)).

[59] См.: *Григорий Палама.* Феофан 13, 15–16.

[60] Ср.: *Прокл.* Начала теологии 99–101.

Проклом, поскольку, как видно из его собственных слов в 24 теореме[61], и особенно как следует, например, из 78 теоремы «Начал теологии», которую мы приводили выше, «совершенство» у Прокла относится именно к причастуемому, каковое, обладая полнотой совершенства и действительности, усовершает и приводит к полноте действительности причастное ему. Вероятно, Григора в своей трактовке 24 теоремы «Начал теологии» имел в виду 64 теорему, где действительно идет речь об иерархии совершенства в зависимости от уровня причинности различных аспектов причастности: монада, которой соответствует непричастное[62], есть «всесовершенное» (παντέλειος); происходящее от нее «самоцельное» причастуемое, независимое от причастного к нему, есть «совершенное» (или «самосовершенное», αὐτοτέλεος); то же причастуемое, которое принадлежит причастному и, таким образом, зависит от него, – есть «несовершенное»[63-64]. Однако в 24 теореме, толкуемой Григорой, речь идет именно о самоцельном причастуемом, которое, являясь совершенным, способно усовершать причастное, а не о несовершенном причастуемом, находящемся в причастном. Да и в любом случае, учение Прокла о совершенном и несовершенном не подразумевает некоего промежуточного уровня между этими категориями, о котором говорит Григора. Таким образом, то, как Григора соотносит учение свт. Григория Паламы о непричастности Божественной сущности и о нетварном Фаворском свете с тремя аспектами причастности в учении Прокла, не является адекватным

---

[61] См. текст этой теоремы ниже, в обсуждаемом фрагменте из Григоры.

[62] Непосредственно в 64-й теореме не говорится, что монада является непричастуемой, однако это становится ясным, если соотнести ее с предыдущей, 63-й теоремой; в целом см.: *Dodds E. R.* Commentary // *Proclus.* The Elements of Theology / A revised text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds. Oxford, 1963. P. 234.

[63] Этот вид причастуемого – т. е. причастуемое, которое принадлежит причастному, – является не чем иным, как аспектом самого причастного, который позволяет ему причастовать самоцельному, совершенному причастуемому.

[64] «Если происхождение идет через ослабление свойств гипостазирующих причин, то от всесовершенного (τῶν παντελείων) происходит совершенное (τὰ τέλεια), а через него как через средний [термин] в строгом порядке – несовершенное (τὰ ἀτελῆ). Следовательно, будут существовать как самосовершенные (αὐτοτελεῖς) ипостаси, так и несовершенные. И если последние оказываются уже принадлежащими причастным им (будучи несовершенными, они нуждаются в подлежащем для своего существования), то первые создают причастное себе (будучи совершенными, они наполняют собою причастное и дают ему основание в себе, не нуждаясь ни в чем из более низкого для собственного бытия). Поэтому, в то время как самосовершенные ипостаси из-за разделения на множество уступают своей начальной монаде, а благодаря самосовершенному бытию отчасти уподобляются ей, то несовершенные отличаются от существующей самой по себе и совершенствующей все монады и тем, что находятся в другом, и несовершенством» (*Прокл.* Начала теологии 64, пер. С. В. Месяц с изм.).

ни собственно учению Прокла, ни учению свт. Григория. Этот шаг Григоры можно объяснить только его полемическим настроем.

Отметим также следующее: обвиняя свт. Григория в том, что в своем учении о нетварном Фаворском свете он, якобы следуя Проклу, выстраивает иерархию совершенного и несовершенного в соответствии с различными аспектами причастности, – Григора подразумевает, что Палама разделяет следующие положения: во-первых, что Божественная природа является непричастной, в то время как человеческая – способной причаствовать, и во-вторых, что Божественная природа является совершенной, в то время как человеческая – несовершенной, но могущей стать совершенной. И если первое положение находит свое подтверждение в учении Паламы (согласно которому человек способен причаствовать нетварным Божественным энергиям, в то время как Божественная сущность остается непричастной), то второе положение, о совершенстве и несовершенстве, соответственно, Божественной и человеческой природ, – чуждо Паламе и являет собой проекцию логики самого Григоры на паламитское учение. Это все та же логика, характерная для Григоры, о которой мы говорили выше, в связи с 78 теоремой «Начал теологии» Прокла: несовершенная тварная природа может причаствовать совершенной, т. е. прийти к возможному для себя совершенному состоянию благодаря Божественной природе, обладающей полнотой совершенства. При этом для данной парадигмы, развиваемой Проклом и подхваченной Григорой, характерно понимание, согласно которому онтологический статус сущего низшей (тварной) природы в результате причастности высшей, т. е. при переходе к совершенному состоянию, не изменится; изменится то, что сущее обретет полноту своей природы и переменит осознание себя, в то время как учение свт. Григория подразумевает превосхождение (без упразднения) человеком собственной природы[65].

Д. С. Бирюков

[65] Ср. у Паламы: «...Обоженные не просто улучшают [свою] природу, но, сверх того, приобретают саму Божественную энергию, Самого Святого Духа» (О Божественной и обоживающей причаствуемости 3, цит. по изд.: Свт. Григорий Палама. Трактаты / Пер. с греч. и прим. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар, 2007. С. 92). См. также в данном томе «Антологии» с. 465.

Никифор Григора[1]
ПЕРВЫЙ АНТИРРЕТИК[2]

2.1: 231.17–20 (Beyer)

...Видишь, как отцы разнообразно говорят[3], что сущность Божия пребывает в сущих, творит все, причаствуется всеми (ὑπὸ πάντων μετέχεσθαι), все просвещает и освящает, и не мыслят никакой иной энергии и силы Его, которая существовала бы помимо триипостасной сущности Божией[4] и действовала бы не от Бога?

2.1: 235.28–30 (Beyer)

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

2.5: 307.5–22 (Beyer)

...Ибо как душа проницает полностью все части тела по своей природе и силе, не принимая никакого пятна от них, причем различные вещи, пребывающие в ней, думается, создают различие и ее сил, –

© Д. С. Бирюков, примечания, 2009.

[1] Пер. Д. С. Бирюкова, А. Ю. Волчкевич и Т. А. Щукина.

[2] Переводы из «Первого антирретика» Никифора Григоры выполнены по изд.: *Nikephoros Gregoras*. Antirrhetika I / Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer. Wien, 1976. (Wiener Byzantinische Studien 12); тексты приводятся по изд.: *Георгий Факрасис*. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. Афон, М.: Никея, 2009.

[3] Григора имеет в виду место из свт. Иоанна Златоуста о том, что Бог во всем присутствует в полноте (Против аномеев 1.3: PG 48, 704), и слова св. Иоанна Дамаскина, согласно которым мы не можем знать, что есть сущность Божия и каким образом она все во всем (ср.: 1 Кор. 15, 28) (Точное изложение 1.2: 32–36 (Kotter); ср.: Там же 1.13: 77–82 (Kotter)).

[4] «Триипостасная (τρισυπόστατος) сущность» – формула, характерная для лексикона Григоры и других авторов эпохи паламитских споров (иногда в форме: триипостасная природа, τρισυπόστατος φύσις); у Григоры ее использование связано с эссенциалистской нагрузкой его философских представлений, см.: Первый антирретик 191.10, 193.15–16, 231.19 (Beyer); Ромейская история 2.953.2, 971.17, 1072.4–5, 1114.22–23; 3.318.19, 413.20, 428.20–21 (Schopen, Bekker). В святоотеческих сочинениях, созданных до эпохи паламитских споров, можно встретить выражения «триипостасное Божество» (*Максим Исповедник*. Мистагогия 19: 7 (Cantarella); *Иоанн Дамаскин*. Изложение веры 1.9: 2–9 (Kotter) и др.) и «триипостасная единица» (*Максим Исповедник*. Вопросоответы к Фалассию 55: 222 (Laga, Steel) и др.), данная же формула почти не встречается (ср. у прп. Максима Исповедника, который ведет речь о «триипостасной единице сущности» (Мистагогия 23: 60 (Cantarella))).

ибо сердце, печень, артерии, нервы, кости, ногти и волосы принимают ее превыше человеческого разумения целиком и как нечто единое, различие же происходит от их наличного состояния и силы, – так же и Писание говорит, что Бог пребывает равномерно повсюду и цельно, и *всеми единично причаствуется*, неравномерно же – согласно образу [осмысленной] речи (λαλιᾶς), которая, *будучи одной и той же*, на многие различные слышания разделяется, и каждому единообразно и всецело *причаствуется как единая*[5] без того, чтобы как-либо запятнаться; однако одинаково не понимают ее ни бессловесные, ни люди, рожденные с неразумной речью, но могут понять в зависимости от их воли и расположения. Так же, говорят, и Он пребывает равномерно и неделимо по сущности [во всем и] во всех добродетельных и набожных людях, но познается ими неравномерно, не по сущности, но различно в меру осознания, из-за расхождения или рассудка и знания, или [врожденной] добродетели и [действительной] жизни[6].

2.6: 333.16–22 (Beyer)

...Ибо человек и лошадь отождествляются именно как природы рода "живое существо" и оба есть природы живого существа согласно его определению и логосу[7]. Лука и Марк согласно человеческой природе есть одно и то же, согласно же различию ипостасей есть два. Если это так у сложного, то совершенно необходимо и для простой, несоставленной, несложной природы, как показано мною выше о Бо-

---

[5] *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 5.9: PG 3, 825A (слова, составляющие цитату, выделены курсивом). Приведем цитату полностью: «...Ибо все сущее, ввиду запредельного единства всего, подобает связывать с Ней [Божественной Причиной]: ведь начиная сущностнотворящее выступление вовне бытием и благостью, и через все проходя, и наполняя Собой все бытие, и всему сущему радуясь, Она всем в Себе предобладает; единым преимуществом простоты, отвергнув всякую двойственность, все равным образом охватывает Она Своей сверхпростой бесконечностью, и всеми единично причаствуется (πρὸς πάντων ἑνικῶς μετέχεται) – подобно тому, как речь (φωνὴ), будучи одной и той же, многим слышащим причаствуется как единая (ὡς μία μετέχεται)» (пер. Г. М. Прохорова с сущ. изм., цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2002. Сс. 433–435).

[6] Очевидно, Григора опирается не только на вышеуказанное место из Дионисия Ареопагита, но и на схолию к нему: «Заметь, что голос (τῆς φωνῆς), бестелесный и единый, слышится многими одинаково и не истощается по причине их множества. Так и Бог всеми равно причаствуется (ἐπίσης μετέχεται); это и означает "единично". Но – соразмерно (κατὰ ἀναλογίαν) вере; и, будучи разделяем, Он не истощается» (PG 4, 332C–D, пер. Г. М. Прохорова с изм., цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования... С. 435). Согласно указателю, составленному Б. Зухлой (см. в изд.: *Rorem P., Lamoreaux J.* John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: annotating the Areopagite. Oxford, 1998), данная схолия отсутствует в сирийском переводе схолий, а значит, ее автором мог быть прп. Максим Исповедник.

[7] Григора использует заявленный Аристотелем язык логоса сущности (о нем см. в разделах, посвященных полемике с Евномием свв. Василия Кесарийского и Григория Нисского в первом томе «Антологии»).

жественной сущности вместе с энергией, которых согласно имени два, согласно же логосу и определению они одно и тождественны и не могут принимать какого-либо различия[8].

О ВСЕЦЕЛОМ И В СЕБЕ СУЩЕСТВУЮЩЕМ ЭЙДОСЕ, КОТОРЫЙ СОЗЕРЦАЕТСЯ ОДНИМ ЛИШЬ УМОМ[9]

Как одной печатью можно сделать множество разнообразных оттисков, так и то, что называют эйдосом человечества, отпечатывается во множестве ипостасей. Однако не сам он изливается и струится в них, но целиком зависит от того, что творит его, удерживает и укрепляет в его тождественности. Ибо таковые эйдосы имеют порядок архетипов и не ограничены размером в пространстве – ибо они созерцаемы словно отражения в воде, – но материя повсюду в равной мере и соприкасается, и не соприкасается с каждым [отдельным] эйдосом, в соответствии с силой сближения, при отсутствии чего-либо между ними. Ведь у всего [состоящего] из частей должна быть единая причина, а не много. И всякий эйдос совершенно способен [быть сей причиной] для всего, чему он свойствен. Однако он не может быть некоей материей, ибо тогда он подвергался бы опасности уменьшаться до ничтожно малого по размерам [и] объему; [не может быть и] тако-

[8] Григора доказывает, что энергия в смысле осуществленности сущности является внутренней для сущности и неотделимой от нее. Отметим, что в «Первом антирретике» (2.1: 235.6–25 (Beyer)) Григора, доказывая тождественность в Боге энергии и сущности, приводит цитату из свт. Григория Нисского, где говорится, что энергия и производящая ее движущаяся сущность мыслятся вместе и неотделимы друг от друга, и поэтому энергия и ее источник представляются едиными согласно одному и тому же логосу (κατὰ ταὐτὸν ὁ λόγος) (Против Евномия 1.1.210.4 (Jaeger)). Однако свт. Григорий здесь ведет речь о сущности и энергии в триадологическом контексте (Григора не отмечает это), обсуждая, как правильно мыслить рождение Сына Отцом и опровергая представление Евномия, согласно которому энергии суть «после» сущностей, а значит, Сын, произведенный энергией сущности Отца, инаков по сущности, чем Отец. Поэтому когда свт. Григорий говорит, что сущность (Бог-Отец) и энергия (движение Отца к порождению Сына) есть одно и то же «по логосу», имеется в виду, с одной стороны, что они едины в плане речи, которая может сказываться о них, с другой же стороны, имеет место аллюзия к формуле, активно используемой Каппадокийскими отцами, согласно которой у Отца и Сына единый «логос сущности» (λόγος τῆς οὐσίας) (см. в первом томе «Антологии» сс. 317–318, 324–325).

[9] Перевод выполнен по изд.: *Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinistik. 20, 1971. S. 183. Текст приводится по изд.: *Георгий Факрасис.* Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом... С. 105.

вым, чтобы кто-либо сумел превзойти его размышлением. Если даже всякий эйдос не подлинно беспределен – один лишь Бог беспределен в собственном смысле, – то все равно не только части различных эйдосов стремятся ко множеству, но и сами эйдосы, которые разделены тысячами пределов и размеров, называемых беспредельными, потому что мы не в состоянии их легко исчислить. Так и получается, что [эйдосы] беспредельны, если и не по природе, то по крайней мере для нас[10].

РОМЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ[11]

3.301.7–17 (Schopen, Bekker)

Никак не допустимо, что диада беспредельна, ибо составляющие ее монады, сосуществующие смежно, ограничивают друг друга. А если так, то [монада] и небезначальна, ибо начало всякой диады – монада. Если же не безначальна – значит, не неподвижна, но движется из монад в числе к объединению. А то, что движимо, – не есть начало, но [исходит] из начала, то есть из движущего. Единая Монада подлинно недвижима. У тебя же, человече[12], божественности ограниченны и подчинены началу, а коли так – то и порабощены длительности в пространстве и времени. [И получилось, что] ты, сам того не замечая, поклонялся тварному [творениям][13].

3.303.14–304.5 (Schopen, Bekker)

...Если же отличаются от Бога и друг от друга божественность, и сила, и мудрость, и святость, и благость, и они вечно различаются одно от другого, – тогда надлежало бы исследовать, каким образом

[10] Т. е. согласно Григоре истинно беспредельным является только Бог. Григора проводит различие между актуальной беспредельностью Бога и мнимой беспредельностью многообразного тварного мира – эйдосов и их порождений; последнее является беспредельным для нас, но не по природе.

[11] Переводы из «Ромейской истории» Никифора Григоры выполнены по изд.: Nicephori Gregorae historiae Byzantinae / Ed. L. Schopen, I. Bekker, Bonn: 1, 1829; 2, 1830; 3, 1855. (Corpus scriptorium historiae Byzantinae); тексты приводятся по изд.: *Георгий Факрасис.* Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом..., кроме начала фрагмента: Ромейская история 3.480.7–482.12 и фрагмента: Ромейская история 1.502–506.

[12] Имеется в виду свт. Григорий Палама.

[13] Григора пытается доказать невозможность существования отличных от Божественной природы нетварных энергий исходя из представления о беспредельной Божественной Монаде и невозможности существования беспредельного Бога как диады, составленной из двух монад (под которыми понимаются Божественная сущность и отличные от нее энергии). Вероятно, Григора опирается здесь на «Трудности» прп. Максима Исповедника, который приводит аргументы в пользу того, что наряду с Богом не имеется вечной материи, исходя из невозможности существования беспредельной диады, составленной из двух монад (т. е. Бога и материи), см.: Трудности 10-40: PG 91, 1184B–1189A.

каждое присуще Богу, ежели они отличны от Него, и как будет согласовываться одно с другим и [все] они между собой, будучи отличными друг от друга, и какое [из них] было раньше (если мы дойдем до такой двойственности, [что] Бог, по-твоему, нетварен и зрим). <...> Ибо если они различаются между собой, то каждое будет совершенно лишено того, от чего оно отличается, так что сила окажется немудрой и мудрость бессильной, Бог же – немудрым и бессильным, и вовеки подобным образом все будет лишено всего и станет нуждаться друг в друге[14].

3.480.7–482.12 (Schopen, Bekker)

«По сущности не допускает причастности Себе сущим, изволяет [же] иным способом причаствовать ему могущим это сделать, но [Сам] совершенно не выходит из сокрытости по сущности, поскольку способ, которым Он изволяет причаствовать, всегда остается закрытым для всех»[15]. «Посему, думаю, что тому, кто услышал сокровенное в сущности, не нужно искать большего, но кажется, что таковому скорее полезно, уединившись от прочих, устремиться к тому свету несущностному, что явился некогда внезапно на горе Фавор от Спасителя Христа, – свету, исходящему от сокровенного в сущности, от не происходящего ни от чего, – да сохранит, отталкиваясь от этих слов Священного Писания, два божества, нетварных и отличных одно от другого (δύο θεότητας ἀκτίστους καὶ διαφόρους ἀλλήλων)»[16]. Итак, друзья, поймите из этих строк, что Па-

[14] Из разделяемой им позиции, согласно которой не существует нетварных Божественных энергий, отличных от сущности Бога, Григора выводит, что не имеется различий между Божественными свойствами (которым соответствуют определенные имена) в реальности; различие же имеет место только в плане Божественных имен, но не в плане их денотатов (реальных предметов, обозначаемый тем или иным именем), – т. е. различным именам Бога не соответствует в реальности различных денотатов. В данном фрагменте Григора доказывает этот тезис, аргументируя его исходя из того, что если бы в Боге имели место отличные друг от друга свойства, то каждое из них было бы лишено аспектов, соответствующих другим свойствам. Эти аргументы Григоры совпадают с аргументацией в «Апологии на Апологию» Евномия, который, делая акцент на простоте Бога, так же как и позднее Григора доказывал, что различным Божественным именам не соответствует различных денотатов и все они имеют одно значение и, соответственно, один денотат – см. в первом томе «Антологии» (прим. 25 на сс. 239–240) цитаты из св. Григория Нисского и Евномия: *Григорий Нисский.* Против Евномия 2.1.499 и 524–526 (Jaeger). В свою очередь, свт. Григорий Палама мог допускать использование аналогичного дискурса по отношению к Божественной сущности (Против Григоры 2: 308.26–28 (Χρήστου)

[15] *Максим Исповедник.* Различные богословские и домостроительные главы 7: PG 90, 1180C–1181A, пер. А. И. Сидорова с изм., цит. по изд.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты / Пер., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. М., 1993. С. 258.

[16] Григора приводит слова свт. Григория Паламы. Мы не можем достоверно судить о подлинности этих слов, однако известно, что свт. Григорий Палама в первой редакции третьего письма к Акиндину, ссылаясь на Дионисия Ареопа-

лама повсюду одержим подобным злонравием. С ним происходит одно из двух: либо по невежеству он не понимает, что говорит, либо, понимая, в подлости своей злонамеренно искажает мысль божественного Максима. Ибо святой [Максим Исповедник] показывает, что способ определенной здесь причастности к Нему, согласно которому Бог, по желанию, оказывается причастен, постижим только самому Богу, а для всех прочих невыразим. Палама же, называя его являющей себя энергией, повреждает мысль святого, зловредно вторгаясь в недолжное. Разве не бессовестно мыслить схожее с эллином Проклом, который во всем согласен с Платоном[17]? И он [Палама] согласен с ним во многом другом, что и ранее проявил в своих прежних богохульствах во время первых споров с нами, и ныне не остается неизобличенным в подобной общности с ним. Говорит же где-то Прокл, философствуя в своих богословских доказательствах (θεολογικαῖς ἀποδείξεσιν), что все причастное слабее причастного, а причастное – непричастного[18]. Ибо причастное, будучи до причастности несовершенным (ἀτελὲς), но став совершенным (τέλειον) благодаря причастности, всецело вторично в отношении причастного, в силу того, что оно стало совершенным после причастности. Ибо, поскольку оно было несовершенным, оно слабее, чем то, чему оно стало причастно [и] что делает его совершенным. А причастное чем-то, а не всем, в свою очередь получает в удел более слабое существование, чем относящееся ко всему, а не к чему-то. Ибо таковое более сродно Причине всего, первое же – менее сродно. Следовательно, непричастное предшествует причастному, оно же – причастующему[19]. Видишь, как тот Прокл, поклоняющийся идолам, говорит о трех чинах, и первому усваивает название непричастного, совершенного и,

---

гита (Послание к Гаию), действительно говорил о двух божествах – высшем (Божественной сущности) и низшем (энергиях), см. в данном томе сс. 455, 496–497.

[17] Критическое отношение Никифора Григоры к Проклу и Платону указывает здесь на общий для его времени топос публичного отношения к античным философам в богословских спорах, но никак не являет реальное отношение Григоры к этим авторам, см., например, слова Григоры о Платоне в письме митрополиту Апру: «Всегда, а теперь особенно, дивлюсь я величию духа Платона. Он не возмущался, не требовал кары за то злословие, которым его осыпали, когда смеялись над его учением. А самого его терзали всячески. <...> Когда обезьяны начинают подражать повадкам человека, то неумение обличает их в том, что они не люди. На них похожи те, кто рядится в обличье Платона, берут у него кое-какие набольшие выражения и, не вникнув в платоновский замысел, обстреливают ими тех, кого ненавидят...» (пер. Т. А. Миллер, цит. по изд.: Памятники византийской литературы. М., 1969. С. 365).

[18] Слова: «...все причастное слабее причастного, а причастное – непричастного» представляют собой заглавие (формулировку) 24 теоремы «Начал теологии» Прокла.

[19] Курсивом выделена цитата из 24 теоремы «Начал теологии» Прокла. Цитирование Григорой этой теоремы Прокла не охватывает только ее последнего предложения: «...Ибо, говоря кратко, первое есть единое до многого; причастное – во многом, оно есть сразу единое и не единое; а все причастное – сразу не единое и единое».

надо мыслить, вышележащего (ὑπερκείμενον), второму – [имя] причастного и причастуемого, более слабого, чем первое, и оно есть лежащее между несовершенным и совершенным, третье же [называет] несовершенным и только причастным, но не причастуемым. Итак, следует рассмотреть, как согласно с ним Палама учил о том, что Христос, будучи двойственным и сложенным из только двух природ – я говорю о божестве и человечестве, – на Фаворской горе изменился в тройственного. Ибо он предположил иную среднюю нетварную божественность, тот самый свет, и в согласии с Проклом возвестил, что это есть нижележащий чин, [находящийся] между совершенным и несовершенным и [являющийся одновременно] причастным и причастуемым.

1.502–506 (Schopen, Bekker)[20]

Хорош ли будет мой совет или нет, предоставляем обсудить другим. Мы не законы хотим предписывать, не непререкаемые догматы излагать. Но, как водилось некогда в свободных городах, мы лишь считаем себя вправе представить здесь, как лепту со своей стороны, свои соображения насчет настоящего дела. Мы теперь намерены говорить вот о чем: о том, что следует запретить всякому по собственному усмотрению и желанию вступать в состязания и споры с теми, которые прибыли из Италии[21], что с ними не следует вступать в прения даже лицам удостоенным первосвятительского сана, прежде чем они между собою обдумают цель состязания. Им ведь известно, что всякое дело и всякое слово имеют цель, с которою и следует соображать действующему и говорящему свои слова и дела. При упущении же этого правила из виду грозит опасность, что все хлопоты и труды окажутся напрасными. Так пловец не о том заботится и не то имеет в виду, что делает, но больше – цель, ради которой что-либо делает; он выводит свой корабль из пристани не за тем, чтобы подвергать свою жизнь опасности от волн и бурь, но чтобы получить барыши; равным образом стрелок стреляет не для стрельбы, но с целью ниспровергнуть противника. А здесь я не вижу, для какой выгоды и для какой цели стал бы всякий вступать в состязания когда – дело решенное – ни мы никогда не согласимся с их мнениями, ни они с нашими, хотя бы утверждали это все камни и все деревья. Притом в высшей степени нелепо и противно здравому смыслу вот что: олимпийские борцы и состязатели в скорости бега или те, которых изобличают в воровстве, – все они имеют у себя элланодиков и неподкупных судей для того, чтобы требование правосудия не было как-нибудь пренебрежно, особенно же, чтобы их спор не оставался долго неконченным, при отсутствии у них меры или правила, по которым бы можно было решить дело; а те, которые хотят спорить о предметах божественных и пробежать это длиннейшее

---

[20] Пер. П. Шалфеева, текст приводится по изд.: Римская история Никифора Григоры, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. Т. 1 (1204–1341) / Пер. П. Шалфеева. Рязань, 2004. [¹1862].

[21] Т. е. с латинянами.

поприще, с опасностью как для своих душ, так и для тел, не имеют у себя никакого судьи, который бы, взвесив доказательства той и другой стороны, одни признал бы победоносными, а другие отверг бы как пустые, слабые и выходящие из области истины. Они находятся в положении тех людей, которые, споря между собой из-за поземельных границ, сперва стараются порешить дело бранью, а потом за решением дела обращаются к рукам и кулакам, причем верх остается за тем, кто или разобьет другому голову камнем, или смертельно поразит другую часть кулаком, или даже вонзит нож в бок своему противнику и отправит его на тот свет. Впрочем если мы, составляя две спорящие стороны, не можем найти себе третьего лица, которое было бы правдивым судьей в нашем общем деле, и если поэтому какой-нибудь из сторон должно непременно принять на себя дело суда, то следует нам быть их судьями, а не им нашими. Это потому, что наше догматическое учение исповедуется одинаково православно обеими сторонами – и нами, и ими, а допущенные ими нововведения, прибавления и уклонения от благомыслия представляются безукоризненными только для них одних, но отнюдь не для нас. Таким образом, пока еще не решен вопрос: нужно ли нам разделить с ними их нововведения, наше дело судить и произносить приговор, а не их, подлежащих ответственности. Если же они величают себя преемниками и наследниками седалища великого Петра и это свое преимущество бросают в нас, точно тучи молнии, воображая, что мы без всякого рассуждения должны последовать их мнениям, то об этом беспокоиться не следует. Они заслуживают презрения и отвращения с нашей стороны, тем более что поступали недостойно досточтимого престола. Петр заповедал Клименту[22] и будущим своим преемникам проповедовать не то, что они захотят, но вязать, что должно вязать, и решить, что должно решить. Между тем они, преступив постановления и определения всех святых соборов, сделали то, что им одним вздумалось. Притом несправедливо пренебрегать добрым обычаем, издревле утвердившимся и издавна получившим силу и от царей и от учителей Церкви. Дело известное: в Церкви на тот случай, когда грозят ей какие-либо волнения из-за догматов, существует обычай – общим решением и определением созывать поборников Церкви, не только тех, которые для евангельской проповеди в разных странах занимают митрополии, но и тех, которые облечены в патриаршеский сан, разумею предстоятелей Церквей Александрийской, Иерусалимской и Антиохийской; в случае отстранения этих лиц, откроется между нами свободное место волнениям и раздорам, и весна Церкви легко превратится в зиму. В самом деле, если некогда Феодорит, епископ Кирский, будучи один, не имея патриаршеского сана, не занимая даже почетного престола, развел такой огонь споров, что множество епископов, собравшихся из Европы и Азии на Ефесский собор долгое время чувствовали дым от этого огня, то не гораздо ли легче боль-

[22] Имеется в виду св. Климент Римский († 97 г.). О том, что св. Климент был поставлен во епископы лично ап. Петром, упоминает Тертуллиан (О прескрипции против еретиков 32).

шинству отсутствующих епископов и патриархов напасть с укоризнами на наше небольшое число и поднять против нас пламя споров? С другой стороны, спорящие обыкновенно считают необходимым орудием для предполагаемой ими цели силлогизм, как плуг для земледельца и весло для пловца. Мы знаем, что итальянцы больше всего дорожат этим. Но мы, со своей стороны, находим, что силлогизм не имеет места ни как научное доказательство, ни как логический вывод там, где идет вопрос о Боге и о Божественной живоначальной Троице. В самом деле, если для научного доказательства нужны положения общепринятые, не требующие себе подтверждения и более имеющие достоверности, чем самый вывод из них, а такие положения приобретаются чрез наведение, ощущение или опыт, то понятно, что здесь нельзя прибегать к силлогизмам и научным доказательствам. Учение о Божественных предметах не подходит под наши теории и недоступно для нашего разумения. <...>

Понятое язык легко выразит, если не со значительною, то с некоторою ясностью для человека, у которого не совсем поврежден слух и не совсем туп рассудок. Но понимание этих предметов совершенно недоступно и невозможно не только для умов тупых и поникших долу, но и для умов возвышеннейших и боголюбивейших, как и для всякой рожденной природы, для которой этот мрак, эта грубая плоть служит препятствием в постижении истины. Доступно ли оно для горних разумных природ – этого я не знаю. Если же так, то ни рассуждающий об этих предметах не понимает в них ничего, ни спрашивающий о них не поймет того, что услышит. Таким образом, очевидно, что научный способ рассуждения о предметах не принесет здесь никакой пользы. <...>

Всякому очевидно, что употребление диалектики – дело обоюдное, которое может служить столько же для извращения истины, сколько и для изобличения лжи. Отсюда происходит, что самая истина, когда доказывают ее с помощью диалектического искусства, часто становится подозрительною, как бы диалектические уловки затемняли мысль и сбивали истину с прямого пути. Но кто говорит без предварительного приготовления, не прибегая ни к каким прикрасам для своей речи, с тем мы готовы рассуждать, по мере сил представляя ему учение о Божественных предметах по руководству Священного Писания. Если же окажется для нас необходимость ратовать против них и писаниями святых отцов, то без особенного приготовления будем пользоваться и этими писаниями, особенно же ясными, заключающими в себе очевидный и непререкаемый смысл, а не загадочными, не такими, которые по обоюдности в них подлежащих и по причине неопределенности и двусмысленности слов и выражений могут быть истолкованы на множество ладов. <...> Если святые отцы, органы Духа, превзошедшие всевозможною человеческою мудростью всех людей, если они, как оказывается, в изъяснении священного Писания часто разногласили между собою, даже иногда противоречили друг другу, потому что божественные и возвышенные мысли ограждены густым мраком и как бы крепкими, адамантовыми пропилеями, то что сказать о другом ком-либо, кто не имеет их человеческой мудрости и в то же время подавлен этою грубою привязанностью к чувственному?

ФЕОФАН НИКЕЙСКИЙ. МЕЖДУ ПАЛАМИЗМОМ И АНТИПАЛАМИЗМОМ; ВЛИЯНИЕ ФОМЫ АКВИНСКОГО[1]

Одним из важнейших событий в интеллектуальной жизни византийцев в середине XIV в. был перевод на греческий язык двух трудов Фомы Аквинского: «Суммы против язычников» (ок. 1354 г.) и «Суммы богословия» (ок. 1357 г.), выполненный Димитрием Кидонисом. Появление переводов основных сочинений Фомы Аквинского с этого времени стало важным фактором во внутривизантийской полемике вокруг учения св. Григория Паламы. Перевод Фомы был с воодушевлением встречен антипаламитами, получившими философское подкрепление своему учению. Наиболее заметными пролатинскими богословами-антипаламитами, вводившими в богословский оборот труды Аквината, были братья Кидонисы, Иоанн Кипариссиот, Мануил Калека, братья Хрисоверги, Мануил Хрисолора и позднее Виссарион Никейский. Однако и на паламитов учение Фомы оказало свое влияние, и первым здесь следует назвать Феофана, митрополита Никейского.

Можно выделить трех богословов – наиболее известных защитников учения Паламы после его смерти: Филофей Коккин, Нил Кавасила и Иоанн Кантакузин. Наряду с ними следует поставить и Феофана. О дате его рождения ничего неизвестно. Судя по его сочинениям, Феофан получил классическое образование и имел большой опыт толкования святоотеческих текстов. Из существенных фактов его церковно-полемической деятельности известно о его послании латинскому архиепископу Константинополя Павлу, составленное по просьбе бывшего императора Иоанна Кантакузина. Ясно, что Феофан принадлежал к кружку Кантакузина. В своем предисловии к труду о Фаворском свете Феофан говорит, что написал этот трактат с целью защитить патриарха Филофея Коккина; таким образом, Феофан был близок с двумя лидерами паламитской

---

[1] Настоящее введение в богословие Феофана Никейского является кратким конспектом книги: *Polemis I. D.* Theophanes of Nicaea: His Life and Work. Wien, 1996. Составители «Антологии» сознают, что основываться в представлении автора на одном исследовании, пусть и получившем международное признание, некорректно. В России Д. И. Макаровым и некоторыми другими учеными продолжается исследование творчества Феофана Никейского. Возможно, в этих трудах кое-что из выводов Полемиса будет пересмотрено. Однако к настоящему времени развернутой критики его труда нам не известно, поэтому мы сочли возможной эту публикацию, предупреждая читателей, что в будущем возможны переоценки богословия Феофана и уточнения выводов Полемиса. – *Сост.*

партии его времени. Вероятнее всего, Феофан оставался в Константинополе, и так и не посетил свою епархию, находившуюся под властью турок с 1331 г., но известны его послания, в которых он ободрял христианское население Никеи[2].

Известно также, что Никейскому епископу было поручено расследовать дело Прохора Кидониса, обвинного в том, что он не принимает учение Григория Паламы. Это упомянуто в инвективе Димитрия Кидониса против Филофея Коккина, написанной около 1371 г. Феофан, возможно, был уже в пути на гору Афон, чтобы встретиться с Прохором. Кидонис говорит, что митрополит Никейский, не желая быть вовлеченным в эту странную историю, снял с себя это поручение при первой же возможности, и Кидонис хвалит его за благоразумие. Однако истинная причина того, что Феофан не выполнил этого поручения, могла быть в том, что он в то время был занят восстановлением общения между Сербской церковью и Константинополем.

Феофан был весьма заметным деятелем Константинопольской Церкви XIV в., но, к сожалению, о подробностях его деятельности известно очень мало. Скончался Феофан до 1381 г., ибо в этом месяце был избран новый митрополит Никейской епархии.

Перейдем теперь к сочинениям Феофана и особенностям его богословия. В «Послании к Павлу, латинскому архиепископу Константинополя», написанном от имени Иоанна Кантакузина, Феофан старается дать четкое и сжатое изложение учения Григория Паламы о различении между сущностью Божией и Его энергиями. Кроме того, он опровергает некоторые воззрения анонимного антипаламита, которого можно отождествить с Прохором Кидонисом, осужденным паламитским собором 1368 г.

Опровержение взглядов Прохора явилось также одной из важнейших задач написанного Феофаном «Трактата о Фаворском свете» (фрагменты из него публикуются в настоящей «Антологии»). В некоторых местах Феофан цитирует выдержки из неопубликованных трудов Прохора почти дословно, хотя при этом ни разу не упоминает его имени. Этот труд, вероятно, был составлен между 1368 г., когда Прохор был осужден, и 1376 г., когда Филофей Коккин, который упоминается в трактате, ушел на покой с патриаршего престола. Для изложения своих теорий Феофан воспользовался основными трудами Фомы Аквинского, незадолго до того переведенными на греческий язык Димитрием Кидонисом.

Трактат является наиболее важным богословским сочинением Феофана Никейского. Он представляет собой защиту Константинопольского патриарха Филофея Коккина. Филофей, исходя из учения о Божественности Фаворского света, высказал мысль, что Иуда не был взят на Фавор, чтобы – при своем недостоинстве – не

---

[2] См. эти послания в: Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Ч. 2 / Перевел с греч. языка архимандрит Амвросий (Погодин). М., 1993. Сс. 211–218.

сделаться общником Божественного света. Христос не желал допустить Иуду до непосредственного опыта Божественной славы, поэтому Он и оставил нескольких апостолов вместе с Иудой, чтобы Иуда не догадался о настоящих намерениях Учителя. На это противники Филофея вопрошали: почему же Иуда был допущен на Тайной Вечери вкушать тело Христово, хотя не был взят на Фавор; неужели тело Христово менее благодатно, чем Фавроский свет? Феофан начинает свой ответ с того, что отвергает возможность сравнения Божественного Тела и Божественных энергий, к тому же, «слава Божества была усвоена телом Христовым» (Дамаскин).

Переходя далее к случаю Иуды, Феофан исследует значение слов μετουσία (причастие) и κοινωνία (общение, общность, приобщение). Согласно Феофану, μετουσία означает союз двух различных сущностей, о первой из которых говорится, что она причаствует второй. Напротив, κοινονία – это участие двух или более лиц или вещей в одной и той же реальности. В причащении мы становимся причастниками тела Христова. Для нас невозможно причаствовать Его сущности или Его ипостаси, потому что в таком случае мы стали бы тем же, что и Он; поэтому мы причаствуем лишь Его энергиям. Здесь же Феофан обсуждает вопрос, какой части человеческой природы Христос стал причастен, воплотившись. Он обращается к понятию частной природы (μερικὴ φύσις) наряду с общей. По Феофану, Христос стал причастен частной человеческой природе, благодаря которой люди отличаются друг от друга. Он также стал причастен универсальной (всеобщей) человеческой природе, которая является общей для всех людей. Причастники Божественных энергий становятся одним с Богом – но по сыноположению, а не по природе; они уподобляются Богу по благодати, но не могут стать тождественными Ему.

Приобщение телу Христову есть участие в Его Божественных энергиях. Тот, кто нечист, может принять тело Христа без участия в энергиях Божества. Поэтому Иуда был допущен принять тело Христа на Тайной Вечери. Он дотронулся только до тела Христа, не получая ничего из Божественных даров, сопровождающих его.

Хотя Божественная благодать одна и та же, не все люди готовы принять ее равным образом. Обсуждая этот вопрос, Феофан проводит различие в этапах богопознания, различая познание Бога, во-первых, – из творений, во-вторых, – и из учения Церкви (и, видимо, жизни в ней) без ясного понимания учения Церкви (на этом этапе у благочестивых людей возможны Божественные озарения, но тварная природа – ум и чувства – еще действуют); последним, третьим, этапом является непосредственное познание Бога, когда приостанавливаются действия ума и чувств, и человек полностью направляется силою Божией. Фаворское видение Феофан приводит в пример второго уровня богопознания. Такая трактовка противоположна взглядам Паламы, убежденного, что даже в Преображении человеческие силы были умерщвлены, и нетварный свет был видим только силою Святого Духа.

Представления Феофана о боговидении, возможно, сформировались под влиянием Фомы Аквинского. Аквинат, исследуя способность (virtus) пророчества в «Сумме теологии», проводит трехчастное разделение пророчеств, которое до определенной степени сходно с тем делением, которое вводится Феофаном. На первом этапе, согласно Аквинату, сверхъестественная истина открывается пророку посредством тварных символов, которые могут быть восприняты его чувственными способностями. На следующем этапе истина интеллекта открывается смешанным способом, при котором действуют как свет интеллекта, так и чувства человека. На третьем этапе умственная истина открывается непосредственно.

Далее Феофан обсуждает возражение последователей Акиндина (возможно, Прохора Кидониса), которые цитируют некоторые отрывки из сочинений Максима Исповедника, в которых свет Преображения описывается как символ, стараясь доказать, что этот свет сотворен. Феофан различает два типа символов. Первый отличается от вещи, которую он представляет, второй же, несмотря на то, что отличен от символизируемой им вещи, в ином отношении тождественен ей. Свет Преображения, как и видения пророков Ветхого Завета, принадлежит к этому разряду символов. Таким образом, Феофан вводит представление о настоящем, но несовершенном видении Бога, каковым считает видение на Фаворе.

Затем он обсуждает понятие символа применительно к Евхаристии. Отцы не отрицают реального присутствия тела Христа в Евхаристии, но, используя слово «символ», они указывают, что мы участвуем в нем несовершенным образом. То же самое происходит и со светом Преображения. Ученики видели славу Божию как свет, потому что они были до поры до времени неспособны видеть ее такой, какова она есть. Очевидно, что и в данном пункте Феофан отклоняется от учения Паламы, который делал акцент на принципиальной тождественности между светом Преображения и славой Божией, которую видят святые в Царствии Небесном, говоря лишь о разном способе видения этой славы. У Фомы Аквинского же можно найти учение о различии характера богопознания в этом мире и видением Бога в будущем.

Феофан подробно обсуждает значение слов «образ» и «символ». Символ чего-то никогда не может быть совершенным – но всегда представляет иное несовершенным образом. Тем не менее Феофан все время повторяет, что свет на Фаворе и видения пророков были нетварными.

В пятой книге своего трактата Феофан исследует вопрос, каким образом грешникам будет доступно видение Божественного света в жизни будущего века. Он пришел к выводу, что грешники приобретут опыт этого света посредством чувств и в воображении, но ум их останется в кромешной тьме. То же самое случается с грешниками, которые имеют опыт Божественного света в этой жизни. Другими словами, благотворящие силы Божии не окажут никакого воздействия на их ум, но лишь на низшие человеческие способности.

Напротив, праведники приобретут опыт видения Божественного света посредством своего ума, который будет передавать этот свет другим силам души: чувствам и воображению. Феофан полагает, что эта теория может объяснить, почему Навуходоносор был способен видеть Христа, спасающего трех отроков от огня, и почему Иуда, хотя и был сочтен недостойным созерцать славу Божию на горе Фавор, получил Святое Причастие на Тайной Вечере, однако не сподобился обрести умственный опыт вкушения Божественной благодати.

Феофан, вероятно, сформулировал эти свои взгляды не по прочтении книг православных богословов, но пришел к таким выводам под влиянием Фомы Аквинского. В главах, посвященных пророчеству, Аквинат выражает ту точку зрения, что грешники иногда видят что-либо божественное посредством собственных чувств и воображения, но ум их остается совершенно бездейственным. Но интереснее то, что Аквинат, точно так же как и Феофан, использует пример Навуходоносора, дабы проиллюстрировать свою теорию. Аквинат делает акцент на том, что ум – это единственная часть человека, способная иметь действительный опыт восприятия Божественных даров. Палама же, в отличие от Феофана, не считал, что грешники могут иметь опыт Божественного света. Чтобы доказать, что свет Божественной славы – не чувственный свет, Палама говорит, что если бы это было так, то даже грешники могли бы видеть его.

Предпринятое Феофаном совмещение томизма с паламизмом в данном моменте не вполне удачно. Его представление о том, что грешники будут видеть свет Божий с помощью чувств, не согласуется не только с теорией Паламы, но и с теорией Аквината, ибо Фома считает, что, за исключением нескольких особых случаев, никто не может в этой жизни видеть Божество. Когда он говорит, что Навуходоносор мог воспринимать чувствами нечто сходящее свыше, он подразумевал некий тварный символ (в частности – сон). Не осознав этого, Феофан воспринял данную теорию и, приложив ее к видению на горе Фавор, как его толковал Палама, получил такие результаты, которые оказались неприемлемыми для кого бы то ни было.

Основной пункт, где Феофан, похоже, совпадает в мнениях с Аквинатом, заключается в его представлении о том, что сущность Бога тождественна с Его Умом. Эта теория, которая была основным учением схоластики, в XIV столетии была отвергнута паламитами, потому что они рассматривали ум Божий как энергию, отличающуюся от Его сущности. Обсуждая этот вопрос, Феофан пишет:

> Применительно к Богу следует полагать тождественным пребывание в сущности и ведение Себя по сущности. Ибо раз ведение состоит в достижении ведающей силой познающего сообразности познаваемому, сущность же Божественная едина и проста и не допускает никакой инаковости, но вся она есть Ум и вся – Сущая-в-Себе-Премудрость, ибо ее бытие как Ума и Сущей-в-Себе-Премудрости тождественно с бытием как таковым (ведь и божественный Максим утверждает в восемьдесят второй из «Богословских глав»: «Но Сам Бог, Целый

> и Единственный, есть по сущности мышление, а по мышлению Он, Целый и Единственный, есть сущность»[3], то, стало быть, мышление в этом случае тождественно бытию... Итак, применительно к сущности Божией бытие тождественно ведению Ею Самой Себя[4].

Несмотря на то, что Феофан основывает свою точку зрения на одном фрагменте из трудов Максима Исповедника, другие паламитские богословы этого времени ни в коем случае не соглашались принимать такое толкование Максима – которое было характерно как раз для антипаламитов. Так, Никифор Григора, процитировав некоторые высказывания Максима, говорит в своей «Истории»: «Ты видишь, что Максим показывает, что и энергия, ум, и умозрение, и мышление, то есть размышление и рассуждение тождественны сущности»[5]. Иосиф Калофет, друг Паламы, написавший трактат против Григоры, отвергает такое воззрение, заявляя: «Говорят вещатели божественного, наши богословы, что существуют в Божественной и Живоначальной Троице и извечно сосуществуют [Ей] силы соприродные и совечные Ей, которые суть божественные и общие Им [Лицам Святой Троицы] энергии... Самомудрость и Самосила.»[6] В отличие от Феофана, Калофет утверждает, что «Самомудрость» отлична от сущности Божией. Впоследствии Прохор Кидонис, цитируя тот же отрывок из Максима, пришел к тому же выводу, что и Феофан[7].

Тем не менее, несмотря на очевидное сходство мнений Феофана и Григоры, маловероятно, чтобы такой значительный участник паламитской партии, каким был Феофан, подпал под влияние столь известного и отъявленного антипаламита, как Григора. Гораздо вероятнее, что Феофан заимствовал эту мысль из трудов Аквината. В самом деле, в третьей книге «Суммы против язычников» мы наталкиваемся как раз на ту фразу, которую употребил Феофан: «Отсюда очевидно, что для Бога тождественно бытие и мышление (intellectus), и бытие во всем причина мышления, что и называется "свет"»[8]. В другом месте Аквинат утверждает: «Мышление Бога есть Его сущность»[9] и: «Мышление для Бога следует за Его бытием, и мыслить для Него есть сущность Его. Мыслить – есть энергия мыслящего, в нем сущая»[10]. Эти мнения Аквината были хорошо известны паламитам, которые их открыто отвергали.

---

[3] *Максим Исповедник.* Главы о богословии и Домостроительстве воплощения Сына Божия 1.82: PG 90, 1115C, пер. А. И. Сидорова.

[4] Пер. Д. И. Макарова по изд.: *Sotiropoulos Ch.* Θεοφάνους Γ' ἐπισκόπου Νικαίας Περὶ Θαβορίου Φωτὸς Λόγοι πέντε. Ἀθήνα, 1990. Σ. 224.

[5] *Никифор Григора.* Ромейская история 30.34: 3.294.1.4–6 (Bekker).

[6] *Tsamis D. G.* Ἰωσὴφ Καλοθέτου Συγγράμματα (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 1). Θεσσαλονίκη, 1980. Σ. 222.

[7] Cod. Vaticanus gr. 1102, f. 264v.

[8] Cod. Vaticanus gr. 615, f. 82 (Сумма против язычников 3.53).

[9] Cod. Vaticanus gr. 613, f 39v (Сумма против язычников 1.46).

[10] Там же.

Тем не менее не следует полагать, будто влияние Аквината на Феофана распространяется на все уровни его мышления. Хотя Феофан и принимает теорию Аквината о том, что сущность Божия тождественна с Его умом, он считает, что человек не может постичь сущность Божию, но только Его энергии, которые нетварны. Одна из них – это Фаворский свет.

Сознательно ли Феофан ставил себе целью создать синтез томизма и паламизма? На этот вопрос должен быть дан однозначно отрицательный ответ. Феофан не был заинтересован в том, чтобы модифицировать воззрения, взятые из трудов Фомы Аквинского, таким образом, чтобы втиснуть их в рамки паламитской богословской системы. То, как Феофан использует томистскую теорию о тождестве сущности Божией с Его Умом, очень характерно, потому что несколькими строками ниже он уже излагает паламитское учение о различии между сущностью и энергиями в Божестве, которое несовместимо со схоластической теорией. Создается впечатление, будто Феофану неведомо, что различия между схоластикой и паламизмом – далеко не поверхностного характера.

В целом можно сказать, что Феофан позаимствовал некоторые элементы из трудов Аквината, чтобы обогатить свою аргументацию и представить свои собственные теории в систематическом виде. Тем не менее, он решительно отвергал те теории Аквината, которые были неприемлемы для паламитских предводителей Византийской Церкви, а именно, теории о видении сущности Божией и об исхождении Святого Духа. Феофан не последовал примеру братьев Кидонисов, которые попытались продемонстрировать согласие между греческими отцами и схоластическими писателями. Такого рода попытка, возможно, привела бы к отлучению его от Церкви. Работая в определенных условиях, Феофан неизбежно включал в свои труды элементы, противоречившие друг другу, хотя он и пытался до определенной степени их преуменьшить.

В контексте истории полемики вокруг паламизма представляет интерес и сочинение Феофана «Что ничто из сущего не вечно»[11]. Высказывались предположения, что Феофан в качестве своего оппонента имел в виду Фому, который учил о творении мира в вечности (следуя в этом Аристотелю). Однако рассмотрение аргументации Феофана не дает убедительного подтверждения этой гипотезы. Даный трактат представляет большой интерес как раз в контексте споров вокруг паламизма. Так, в большом «Опровержении Нила Кавасилы», созданном антипаламитом Иоанном Кипариссиотом, имеется несколько очень интересных фрагментов, которые могут помочь нам пролить свет на некоторые проблемы, связанные с трудом Феофана. Согласно Кипариссиоту, представление паламитов о том,

[11] Точное название: «Феофана митрополита Никейского доказательство из-за некоторых принудительных нападений тех, кто считает, что существующее могло возникнуть извечно, и опровержение этого, и изобличение заблуждения мнимой принудительности приемов мысли».

что Божественные энергии, хотя и отличны от сущности Божией, тем не менее, нетварны, неизбежно ведет к принятию теории о том, что мир был сотворен извечно, т. к. нетварная энергия должна всегда действовать без перерыва. Кипариссиот считает, что единственный способ избежать этой трудности – это различать два типа энергий в Божестве. Согласно Кипариссиоту, есть энергия, тождественная сущности Божией, и есть энергия тварная. Бог перешел к творению мира, используя вторую энергию.

Характерно, что Феофан, опровергая этот выпад антипаламитов, сам различает в Боге волю-желание (θέλησις), которое вечно, и Его волю-решение (βούλησις), которое есть исполнение Его желания. Воля Божия есть связь между творениями и Творцом. Именно благодаря Его воле-решению, а не воле-желанию, творится все сущее. Воля Божия – это Его движение к творению. Отношение между творениями и Творцом также тварно и может быть отождествлено с пассивным движением, которым нетварная и действенная энергия Бога приводит творения к существованию. Таким образом, Феофан приходит к учению, которого нет у Паламы: кроме нетварной и абсолютной энергии Бога, есть относительная и тварная энергия, которая приводит творения к бытию и заканчивается, как только труд Божий исполнен. Введение такого учения о «тварной энергии» Бога, наряду с нетварной, позволяет Феофану парировать выпад антипаламитов. Нет нужды предполагать, что творения не могут не прийти к бытию, если мы говорим о нетварной энергии Божией. При этом, как ни парадоксально, подход Феофана обнаруживает поразительное сходство с подходом Кипариссиота. Как и Кипариссиот, Феофан рассматривает творческую энергию Божию как движение, направленное к творениям и идентичное с Его волей. Эта энергия имеет свой отправной момент и свой конец. Это мнение противоречит теории Григория Паламы о нетварности энергий Божиих. Палама категорически утверждал, что все энергии Божии, хотя и отличны от Его сущности, однако, же нетварны. Согласно Паламе, та сила, посредством которой Бог сотворил мир и которая поэтому находится между творениями и Творцом, хотя иногда и обозначается в святоотеческих текстах как «действуемое», есть одна из нетварных энергий Божиих.

Вероятнее всего, Феофан, осознав, что доводы антипаламитов относительно вечности всего сущего не лишены логической связи, решил ответить на их возражения; однако, вступив в этот спор с желанием прояснить этот вопрос, Феофан предложил решение, которое оказалось ближе к позиции антипаламитов, чем православных. Тем самым подтверждается мнение, сложившееся после изучения трактата о Фаворском свете. Феофан не был верным приверженцем Григория Паламы. Он обнаруживает явное стремление занять среднюю позицию между паламитами и антипаламитами.

Кроме перечисленных выше трактатов, Феофан составил «Трактат против латинян», чтобы опровергнуть пролатинские взгляды Димитрия Кидониса, выраженные им в трактате «Об исхождении

Святого Духа». Феофан рассматривает выражения «Дух Сына» и «Дух исходит от Отца через Сына», которые Кидонис истолковывал на схоластический лад. Наш автор берет на вооружение как давнишние аргументы Фотия против *Filioque*, так и те, что были развиты в антилатинских трактатах Варлаама Калабрийского и Нила Кавасилы. Вместе с тем, Феофан не колеблясь критикует некоторые из традиционных антилатинских положений Кавасилы и Паламы. В частности, он отрицает их мнение о том, что между Лицами Святой Троицы не существует никакого порядка, и, не сомневаясь, использует пролатинскую антологию святоотеческих текстов, составленную в тринадцатом столетии Иоанном Векком.

Одним из поздних сочинений Феофана является «Трактат о Деве Марии», в нем он восхваляет Богородицу и подчеркивает Ее значимость для нашего спасения. Дева Мария описывается в нем как идеальный образец обоженного человека. Отрывок из этого трактата мы приводим в настоящей «Антологии».

ФЕОФАНА, ЕПИСКОПА НИКЕЙСКОГО, РЕЧЬ ПЕРВАЯ,

ОТВЕЧАЮЩАЯ НА НЕКИЙ ВОПРОС ОТНОСИТЕЛЬНО БОЖЕСТВЕННЕЙШЕГО СВЕТА, ЯВЛЕННОГО АПОСТОЛАМ НА ГОРЕ ФАВОРСКОЙ (КЕМ ТО ЗАДАННЫЙ СО ЗЛЫМ НАМЕРЕНИЕМ И ИЗ ПРАЗДНОГО ЛЮБОПЫТСТВА), И РАЗРЕШАЮЩАЯ НЕКОТОРЫЕ НЕИЗБЕЖНЫЕ РАЗНОГЛАСИЯ; В НЕЙ ЖЕ РЕЧЬ ПОЙДЕТ О БОЖЕСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ И БОЖЕСТВЕННОМ ПРИОБЩЕНИИ[1]

Достойный изумления патриарх прекраснейшим и возвышеннейшим образом богословствовал и учил о Божественном Преображении Господа на горе, о сопровождавших оное превышеестественном Богоявлении и славе, о превосходящем ум и слово причастии. <...> Так вот, сей любомудр и боголюбец как в действительности, так и по имени выступал с речью о названных предметах и, помимо прочего, дивным образом рассказывал и о том, что по особым причинам, возвышенным и неизреченным, Господь определил, что остальных апостолов не следовало в ту пору удостаивать оного восхождения и созерцания. Согласно божественным отцам, возможно, Он распорядился так для того, чтобы не случилось какого-либо из двух неугодных Ему событий, то есть либо для того, чтобы Иуда, поднявшись с другими учениками, не сделался общником оного неизреченного виде́ния, будучи недостойным и потому абсолютно неспособным к восприятию благодати, либо же для того, чтобы сей, будучи единственным, кого оставили в стороне, не был снедаем печалью и унынием, чего Благой, намереваясь еще испытать пре́дателя, а заодно стремясь кротостию и человеколюбием укротить и утишить ярость и бесчеловечность его души, до поры до времени не желал. Итак, в ту пору, когда вот этот-то «добрый человек» «выносил» таковые блага «из доброго сокровища сердца своего» (Лк. 6, 45), вздумалось некоторым задать ему следующие вопросы: равно ли животворящее и обоженное Тело Бога-Слова тому Божественному светоизлиянию, той боготворящей[2] славе и благодати, что были явлены на горе Фаворской – или же оно больше

© Д. И. Макаров, перевод, 2009.
© Д. И. Макаров, Д. А. Поспелов, примечания, 2009.

[1] Перевод под редакцией Д. А. Поспелова по изд. *Sotiropoulos Ch.* Θεοφάνους Γ' ἐπισκόπου Νικαίας Περὶ Θαβορίου Φωτὸς Λόγοι πέντε, Ἀθήνα, 1990.

[2] Или: богозиждущей, богосозидающей, обоживающей.

их? Или меньше? Ведь если бы, с одной стороны, оно было меньше, то было бы, разумеется, совершеннейшим чудом, если бы было обретено нечто большее сей плоти, ипостасно соединенной с Богом-Словом – или, лучше сказать, нечто большее Самого Богочеловеческого Слова. Если же, с другой стороны, оно было бóльшим или равным оному свету, то почему Господь во время Священной и Тайной Вечери и преподания Таинств не счел – наравне с прочими учениками – и Иуду недостойным приобщения Своим Телу и Крови, а того, чтобы принять его как общника созерцания оного наибожественнейшего Света, не допустил? Ведь если бы ему было дозволено причаститься чему-то равному или меньшему, чем это Тело, то в этом не было бы ничего противоречащего одно другому[3].

Ведь именно отсюда, словно из некоего опорного пункта, по видимости неприступного и непоколебимого, эти хулители Божественного света, похоже, вознамерились вести суровую брань с сынами и наследниками сего света и дня[4], выдвигая против нас следующие умозаключения: «Если по причине неприступности и возвышенности оного света, доступного в причастии лишь тем, кто возвышен и чист рассудком[5], Иуда даже не был удостоен Его вкушения[6], то как же он наравне с остальными причастился сего животворящего Тела? Необходимо ведь, чтобы это самое Тело являлось либо равным тому свету, либо бóльшим или меньшим, чем он. Так вот, если они скажут, что сие Тело меньше, то будут опровергнуты и в этом случае, дерзнув утверждать, будто существует нечто бóльшее, чем обоженное Тело Господне; если же признáют его равным или бóльшим оного Света, то и тогда улов окажется у нас в руках. Ибо обнаружится, что Иуда был лишен оного светоявления не вследствие порочности, – ведь, если бы оно действительно было бóльшим, то вряд ли он был бы удостоен бóльшего[7], даже не имея доступа к равному[8]».[9] Но это, разумеется, не в силах бросить какую-либо тень на сей наибожественнейший свет, ибо оказывается[10], что и равное Ему[11] не есть

---

[3] Или: запретного, препятствующего.

[4] Имеется в виду седьмой (или, по другому представлению, восьмой) эсхатологический День Господень – день вечного покоя праведных в Царстве Божием.

[5] Или: разумением.

[6] Или – в более описательном переводе – «опытного восприятия».

[7] Т.е. Тела Господня.

[8] Т.е. к созерцанию самого Фаворского света.

[9] Здесь заканчивается, судя по всему, предполагаемая речь антипаламита. Дальнейшее представляет собой переход к критическим замечаниям самого Феофана.

[10] Букв.: оказалось.

[11] Т.е. Тело Господне, преподаваемое в Евхаристии, – каковую мысль Феофан впоследствии подкрепляет ссылками на христологические места в писаниях святых отцов. В данной же фразе рассматривается вторая из возможных альтернатив в разрешении вопроса о соотношении Тела Господня,

умаление славы или плоти Господней, раз, как это будет показано, одна и та же слава у плоти и света. <...>

Итак, прежде всего необходимо сказать о сей Божественной и животворящей плоти Господней, с одной стороны, и с другой стороны, о том светоизлиянии и неприступной славе, что были явлены на горе апостолам – следует ли считать их равными или неравными друг другу[12].

Так вот, мы утверждаем, что никто из теми или иными способами так или иначе причастных науке логики не пребывает в неведении относительно того, что категории «равное», «большее» и «меньшее» являются частью суждений, высказываемых по поводу отношения, то есть относительных; что, далее, необходимо, чтобы то, что высказывается по поводу отношения, утверждалось как минимум относительно двух подлежащих[13], однако обоженная плоть Господня – это Сам Господь, ибо Он неразлучен[14] со Своей одушевленной плотию[15]. Ведь Воплотившийся Бог-Слово един, потому что как един Бог-Отец, так един и Господь Иисус Христос. А могла ли Его естественная энергия и слава, которая облистала в тот момент и самые взоры апостолов, быть чем-либо иным, как не Самим Господом?[16] Ибо как живая плоть Бога-Слова является – ввиду нераздельности естеств – Самим Воплотившимся Богом-Словом, так и Его естественная энергия и благодать – вследствие естественности и неразлучности[17] – есть Он Сам, а не кто-либо иной; Он Сам, действующий и всемогущий. Итак, един Бог-Слово, один и тот же – действующий и воплотившийся; поэтому было бы неразумно говорить о том, что Он равен Самому Себе, а тем более – о том, что Он больше или меньше Самого Себя. <...>

В таком случае следует – с Божией помощью – сказать[18], что в отношении плоти Господней, равно как и Его Божественного светоявления и славы, вообще невозможно задаваться вопросом о равном,

---

преподаваемого в Евхаристии, и Света Фаворского: мысленно допускаемый случай, когда Тело Господне «равно» Фаворскому свету.

[12] Для обсуждения всей этой проблематики необходимо иметь в виду христологию преп. Максима Исповедника, представляющую собой развитие и углубление основных положений православного халкидонизма. См., в частности: amb. 36: PG 91, 1289C–D.

[13] Или: субстанций (в дальнейшем будет важно именно это значение).

[14] В этом определении становится наглядной халкидонская основа догматики Феофана (намек на знаменитый догмат Халкидонского собора).

[15] Реминисценция древней христианской полемики с аполлинарианством, утверждавшим неполноту человечества во Христе (место человеческой души в Господе будто бы занимал только Логос).

[16] Ср. также энергетическую трактовку Имени Божия, столь значимую как для русского имяславия, так и для св. Григория Паламы, опирающегося на Песн. Песн. 1.2 (см.: PG 151, 240B–C).

[17] Другой, более описательный вариант: «естественной и неразлучной принадлежности».

[18] Сам метод построения Феофаном своего труда – через последовательное рассмотрение возражений противной стороны и их столь же последовательное и систематичное опровержение – напоминает методику построения

большем и меньшем – ни по количеству, ни по естеству, ибо Божество внеколичественно, а что касается естества, то, как говорят, и слепому ясно, что Оно в несравнимое количество раз превыше естества человеческого. Поэтому остается стремиться к тому, чтобы сопоставлять указанные подлежащие по славе и достоинству. А по славе и достоинству ничто из относящегося к Богу-Слову не называется ни бóльшим, ни меньшим, поскольку едина слава Богочеловеческого Слова, благодаря которой прославлена и плоть Его. <...>

Теперь же, пожалуй, самое время сказать о том, почему Иуда не был удостоен как недостойный того Богоявления и славы, что открылись на горе, однако причастия сему Божественному Телу, напротив – был, если первое и второе и в самом деле представляют собой нечто тождественное и неразличное.

Так вот, прежде всего надлежит сказать о том, что такое *причастие* и *приобщение* вообще, чтобы благодаря этому рассуждение наше стало яснее. Итак, во-первых, *причастие* есть единство и соприкосновение каких-либо двух отдельных предметов, об одном из которых говорится, что он причастует, а о втором – что он допускает причастие. <...> А *приобщение*, во-вторых, – это причастие двух или более субстанций одному и тому же. <...>

Итак, коль скоро мы причастуем Богу, подобает исследовать, каковым может быть это причастие. Ведь если мы причастуем Его сущности (причастие же, как нами сказано, – это непосредственное соприкосновение, а причастующее и причастуемое образуют единую субстанцию), то сущность Божия и причастующий Ей человек будут едины по субстанции – а что можно помыслить безрассуднее этого? Если же мы причастуем сущности Божией благодаря ипостаси Святого Духа[19], то есть причастуем ипостаси Святого Духа, то едины по субстанции будут ипостась Святого Духа и ипостась причастующего Ей человека – а это мнение столь же нечестиво, как и предыдущее. Но если мы скажем, что причастуем Его энергии и Божеству, то есть естественной славе Божией, то не последует никакой бессмыслицы, поскольку как сама оная благодать, так и данный конкретный человек благодаря непосредственному соприкосновению станут единой субстанцией, а тем самым – одним человеком, исполненным благодати, обоженным и богом по усыновлению[20]. <...>

Итак, раз мы не можем причастовать Богу ни по сущности, ни по ипостаси, раз нам невозможно ни стать единосущными Ему, ни стяжать единство по ипостаси, остается причастовать и приобщаться Ему по энергии. Но поскольку как тождественное по сущности называется единосущным, тождественное по ипостаси – единым по числу или по индивиду, а тождественное по количеству – рав-

---

западных схоластических сумм эпохи позднего Средневековья. Феофан последовательно придерживается этого метода.

[19] Возможно, намек на антипаламитское истолкование Пятидесятницы.

[20] Букв.: по положению.

ным, так и тождественное по качеству – подобным; сила же и энергия применительно к сущим является своего рода качеством, а в несобственном смысле и по отношению к Богу божественные отцы называют Божественную энергию качеством, и поскольку, далее, сие божественное причастие представляет собой наше единство и тождество с Богом по энергии, то это причастие должно быть подобием[21]. Стало быть, причастовать Богу – означает уподобляться Ему по мере возможного; поэтому в результате причастия Ему мы не можем стать ни единосущными[22], ни едиными с Ним по ипостаси, но в наших силах – стать подобными Ему[23]. <...>

Но, может статься, возразят нам и в этом случае: «Естество Бога-Слова стало причастным нашему (согласно божественному апостолу, утверждающему, что Господь, подобно нам, стал причастным плоти и крови[24]) и сделалось общником нам во всем, кроме греха; так на каком же основании оно стало причастным нам и сделалось нашим общником? Если по сущности, то естество Божие станет, по-твоему[25], единосущным нам (ибо ты сказал, что причастие и приобщение – это своего рода тождество, а тождество по сущности – единосущие); если, с другой стороны, оно приобщилось нам по ипостаси, то и будет обладать единством с нами по ипостаси, ибо тождественное по ипостаси едино по лицу; если же это приобщение осуществилось только по энергии, то, стало быть, Господь и стал человеком лишь по энергии, что нелепо». <...>

Стало быть, коль скоро и Сын Божий истинно воспринял нашу сущность и реально стал человеком, подобным нам во всем, кроме греха, то и Он аналогичным образом стал причастным как всеобщему, так и частичному естеству. А раз причастие предшествует приобщению (в силу того, что всякое приобщение является и причастием, но никак не наоборот, ибо вначале необходимо стать причастным чему-либо одному, а затем в этом отношении приобщиться и другим), то Сын Божий стал причастным по ипостаси тому частичному естеству, которое созерцается в материи и в силу которого людям свойственна обособленность друг от друга, а возникшее в результате этого причастия единство стало, кроме того, тождеством по ипостаси, поскольку как воспринятое, так и Воспринявший соединились

---

[21] Имеется в виду – нашим подобием Богу.

[22] С Богом.

[23] Ср. определение философии в богословско-философской среде, близкой к исихастским спорам, например, в «Краткой логике» Никифора Влеммида: «Философия есть познание сущего в качестве сущего... познание Божественного и человеческого... забота о смерти... уподобление Богу по мере человеческих возможностей...» (PG 142, 723–724). В свою очередь, это определение (включая и интересующую нас часть) восходит к св. Иоанну Дамаскину.

[24] Евр. 2,14; ср.: Евр. 2,17.

[25] Характерная для полемического трактата, как бы сказали современные филологи, имитация диалогичности.

в одном лице, при каковом тождестве приобщение не имеет места. Приобщился же Он нам по естеству всеобщему, которое придает единство конкретным индивидам (ибо общим является логос естества у нас и у Сына Божия, как человека)[26], и вследствие этого приобщения возникло единство и тождество по естеству, а не по ипостаси. Дело в том, что Бог, по ипостаси став причастным и соединившись с частичным человеческим естеством, субстанциально сущим в материи, и благодаря этому став человеком, соделался единосущным нам не по Божественному естеству, но по человеческому. Поэтому Один и Тот же стал причастным нашему естеству по ипостаси и по сущности: сущему в материи и частичному – по ипостаси (вследствие чего оба Его естества, соединившись, и образовали одну ипостась), а всеобщему и созерцаемому рассудком – по естеству, по которому люди стали[27] соестественными[28] Ему. И хотя упомянули мы об этом, скорее, мимоходом, все же, думаю, сказанное будет не вполне бесполезным для тех, кто все время – будь то из любознательности или из прекословия – готов высмеивать такого рода предметы. <...>

Итак, раз приобщение плоти Сына Божия есть не что иное, как причастие заключенной в ней Божественной благодати и энергии, которая и дарует нам формальное единство с Его Божественной, или обоженной, плотию, то есть обоженность, а причастие Божественной энергии и благодати является, как показано, уподоблением Богу по мере возможного, то причастие Божественного Тела Господня не может быть ничем иным, как только уподоблением – по мере сил – Воплотившемуся Богу. Поэтому прикосновение наших губ к Телу Господню и то пространственное и телесное сочетание и соприкосновение с этим Телом, что благодаря его вкушению переходит на все Тело Вкушаемого вообще[29], выступает символом того единства, соприкосновения и, так сказать, сращения, которое совершается посредством Божественной энергии и благодати. <...>

Отсюда ясно, что не все те, кто прикасается к этим Таинствам телесно, причащают и заключенной в них Божественной энергии и благодати, а значит – не все претерпевают и изменение сообразно с нею. <...> Стало быть, раз дело обстоит именно так, Иуда вкусил лишь Тело Спасителя и лишь чувственным образом, – а заключенной в нем благодати, как недостойный, остался совершенно непричастным. Стать так или иначе причастным этой благодати, которая была уделяема и ранее – на горе Фаворской – неприкровенной, а не в сопровождении Тела, для дальнейшего ею обладания ему, как нечистому, также было невозможно – ни тем же способом, что избранные ученики, ни как-либо иначе.

---

[26] Т.е. логос бытия Его человечества.

[27] Имеется в виду – с момента Воплощения.

[28] Или: единоприродными.

[29] Т.е. Церковь.

РЕЧЬ ВТОРАЯ

<...> Что же касается оного блаженного Преображения, то дела обстоят совершенно иным образом, а именно – как зрение отчетливо воспринимает те из присутствующих предметов, которые подвластны взору, а не создает их образ с помощью других предметов, сходных с ними, так и ум видит Бога – не таким, каков Он по естеству, но, опять же, и не одним простым помышлением, но достоверно, поскольку Мыслимый неким неизреченным образом присутствует в уме; тогда же и само чувство, подобно уму, воспринимает Его как свет. Говорит ведь божественный Макарий в своих главах, которые сей премудрый толкователь составил, восприняв их содержимое от Самого вышнего света, что совершенное «озарение Духа не похоже на откровение одних лишь помышлений, но представляет собой длительное и устойчивое воссияние в душах ипостасного света. Ведь это как раз то, что представляют нам Речения: «Повелевший из тьмы воссиять свету, который озарил наши сердца» (2 Кор. 4.6); «Просвети очи мои, да не усну я сном смертным» (Пс. 12.4); «Пошли свет Твой и истину Твою; да ведут они меня... на святую гору Твою...» (Пс. 42, 3); «[Запечатлелся на нас] свет лица Твоего»[30] – и все им подобные. И тот свет, что озарил в пути блаженного Павла, благодаря которому он был вознесен на третье небо[31] и сподобился услышать неизглаголанные таинства, не был каким-нибудь простым просветлением помышлений и ведения, но сущностным воссиянием в душе силы Благого Духа. Не в силах вынести превосходство его светлости, плотские очи сделались незрячими[32]. Благодаря ему даруется в откровении всякое ведение, а Бог реально познается достойной его и возлюбленной им душой»[33]. Так вот, ум апостолов и был тогда таким образом посвящен в славу Преобразившегося; что же касается слуха, то и он, в свою очередь, воспринял такое же посвящение сообразно своей природе, хотя и превышеестественно. Ибо «и се, – возглашает евангелист, – глас из облака глаголющий...» (Мф. 17, 5)[34]. А зрению Он предстал как свет, ибо сказано: «И просияло лице Его как солнце»[35]. Поэтому гнусной и нечестивой душе предателя было совершенно невозможно сподобиться такового преображения, даруемого Духом Божиим, чтобы наравне с теми, кто чист, удостоиться столь великого и превышеестественного светоявления.

---

[30] Ср.: Пс. 4, 7.

[31] 2 Кор. 12, 2–3.

[32] Имеется в виду – очи апостолов.

[33] *Пс.-Макарий Египетский.* О свободе ума 22–23: PG, 34, 956D–957B. Феофан, стало быть, примыкает к «паламитской» ветви поздневизантийской афонской исихастской традиции, на которую через посредство анонимного «Послания к монахам» (текст, возможно, X–XI вв.), идеи Макариевского корпуса влияли самым непосредственным образом.

[34] Ср.: Мк. 9, 7; Лк. 9, 35.

[35] Мф. 17, 2.

РЕЧЬ ТРЕТЬЯ,
В КОТОРОЙ ВЫНОСИТСЯ НА РАССМОТРЕНИЕ ВЫСКАЗЫВАНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО МАКСИМА, ВЫДВИГАЕМОЕ ПРОТИВ НАС ЕРЕТИКАМИ АКИНДИНИСТАМИ: «СЕЙ НАИБОЖЕСТВЕННЕЙШИЙ СВЕТ, НА ФАВОРЕ ВОССИЯВШИЙ, ЕСТЬ НЕ ЧТО ИНОЕ, КАК СИМВОЛ»; И ДОКАЗЫВАЕТ РЕЧЬ СИЯ, ЧТО СВЕТ ЭТОТ ОДНОВРЕМЕННО И СИМВОЛ, И ИСТИНА

<...>Раз сей свет, явленный на горе Фаворской, будучи, согласно божественному Максиму, символом непостижимости Божества Единородного, сделался – как превозмогающий зрение – видимым в той же субстанции, которой, естественно, присуща и оная непостижимость (ибо взошел от Лика Господня), то эта субстанция и этот Свет отличаются друг от друга лишь по признаку большего или меньшего совершенства, а не по естеству или на каком-либо ином основании.

А если кто-нибудь скажет, что этим вводится множество нелепостей, ибо мы не только разделяем нераздельное Божество Единородного, но и утверждаем, будто одна Его часть совершенна, а другая – нет, то на это мы ответим, что мы не разделяем то, что у Бога нераздельно[36], и не говорим, что одно в Нем совершенно, а другое – нет, но подчеркиваем, что Самотождественное и Единое, будучи абсолютно совершенным Само по Себе, несовершенным образом созерцается созерцающими Оное, потому что совершенство Его восприятия невместимо каким-либо тварным естеством. В самом деле, оное превышеестественное видение Света Божия было своего рода созерцанием – либо славы Божией, либо чего-то иного, отличного от нее. Но если это было созерцанием славы Божией, то явленное, вне всякого сомнения, было нетварным, ибо слава Божия совечна Богу; если же чем-то иным, отличным от нее, то заблуждается изрекший: «Пробудившись, увидели славу Его» (Лк. 9, 32). Но дабы кто-либо не стал утверждать, будто у евангелиста идет речь о славе плоти (ибо некоторые, как я слышу, утверждают, будто и плоть, будучи – благодаря ипостасному единству с Богом Словом – очищенной, неприкосновенной и недоступной для какого бы то ни было греха, удерживает, со своей стороны, некую естественную славу и благодать Божию, наподобие тех тел, что начинают сверкать от прикосновения солнечного луча), Иоанн, бывший очевидцем оной славы, непревзойденная богословов вершина, предвосхищая подобного рода возражения, возвестил: «...мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1, 14). Но Господь есть Единородный Сын Отчий в силу того, что Он является Богом. Потому-то и божественный Иоанн Дамаскин говорит в своем Слове на Преображение, что

[36] Букв.: нераздельное Божие.

Господь взял на гору Иоанна «...как девственный и чистейший инструмент богословия, дабы тот, узрев вневременную славу Сына Божия[37], возгремел: «В начале было Слово»[38]»[39]. Но и Петр, приобщившись – вместе с Иоанном – тому же превышеестественному созерцанию, глаголет, восприняв от Отца откровение о Его Единородном Сыне: «...мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия» (2 Пет. 1, 16). Итак, раз узренный апостолами свет был славой и величием естества Сына Божия, каковыми Он обладает по естеству как Единородный от Отца, то те, кто называет оный свет тварью и чем-то чуждым естеству Божию, очевидным образом противоречат апостолам и очевидцам оного. Мы же, признавая себя учениками апостолов и почитая их слова как речения Божии, не станем отрицать, что оный свет, узренный на Фаворе, представляет собой естественную славу Единородного Сына, которой Он обладает как Единородный от Отца, то есть полноту славы Отчей; ибо Сын Божий, будучи Единородным Отцу, явился, согласно великому Василию, наследником всех отчих благ[40]. Но этот же Свет мы, следуя божественному Максиму, называем и символом, потому что Он непостижим совершенным образом ввиду немощи взирающих и познающих. Итак, хотя апостолы и узрели Его превышеестественным образом, все же и в данном случае, говоря словами божественного Григория[41], существует предел восприятия.

РЕЧЬ ЧЕТВЕРТАЯ,

В КОТОРОЙ ОПРОВЕРГАЕТСЯ ВОЗРАЖЕНИЕ, ВЫДВИГАЕМОЕ ПРОТИВ НАС СТОРОННИКАМИ АКИНДИНА, ОТНОСИТЕЛЬНО БОЖЕСТВЕННОГО СИМВОЛА И УЧЕНИЯ О НЕМ. ЗДЕСЬ ЖЕ РАССМАТРИВАЮТСЯ И РАЗРЕШАЮТСЯ И ИНЫЕ НЕДОУМЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ТАКОГО РОДА ВЕЩАМИ

О святых – хотя они и удостаиваются созерцания того, что превыше ума (созерцания, которое превосходит человеческое естество и силу), однако же сообразно их собственному устроению, – говорят, что они видят это превышеестественным образом не потому, что воспринимают чувственное по природе, да к тому же посредством здешнего видимого света, который изменяет зрение и его предмет, уподобляя их себе самому и благодаря такому вот уподоблению связывает предмет зрения с нашими глазами, но в силу того, что благодать Святого Духа, заменяя им

[37] У Феофана в цитате – «славу Божию».

[38] Ин. 1, 1.

[39] *Иоанн Дамаскин.* Слово на Преображение: 447.7-10 (Kotter), PG 96, 560C–D.

[40] *Василий Кесарийский.* Беседа 15: PG 31, 468A–B.

[41] Источник цитаты не ясен.

свет, видоизменяет в них и чувство, делая его способным к восприятию непостижимого, и притом сообразно собственному навыку и естеству каждого из них. Дело в том, что благодать не упраздняет естественную силу человека, по словам божественного Максима: «Благодать Святого Духа отнюдь не упраздняет силу нашего естества, но, напротив, эту самую силу, ослабленную применением противоестественных навыков действия, она вновь приводила в действие употреблением естественных, направляя ее к постижению Божественного»[42]. А стало быть, раз эта наша естественная сила с наитием Святого Духа не прекращает своего действия, чувству же свойственно воспринимать все сущее, доступное чувству, чувственным образом (как, впрочем, и умопостигаемое – мысленным), то вещи, находящиеся превыше естества, оно воспринимает сверхъестественно, поскольку данное восприятие совершается не при помощи здешнего чувственного света, но силою Божественной благодати, а также благодаря тому, что им созерцается не что-либо воспринимаемое чувственно, но превосходящее ум и неуловимое по естеству даже умными духами (однако созерцается сообразно силе естества и в надлежащей для оного мере). Ибо хотя увиденное и являлось как Свет, однако же не в полную силу. Ведь сказано: «Господь щадит взирающих, дабы, воззрев на Него, они не лишились жизни». <...>

Раз естественная слава Божия, будучи чем-то единым и цельным[43] по естеству, созерцается по наитию Божественного Духа, Который, вселяясь в тех, кто достоин Его прибытия[44], преображает как очи подвижников, так и их мысленные восприятия, подготавливая как те, так и другие к оному превышеестественному созерцанию, то тому, кто заранее не сраствориться с Его благодатию, невозможно увидеть невместимое естеством человеческим, чтобы быть качественно определенным благодатию в соответствии с увиденным; а срастворение такого рода ни при каких обстоятельствах не может быть уделом людей скверных и нечестивых, в которых обитают нечистые духи. Иуда же оказался не только обиталищем и орудием бесов, выступив соучастником в убийстве Спасителя, но, по речению Господню[45], и дьяволом – а какое и когда возможно общение Духа Истины с духом заблуждения? Ведь дьявол – лжец и отец лжи[46]; так что Иуда, будучи дьяволом, а тем самым, и лжецом, не мог вступить ни в какое общение с Духом Истины[47]. А что касает-

---

[42] *Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию 59: PG 90, 608A.

[43] Или: простым.

[44] Или: пребывания (поскольку в греческом слове совмещаются оба значения).

[45] Ин. 6, 70–71.

[46] Ин. 8, 44.

[47] Любопытно сопоставить с этим выводом более оптимистичный взгляд на проблему некоторых ранних отцов (в частности, св. Амвросия Медиоланского). Так, согласно последнему, «...и сам Иуда не был бы лишен Божеского милосердия, когда бы принес покаяние не иудеям, но Христу (Мф. 27, 4) (Две книги о покаянии 2.4, цит. по изд.: *Амвросий Медиоланский.* Две книги о покаянии и другие творения / Пер. прот. И. Харламова. М., 1997. С. 78).

ся обоженного Тела Господня, то раз оно слагается из Божественного и человеческого естеств, сей хлеб, преложенный в спасительную плоть Господню, будучи видим и осязаем, и был увиден и воспринят всяким человеком, чувства которого пребывали в здравии, не исключая и самого предателя, как и Сам Господь до того был видим всеми, так что любой при желании мог дотронуться до Него. Однако же Господь изрек, что из тех, кто не просто дотрагивался до Него, но и теснил Его (а таких людей, надо полагать, было немало), лишь один[48] прикоснулся к Нему (ибо вот Его слова: «Прикоснулся ко Мне некто, ибо Я чувствовал силу, исшедшую из Меня»[49]), хотя человек этот дотронулся даже не до тела, но лишь до одеяния Господня, так что прикоснулся он, строго говоря, лишь к этому последнему и ухватился за него, привлекая, однако, к себе – благодаря этому соприкосновению и сопричастности – и ту Божественную благодать, что обитает в теле Господнем. И потому-то те, кто распял Господа, хотя и прикасались к Его обнаженному телу, и кровию Его были окроплены (в результате этого окропления освящено было всякое естество человеческое – разумеется, уверовавшее, очищенное от кровавых жертвоприношений и прочих бесовских скверн), не только не извлекли для себя от такого соприкосновения и окропления никакой пользы, но и подвергнутся наказаниям наравне с теми, кто произнес: кровь Его «на нас и на детях наших»[50]. Точно так же и Иуда, вкусив сей Божественный хлеб, вместо благодати воспринял насельником сатану, ибо сказано евангелистом: «И после сего куска вошел в него сатана»[51]. Итак, раз дотрагиваться до тела Господня возможно и тем, кто нечист – но лишь как до тела человеческого, а причастие заключенной в нем благодати и славе даровано лишь очистившимся, то лишь таковые и могли вкусить оную славу и благодать, в чистом виде ниспосланную на горе Фаворской. Вот почему предателю – как нечистому – невозможно было стать общником сего дара; то же самое произошло бы, если бы кто-нибудь поднес слепому свет для наслаждения его созерцанием. А во время Тайной Вечери и совершившегося на ней Божественного и обоживающего[52] священнодействия не было ничего такого, что воспрепятствовало бы Иуде причаститься тем вещам, которые одинаково чувственным образом доступны для причастия любому человеку. Ибо сей Дар состоит из Божества Господа и его человеческого естества, причем первому свойственно оставаться невидимым для тех, кто его недостоин, и недоступным для причастия с их стороны, тогда как второму – быть одинаково видимым и осязаемым для любого человека.

---

[48] Строго говоря, это была женщина (см.: Лк. 8, 43–48). Тем не менее, Феофан всюду употребляет мужской род, имея в виду, очевидно, обобщенное значение «представитель рода человеческого».

[49] Лк. 8, 46.

[50] Мф. 27, 25–26.

[51] Ин. 13, 27.

[52] Мысль автора очевидна: участие в Таинствах есть начало вхождения в жизнь вечную (ср. прежде всего «Семь слов о жизни во Христе» св. Николая Кавасилы).

А если бы кто-нибудь спросил, почему вообще Господь удостоил предателя стать причастником оного священнодействия, пусть и телесным образом, коль скоро это должно было послужить ему к пагубе, а не к пользе, то мы бы, пожалуй, ответили, что Господь – как единый Благой по естеству – не переставал до самого конца призывать предателя к покаянию. Итак, будучи справедливым, Он не удостоил достойных и недостойного одинакового дарования и славы, а как Человеколюбец лишь телесным образом преподал ему Свою плоть, по природе своей доступную причастию, тем самым как бы протягивая ему длань и призывая к любви. Ибо свершившееся было символом увещевания и наставления грешника к покаянию. Посему и тот, притворившись, протянул руку как ученик и мнимый друг, и дотронулся до сего Божественного хлеба, словно до правой десницы Владыки; любви же Владыке – вместе с рукой – предложить и уделить не восхотел. Вот почему Испытующий «сердца и утробы» (Пс. 7, 10), видя, что и после такового увещевания Иуда не исцелился, совершенно оставил его – и тотчас же вошел в него сатана. Потому-то Господь и сказал, обращаясь уже не столько к сему видимому, сколько к завладевшему им незримому предателю: «Что делаешь, делай скорее» (Ин. 13, 27); с тех пор Он уже по Собственному человеколюбию подвига́лся на спасительные страсти. Таким образом, Господь вполне заслуженно не удостоил Иуду, как нечистого и слепца, созерцания и наслаждения тем светом, что был явлен на горе Фаворской, вместе с тем преподав ему, наравне с остальными апостолами, – по уже обстоятельно изложенным нами причинам – частицу Своей животворящей плоти.

РЕЧЬ ПЯТАЯ,
В КОТОРОЙ РАЗРЕШАЕТСЯ ЕЩЕ ОДНО ЗАТРУДНЕНИЕ (ПО ВИДИМОМУ, БОЛЕЕ СЕРЬЕЗНОЕ, ЧЕМ ОСТАЛЬНЫЕ) – ОТНОСИТЕЛЬНО СИМВОЛИЧЕСКОГО СОЗЕРЦАНИЯ ЯВЛЕНИЙ БОЖЕСТВЕННЫХ. В НЕЙ ЖЕ ДАЕТСЯ БОЛЕЕ ПОЛНЫЙ ОТВЕТ И НА ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ ВОПРОС, КОТОРЫЙ И ВЫЗВАЛ К ЖИЗНИ НАСТОЯЩЕЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

Но и тут выдвинут очередное возражение в ответ на сказанное нами, которое, быть может, покажется более серьезным и трудноразрешимым, чем прочие.

Ведь кто-нибудь, может статься, заметит следующее: «Если свет Фаворский нетварен, будучи славой Божества, Божественной и природной – и в силу этого вместимой лишь теми, у кого рассудок чист, да и то по причине снисхождения и безмерного человеколюбия Божия, а не при помощи какой-либо естественной силы или навыка (почему Иуда, будучи нечистым, и не был удостоен созерцания оной славы), то отчего же Навуходоносору – тирану, поклонявшемуся идолам и бе-

сам, и почитавшему их, более того, под воздействием началозлобной и бесовской гордыни до того всуе вознесшемуся рассудком, чтобы полагать, будто едва ли не вся вселенная почитает его богом, а изображению его поклоняется, наряду с изваяниями своих богов, когда он, ничтоже сумняшеся, внезапно ввергнул в печь огненную оных святых и божественных отроков, бывших с Азарией[53], которые выказали себя сильнейшими его угроз и лжепророчеств[54], своею силой поработивших себе помышления всех людей, а перед тем, обратив против Бога кощунственный от безрассудства язык, сказать, что не миновать им его рук[55], – отчего, спрашивается, не было ему возбранено увидеть посреди сей печи, и притом в тот самый момент, когда душу его охватило все это зло, Господа Славы изводящим сих юношей из погибели огненной[56], и не как одного из тех отроков, но в столь великой боголепной славе и светлости, что сей нечестивец признал и назвал Его Сыном Божиим[57] (думаю, что и это свершилось не без божественнейшего наития свыше)? Так и кровожадное сборище евреев, души которых незадолго перед тем переполняло неистовство против Спасителя, повлекшее за собой Крест и Смерть крестную, воспылав злобой против божественного Стефана, сделалось зрителями ангелоподобной славы, исходившей от лика Первомученика – славы, которая, как вы говорите, есть благодать и слава Утешителя. Более того, и Самого Господа, «грядущего со славою судити живых и мертвых»[58], увидят и те, кто распял Его (говорит ведь евангелист: «Воззрят на Того, Которого пронзили» (Ин. 19, 37)[59]), и всякое колено преклонившимся, и всякий язык исповедавшим, «что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца»[60]. А тех, кто не познал Его и не послушался Евангелия Его, что еще смогло бы убедить, кроме того, внушающего трепет преизобилующего сияния Его явления во славе, что станет видимым для них?[61] И не это лишь увидят они, согласно обетованию Спасителя, но и святых, просиявших паче солнца[62], как глаголют божественные отцы[63], извлекая сие из речений Божиих»[64]. <...>

---

[53] Дан. 3, 19 и сл.

[54] Дан. 3, 15–18.

[55] Дан. 3, 15.

[56] Дан. 3, 91–93.

[57] Ср.: Дан. 3, 95.

[58] Ср.: Мф. 25.31.

[59] Ин. 19.37; ср.: Зах. 12.10; Откр. 1.7.

[60] Фил. 2.11; ср.: Фил. 2.10.

[61] Ставим здесь вопросительный знак (?), в греческом тексте, по всей видимости, опущенный или пропущенный издателем.

[62] Ср.: Мф. 13, 43.

[63] Уже мужи апостольские представляли себе Второе Пришествие Христа славным – именно в противоположность первому. При этом они непосредственно опирались на такие места Писания, как Ис. 66, 18. См., в частности: *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 13.

[64] Здесь заканчивается прямая речь предполагаемого оппонента Феофана.

Созерцание Божественного света, что имело место на горе Фаворской и превосходило ум, будучи одновременно мысленным и чувственным, явилось для избранных апостолов своего рода залогом, чтобы они, от всего сердца возлюбив сию Божественную славу и красоту, презрели все прочие радости и огорчения, поняв, что единственная радость – это причастие оному свету, а му́ка – отпадение от Него, и чтобы по сей причине можно было сказать, что ничто не отлучит их от любви Возлюбленного[65] – ни настоящее, ни будущее, ни какая-либо иная тварь; напротив, согласно божественным отцам, Божественная красота этого света есть сразу и любовь, и Возлюбленное[66].

Вот почему этот свет, щедро излившись в сердца апостолов, ввиду предварительно выказанной ими веры и добродетели, как Возлюбленное, исполнил их неким неизреченным наслаждением и радостью, а как любовное томление обильно разжег в них пламень любви к Богу, дабы они неустанно предавались трудам и тяготам по благовествованию Евангелия Христова, через которые смогли бы достичь Предела желаний. Иуде же – ввиду того, что сердце его было абсолютно невосприимчивым к Божественному свету (главным образом, из-за охвативших его пороков человеконенавистничества и сребролюбия[67]) – не только невозможно было воспринять оный свет, но и – по причине овладевших им задолго до той поры неверия и развращенности – не подобало наслаждаться Им словно возлюбленным. А свету было нецелесообразно осуществлять в нем свою любовь как в больном, и больном совершенно неисцелимо. Вот почему ему могло бы помочь одно лишь чувственное созерцание, тогда как сердце предателя оставалось непричастным свету. Ведь Божественное Домостроительство без крайней необходимости или целесообразности не привносит в настоящую жизнь человека никаких новшеств, если эта чувственная жизнь совершается не по Богу. Поэтому Богу неугодно, чтобы зрение того или иного нечестивца было преображено уже в настоящей жизни, тем более – для созерцания Божественной или ангельской славы, без какого-либо приобретения для Бога, ибо это бесполезно. Ведь такое преобразование оказывается своего рода новшеством, и притом, нецелесообразным. Вот та причина, по которой предатель не был удостоен даже чувственного созерцания света Божия. А телесное вкушение Иудой плоти Спасителя[68] вовсе не было новшеством, представляя собой действие той осязательной силы, что была присуща ему по естеству. И об этом довольно; а если кто пожелает к сказанному нами об исследуемых предметах присоединить и иные речи, пусть составит их и для нас.

---

[65] Ср.: Рим. 8.35.

[66] Ср.: *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах 4.14: 160.1–15 (Suchla), PG 3, 712C.

[67] Ср.: 1 Тим. 6.10.

[68] Мф. 26, 20–25; Мк. 14, 17–20; Лк. 22, 17–21; Ин. 13, 18; 26–27; 30; ср.: Пс. 40, 10.

ФЕОФАНА, МИТРОПОЛИТА НИКЕЙСКОГО, ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ТЕХ, КТО СЧИТАЕТ С ПОМОЩЬЮ ПРИНУДИТЕЛЬНЫХ ДОВОДОВ, ЧТО СУЩИЕ ВЕЩИ МОГЛИ БЫТЬ ИЗВЕЧНО, И ОПРОВЕРЖЕНИЕ ЭТОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА, И ИЗОБЛИЧЕНИЕ ЗАБЛУЖДЕНИЯ МНИМОЙ В ТЕХ ЛОГИЧЕСКИХ ОПЕРАЦИЯХ НЕОБХОДИМОСТИ[69]

Бог желает, чтобы сущие вещи возникли. Как? Тварным образом, очевидно, – ибо иначе это немыслимо – и поэтому, и во времени. Ибо разве не этим способом воли, то есть тварно, от не сущих и во времени, по необходимости следует творение[70]. Если бы просто природному и Богу совечному волению сопутствовало и творение, то оно не могло бы не быть вековечно, и поэтому и нетварно. А так как оно тварно и подвластно времени, то следовательно, оно последовало не за тем нетварным и вечно присущим волением, но это воление водительствуется только собственной природой и следует за ней, так как есть ее собственное природное свойство. А употребление его по отношению к желанному сопровождается творением, которое есть не что иное, как единение Желающего и желанного посредством природного воления. Единение Божиего воления, то есть Премудрости, и сущих вещей есть само возникновение сущих вещей[71], так что можно сказать, что от употребления Божия воления, то есть волевым решением, образовались сущие вещи – и это то же самое что сказать, что соприкосновение Божией премудрости и воления и сущих вещей есть возникновение этих самых сущих вещей. Но соприкосновение Бога и сущих вещей, то есть их возникновение, как доказано, не может быть извечным. <...>

Воление есть, согласно божественным отцам, естественное разумное стремление, которое есть любовь, почему и некоторые из отцов определяют воление как любовь[72]. Имеет Бог Любовь, некую естественную и совечную и нетварную силу, так как Сам зовется любовью[73], любит же и мир, как написано[74], и любит и преподобные сердца[75]. Что есть любить? Это соприкасаться с возлюбленным

© А. В. Марков, Д. А. Поспелов, перевод, примечания, 2009.

[69] Перевод выполнен по изд.: Theophanos Nikaias apodeixi oti edunato ex aidiou gegenes thai ta onta kai anatrope tautes / Ed. I. Polemis. Athenes, 2000.

[70] Ср.: *Григорий Нисский.* Толкование на Шестоднев: PG 44, 72BC.

[71] Ср.: *Григорий Палама.* О Божественном единении и различении 16.

[72] *Афанасий Александрийский.* Против ариан 3: PG 26, 464A.

[73] 1 Ин. 4, 8–16.

[74] Ин. 3, 16.

[75] Прит. 22, 11.

посредством любви – ибо любовь есть сила, связующая любящих[76] – а соприкосновение Бога и сущих вещей есть не что иное, как уподобление их. <...> Бог объединяется с сущими вещами и любит их – это тождественно тому, что создает их. Создавать – это что творческая Божия сила и действование соединяется с творением. Но воля есть любовь, как доказано. Хотеть, и любить, и соединяться, и созидать сущие для Бога тождественно, что есть употребление, как доказано, вековечного воления, и Любви, и творческой силы Божией, которая есть отношение, согласно которому Бог соединяется с сущими вещами. А отношение без относящихся вещей согласно божественным отцам образоваться само по себе не может[77]. Но творение относится [к Богу]. Без творения это отношение не может быть. Вместе с волей и творением образуется желанное и тварное, так как, как сказано, отношение естественно вводит относящихся. Необходимо нужно сказать, что в Боге таковой воле сопутствует логически и дело. <...>

Доказано, что творение тварно, будучи неким отношением неких вещей, и что творить и быть творимым то же самое по отношению к предмету, и различается только расположением[78] – творение есть то, что возводится к творящему как к началу, а к творимому как к результату, ибо говорит божественный Максим, что отношение является границей действования и претерпевания, – одно дело творить, а другое дело – творимое, и нужно исследовать, что вообще есть это творение, посредством которого созидательное Божие нетварное действование совершает опять другое творение. Если посредством сотворенного производится процесс творения, то это сотворенное нуждалось бы в другом посреднике для своего возникновения, и так до бесконечности[79].

Другие быть может, что другое об этом будут философствовать, насколько каждый имеет благодати и силы и к этому настойчивость и обилие чего сказать. А мне это не кажется тем решением вопроса, которым можно пренебречь – что из движений одно деятельно, действенно и существенно сущее движущей природы, которое и есть творческая сила, по которой [Бог] движет движимое, а другое движение страдательное, будучи видом претерпева-

---

[76] Ср.: *Анастасий Синаит*. Беседа на слова "по образу" 3: PG 89, 1177A.

[77] *Максим Исповедник*. Диспут с Пирром: PG 91, 316D.

[78] Ср.: *Иоанн Филопон*. Комментарий на Категории 44.13 (Busse).

[79] Ср.: *Григорий Палама*. Против Григоры 1.35: «Если тварны таковые действования и созидать – это сотворенное, то это нуждалось бы в другом таковом действовании, чтобы быть созданным, а оно – опять в другом, и так до бесконечности». Ср. также: *Григорий Акиндин*. Опровержения 3.42.11–16: «Что есть движущее эту движимую силу? Ты говоришь, что Божественная природа, которая все движет движением [движимым], движется некоей другой силой, или эта природа сама по себе неподвижна? Если другой силой, то такой же расчет будет и для этой силы, и это до бесконечности».

ющего, то есть возникающего, согласно которому движимое видотворится и возникает[80]. Как движущее без своего действенного движения не движет – ибо нет никакого сдвига без деятельного движения, – так и движимое без своего страдательного движения не движится, ибо подобным образом нет никакого движимого без страдательного движения. Ибо говорит святой Максим в своих «Недоумениях», что «нельзя сказать, что одиноко сама по себе благодать соделывает в святых познание тайн без познавательных познания согласных природе сил»[81]. И еще: «Даже Божественная благодать не соделывает просвещения познания, если нет по силе природной принимающего просвещение, как и восприятия нет без того, чтобы действующая благодать соделала просвещение». И еще: «Даже благодать Духа не соделывает премудрость во святых без принимающего ее ума, и познание без принимающей слово силы, и веру без согласия ума, и слово о будущих вещах и обо всем, если не ясно извещение, и дары исцелений без согласного природе человеколюбия, или что другое из оставшихся благодатных дарований без принимающего каждое расположения и силы. И наоборот, ничего из перечисленного не стяжает человек по естественной силе, без подающей это Божественной силы»[82]. Так как возникновение сущих вещей [есть] некое движение[83], то есть превращение их, то и движутся возникшие по страдательному их движению, движимому деятельным движением движущего – ибо говорит божественный в сущем и премудрый Максим, что «все что возникло, претерпевает быть движимым, как не сущее [претерпев до этого] самодвижение или самосилу»[84], – и движет Бог сущие вещи Своим деятельным движением, а движутся они возникающие страдательным движением, от деятельного образованного в движение движимого[85]. <...>

Так как деятельное движение Божие и действования движет движимое посредством страдательного движения, влияя через подобие на другое, то страдательное движение становится средним

---

[80] Ср.: *Аристотель*. Метеорологика 382a27–29.

[81] *Максим Исповедник*. Вопросоответы к Фалассию 59: PG 90, 604D; ср.: *Он же*, Главы различные о богословии и домостроительстве 4.12: PG 90, 1308D.

[82] *Он же*, Вопросоответы к Фалассию 59: PG 90, 605B; ср.: *Он же*, Главы различные о богословии и домостроительстве 4.13: PG 90, 1308D.

[83] *Аристотель*. Метафизика 11, 1067b31–1068a1. *Григорий Нисский*. Об устроении человека: PG 44, 184D; *Максим Исповедник*. Вопросы и недоумения: PG 91, 1073C; *Иоанн Дамаскин*. Источник знания 68.10: PG 94, 673B.

[84] *Максим Исповедник*. Вопросы и недоумения (PG 91, 1073B; ср. 352A).

[85] Ср.: *Василий Кесарийский*. Толкование на Шестоднев 2.3: 148–149 (Giet), PG 29, 33B; *Григорий Нисский*. Против Евномия 2.372–373: 1.335.7–14 (Jaeger), PG 45, 1036C; *Максим Исповедник*. Вопросы и недоумения: PG 91, 1217B.

между действованием Божиим и видотворимой материей, как бы неким отношением, связующем обоих, и это есть сотворенное, через которое видотворит и движет материю деятельная сила Божия[86]. <...>

Бог, единственный нетварный сущий и поэтому единственный бесстрастный, не допускает страдательного движения, но только деятельное действование, и потому для всех возникших составление необходимо соделывает их действование и страдательное движение, будучи их видом, исполняющим и совершающим их существование, а для Бога действование не привносит составление, как кому-то подумалось, введенным в заблуждение действованиями сущих вещей. Оно не страдательно и не несет смысл вида Божественной природе, чтобы быть восполняющей и совершающей для сверхполной и предсовершенной и сверхсовершенной Божественной сущности, но только некое несмешанное действование, действенное и творческое для всего, из неподвижного и безвидного как сверх всякого вида природы [сущее] выходит для движения и образования сущих вещей[87].

ФЕОФАНА, МИТРОПОЛИТА НИКЕЙСКОГО, ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ[88] [89]

Глава XII

<...> Если одно лишь телесное дуновение Спасителя[90] было символом той передачи [ученикам] Живоначального Духа, которая соделала их повелителями над всею землей, обладающими такой властью разрешать и вязать грехи[91], что Сам Бог свыше санкционирует[92] совершаемое ими, то символами каких явлений и таинств могли бы быть те Владычние и сыновние лобызания Матери, постоянные и непрерывные, и те сладостные объятия, которыми с Ней обменивается Сын по желанию[93] души и сердца? Разумеется,

---

[86] Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 44.4: PG 36, 609D.

[87] Ср.: *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах 2.10: PG 3, 673C; *Григорий Нисский*. Огласительное слово: PG 45, 25C.

© Д.И. Макаров, перевод, 2009.

[90] Слово создано в 70-е гг. XIV в.

[89] Перевод со среднегреческого выполнен по изд.: *Theophanes Nicaenus*. Sermo in Sanctissimam Deiparam / Ed. M. Jugie, A.A. Romae, 1935. (Lateranum 1). Pp. 172.26–174.30.

[90] Ин. 20, 22.

[91] Мф. 16, 19; 18, 18; ср.: Ин. 20, 23.

[92] Или «утверждает», «поддерживает».

[93] Или «влечению», «устремлению».

«совершенного единства»[94] и родства, природного (естественного) и осознанного[95] (γνωμικῆς), душ и тел Обоих[96], а кроме того, таковой связи, сплоченности, неразрывности и перихорезы[97] Божества Единородного и Его Матери, Его столь великого и превышеестественного сращения (ἀνακράσεως) с Ней в любви, что природные свойства Божества Единородного запечатлеваются в Матери наподобие оттиска печати, так что Она уже познается в большей степени благодаря этим свойствам, нежели собственным, тогда как все до одного природные свойства Матери, в свою очередь, настолько воипостазируются в Единородном, что Он становится доступным взору[98] не только благодаря отличительным признакам Божества, общим у Него с Отцом, но подобным же образом – и благодаря материнским, которые также стали признаками Божества[99]. А потому, раз Сын, с одной стороны, естественно связан и соединен с Отцом, благодаря перихорезе, и живет в Нем не меньше, чем в Себе Самом[100], то плоть Его вкупе с душой вкушает оных невыразимых и превосходящих ум благ; и раз Он, с другой стороны, точно так же соединяется с Матерью по плоти узами не только естественного, но и осознанного (γνωμικοῦ) и превышеестественного любовного влечения (τοῦ... ἔρωτος) и живет в Ней не меньше, чем в Себе

---

[94] Микроцитата из «Слова на Преображение» (438.49 (Kotter)) св. Иоанна Дамаскина.

[95] Или «сознательного».

[96] Т. е. Богородицы и Иисуса Христа.

[97] Т. е. взаимопроникновения.

[98] Речь идет о Воплощении и последующих событиях.

[99] В этой фразе особенно видно, что Феофан прилагает к Пресвятой Богородице учение св. Максима Исповедника о Мелхиседеке, который настолько преисполнился благодати, что был познаваем уже не по природным своим чертам, но по той степени обожения и преображения благодатью, которой он достиг. Это же учение оказало влияние на св. Григория Паламу. См.: *Феофан Никейский*. Похвальное слово Пресвятой Богородице 148.24–150.3 (Jugie, Romae); ср.: 162.24–31; *Максим Исповедник*. Amb. 10: PG 91, 1140D–1141B; о св. Мелхиседеке как прототипе всех святых, по прп. Максиму, см., например: *Лурье В. М. (при участии В.А. Баранова)*. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 361; о влиянии этого учения на св. Григория Паламу см.: *Choufrine A.* Melchizedek in Maximus the Confessor and Gregory Palamas: A Statement of a Problem for a Case Study of the Byzantine Idea of Salvation History // Современные проблемы теологического образования (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты). Материалы Международной первой богословской научно-практической конференции 9 – 10 декабря 2003 г. (Екатерининские чтения 1). Екатеринбург, 2003. Сс. 112–114.

[100] Ср. у св. Кирилла Александрийского: «Следовательно, та Жизнь, Которой Отец обладает в Себе, есть не что иное, как Сын; опять-таки, та Жизнь, Которой обладает Сын, есть не что иное, как Отец...» (Тезаурус 14: PG 75, 244B).

Самом, благодаря превышеестественному характеру любви, то Его собственная Божественность выступает не только источником, причиной и подателем, но и общником этой любви[101] благодаря единству по ипостаси[102], так что Один и Тот же вкушает сие неизреченное общение, взаимопроникновение и наслаждение и в Отце, и в Матери. <...>

[101] С человечеством Спасителя.

[102] Из множества источников и параллелей мы и здесь предполагаем ориентацию Феофана на «Слово на Преображение» (438.47–49 (Kotter)) св. Иоанна Дамаскина.

ПРП. КАЛЛИСТ АНГЕЛИКУД. ИНОЙ ПАЛАМИЗМ

Прп. Каллист Ангеликуд является одним из великих византийских богословов XIV в. и одним из самых значительных представителей исихастской философии, уступающим по значимости только св. Григорию Паламе. Сочинения Ангеликуда представляют собой завершение и наиболее полное выражение исихастского учения в том виде, в каком оно сложилось ко второй половине XIV в. В то же время можно говорить и об особенностях богословия Ангеликуда, отличающих его от богословия Паламы и паламитского *мейнстрима*, не выводящих его при этом за пределы православия, но являющихся его уникальным вкладом в православное богословие. Именно эти особенности вызывают наибольший интерес. Ангеликуд был *par excellence* мистиком-исихастом и тонким экзегетом Священного Писания, а в «философии» исихазма его интересовали темы, касающиеся духовной жизни, особенно ее сокровенной сути – восхождения человека к Богу.

Тем не менее, несмотря на значимость личности и учения Каллиста Ангеликуда, его сочинения и мысль остаются практически неизученными. Это обусловлено целым рядом причин: трудностью языка его сочинений, отсутствием изданий основных текстов и плохим состоянием рукописей. Более того, практически не изучены эпоха и окружение Каллиста Ангеликуда. Молодость и годы духовного становления Ангеликуда пришлись на время напряженных паламитских споров, завершившихся официальным признанием исихазма на соборе 1351 г. Однако личный творческий расцвет Ангеликуда приходится на 1360/70-е гг. – время упадка, политических поражений и снижения интереса к культуре и богословию. Многие имена этого периода стали известны только в XX в., когда стали издаваться сочинения поздних паламитов и антитомистов, ранее сохранявшиеся в виде рукописей.

I. Реконструкция биографии

Первая трудность изучения трудов Ангеликуда касается большого числа имен, под которыми он известен: «Ангеликуд», «Антиликуд», «Тиликуд», «Ликуд», «Меленикиот», «Катафигиот», «Каллист патриарх». Эти имена появляются и в рукописях, в которых сохранились его сочинения, и в текстах его современников, которые ссылаются на личность Каллиста лишь от случая к случаю. В нашей краткой заметке мы не можем вдаваться в этот вопрос, отметим лишь то, что прозвище «Меленикиот» представляется наиболее прозрачным. Оно указывает на македонский город к северу от Серрской области,

© Д. А. Поспелов, статья, 2009.

носивший название «Меленкон» или «Мелеников» (*Μελένικον*)[2]. В окрестностях Меленикона, рядом с часовней св. Николая Мирликийского, Каллист основал небольшую «пустынь»[3], где и провел большую часть жизни.

Точно определить год рождения Каллиста Ангеликуда и другие даты его жизни, вплоть до года смерти, практически невозможно. Нам приходится исходить главным образом из косвенных свидетельств. Важнейшим из таких указаний является прозвище «Катафигиот» (см. выше). Если оно связано с обителью Катафиги («Богородицы-Прибежища»), одним из крупных монастырей Константинополя, то мы вправе сделать отсюда вывод о пребывании Каллиста в Константинополе и его возможном знатном происхождении; в любом случае, мы вправе предполагать, что богослов получил образование в столице. Об этом свидетельствует и язык его сочинений, и несомненное, пусть и «опосредованное», знакомство с философией Платона и неоплатоников, выходившей за пределы ἐγκύκλιος παίδευσις, – общеобразовательной программы.

Не вызывает сомнений, что Каллист какое-то время жил на святой горе Афон. Об этом свидетельствует и местное предание, связывающее имя Катафигиот со скитом Катафиги, и широкое распространение рукописей Ангеликуда в афонских монастырях, и его знакомство с будущим патриархом Филофеем Коккиным.

Далее, весьма показательными являются упоминания о свт. Григории Паламе. В 7 Слове «Исихастского утешения» Каллист восхваляет Григория Паламу как одного из отцов Церкви[4] и подробно пишет о его борьбе с Варлаамом Калабрийским и Акиндином. Очевидно, в конце 1330-х гг., когда разворачивалась эта полемика, Каллист был в достаточно зрелом возрасте, чтобы внимательно следить за событиями, – следовательно, можно утверждать, что он родился не позднее 1320 г.[5]

Ангеликуд относился к Паламе с великим уважением, называя его «от природы оплот чистоты, истинное украшение монашествующих, мерило духовной мудрости, друг исихии и презрения к человеческому… и неложный учитель [мудрости и исихии], прозрачнейший источник молитвы и из нее благодатных слез, сокровищница

---

[2] PLP 1, 145; PLP 5, 11466; CSGL 05152; PMA; *Дунаев А. Г.* Дополнение к Добротолюбию… С. 154. Также Мелениконе см.: *Dujcev I.* Melnik au Moyen Age // Byzantion. 38, 1968. Pp. 28–41. Ныне – болгарский городок Мелник (юго-западная гористая часть Болгарии).

[3] «Пустынью» обычно назвали небольшой комплекс калив или маленьких хижин, где жила немногочисленная братия, подчинявшаяся своему старцу.

[4] См.: Cod. V, л. 126 об.

[5] С. Куцас считает примерной датой рождения Каллиста 1325 г. (*Koutsas S.* Callistos Angelicoudes… P. 29), однако исходит из предположения, что в 1360-х годах Каллист достиг своего «акмэ», т.е. возраста 40–45 лет, приводя в качестве доказательства его активную полемическую деятельность.

Духа»[6], однако в своих богословских построениях почти не пользовался его терминологией. В сочинениях Каллиста мы видим влияние *Ареопагитик*, Симеона Нового Богослова или Макария Великого, но не паламитских текстов. Даже в цитируемом здесь 7 Слове он обращается к фигуре Паламы не для аргументации своего толкования Царствия Небесного как силы и энергии Святого Духа, а лишь для того, чтобы нарисовать образ человека, который «поистине вошел в сей духовный рай»[7]. Таким образом, мы вправе утверждать, что к началу исихастской полемики Каллист уже был сложившимся мыслителем, который полностью разделял взгляды Григория Паламы, но при этом не испытал влияния его богословского языка.

До нас не дошло никаких документальных сведений о том, когда Каллист Ангеликуд отправился в Мелеников (из Константинополя или с Афона, из Салоник), хотя мы предполагаем, что это произошло во время гражданской войны 1341–1347 гг. Мы уже отмечали восторженный тон, в котором Ангеликуд пишет о Паламе, и крайне резкое осуждение Варлаама и, особенно, Акиндина, которых он ставит в один ряд с такими ересиархами, как Арий, Македоний, Евномий и Савеллий. Этот текст был написан после смерти Паламы, т. е. после 1359 г., и столь эмоциональная оценка событий двадцатилетней давности говорит о сильнейшем впечатлении, которое эта полемика произвела на Каллиста. При этом Ангеликуд даже не упоминает имени Никифора Григоры, хотя именно он был оппонентом Паламы на решающем соборе 1351 г. и продолжал спорить с ним в 1350-х гг.[8] Не касается Каллист и круга проблем, бывших предметом разбирательства на этом соборе. Очевидно, в это время он уже не имел возможности следить за событиями в Константинополе. В то же время, смута 1340-х гг., антиисихастские соборы и гонения на Паламу, процессы 1344 г. по обвинению в ереси (справедливому и нет) афонских монахов могли быть убедительными причинами, побудившими богослова искать более тихое место для уединения.

Мы вправе предположить, что Каллист какое-то время жил на святой горе Афон.

В то же время известно, что Каллист, как было сказано выше, основал небольшую «пустынь» в окрестностях Меленикона, где и провел вторую половину жизни. Тем более удивительным кажется его выступление в антитомистской полемике: всю жизнь избегая участия в богословских спорах, он, тем не менее, составил самый подробный трактат в опровержение философии Фомы Аквинского. (Мы уверены, что это произведение создано именно

---

[6] Там же.

[7] Там же.

[8] Ср.: *Георгий Факрасис.* Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. Афон, М., 2009.

в «пустыни», так как в названии рукописи автор именуется Меленикиотом).

Есть основания считать, что сочинение было написано на заказ. Во-первых, трактат «Против Фомы Аквината» написан достаточно строго, последовательно, с соблюдением правил логической аргументации, что совершенно не характерно для других трудов Ангеликуда. Во-вторых, это единственный трактат, дошедший до нас в одной рукописи и одной редакции.

Мы также знаем, что Каллист не вел жизнь строгого затворника: по крайней мере, в 1360-х гг. он был в Фессалониках (или другом крупном городе), где мог услышать о чудесных исцелениях от мощей Григория Паламы[9]. В 1370-х гг. Каллист активно интересовался событиями в Фессалониках; одно из слов «Исихастского утешения» представляет собой письмо, отправленное знакомому монаху из этого города, в котором обсуждаются дела местного прихода[10].

До 1371 г. пустынь Меленикиота не была официально признана монастырем. Некоторые сведения о жизни общины Каллиста можно почерпнуть из двух документов патриарха Филофея Коккина, связанных с пустынью Ангеликуда. Если мы принимаем датировку С. Кацаса, по которой «Наставление» было написано между 1364 и 1371 гг., – мы должны констатировать наличие серьезных разногласий в общине Каллиста в эти годы. По неизвестным нам причинам, о которых документ умалчивает, некоторые монахи братства Ангеликуда, которые были пострижены в схиму и рукоположены самим Каллистом, отказались причащаться из рук старца. Они нашли себе другого духовного наставника, жившего вне стен монастыря. Община разделилась на два лагеря: одна часть монахов осталась верна Каллисту как духовнику, прочие переметнулись к другому человеку, который никаким образом не относился к обители. Не исключено, что причиной конфликта стала активная полемическая деятельность Каллиста в эти годы и его жесткая антитомистская позиция. Либо с Каллистом случилось то же, что ранее с прп. Симеоном Новым Богословом: часть братии не смогла принять духовную экстатичность и мистический энтузиазм Ангеликуда.

Некоторый свет на природу данного конфликта проливают Первое и Второе Слова «Исихастского утешения». Первое Слово, озаглавленное «Призывание Господа нашего Иисуса Христа и последующее упражнение в нем»[11], составлено Ангеликудом как возражение некому монаху, имени которого он не называет. Однако богослов замечает, что речь идет об известном монахе, живущем в киновии, и что он весьма образован. Доктрина оппонента

---

[9] Ср. Слово 7 «Исихастского утешения»: «Чей гроб обильно подает исцеления и ныне открыто являет чудеса» (Cod. V, л. 129). Палама был канонизирован в 1368 г., однако согласно свидетельству патриарха Филофея Коккина, чудеса от мощей происходили сразу после смерти святителя (1359 г.).

[10] См.: Исихастское утешение 3.3.

[11] Там же 1 (cod. V, л. 4–37 об.)

Каллиста основывается на том, что одно и то же – молитвенно обращаться к Богу вообще и к Господу Иисусу Христу. Противясь такому «редукционистскому» пониманию, Каллист богословски обосновывает практику Иисусовой молитвы, т. е. постоянного призывания имени Иисуса Христа.

Следующее Слово[12] служит продолжением предыдущего. Судя по его первым строкам и общему содержанию, кажется вероятным, что указанный монах ответил на первую речь Ангеликуда, противясь содержащимся в ней идеям. В своем ответе Каллист упоминает позицию оппонента и по памяти цитирует отрывки из недошедшего послания. Отметим, что при явной полемической направленности Слова его стиль указывает на то, что Каллист не был инициатором спора, а скорее, вынужден оправдываться перед «более искусным» (и, весьма вероятно, более влиятельным) противником. Сравним заглавие Второго Слова: итак, апология Ангеликуда направлена оппоненту, «вопреки всякой справедливости обвиняющему [Каллиста] в нечестии на основании изложенного ранее», чтобы неопровержимо доказать, «что [Каллист] поистине следует мыслям богоносных пророков и апостолов, также святым отцам, а прежде них – Его [Христа] учению и духовному путеводству стезей истины, согласно которым он [прежде] выступил».

В тексте Второго Слова мы находим прямое указание на то, что именно этот образованный и влиятельный монах стал духовным наставником для недовольных братьев из общины Каллиста[13]. Наконец Каллист обратился к Константинопольскому патриарху с просьбой урегулировать возникшие противоречия, вследствие чего и было опубликовано «Наставление». Из столицы был выслан документ, в котором официально признавалось право Каллиста быть духовным наставником братии. Адресатом послания, вероятно, были не сами монахи, о которых говорится исключительно в третьем лице, а церковные власти Меленикона, которые могли создать Ангеликуду «препятствия для начальства над ними [братией] и для подчинения оных ему, так что он не может легко поступать так, как считает нужным»[14].

Очевидно, под сомнение было поставлено само право Ангеликуда принимать исповедь монахов, ибо патриарх Филофей считает нужным подтвердить это право своим авторитетом: «Наша мерность убеждена, что он [Каллист] прекрасно будет исполнять все, что бы ни делал. Ибо он свяжет… то, что должно быть связано, и разрешит то, что должно быть разрешено, в чем заверяет Наша мерность». При этом Коккин характеризует Каллиста как «человека… духовного, добродетельного и исихаста»[15].

---

[12] Там же 2 (cod. V, л. 38–68 об.)

[13] См.: Там же (cod. Vat. gr. 736, л. 38 об.) По сути, главный упрек, который Каллист предъявляет своему оппоненту, – отсутствие реального духовного опыта.

[14] *Miklosich F., Müller J.* Acta et diplomata greaca medii aevi sacra et profana. In 6 vol. Wien, 1860–1890. Vol. 1. P. 552.

[15] Ibid.

Уважительный тон документа свидетельствует о высоком авторитетете Каллиста, а выражение «по духу сын Нашей мерности» позволяет предположить, что Филофей Коккин был знаком с ним лично (впрочем, уже сам факт подобного обращения со стороны Каллиста показывает, что он был уверен в благожелательном отношении патриарха).

Очевидно, этот «оппонент» Каллиста был достаточно влиятельным лицом, потому что «Наставление»» не смогло полностью урегулировать конфликт, и вскоре Каллист обратился к патриарху с просьбой признать его «пустынь» ставропигиальным, т. е. самостоятельным монастырем. Такая обитель не подчинялась власти местного епископа и оказывалась полностью в зависимости от Вселенского патриарха. В 1371 г. «пустынь» Каллиста «в соответствии с его волей и его просьбой», как говорится в «Соглашении», стала монастырем Константинопольского патриархата.

Как возможное объяснение стремлению Каллиста вывести свою обитель из подчинения митрополиту Меленикона, мы можем допустить принадлежность последнего (и его окружения) к оппонентам исихазма или ангеликудовского *энтузиазма*. Как бы то ни было, в обители Ангеликуда на службах поминали Филофея, так как он считался епископом монастыря, хотя в часовне св. Николая Мирликийского[16] (она была там еще до прихода Каллиста с учениками, как свидетельствует документ) поминалось имя митрополита Меленикона.

Год смерти Каллиста установить невозможно. Надежным *terminus post quem* остается 1371 г. – единственная документально зафиксированная дата. Можно предположить, что великий мистик закончил земную жизнь в 1390-х гг. Основанием для подобного предложения служит датировка, предложенная А. Ю. Виноградовым для единственного известного нам автографа Ангеликуда cod. Barberini. gr. 420: ученый относит эту рукопись к концу XIV в.

II. Литературное наследие Ангеликуда

В настоящее время нам известны заглавия следующих сочинений Каллиста Ангеликуда: «219 глав» или «Исихастское обучение»[17], «Исихастское утешение», «Против Фомы Аквината» (точнее, – «Каллиста Меленикиота против книги Фомы Латинянина, [направленной] против так называемых эллинов»), «Главы о Божественном единении», «Антирретик филотомистам», «Святейшего и приснопамятного Каллиста патриарха главы пропущенные: о том, что так на-

[16] В современном Мелнике (Мелениконе) сохранилась церковь св. Николая (болг. Свети Никола); вероятно, эта церковь XVIII в. была построена на месте древнего храма.

[17] Мы с долей условности отождествляем вслед за А. Ю. Виноградовым и О. А. Родионовым «219 глав» с «Исихастским обучением» и поэтому не относим сочинение «Исихастское обучение» к утраченным (о причинах такого решения см. ниже).

зываемый "Рай" есть [внутренний] образ человека», «Об исихастской жизни» («реплика» 22 слова «Исихастского утешения»), и, наконец, недавно обнаруженное С. Куцасом и исследованное О. А. Родионовым «Послание ученику Макарию» (включенное в собрание «219 глав»).

Исследование рукописной традиции показало, что «Главы о Божественном единении» и «Главы», дошедшие до нас под именем «Каллиста патриарха», представляют собой две, по всей видимости авторские, подборки, составленные на основе более пространного корпуса глав, именуемого условно «Исихастским обучением» или «219 главами». Эти подборки составляют примерно 2/3 текста «Исихастского обучения». Итак, к основным сочинениям прп. Каллиста мы, вслед за С. Куцасом, относим трактаты «Против Фомы Аквината», «Исихастское обучение» и «Исихастское утешение».

Трактат «Против Фомы Аквината», известный уже под именем Каллиста Меленикиота, по всей вероятности, относится к промежутку между 1354 и 1368 г.

III. Издания и переводы

Впервые творение Каллиста *Συλλογιστικῶν καὶ ὑψηλοτάτων κεφαλαίων τὰ σωζόμενα Περὶ θείας ἑνώσεως καὶ βίου θεωρητικοῦ* было издано в 1782 г. в составе греческой «Филокалии»[18], неоднократно переиздававшейся. Трактат «О Божественном единении» был переведен на славянский Паисием Величковским[19]. Первый русский перевод творения появился лишь в 1898 г.; он был опубликован Н. А. Леонтьевым[20] вместе с «Подвижническим словом» св. Иоанна Карпафийского. В 1997 г. появилось новое издание под редакцией А. Ф. Лосева[21], а еще через два года – сверенная версия А. Г. Дунаева[22].

Греческий текст сочинения, известного как «Святейшего и приснопамятного Каллиста патриарха главы пропущенные: о том, что

---

[18] PG 147, 833–942. Последнее переиздание: *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ... Τόμος Ε'*. *Ἀθῆναι*, 1976. Σ. 4–59.

[19] Первое издание 1798 г.

[20] *Леонтьев Н. А.* Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманные и весьма высокие, о Божественном единении и созерцательной жини // Аскетические творения святых отцов: Каллиста Катафигиота, О Божественном единении и созерцательной жизни Иоанна Карпафийского, Слово подвижническое / Пер. с греч. Н. А. Леонтьев // Православный собеседник. 2: 7–8, 1898. Сс. 5–102. Переизд.: Символ. 38, 1997. Сс. 175–245.

[21] *Лосев А. Ф.* Русский перевод трактата Каллиста Ангеликуды (под именем Катафигиота) «О божественном единении // *Лосев А. Ф.* Имя. Сочинения и переводы. СПб., 1997. Сс. 393–454.

[22] Путь к священному безмолвию: Малоизвестные творения святых отцов-исихастов / Составление, общая редакция, предисловие и примечания А. Г. Дунаева. М., 1999. Сс. 28–102.

так называемый "Рай" есть [внутренний] образ человека», был опубликован редактором второго издания Филокалии Панайотом Дзелатисом в 1893 г.[23] В настоящее время в рамках серии Smaragdos Philokalias О. А. Родионовым и Д. А. Поспеловым готовится перевод этого трактата.

Не переведенный на русский язык трактат «Против Фомы Аквината» издан Ст. Пападопулосом[24], а из основного труда Каллиста «Исихастское утешение» опубликовано всего четыре Слова (5, 16, 22 и 23)[25]. Слово 16 «О духовной брани и о согласном с ней священном безмолвии» переведено на русский язык М. В. Грацианским[26].

IV. Исследования

Тексты Ангеликуда были распространены среди афонского монашества, о чем свидетельствует включение в «Филокалию» прп. Никодима Святогорца весомой части трактата «Исихастское обучение». Тем не менее, несмотря на столь высокий авторитет в монашеских кругах, Каллист оставался почти неизвестным для исследователей.

Честь открытия Ангеликуда в наше время принадлежит кардиналу Джованни Меркати[27]. Хотя в своей краткой статье он лишь указал на единое авторство текстов, известных под именем Каллиста Катафигиота, Меленикиота и Ангеликуда, и обозначил основные темы его ранних сочинений, заслуга Меркати как первооткрывателя остается несомненной.

Следующее исследование, посвященное Ангеликуду, появилось только через полвека. Стилиан Пападопулос, занимавшийся изучением истории томистской полемики в Византии XIV в., не мог обойти вниманием трактат Каллиста «Против Фомы Аквината». Он подготовил издание этого сочинения (см. выше), дополнив его обстоятельными примечаниями, обращался к анализу трактата и в других статьях, посвященных вопросам томистской полемики[28].

---

[23] *Φιλοκαλία ... Ἀθῆναι,* 1893. Т. 2. Pp. 412–455 (Переиздано: *Φιλοκαλία... Ἀθῆναι,* 1963. Т. 4. Pp. 299–367).

[24] *Καλλίστου Ἀγγελικούδη κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου Εἰσαγωγή, κείμενον, ὑπόμνημα καὶ πίνακες ὑπὸ Στυλιανοῦ Γ. Παπαδοπούλου, δ. Θ., Ἀθῆναι,* 1970.

[25] Исследование С. Куцаса было завершено в 1984 г. на кафедре римокатолического богословия Страсбургского университета, за чем последовали публикации 1996–1997 гг. В 1998 г. Куцас свел все предыдущие труды, посвященные данной теме, в одной книге: *Koutsas S.* Callistos Angelicoudès. Quatre traités hésychastes inédits / Introduction, texte critique, traduction et notes par Archim. Syméon Koutsas, Dr. en Theol. Athenes, 1998.

[26] Путь к священному безмолвию… Сс. 103–122.

[27] *Mercati G.* Callisto Angelicudes Meleniceota // Bessarione. 31, 1915. Pp. 79–86.

[28] *Papadopoulos S. G. Συζήτησις ὀρθοδόξου και σχολαστικῆς θεολογίας (ἐν τῷ προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικούδη και Θωμᾶ Ἀκινατοῦ).*

С. Пападопулос посвятил «Исихастскому утешению» Каллиста (об «Исихастском обучении» он ничего не знал) лишь краткий обзор во вступительной статье к своему изданию, причем ему были известны только две рукописи, содержащих это произведение.

Единственным крупным исследователем творчества Ангеликуда в настоящее время является архим. Симеон Куцас, специально изучавший исихастское богословие Каллиста и издавший часть его монументального труда «Исихастское утешение» по рукописи vat. gr. 736 (см. выше). В опубликованных Куцасом «Словах» Ангеликуд рассказывает о способах практической аскезы, отмечает важность внутреннего безмолвия, восхваляет умную и сердечную молитву, называет *ощутимое причастие* Святого Духа фундаментальной целью аскетической жизни. На основании выбранных текстов С. Куцас определил круг тем Каллиста как способы практической аскезы (достижение внутреннего безмолвия, умная и сердечная молитва), и учение об *ощутимом причастии* Святого Духа. Однако такие философские вопросы, как понятие о Едином и учение о Божественном эросе, оказались вне поля зрения ученого.

В последние годы фигура Ангеликуда вызвала интерес такого крупного исследователя эпохи паламитских споров, как Антонио Риго[29].

Из отечественных исследователей необходимо указать на труд А. Г. Дунаева, составившего предисловие и обстоятельные комментарии к своей редакции перевода «Глав о Божественном единении»[30] и статьи Ю. П. Зяблицева[31] и Д. И. Макарова,[32] отметившие в богословии Каллиста параллели с античной философией. Однако, несмотря на важность этих исследований в плане постановки проблемы, никто из указанных авторов не работал с рукописями Ангеликуда – все они опирались лишь на изданные тексты, составляющие не более трети наследия Каллиста.

V. Об основных чертах философско-богословского учения Аникуда

В формате настоящей «Антологии» мы не имеем возможности во всей полноте – с доказательствами и примерами – развернуть анализ

Θεσσαλονίκη, 1970; *Papadopoulos G. S.* Thomas in Byzanz: Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435 // Theologie und Philosophie. 1:3, 49, 1974.

[29] *Rigo A.* Callisto Angelicude Catafigiota Meleniceota e l'esicasmo bizantino del XIV secolo. Una nota prosopografica // Nil Sorskij e l'esicasmo. Magnano, 1995. Pp. 251–268.

[30] Путь к священному безмолвию… Сс. 5–27.

[31] *Зяблицев Ю. П.* Платонизм и богословие Каллиста Катафигиота // Беседа. 8, 1990. Сс. 30–38.

[32] *Макаров Д. И.* Из истории византийской философии XIV в. (Об определении термина «философия» в «Четырех исихастских трактатах» св. Каллиста Ангеликуда) // Историко-археологический альманах. 6, 2000. Сс. 50–52.

основных аспектов богословского и философского наследия Ангеликуда. Подобного рода исследование, надеемся, вскоре увидит свет. Здесь же мы можем изложить лишь общие соображения по этой теме.

В качестве важной особенности мысли прп. Каллиста Ангеликуда следует отметить, что основной корпус его текстов формировался не в условиях полемики, требующей написания специальных трактатов и четкой систематизации мысли, но «в дидактических целях», т. е. как сборник основанных на экзегезе Священного Писания и на внутреннем опыте поучений, посланий, рассуждений, которые обращены к монашеской братии и посвящены практике духовного делания. Этот «прикладной характер» творчества Ангеликуда предопределил и расстановку акцентов: основное внимание богослова сосредоточено на вопросах гносеологии, на учении о человеке, о молитве, созерцании и т. п.

Учение Ангеликуда, не сформулированное в виде специальной доктрины, реконструируется на основе сравнительного анализа текстов. В результате этого анализа нами были выделены следующие положения богословия Ангеликуда:

1. Центральным онтологическим понятием Ангеликуда является понятие Единого, восходящее к Дионисию Ареопагиту и неоплатоникам. Следуя Ареопагиту, Ангеликуд вводит понятие о «надмирном» и «численном» Едином. Поскольку понятие численности для него синонимично доступности мышлению, высшее Единое оказывается изъято из исчислимости и раскрывается в «том, что около» Бога – в именах, силах, энергиях. Имена суть «простые образы» Бога, через которые происходит познание; одним из важнейших имен является «Красота», благодаря которой ум привлекается к Богу.

2. У Ангеликуда отсутствует стройное учение о Божественных энергиях. Представление о Божественных энергиях у него, с одной стороны, является частью учения о Святом Духе, а с другой – частью учения Дионисия Ареопагита о Божественных именах как качествах и образах. Множественность проявлений Единого (энергий) приводит Ангеликуда к представлению о множественности причастностей Божеству. Причастие трактуется как перенимание Божественной мудрости, как чувство, т. е. восприятие умным чувством Божественного Света или как ощущение (причастие Единому в состоянии *экстасиса*).

3. Согласно Ангеликуду перед причастием Единому ум приобретает «форму» Божества или входит в «образ» Божества, который можно было бы назвать «гиперохическим» (букв.: превосходящим), т. е. становится лишенным вида, качеств, границ. Таким образом, причастие Божественному в понимании Ангеликуда состоит в обретении умом Божественных качеств.

4. Через учение о «раскачествлении» ума Ангеликуд разрешает противоречие между принципиальной непричастностью сокровенного Единого и возможностью обожения ума. Теряя все свои свойства, вплоть до мышления, ум перестает быть умом, становясь *по*

энергии Единым. Таким образом, сохраняется непричастность и непознаваемость Божества, но в то же время ум обоживается.

5. Применительно к богопознанию, Ангеликуд выделяет несколько способов познания Божества: через «логосы сущих» и через некие состояния ума, связанные с действием Божественных сил. Ключевым понятием гносеологии Ангеликуда становится «эрос», на основе которого совершается высшее познание, происходящее вне ума и состоящее в достижении тождества взаимно влюбленных ума и Бога. Понимание эроса как средства достижения единства с Единым восходит к платоновской философии, но у Ангеликуда оно дополнено учением о взаимности такого рода эроса: эросу человека, направленному к Богу, соответствует божественный эрос, т. е. Любовь Единого к человеку.

Заслугой Ангеликуда является разработка мистической терминологии для обозначения экстатических состояний ума, выходящего за пределы мышления (горение, опьянение, полет, восхищение и т. п.). Эрос понимается одновременно как нечто и доступное, и недоступное мышлению, непричастуемое и полностью причастное. Ангеликуд следует Ареопагиту в создании иерархии причастностей и представлении о посредниках, хотя и структурирует ее не так строго.

6. В антропологии Ангеликуда, которая является результатом личного духовного опыта, задействованы как философские средства (в полемических трактатах), так и поэтические образы. Многообразие языковых средств и некоторая непоследовательность в терминологии связаны с тем, что вербализация этого опыта происходит посредством интеллекта, не принимающего участия в самих мистических переживаниях. Представления о душе как «саможивом» существе, об уме как высшей активной части души, способной наполняться Божеством, и о сердце как средоточии эмоциональной и познавательной деятельности согласуются со святоотеческой (аскетико-монашеской) традицией и находят прямые параллели у свв. Исаака Сирина, Максима Исповедника и Григория Паламы.

7. Практическая направленность учения Ангеликуда определила такую черту его богословской системы, как широкое использование антропоморфных образов применительно к умопостигаемым и духовным реалиям. Таким образом, Ангеликуд как бы «псевдо-материализует» нематериализуемое. Яркое выражение это находит в учении Ангеликуда об «умных чувствах», через которые совершается восприятие нематериального. Каждому «чувству ума» соответствует антропологизированное качество Бога: «гортань» ума, вкушающая божественную сладость, «обоняние», способное уловить благоухание одежд Божиих, «очи» ума, которые созерцают нетварное и т. д. Сравнения, использующие библейские аллюзии, также задействуют телесные символы (Христос сравнивается с прекрасным яблоком, которое душа вкушает под тенью древа Бога Отца). Такая возможность приложения к Богу имен человеческого языка в качестве «неуподобляемых образов» была философски обоснована Дионисием Ареопагитом.

Еще одним нововведением Ангеликуда является внесение чувственных образов в область божественного: Бог влюбляется в душу как жених в невесту, Бог радуется, Бог угощает возлюбленных бессмертных нектаром и др. Особенно яркими и шокирующими являются описания высшего соединения ума, т. е. души человека, с Богом. Такие отношения Ангеликуд описывает, используя яркие эротические образы (что даже вызвало возмущение одного из лучших исследователей наследия Ангеликуда, архимандрита С. Куцаса), причем основным стремлением Ангеликуда является не столько мистико-аллегорическое толкование Песни Песней, сколько введение, посредством языка, в тончайшие мистические практики и описание конкретных духовных состояний.

Эта псевдо-антропологизация Божества проникает даже в изображение безличного Единого. После «Божественного мрака», в котором прекращаются все созерцания, ум снова видит Красоту, которую, вероятно, надо понимать уже не как одно из имен Бога, но как «любовную привлекательность» Единого.

7. Отличительным аспектом учения Ангеликуда следует признать его духовный «гедонизм». Наслаждение становится одной из важнейших категорий, характеризующих воздействие Божественной любви. Сама эта мысль не нова для святоотеческой традиции, но Ангеликуду принадлежит заслуга разработки терминологии для ее выражения. Наслаждение понимается как *удовольствие* от охваченности Божественным эросом, как *утешение*, т. е. угасание страстного начала, как *умиротворение* или соединение всех душевных сил и соединение ума с сердцем, и как *покой* – прекращение умом мыслительной деятельности.

Тексты Ангеликуда содержат понятия и образы, восходящие к античной философии, особенно к платонизму. Важной параллелью является учение о богопознании и восхождении к Богу и Единому посредством эроса. Это учение принадлежит Платону, писавшему о совершенствовании души и познании Красоты и Блага через охваченность ее эросом. Воспринятое через посредство Дионисия Ареопагита это учение в отчетливой и развитой форме представлено у Ангеликуда. Сюда относятся именования Бога Красотой и Благом, а также многие элементы учения об эросе – от общего представления об эросе как стремлении к Прекрасному, т. е. «посреднике между Богом и людьми», до отдельных образов и терминов: окрыленность души (у Ангеликуда чаще – ума), опьянение, стрекала любви, священное неистовство (μανία) или исступление (ἔκστασις), ведущее к внеинтеллектуальному познанию Божества. Изложенное в «Федре» Платона учение о возгорании любви в душе возлюбленного через восприятие неких «частиц», исходящих от влюбленного, у Ангеликуда трансформируется в необычное утверждение о причастии Божеству послушником через сердца и сердцем через «огонь эротов» в душе послушника. Тем не менее, во всех этих случаях мы имеем дело с *loci communes* учения Платона, органично усвоенными византийской культурой. Таким

образом, нет оснований утверждать, что Ангеликуд сознательно ориентировался на философию Платона.

Влияние неоплатоников на учение Ангеликуда более очевидно, особенно в учении о Едином и устремлении ума к Единому. В различении понятий высшего, трансцендентного Единого и «Единого сущего» Ангеликуд следует Ареопагиту, однако, если рассматривать более глубокие корни учения Ангеликуда, то видно, что его мысль расходится с той философской традицией, от которой отталкивался автор Ареопагитик. Если терминология Дионисия восходит к Проклу (постулировавшему недоступность и абсолютную непознаваемость Единого), то Ангеликуд оказывается ближе к традиции Плотина и Дамаския – в таких аспектах, как учение о возможности восприятия Единого через его влияние на душу (т. е. через ощущение), о Божественном прикосновении, о «побеге единого к Единому» (т. е. единовидного ума к Богу), о создании Богом Своего образа в человеческом уме, обеспечивающем возможность уподобления ума божественному. Параллели с указаными философами обнаруживаются и в более тонких деталях: образ божественного нектара, учение об отпадении и возвращении ума, представленное Ангеликудом в аллегории души-невесты, а у Плотина – души как дочери Отца-Единого.

Ангеликуд приспосабливает неоплатоническую схему и терминологию для выражения христианского учения – обожение ума он трактует не только как любовь Божества к Себе, но и как путь для соединения души с Богом и сотворения человека «богом по благодати». Для более точного выяснения степени влияния неоплатонической философии на Ангеликуда требуется отдельное исследование, учитывающее и традицию рецепции Плотина в христианской мысли, особенно толкования Михаила Пселла.

Несомненно, значительное влияние на Ангеликуда богословия Дионисия Ареопагита, хотя речь идет не о буквальном цитировании, но скорее о терминологической зависимости и рецепции отдельных взглядов. К Ареопагиту восходит представление об одновременном приложении к Божественной сущности апофатического и катафатического методов богопознания, а также приложение к непостижимому Единому имен «Самоистина», «Самосвет» и «Самобожественность». К мысли Ареопагита восходит также учение о несубстанциальности зла и такая важная черта мышления Каллиста, как иерархичность универсума, выраженная и в представлении о небесных умах и сущностях, окружающих Бога, об иерархии созерцаний, возводящих к высшей Красоте.

Влиянием Ареопагита объясняется также приверженность Ангеликуда к введению лексических новшеств – гапаксов, образованных по моделям словообразования Ареопагита. К их числу относятся прилагаемые к Богу сложные термины с корнем «свет».

Из Ареопагита заимствовано также понятие о божественном мраке и о *неведении* как о состоянии максимально возможного приближения ума к Божеству. Можно сказать, что Ангеликуд сильно

антропологизирует Ареопагита, соединяя его учение с аскетическо-мистической традицией.

Понятие о Божественном эросе, связанная с ним терминология, учение о Красоте (благоухании), которой Бог привлекает ум, также находит параллели в Ареопагитском корпусе. Ангеликуд говорит о единстве эроса между человеком и Богом, трактуя, однако, эрос как энергию и силу Единого. К влиянию Ареопагита и прп. Максима относится учение о «претерпевании» Божества, т. е. полном обожении.

Учение Ангеликуда об *ощутимости* причастия Святого Духа, о близости наслаждения и страдания в божественной любви, а также понимание рая как состояния ума обоженных праведников восходит к традиции прп. Симеона и Никиты Стифата.

В том, что касается отношения Ангеликуда к современной ему паламитской традиции, можно отметить отсутствие особого интереса Ангеликуда к теоретическому обоснованию исихазма и вообще обостренного интереса к полемической схоластике. Учение о Божественных энергиях у Ангеликуда не сформулировано как таковое: постулируется лишь наличие энергии Святого Духа как ипостасного действия, в то время как у Паламы имеется отдельное учение о Божественных энергиях, отличаемых от Божественной сущности. Ангеликуд не развивает свое учение в русле паламитской двойственности (строго деления на сущность и энергию), но говорит лишь о многообразии энергий (энергии красоты, мудрости и т. п.).

Если сравнивать учение Ангеликуда и Паламы, можно сделать вывод, что они основаны на одних и тех же идеях, выражаемых в разных терминах. В богословской системе свт. Григория понятие Единого почти не используется: ему соответствует Божественная «сущность». «Энергии» Палама трактует как проявления непознаваемого Божества. Напротив, Ангеликуд разводит понятия «Единое» и «сущность» – категория существования отнесена им к Богу в Его данности человеку, постигающему, что «Бог существует». Таким образом, в мысли Ангеликуда сближаются понятия «сущности» и «энергий», совместно противопоставленных Высшему Единому. Не исключено, что это обстоятельство могло ограничить развитие идей Ангеликуда: монашество Афона и других монашеских центров Греции избегало широкого распространения его сочинений, опасаясь их трактовки в антипаламитском или «мессалианском» ключе.

В отличие от Паламы, Ангеликуд говорит о взаимности отношений праведника с Божеством: Бог наслаждается душой праведника. Этот элемент не сводится к Платону, где Божество изъято из мира, но имеет корни в мысли Ареопагита об исхождении Божества вовне (πρόοδος), однако Ангеликуд придает этому «исхождению» этическую и любовную окраску.

Еще одним отличием от Паламы следует признать большое значение антропологии, которая тесно связана с учением о Божестве у Агеликуда, но совершенно не разработана в этом ключе у Паламы.

Если Палама избегает (псевдо-)чувственных образов, то у Ангеликуда понятие «духовного наслаждения» играет важную роль.

В целом можно сказать, что учение Ангеликуда представляет собой завершенную философскую систему, по терминологии и образам опирающуюся на предшествующую традицию (особенно, неоплатонизм и богословие Дионисия Ареопагита). На основе интерпретации Ареопагита через призму учения о Божественном эросе и причастии Божеству Ангеликуд создал самостоятельную богословскую систему, не зависящую от современной ему паламитской традиции, но поддерживающую основные положения паламизма. Таким образом, можно констатировать наличие в позднем исихазме «нео-ареопагитского течения», являющегося не «эпигонством» по отношению к ареопагитскому корпусу, но его развитием с учетом актуальных проблем той эпохи.

VI. О полемике Ангеликуда с учением Фомы Аквинского

Наконец, завершая эту статью, следует сказать несколько слов об интереснейшей полемике прп. Каллиста с Фомой Аквинским. Одним из важнейших событий в духовной жизни Византии XIV в. является возникновение новой схоластической теологии, которая базировалась не на сочинениях эллинских философов, как «мейнстриме» византийской мысли, а на совершенно новом привнесенном явлении, которое ныне принято называть *томизмом*. Часть трудов Фомы была переведена в Восточной империи: первым переводчиком этих работ Аквината (после опытов Максима Плануда) стал известнейший в то время гуманист и интеллектуал Димитрий Кидонис (1323–1398 гг.). Будучи политическим деятелем, Кидонис смог достичь высокого положения в византийском государстве и доказать императору Иоанну Кантакузину важность своих переводов Фомы. Вместе с тем Кидонис являлся духовным лицом и играл важнейшую роль в богословских, церковных и политических противоборствах второй половины XIV в.

Кидонис сильно эллинизировал терминологию Фомы Аквинского, переводя ее на язык, понятный тем людям, которые участвовали в полемике происихастской и антиисихастской партий. Именно это, а не сама ценность творений Аквината и спровоцировало горячую полемику, в которую вступали люди, далекие от дискуссий своего времени, – такие как Каллист Ангеликуд.

Перевод «Суммы против язычников» был завершен в 1357 г., т. е. через три года после победы паламизма на Константинопольском соборе 1351 г., осудившем философа Никифора Григору и его сторонников. Вероятно, само возникновение филотомизма через перевод трудов Аквината явилось реакцией на победу паламизма и единственной возможностью реванша «антипаламитской партии». В 1354 г. появился перевод «Суммы теологии», а также других, менее значимых работ Фомы Аквинского.

Каллист Ангеликуд, известный больше как автор аскетических монашеских сочинений, стал одним из видных представителей антитомизма. Критика Фомы стала для Ангеликуда своего рода «плацдармом»

для создания более весомых, не строго полемических сочинений. Из трудов Ангеликуда ясно, что он по большей части не интересовался схоластикой, даже паламитской, и вряд ли активно участвовал в паламитских спорах, однако не обошел вниманием перевод «Суммы против язычников» и именно от него отталкивался в своей критике схоластической теологии в целом.

Труд Каллиста, озаглавленный «Против Фомы Аквината», дошел лишь в одной рукописи XIV в. (cod. Ath. 4457), которая хранилась в Афонском монастыре Ивирон и была опубликована греческим ученым Стилианом Пападопулосом[33].

Разбирая все схоластические сочинения, появившиеся в Восточной империи, мы не найдем другого православного автора, кроме Ангеликуда, основной целью которого было столь основательное опровержение основ томистской теологии. Метод опровержений, используемый им, прост и ясен: он берет один или целый каскад отрывков из перевода «Суммы против язычников», а затем приводит свои суждения и критические замечания[34]. Для формирования

---

[33] *Καλλίστου Ἀγγελικούδη κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου. Εἰσαγωγή, κείμενον, ὑπόμνημα καὶ πίνακες ὑπὸ Στυλιανοῦ Γ. Παπαδοπούλου, δ.Θ.*, *Ἀθῆναι* 1970 (далее все отсылки к трактату Ангеликуда «Против Фомы Аквината» даются по этому изданию).

[34] Приведем в качестве примера отрывок из трактата Ангеликуда, который может дать представление о характере аргументации и сложности этого трактата: «И еще приводит [Фома]: "так, стало-быть, одна частная сущность может согласно ее мыслить другую сущность, всякий раз когда умно вступает с ней [другой сущностью. – *Д. П.*] в связь" (Сумма против язычников 2.50); соприкосновение же явным образом бывает через жизнь и движение. Он [Фома] осознанно говорит это согласно тезису Платона, а не согласно Аристотелю. Так он следует эллинам, и показывает себя мыслящим подстать эллинам, и вопреки разумению отходит к противоположному [христианской вере]. Он [Фома] утверждает: "Частная сущность не получает знания от чувственных вещей" (Там же 2.96). А затем: "Частные сущности познают не только частные сущности, но и эйдосы [идеи] материальных вещей" (Сумма против язычников 2.99). И еще: "Частные сущности познают эйдосы порожденных и бренных тел как эйдосы собственных исходов, и воистину гораздо более [познают] эйдосы небесных тел, как собственных орудий" (Там же). Какое именно знание не получает частная сущность от чувственных вещей? (Там же 2.96). Если Божественное всецело, оно не наше; мы же отчасти познаем то божественное и Бога. И всякий раз, когда мы погружены в чувственное, познаем скорее эйдосы [чувственного], [то есть] умом [познаем] феномены в чувственных [вещах] как в подлежащем. Именно об этом объявляет Павел: [постигаем] "как бы сквозь тусклое стекло, гадательно" (1 Кор. 13, 12). Если же ты говоришь, что знания отчасти они не принимают, – то как же утверждаешь, повернув: "Частные сущности познают эйдосы материальных вещей" (Там же 2.99). Итак, если эйдосы материальных вещей и порожденных и бренных тел суть исходы частных сущностей, а также [если] частная сущность не познает и не принимает знания от чувственных вещей, – тогда ты явным образом вводишь, что они, не зная того, суть собственные исходы. А это, кажется, противоречит предмету обсуждения» (127–128 (*Παπαδοπούλου*), пер. Д. А. Поспелова под ред. А. Ю. Волчкевич).

своих аргументов Каллист использует не только свои собственные идеи, но и цитирует отцов Церкви. Его критика Аквината отличается хорошим знанием самого текста греческого перевода – она вполне логична и наполнена инвективами против Фомы только до той степени, до которой это необходимо, т. е. содержит в себе минимум риторики.

Трактат «Против Фомы Аквината» делится на 641 параграф (далее будет указываться номер параграфа) и включает следующие части: «Отношения между верой и естественной причиной» (1–15), «О названии книги» (16–20), «О мудрости» (21–43), две главы «О провидении» (44–62, 63–96), «Элементарная фисиология» (97–99), «О движении» и «О том, что небо неодушевленное» (100–186), «О последнем пределе [совершенстве] и непрерывном движении в нем» (187–210), «О Божественной простоте и о различении сущности и энергии» (211–531)[35], «Об исхождении Святого Духа и об отношениях Божественных Лиц» (532–607)[36], «Резюме того, о чем было сказано» (608–641).

В основу своей полемики Ангеликуд кладет мысль о том, что знание во Христе является откровением. Здесь он базируется на текстах Дионисия Ареопагита о непознаваемости сущности Божией, избирая как основу своего метода катафатическое богословие. Роль человеческого разума в богословии всегда вторична и имеет вспомогательный характер; эта критика относится как к Аквинату и его схоластике, так и к греческим мудрецам. Ангеликуд прекрасно понимал, что философия Аристотеля оказала большое влияние на схоластическую парадигму Аквината, поэтому, будучи *христианским платоником*, Ангеликуд критикует аристотелизм Аквината и Кидониса и отвергает *философию* вообще. Под *философией* следует понимать, скорее всего, не нравственную составляющую, т. е. платонизирующее восприятие философии, а интеллектуальную составляющую, т. е. аристотелевский концепт. Таким образом, хотя Ангеликуд и цитирует Аристотеля, он является все же последовательным и крайним *антиаристотеликом*.

Каллист подходит к своему учению диалектически: он проводит строгую дизъюнкцию между богословием и философией, Божественным откровением и естественным разумом человека, между Божественной и естественной (физической) истинами. Это различие Ангеликуд считает определяющим, моделируя такой антитомизм, который можно назвать *диалектическим и платонизирующим антиаристотелизмом*.

Каковы основные положения рассуждений Каллиста?

Согласно его представлениям нет никакого согласия между Божественным законом и естественным разумом. Ангеликуд дает целое

---

[35] Этой теме богослов посвящает большую часть своего трактата, поскольку именно она явилась доминирующей в паламитских спорах.

[36] Это некоторым образом повлияло на учение Ангеликуда о двух видах молитвы: Богу-Отцу и Богу-Сыну.

учение о действиях ума и чувствах ума, противопоставляя ум естественному разуму, т. е. интеллекту. Обвиняя Фому Аквината в желании создать такую теологию и такую схоластику, которая в основе своей зависит от греческой философии, в частности от Аристотеля, Каллист подчеркивает коренное различие между священной мудростью и мудростью профанной. Этим он подчеркивает тот этический аспект представления о философии, который был характерен для Платона. К тому же богослов утверждает, как мы уже сказали, очевидность превосходства Божественного откровения над человеческим знанием.

Согласно Аквинату, человек должен познавать Божественную сущность, и в этом заключается цель его существования. Для Ангеликуда познание человеком Бога зависит не от познания Божественной сущности, а от познания человеком сил Святого Духа и от приобщения к этим силам, благодаря чему человек становится просветленным и поднимается к истинному знанию, которым является созерцание Бога.

Христианская вера и естественная причина совершенно несогласны друг с другом. Аквинат пожелал поставить эллинскую философию и аристотелизм на один уровень с Божественной истиной (143), но низверженная Богом человеческая и древняя мудрость «персов и эллинов, индусов, египтян» (368) и «халдеев» (465), сколь высока бы ни была, отлична от божественной мудрости.

Откровение Бога абсолютно превосходит любое человеческое знание – только Святой Дух способен дать уму совершенство (147), и это совершенство нельзя получить из мыслимого, как то утверждал Фома Аквинат, эллинские мудрецы и «сам Аристотель» (147). Так, чистые души приобретают познание не из представлений ума, но из света Святого Духа (150), тогда как, согласно Аквинату, душа мыслит, исходя из представлений (152). Если «небесные умы» (Серафимы, Херувимы, Господства и проч.) черпают познания из земных подобий, следовательно, земные понятия выше их, чего быть не может (153). Совершенство небесных умов – в Богоподобии, а не в представлениях (153).

Согласно Ангеликуду, знание приобретается «от вышних озарений», и хранится, как сокровище, в уме, его принявшем (156). Ангеликуд также опровергал учение Фомы о том, что «насколько отдельная сущность более возвышенна, настолько и ее природа более подобна Божественной природе, и поэтому менее составная» (157). Ведь «отдельные сущности разумны и духовны и не соединены с телами, поэтому и называются отдельными сущностями» (158), а если люди – такие сущности, то *умная* природа пророка Моисея, превосходящая подвижников по озарению, – не менее составная, чем у обычного человека (159).

Ангеликуд также опровергает учение Фомы Аквината об отрешенности нетварного света, который не узреть телесными очами (493).

В опровержение учения Аквината о просвещении философии, Ангеликуд приводит мысль о том, что эллины и все мудрецы часто

говорили о свете и о своей просвещенности горним светом. Но под этим они понимали внешнюю мудрость и собственный интеллект, поэтому «ниспали» от подлинного света, а следовательно, нарушили в себе, в своем уме, естественное познание и вышли к познанию после-естественному (метафизическому), пользуясь энергией человеческого ума (495, особ. 497). Ангеликуд негодовал, как ум человека (т. е. его энергия) начинает у Аквината выполнять функции Святого Духа: проходя через Божество, озаряет самого себя (498).

Каллист опровергал учение Аквината о том, что Божественный свет является светом Божией сущности (506) и собрал в своем трактате немалое количество еретических цитат Аквината против Божественных энергий, когда *сущностью* называются энергии и качества Божии (515).

Значительная часть трактата «Против Фомы Аквината» посвящена другой теме, еще более важной для учения Каллиста. Эта тема связана с традиционным для Ареопагита и впоследствии для Паламы учением о различии между Божественной сущностью и энергией (самая популярная тема эпохи паламитских споров). Вне простой и неделимой сущности Божества существуют Его силы-энергии, которые являются несозданными и вечными: они окружают Божественную сущность. Через них Бог проявляется и созерцается. Ангеликуд категорически отвергает стремление «Ангельского Учителя» (Doctor Angelicus), но в то же время «противника света Христова» (491), видеть сущность Божию (212) как «мысленный образ», эйдос (510). «Уже само желание, – пишет с негодованием византийский богослов, – *ведения* [интеллектуального. – *Д. П.*] Божией сущности есть клевета уст твоих» (211), есть «ужасная чума», «диавольская прелесть», «основание всех ересей» (357). Ибо и ангелы не могут видеть сущность Божию, которая, согласно прп. Максиму Исповеднику, «сверхизъята» (213) и не возможно, чтобы она воспринималась причастниками даже в будущей жизни, ибо она неделима и проста (489, 490).

Фома, игнорируя различие между Божественной сущностью и Божественными силами (энергиями), тем самым не дает возможности человеку причаститься Божественных сил и энергий, то есть спастись.

Ангеликуд явно придавал различию сущности и энергии фундаментальный сотериологический смысл: Божественная сущность неделима для причастников (241), следовательно, любая возможность спасения или обожения для человека исключена, если не отличить от сущности Бога Его Божественную энергию.

Фома же утверждал, что желание и мышление Бога – Его сущность, и это приводило к *отождествлению* сущности и энергии (243), характерному для антипаламитов и акиндинистов. Но Ангеликуд замечал, что не может быть само желание источником того, кто желает (266). Так Фома вводит «многосущностность» Божества, называя «сущностью», а точнее, «сущностью сущности» энергии (272), причем вводит две сущности в Боге – силу и энергию (316) – и при этом отрицает наличие в Боге сущностных энергий (345).

Для Фомы Бог не способен *желать*, проявляя разом две энергии. Для Ангеликуда, желая, Бог может проявлять бесконечное количество различных нетварных энергий (394, 395): одной энергией желания Бог сотворил небо, другой – землю, третьей – море (396). Не одной энергией Бог знает все: Христос друзей знает как друзей, а недругов – как недругов, ибо им сказал «не знаю вас» (402).

Особым образом Ангеликуд учит о предельном блаженстве человека, опровергая Фому. «Предельное блаженство человека состоит не в энергии желания», как учит Аквинат, ибо «конечное благо совершенного – порыв сделать покоем», ведь «порыв к Богу есть истинная пища души», и поэтому порыв ангелов и душ к Богу никогда не закончится, в отличие от порыва неблагодатного ума к *интеллектуальному* (281).

Предельное блаженство человека состоит не в мышлении, это мнение эллинских мудрецов (и Фомы), и не в желании чего-то, это призрак самомнения, но в приобщении животворящему Духу, единении с Ним и согласном с Ним озарении, которое порождает в душе неиссякающие порывы к Богу (282), когда исихаст соединяется со Христом через воипостасное воссияние животворящего и просвещающего Духа, случающееся в его сердце (475). Оно состоит не в том, чтобы «некоторым образом знать Бога», но в том, чтобы через животворящую и озаряющую энергию Духа соединиться с Богом (468).

Человеческая мудрость, столь приятная Фоме, не приемлется Ангеликудом: если совершенство человека состоит в знании истины, значит Аристотель и все «внешние мудрецы» боговдохновенны и удостоились Божественной помощи (487), а следовательно, созерцали Божественные тайны без озарения Святым Духом (489).

Итак, полемика Ангеликуда была направлена против следующих мнений Аквината о Божественной сущности и энергии, которые Ангеликуд перечисляет в синопсисе: 1) качества Бога – Его сущность (611); 2) в Боге нет ничего, кроме Его сущности (615); 3) Бог есть чистая энергия без всяческой потенциальности, активности (618); 4) энергия Бога есть сущность Бога (627); 5) в одном только Боге энергия Его есть сущность Его (629).

Основные пункты антитомистской полемики Ангеликуда совпадают с ключевыми проблемами паламитских споров середины XIV в.[37], суть которых в:

1) соотношении божественного знания и человеческой мудрости, то есть возможности познания Бога путем интеллекта и естественного мышления;

2) вопросе о тварности Божественного света (как одно из частных проявлений более широкой полемики об *ощутимости* причастия Божественным энергиям);

3) различении в Боге сущности и энергий.

---

[37] Один из пунктов дискуссии выходит за рамки паламитских споров: это вопрос об «отцовстве и сыновстве» в Божестве, имеющий непосредственное отношение к спорам о *Filioque*, обострившимся в Византии в 1330-е и 1360-е гг. в связи с переговорами с латинянами о заключении унии.

Полемика против идей Фомы Аквината интересовала Каллиста Ангеликуда, в первую очередь, в контексте богословских дискуссий своей эпохи. Его выступление было обусловлено важностью этой полемики для исихастских споров, так как оппоненты исихазма могли находить в переводах Кидониса дополнительные аргументы в свою пользу.

Антитомистская полемика не давала западному влиянию распространиться в Византийской империи. Сдерживая «латинизацию» мысли, исихастская теология встала на защиту религиозной и философской самостоятельности Византии, отреагировав на нужды времени методом традиционной полемики в целях обеспечения «религиозной безопасности» Христианского Востока в отношении Запада. Самым ярким представителем антитомизма стал прп. Каллист Ангеликуд, однако в силу исторических обстоятельств (турецкая экспансия) его опровержение филотомизма, и, в итоге, самого томистского учения осталось в тени эпохи.

Д. А. Поспелов

ПРЕПОДОБНЕЙШЕГО ОТЦА НАШЕГО КАЛЛИСТА АНГЕЛИКУДА[1] ГЛАВЫ[2]

[1][3] О том, что и так называемый Рай [есть] образ внутреннего человека

Подобно тому, как [все] видимое являет собой образ того, что в человеке невидимо, точно так же и превосходящий все красотою Рай, премудро насажденный Богом на Востоке в Эдеме[4], есть образ, [запечатленный] во внутреннем человеке[5], для коего земля – его собственное сердце, а растения, которые сможет насадить, если пожелает, сотворенный по образу Божию ум [человека], – представления человека о Боге, божественные размышления и особенно боголепные образы[6], многочисленные и разнообразные, имеющие различный вид[7] и духовный аромат и, добавлю, пищу, наслаждение и сладость. Ибо обретающееся во Эдеме открывает то, чем бывает сердце [человека] насыщаемое, как свойственно ему по природе, и очевидным образом имеющее своею сладостью и наслаждением Божественное. <...>

[2] О духовном даре

Зри благодати неизменного и дары неодолимого Бога и радуйся с истинным изумлением о Господе, размышляя о том, что Бог творит в том первозданном Адаме, и, следовательно, насколько более высокие [вещи Он творит] в нас. Он вдохнул в Адама дыхание жизни[8], [то есть] благодать животворящего Духа, и так Адам стал совершенным человеком: он стал «душою живою»[9], а не просто

© Д. А. Поспелов, О. А. Родионов, перевод, 2009.
© О. А. Родионов, примечания, 2009.

[1] I — «Антиликуда» (см. ниже).

[2] Перевод выполнен по рукописям собрания Барберини и Иверского монастыря на Афоне: cod. Barb. gr. 420 (конец 1360-х – пер. пол. 1370-х гг.); cod. Iwir. 506 (кон. 1360-х – 1370-е гг.); датированы А. Ю. Виноградовым. В примечаниях кодексы обозначены как B и I соответственно. Перевод данного сочинения готовится к изданию в серии «Smaragdos Philokalias».

[3] Здесь и далее цифры в квадратных скобках указывают на нумерацию I.

[4] Быт. 2, 8.

[5] Рим. 7, 22; 2 Кор. 4, 16; Еф. 3, 16.

[6] ἐμφάσεις

[7] ἰδέαν

[8] Быт. 2, 7.

[9] Букв.: в душу живую.

«душою»[10]. Ибо Дух Божий не есть душа человека, но [становится] «живой душою» духовно. Таким образом, животворящий Святой Дух Божий поистине становится душой для души, живущей так, как и должно жить разумной и боговидной душе. Если Дух Божий не сопребывает с душой [человека] или, к несчастью, отлетел [от нее], то и богоподобие [души] утрачивается, и подобающее жизни разумной души состояние ужасным образом совершенно заменяется скотоподобным или даже зверообразным. Ибо без Бога (то есть не [пребывая] в Духе) и [без] Христа мы, как сказал Спаситель, не можем делать ничего[11] из должного. Поэтому первый совершенный человек, то есть всецелый Адам, назван не просто «душою»[12], но «душою живой», ибо вдохнул Бог в него дыхание, которое и есть жизнь для разумных душ. Итак, это дыхание, которое Бог вдохнул в Адама, как сказано, пока пребывало в нем [Адаме], делало его причастным немалой славе и богоподобной чести, так что он прозорливо и пророчески взирал на вещи и был поистине [новым] творцом после Бога и вторым Богом по благодати. Потому премудрому Создателю всех вещей были угодны его светозарные видения и пророчества. Когда же Адам повергся на колени и плачевно поддался злейшему преслушанию и, увы, от него отлетел животворящий и просвещающий [душу] Святой Дух, тогда, не сумев сохранить величие столь высокой чести, он поистине оказался причтен к неразумным скотам и во всем уподобился им[13], и вообще низко и безумно отошел далеко от Божественного замысла [о нем], и словно очутился во всеужасающем мраке, будучи не в состоянии даже приподнять голову по причине явного лишения Божественного и сверхъестественного дара – того дыхания, которое в него вдохнул Бог. <...>

[3] О Божественной и человеческой энергии и о мире

Рассмотрим, насколько нам возможно, непосредственно энергию Святого Духа, а вслед за ней свойственные ей состояния, а затем и свойственную нам по природе [энергию] и все, что имеет к ней отношение; и [увидим,] что никак невозможно нам пребывать в мире согласно нашей естественной энергии. А истинный плод энергии Духа[14], от которой – истинные «любовь и радость» (Гал. 5, 22), таков: быть долготерпеливым, и добросердечным, и совершенно преисполненным благостью, так что причастник [этой энергии] от преизбытка [даров] порождает в ближних [те же свойства].

Никакая свойственная нам по природе энергия неотделима от душевного стремления, ибо оно очевидным образом являет-

[10] Быт. 2, 7.

[11] Ин. 15, 5.

[12] Досл.: в душу.

[13] Пс. 48, 13.

[14] Ср.: Гал. 5, 22.

ся какой-то частью яростного начала души. Ведь наша энергия не приходит в движение без нашей воли. А воля у деятельного [подвижника] зависит от пожелания[15], в то время как у созерцательного, конечно, – от устремленности[16]. Поэтому никакая из свойственных нам по природе энергий не может совершенно угасить вожделение и гнев, даже если бы [они] и действовали, как им подобает.

А вышеестественная энергия Святого Духа, [действующая] в сердце, не имея происхождения ни от чего природного, но [представая как] непредставимое явление в помилованных [Богом], движется, или, лучше сказать, воспламеняется явно без участия воли [человека]. Поэтому она совершенно не нуждается ни в чем нашем, говорим ли мы об энергии, или же об осиянии, или явлении Духа; но только в том, чтобы причастник безмятежно созерцал в своем сердце и вышеестественно наслаждался [действием Духа]. По этой причине Божественная энергия для того, чтобы двигаться в нас, совершенно не нуждается ни в нашей воле, ни в естественном стремлении. Поэтому ясно, что [тогда] бездейственны и праздны всякое вожделение и гнев. И, коротко сказать, страстное начало души лежит, отверженное и бездейственное, когда действует вышеестественным образом [исходящее] из сердца веяние животворящего Духа, а ум исполняется веселием и оживляется. Тогда поистине в мире, и тишине, и во всяком надлежащем бесстрастии душа устремляет взор к Богу, дивно обретая связь с Богом, просвещение и устремление ввысь, – [то есть] Духа, Которого она счастливо причастилась от Бога. Тогда она видит, что достигла познания неизреченной и пресветлой красоты божественной пленительности[17] и все больше и больше любит сверхпрекрасного Бога, и радуется, если можно так выразиться, тому, насколько беспределен, неограничен и непостижим Господь Отец, и, постигнув свое новое наследие, по неизреченной Божественной милости вследствие этого преисполняется удивительным миром и во всем зрит себя ничего не лишенной, благодатию крайней и превышающей разумение Красоты. А поскольку гнев, как мы уже сказали, не проявляется по причине самодвижной энергии Утешителя, то устроение нашей души подобающим образом [начинают составлять] долготерпение, добросердечие и предельная благость, поскольку это – плод Святого Духа[18], Которому причащаются помилованные.

А дух заблуждения и лжи, – хотя и кажется, что он действует в душе причастного [ему] человека помимо его воли и стремления, – не может укротить страстное начало [души], но, напротив, все больше возмущает его; [этот дух не может] произвести ни любви к Богу, ни радости, ни мира. Ибо ложь беспорядочна и непоследовательна и совершенно чужда миру и тишине в Боге.

---

[15] ἐπιθυμίας

[16] ἐφέσεως

[17] ὡραιότητος

[18] Гал. 5, 22.

[5] О созерцательной жизни и о том, что непременно требуется созерцателю, и что молитва принадлежит к созерцательной части [подвижничества], и что созерцание принимается отцами как молитва

Созерцательная жизнь – сотоварищ и постоянный сотрапезник священной молитвы. И то и другое – богоблагодатные и боготворящие побеги умной [части] души. Поэтому их деяния по священному закону поистине неотделимы от богоносимой и боготворимой души. И по причине сказанного созерцание и молитва находятся в таком единении, что они оба как бы в единственном числе у отцов называются деянием ума и созерцанием.

Так, святой Исаак [Сирин] говорит: «Деяние ума обретается в его тончайшем делании, в божественном размышлении и в пребывании в молитве, и так далее. А совершается сие – в вожделевательной части [души] и зовется созерцанием»[19]. Видишь признак единства[20], скорее, чем соединения[21], того и другого: речь идет о молитве и созерцании. Поэтому [Исаак] прибавляет вслед за тем, что созерцание сие «очищает действие душевной любви, то есть естественное вожделение, каковое процеживает (то есть просветляет) умную часть души»[22]. Понимаешь ли, что энергия созерцательной части души – едина? (Я говорю об энергии молитвы и созерцания.)

Поэтому и священный Максим утверждает: «Ум не в силах очиститься без общения [с Богом] и созерцания Бога». И еще: «Отшельничество, созерцание и молитва уменьшают вожделение и потом совершенно истребляют его»[23], а «разумное начало души, в свою очередь, начинает благоразумно двигаться, когда обращено к Богу через духовное созерцание и молитву»[24].

И еще: «Разумное начало [души] окрыляй чтением, созерцанием и молитвою»[25]. Таким образом, созерцание во всех отношениях родственно молитве и является ее сотоварищем. Ибо и то, и другое – от природы присущая и подобающая умному, а лучше сказать – разумному началу души энергия, и они неразлучны друг с другом, если ум ведет себя здраво, и они друг от друга получают поддержку, разумное начало здраво и упражняется в безмолвии с осведомленным познанием.

Поэтому ум, который молится без созерцательной силы, отцы именуют бескрылой птицей[26], поскольку он не в состоянии вознестись

---

[19] *Исаак Сирин.* Слово 2. Ср. рус. пер.: *Прп. Исаак Сирин.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911. С. 12.

[20] ἑνότητος

[21] ἑνώσεως

[22] Там же. Ср. рус. пер.: *Прп. Исаак Сирин.* Слова подвижнические… С. 13.

[23] Ср.: *Максим Исповедник.* Главы о любви 2.47.

[24] Ср.: Там же, 4.15.

[25] Ср.: Там же 4.80.

[26] *Исаак Сирин.* Слово 58. Ср. рус. пер.: *Прп. Исаак Сирин.* Слова подвижнические… С. 315.

к Богу с надлежащим образом умственных расположений, как [не в состоянии] и совершенно отступить от [всего] земного и всею силою[27] души приблизиться к [вещам] небесным. Согласно священному Максиму, «созерцание очищает ум, а пребывание в молитве ставит его нагим перед Богом»[28], – очевидно, из-за очищения, [производимого] созерцанием, которого ум не смог бы получить, если бы не простирался, как подобает, к созерцанию Бога. Ибо [Исаак Сирин] сказал, что чистота ума состоит в откровении таинств[29]. Затем, чистота ума есть совершенство в достижении небесного созерцания, движимого вне чувств духовною силою горнего мира неисчислимых чудес. По этой причине созерцатель молится некоторым возвышенным способом, так что становится чист мыслью благодаря созерцательному знанию. И через эту чистоту он без помощи [чувственного] зрения[30] видит Бога, насколько это достижимо, и, молясь, становится воистину блаженным.

[б] О том, что «Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в Духе и истине» (Ин. 4, 24)

«Бог есть Дух, – сказано [в Писании], – и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в Духе и истине» (Ин. 4, 24). «Поклоняющиеся» [сказано] во множественном числе, а не в единственном: «поклоняющийся». И это весьма уместно, ибо «желает всем спастись и в знание истины прийти» (1 Тим. 2, 4) Уготовавший «различные обители» (Ин. 14, 2) для вечного наслаждения тех, кто будет оправдан [Богом], как «Ангел Великого Совета» (Ис. 9, 6), Спаситель, по преизбытку Своего человеколюбия раскрывающий объятия[31] мудрым и немудрым, немощным в мудровании и еще более слабым мыслью. Единожды Он, следовательно, подает всем людям единое спасительное, действуемое разветвленно[32] и совершаемое многообразно, очевидно, в соответствии с навыком и произволением каждого, – и я бы добавил, что и в соответствии с силою, и особенно с навыком [человека], ведомого к Богу и, как сказано, избравшего поклонение Богу. Ибо бывает так, что из-за отсутствия наставника [человек], даже если по природе он хорош, терпит неудачу в достижении совершенной Божией цели. А некоторым людям, даже приобретшим учителя, опытного в Божественных и духовных [вещах], их природная неспособность воспрепятствовала восхождению к совершенству.

---

[27] μένει

[28] См.: *Максим Исповедник.* Подвижническое слово 19. 6–8.

[29] Ср.: *Исаак Сирин.* Слово 18. Рус. пер.: *Прп. Исаак Сирин.* Слова подвижнические… С. 75.

[30] ἀνομμάτως

[31] χεῖρας… ὑπτίας παρέχων

[32] πολυσχιδῶς

Однако и те, и другие, и говоря в общем и целом все, если захотят, будут поклоняться Богу «в истине и в Духе» (Ин. 4, 24), каждый в соответствии со своим ли чином, или, так сказать, со своей силой и с даром, который человек получил от Бога всяческих. Поэтому, если кто-то, даже будучи невеждой, станет проводить свою жизнь по заповедям и по вере и следовать за другими испытанными людьми со смирением, то очевидно, что он поистине «в Духе и истине поклоняется Богу» (Ин. 4, 24).

Ибо вера и есть Дух, потому что она ясно рассуждает о Боге и предметах Божественных и незримых. Ибо в Писании сказано: «Глаголы, которые Я говорю вам, суть Дух и жизнь» (Ин. 6, 63). И не думаю я, что кто-то настолько слаб разумом, что пожелает каким бы то ни было образом отделить дивные и боготворящие заповеди Самоистины от истины. Точно так же и тот, кто следует за верой, как уже сказано, «в истине и Духе», поклоняется Отцу, Богу всяческих, и тем более тот в истине и Духе поклоняется Богу, кто учит другого предметам веры, именуясь и деятельным [подвижником], и созерцательным. А тот, кто прилежен в познании сущего и Священного Писания, как подобает, вследствие этого [познания] сосредоточивается на Боге, как бы исходя из видимого и сказанного, словно от плоти, и [восходя] к умопостигаемому, разумеется, к Духу, и затем стремительно поднимаясь к тому, что выше ума, то есть, можно сказать, выше всякой истины, – к Богу, самым явным образом «в Духе и истине поклоняется Богу». А те, кто занимается псалмопением и молится, если познают силу слов своих песнопений и молитвы и постараются им соответствовать, насколько это возможно, – таковые всесовершенно «поклоняются Богу в Духе и истине». Ибо священные изречения псалмов и молитвы очевидным образом суть Дух и истина. А [человек], который собранно, то есть единовидно[33] и без участия [чувственных] очей, с явственным причастием и мановением Духа, [одним только] светом познания представляет Бога, также «поклоняется», и притом весьма возвышенным образом, «Богу в истине и Духе». И еще, помимо этого, человек, который отражает в себе, [как в зеркале], свет славы и домостроительства Христовых, насколько это возможно, и последующее за этим через Христа излияние от Отца действующего и утешающего верных Духа, подлинно «Богу поклоняется в истине и Духе», во Христе Иисусе. <...>

[15] О смирении и ви́дении

25. Дивны дела Твои, Господи[34], и душа моя приходит в исступление, весьма преисполняясь знанием[35]. И причина возвышения ума становится и высочайшим поводом к смирению. Ибо то, что беспредельно возвышает душу, это же ее и чрезвычайно смиряет. Как же

[33] ἐνοειδῶς

[34] Ср.: Пс. 88, 6.

[35] Ср.: Кол. 1, 9.

началом ви́дения является смирение, а совершенством смирения – ви́дение? Даже если какой-либо [человек] познает всю премудрость мира сего, без смирения ему будет не по силам стяжать высокотворное ви́дение.

Я говорю «высокотворное ви́дение», [чтобы отличать его от созерцания] язычников[36], которое не было высокотворным[37]. А без высокотворного ви́дения человеку невозможно смириться и «согнуть выю свою как серп» (Ис. 58, 5 (lxx)).

О неизреченная премудрость Того, Кто создал нас так премудро! Кто в состоянии познать таковое, пока не узрит высочайшее вознесение горе́, [проистекающее] от смирения, а затем – преизбыток смирения от высочайших [вещей]? Быть может, кто-либо скажет и о боговидном уме, что он, нисшед, одновременно восшел; и прибавит к этому, что тот, кто восшел, есть в то же время нисшедший[38].

Ибо когда ум, старательно изучив все во смирении посредством благодати, оказывается среди высочайшего, то, услаждаясь и радуясь тому, что превыше слова, как собственному, становится тогда в смирении ниже всех. Поэтому Давид говорит: «Господи, не вознеслось сердце мое, и не вознеслись очи мои, и я не ходил в великом и в чудном паче меня, если не смиренномудрствовал»[39]. И ум человеческий весьма справедливо мог бы сказать [в ответ] на это и прямо противоположное: «Господи, не смирился бы я, не уничижил бы себя и не назвал бы землей и прахом, если бы не возвысилось сердце мое и не вознеслись очи мои, и не стал бы я совершать свой путь среди великого и чудного, которое превыше меня. О дивный Создатель [и] Царь! Ты изливаешь мое исступление на сердце, когда я постигаю дело Твоей премудрости: ум, каков он был создан премудро Твоим промыслом».

[16] О том же

Первоначально ум, обратившийся к Богу с [помощью] благодати, бывает охвачен одним [только] состоянием самоосуждения. Поэтому человек, скорбя, рыдает и болезненно плачет, используя для этого ум, сокрушая, как подобает, свое собственное сердце, каждодневно очищая его страстность[40] и смиряясь, как и должно, конечно, никак не без печали.

А получив через дар Христов подобающее очищение, [проистекающее] от безмолвия, он, мысленно устремляясь к мысленной устремленности[41], и будучи возводим к Богу и к Его славе, и присталь-

---

[36] Ἕλληνες

[37] Ср.: *Каллист Ангеликуд.* Против Фомы Аквината 289: 144.30–145.1–7 (Papadopoulos).

[38] Ср.: Еф. 4, 10.

[39] Ср.: Пс. 130, 1–2.

[40] τὸ ἐμπαθές

[41] πρὸς νοητὰς νοηρῶς ἐπιβάλλων ἐπιβολάς

но взирая, сталкивается со вторым осуждением, мысленным, после первого, – сильным и безвыходным, великим и протяженным и постоянным, и должным образом приобретает отсюда более надежное и явное смирение. Оно столь велико, что даже если бы все люди стали открыто называть такого человека блаженным[42], он все равно видел бы себя, в чувстве души и истине, хуже всего, чего бы то ни было, а точнее сказать, и не только всего, чего бы то ни было, но и того, что никогда и никоим образом не существовало, поскольку все, что не существует, не может и согрешать, а он видит себя согрешающим непрестанно.

И так все воспринимая и, следовательно, смиряясь, он при этом весьма радуется и ликует, но нисколько не о себе самом, – как [может радоваться и ликовать о себе человек], который осуждает себя, как грешащего, и притом постоянно?! – но [радуется и ликует] о многомилостивом[43] Боге, приближающемся к нему теснее, чем собственное его дыхание[44], или, если сказать яснее, – [о Боге], дивно действующем, [изводя] изнутри, из сердца его, потоки небесного света и вечные реки Духа Святого, и изливающем [их] и озаряющем ум, и только что не говорящем: «Не бойся, ибо Я с тобой»[45].

Потому такому [человеку] Бог как [Своему] другу действительно открывает Свои тайны и доставляет радость. И человек должен сказать Ему напрямую словами Давида: «Не по беззакониям нашим сотворил Он нам, и не по грехам нашим воздал нам» (Пс. 102, 10), и прочее. И согласно Павлу [человек говорит]: «Ибо благодатью мы спасены» (Еф. 2, 5). И хотя воистину «во всех» Божественных «заповедях», насколько это было возможно, «я утвердился»[46] и «всякий путь неправедный», насколько хватало мне сил, «я возненавидел» (Пс. 118, 128), и, насколько мог, ничем, что относится ко спасению, я не пренебрег.

А тот, кто согласно сказанному не познал самого себя и видящим, и переживающим благоощутимо, – еще не прикоснулся к истиннейшему созерцанию, еще не плачет непрестанными слезами, еще не узрел «единства веры» (Еф. 4, 13) и «познания истины» (Евр. 10, 29; 1 Тим. 2, 4), еще не видел поистине Божественной славы, равно как и предела человеческих вещей. И, говоря кратко, он не [получил] ведения Божественных и человеческих логосов в вещах.

[17] О ви́дении

27. Творение – [тем] умопостигаемым, что содержится в нем, а Писание – духовным свидетельствуют о Божией славе, и Царствии, и премудрости, и силе, и, говоря в целом, великолепии. Но сколь велико каждое [из этих свидетельств]? И о чем же они свидетельствуют?

---

[42] Букв.: ублажать.

[43] φιλοικτίρμονι

[44] Ср.: Иер. 23, 23.

[45] Ср.: Иер.1, 8.

[46] Ср.: Пс. 118, 15.

О чем-то весьма незначительном, и словно о какой-нибудь капле из пучины[47]. Право же, не так! Ибо безотносительно взирая на Самого Себя и, если можно так сказать, подвигнув собственную способность или премудрость, Бог сотворил все, что́ сотворил, – то, что кажется нам великим и славным, исполненным премудрости и силы. Но оно во многом нуждается. И нужда эта не собственная, а из-за необходимости располагать благом. Бог определил, какие вещи и насколько нуждаются в благе, и, определив это, произвел вещи. Он произвел их совершенно слаженно и соразмерно, для того чтобы человек имел полную возможность обитать [в мире], оставаться живым и проживать всю свою жизнь. Бог и предназначил все для его употребления и умеренного наслаждения. Когда Он создавал одного Адама[48], Он видел в будущем – многих.

А теперь мы можем видеть неиссякающее постоянство [вещей], благодаря которому живущие люди не бывают ничем обделены. Ведь земля сохраняет соразмерность всего, что под небом. А небо, солнце, воздух и море сотворены соразмерными земле. Поэтому каждая вещь от Бога сохраняет сама по себе собственную соразмерность. Ибо Бог прежде всех вещей все знает и располагает все по порядку, [так чтобы все вещи соответствовали друг другу] по соразмерной и гармоничной силе. Ибо если бы Создатель не остановил сотворение сущих – не из-за необходимости, но лишь по Своей силе, мудрости, славе и величию, – вместо одного мира мы бы наверняка увидели мириады миров. Да и миры были бы не такими, какой мы видим сейчас, но совершенно незнакомые нам, превышеестественные и непостижимые. Душа не смогла бы вынести даже на мгновение славы, премудрого разнообразия и блистания[49] их красоты: от изумления она бы рассталась с телом[50].

Бог задумал одно творение, а именно человека, как царя всего земного и другого бога[51] над всем Божиим. Он даровал ему весь этот мир для определенной пользы, с легкостью и безмятежностью. Именно об этом говорит один из пророков: «Сотворивший землю как ничто и закрепивший ее ни на чем»[52]. И другой пророк: «Простираяй высочайшее небо, яко кожу» (Пс. 103, 2). И то, что от единого взора Божия на эту землю ее, столь великую, охватывает трепет[53], – [дело] какого преизбытка силы? Отчего и все видимое Он единым словом привел в бытие. А для оного века соблюдается еще более славное и лучшее, и чтобы вынести это, душа, проходя через погребение, словно через горнило, перековывается смертью, и человек становится новым, [наделенным] новыми сокровищами, наслаждениями

[47] Ср.: Сир. 18, 8.

[48] Ср.: Быт. 2, 7.

[49] στιλπνότητα

[50] Досл.: вышла из тела (ἐξέφυγεν ἐκ τοῦ σώματος).

[51] Ср.: Пс. 81, 6.

[52] Ср.: Ис. 40, 23; Иов. 26, 7.

[53] Ср. Пс. 103, 32: «Призираяй на землю, и творяй ю трястися».

и видениями. Ибо то, что видимо сейчас, – это некая тень[54] и, как сказал бы кто-нибудь, долгий сон.

Если же ты хочешь в этом хоть как-то увериться, посмотри на умопостигаемый миропорядок Ангелов, если это тебе по силам, и непременно увидишь там красоту, и славу, и премудрость, и силу, которые не неизреченны, но и непостижимы для нас. Хотя и тот, [ангельский] мир был составлен единою мыслью Божией, [однако] он столь разнообразен и в нем столько удивительного. Если же от одной мысли – такое, чего никогда не бывало, то что бы было, если бы весь совет, и премудрость, и сила Божии пришли бы в движение? И можно ли предположить, что [сие творение] превзошло бы бесконечность, – если возможно додуматься до этого? Ведь у беспредельного предела нет. А где нет предела, нет и движения, но [только] излияние, если можно так сказать, и то отчасти, поскольку энергия из силы, которая исходит из сущности.

Поэтому и то, что представляют тварь или Писание Божие, в сравнении с Божией силой есть нечто незначительное, и малая капля [по сравнению] с бездонной и бескрайней пучиной. Но да сподобимся и мы достойно познать эту духовную каплю и, простерши свой ум от созерцаемой, словно капля, красоты, и славы, и услады к беспредельности, и сообразно воспев беспредельнократно беспредельно пребеспредельного[55], насколько это для нас достижимо, да соединимся с собой и с Богом единообразно в надмирном состоянии, ангелоподражательно став простыми, беспредельными и безграничными умами, в неизреченном веселии, сердечной радости и ликовании, – действием и благодатию Духа. Аминь.

[18] О деятеле и созерцателе

Деятель не может обойтись без псалмопения, заботясь о своей кротости и подобающем деятельным [подвижникам] пробуждении. Созерцатель же или не может петь псалмы, или не желает. Не может, потому что в нем действует Божественная благодать, и он в высшей степени насыщается духовным наслаждением в молчании, ликуя не оглашаемым шумом сердцем; и не хочет, ибо созерцает только одну Вещь и подвигает умное [начало души] к действию непреходящими и мирными помышлениями в глубоком спокойствии. Поэтому созерцателю необходимо прилежать делу

---

[54] Ср. Иов. 8, 9: «Сень бо есть наше житие на земли»; Пс. 101, 12; 143, 4; Еккл. 6, 12.

[55] τὸν ἀπειράκις ἀπείρως ὑπεράπειρον. Обычное для апофатики Ангеликуда выражение. Наиболее близкие параллели ему – у прп. Максима Исповедника (см.: Вопросоответы к Фалассию 60 и 63). Выражение, по всей видимости, основано на богословском лексиконе Дионисия Ареопагита (см., например: О Божественных именах 8.2), однако в форме ἀπειράκις ἄπειρος и т.п. встречается в древнегреческих философских сочинениях задолго до *Corpus Areopagiticum*. В V в. наиболее часто употребляется Проклом.

Боговидения в молчании. А если даже оказывается, что порой он читает некоторое время, то это не удивительно для тех, кто видит непостоянство ума и сложность и изменчивость нашей природы. Следует знать, что после отверзения ви́дения благодатью какое бы то ни было чтение оказывается ниже дела ви́дения: ибо одно[56] [осуществляется] само по себе, а другое[57] – по причине умного рассмотрения. Ибо ни в каком чтении ум не в силах соблюсти свою нераздельность. Но в умной свободе, которая та́инственно совершается в молчании, ум видит по большей части о̓бъединенным образом[58], что весьма отлично от [ви́дения] раздельного. Разве даже в чувственных вещах ви́дение чего-либо не превосходит слышания о нем? Ведь, как говорится и как все признают, глаза вернее ушей. Как в чувственных [вещах], так же и в умопостигаемых: видеть, то есть созерцать что-либо из умопостигаемых [вещей], намного лучше, чем слышать об этом, – что и происходит считающими. Ибо подобно тому, как жена-самаритянка, сподобившись беседы с истинным Словом[59], проповедала своим согражданам о Его Божестве[60], – а когда Слово, по избытку Своей величайшей[61] благости, пришло в город и удостоило жителей беседы, уже не было нужды в свидетельстве женщины для того, чтобы показать Божество Слова[62], – точно так же мысль извне свидетельствует душе и силам, которыми наделена душа, посредством беседы со Словом, в которой То возвещает о [Своем] Божестве, но когда по благодати видение Божества Слова посещает душу вместе со всеми ее силами, то душа уже более не нуждается во внешнем свидетельстве. Ибо всякому слышащему требуется увидеть то, о чем он слышит, а видящий нисколько не нуждается в том, кто научил бы его о зримом [им], что это такое, пока видящий сопричислен к видящим и имеющим очи. Это можно увидеть и на [примере апостола] Фомы, который слышал, но не поверил, а сказал: «Пока не увижу, не поверю» (Ин. 20, 25), – и как только увидел, сразу же воскликнул, [назвав Иисуса] Господом и Богом[63], – этому он не верил, пока не увидел, [а теперь] сам от себя исповедал истину. И то, чего он не имел, слушая, а именно веру, он стяжал тотчас же, как только [смог] увидеть. Из этого [примера] ясно, что должно так же отличать ви́дение от деяния, как ум от чувства[64].

---

[56] Т. е. «видение».

[57] Т. е. «чтение».

[58] ἡνωμένως

[59] Ин. 7, 26.

[60] Ин. 7, 28–29.

[61] Букв. «крайней».

[62] Ин. 4, 42.

[63] Ин. 20, 28.

[64] Необходимо отметить, что в автографической рукописи B стоит: «как сущее от не-сущего».

Прп. Каллист Ангеликуд
ИСИХАСТСКОЕ УТЕШЕНИЕ[65]

Предисловие

<...> Без причастия Святому Духу всякий, кто бы то ни был, находится во мраке, если не сказать – мертв, ибо Он – равным образом, как животворит внутреннего человека, так и просвещает его. И, в самом деле, без освещения никто не может видеть, даже того чувственного, что относится ко внешнему человека. Отсюда несомненно, что, следовательно, слеп еще не получивший Духа посредством благодати и не [может таковой] наставлять других по приговору Господа: «В яму, очевидно, ведет он обоих, ведущего и ведомого»[66]. Но, конечно же, безмолвствующий и пребывающий в уединении, с помощью Духа и благодаря Ему приобретенных преестественных [благ] живущий и созерцающий живет и проводит премирные жизнь и созерцание и каждый день, если не сказать мне – каждое мгновение, к Богу простирается и приближается, и с Ним сочетается и, обоживаясь, соответствующим образом соединяется, и единовидно в Духе, созерцаемое окрест Бога собирая, в «превышающем всякий ум мире» (Флп. 4, 7) зрит два[67], хотя оно беспредельно по величию, непостижимо же, естественно, из-за множественности, как утверждает Василий Великий[68]. Сии [два] суть слава Божия неописуемая и любовь Его к нам безграничная, насколько [возможно] узреть более единовидно.

Это и Давид, в Духе созерцая, проповедовал, [возглашая], что «Бог благодать и славу даст» (Пс. 83, 12); указывая на единичную славу светодаяния, происходящую от созерцания сущего, приходящую к тем, кто созерцает как должно; учитель коей Моисей, лицо которого было прославлено божественным светом, и он воспевал: «Поим Господеви, славно бо прославися» (Исх. 15, 1).

Слово 5. О ТОМ, КАК СВЯТОЙ ДУХ ДЕЙСТВУЕТ В ВЕРНЫХ

1. Итак, мы говорим, что Святой Дух, как необычайный росток, существенно[69] исходит из отцовского корня, из которого и Сын,

---

© А. П. Власюк, перевод, 2009.

[65] Перевод выполнен под ред. О. А. Родионова по изд.: *Koutsas S.* Callistos Angelicoudès. Quatre traités hésychastes inédits / Introduction, texte critique, traduction et notes par Archim. Syméon Koutsas, Dr. en Theol. Athenes, 1998.

[66] См.: Мф. 12, 11; Лк. 6, 39.

[67] Славу и любовь (см. ниже).

[68] *Василий Кесарийский.* О Святом Духе 19. У свт. Василия речь идет об энергиях Святого Духа.

[69] ὑπαρτικῶς

и Слово, неизреченно рождается, имея спутником Его, в Себе Самом безначально и предвечно покоящимся. И через Сына от Отца разумной и духовной природе к надлежащему совершению подается Он, Которого и верным издревле было обетовано свыше излить[70] на всякую плоть[71], [на плоть] иудеев же, говорю, и, очевидно, [на плоть] эллинов, так же как и [на плоть] варваров и на [плоть] совершенно каждого племени и поколения, [но] только лишь верных.

2. Даруется же изливаясь «по благодати и по силе, и по энергии»[72], никоим же образом по ипостаси. Ведь Божественная ипостась и сущность – не допускают причастия себе. «Ибо изливается благодать, а не дарующий благодать»[73]. И затем: «Не Божественность посылается»[74], но дар. «Ибо одно – царь, другое – дар царя»[75]. «Когда Святой Дух приходит к нам, – говорит, – не то вы получите, что есть Дух, но силу[76] [Его]». «Одно – сила даруемая, иное – Дух дарующий»[77]. Откуда несомненно, что и один сущий числом и природу простую [имеющий], видится разнообразным по неисчислимым [Своим] силам и энергиям.

3. Итак, Святой Дух от Отца через Сына подаваемый верным и, соответственно, конечно же, причаствуемый, явственнейше действует в сердцах причастников по обещанному от Бога через Иезикииля, ясно говорящего: «Дам вам сердце ново и дух нов дам вам, и отыму сердце каменное от плоти вашей и дам вам сердце плотяно, и Дух мой дам в вас» (Иез. 36, 26–27). Вот поэтому Дух Святой есть и называется Духом Бога и Духом от Бога, а сообразно произведенному Им, воспринимается верующими, конечно же, как действующий. Ведь Своими энергиями, которые исходят от Бога, Он снова возводит нас к Нему единому, прежде осияв умное [око] наших сердец, как истинный Свет от Света, и производит сие, конечно, так же, как и Сын. Ибо «всякое исхождение движимого Отцом светосвечения, благодатно в нас приходящее, вновь как единотворящяя сила, возвышая, нас наполняет и обращает к единству и боготворящей простоте Собирателя Отца[78]. Ибо все из Него и к Нему[79], как сказало Священное Слово»[80]. И именно Святой Дух Божий прежде [совершенного] соединения сближает нас с Богом, прежде освятив Своих причастников.

---

[70] В переводе сохранена двусмысленность подлинника: «*обетовано свыше* излить», либо «обетовано *свыше излить*».

[71] Иоил. 2, 29.

[72] *Григорий Палама.* Исповедание веры: PG 151, 766.

[73] *Пс.-Златоуст.* О Святом Духе. PG 52, 826.

[74] Там же, PG 52, 825.

[75] Там же, PG 52, 822.

[76] Деян. 1, 8.

[77] *Пс.-Златоуст.* О Святом Духе: PG 52, 826.

[78] Ср.: Мих. 2, 12; Ин. 17, 21.

[79] Рим. 11, 36.

[80] *Дионисий Ареопагит.* О церковной иерархии 1.1.

4. И опять же, [Святой Дух] – Дух Христа и Дух Сына. С одной стороны, Он называется так, потому что есть Тот, Кто, неведомо как создав для Бога Слова храм, затем тотчас же исполняет его всяческой благодатью и в том поселяется «вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9) и поэтому, «если кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8, 9). С другой стороны, – «как соединенный» с Сыном «по естеству»[81] и дарующий благодать богоусыновления причастникам своим, по сказанному: «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим. 8, 14). Вследствие чего, принявшие Духа от полноты Христовой[82], словно из [некоего] вместилища, становятся, соответственно, близкими для Божественной природы и, естественно, воистину друзьями Божиими единодушными с Ним, через вышеназванное единение прилепившимися Господу[83] и в едином Духе посредством Него приходящими к совершенству.

5. И с этих пор ставшим, наконец, друзьями Божиими сопутствует откровение тайн, предвидение будущего, всеблаженное состояние нерожденного Божества и обожение, как следствие невыразимого дара. [Еще же –] небесное устроение, ангельское и нетелесное житие и вожделение, нераскрываемые и тайные мистерии, сопровождающиеся экстазами неистовых любовных наслаждений или, я бы сказал, божественными безумствами. И, само собой разумеется, в состояниях божественных вожделений одухотворенные вопиют, согласно Павлу: «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5, 5). А сверх того, [испытывают они] животворящее блаженство и, одним словом, полагают, что разнообразные и невыразимые духовные дары суть божественное празднество и всеобщее ликование.

6. Так вот, мы, принявшие Его, в свою очередь могли бы сказать так: Святой Дух – это дар, ниспосылаемый за непорочную и чистую веру, и Он заслуженно называется задатком предстоящего наследства и [его] начатком. Он – часть от целого, ныне уже подаваемая в удостоверение здравой веры. Он – Тот, Кто по справедливости назван Духом веры[84]. И можно [сказать, что Он] – неизгладимая печать верных и, вместе с прекрасным житием по заповедям, неложная примета православия. Словно помазанием делается Он для христиан, исполняя их благоуханием добродетелей подающего [Его] Христа, и ближним из причастников и имеющим здравые внутренние чувства Он посылает аромат Христов. <…>

7. Некогда испытавший это причастие Давид, во время случившегося впоследствии [оставления] просил у Бога помощи, говоря Ему: «Пошли свет Твой и истину Твою», ибо [на путь правый] «они наставили меня и введи меня в гору святую Твою и в обители» славы

---

[81] *Василий Кесарийский*. О Святом Духе 18.

[82] См.: Ин. 1, 16.

[83] См.: 1 Кор. 6, 17.

[84] Ср.: 2 Кор. 4, 13.

«Твоей» (Пс. 42, 3)[85], обителями славы Божией называя то самое, созерцаемое окрест Бога поразительное и славное, во что вселяется ум, естественно, исследующий Бога и стремящийся видеть [Его]. А святая гора Божия – это единовидное, крайнее и высочайшее видение Бога, мрак же, соответственно, [то место], в которое и Моисей был введен в древности, согласно [тому, что] говорит [пророк]: «Пошли свет Твой и истину Твою», ибо [на путь правый] «они наставили меня и введи меня в гору святую Твою и в обители» славы «Твоей». <...>

10. И этим же Самым Духом [душа] явно созидается и переустраивается из собственного присущего ей устроения в [новое] поразительное состояние, парадоксально устрояется в храм вездесущего Бога[86] и таким образом явно становится жилищем Духа. И, явно движимая, понимает, что она есть храм Божий и Дух Его обитает в ней[87], из которого [получается] и член Христов и тело Его – о, благодать! – из него по частям составляется[88], [член], составляющий с ним одно тело, похожий не него, сопричастный и сонаследующий Ему. Вследствие чего, конечно, и воипостасной силой прославляемая у сущего Самосветом и просвещающего Духа невыразимым светом, соответственно, прославляется душа, поскольку Дух силы и славы сверх помышления почивает в ней[89].

11. Итак, затем, в качестве действия сияющего в сердце Духа духовно заимевшая веру, как задаток осуществления ожидаемых благ[90] и надежно посредством Духа веры[91] сущую, [душа] постоянно созерцает саму себя и обетованную ей [благодать][92]. И именно так живет душа благоговейно и как ей подобает по вдохновению Животворящего и Просвещающего, и Святого Духа (подобно тому, как живущие ощущением организмы [живут] дыханием ощущающего духа), без труда ведомая к Божественным заповедям и Божественной истине (подобно тому, как [и] благополучно живущие люди [без труда идут] по видимому пути), отовсюду защищенная Духом целомудрия, свой собственный разум и должное поэтому в целости сохраняющая, ни расслабленной [себе] не позволяя стать, ни выдающейся и как бы чрезмерной. И именно таким образом последовательно растут от Духа первоначальной веры и следующего за той верой страха душой начавшие и до Духа печали и сокрушения

---

[85] Ср. с ц.-слав. переводом: «Посли Свет Твой и истину Твою, та мя настависта и введоста мя в гору святую Твою и в селения Твоя», и с Синодальным переводом: «Пошли свет Твой и истину Твою; да ведут они меня и приведут на святую гору Твою и в обители Твои».

[86] Ср.: 1 Кор. 3, 16. 1 Кор. 6, 19.

[87] Ср.: Там же.

[88] Ср.: 1 Кор. 12, 27.

[89] Ср.: 1 Петр. 4, 14.

[90] Ср.: Евр. 10, 1.

[91] 2 Кор. 4, 13.

[92] Ср.: Еф. 1, 13.

достигшие [блага], от чего рождается Дух суда, по причине Которого саму себе осуждает и раскаянием и самоосуждением неистово поражает душа и словно сжигается рожденным от скорби всецело обращенным к Богу пламенем и, из-за последующего [за этим] распространяющимся жалобным плачем. Вследствие чего, поистине, – Дух огня и появляющаяся от него чистота души, о которых сказал Исаия, что очистит их (конечно же, верующих) Господь Духом суда и Духом огня[93], что и божественный Давид [имел в виду] когда, страдая, говорил Богу: «Сокрушил Ты, как паутину, душу мою» (Пс. 38, 12).

12. Тут рождается и вода, омывающая слезами сокрушающуюся душу и, соответственно, восстанавливающая [ее] блистающую сиянием по причине праведного общения с духовным Солнцем Правды[94], ибо говорит [пророк]: «"Омой меня, и буду белее снега" (Пс. 50, 9) и буду украшен сиянием Святого Духа». Так обновляется человек Духом обновления[95], благодать Духа, вдунутую в Адама[96], и из-за непослушания и неверия оставившую его, получающий снова через веру и повиновение Богу Слову и в прошлом оставляющую неразумное его побуждение, чтобы не было необходимости [человеку], имеющему природу [страждущую] оставлением Святого Духа, снова обновляться пришествием и вдуновением Его и через это возвращаться к бесстрастию и богообщению.

13. С этого времени совершаются подобающие Богу служения и поклонения в Святом Духе, и что же именно? То, что бы молиться как должно, чего не ведает никто из не имеющих действующей в них силы Животворящего и Прославляющего Духа, посредством которой, конечно же, и в состоянии мы видеть подобие невидимого Отца, Сына Божия, будто сквозь неприступное сияние – отцовский Свет, Который посвящает всякого человека приходящего в родной этому самому Свету мір[97]. <...>

14. С одной стороны, подчас Он подается некоторым [душам] не вследствие того, что они принесли что-нибудь первыми, а будто в предвидении и называется [тогда] благодатью, а иногда – породившим нечто малое, но в будущем многоценное и в этом случае Он назван даром. Всецело, конечно же, причастным [Ему] Он подает ясное познание Своего пришествия, явно с тех пор в потаенной внутренней комнате сердца верных видимый и изобильно текущий, Которого открыто пообещал Господь, сказав: «Кто верует в меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой» (Ин. 7, 38; Ис. 12, 3; Иоиль 3, 18). Слов же этих и [той] воды надежный истолкователь, прежде всего, священнейший наперсник [Господень] говорящий: «Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять

---

[93] Ср.: Ис. 4, 4.

[94] Ср.: Мал. 4, 2.

[95] Ср.: «Он спас нас... банею возрождения и обновления Святым Духом» (Тит. 5, 6).

[96] Ср.: Быт. 2: 7.

[97] Ср.: Ин. 1, 9.

верующие в Него» (Ин. 7, 39). Вода, но как бы по природе присущая энергии Духа, ясно же, что [она] – Дух, на основании чего Духом именуются Спасителем принявшие Его, ибо сказал: «Рожденное от Духа есть Дух, как и рожденное от плоти есть плоть»[98].

15. Ведь именно эта самая животворящая сила Святого Духа существует для души как Божественная энергия и нерожденное неописуемое обожение, при этом превышающее мір видение душой Бога, и монашеское посвященное [Богу] устроение, и к одиночеству непреходящая склонность, поразительно весь ум души со всеми ее силами, что бы кто не говорил, уловляющая и прилепляющая к Богу посредством умно видимого духовного движения и все чувства души отчетливо изменяющая по самой себе, которые, став единым духом, совершенно единовидно созерцают Бога в Духе, и [тогда] всякий, какой-то бы ни было движимый [благодатью] человек ясно понимает, каким образом рожденное от Духа есть Дух[99].

16. Живущее называется таковым благодаря постоянному движению, ибо движение – условие жизни. Относительно этой духовной воды Спаситель опять же говорит: «Вода, которую Я дам, сделается» – для принявшего, конечно же, ее – «источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4, 14). Снова тут слово о Духе, названном источником, вследствие вечного движения [Его] энергии и водой, как Животворящий и Очищающий. А, если хотите, [называется так], оттого, что Он, словно некий источник, из сердца единовидно и вечнообильно, как сказано, поразительно струится и орошает, питает и удобряет щедрой естественной влагой, будто податливую почву, произрастания райского сада – присущие душе силы и боговидные добродетели. С другой стороны, поскольку Он, будучи Духом, дает и ощущение Духа Своим причастникам, конечно же, водой, в соответствии с вышесказанным, Он называется по присущим воде действиям и по этой же причине – огнем, по свидетельству Златоречивого, говорящего: «Благодать Духа Писание иногда называет огнем, а иногда водой, показывая [тем самым], что это имена не сущности Его, а энергии. Ибо не из разных сущностей Дух, простой и однородный»[100]. <...>

18. <...> И конечно же, когда во время Пятидесятницы происходило осуществление обетованного через Господа Иисуса, и на учеников свыше был излит Дух, как определило [Божие] обетование, не что иное ощутили прежде наития [Духа] получившие его, но, как там сказано: «сделался сильный шум с неба, как от несущегося сильного ветра и наполнил дом, где находились»[101] ученики, конечно же, для того, чтоб ты все понял, ясно видя силу этого наглядного доказательства. Ибо не благодаря дому, но благодаря тем, кто в доме подобное произошло таким наглядным образом, как и бывший там Петр,

---

[98] Так у Каллиста. Ср. в Синодальном переводе: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть Дух» (Ин. 3, 6).

[99] Ин. 3: 6.

[100] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Евангелие от Иоанна 32.1: PG 59, 183.

[101] Ср.: Деян. 2, 2.

поучая, сказал [народу], мудро возводя совершающееся в то время к [данному] через пророка Иоиля Божиему обетованию, возвещающему, что в последние дни излию от Духа Моего на всякую плоть[102] и [к тому, что сказано у пророка] далее. Итак, [бывшие] тогда [вещи случились] не благодаря дому, но благодаря, в соответствие с приличествующей [им] верой, пребывшим в доме и всецело поглощенным ожиданиями подобных событий ученикам.

19. Стало быть, если дом воспринимался исполненным Духа как бы мимоходом, что же тогда, вероятно, испытали и насколько были исполнены те, ради которых было это самое излияние! И хотя это излияние и описано как разлитие [Духа], но для того, что бы ты удалился от мысли, что была [излита Сама] ипостась Духа, а склонился помышлять о благодати и даре триипостасного Божества, этому противопоставлено как то, что оно было от Духа, так и его разделение, ибо Лука говорит: «Явились им разделяющиеся языки» (Деян. 2, 3), которые, конечно же, никоим образом не Сама Божественная ипостась. Если же, поистине, там не было божественной Ипостаси, то не было и созерцаемой в ипостасях сущности, ибо божественная Сущность или Лицо совершенно неделимы. И [Священное] Писание, желая явить все как можно более ясно, вслед за описанием того, что чувствовали бывшие снаружи, говорит об ощущениях причастников благодати, а именно – вдобавок к: «наполнил дом» (Деян. 2, 2) (конечно же, сильный ветер), говорит: «Исполнились все Духа Святого» (Деян. 2, 4). После: «Явились им разделяющиеся языки, как бы огненные» (Деян. 2, 3), говорит: «И начали говорить на иных языках, как Дух Святой давал им провещевать»[103]. Если же все те святые получили в самих себе ощущение не движения и энергии Духа, то почему не написано, что «исполнились все божественной силы», но: «исполнились все Духа Святого» (Деян. 2, 4), внешним видимым признаком которого был шум с неба[104], возникший как бы от несущегося сильного ветра и наполнивший дом?[105] Стало быть, справедливо написано, что, ощутив наитие Святого Духа, все они и исполнились Им. Поэтому и Спаситель говорит, что «Дух дышит, где хочет, и голос Его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин. 3, 8).

20. Таким образом, и рожденный от Духа имеет, конечно же, дышащего в нем Святого Духа и голос Его слышит, то есть умом отчетливо воспринимает Его движение, но не знает, откуда [Он] приходит и куда уходит[106]. Ибо «обожение – нетварно; оно не имеет образа возникновения, но непостижимо обнаруживается в достойных»[107],

---

[102] Ср.: Иоил. 2, 29 (в Септуагинте не «*в последние дни*», как у Каллиста, а «*в те дни*»).

[103] Ср: Деян. 2, 4.

[104] Ср: Деян. 2, 2.

[105] Ср: Там же.

[106] Ср.: Ин. 3, 8.

[107] *Максим Исповедник.* Вопросоответы к Фалассию 61.

как говорят духоносцы. Поэтому – это самое божественное дуновение именуется благодатью и даром, причиной своей имея одного только Бога и щедроты Его. <...>

21. И в то же время, совершенно единое и единообразное духовное дыхание, и ночью всегда видимое и среди дня как вечно клокочущий источник явно бурлящее в помилованных, по причине своих различных действий называется разнообразнейшими именами. Ибо сказано: «Дары различны, но Дух одни и тот же» (1 Кор. 12, 4), то есть, конечно же – духовная сила и движение, действующее по вере и склонности каждого, и я хотел бы добавить, что и польза [от них] – различна и разнообразна. <...>

22. Ибо, несомненно, не ипостась Духа разделяется или разливается, или посылается, или уделяется, но сила, сущностная (скажу так, чтобы настоять на своем) энергия триипостасного Божества, благодаря которой, по природе, не допускающий причастия Себе становится, согласно сказанному, многообразно доступным для причастия. Ибо, как я ранее говорил: «одно – дар царя, и другое – [сам] царь»[108] по Златоструйному. Одно – Ипостась Духа, и другое – дар Духа. Поэтому: «благодать изливается, не дарующий благодать»[109]. Одно начаток Духа, и Сам, называемый Духом, и другое – Его ипостась. «И мы сами, имея начаток Духа» (Рим. 8, 23) говорит [апостол], намереваясь сказать, что невозможно иметь часть Духа, по естеству сущего, как сказано, неделимым.

---

[108] *Пс.-Златоуст.* О Святом Духе: PG 52, 822.

[109] Там же, PG 52, 826.

ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКИЙ БОГОСЛОВСКИЙ СИНТЕЗ

СВ. НИКОЛАЙ КАВАСИЛА, СВ. МАРК ЕФЕССКИЙ. УЧЕНИЕ О ПЯТИДЕСЯТНИЦЕ И ОСВЯЩЕНИИ СВЯТЫХ ДАРОВ

Завершая «Антологию», следует отдать дань двум выдающимся святым отцам периода заката Византийской империи. Это хорошо известный русскому читателю мирянин и выдающийся богослов св. Николай Кавасила (ок. 1320 – ок. 1391 гг.) и один из последних великих богословов Византии – св. Марк Ефесский[1] (1391/1392 – 23.6. 1444 гг.). Их имена и жизнь хорошо известны русским читателям, а их сочинения неоднократно издавались в последние годы[2] и размещены в сети Интернет. Мы не будем повторять здесь известные сведения об их жизненном пути и сочинениях, а из всего богатейшего наследия этих богословов выделим лишь две связанные друг с другом темы: богословие Пятидесятницы и вопрос об освящении Святых Даров; последний был предметом спора во время Флорентийского собора. На этом соборе, как известно, св. Марк Ефесский оказался главным оплотом православия. При этом именно у св. Марка мы находим разрешение проблемы, связанной с тем, что в ходе исихастских споров и полемики с латинянами в позднем византийском богословии разные святые отцы давали различные, казалось бы несовместимые, трактовки православного учения о Пятидесятнице[3].

Остановимся кратко на этой проблеме[4]. Как известно, в XII в. свт. Николай Мефонский, толкуя слова св. Григория Богослова из его Слова на Пятидесятницу, где сказано, что Святой Дух в Пятидесятницу сопребывал с апостолами «существенно» (οὐσιωδῶς)[5], говорит, что слово «существенно» относится к Лицу (ипостаси) Святого Духа. То есть начиная с Пятидесятницы через таинство миропомазания с нами (Церковью) сопребывает и сожительствует Сам Святой Дух. До этого в домостроительстве Божием Он нигде лично и особенно

© Г. И. Беневич, статья, 2009.

[1] До монашеского пострига – Мануил Евгеник.

[2] См. библиографию.

[3] На наличие этой проблемы только что снова указал А. Г. Дунаев (см.: *Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский.* Полемика с Акиндином / Издание подготовил А. Г. Дунаев. Святая гора Афон, 2009. С. 201. Прим. 18*). К сожалению, Дунаев не отметил при этом уже существующие в современной науке попытки преодолеть эти «противоречия».

[4] Она обсуждалась в книге: *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Беседы о православном догматическом богословии. СПб., 2004. Сс. 75–86. Настоящая статья написана на основе этого текста.

[5] Слово 41.11; см. пространную цитату в статье, посвященной Николаю Мефонскому, в данном томе «Антологии», с. 348, прим. 28.

(ἰδίως) не присутствовал. В частности, по воскресении Христовом, когда Христос дунул и сказал ученикам: «Примите Духа Святаго» (см.: Ин. 20, 22–23), как говорят свв. Григорий Богослов и Николай Мефонский, речь идет об энергии, т. е. действии Святого Духа[6].

Этому учению, однако, как будто противоречит то, что пишет в XIV в. св. Григорий Палама в контексте исихастских споров. В частности, в диалоге «Феофан» он утверждает: «Не по сущности и не по какой-либо ипостаси человек делается причастником Бога. Ибо ни одна из них никак не разделяется и вообще никаким образом не передается»[7]. То есть если в интерпретации свт. Николая Мефонского как будто получается, что в Пятидесятницу апостолам была дана не энергия (благодать), а Сама ипостась Святого Духа, Которой они стали причастны кто сколько вместил, то у Паламы причастие ипостаси совершенно исключено. Это видно и из другого отрывка того же святого отца: «Отвергаем говорящих, что Дух Святой изливается на святых по ипостаси и сущности, а не по Божественному дару, и благодати, и энергии Его, как, вместе с остальным нечестием, тем самым явно мудрствующих и [мнения] латинян»[8].

---

[6] Подробнее см. в статье о Николае Мефонском в настоящей «Антологии».

[7] *Григорий Палама.* Феофан, пер. К. Михайлова, цит. по изд.: *Свт. Григорий Палама.* Феофан, или о Божественной природе и о непричасности к ней, равно как и о причастности // Альфа и Омега. 4, 2000. С. 66.

[8] Пер. А. Г. Дунаева по: *Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский.* Полемика с Акиндином... С. 201. Тем не менее в 24 Омилии свт. Григорий Палама говорит: «Те чудесные дела, которые Владыка совершил в теле, являющие, что Он, по Своей ипостаси, Сын Единородный, на конец времен соединившийся с нами, прияли конец; [ныне] начинают совершаться те вещи, которые являют Духа Святого, сущего согласно Своей ипостаси, – дабы мы познали, а также усвоили великую и покланяемую тайну Святыя Троицы; ибо и ранее, воистину, действовал Дух Святый, – потому что это Он говорил чрез пророков и предвозвещал будущее – *ныне же чрез огненные языки явился всем в Своей ипостаси* [курсив наш. – *Г. Б.*], и Владычным образом, как бы на престоле, сев на Христовы ученики, сделал их орудиями Своей силы» (пер. архим. Амвросия (Погодина), цит. по изд.: Беседы (Омилии) свт. Григория Паламы. М., 1993. Ч. 1. С. 242) (мы благодарим О. В. Мосолова, обратившего в одной из дискуссий внимание на это место, из которого следует, что точнее было бы говорить не о натяжении между мыслью Паламы и другими отцами, но о натяжении в мысли самого Паламы, только один из полюсов которой, в самом деле, как будто противоречит другим отцам). Как отмечает В. М. Лурье, комментируя о. Иоанна Мейендорфа: «К пониманию особого значения Пятидесятницы в триадологии св. Григория Паламы о. Иоанна должны были предрасположить, в немалой степени, публиковавшиеся в журнале его семинарии работы Hussey M. E., особ.: *Hussey. M. E.* The Persons-Energy Structure in The Theology of St. Gregory Palamas // St. Vladimir's Theological Quarterly. 18, 1974. Сс. 22–43, где совершенно ясно показано, что, наряду с учением о несообщаемости ипостасей, у св. Григория присутствует учение о их сообщаемости – но не иначе, как через энергию сущности» (*Лурье В. М.* Комментарии // *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория

Разрешение, хотя и не вполне эксплицитное, этого казалось бы неустранимого противоречия между святыми отцами мы и находим у свт. Марка Ефесского. Так, говоря о Боговоплощении, а затем о Пятидесятнице, свт. Марк пишет: «Если Богородице и апостолам был возвещен "Дух Святой и сила Всевышнего" (Лк. 1. 35), но не нашла на Богородицу ипостась Духа и не воплотилась в ней, то, следовательно, и наитствовавшее на апостолов не было ипостасью Духа, но – благодатью и энергией, которая и наполнила их, явившись и разделившись в виде огненных языков (Деян. 2, 3); о сущностном же наитии Духа говорится [т. е. у свт. Григория Богослова в «Слове на Пятидесятницу». – *Г. Б.*] тогда потому, что не какая-нибудь часть энергии излилась, как раньше, но всецелая энергия, которая находится в соединении с сущностью и неотделима от нее и обща трем [Лицам], как и сущность»[9].

На первый взгляд здесь не столько разрешение противоречия, сколько принятие стороны свт. Григория Паламы: апостолам в Пятидесятницу была сообщена не ипостась Святого Духа, а энергия. И действительно, свт. Марк Ефесский не отказывается от наследия свт. Григория Паламы, но уточняет его мысль с учетом той постановки вопроса и ответа на него, какие мы находим у Николая Мефонского. Для Паламы было важно опровергнуть, с одной стороны, тех, кто не признавал, что причастие Божественной энергии – это обожение, а с другой – тех, кто учил об обожении как причастии Божественной сущности. Именно в этом контексте он писал, ссылаясь на ап. Павла и свт. Иоанна Златоуста: «Павел в изобилии свидетельствует, что не каждому осчастливленному боготворящими дарами Духа даются все дары, но одному дается слово мудрости, другому слово знания, каждому что-то свое по Самому Духу (1 Кор. 12, 8). Златоустый же отец, ясно предваряя обман Варлаама и Акиндина, говорит: "Никто не имеет всего, чтобы не подумал, что благодать есть природа"[10]»[11].

Уточнение свт. Марка Ефесского состоит в том, что, хотя действительно никто из людей, за исключением разве что Богородицы, не имел всей полноты даров Святого Духа, тем не менее Церковь в целом (образом которой является Божия Матерь), а значит, и собрание апостолов в Пятидесятницу всю полноту даров (энергий) Святого Духа имеет, т. к. в Пятидесятницу (как и в Боговоплощении) *«не какая-нибудь часть энергии излилась, но всецелая энергия»*. Вот это понятие «всецелая энергия» и является ключевым для экзегезы Пятидесятницы у свт. Марка Ефесского.

Паламы. Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. (Subsidia byzantinorossica 2). С. 452).

[9] Силлогические главы 58, пер. мон. Андроника (А. Ф. Лосева), ред. А. Г. Дунаева, цит. по изд.: Путь к священному безмолвию. М., 1999. С. 137.

[10] О Святом Духе: PG 52, 817.

[11] *Григорий Палама.* Феофан, пер. К. Михайлова, цит. по изд.: *Свт. Григорий Палама.* Феофан... С. 66.

То есть, если у свт. Николая Мефонского еще не вполне прояснен образ «ипостасного» общения Святого Духа с Церковью, то свт. Марк уточняет его, говоря, что «сущностное» сошествие Святого Духа означает излияние всецелой энергии Божией, а не просто каких-то из множества энергий, что бывало и до Пятидесятницы. После всего сказанного тем не менее все равно еще следует понять, что для свт. Марка означают слова Христа в Евангелии о «посылании другого Утешителя» (Ин. 14, 16). Ведь и у св. Николая Мефонского, как и до него у св. Григория Богослова, трактовка этого места однозначная: Утешитель – Святой Дух, т. е. ипостась (Кто), а не просто энергия. В самом деле, и у свт. Марка Ефесского в цитируемом выше сочинении говорится: «Если то, что было дано апостолам от Господа по воскресении через вдохновение (ἐμφυσήματος), не было Самой ипостасью Духа, ибо Утешитель еще не снисшел и Господь еще не отправился к Отцу, то, следовательно, одно – ипостась Духа, и другое – даваемая через вдохновение общая благодать Троицы»[12]. Этот пассаж практически не отличается от того, что писал свт. Николай Мефонский, т. к. здесь явно имеется в виду, что в Пятидесятницу на апостолов снизошла Сама ипостась Святого Духа. Между тем необходимо учесть и утверждение свт. Григория Паламы, согласно которому нельзя причаститься ипостаси.

Разрешение данного комплекса «противоречий» должно учитывать все эти положения. Ясно, что свт. Марк Ефесский не мог противоречить сам себе. «Снисшествие» на апостолов Святого Духа, очевидно, означает не то, что они причастились Самой ипостаси Духа (против чего и возражал Палама), но то, что на них излилась, как говорит святитель, всецелая энергия Божия и именно ей и причастились апостолы, став причастниками внутренней жизни Самой Святой Троицы[13].

В самом деле, для понимания мысли свт. Марка необходимо учесть именно это различение – между, с одной стороны, многоразличными энергиями Божиими, т. е. действиями Бога вовне, а с другой, всецелой энергией Божией, соответствующей жизни Самой Святой Троицы, т. е. рождению Сына от Отца, исхождению от Отца Святого Духа и предвечному воссиянию Святого Духа через Сына. Именно это учение было разработано в ходе полемики

---

[12] Силлогические главы 48, пер. мон. Андроника (А. Ф. Лосева), ред. А. Г. Дунаева, цит. по изд.: Путь к священному безмолвию... С. 135.

[13] Представление о такой «всецелой энергии» можно найти в еще не вполне эксплицированном виде и у Паламы, который говорит, ссылаясь на св. Григория Богослова, об обоженных: «Лишь они "через присутствие Всецелого Помазанника" (*Григорий Богослов.* Гомилии 30.21: PG 36, 132B) были обожены и восприняли энергию, равную обоживающей сущности, вместив и обнаружив ее через самих себя всю без остатка; ибо, по апостолу, "во Христе обитает телесно вся полнота Божества" (Кол. 2, 9)» (Триады 3.1.33, пер. В. В. Бибихина, цит. по изд.: Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер. В. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. М., 1995. С. 296). Мы обязаны этим примечанием О. В. Мосолову.

о *Filioque* с латинянами и латиномыслящими в Византии[14], и оно-то, очевидно, и подразумевалось свт. Марком, когда он писал о Пятидесятнице. Иными словами, излияние всецелой энергии не может означать ее выход за пределы Троицы, в творение, ведь тогда эта всецелая энергия ничем не отличалась бы от «многоразличных энергий», дающих миру бытие. То есть, хотя слово «излияние» как будто подразумевает «излияние вовне», на самом деле речь идет о том, что ипостасное «снисшествие» Святого Духа в Пятидесятницу и «излияние» всецелой энергии Божией на апостолов означает не выход Святого Духа вовне Пресвятой Троицы, а, наоборот, введение апостолов во внутритроичную жизнь, когда Святой Дух, предвечно почивающий на Сыне, почил и на со-телесных Христу (см. Еф. 3, 6 в оригинале) апостолах, т. е. Церкви, введя их во «внутреннюю жизнь» Святой Троицы. В Пятидесятницу каждому из апостолов эта жизнь открылась во всей ее полноте, хотя каждый из них воспринял ее не полностью, а только в той мере, какую был в состоянии вместить.

С этой реконструкцией учения свт. Марка Ефесского о Пятидесятнице следует сопоставить и один из эпизодов православной полемики с латинянами на Флорентийском соборе[15]. Как известно, во время собора произошло столкновение между византийской стороной и латинянами по вопросу об освящении Святых Даров. Латиняне требовали от православных принятия своего учения, согласно которому Святые Дары освящаются в тот момент, когда священник произносит евхаристические слова Спасителя («Приимите, ядите...» и «Пиите от нее вси...»). Византийский же император Иоанн VIII просил изъять из хартулы, которую должны были подписать византийцы, выражение, указывающее на то, что освящение Святых Даров происходит исключительно произнесением священником слов Спасителя, как этого требовали латиняне. Но Иоанн де Торквемада возразил, говоря, что это выражение, будучи необходимым, не может быть изъятым. Как считает архим. Амвросий (Погодин) именно в это время или несколько позднее св. Марком Ефесским было написано сочинение о том, что Святые Дары освящаются не только через произнесение священником евхаристических слов Спасителя, но и по преимуществу силою Святого Духа, призываемого священническим молитвословием[16].

Это сочинение св. Марка мы приводим в настоящей «Антологии». Его можно рассматривать, в свою очередь, как развитие тех положений, которые были высказаны до этого по данному вопросу

---

[14] См. в настоящей «Антологии» статьи, посвященные Фотию Великому и Николаю Мефонскому, а также Никифору Влеммиду и Григорию Кипрскому.

[15] О связи этих тем, кажется впервые, было сказано в статье: *Lur'e V.* L'attitude de S. Marc d'Ephese aux debats sur la procession du Saint-Esprit a Florence. Ses fondements dans la theologie post-palamite // Annuarium Historiae Conciliorum. 21, 1989 [1991]. Pp. 317–333.

[16] *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Ефесский и Флорентийская Уния. Jordanville, New-York, 1963. С. 93. [Репринт: 1994].

св. Николаем Кавасилой[17]; оба святых отца подчеркивают принципиальную роль Святого Духа в освящении Святых Даров, что, несомненно, для них следовало из самого православного учения о Святом Духе и Его роли в созидании Церкви и в Ее таинственной жизни. Характерно, что св. Николай Кавасила в другом своем сочинении говорит о Пятидесятнице и Святом Духе именно в контексте евхаристического богословия, которое для него непосредственно следует из экклесиологии, т. е. учения о Церкви. Так, давая символическое толкование чину «теплоты»[18], св. Николай Кавасила явным образом связывает этот символизм с непрекращающейся Пятидесятницей пребывания Святого Духа на Церкви, что, в свою очередь, следует из пребывания Святого Духа на Сыне Божием, в тело и кровь Которого прелагаются Святым Духом Святые Дары:

«Теплая вода, вода, бывшая причастной огню, является символом Святого Духа, подобного огню (Деян. 2, 3–4) и названного водой (Ис. 44, 3; Ин. 7, 38–39). Она вливается после совершения [таинства] и освящения Честных Даров, символизируя схождение на Церковь Святого Духа, Который тогда сошел после заклания, воскресения и исполнения домостроительства Христова и Который всегда сходит после совершения [жертвы]. Ибо Утешитель приходит к достойно ей причащающимся. Если есть сама жертва, ранее принесенная и ныне совершаемая, и посредник, Сам Христос, тогда и Сам Дух, в Которого веруют подобным образом, нисходит. Эта теплая вода изливается на честные Дары не для того, чтобы символизировать схождение Святого Духа на честные Дары, так как они во время освящения приняли благодать, но чтобы явить образ, по которому

---

[17] См.: *Николай Кавасила.* Изъяснение Божественной литургии, гл. 29: О том, в чем латиняне относительно этого укоряют нас, и ответ на их укоры.

[18] Это толкование несколько иное, чем у прп. Никиты Стифата в его полемике об опресноках (прп. Никита связывает символизм «теплоты» с учением о нетлении плоти и крови Христовых, сохраняемых нетленными Святым Духом; см. в настоящей «Антологии» статью «Полемика об опресноках при патриархе Михаиле Кируларии»). Однако оба отца едины в том, что в своем толковании символизма теплоты подчеркивают пребывание Святого Духа на теле Христа, Церкви и Святых Дарах. Кажется, первым на это указал Грондейс: «Из дошедших до нас кодексов с полной новой формулой вливания теплоты самые ранние, восходящие к XIII в., принадлежат библиотеке на Патмосе. До и после вливания произносится формула: "Ζέσις Πνεύματος ἁγίου". Она произносится отдельно или вместе со старой формулой: "Πλήρωμα Πνεύματος ἁγίου". Стоит заметить, что уже спустя два столетия после обнародования изобретения Никиты литургист остается настолько верен формуле и мысли, у которых уже, кажется, нет основания, что он пытается текстуально и буквально оправдать ее на этот раз из древних святых отцов. Он апеллирует к одному тексту св. Василия и к приписываемому Иоанну Дамаскину гимну на Пятидесятницу (ныне один из тропарей четвертой песни канона Пятидесятницы), в котором он находит опять "теплоту Святого Духа"» (*Grondijs L.* H. Der Heilige Geist in den Schriften des Niketas Stethatos // Byzantinische Zeitschrift. 51, 1958, цит. по: http://www.ilija.narod.ru/grondijs.htm#ref2).

Церковь стала причастна и вновь и вновь становится причастной Святому Духу. Это происходит благодаря посредничеству Спасителя нашего Христа. Поэтому сначала вливается теплота в Святые Дары, а затем оттуда причащаются священнослужители и дают причащаться остальным, так как и Дух Святой прежде исполнил богоносную плоть самого Господа, а затем из нее словно из источника и вместе с нею излился на Церковь и всегда изливается. Об этом же свидетельствует божественный Иоанн: "И от исполнения его мы все прияхом" (Ин. 1, 16)»[19].

Публикуемый ниже небольшой трактат св. Марка Ефесского является продолжением той же линии в богословии, что и линия св. Николая Кавасилы и всего позднего исихастского византийского богословия, раскрывшего православное учение о Святой Троице и Ее участии в жизни Церкви в контексте полемики, с одной стороны, с Варлаамом, Акиндином и их сторонниками, а с другой – с латинянами и латиномыслящими среди византийцев.

Г. И. Беневич

[19] *Николай Кавасила.* Изъяснение обрядов Божественной литургии, пер. А. Ю. Никифоровой, цит. по изд.: *Николай Кавасила.* Богословские труды: Христос. Церковь. Богородица. М., 2002. С. 195.

Св. Николай Кавасила

ИЗЪЯСНЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ[1]

Гл. 29. О том, в чем латиняне относительно этого укоряют нас, и ответ на их укоры

...Некоторые латиняне порицают нас. Они говорят, что после слов Господа: «Приимите, ядите» и так далее, для освящения даров не нужно еще никакой молитвы, так как они уже совершены словом Господним. Посему кто по произнесении сих слов именует дары хлебом и вином и продолжает молиться об освящении их, как будто они еще не освящены, тот, говорят, кроме того, что страдает неверием, делает суетное и излишнее дело. А что дары освящаются именно этими словами, об этом, говорят, свидетельствует блаженный Златоуст, говоря: «Как то творческое слово: "Раститеся и множитеся" (Быт. 1, 28) изречено было Богом однажды, а действует всегда, так и это слово, изреченное Спасителем однажды, действует во все времена»[2]. Итак, более полагающиеся на свою молитву, чем на слово Господне, во-первых, осуждают Его в слабости, во-вторых, кажется, более доверяют себе, а в-третьих, от дела сомнительного, от человеческой молитвы поставляют в зависимость такое дело, как таинство, и тогда как в него надобно веровать несомненно, подвергают его сомнению. Молящемуся в этом случае не нужно и внимать, хотя бы по своей добродетели он был подобен Павлу. Но все сие разрешить нетрудно. И во-первых, надобно начать с тех слов божественного Иоанна, на которых латиняне основываются. Положим, что это слово имеет силу слова Творческого, но вникнем в него. Рече Бог: «Раститеся и множитеся». Что же? После сего слова мы уже не имеем нужды ни в чем другом? И ничто другое не нужно нам для размножения? Или еще требуется брак, супружество и другие заботы, без которых нельзя существовать и распространяться человеческому роду? Следовательно, как там для чадорождения мы почитаем необходимым брак, а после опять молимся о самом браке и этим не думаем уничижать Творческое слово, зная, что оно, конечно, есть причина рождения, однако же через брак, через пищу и через многое другое, так и здесь мы веруем, что само слово Господне совершает таинство, но именно через священника, через предстательство его и молитву, ибо оно действует не просто через все и не как-нибудь, но требуется многое, без чего оно не окажет своего действия. Кто не знает, что смерть Христа есть единственное средство, принесшее в мир отпущение грехов? Но знаем и то, что после Его

---

[1] Текст приводится по изд.: *Николай Кавасила.* Богословские труды: Христос. Церковь. Богородица. М., 2002. Сс. 156–159.

[2] В точности такую цитату нам найти не удалось, но нечто похожее говорится в «Беседах на книгу Бытия» (PG 53, 66.26). – *Прим. Г. И. Беневича.*

смерти нужны и вера, и покаяние, и исповедание, и молитвы священников; и человек не может разрешиться от грехов, если этому не будут предшествовать все сии действия. Что же? Уничижаем ли мы ту смерть и признаем ли ее слабою, когда думаем, что недостаточно будет совершенное ею, если не привнесем того, что нужно, и с нашей стороны? Нет. Следовательно, несправедливо осуждать и тех, которые молятся о совершении даров. Притом полагающиеся на молитву полагаются не на себя, а на Бога, обетовавшего даровать по молитве; самое значение молитвы указывает на это. Ибо, совершая молитву, молящиеся выражают то, что они не надеются сами по себе получить просимое, но веруют, что только от Бога получат его. Таков вопль молящегося, когда, оставив себя, он прибегает к Богу, потому, что, не признавая силы в себе, все вверяет Ему одному. Не мое, говорит он, это дело, не моей силы: Ты только можешь, на Тебя все возлагаю, особенно когда мы молимся о предмете сверхъестественном и все превышающем, каковы Тайны. Тогда молящимся совершенно необходимо полагаться на одного Бога, потому что человек, не наставленный Богом, не в состоянии и помыслить об этом, без Его внушения не может и пожелать этого, без надежды на неложность Обещавшего нельзя ему чаять и получения; так что никто не дерзнул бы и молиться о таких предметах, если бы Сам Он несомненно не показал, что Ему угодно, чтобы о сем молились, и что Он готов даровать это просящим. Посему молитва здесь несомненна и цель ее очевидна, так как Сам дарующий Господь всячески показал, что Он хочет даровать. Для того-то мы и веруем в освящение Тайн по молитве священника, полагаясь на нее не как на какую-нибудь молитву человеческую, а как на силу Божию, и не потому, что молится человек, а потому что внимает Бог; не потому также, что умоляют Его, а потому, что Истина обещала даровать по молитве. А что Христос показал, что Он всегда готов даровать сию благодать, о том нечего и говорить. Для того пришел Он на землю, принес Себя в жертву и умер, для того алтари и священники, и всякое очищение, и все заповеди, и наставления, и увещания, чтобы предложить нам сию трапезу; потому говорил Он, что возжелал той Пасхи[3], что намеревался тогда преподать Своим ученикам Пасху истинную; потому повелел творить сие в Свое воспоминание, что хотел, чтобы мы всегда священнодействовали ее. Какое же еще сомнение касательно просимого могут иметь молящиеся, если, с одной стороны, они надеются получить то, о чем просят, и если, с другой, Могущий дать желает дать? Итак, верующие, что молитвою освящаются дары, как не уничижают слов Спасителя и не полагаются на себя, так не от сомнительного дела, какова человеческая молитва, поставляют в зависимость таинство, как напрасно обвиняют нас латиняне. Ибо и всесвятое миро, которое, по словам блаженного Дионисия, единочинно с Божественным причащением, совершается и освящается молитвою; и благочестивые нисколько не сомневаются, что она имеет силу совершительную и освящающую. Таким же образом через молитву свя-

[3] Лк. 22, 15.

щеннодействуется рукоположение священника и архиерея, ибо говорится: помолимся о нем, да приидет на него благодать Всесвятаго Духа, – как взывает к клиру рукополагающий по возложении руки. И в Церкви Латинской рукоположение священника совершается так, что по возлиянии мира на главу рукополагаемого совершитель таинства молится о нисшествии на него обильной благодати Святого Духа. Точно так же и отпущение грехов кающимся даруется через молитву священническую. Наконец, подобным образом молитвою же священников совершается и таинство елея, которое приемлющим его дарует и исцеление от телесной болезни, и отпущение грехов, как говорит апостольское предание: «Болит ли кто в вас, да призовет пресвитеры церковныя и да молитву сотворят над ним, помазавши его елеем во имя Господне, и молитва веры спасет болящаго, и воздвигнет его Господь, и аще грехи сотворил есть, отпустятся ему» (Иак. 5, 14–15). Что же скажут на это те, которые не одобряют молитвы в таинствах? Если, как говорят они, не видно, что производят молитвы, то равным образом не видно, священник ли тот, кто называется этим именем, не видно, может ли он освящать миро, и, таким образом, не может совершиться таинство святого причащения, потому что на самом деле тогда нет ни священника, ни алтаря, так как они и сами не скажут, что слово Господне, независимо от лица и без алтаря, имеет силу совершительную. Но алтарь, на котором должно полагать хлеб, освящается миром, а миро священнодействуется через молитвы. Точно так же: кто несомненно дает нам оставление грехов, если и священники, и их молитвы сомнительны? После сего последователям их нововведений ничего более не остается, как уничтожить все христианство. Явно, что сомнительны действия, скорее, тех, которые так думают, и опасно дело их, кои придумывают чуждое отеческим преданиям, имеющим в себе ручательство несомненности. Что Бог внемлет, когда Ему молятся, что просящим у Него дает Он Духа Святого и для тех, кто обращается к Нему с верою, делает все возможным, о том сказал Сам Бог и это никаким образом не может быть неистинно; но чтобы с пересказывающими только какие-либо слова случалось что-либо подобное, нигде не говорится. Притом совершение Тайн молитвою предали отцы, принявшие от апостолов и их учеников и все прочее, как я сказал, и святую Евхаристию; предали после многих других и Василий Великий, и Иоанн Златоуст – великие учители Церкви; кто им противоречит, тех желающие быть православными не должны удостаивать и ответа. Что же до того, будто для освящения даров достаточно слова Господня о тайнах, произносимого в виде повествования, о том не видно, чтобы сказал кто-либо из апостолов или из учителей. Что однажды изреченное Господом – потому именно, что изречено Им, – оно, как слово Творческое, всегда действует, о том, говорит и блаженный Иоанн; но что, будучи произносимо теперь священником, оно имеет силу, потому что им произнесено, этого ниоткуда нельзя видеть, ибо то Творческое слово действует не потому, что в известных случаях произносится каким-нибудь человеком, а потому, что однажды изречено Господом.

Марка архиепископа Ефесского

СОЧИНЕНИЕ О ТОМ, ЧТО НЕ ТОЛЬКО ПРОИЗНОШЕНИЕМ СЛОВ СПАСИТЕЛЯ ОСВЯЩАЮТСЯ БОЖЕСТВЕННЫЕ ДАРЫ, НО [ИМЕННО] ПОСЛЕДУЮЩИМИ ЗА СИМ МОЛИТВОЙ И БЛАГОСЛОВЕНИЕМ СВЯЩЕННИКА, СИЛОЮ СВЯТОГО ДУХА[4]

1. Восприяв изложение Таинства литургии от священных апостолов и от наследовавших их учителей Церкви, ни у кого из них мы не нашли, чтобы словами Господними, и только ими, освящался и совершался дар Евхаристии и пресуществлялся в самые тело и кровь Владыки; но у всех согласно эти слова [Спасителя] приводятся описательно и являются как бы предисловием, ради памяти о совершавшемся тогда событии, и они как бы «влагают» силу предлежащим Дарам для пресуществления и последующих за сим молитвы и благословения священника, чтобы тем действием уже пресуществить Дары в самый Первообраз – Владычни тело и кровь. И сами эти чинопоследования свидетельствуют, что они созвучны тому, чего мы держимся, и содержат в себе самый принцип.

2. Ибо вот в записанной Климентом литургии священных апостолов после того как приводятся чудеса и дела Господни, еще же и говорится о Страсти и воскресении и восшествии на небо, так положено читать: «Поминающе, убо, яже [Христос] о нас претерпе, благодарим Тя, Боже Вседержителю, не яко есми должни, но яко есть мощно нам, и заповедь Его исполняем. В нощь бо в нюже предаяше Себе, прияв хлеб во святыя Своя и непорочные руки и воззрев к Тебе, Богу Своему и Отцу, и преломив, даде учеником Своим, глаголя: «Приимите от него, ядите: сие есть Тело Мое за, многи раздробляемое во оставление грехов». Подобне и чашу, растворив от вина и воды и освятив, даде им, глаголя: «Пиите от нее вси. Сия есть Кровь Моя за многи изливаемая во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание. Поминающе убо Страсть Его и смерть и воскресение и на небеса восшествие и будущее Его второе пришествие, в оньже приидет судити живыя и мертвыя и воздати коемуждо по делом его, приносим Ти, Царю и Богу, по заповеди Его, хлеб сей и чашу сию, благодаряще Тя о сем, яко удостоил еси нас предстати пред Тобою и священнодействовати Ти; и молим Тя, да милостивно призриши на предлежащие Дары сия пред Тобою, Ты – не имущий

---

[4] Пер. архим. Амвросия (Погодина), текст приводится по изд.: *Амвросий (Погодин), архим.* Св. Марк Ефесский и Флорентийская Уния. Jordanville, New-York, 1963. Сс. 295–301. [Репринт: 1994].

ни в чесом потребу, – и да благоволиши о сих, в честь Христа Твоего, и ниспослеши Святаго Твоего Духа на Жертву сию, Свидетеля Страстей Господа Иисуса, яко да явит хлеб сей – Телом Христа Твоего; и чашу сию – Кровию Христа Твоего»[5].

3. Итак, это, через запись блаженного Климента, божественные апостолы передали Церкви. Но и божественный Иаков, первый епископ Иерусалимлян и первого и великого Архиерея и брат, и преемник, и сам изложивший таинство литургии, в том же месте, после того как привел Владычни слова, пишет так: «Поминающе убо и мы, грешнии, животворящие Его страдания, спасительный Крест, и смерть, и погребение, и тридневное из мертвых воскресение, и еже на небеса восхождение и одесную Тебе Бога и Отца седение, и еже второе славное, страшное Его Пришествие, егда приидет со славою судити живыя и мертвыя, егда хощет коемуждо воздати по делом его: приносим Ти, Владыко, страшную сию и бескровную Жертву». И немного далее: «Помилуй нас, Боже, по велицей милости Твоей и ниспосли на ны и на предлежащие Святыя Дары сия Духа Твоего Всесвятаго, Господа и Животворящего, сопрестольного, единосущного же и совечного, глаголавшего Законом и пророки и новым Твоим Заветом, сошедшаго в виде голубине на Господа нашего Иисуса Христа во Иордане реце и пребывающего на Нем, сошедшаго на святыя Твоя апостолы в виде огненных язык в горнице святаго и славного Сиона в день Святыя Пятидесятницы, Сего Духа Твоего Всесвятаго ниспосли, Владыко, на ны и на предлежащие Святыя Дары сия, да посетив святым и благим и славным наитием, освятит и сотворит хлеб убо сей – Тело Святое Христово, и чашу сию – Кровь честную Христову»[6].

4. Последуют сему и те, которые после сего сократили эту литургию, как Василий Великий, так после него и Иоанн Златоуст. Первый, в том же месте [литургии] и сам описывая то первое священнодействие, переданное Владыкой, так говорит: «Остави нам воспоминания спасительного Своего страдания сия, яже предложихом по Его заповедем: хотя бо изыти на вольную и приснопамятную, и животворящую смерть, в нощь, в нюже предаяше Себе за живот мира, прием хлеб на святыя Своя и пречистыя руки, показав Тебе Богу и Отцу, благодарив, благословив, освятив, преломив, даде святым Своим ученик и апостолом, рек: "Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое, во оставление грехов". Подобне и чашу от плода лозного прием, растворив, благодарив, освятив, даде святым Своим ученик и апостолом, рек: "Пийте от нее вси, сия есть Кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многие изливаемая, во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание"». И немного далее: «Сего ради, Владыко Пресвятый, и мы грешнии и недостойнии раби Твои, сподобльшиися служити святому Твоему жертвеннику, не ради правд

---

[5] Апостольские постановления 8.12.258–264. – *Прим. Г. И. Беневича.*

[6] Цит. по изд.: Литургия апостола Иакова. Владомирово, 1938. Сс. 22–23.

наших, не бо сотворихом что благо на земли: но ради милости Твоея и щедрот Твоих, яже излиял еси богато на ны, дерзающе приближаемся Святому Твоему жертвеннику: и предложше вместообразная святаго Тела и Крове Христа Твоего, Тебе молимся и Тебе призываем: Святе Святых, благоволением Твоея благости, приити Духу Твоему Святому на ны и на предлежащие Дары сия, и благословити я, и освятити, и показати – хлеб убо сей – Самое честное Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. Чашу же сию – самую честную Кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, излиянную за мирский живот». Божественный же Златоуст, еще более кратко излагая это, говорит: «Господь пришед, и все еже о нас смотрение исполнив, в нощь, в нюже предаяшеся, паче же Сам Себе предаяше за мирский живот, прием хлеб во святыя Своя и пречистыя и непорочные руки, благодарив и благословив, освятив, преломив, даде святым Своим ученикам и апостолом, рек: "Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов". Подобне и чашу по вечери глаголя: "Пиите от нее вси, сия есть Кровь Моя Новаго Завета, яже за вы и за многие изливаемая во оставление грехов"». И немного далее так присовокупляет: «Приносим Ти словесную сию и безкровную службу, и просим, и молим, и мили ся деем, низпосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащие Дары сия, – и сотвори убо хлеб сей – честное Тело Христа Твоего. А еже в чаши сей – честную Кровь Христа Твоего. Преложив Духом Твоим Святым».

5. Итак, все они согласно сначала цитируют слова Господа и через них приводят к памяти тогдашних событий и влагают освящательную силу в совершаемое, но затем молятся и призывают благодать Святого Духа, чтобы она, пришедши, тогда реченное ныне делом соответствующим образом соделала и предложенные Дары совершила и претворила в Господни Тело и Кровь. Ибо она и во чреве Девы составила ту богоносную Плоть, согласно сказанному Ей от ангела: «Дух Святый найдет на Тя и сила Вышнего осенит Тя» (Лк. 1, 35). Посему и Василий Великий, после того как привел Господни слова, описательно как бы от себя говоря, предложенные Дары называет еще «вместообразными» святого тела и крови, из чего ясно, что они еще приносятся как образ некий или изображение; и немедленно за тем он молится, чтобы пришел Дух Святой и явил хлеб сей честным телом, а чашу сию – честною кровию. И это – весьма естественно. Ибо как в первом том творении, хотя земля получила, по Божией заповеди, силу произращать то, что происходит из нея, и эта заповедь, как говорит тот же Учитель[7], оставшаяся на веки в земле, придала ей силу непрестанно произращать, однако, для совершения возрастаемого необходима также и наша забота, и руки земледельцев, таким образом и здесь единожды сказанное Спасителем, как и говорит божественный Златоуст, всегда совершает действие[8], но, подобно же,

[7] *Василий Великий.* Беседа 5 на книгу Бытия 10: PG 29, 116. – *Прим. Г. И. Беневича.*

[8] *Иоанн Златоуст.* Против иудеев 1: PG 49, 380. – *Прим. Г. И. Беневича.*

и содействует для совершения [освящения] предлежащих Святых Даров и сила божественного священства, действующая через молитву и благословение. Ибо и та вода крещения, которая по виду просто вода, соделывает отпущение всех грехов – через невидимое содействие Божественного Духа; и то миропомазание и сами священники и все иные Таинства Церкви совершаются благодатью Всесвятаго Духа. Итак, не в том смысле, что мы исключительно придаем веру нашей молитве или считаем те [евхаристические] слова [Спасителя] бессильными, мы молимся о предлежащих Дарах, и таким образом совершаем [освящаем] их, но – и тем словам мы сохраняем свойственную им силу, и являем значение божественного священства, которое совершает все Таинства через призывание действующего через него Святого Духа. Ибо и божественный Златоуст говорит так о сем в третьей книге «О священстве»: «Предстоит священник, низводя не огнь, но Духа Святого, и долго творится моление не для того, чтобы некий ниспосланный свыше пламень поглотил Предложение, но для того, чтобы благодать, нисшедшая на Жертву, через нее воспламенила души всех и явила светлее серебра, очищенного огнем»[9]. Но наши молитвы не должны вызывать никакого сомнения или неуверенности, ибо принесенный в жертву и приемлемый Владыка заповедал нам: «Сие, – говорит Он, – творите в Мое воспоминание» (Лк. 22, 19), и обещал дать Духа Святого всем молящимся Ему, не говоря уж о священниках (которым – тем более), и весьма желавший, чтобы это совершалось нами каждый день[10], дабы затем во все времена оно возвещалось. Или ты уже, может быть, из-за этого сомневаешься и в крещении, которое также совершается через молитвы и призывание [Святого Духа]; и относительно отпущения грехов, даваемого благодаря священнической благодати, имеешь ли некое сомнение в том, действительно ли ты его воспринял? И все прочие также церковные таинства вычеркнешь? Но это не так, ибо верен Обещавший быть с нами во вся дни до скончания века.

6. Итак, восприяв это от святых апостолов и от их преемников, мы неизменно держимся того разумения, которое отвечает действительности, и отдаем ему должное. Что же касается того, что слова Господни, относящиеся к тайнам [Евхаристии], произносимые в повелительной форме, довлеют для освящения Даров, – сего не являет ни один из апостолов, ни учителей, говоря о сем предмете; но то, что единожды сказанное Им тем самым, что оно было Им сказано, как слово Творца, всегда действует, – это говорит златоязычный Иоанн. Что же касается того, что эти слова, ныне произносимые священником, тем самым, что произносятся им, могут совершить сие [т. е. освятить Святые Дары] – этого отнюдь не должно учить, поскольку слово Творца не само по себе действует тем, что произносится тем

---

[9] Там же, PG 48, 642. – *Прим. Г. И. Беневича.*

[10] Некоторые святые отцы толковали прошение молитвы Господней: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь» как прошение о сподоблении ежедневного причащения. – *Прим. архим. Амвросия (Погодина).*

или иным человеком, но в том его значение [сила], что оно раз и навсегда было сказано Богом. И действительно, и сами латиняне говорят, что Владычни слова не оказывают действия, когда говорятся просто первым встречным и вне алтаря. Итак, если есть нужда в священнике, и алтаре, и в прочем, что принадлежит к сему, то почему же не иметь нужды и в молитве и в благословении, и через них – в наитии Святого Духа, которое совершает все таинства? К тому же, пусть приступит священный Дионисий, подтверждая своим свидетельством правоту того, что мы совершаем. Ибо в «Размышлении о таинстве Вечери Господней» он так говорит: «Воспев священные, божественные дела, иерарх приступает к священнодействию [т. е. к самому освящению Святых Даров] и сначала просит прощение о сем, и восклицает: Ты сказал – Сие творите в Мое воспоминание. Затем он молится, чтобы быть достойным того подражательного Богу священнодействия и в подобии с Христом всесвятейше совершить Божественные Тайны и раздать и священно соделать причастников участниками их. Таким образом, затем он священнодействует [т. е. освящает] Божественнейшие Тайны и представляет взору Воспеваемое в виде священного Предложения. Ибо, раскрыв и разделив на много частей прикровенный и неделимый хлеб и всем разделив единство чаши, он символическим образом умножает и разделяет единство». И немного далее: «Причастив других, иерарх завершает священную Евхаристию».

7. Всякому желающему возможно видеть, соответствует ли все вышеприведенное тому, что мы совершаем, или же тому, что совершают латиняне. Ибо мы, последуя священным апостолам и учителям, в отношении переданных ими изложений [литургии] и оному разъяснителю священнодействий [св. Дионисию Ареопагиту], воспеваем священные Божественные дела, то есть, как он говорит, вочеловечение ради нас Бога, смерть Его за нас, рождение о Бозе крещаемых, Божественное усыновление, обожение за соблюдение заповедей; затем, приступая таким образом к священнодействию, мы сначала испрашиваем прощения о сем и возглашаем самые Владычни слова, которые Он тогда рек, и затем присовокупляем, что это Он Сам заповедал: «Сие творите в Мое воспоминание», затем, помолившись, чтобы быть достойными сего богоподражательного священнодействия, как это охватывают изложения [Божественной литургии], мы священнодействуем [освящаем] Божественные Тайны через молитву и благословение и наитие Божественного Духа, и прикровенный до тех пор и неразделенный Хлеб открыв, рассецаем на много частей, и всем разделяем единство Чаши. А латинский священник также описательно говоря, поминает Владычни слова, которые Он заповедал: «Приимите, ядите», и «Пийте вси», и «Сие творите в Мое воспоминание» – и больше ничего не священнодействует, но считает, что самое произношение этих слов довлеет для освящения и священнодействия; затем, тот бесквасный хлеб, не покровенный до тех пор, но так, как он был, взяв и подняв, отламывает от него часть и влагает в чашу, а остальное влагает в уста, и подобно

сему, испив всю чашу, увещевает сослужащих ему диаконов дать ему целование, никому ничего не дав, тот, кто до такой степени хвалится [словами Господа]: «Приимите, ядите вси» и «Пийте от нея вси». Не очевидно ли, что это является противоположным и в отношении полученного по преданию изложения [Божественной литургии] и толкования [св. Дионисия] и Владычних слов и самих ихных возгласов? И поступая так, им ли дерзать обвинять нас и вмешиваться в совершаемое нами и делать дальнейшие толкования тому, что является следованием Святым. Но Златоуст говорит: «Слово Владычнее, единожды реченное, соделывает Жертву совершенной»[11]; «единожды реченное», – он говорит, не ныне произносимое, но «единожды реченное» Спасителем всегда влагает освящательную силу в предложенные Дары, но не уже и делом освящает их (через одно только произношение их)[12]; ибо это, через молитву священника, соделывает наитие Святого Духа; и ясно это – из того, что тот же Златоуст, как это мы выше изложили, после того как были произнесены Владычни слова, говорит: «Ниспосли Духа Твоего Святого и сотвори убо хлеб сей – честное Тело Христа Твоего; а еже в чаши сей – честную Кровь Христа Твоего; преложив Духом Твоим Святым». Если и это не убедит любителей словопрений, да будут они достойны сожаления, как одержимые двойным неведением и до глубины окаменелостью.

---

[11] Там же, PG 49, 380. – *Прим. Г. И. Беневича.*

[12] Особенностью обоснования значения действия Святого Духа в освящении Святых Даров у св. Марка Ефесского является использование им философской терминологии. В частности, он устанавливает соотношение между значением произносимых священником слов Спасителя, которыми учреждено таинство Евхаристии, и значением действия Святого Духа, совершаемого через священническое Его призывание, в терминах «силы» и «дела», т. е. соотношение возможности преложения Святых Даров в тело и кровь Христову и действительности (их настоящего преложения). – *Прим. Г. И. Беневича.*

БИБЛИОГРАФИЯ[1]

Богословие II–III веков
Полемика с гностицизмом

Св. Ириней Лионский

Андия де, И. Воскресение плоти согласно валентинианам и Иринею Лионскому // Символ. 39, 1998.

Ириней Лионский, св. Творения / Пер. П. Преображенского. М., 1996. [Репринт: СПб., 1900].

Федченков С. А. Святой Ириней Лионский. Его жизнь и литературная деятельность. СПб., 2008.

Blanchard Y.-M. Aux sources du canon: Le temoignage d'Irence. Paris, 1993. (Cogitatio Dei 175).

Irenee de Lyon. Contre les heresies. Livre I. T. I, II. Paris, 1979. (Sources chrétiennes 263, 264).

Irenee de Lyon. Livre II. T. I, II. Paris, 1982. (Sources chrétiennes 293, 294).

Irenee de Lyon. Livre III. T. I, II. Paris, 1974. (Sources chrétiennes 210, 211).

Irenee de Lyon. Livre IV. T. I, II. Paris, 1965. (Sources chrétiennes 100).

Irenee de Lyon. Livre V. T. I, II. Paris, 1969. (Sources chrétiennes 152, 153).

Osborn E. Irenaeus of Lyons. New-York, 2003.

Климент Александрийский

Климент Александрийский. Извлечения из Феодота / Пер. А. И. Сагарды // Христианское чтение. 11, 1912. Сс. 1290–1302 [§ 1-26 по изд. Штелина].

Климент Александрийский. Педагог / Пер. Н. Корсунского с исправл. и дополн. свящ. Г. Чистякова. М.–Нью-Йорк, 1996.

Климент Александрийский. Строматы. Т. 1–3 / Пер. Е. В. Афонасина. СПБ., 2003.

Климент Александрийский. Увещание к язычникам / Пер. А. Ю. Братухина под ред. А.И.Зайцева. СПб., 1998.

Aland B. Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre: Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der Christlichen Gnosis? // Gnosis and Gnosticism: Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th, 1975) / Ed. M. Krause. Leiden, 1977.

Aland B. Gnosis und Christentum // The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978 / Ed. B. Layton. Vol. 1. Leiden, 1980.

[1] Настоящая библиография, относящаяся к обоим томам «Антологии», составлена авторами соответствующих разделов.

Clemens Alexandrinus. Protrepticus, Paedagogus / Ed. O. Stählin. Berlin, 1972. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 12).

Clemens Alexandrinus. Stromata I–VI / Ed. O. Stählin. Berlin, 1960. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 52).

Clemens Alexandrinus. Stromata VII, VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae Propheticae; Quis Dives Salvetur; Fragmente / Ed. O. Stählin. Berlin, 1970. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 17).

Clementi Alexandrini. Protrepticus / Ed. M. Marcovich. Leiden, 1995.

Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston, 1958.

Langerbeck H. Aufsätze zur Gnosis / Ed. H. Dörries. Göttingen, 1967.

Lilla S. Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971.

Löhr W. Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts. Tübingen, 1996.

Méhat A. Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie. Paris, 1966.

Méhat A. «Vraie» et «fausse» gnose d'après Clément d'Alexandrie // The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978 / Ed. B. Layton. vol. 1. Leiden: Brill, 1980.

Pagels E. The Orthodox Against the Gnostics: Confrontation and Interiority in Early Christianity // The Other Side of God: A Polarity in World Religion / Ed. P. Berger. New-York, 1981.

Quispel G. La Conception de l'homme dans la gnose valentinienne // Eranos-Jahrbuch. 15, 1947.

Ориген

Болотов В. В. Учение Оригена о святой Троице. СПб., 1879.

Карсавин Л. П. Святые отцы и учители церкви. М., 1994.

Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

Триадологические и христологические споры IV века

Св. Александр Александрийский

Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007.

Лебедев Д. А., свящ. Св. Александр Александрийский и Ориген // Труды императорской Киевской Духовной Академии. Октябрь – Ноябрь, 1915. Сс. 244–273; декабрь, 1915. Сс. 387–414.

Лоллий (Юрьевский), архиеп. Александрия и Египет. СПб., 2001.

Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV века / Под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева. М., 2004.

Сократ Схоластик. Церковная история. М., 1996.

Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М., 1993.

Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381. Edinburg, 1988.

Kannengiesser Ch. Alexander and Arius of Alexandria: the last ante-Nicene theologians // Idem., Arius and Athanasius. Two Alexandeian Theologians. Variorum Reprints, 1991.

Kopecek Th. A History of Neo-Arianism. T. I. The Philadelphia Patristic Foundation, 1979.

Simonetti M. Studi sull' Arianesimo. Roma, 1965.

Арий

Лебедев А. А. Вопрос о происхождении арианства // Оттиск из Богословского вестника. Сергиев Посад, 1916.

Сидоров А. И. Арианство в свете современных исследований // Вестник Древней истории. 2, 1982. С. 87–88.

Спасский А. История догматических учений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914.

Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1–4. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902–1903.

Arianism: Historical and theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 5–10, 1983 / Ed. R. Gregg. The Philadelphia Patristic Foundation, 1985.

Haugard P. Arius: Twice a Heretic? Arius and the Human Soul of Jesus Christ // Church History. 29, 1960. Pp. 251–263.

Gregg R., Groh D. The Centrality of Soteriology in Early Arianism // Studia Patristica. 15, 1984.

Löhr W. Arius Reconsidered (Part 1) // Zeitschrift für Antikes Christentum. 9, 2006.

Löhr W. Arius Reconsidered (Part 2) // Zeitschrift für Antikes Christentum. 10, 2006.

Luibheid C. Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis. Dublin, 1978.

Stead C. Was Arius a Neoplatonist? // Studia Patristica. 32, 1997.

Stead G. C. The Platonism of Arius // The Journal of Theological Studies. 15, 1964. Pp. 16–31.

West M. L. The Metre of Arius' "Thalia" // The Journal of Theological Studies. 33, 1982.

Wiles M. In Defence of Arius // The Journal of Theological Studies. 13, 1962. Pp. 339–347.

Williams R. Arius: Heresy and Tradition. London, 1987.

Астерий-софист

Сидоров А. И. Святой Лукиан Антиохийский и его ученики (окончание) // Альфа и Омега. 2 (49), 2007.

Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Ч. 1–4. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902–1903.

Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt / Ed. M. Richard. *Oslo, 1956.*

Bardy G. Recherches sur saint Lucien d' Antioche et son école. Paris, 1936.

Kinzig W. In Search of Asterius. Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms. Göttingen, 1990.

Kopecek Th. A History of Neo-Arianism. T. I. The Philadelphia Patristic Foundation, 1979.

Vinzent M. Asterius von Kappadokien. Die theologischen Fragmente. Einleitung, kritischer. Text, Übersetzung und Kommentar. Leiden; New-York; Köln, 1993.

Wiles M. F. (in collaboration with *Gregg R. C.*) Asterius: A new Chapter in the History of Arianism? // Arianism: Historical and Theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies. Oxford, September 5-10, 1993 / Ed. R. Gregg. The Philadelphia Patristic Foundation, 1985.

Маркелл Анкирский

Lienhard J. T. Contra Marcellum Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology. Washington, 1999.

Logan A. Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthymus), On the Holy Church: Text, Translation and Commentary // The Journal of Theological Studies. 51, 2000.

Parvis S. Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345. Oxford, 2006.

Seibt K. Die Theologie des Markell von Ankyra. Berlin, 1994. (Arbeiten zur Kirchegeschichte 59).

Tetz M. Zur Theologie des Markell von Ankyra I: Eine Markellische Schrift „De incarnatione et contra Arianos" // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 75, 1964.

Св. Афанасий Александрийский

Горский А. В., прот. Жизнь св. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. Сергиев Посад, 1902.

Попов И. В. Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904.

Флоровский Г. Ф. Восточные отцы церкви IV века. М., 1992.

Politique et theologie chez Athanase d"Alexandrie / Ed. C. Kannengeisser. Paris, 1974.

Anatolios K. Athanasius: The Coherence of His Thought. New-York, 1998.

Ayres L. Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford, New-York, 2004.

Brakke D. Athanasius and Asceticism. Baltimore, 1998.

Barnes T. D. Athanasius and Constantius: theology and politics in the Constantinian empire. Cambridge, Mass., 1993.

Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381. Edinburg, 1988.

Kannengeisser C. Le verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie. Desclee, 1990.

Pettersen A. Athanasius and the Human Body. Bristol, 1990.

Wade-Hampton D. A. The Early Episcopal Career of Athanasius of Alexandria. Notre-Dame, 1991.

Pettersen A. Athanasius. Harrisburg, PA, 1995.

Подобосущники

Виноградов В. П. О литературных памятниках полуарианства. I–VIII // Богословский вестник 1911. Т. 1, № 4; Т. 2, № 7–8; № 3, № 12.

Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914.

Творения Епифания Кипрского. М., 1863–1885. Ч. 4.

Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851.

Elm S. Virgins of God': The Making of Asceticism in Late Antiquity. Oxford, 1994.

Gummerus K. Die Homönsianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig, 1900.

Löhr W. Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts. Bonn, 1986.

Steenson J. Basil of Ancyra and the Course of Nicene Orthodoxy. Oxford, 1983. (Ph.D. Diss.).

Steenson J. Basil of Ancyra on the meaning of homousios // Arianism: Historical and theological Reassessments. Papers from the

Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 5–10, 1983 / Ed. R. Gregg. The Philadelphia Patristic Foundation, 1985.

Аэций

Бирюков Д. С. Философские категории и значение копулы «есть» в «Синтагматионе» Аэция-арианина: историко-философский бэкграунд // AKADHMEIA. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 7 / Отв. ред. А. В. Цыб. СПб., 2008. Сс. 194–215.

Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908.

Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353-430). СПб., 1890.

Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 5. М., 1882.

Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflict/ Ed. M. Barnes, D. Williams. Edinburgh, 1993.

Bardy G. L'Héritage Littéraire D'Aetius // Revue D'Histoire Ecclésiastique. 24, 1928. Pp. 809–827.

Kopecek Th. A History of Neo-Arianism. T. I. The Philadelphia Patristic Foundation, 1979.

Prieur J.-M. Aèce selon l'histoire ecclésiastique de Philostorge // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 85:4, 2005. Pp. 529–552.

Simonetti M. La crisi ariana nei IV secolo. Roma, 1975.

Wickham L. The *Syntagmation* of Aetius the Anomean // The Journal of Theological Studies. 19, 1968. Pp. 532–568.

Евномий

Бирюков Д. С. Неоплатонические элементы в неоарианстве (Евномий и Ямвлих) // Вестник молодых ученых. 4, 2006 (Философские науки 2, 2006).

Бирюков Д. С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 8:2, 2007.

Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887.

Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908.

Самуилов В. История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890.

Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflict/ Ed. M. Barnes, D. Williams. Edinburgh, 1993.

Barnes M. Eunomius of Cizicus and Gregory of Nyssa: Two traditions of Transcendental Causality // Vigiliae Christianae. 52, 1998.

Cavalcanti E. Studi Eunomiani. Roma, 1976. (Orientalia Christiana Analecta 202).

Dams Th. La controverse Eunomeenne. Paris, 1952.

Eunomius. The Extant Works / Text and transl. by R. Vaggione. Oxford, 1987.

Kopecek Th. A History of Neo-Arianism. T. II. The Philadelphia Patristic Foundation, 1979.

Narvaja J. Teología y piedad en la obra de Eunomio de Cízico. Rome, 2003.

Vaggione R. Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution. Oxford, 2000.

Св. Василий Кесарийский. Полемика с Евномием

Бирюков Д. С. Об «онтологической дифференции» у Аристотеля в перспективе формирования философского языка патристики // VERBUM. Вып. 8. Medievalia: идеи и образы средневековой культуры. СПб., 2005.

Бирюков Д. С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 8:2, 2007.

Бирюков Д. С. Тема описания человека через "схождение особенностей" у свт. Василия Кесарийского и ее церковно-исторический и историко-философский контекст // Богословские труды. 42, 2009.

Василий Великий, св. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. М., 1846.

Василий Великий, св. Письма // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. М.: Ч. 6, 1847; Ч. 7, 1848.

Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. М., 1846.

Спасский А. История догматических учений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914.

Щуфрин А. М. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Вып. 3. Ч. 2 / ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет». Екатеринбург, 2006. [Пер. Д. И. Макарова по изд.: *Choufrine A.* The Development of St. Basil's Idea of "Hypostasis" // Studi sull'Oriente Cristiano. 7:2, 2003].

Basile de Césarée. Contre Eunome / Introd., trad. et notes de B. Sesboüé, S. J., avec la collab. pour le texte et l'introd. critiques de G. M. de Durand, o. p., et L. Doutreleau, S. J. Paris: T. 1, 1982; T. 2, 1983. (Sources chrétiennes 299, 305).

Drecoll V. Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Göttingen, 1996.

Basile de Césarée. Sur le Saint Esprit / Ed. B. Pruche, Paris, 1968. (Sources chrétiennes 17bis.).

Hildebrand S. A Reconsideration of the Development of Basil's Trinitarian Theology: the Dating of Ep. 9 and «Contra Eunomium» // Vigiliae Christianae. 58, 2004.

Rist J. Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. P. Fedwick. Toronto, 1981.

Robertson D. Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea // Vigilia Christiana. 52, 1998.

Saint Basile. Lettres / Ed. Y. Courtonne. Paris: 1, 1957; 2, 1961; 3, 1966.

Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases-Tradition. Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology // Zeitschrift für Antikes Christentum. 5, 2001.

Св. Григорий Богослов

Берман С. Дух, освобождающий природу. Тринитарная космология Григория Назианзина в свете экологической теологии освобождения. Архангельск, 1999.

Виноградов Н., свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887. (²М., 2007).

Иларион (Алфеев), игумен. Жизнь и учение свт. Григория Богослова. СПб., 2001.

Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: В 6-ти томах. М., 1889.

Cross R. Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus // Journal of Early Christian Studies, 14:1, 2006. P. 105–116.

Dräseke J. Neoplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre // Byzantinische Zeitschrift. 15, 1906. S. 141–160.

Egan J. Αἴτος/'Author', αἰτία/'Cause' and ἀρχή/'Origin': Synonyms in Selected Texts of Gregory Nazianzen // Studia Patristica. 32, 1997. Pp. 102–107.

Egan J. Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oration 31.14 // Studia Patristica. 27, 1993. Pp. 21–28.

Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden / Ed. J. Barbel. Düsseldorf, 1963.

Λιαλιου Δ. Γρηγοριανα Β' καὶ Συμμικτα. Θεσσαλονικη, 1998.

McGuckin J. Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. Crestwood, New-York, 2001.

Noble T. Paradox in Gregory Nazianzen's Doctrine of the Trinity // Studia Patristica. 27, 1993. Pp. 94–99.

Redovičs A. Gregory of Nazianzus (Or. 29.2) in Maximus the Confessor's Ambigua // Studia Patristica. 37, 2001. Pp. 250–256.

Ruether R. Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969.

Winslow D. The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus. Philadelphia, 1979.

Св. Григорий Нисский. Полемика с Евномием

Бирюков Д. С. Полемика свт. Григория Нисского и Евномия в контексте античных логических учений // Проблемы теологии. Вып. 4. Материалы Четвертой международной богословской научно-практической конференции 16 февраля 2007 г. / ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет». Екатеринбург, 2007. Сс. 87–93.

Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887.

Balas D. ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to st. Gregory of Nyssa. Romae, 1966.

Barnes M. Eunomius of Cizicus and Gregory of Nyssa: Two traditions of Transcendental Causality // Vigiliae Christianae. 52, 1998.

"Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa / Ed. L. F. Mateo-Seco. Pamplona, 1988.

Gregorii Nysseni opera. Vol. 1–10 / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960–1990. [Contra Eunomium Libri: I et II: Vol. 1, 1960; III: Vol. 2, 1960].

Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II. An English Version with Supporting Studies Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, September 15-18, 2004) // Ed. by L. Karfíková, S. Douglass and J. Zachhuber. Brill, 2007. (Supplements to Vigiliae Christianae 82).

Pottier B. Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du «Contre Eunome» avec traduction inedited des extraits d'Eunome. Bruxelles, 1994.

Св. Иоанн Златоуст. Полемика с аномеями

Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста / Вст. статья, пер. с древнегреч., комментарии А. С. Балаховской. М., 2002.

Коцянчич Г. Введение в христианскую философию. СПб., 2009.

Baur C. Johannes Chrysostomus und seine Zeit. I, II. München, 1929–1930 [= *Idem.*, John Chrysostom and His Time. I, II. London, Glasgow, 1959–1960.]

Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu // Ed. J. Danielou, R. Flacière, F. Cavallera. Paris, 1951. (Sources chrétiennes 28).

Аполлинарий Лаодикийский

Святитель Василий Великий. Переписка с Аполлинарием Лаодикийским / Пер. и комм. П. Михайлова под ред. Ю. Шичалина // Богословский сборник. 12, 2003. Сс. 71–78.

Спасский А. А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. Сергия Посад, 1895. [Переизд: СПб., 2005].

Apollinaris von Laodicea und seine Schule // Ed. H. Lietzmann. Tubingen, 1964.

Daley B. E. 'Heavenly Man' and 'Eternal Christ': Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior // *Journal of Early Christian Studies.* 10:4, 2002. Pp. 469–488.

Gemeinhardt P. Apollinaris of Laodicea: A Neglected Link of Trinitarian Theology between East and West // *Zeitschrift für Antikes Christentum.* 10:2, 2007. Pp. 286–301.

Liehard J. Two friends of Athanasius: Marcellus of Ancyra and Apollinaris of Laodicea // Zeitschrift für antikes Christentum. 10:11, 2006. Pp. 56–66.

Riedmatten de, H. La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée // The Journal Theological Studies. 7:2, 1956. Pp. 199–210

Spoerl K. A Study of the Kata Meros Pistis by Apollinarius of Laodicea. University of Toronto, 1991

Spoerl K. Apollinarius and the Response to Early Arian Christology // Studia Patristica. 26, 1993.

Spoerl K. Apollinarius on the Holy Spirit // Studia Patristicia. 38, 2001. Pp. 571–592.

Spoerl K. The Liturgical Argument in Apollinarius: Help and Hindrance on the Way to Orthodoxy // The Harvard Theological Review. 91:2, 1998.

Su Cristo: il grande dibattito nel IV secolo. Testi originali di Apollinaire, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri / Intr., trad. E. Bellini. Milano, 1977.

Полемика с аполлинарианами Каппадокийских отцов и св. Епифания Кипрского: христологический и антропологический аспекты

Григорий Богослов. Послание 2, к Нектарию, епископу Константинопольскому // *Он же*, Собрание творений в 2-х т. Т. 2. М., 1994. Сс. 6–7.

Св. Григорий Богослов. Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария – первое // *Он же*, Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. М., 1994. Сс. 8–15.

Григорий Богослов. Послание 4, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария – второе // *Он же*, Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. М., 1994. Сс. 15–18.

Григорий Нисский. Опровержение мнений Аполлинария // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. Сс. 59–201.

Григорий Нисский. Против Аполлинария к Феофилу, епископу Александрийскому // Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М., 1865. Сс. 202–210.

Епифаний Кипрский. Панарион. Против димитритов // Творения святого Епифания Кипрского. Ч. 5. М., 1882. Сс. 174–235.

Daley B. E. Divine Transcendence and Human Transformation: Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology // Studia Patristica. 32, 1997. Pp. 87–95.

Daley B. E. 'Heavenly Man' and 'Eternal Christ': Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior // Journal of Early Christian Studies. 10:4, 2002. Pp. 469–488.

Dragas G. D. The Anti-Apollinarist Christology of St. Gregory of Nyssa: A First Analysis // Greek Orthodox Theological Review. 42:3-4, 1997. Pp. 299–314.

Sellers R. V. Two Ancient *Christologies*. London, 1940.

Stead G. C. The Scriptures and the Soul of Christ in Athanasius // Vigiliae Christianae. 36:3, 1982. Pp. 233–250.

Формирование антропологических концепций

Св. Григорий Нисский

Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово // Ред. перевода, план-конспект, прим. и послесл. Ю. А. Вестеля. Киев, 2003.

Григорий Нисский. Об устроении человека / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб., 2000.

Корриган К. Трехсоставная и двухсоставная душа в диалогах Платона, у Евагрия Понтийского и Григория Нисского // Человеческая целостность и встреча культур / Сост. К. Б. Сигов. Киев, 2007.

Петров В. В. Телесный эйдос как «печать» (Об устроении человека XXVII Григорий Нисского) (Приложение I) // *Он же*, Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной

ему интеллектуальной традиции // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и Средние века (исследования и переводы) / общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М., 2005. Сс. 616–620.

Corrigan K. The problem. of personal and human identity in Plotinus and Gregory of Nyssa // Studia Patristica. 37, 1999. Pp. 51–68.

Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18-23 September 1972. Leiden, 1976.

Gregorii Nysseni opera. Vol. 1–10 / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960–1990.

Hart M. D. Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage // Theological Studies, 51:3. Pp. 450–478.

Mühlenberg E. Synergism in Gregory of Nyssa // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 68:1/2, 1977. S. 93–122.

Re-thinking Gregory of Nyssa / Ed. S. Coakley. Oxford, 2003.

Roth C. P. Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and Resurrection // Vigiliae Christianae. 46, 1992. Pp. 20–30.

Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spatantike / Eds. H. R. Drobner and Chr. Klock. Leiden, 1990.

Zachhuber J. Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance. Leiden, 2000.

Немесий Эмесский

Jaeger W. Nemesios von Emesa : Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, 1914.

Kallis A. Der Mensch im Kosmos : das Weltbild Nemesios' von Emesa. Münster, 1978.

Koch H. Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa. Berlin, Weidmann, 1921.

Nemesius, Bp. of Emesa. On the nature of man / Translated with an introduction and notes by R. W. Sharples and P. J. van der Eijk. Liverpool, 2008.

Siclari A. L'Antropologia di Nemesio di Emesa. Padova, 1974.

Telfer W. Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa. Philadelphia, 1955.

Нил Анкирский. Адаптация «Руководства» Эпиктета

Бронзов А. А. Охристианизованный «Энхиридион» стоика Эпиктета [Страница из истории христианской этики] // Христианское чтение. Июль, 1894. Сс. 59–75; Август, 1904. Сс. 187–203

Буланин Д. М. «Энхиридион» Эпиктета в рукописной традиции Древней Руси // *Он же,* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. Мюнхен, 1991.

Brittain C., Brennan T. Simplicius: on Epictetus' Handbook 1–26. Ithaca, London, 2002.

Brittain C., Brennan T. Simplicius: on Epictetus' Handbook 27–53. London, 2002.

Spanneut M. Permanence du Stoïcisme: De Zénon à Malraux. Gembloux, 1973.

Spanneut M. Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète. Paris, 2007.

Spanneut M. Epictète chez les moines // Mélanges de science religieuse. 29, 1972. Pp. 49–57.

Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Epictète / Introd. et éd. crit. du texte grec par I. Hadot. New-York, 1996.

The Encheiridion of Epictetus and Its Three Christian Adaptations / Ed. G. Boter. Brill Academic Publishers, 1999.

Оригенизм

Евагрий Понтийский

Сидоров А. И. Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты. М., 1994.

Bunge G. Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste. Trier, 1986. (Sophia: Quellen östlicher Theologie, Bd. 24).

Bunge J. G. Origenismus – Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Stan-dort des Evagrios Pontikos // Vigiliae Christianae. 40:1, 1986. S. 24–54.

Casiday A. M. Evagrius Ponticus. London/New-York, 2006.

Clark E. A. The Origensit Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate. Princeton, 1992.

Frankenberg W. Evagrius Ponticus. Berlin, 1912. (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse; Neue Folge, 13, 2).

Guillaumont A. Evagrius Pontikus // Theologische Realenzyklopädie. 10, 1982. S. 565–570.

Guillaumont A. Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens. Paris, 1962. (Patristica Sorbonensia 5).

Guillaumont A. Un philosophe au désert: Évagre le Pontique // Revue de l'Histoire des Religions. 181, 1972. Pp. 29–56.

O'Laughlin M. W. Origenism in the desert: Anthropopogy and integration in Evagrius Ponticus. PhD Thesis. Harvard University, 1987.

Parmentier M. Evagrius of Pontus' "Letter to Melania" I & II // Bijdragen: Tijdschrift voor filosofie en theologie. 46, 1985. Pp. 2–38.

Vitestam G. Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de "La grande lettre d'Évagre le Pontique a Melanie l'Ancienne". Publiée et traduite d'après le manuscrit du British Museum Add. 17192. Lund, 1964. (Scripta minora. K. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund 1963/64; 3).

Книга Иерофея

Муравьев А. В. Сирийский исихазм как духовный феномен // Исихазм: аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. М., 2004.

Blum G. G. Vereinigung und Vermischung: Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik // „In der Wolke des Lichtes": Gesammelte Aufsätze zu Spiritualität und Mystik des Christlichen Ostens / Hg. von K.l Pinggéra. Erlangen, 2001. (Oikonomia 40).

Daley B. E. What did "Origenism" mean in the sixth century? // Origeniana sexta: Origène et la Bible / Éd. par G. Dorival et A. le Boulluec. Leuven, 1995.

Frothingham A. L. Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos. Leyden, 1886.

Guillaumont A. Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les syriens. Paris, 1962. (Patristica Sorbonensia 5).

Hausherr I. L'influence du „Livre de saint Hiérothée" // De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta I. Rom, 1933. Pp. 176–211.

Marsh F. Sh. The Book of the Holy Hierotheos ascribed to Stephen Bar-Sudhaile (c. 500 A. D.) with extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the "Book of Excerpts" and other works of Gregory Bar-Hebraeus / Syriac texts, edited from mss in the Brit. Mus. and the Harvard Semitic Museum, translated and annotated, with an introduction and indexes. Oxford, 1927 [переиздано фототипическим способом: Amsterdam: APA-Philo Press, 1979].

Pingérra K. All-Erlösung und All-Einheit: Studien zum ‚Buch des heiligen Hierotheos' und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie. Wiesbaden, 2002. (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 10).

Vööbus A. History of Ascetism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East, III. Lovanii, 1988. Pp. 151–169. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 500; Subsidia 81).

Widengren G. Researches in Syrian Mysticism: Mystical Experiences and Spiritual Exercises // Numen. 8, 1961. Pp. 161–198.

Христологические споры V–VI веков

Несторий

Селезнев Н. Н. Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк / Предисл. Мар Исхака Йосепа, епископа Нухадры. М., 2001. С. 104.

Селезнев Н. Н. Несторий и его апология «Книга Гераклида» // Религиоведение. 3, 2006. Сс. 16–27.

Селезнев Н. Н. Несторий и Церковь Востока / Под научн. ред. и с предисл. Н. В. Шабурова. М., 2005. С. 111.

Селезнев Н. Н. Несторий: судьба и наследие. Книга Гераклида Дамасского (избранное) / Пер. с сир. и прим. Н. Н. Селезнева // Волшебная гора: Традиция, религия, культура. 12, 2006. Сс. 66-82.

Селезнев Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С. 198.

Bethune-Baker. J. F. Nestorius and His Teachings: A Fresh Examination of the Evidence Wipf & Stock, 1999.

Brock S. P. The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer // Bulletin of the John Rylands Library. 78:3, 1996. Pp. 23–35.

Chadwick H. Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy //The Journal of Theological Studies. 2, 1951. Pp. 145–164.

Chesnut R. C. The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides // The Journal of Theological Studies. 29, 1978. Pp. 392–409.

Greer R.A. The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus // The Journal of Theological Studies. 17, 1966. Pp. 327–341.

Hallman J. M. The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople // Journal of Early Christian Studies. 5:3, 1997. Pp. 369–391.

Kyle R. Nestorius: The Partial Rehabilitation Of A Heretic // Journal of the Evangelical Theological Society. 32:1, 1989. Pp. 73–83.

Loofs F. Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine. Cambridge UP, 1914.

Loofs F. Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius. Halle, 1905.

McGuckin J. A. Nestorius and the political factions of fifth-century Byzantium: factors in his personal downfall // Bulletin of the John Rylands Library. 78:3, 1996. Pp. 7–21.

Nau F. Nestorius: le livre d'Heraclide de Damas / Traduit en Français. Paris, 1910

Nestorius. Le Livre d'Héraclide de Damas / Ed. par P. Bedjan, P. D. L. M. (lazariste), avec plusieurs appendices. Paris, 1910.

Nestorius. The Bazaar of Heracleides / Trans. and eds. G. R. Driver, L. Hodgson. Oxford, 1925.

Turner H. E. W. Nestorius Reconsidered // Studia Patristica. 13, 1975. Pp. 306–321.

Wessel S. Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic. Oxford UP, 2004.

Wigram W. A. An Introduction to the History of the Assyrian Church: or the Church of the Sassanid Persian Empire 100-640 AD. SPCK, 1910.

Кирилл Александрийский

Деяния Вселенских соборов. Т. 1, 2. СПб., 1996.

Кирилл Александрийский. Слово против тех, которые не хотят исповедовать Святую Деву Богородицею. Разговор с Несторием о том, что Святая Дева – Богородица, а не Христородица / Пер. свящ. В. Дмитриева. Сергиев Посад, 1915.

Лященко Т., свящ. Св. Кирилл, архиепископ Александрийский: его жизнь и деятельность. Киев, 1913. *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь, церковное служение и творения // Творения святителя Кирилла епископа Александрийского. Кн. 1. М., 2000.

Творения иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Александрийского. Ч. 1–5. М., 1880–1912.

Cyrille d"Alexandrie. Contre Julien. T. I–II. Paris, 1985. (Sources chrétiennes 322).

Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques. Paris, 1964. (Sources chrétiennes 97).

Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinite. Paris, 1976–1978. (Sources chrétiennes 231, 237, 246).

Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales I-VI. Paris, 1991. (Sources chrétiennes 372).

Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales VII-XI. Paris, 1993. (Sources chrétiennes 392). *Janssens L.* Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 15, 1938. Pp. 233–278.

Mai A. Nova Patrum Bibliotheca. T. 2–3. Roma, 1844 –1845.

Meunier B. Le Christ De Cyrille D'alexandrie: L'humanité, Le Salut Et La Question Monophysite. Paris, 1997.

McGuckin J. A. St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Crestwood, New-York, 2004.

Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini opera omnia. Vol. 1–7. Oxford, 1868–1877. *Wessel S.* Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and a Heretic. Oxford, 2004.

Св. Прокл, архиепископ Константинопольский

Прокл, архиепископ Константинопольский. Беседа на Святую Пасху // Христианское чтение. 2, 1835.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Беседа о воплощении Господа нашего Иисуса Христа // Христианское чтение. 48, 1832.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Беседа о предании Божественной Литургии// Христианское чтение. 4, 1839.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Послание к армянам о Вере // Христианское чтение. 1, 1841.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Похвала апостолу Павлу // Христианское чтение. 2, 1840.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Похвальное слово апостолу Андрею// Христианское чтение. 4, 1839.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Похвальное слово Иоанну Златоустому// Христианское чтение. 1, 1840.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Похвальное слово Пресвятой Деве Богородице Марии// Христианское чтение. 4, 1839; Воскресное чтение. 31, 1853.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Слово на Рождество Господа нашего Иисуса Христа // Христианское чтение. 4, 1838.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Слово на Святое Богоявление. Слово в неделю Ваий // Христианское чтение. 1, 1839; Прибавления к Церковным ведомостям. 2, 1900.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Слово во Святый и Великий Четверток // Христианское чтение. 2, 1840.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Слово на Преображение Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа // Христианское чтение. 3, 1839.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Слово на Святую Пасху // Христианское чтение. 2, 1840.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Слово на Святую Пятидесятницу // Христианское чтение. 2, 1834.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Слово на страдание Господа, во Святый и Великий Пяток // Христианское чтение. 1, 1839.

Прокл, архиепископ Константинопольский. Слово о Воплощении // Деяния Вселенских соборов. Т. 1. СПб., 1996.

Constas N. Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity. Leiden, 2003. Pp. 125–272. (Supplements to the Vigiliae Christianae 66). [Homilia 1–5].

Inglisian V. Die Beziehungen des Patriarchen P. v. K. u. des Akakios v. Melitene z. Armenien // L'Orient chrétien. 41, 1957. Pp. 35–50.

Richard M. 'Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie' // Mélanges d'Histoire et Archéologie. Bukarest 1948. (Archives Byzantines de l'Orient chrétien 1). Pp. 393–412.

Richard M. Proclus de Constantinople et le théopaschisme // Revue d'histoire ecclésiastique. 38, 1942. Pp. 303–331.

Св. Флавиан, архиепископ Константинопольский, и папа Римский Лев Великий о ереси Евтихия

Деяния Вселенских соборов. Т. 2. СПб., 1996.

Дроздов И. Н. Св. Лев Великий: его жизнь и творения. В 2-х частях. Харьков, 1898.

Лев Великий, святитель. Слова на Рождество Христово / Пер. Д. Зотова. М., 2000.

Певницкий В. Ф. Святитель Лев Великий и его проповеди. Киев, 1871.

Acta Conciliorum Oecumenicorum. Vol. II, 2 / Ed. E. Schwartz. ^{2}Berlin, 1962.

Barclift P. L. The Shifting Tones of Pope Leo the Great's Christological Vocabulary // Church History. 66:2, 1997. Pp. 221–239.

Galtier P. Saint Cyrille et Saint Léon à Chalcédoine // Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart. V. I / Ed A. Grillmeier. Würzburg, 1951. Pp. 345–387.

Green B. The Soteriology of Leo the Great. Oxford University Press, 2008.

Jalland T. The Life and the Times of St. Leo the Great. London, 1941.

Liébaert J. Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451) // Handbuch der Dogmengeschichte. V. III, F. 2a. Freiburg, 1965.

Mueller M. M. The Vocabulary of Pope St. Leo the Great // Catholic University of America Patristic Studies. 57, 1943.

Ritter A. M. Dogma und Lehre in der Alten Kirche // Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd. I. Göttingen, 1982. S. 99–283.

Севир Антиохийский

Болотов В. В. Лекций по истории древней Церкви. Пг., 1918. Т. 4. Сс. 336–348.

Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007.

Allen P., Hayward C. T. R. Severus of Antioch. London, New-York, 2004.

Brooks E. W. A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. Paris, 1919. (Patrologia Orientalis 12.2, 14.1).

Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Pholoxenus of Mabbug, Jacob of Serug. Oxford, 1976.

Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Severe d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924.

Grillmaier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London, Louisville (KY), 1995.

Hespel R. Severe d'Antioche, Le Philalèthe. Louvain, 1952. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 133, 134).

Jugie M. Julien d'Halicarnasse et *Sévère* d'Antioche // Echos d'Orient. 24, 1925. Pp. 129–162. Pp. 257–285.

Lebon J. Le monophysisme sévèrien. Louvain, 1909.

Lebon J. Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Louvain, 1929, 1933, 1938. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 93, 94, 101, 102, 111, 112).

Lebon J. Severi Antiocheni orationes ad Nephalium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. Louvain, 1949. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 119, 120).

Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius the Monophysite. Norwich, 1988.

Леонтий Византийский

Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies. 10, 2002. Pp. 245–265.

Daley B. A Richer Union: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ // Studia patristica. 24, 1993. Pp. 239–265.

Daley B. E. Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena. Oxford, 1978. (Ph.D. diss.).

Evans D. Leontius of Byzantium: an Origenist Christology. Washington 1970.

Gockel M. A Dubious Christological Formula? Leontius of Byzantium and the Anhypostasis-Enhypostasis Theory // The Journal of Theological Studies. 51, 2000. Pp. 515–532.

Grillmaier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London – Louisville (KY), 1995.

Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schiftsteller der griechische Kirche. Leipzig, 1887.

Richard M. Le traité "De sectis" et Léonce de Byzance // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 35, 1939. Pp. 695–723.

Richard M. Leonce de Jerusalem et Leontius de Byzance // Melanges de science religieuse. 1, 1944. Pp. 35–88.

Два богословско-философских синтеза

Ареопагитский корпус: учение о Боге и о Божественных именах

Григорий (Лурье), иеромонах. Время поэтов, или Praeparationts Areopagiticae // *Нонн из Хмима.* Деяния Иисуса. М., 2002.

Дионисий Ареопагит. Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2002.

Лосский В. Н. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // *Он же,* Богословие и боговидение. М., 2000. Сс. 45–66.

Лурье В. М. Введение в критическую агиографию. СПб., 2009.

Махарадзе М. Философские источники Ареопагитик. Тбилиси, 1983.

Петров В. В. Рецензия на книгу: S. Klitenic Wear, J. Dillon. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes (Aldershot; Burlington (VT): Ashgate, 2007). (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity XIII) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 3[23], 2008. Сс. 88–105.

Петров В. В. Таинство «синаксиса» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 4 [24], 2008. Сс. 48–59.

Риго А. Византийская духовность и Псевдо-Ареопагит // Символ. 52, 2007. Сс. 72–116. [Пер. с итал. Г. Вдовиной по изд.: *Rigo A.* La spiritualite monastica bizantina e lo Pseudo-Dionigi L'Areopagita // Atti del simposio "Testi e terni nella tradizione del monachesimo cristiano", per il 50° anniversario delFIstituto Monastico di Sant'Anselmo. Roma, 28 maggio - 1° giugno 2002 / A cura di M. Bielawski e D. Hombergen. Roma, 2004].

Тахо-Годи А. А. Гимнографические и энкомиастические тенденции в позднеантичной прозе // Разыскания (Dzetemata). Вопросы классической филологии VIII. М., 1984. Сс. 180–195.

Хонигман Э. Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. и вступ. ст. Ш. Нуцубидзе. Тбилиси, 1955.

Чорноморець Ю. П. Проблема авторства Ареопагітик // Практична філософія. 2, 2008. Сс. 201–209.

Эсбрук ван, М. Петр Ивер и Дионисий Ареопагит: возвращаясь к тезису Хонигмана // Символ. 52, 2007. Сс. 369–382. [Пер.

с англ. С. Хоружего по изд.: *Esbroeck van, M.* Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited // Orientalia Christiana Periodica. 59, 1993. Pp. 217–227].

Alexander (Golitzin), hieromonk. Dionysius Areopagites: A Christian Mysticism? // Scrinium. Revue de Patrologie, D'Hagiographie Critique et D'Histoire Ecclésiastique. 3, 2007. Pp. 128–179.

Alexander (Golitzin), hieromonk. Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory Palamas: On the Question of a «Christological Corrective» and Related Matters // Scrinium. Revue de Patrologie, D'Hagiographie Critique et D'Histoire Ecclésiastique. 3, 2007. Pp. 83–105.

Alexander (Golitzin), hieromonk. Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with spec. Reference to its Predecessors in the Easten Christian Tradition. Thessaloniki, 1994.

Esbroeck van, M. Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited // Orientalia Christiana Periodica. 59, 1993. Pp. 217–227.

Hathaway R. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. Den Haag, 1969.

Klitenic Wear S., Dillon J. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes. Ashgate, 2007. (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity XIII).

Lilla S. Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano. Brescia, Morcelliana, 2005.

Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // Denys l'Aréopagite et sa posterité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris 21–24 septembre 1994 / Ed. by Y. de Andia. Paris, 1997. Pp. 117–153.

Perczel I. God as Monad and Henad: Dionysius the Areopagite and the *Peri Archon* //

Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001 / Ed. L. Perrone in collaboration with P. Bernardini and D. Marchini. Leuven, 2003. Pp. 1193–1209.

Perczel I. Pseudo-Dionysius and Palestinian origenism // The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present / Ed. J. Patrich. (Orientalia Lovaniensia Analecta 98). Pp. 261–282.

Perczel I. Pseudo-Dionysius and the Platonic Theology // Proclus et la Theologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink / Eds. A. Ph. Segonds and C. Steel with the assistance of C. Luna and A. F. Mettraux. Leuven, Paris 2000. Pp. 491–532.

Perczel I. The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: *The Fourth Letter* in its Indirect and Direct Text Traditions // Le Museon. 117:3–4, 2004. Pp. 409–446.

Perl E. Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite. New-York, 2007.

Rist J. M. Pseudo-Dionysius, Neoplatonism and the Weakness of the Soul // From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Йdouard Jeauneau / Ed. H. J. Westra. Leiden, 1992. Pp. 135–161.

Roques R. L'univers dionysien: Structure hiйrarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, 1954.

Schöfer C. Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names. Leiden, 2006.

Иоанн Филопон

Сидоров А. И. Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью // Историко-философский ежегодник. 1989. Сс. 179–194.

Elweskiold E. B. John Philoponus against Cosmas Indicopleustes: A Christian controversy on the structure of the world in sixth-century Alexandria, 2005 (Diss., Lunds Universitet).

Haas de, F.A.J. John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition. Leiden, 1997.

Hainthaler T. Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria // Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451 / Ed. A. Grillmeier. Freiburg, Basel, Wien, 1990. Pp. 109–149.

Ioannis Philoponi de opificio mundi libri vii / Ed. W. Reichardt. Leipzig, 1897.

Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica priora commentaria / Ed. M. Wallies. Berlin, 1905. (Commentaria in Aristotelem Graeca 13.2).

Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum ii / Ed. M. Wallies. Berlin, 1909. (Commentaria in Aristotelem Graeca 13.3).

Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria / Ed. M. Hayduck. Berlin, 1897. (Commentaria in Aristotelem Grae-ca 15).

Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria / Ed. H. Vitelli. Berlin, 1897. (Commentaria in Aristotelem Graeca 14.2).

Ioannis Philoponi in Aristotelis meteorologicorum librum primum commentarium / Ed. M. Hayduck. Berlin, 1901. (Commentaria in Aristotelem Graeca 14.1).

Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria. 2 vols. / Ed. H. Vitelli. Berlin, 1887–1888. (Commentaria in Aristotelem Graeca 16, 17).

Ioannis Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium / Ed. A. Busse. Berlin, 1898. (Commentaria in Aristotelem Graeca 13.1).

Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum / Ed. H. Rabe. Leipzig, 1899. [Репринт: Hildesheim, 1963].

Jean Philopon. La création du monde / Trad. M.-C. Rosset, M.-H. Congourdeau. Paris, 2004.

Joannes Philoponus. Arbiter (Diaitêtês) / Text with latin trans. A. Sanda // Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi. Beirut, 1930.

Lang U. John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the sixth century – A study and translation of the Arbiter. Leuven, 2001.

Lee T.-S. Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike. Göttingen, 1984.

MacCoull L. S. B. Another Look at the Career of John Philoponus // Journal of Early Christian Studies. 3:1, 1995. Pp. 269–279.

Pearson C. W. Scripture as Cosmology: Natural Philosophical Debate in John Philoponus' Alexandria. Harvard, 1999. (Diss.).

Philoponus. Against Aristotle on the Eternity of the World / Fragments reconstr. and trans. C. Wildberg. London, 1987.

Philoponus. Against Proclus's «On the Eternity of the World 1–5». Ithaca, 2005. (The Ancient Commentators on Aristotle).

Philoponus. Against Proclus's «On the Eternity of the World 6–8». Ithaca, 2006. (The Ancient Commentators on Aristotle).

Philoponus. Against Proclus's «On the eternity of the world, 12–18». Ithaca, 2006. (The Ancient Commentators on Aristotle).

Sambursky S. The Physical World of Late Antiquity. London, 1962. Pp. 154–175.

Scholten C. Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift «De opificio mundi» des Johannes Philoponos. Berlin, 1996.

Sorabji R. R. K. Matter, Space, and Motion. London, 1988. Pp. 227–248.

Sorabji R. R. K. Time, Creation and the Continuum. London, 1983. Pp. 193–231.

Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science / Ed. R. R. K. Sorabji. London, 1987.

Verbeke G. Levels of Human Thinking in Philoponus // After Chalcedon: Studies in Theology and Church History / Ed. C. Laga, J. A. Munitz, L. van Rompay. Leuven, 1985. Pp. 451–470.

Verrycken K. The development of Philoponus' thought and its chronology // Aristotle Transformed / Ed. R. R. K. Sorabji. London, 1990. Pp. 233–274.

Verrycken K. Philoponus' Interpretation of Plato's Cosmogony // Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale. 8, 1997. Pp. 269–318.

Wildberg C. Impetus Theory and the Hermeneutics of Science in Simplicius and Philoponus // Hyperboreus. 5, 1999. Pp. 107–124.

Wildberg C. John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether. Berlin, 1988.

Прп. Максим Исповедник и богословие VII века

Св. Евлогий Александрийский, прп. Максим Исповедник, свт. Софроний Иерусалимский. Полемика с тритеизмом

Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.) История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

Сидоров А. И. Логика и диалектика Иоанна Филопона: о характере переходной эпохи в развитии философской мысли от античности к средневековью // Историко-философский ежегодник. 1989. Сс. 179–194.

Соборное послание св. Софрония, патриарха Иерусалимского патриарху Сергию Константинопольскому // Деяния Вселенских соборов. Т. 4. СПб., 1996. Сс. 142–146.

Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I / Пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М., 1993.

Anastasius I of Antioch. Adversus eos qui divinis dicunt tres essentias / Ed. K.-H. Uthemann // Des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien Jerusalemer Streitgesprach mit einem Trithei-ten // Traditio. 37, 1981. Pp. 73–108.

Chabot J.-B. Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Paris, 1899–1910.

Ebied R. Y. Contra Damianum: some remarks on an important Syriac manuscript // Parole de l'Orient. 20, 1995. Pp. 209–219.

Ebied R. Y. Peter of Antioch and Damian of Alexandria: the End of a Friendship // A Tribute to Arthur Vőőbus. Louvain, 1977. Pp. 277–282.

Ebied R. Y., Van Roey A., Wickham L. R. Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier. Louvain, 1981. (Orientalia Lovaniensia Analecta, 10).

Ebied R. Y., Van Roey A., Wickham L. R. Petri Callinicensis Patriarchae Antiocheni: Tractatus Contra Damianum. Turnhout, 1994–2003. (Corpus Christianorum: Series Graeca 29, 32, 35, 54).

Eutychius. De differentia naturae et hypostaseos 1-12 / Ed. P. Ananian // L'opuscolo di Eutichio, patriarca di Costantinopoli sulla 'Distinzione della natura e persona' // Armeniaca. Melanges d'etudes armeniennes, publiees à L'occasion du 250e anniversaire de I"entree des Peres Mekhita-ristes dans Vile de Saint-Lazare (1717-1967). He de Saint-Lazare–Venise, 1967. Pp. 316–382 [итальянский перевод древне-армянской версии сочинения Евтихия].

Frend W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1972.

Lang U. M. Notes on John Philoponus and the Tritheist Controversy in the Sixth Century // Oriens Christianus. 85, 2001. Pp. 23–40.

Maxime le Confesseur. Centuries sur la charité / Introduction et traduction dé J. Pegon. Paris, Lyon, 1945.

Photius. Bibliotheque. T. V. Codices 230–241 / Ed. R. Henry. Paris. 2003. [Cod. 230. 278a-280b; 283b-284a].

Van Roey A. Fragments antiariens de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 10, 1979. Pp. 237–250.

Van Roey A. Une controverse christologique sous le patriarchat de Pierre de Callinique // Orientalia Christiana Analecta. 205, 1978. Pp. 349–357.

Wickham L. Schism and reconciliation in a sixth-century Trinitarian dispute: Damian of Alexandria and Peter of Callinicus on 'properties, roles and relations // International Journal for the Study of the Christian Church. 8:1, 2008. Pp. 3–15.

Прп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и антиоригенизмом

Беневич Г. И., Шуфрин А. М. Дело Максима // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007.

Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.) История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

Максим Исповедник. Письма / Пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневич; предисл. Ж.-К. Ларше. СПб., 2007.

Прп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория Дионисия (Амбигвы) / Пер. арх. Нектария (Яшунского). М., 2006.

Balthasar H., von. Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds. Freiburg im Br., 1941.

Benevich G. God's *Logoi* and Human Personhood in St Maximus the Confessor // Studi sull'Oriente Cristiano. 13:1, 2009. Pp. 137–152.

Benevich G. Maximus the Confessor's polemics against anti-Origenism: *Epistulae 6 and 7* as a context for the *Ambigua ad Iohannem* // Revue d'histoire ecclésiastique. 104:1, 2009. Pp. 5–15.

Maximus Confessor. Ambigua ad Johannem, iuxta Johannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem / Ed. J. Turnhout, 1988. (Corpus christianorum, Series graeca 18). [Издание лат. версии]

Sherwood P. The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Roma, 1955. (Studia Anselmiana 36). Pp. 21–71) [Рус. пер. в изд.: Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007]

Моноэнергизм и монофелитство VII в.: Сергий, Кир, Пирр и другие

Деяния Вселенских соборов. Т. 4. СПб., 1996.

Дионисий Ареопагит. Письмо 4 // *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования. СПб., 2002. Сс. 777–778.

Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004.

Житие преподобного Максима и службы ему / Пер., издание и прим. проф. М. Д. Муретова // Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Ч. 1. Сергиев Посад, 1915.

Максим Исповедник. Письма / Пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневич; предисл. Ж.-К. Ларше. СПб., 2007.

Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. I–III. СПб., 2004.

Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М., 2004.

Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.) История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

Прп. Максим Исповедник и его соратники. Документы из ссылки // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. Сс. 155–231.

Сидоров А. И. История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита (sermo III) и Псевдо-Анастасия Синаита (Synopsis de haeresibus et synodis. 18–26) // Византийский Временник. 50, 1989. Сс. 93–105.

Acta Conciliorum Oecumenicorum: Concilium Lateranense a. 649 celebratum. Series 2, vol. I / Ed. R. Riedinger. Berlin, 1984.

Acta Conciliorum Oecumenicorum: Concilium Universale Constantinopolitarum tertium. Series 2, vol. II. / Ed. R. Riedinger. Berlin, 1990/1992.

Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. Strasbourg, 1914. [Переизд.: Berlin, Leipzig, 1924].

Bathrellos D. The Byzantine Christ: person, nature, and will in the Christology of St. Maximus the Confessor. Oxford, New-York, 2004.

Bausenhart G. In allem uns gleich außer der Sünde: Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie; mit einer kommentierten Übersetzung der "Disputatio cum Pyrrho". Mainz, 1992.

Brock S. A Monothelite Florilegium in Syriac // After Chalcedon: Studies in Theology and Church History. Leuven, 1985. (Orientalia Lovaniensia analecta 18).

Haldon J. Byzantium in the seventh century: the transformation of a culture. Cambridge, 1997.

Hovorun C. Will, action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden, Boston, 2008. (The Medieval Mediterranean 77).

Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus / Introd., texte crit., trad. et notes par M. Doucet. Montréal, 1972. (Thèse ronéotypée).

Maximus Confessor. Ambigua ad Thomam en Epistula secunda ad eundem: kritische editie met Nederlandse vertaling en aantekeningen / Ed. B. Janssens, P. van Deun. Leuven, 2000. (Diss.).

Maximus the Confessor and His Companions. Documents from Exile / Ed. and trans. by P. Allen and B. Neil. Oxford, 2002.

Meyendorff J. F. Imperial Unity and Christian Divisions. New-York, 1989.

Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and Other Documents Edited by Pauline Allen. Oxford, 2009.

Прп. Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством

Деяния Вселенских соборов. Т. 4. СПб., 1996.

Дионисий Ареопагит. Письмо 4 // *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования. СПб., 2002. Сс. 777–778.

Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004.

Житие преподобного Максима и службы ему / Пер., издание и прим. проф. М. Д. Муретова // Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Ч. 1. Сергиев Посад, 1915.

Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. I–III. СПб., 2004.

Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М., 2004.

Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.) История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

Максим Исповедник. Письма / Пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневич; предисл. Ж.-К. Ларше. СПб., 2007.

Прп. Максим Исповедник и его соратники. Документы из ссылки // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007.

Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007.

Сидоров А. И. История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита (sermo III) и Псевдо-Анастасия Синаита (Synopsis de haeresibus et synodis. 18–26) // Византийский Временник. 50, 1989. Сс. 93–105.

Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. Strasbourg, 1914. [Переизд.: Berlin, Leipzig, 1924].

Acta Conciliorum Oecumenicorum: Concilium Lateranense a. 649 celebratum. Series 2, vol. I / Ed. R. Riedinger. Berlin, 1984.

Acta Conciliorum Oecumenicorum: Concilium Universale Constantinopolitarum tertium. Series 2, vol. II. / Ed. R. Riedinger. Berlin, 1990/1992.

Bathrellos D. The Byzantine Christ: person, nature, and will in the Christology of St. Maximus the Confessor. Oxford, New-York, 2004.

Bausenhart G. In allem uns gleich außer der Sünde: Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie; mit einer kommentierten Übersetzung der "Disputatio cum Pyrrho". Mainz, 1992.

Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus / Introd., texte crit., trad. et notes par M. Doucet. Montréal, 1972. (Thèse ronéotypée).

Doucet M. Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victims? Reflexions sur un ouvrage de F.-M. Léthel // Science et Esprit. 35, 1983. Pp. 64–78.

Doucet M. La Volonté humane du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture // Science et Esprit. 37, 1985. Pp. 123–143.

Haldon J. Byzantium in the seventh century: the transformation of a culture. Cambridge, 1997.

Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxim le Confesseur. Paris, 1996.

Maximus Confessor. Ambigua ad Thomam en Epistula secunda ad eundem: kritische editie met Nederlandse vertaling en aantekeningen / Ed. B. Janssens, P. van Deun. Leuven, 2000. (Diss.).

Maximus the Confessor and His Companions. Documents from Exile / Ed. and trans. by P. Allen and B. Neil. Oxford, 2002.

Meyendorff J. F. Imperial Unity and Christian Divisions. N.-Y., 1989.

Winkelmann F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. Frankfurt am Main, New-York, 2001.

Полемика с монофизитами VIII–IX веков

Феодор Абу-Курра

Al-Bāshā Q. Mayāmir Thāwudūrus Abī Qurrah Usquf Harrān. Beirut, 1904.

Arendzen I. Theodori Abū Kurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus. Bonn, 1897.

Dick I. Deux écrits inédit de Théodore Abūqurra // Le Muséon. 72, 1959.

Dick I. Théodore Abūqurra, Traité de l'existence du Créateur et de la vrai religion. Roma, 1982. (Patrimoine arabe chrétien 3).

Dick I. Theodore Abūqurra: Traité du culte des icons // Patrimonie arabe Chrétien. 10, 1982.

Glei R., Khoury A. Th. Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra, Schriften zum Islam. Würzburg, 1995. (Corpus Islamo-Christianum 86, Series Graeca 3).

Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Vatican, 1947. (Studi e testi 133).

Graf G. Die Schriften des Jacobiten Habib Ibn Hidma Abū Rā'ita. Lovain, 1951. (Corpus scriptorum christianorum orientalium 130).

Griffith S. H. Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis // Aram Periodical. 3, 1991.

Lamoreaux J. C. The Biography of Theodore Abū Qurrah Revisited // Dumbarton Oaks Papers. 56, 2002.

Lamoreux J. C. Theodore Abū-Quarrah. Provo, Utah, 2005.

Учение о церковном символе. Иконоборчество и иконопочитание

Иконоборческий период (730–843 гг.)

Афиногенов Д. Е. «Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия. М., 2004. (Scrinium Philocalicum 4).

Афиногенов Д. Е. Константинопольский Патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847). М., 1997.

Деяния Вселенских соборов. Т. 4. СПб., 1996.

Доброклонский А. П. Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский. Т. I: Его эпоха, жизнь и деятельность; Т. II: Его творения. Одесса, 1913–1914.

Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

Лурье В. М. (при участии Баранова В. А.) История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

Лидов А. М. (ред.). Реликвии в Византии и Древней Руси: письменные источники. М., 2006.

Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при участ. Л. А. Успенской. М., 2000. Сс. 193–214.

Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002.

Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова и Д. Е. Афиногенова. М., 1997.

Творения преподобного Феодора Студита в русском переводе. Т. I–II. СПб., 1907–1908.

Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Минск, 2001.

Феодор Студит, прп. Послания. Кн. 1–2. М., 2003.

Феодор Студит, прп. Малое оглашение. Слова. М., 2000.

Феодор Студит, прп. Монастырский устав. Великое оглашение. Ч. I, II. М., 2001; Ч. III. М., 2002.

Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы / Пер. с нем. Е. М. Верещагин. Милан–М., 1999.

Alexander P. J. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos) // Dumbarton Oaks Papers. 7, 1953. Pp. 37–66.

Alexander P. J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958.

Baranov V. The Theology of Byzantine Iconoclasm (726–843): A Study in Theological Method. Medieval Studies Department. Central-European University. Budapest, 2002. (Diss.).

Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959.

Brubaker L., Haldon J. Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): the Sources. An annotaded survey. Aldershot, Burlington, Singapore, Sydney, 2001. (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 7).

Fatouros G. (rec.). Theodori Studitae epistulae. Vol. 1–2. Berlin, New-York, 1992. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 31).

Gero S. Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V, with particular attention to the oriental sources. Louvain, 1977. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 384, Subs. 52).

Krannich T., Schubert Chr., Sode Cl. (Hrsg.), Die ikonoklastiche Synode von Hiereia 754. Tübingen, 2002. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 15).

Lemerle P. Le Premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. Paris, 1971. (Bibliothèque Byzantine: Études 6).

Lilie R.-J. (Hrsg.). Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. – Methodios I. (715–847). Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New-York, Paris, Wien, 1999. (Berliner byzantinistische Studien 5).

Lilie R.-J., Ludwig C., Pratsch Th., Rochow I. (Hrsg.). Prosopographie der Mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867). Berlin, 1998.

Pratsch Th. Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New-York, Paris, Wien, 1998. (Berliner byzantinistische Studien 4).

Византийское богословие X–XII веков

Симеон Новый Богослов

Бирюков Д. С. Тема проникновения огня в железо и ее использование в контексте описания обожения человека в святоотеческой традиции // Волшебная гора. 15, 2008. Сс. 66–75.

Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова / Перевод с греческого [иером. Пантелеимона (Успенского)]. Сергиев Посад, 1917.

Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). М., ^{2}1995.

Василий (Кривошеин), архиеп. «Тварная сущность» и «Божественная сущность» в духовном богословии преподобного Симеона Нового Богослова // Альфа и Омега. 2(32), 2002. Сс. 64–83. [Пер. с фр. Т. Миллер по изд.: *Krivochéine Basile, archêveque.* «Essence crée» et «Essence divine» dans la théologie spirituelle de St Syméon le Nouveau Théologien // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 75–76, 1971. Pp. 151–170 = Studia Patristica. 13:2, 1975. Pp. 210–226].

Дунаев А. Г. Предисловие к русскому переводу слов и посланий «Макариевского корпуса» первого типа // Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. Draec 694) / Предисловие, перевод, комментарии, указатели, А. Г. Дунаев. М., 2002. [Раздел «Мессалианство»].

Дионисий монах (Поспелов Д. А.) Преподобный Симеон Новый Богослов (просопографический очерк) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 3–4, 2007.

Иларион (Алфеев), игумен. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. ²СПб., 2001.

Лурье В. М. Audiatur et altera pars: Стефан Никомедийский и его круг // Вестник РХГА. 9 (1), 2008. Сс. 281–285.

Преподобный Симеон Новый Богослов. Преподобный Никита Стифат. Аскетические сочинения в новых переводах / Сост. и общ. ред. еп. Илариона (Алфеева). СПб., 2007.

Преподобный Симеон Новый Богослов. «Приди, Свет истинный». Избранные гимны в стихотворном переводе игумена Илариона (Алфеева). СПб., 2000.

Симеон Новый Богослов. Слова преподобного Симеона Нового Богослова в переводе на русский язык с новогреческого еп. Феофана. Вып. I–II. М., 1890–1892.

Хадзопулос А. Между ересью и православием (о значении бесстрастия в традиции патристики) // Символ. 33, 1995. Сс. 275–293.

Alexander (Golitzin), hieromonk. The Body of Christ: Saint Symeon the New Theologian on Spiritual Life and the Hierarchical Church // Scrinium. Revue de Patrologie, D'Hagiographie Critique et D'Histoire Ecclésiastique. 3, 2007. Pp. 106–127.

Golitzin A. G. Hierarchy versus anarchy? Dionysius Areopagite, Simeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common roots in ascetical tradition // *St. Vladimir's Theological Quarterly.* 38:2, 1994. Pp. 131–179.

Gouillard J. Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien // Travaux et Mémoires. 5, 1973. Pp. 313–327.

Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen. Leipzig, 1898. S. 110–127.

Perczel I. Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21–24 septembre 1994 / Éd. Y. de. Andia. Paris, 1997. (Série Antiquité 151). Pp. 341–357.

Perczel I. Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. 41, 2001.

Pirard M. [ed.]. *Ἁγίου Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Ἀλφαβητικὰ κεφάλαια΄΄ Εἰσαγωγὴ –Κείμενο – Νεοελληνικὴ ἀπόδοση ἀπὸ Μοναχοὺς τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Σταυρονικήτα. Ἔκδοση Ἱερᾶς Μονῆς Σταυρονικήτα. Ἅγιον Ὄρος*, 2005.

Symeon der Neue Theologe. Hymnen / Prolegomena und krit. Text, besorgt von Kambyles A. B. 1976. (Supplementa Byzantina 3).

Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Introduction, texte critique, traduction et notes J. Darrouzes. Paris, 1980. (Sources chrétiennes 51-bis.).

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses / Introd., texte critique et notes par B. Krivochéine. Trad. par J. Paramelle. Paris, 1963, 1964, 1965. (Sources chrétiennes 96 [Cat. 1–5], 104 [Cat. 6–22], 113 [Cat. 23-34]).

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses 23–34 et actios de grâces 1–2 / Introd., texte critique et notes par B. Krivochéine. Trad. fr. par J. Paramelle Paris, 1965. (Sources chrétiennes 113). Pp. 303–357.

Пиpapд M. [ед.]. *Ἁγίου Συμεῶν τοῦ Νέου Θεολόγου Ἀλφαβητικὰ κεφάλαια. Εἰσαγωγὴ –Κείμενο – Νεοελληνικὴ ἀπόδοση ἀπὸ Μοναχοὺς τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Σταυρονικήτα. Ἔκδοση Ἱερᾶς Μονῆς Σταυρονικήτα. Ἅγιον Ὄρος*, 2005.

Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Introduction, texte critique, traduction et notes J. Darrouzes. Paris, 1980. (Sources chrétiennes 51-bis.).

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses / Introd., texte critique et notes par B. Krivochéine. Trad. par J. Paramelle. Paris, 1963, 1964, 1965. (Sources chrétiennes 96 [Cat. 1–5], 104 [Cat. 6–22], 113 [Cat. 23-34]).

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses 23–34 et actios de grâces 1–2 / Introd., texte critique et notes par B. Krivochéine. Trad. fr. par J. Paramelle Paris, 1965. (Sources chrétiennes 113). Pp. 303–357.

Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. Paris, 1969, 1971, 1973. (Sources chrétiennes 156 [Hymn. 1–15], Sources chrétiennes 174 [Hymn. 16–40], Sources chrétiennes 196 [Hymn. 41–58]).

Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques. T. 1, 2 / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par J. Darrouzès. Paris, 1966, 1967. (Sources chrétiennes 122 [Theol. 1–3, Eth. 1–3], Sources chrétiennes 129 [eth. 4–15]).

Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicétas Stéthatos // Texte grec inédit avec introduction et notes critiques par le P. I. Hausherr S. I. et traduction française en collaboration avec sele P. G. Horn S. I. // Orientalia Christiana. 12 (45), 1928.

Михаил Пселл

Benakis L. Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. I. Teil: Ein unedierter Kommentar zur Physik des Aristoteles von Michael Psellos // Archiv für Philosophie. 43, 1961. S. 215–238; II. Teil: Die aristotelischen Begriffe Physis, Materie, Form nach Michael Psellus // Archiv für Philosophie. 44, 1962. S. 33–61.

Duffy J. M. Michaelis Pselli philosophica minora I. Leipzig, 1992.

Gautier P. Michaelis Pselli Theologica I. Leipzig, 1989.

Ierodiakonou K. Psellos' Paraphrasis on Aristotle's «De interpretatione» // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. New-York, 2006. Pp. 157–181.

Joannou P. P. Christiche metaphysic in Byzanz: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos. Ettal, 1956.

Karabalios G. The philosophical trilogy of Michael Psellos: God–Kosmos–Man. Heidelberg, 1970. (Diss.).

Lourié B. Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de l'«hérésie des physéthésites» // Scrinium. Revue de Patrologie, D'Hagiographie Critique et D'Histoire Ecclésiastique. 4, 2008: Patrologia Pacifica and Other Patristic Studies / Ed. par B. Lourié et V. Baranov. Pp. 201–227

O'Meara D. J. Michaelis Pselli philosophica minora II. Leipzig, 1989.

Westerink L. G., Duffy J. M. Theologica Michaelis Pselli II. München, Leipzig, 2002.

Zervos C. Un Philosophe néoplatonicien du XIe siècle Michel Psellos. Paris, 1920.

Иоанн Итал

Иоанн Итал. Сочинения / Греческий текст с вариантами и примечаниями по материалам Гр. Ф. Церетели. Ред. и предисл. Н. Н. Кечакмадзе. Тбилиси, 1966.

Щукин Т. Иконоборчество Иоанна Итала // Современные проблемы теологического образования. Материалы междунар. научно-практ. богосл. конференции, посвященной 80-летию прот. Иоанна Мейендорфа (1926–1992). Екатеринбург, 2006. Сс. 77–98. (Екатерининские чтения 3).

Clucas L. The trial of John Italos and the crisis of intellectual values in Byzantium in the eleventh century. Munich, 1981. (Miscellanea byzantina Monacensia 26).

Conley T. M. John Italos' Methodos Rhetorikê: Text and Commentary // Greek, Roman and Byzantine Studies. 44, 2004. Pp. 411–437.

Gouillard J. Le Proces officiel de Jean l'Italien. Les actes et leurs sous-entendus // Travaux et Mémoires. 9, 1985. Pp. 133–174.

Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et Commentaire // Travaux et Mémoires. 2, 1967. Pp. 56–61.

Joannou P. Christliche Metaphysik in Byzanz: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und des Johannes Italos. Ettal, 1956.

Nearchos C. G. God, the Universe and Man in the Philosophy of John Italos. Oxford, 1977.

Rigo A. Giovanni Italos commentatore della gerarchia celeste dello Psevdo-Dionigi L'Areopagita // Νέα Ῥώμη. Rivista di ricerche byzantinistiche. 3, 2006. Pp. 223–232.

Stephanou P. E. Jean Italos, Philosophe et humaniste. Roma, 1949.

Theodoridis C. Bemerkungen zum Text der Kommentare des Johannes Italos und Leon Magentinos zu den aristotelischen Topika // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 52, 2002.

Николай Мефонский

Алексидзе Л. З. Дионисий Ареопагит в «Толковании» Николая Мефонского // Византиноведческие этюды. Тбилиси, 1991. Сс. 75–80.

Арсений [Иващенко], еп. Два неизданных произведения Николая, епископа Мефонского, писателя XII века. Греческий текст и русский перевод. Новгород, 1897.

Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. Сборник исследований. М., 2007.

Ермилов П. К вопросу об осуждении протоэдикта Михаила на Константинопольских Соборах 1156–1157 годов // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 3[23], 2008. Сс. 59–72.

Ермилов П. Проблематика богословских споров в Византии XI-XII веков. Ересь Сотириха Пантевгена. М., 2005. (Маг. дисс., ПСТГУ).

Краткое обозрение царствования Иоанна и Мануила Комнинов. Труд Иоанна Киннама / Пер. под ред. проф. В. Н. Карпова. СПб., 1859.

Лебедев А. П. Очерки истории Византийско-Восточной Церкви от конца XI до половины XV века. М., 1892.

Лурье В. М. Взаимосвязь проблемы *Filioque* с учением о обожении у православных богословов после святого Фотия // Патрология. Философия. Герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. 1, 1992.

Никиты Хониата история, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина / Пер. 1 т. под ред. проф. В. И. Долоцкого; 2 т. под ред. проф. Н. В. Чельцова при С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1860–1862.

Рыбаков А., свящ. Историческая справка о Константинопольском соборе 1156 года // Странник. 3, 1914. Сс. 364–378.

Соколов И. И. Лекции по истории Греко-Восточной церкви. Т II. СПб., ²2005.

Тевзадзе Г. В. Иоанн Петрици и Николай Мефонский // Грузия в контексте историко-культурных взаимосвязей Востока и Запада. Тбилиси, 1988.

Angold M. Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Cambridge, 1995.

Angold M. The Byzantine Empire 1025-1204: A political History. London, 1984. [21997].

Browning R. The speeches and letters of Georgios Tornikes, metropolitan of Ephesos (XIIth century) // Actes du XIIe Congrès international détudes byzantines. Beograd, 1964. T. 2. Pp. 421–427.

Dräseke J. Nikolaos von Methone // Byzantinische Zeitschrift. 1, 1892.

Garzya A. Precisazioni sul processo di Niceforo Basilace // Byzantion. 40, 1970. Pp. 309–316.

Georges et Dèmètrios Tornikès. Lettres et discourse / Ed. par J. Darrouzès. Paris, 1971.

Magdalino P. The Empire of Manuel I Komnenos. Cambridge, 1993.

Mai A. Spicilegium Romanum. T. X. Romae, 1844.

Nicholas of Methone. Refutation of Proclus' Elements of Theology. A Critical Edition with an Introduction on Nicholas' Life and Works by Athanasios D. Angelou. Athens-Leiden, 1984.

Podskalsky G. Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jh.) // Orientalia Christiana Periodica. 42, 1976. S. 509–523.

Полемика с латинянами и латиномудрствующими

Патриарх Фотий и полемика с латинянами о Filioque

Россейкин Ф. М. Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад, 1915.

Anrweiler H. Sur la carrière de Photius avant son Patriarcat // Byzantinische Zeitschrift. 58, 1965. Pp. 348–363.

Beck H.-G. Die byzantinische Kirche im Zeitalter des photianischen Schismas// Handbuch der Kirchengeshichte. Freiburg, 2000. S. 3940–3992.

Dagron G. L'Eglise et l'état (milieu IX-fin X siècle) // Histoire du christianisme. T. IV. Paris, 1993.

Dragas G. D. Towards a complete bibliographia photiana in chronological progression with an index to authors // Εκκλησια και Θεολογια. 1, 1989–1991. Pp. 531–669.

Dvornik F. Photian and Byzantine ecclesiastical Studies. London, 1974.

Dvornik F. The Photian Schisme, History and Legend. Cambridge, 1948.

Haugh R. S. Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy. Belmont, 1975.

Mango C. The liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photius // Iconoclasme. Birmrngham, 1977. Pp. 133–145.

Treadgold W. T. Photius before His Patriarchate // Journal of Ecclesiastical History. 53:1, 2002. Pp. 1–17.

White D. S. Patriarch Photios of Constantinople. His Life, Scholarly Contributions and Correspondence Together With a Translation of Fifty-Two of His Letters: His Life, Scholarly Contributions, and Correspondence Together With a Translation of Fifty-Two of His Letters. Brookline, 1981.

Полемика об опресноках при патриархе Михаиле Кируларии

Бармин А. В. Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX–XII веков. М., 2006.

Бернацкий М. М. Спор об опресноках / Евхаристия // Православная энциклопедия. 17 (2008). Сс. 619–625.

Бусыгина М. А. Догматическое содержание полемики об опресноках. Патрология, философия, герменевтика // Труды Высшей религиозно-философской школы. 1, 1992. Сс. 20–27.

Дионисий (Шленов), игумен. Догматическая сторона споров об опресноках // Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах». М., 13–16 ноября 2007.

Дионисий (Шленов), игумен. Прп. Никита Стифат. Первое обличительное слово против армян / Публикация греческого текста, перевод, вступительная статья и примечания игумена Дионисия (Шленова), публикация грузинского текста М. А. Рапава. // Богословский вестник. 7, 2008. Сс. 39–104.

Дионисий (Шленов), иерод. Прп. Никита Стифат и его богословские сочинения. Сергиев Посад, 1998. (Дисс.)

Павлов А. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемике против латинян. СПб., 1878.

Чельцов М. Полемика между греками и латинянами по вопросу опресноков в XI–XII веках. СПб., 1879.

Avvakumov Y. Die Entstehung des Unionsgedankens. Akademie Verlag Berlin, 2002.

Bréhier L. Le schisme orientate du XIe siècle. Paris, 1899.

Capitani O. Studi per Berengario di Tours // Bolletino dell'Istituto Storico Italiano. 69, 1957.

Fliche A. Réforme Grégorienne I. Louvain, 1934.

John IV Oxita. De azymis 2 / Ed. B. Leib // Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XIIe siècle // Orientalia Christiana. 2, 1924.

Jugie M. Le schisme byzantine. Paris, 1941.

Karmires J. The Schism of the Roman Church // Theologia. 21, 1950. Pp. 37–67.

Lamoreux J. C. Theodore Abū-Quarrah. Provo, Utah, 2005.

Laurent V. Le schisme de Michel Cerulaire // Echos d'Orient. 31, 1932. Pp. 97–110.

Leib B. Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle. Paris, 1924.

MacDonald A. J. Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine. London, 1930.

Mayne R. East and West in 1054 // The Cambridge Historical Journal. 11, 1954. Pp. 133–148.

Michel A. Humbert und Kerularios: Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts. 2 vols. Paderborn, 1924–1930.

Michel A. Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054: Michael Pscellos // L'Eglise et les Eglises / Ed. O. Rousseau. Louvain, 1954. Pp. 351–440.

Snoek G. J. C. Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction. Leiden, New-York, 1995.

Will C. (ed.). Acta et Scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant. Leipzig, 1861.

Никифор Влеммид, Григорий Кипрский и др. Вопрос об исхождении Святого Духа

Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения. Киев, 1911.

К истории споров по вопросу об исхождении Св. Духа / Пер. и подг. текста И. Е. Троицкого. СПб., 1889.

Соколов И. И. Святой Григорий Палама: Его труды и учение об исихии. Никифор Влеммид. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела. СПб., 2004.

Gill J. Byzantium and the Papacy, 1198–1400. New-Brunswick, New-York, 1979.

Gill J. John Beccus, Patriarch of Constantinople, 1275-1282 // Byzantina. 7, 1975. Pp. 251–266.

Munitiz J. A. Blemmydes' Encomium on St John Evangelist // Analecta Bollandiana. 107, 1989; 108, 1990.

Munitiz J. A. Hagiographical Autobiography in the 13th century // Byzantinoslavica. 53, 1992. Pp. 243–249.

Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior / J. A. Munitiz. Turnhout, Louvain, 1984. (Corpus Christianorum. Ser. graeca 13).

Nicephori Blemmydae curriculum vitae et carmina nunc primum edita. Praecedit dissertatio de vita et scriptis Nicephori Blemmydae / Ed. A. Heisenberg. Leipzig, 1896.

Nicéphore Blemmydès. Œuvres théologiques. T. I / Introduction, texte critique, traduction et notes par Michel Stavrou. Paris, 2007.

Nicephoros Blemmydes: A Partial Account / Introduction, translation and notes J. A. Munitiz. Leuven, 1988. (Spicilegium Sacrum Lovaniense 48).

Munitiz J. A. A Reappraisal of Blemmydes' First Discussion with the Latins // Byzantinoslavica. 51, 1990. Pp. 20–26.

Papadakis A. Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289). 2-nd ed. Crestwood, New-York, 1997.

Riebe A. Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel: Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274). Wiesbaden, 2005.

Rossum van, J. Athanasius and the Filioque: "Ad Serapionem" I, 20 in Nikephorus Blemmydes and Gregory of Cyprus // Studia Patristica. 32, 1997. Pp. 53–58.

Sopko A. J. "Palamism before Palamas" and the Theology of Gregory of Cyprus / St. Vladimir's Theological Quarterly. 23, 1979. Pp. 139–147.

Паламитские споры

Св. Григорий Палама

Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, свт. Полемика с Акиндином / Издание подготовил А. Г. Дунаев. Святая гора Афон, 2009.

Григорий Палама, свт. Об исхождении Святого Духа. Краснодар, 2006.

Григорий Палама, свт. Слово на житие прп. Петра Афонского / Пер. с древнегреч. А. Ю. Волчкевич и А. О. Крюковой; науч. ред. Д. А. Поспелов. Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, 2007.

Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы / Пер. и предисл. А. И. Сидорова // Богословские труды. 38, 2003. Сс. 8–73; 39, 2004. Сс. 5–60.

Григорий Палама, свт. Трактаты / Пер. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар, 2007.

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер., посл. и комм. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. М., 2003.

Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. Афон, М., 2009.

Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003.

Мейендорф И., протопресв. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997 [11959].

Ларше Ж.-К. Исихазам и Шести Васељенски Сабор // Свети Григорије Палама у историји и садашњости. Србиње, 2001. С. 67–86.

Святителя Григория Паламы Святогорский Томос в защиту священнобезмолвствующих, против тех, кто, не имея опыта, не веря святым, отвергает неописуемые таинственные действования (энергии) Духа, которые действуют в живущих по Духу и обнаруживают себя деятельно, а не доказываются рассуждениями / Пер. Т. А. Миллер // Альфа и Омега. 3(6), 1995. Сс. 69–76.

Alexander (Golitzin), hieromonk. Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory Palamas: On the Question of a «Christological Corrective» and Related Matters // Scrinium. Revue de Patrologie, D'Hagiographie Critique et D'Histoire Ecclésiastique. 3, 2007. Pp. 83–105.

Coffey D. The Palamite doctrine of God: A new perspective // St. Vladimir's Theological Quarterly. 32, 1988. Pp. 329–358

Flogaus R. Palamas and Barlaam revisited: a reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th century Byzantium // St. Vladimir's Theological Quarterly. 42:1, 1998. Pp. 1–32.

Γρηγορίου τού Παλαμᾶ Συγγράμματα / Επιμ. Π. Κ. Χρήστου, Θεσσαλονίκη. Т. 1, 1962; 2, 1966; 3, 1970; 4, 1988; 5, 1992.

Hussey E. The palamite trinitarian models // St. Vladimir's Theological Quarterly. 16:2, 1972. Pp. 83–89.

Hussey E. The Person–Energy structure in the theology of St Gregory Palamas // St. Vladimir's Theological Quarterly. 18, 1974. Pp. 22–43.

Lison J. Lésprit repandu: la pneumatologie de Grégoire Palamas / Préf. Tillard J. M. Paris, 1994.

Rigo A. Il Corpus pseudo-dionisiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336–1341 // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21–24 sept. 1994 / Éd. Y. de Andia. Paris, 1997. Pp. 519–534. (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 151).

Rigo A. Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos // Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino / A cura di A. Rigo. Firenze, 2004.

Ritter A. M. Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21–24 sept. 1994. / Éd. Y. de Andia. Paris, 1997. Pp. 565–579. (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 151).

Romanides J. S. Notes on the Palamite Controversy and related topics I–II // The Greek Orthodox Theological Review. 6:2, 1960–1961. Pp. 186–205; 9:2, 1963–1964. Pp. 225–270.

Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / A critical edition, transl. and study by R. E. Sinkewicz, C.S.B. Toronto, 1988. (Studies and Texts 83).

Sinkewicz R. E. Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The *Capita 150* of Gregory Palamas // Mediaeval Studies. 48, 1986. Pp. 334–351.

Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. 1(7), 1999. Pp. 374–390.

Григорий Акиндин

Барабанов Н. Д., Коновалов А. В. Григорий Акиндин и Варлаам Калабрийский: метаморфозы отношений // Античная древность и Средние века. 30, 1999. Сс. 294–302.

Коновалов А. В. «Мессалианин» Григорий Палама и «православный» Григорий Акиндин: святой глазами еретика. // Мир Православия. 4, 2002. Pp. 113–124.

Морозова К. И. Григорий Акиндин: диалог с колеблющимся // Античная древность и Средние века. 30, 1999. Сс. 303–307.

Морозова К. И. Григорий Акиндин и патриарх Иоанн XIV Калека // История Церкви: изучение и преподавание. Екатеринбург, 1999. Сс. 296–301.

Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности // *Он же*, Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов. М., 2001².

Candal M. Escrito de Pálamas desconocido (Su "Confesiòn de fe" refutada por Acíndino") // Orientalia Christiana Periodica. 29, 1963. Pp. 357–400.

Candal M. La Confesiòn de fe antipalamítica de Gregorio Acíndino // Orientalia Christiana Periodica. 25, 1959. Pp. 215–264.

Gregorius Acindynus. Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam // Nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas. Turnhout, Leuven, 1995. Turnhout, 1995. (Corpus Christianorum. Series graeca 31).

Hero A. A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina. Brookline MA, 1986.

Nadal Cañellas J.-S. La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas // Istina. 19:3, 1974. Pp. 297–328.

Nadal Cañellas J.-S. Denys l'Aréopagite dans les traités de Grégoire Akindynos // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident. Actes du colloque international, Paris, 21–24 septembre 1994 / Éd. Y. de. Andia. Paris, 1997. Pp. 535–564.

Nadal Cañellas J. Gregorio Akindinos, ¿eslavo o bizantino? // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. 27, 1990. Pp. 259–265.

Nadal Cañellas J. Gregorio Akнndinos // La théologie byzantine et sa tradition. T. 2. Turnhout, 2002. Pp. 189–256.

Nadal Cañellas J. La résistance d'Akindynos a Grégoire Palamas. Enqukte historique, avec trad. et commentaire de quatre traités édités récemment. T. I–II. Louvain, 2006. (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 50–51).

Nadal Cañellas J.-S. Letters of Gregory Akindynos / Greek text and English transl. by A. C. Hero. Washington, 1983. P. XII.

Phanourgakis B. Ἀγνωστα ἀντιπαλαμικὰ συγγράμματα τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου // Κληρονομία. 4 , 1972. Σ. 285–302.

Sinkewicz R. E. A New Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas // The Journal of Theological Studies. 31, 1980. Pp. 489–500.

Давид Дисипат. Защита паламизма и проблема Божественных имен

Давид Дисипат. О еже не впасти в ересь Варлаама и Акиндина / Подг. текста Г. М. Прохоров // Труды Отдела древнерусской литературы. 33, 1979. Pp. 47–54.

Beyer H.-V. David Disypatos als Theologe und Vorkämpfer für die Sache des Hesychasmus (ca.1337–ca.1350) // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 24, 1975. S. 107–128.

Browning R. David Disypatos' "Poem on Akindynos" // Byzantion. Revue internationale des Études byzantines. 25–27: 1955–1957. Pp. 713–745.

Candal M. Origen ideolygico del palamismo en un documento de David Disipato (s. XIV) // Miscellania de la Pontif. Univers. de Comillas. 1, 1943. Pp. 487–525.

Tsamis D. G. Δαβὶδ Διπυπάτου Λόγος κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν. Θεσσαλονίκη, 1973. (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 10).

Tsamis D. G. Ὁ Δαβὶδ Διπύπατος καὶ ὁ πρὸς τὸν Νικόλαον Καβάσιλαν ἀποσταλεὶς λόγος του κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου // Βυζαντινά. 5, 1973. Σ. 111–127.

Неофит Момицилас. Защита паламизма и отношение к языческой философии

Cacouros M. Jean Chortasménos, katholikos didaskalos, annotateur du Corpus logicum dû à Néophytos Prodromènos // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. 52, 1998. Pp. 185–226.

Kalogeropoulos B. Ὁ μοναχὸς Νεόφυτος προδρομηνὸς καὶ τὸ θεολογικό του ἔργο. Ἀθήνα, 1996

Koutsis A. Τὸ Περὶ τῶν ἐν ὁδοῦσι παθῶν ἔργον Νεοφύτου τοῦ Προδρομηνοῦ // Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 7, 1930. Σ. 348–357.

Св. Нил Кавасила

Candal E. Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti. Citta del Vaticano, 1945. Pp. 188–385. (Studi e Testi 116).

Candal M., S.J. La "Regla teológica" de Nilo Cabásilas // Orientalia Christiana Periodica. 23, 1957. Pp. 237–266.

Hinterberger M. Die Affäre um den Mönch Niphon Skorpios und die Messalianismus-Vorwürfe gegen Kallistos I // Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino / A cura di A. Rigo. Firenze, 2004. S. 211–248.

Kislas Th. Introduction // *Nil Cabasilas.* Sur le Saint-Esprit // Intr., texte critique, trad. et notes par hierom. Théophile Kislas. Paris, 2001.

Иоанн Кантакузин

Прохоров Г. М. Публицистика Иоанна Кантакузина 1367–1371 годов // Византийский Временник. 29, 1968. Сç. 318–341.

Todt K. P. Kaiser Johannes VI Kantakuzenos und der Islam: Politische Realitдt und theologische Polemik im Palaiologenzeitlichen Byzanz. Würzburg, 1991. (Religionswissenschaftliche Studien 16).

Weiss G. Johannes Kantakuzenos – Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch – in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14.

Jahrhundert. Wiesbaden, 1969. (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europas 4).

Никифор Григора

Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова; отв. ред. Д. С. Бирюков. Афон, М., 2009.

Каждан А. П. Корабль в бурном море": К вопросу о соотношении образной системы и исторических взглядов двух византийских писателей // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.

Никифор Григора. Римская история Никифора Григоры, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. Т. 1 (1204–1341) / Пер. П. Шалфеева. Рязань, 2004. (Византийская историческая библиотека). [¹1862].

Beyer H.-V. Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 27, 1978.

Beyer H.-V. Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 20, 1971.

Correspondance de Nicéphore Grégoras / Texte éd. et trad. par R. Guilland. Paris, 1927.

Fryde E. The Early Palaeologan Renaissance (1261 – c. 1360). Leiden, 2000.

Guilland R. Essau sur Nicéphore Grégoras. L'homme et L'oevre. Paris, 1926.

Ierodiakonou K. The Anti-Logical Movement the Fourteenth Century // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Oxford, 2002.

Μόσχος Δ. Πλατωνισμὸς ἢ Χριστιανισμός; Οἱ φιλοσοφικὲς προϋποθέσεις τοῦ Ἀντιησυχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγορᾶ, 1293–1361. Ἀθηναι, 1998.

Moutsopoulos E. La notion de "kairisité" historique chez Nicéphore Grégoras // Actes du XIV Congrès international des études Byzantines. 2, 1975.

Niceforo Gregora. Fiorenzo o intorno alla sapienza / Testo crit., introd., trad. e comm. a cura di P. L. M. Leone. Napoli, 1975.

Nicephori Gregorae historiae Byzantinae / Ed. L. Schopen, I. Bekker, Bonn: 1, 1829; 2, 1830; 3, 1855.

Nikephoros Gregoras. Antirrhetika I / Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer, Wien, 1976. (Wiener Byzantinische Studien 12).

Paparozzi M. Gli Antirrhetici posteriores de Niceforo Gregoras. Milano, 1970–1971. (Diss., Univ. Cattolica del Sacro Cuore).

Theodossiou E., Manimanis V., Dimitrijević M. The Greatest Byzantine Astronomer Nicephoros Gregoras and Serbs // Zbornik matice srpske za klasiane studije. 8, 2006.

Феофан Никейский. Между паламизмом и антипаламизмом. Влияние Фомы Аквинского

Ζαχαρόπουλος Γ. Θ. Θεοφάνης Νικαίας. Ὁ βίος καὶ τὸ συγγραφικό του ἔργο. Θεσσαλονίκη, 2003. (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 35).

Jugie M. Theophanes Nicaenus, Sermo in Sanctissimam Deiparam. Romae, 1936.

Candal M. El "Sermo in Deiparam" de Teofane Niceno // Marianum. 27, 1965–66. Pp. 72–103.

Polemis I. D. Theophanes of Nicaea: His Life and Work. Wien, 1996.

Макаров Д. И. Ita dixit Theophanes? О некоторых особенностях работы с источниками в «Пяти словах о Свете Фаворском» Феофана Никейского// Византия и Запад (950-летие схизмы христианской Церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами). Тезисы докладов XVII Всероссийской научной сессии византинистов (Москва, 26 – 27 мая 2004 года). М., 2004. Сс. 117–120.

Макаров Д. И. Из комментариев к поздневизантийским текстам // Проблемы теологии. Вып. 4. Материалы Четвертой международной богословской научно-практической конференции 16 февраля 2007 г. / ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет». Екатеринбург, 2007 / Отв. ред. Д. И. Макаров. Сс. 114–141.

Макаров Д. И. К проблеме понимания Евхаристии Феофаном III, митрополитом Никейским // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 10:1, 2009. Сс. 53–61.

Макаров Д. И. О полемике с антипаламитами в «Пяти словах о Свете Фаворском» Феофана Никейского // Античная древность и средние века. 37, 2006. Сс. 329–340.

Макаров Д. И. Слава Божия или слава ангелов? Некоторые аспекты полемики об ангелах на третьем этапе исихастских споров (Постановка проблемы) // ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ. Сборник статей в честь Владимира Васильевича Кучмы / Отв. ред. С. Н. Малахов. Армавир, 2008. Сс. 71–94.

Макаров Д. И. Учение св. Феофана Никейского о грехопадении и тлении естества// Проблемы теологии. Вып. 3. Ч. 2 / ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет». Екатеринбург, 2006. Ч. 2. Сс. 122–134.

Макаров Д. И. Учение св. Феофана Никейского о христологических основаниях обожения // Христианская мысль. 3, 2006. Сс. 52–61.

Макаров Д. Через Свет Фаворский к божественной перихорезе: Основные моменты богословия обожения св. Феофана Никейского // Символ. 52, 2007. Сс. 117–138.

Прп. Каллист Ангеликуд. Иной паламизм

Господина Каллиста Тиликуды <слово> о безмолвнической жизни // Добротолюбие в русском переводе, дополненное. Т. 5. М., 19002. Сс. 429–435. [Репр.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992].

Зяблицев Ю. П. Платонизм и богословие Каллиста Катафигиота // Беседа. 8, 1990. Сс. 30–38.

Леонтьев Н. А. Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманные и весьма высокие, о Божественном единении и созерцательной жини // Аскетические творения святых отцов: Каллиста Катафигиота, О Божественном единении и созерцательной жизни Иоанна Карпафийского, Слово подвижническое / Пер. с греч. Н. А. Леонтьев // Православный собеседник. 2: 7–8, 1898. Сс. 5–102.

Макаров Д. И. Из истории византийской философии XIV в. (Об определении термина «философия» в «Четырех исихастских трактатах» св. Каллиста Ангеликула) // Историко-археологический альманах. 6, 2000. Сс. 50–52.

Koutsas S. Callistos Angelicoudès. Quatre traités hésychastes inédits / Introduction, texte critique, traduction et notes par Archim. Syméon Koutsas, Dr. en Theol. Athenes, 1998.

Mercati G. Callisto Angelicudes Meleniceota // Bessarione. 31, 1915. Pp. 79–86.

Mercati G. Opere minori 3. Citta del Vaticano, 1937.

Papadopoulos S. G. Καλλίστου Ἀγγελικούδη κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου. Ἀθῆναι, 1970.

Поздневизантийский богословский синтез

Св. Николай Кавасила, св. Марк Ефесский. Учение о Пятидесятнице и освящении Святых Даров[1]

Амвросий (Погодин), архим. Св. Марк Ефесский и Флорентийская Уния. Jordanville, New-York, 1963. [Репринт: М., 1994].

Византийские догматические толкования на Иисусову молитву (предисл. и послесл. А. Г. Дунаева, пер. с древнегреч. и прим. В. Г. Патрина и А. Г. Дунаева) // Богословские труды. 41, 2007. Сс. 8–19.

---

[1] Библиография по св. Марку Ефесскому: http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Mark_Eph.htm.

Красиков С. В. Идейная полемика в Византии 50-х гг. XIV в. (Николай Кавасила и Никифор Григора) // Античная древность и средние века. 28, 1997. Сс. 93–109.

Марк Эфесский. Силлогические главы. Пер. монаха Андроника (А. Ф. Лосева), ред. А. Г. Дунаева // Путь к священному безмолвию. М., 1999.

Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе / Пер. свящ. Михаила Боголюбского. М., 1874. [Репринт: М., 1995].

Николая Кавасилы архиепископа Фессалоникийского Изъяснение Божественной литургии // Писания святых отцев и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1857.

Поляковская М. А. О памфлете Николая Кавасилы // Античная древность и средние века. 7, 1971.

Поляковская М. А. Политические идеалы византийской интеллигенции середины 14 века (Николай Кавасила) // Античная древность и средние века. 12, 1975. Сс. 104–116.

Поляковская М. А. Энкомии Николая Кавасилы как исторический источник // Античная древность и средние века. 9, 1973. Сс. 77–88.

Соколов И. И. Кавасила Николай // Православная богословская энциклопедия. 7 (1906). Сс. 627–630.

Христос. Церковь. Богородица: Богословские труды св. Николая Кавасилы / Пер. А. Ю. Никифоровой. М., 2002.

Черемухин П. А. Учение о Домостроительстве спасения в византийском богословии (епископ Николай Мефонский, митрополит Николай Кавасила и Никита Акоминат) // Богословские труды. 3, 1964.

Lot-Borodine M. L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas // Dieu vivant. 24, 1953. Сс. 123–134.

Lukman F. K. Nikolaj Kabasilas in Simeon Solunski o epiklezi // Богословни вестник. 1, 1927. Сс. 1–14.

Lur'e V. L'attitude de S. Marc d'Ephese aux debats sur la procession du Saint-Esprit a Florence. Ses fondements dans la theologie post-palamite // Annuarium Historiae Conciliorum. 21, 1989 [1991]. Pp. 317–333.

Mayer P. Die Früchte der Eucharistie nach der Lehre des Nikolaos Kabasilas // Ostkirchliche Studien. 5, 1956. S. 177–195.

Mellis L. Die eucharistische Epiklese in den Werken des Nikolaos Kabasilas und des Symeon von Thessaloniki. Roma, 1977.

СЛОВАРЬ БАЗОВЫХ ТЕРМИНОВ И ПОНЯТИЙ[1]

- **АВВА** (ἀββᾶ – отец, отче) – евр. слово, перешедшее к христианам как обычное обращение к Богу и для обозначения почетных титулов духовных лиц.
- **АВГУСТИНИЗМ** (по имени блаж. Августина, латинского отца Церкви V в.) – направление в понимании христианского учения, для которого характерно отличие по ряду существенных вопросов («первородный грех», учение о Троице, учение о предопределении, соотношении благодати и свободной воли) как от **пелагианства**, так и от учения, традиционного для большинства византийских отцов Церкви.
- **АГНОИТЫ** (от греч. ἄγνοια – неведение) – одно из течений, возникшее среди монофизитов VI в., приверженцы которого, ссылаясь на ряд мест Евангелия (см., например: Мк. 13, 32; Мф. 24, 36), учили, что Христос как человек был принципиально ограничен в своем знании, например не мог знать времени Судного дня. Основатель течения – Фемистий, александрийский диакон.
- **АДАМ** (от евр. слова «адама» – земля, поскольку создан из праха земного) – по библейскому сказанию первый человек и отец рода человеческого. С грехопадением «первого» Адама грех и смерть вошли в мир, и порча природы прародителей преемственно отразилась на всем потомстве Адама. Праведность, спасение и жизнь для всех верующих явились от «второго» Адама (Иисуса Христа) (см.: Рим. 5, 14; Кор. 15, 22; 45). Также у ап. Павла говорится об Адаме земном и небесном.
- **АДОПЦИОНИЗМ** (от лат. adoptio – усыновление) – ересь, согласно которой Иисус Христос не был воплотившимся Сыном Божиим, а получил усыновление Отцу в какой-то момент Его жизни (например при крещении на Иордане). Согласно многим свидетельствам, этой ереси придерживался Антиохийский еп. Павел Самосатский, осужденный Антиохийским собором 268 г.
- **АЗИМИТЫ** (от греч. ἄζυμος – неквашеный, пресный) – полемическое именование православными латинян и армян, совершающих Евхаристию на опресноках (см. опресноки).
- **АКАКИАНСКАЯ СХИЗМА** – временное разделение (482–519) между Римом и Константинополем во время полемики вокруг монофизитства и Энотикона имп. Зенона. Разделение началось при патр. Константинопольском Акакии (471–489).
- **АКЕФАЛЫ** (от греч. ἀκέφαλοι – безголовые) – монофизитская секта в Александрийской церкви. Появилась после подписания патр. Александрийским Петром Монгом «Энотикона» имп. Зенона (482),

[1] Настоящий краткий словарь составлен с учебной целью и предназначен для начинающих изучать восточно-христианское богословие. Он содержит лишь основные термины и понятия, встречающиеся в «Антологии».

не содержавшего анафемы Халкидонского собора, крайними противниками решений которого были акефалы. У ряда авторов (Софроний Иерусалимский, Иоанн Дамаскин и др.) акефалами называются все монофизиты, как не имеющие общепризнанного главы. Акефалы как таковые возникли в 480-х гг.; их лидером был еп. Антиноийский Феодор. Позднее акефалы присоединились к северианам.

- **АКРИВИЯ** – см.: **Икономия**.
- **АКТИСТИЗМ** – учение, возникшее среди монофизитов, о том, что плоть Христа становится в Нем нетварной (не по природе, а от соединения с Божеством).
- **АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА** – условное название для богословской и экзегетической традиции, ведущей начало в Александрии от Филона Александрийского, Климента и Оригена, а в период христологических споров V в. знаменитая, в первую очередь, богословием Кирилла (см. в настоящей «Антологии» соответствующие статьи). Обычно ее противопоставляют **АНТИОХИЙСКОЙ ШКОЛЕ**.
- **АНАФЕМА** (греч. ἀνάθεμα – проклятие, отлучение) в христианстве – отлучение от Церкви. Сведения о первом соборном отлучении от Церкви (анафеме) дошли от деяний собора в Эльвире (306).
- **АНОМЕИ** (или **ЕВНОМИАНЕ**) – последователи учения о Троице, восходящего к Аэцию и Евномию (см. в настоящей «Антологии» статьи о них), для которых было характерно утверждение гетеро- (т. е. ино-)сущия Сына и Святого Духа Богу.
- **АНТИОХИЙСКАЯ ШКОЛА** возникла в Сирии в конце III в. Основателем ее традиционно считают муч. Лукиана (ум. 311), хотя у него и были предшественники, а корни Антиохийской богословской традиции восходят, возможно, к раннему иудеохристианскому богословию. Яркие представители школы: Диодор Тарсский, Феодор Мопсуестийский, Несторий (см. в статью о нем). Наиболее знаменитый из антиохийцев – Иоанн Златоуст (см. статью о нем). Продолжила свое существование в Эдессе и Нисибине.
- **АНТИПАПА** – лицо, провозглашенное епископом Рима при уже имеющемся папе Римском или выдвигаемом на это место. В истории Церкви было около 35 антипап.
- **АПОКАТАСТАСИС** (от греч. ἀποκατάστασις – восстановление, возвраіцение) – учение о всеобщем восстановлении (понимаемом у ряда богословов не только как воскресение всех людей, но и как всеобщее спасение), важное для оригенизма, но имеющееся, например, и у Григория Нисского (см. в настоящей «Антологии» статьи об оригенизме и полемике с ним).
- **АПОКРИФЫ** (от греч. ἀπόκρυφος – скрытый, сокровенный) – книги трактующие о предметах, содержащихся в Св. Писании, но не входящие в канон Св. Писания, признанный Церковью.

- **АПОЛЛИНАРИАНСТВО** – направление в христианской мысли, характерное для последователей Аполлинария Лаодикийского, учившего о том, что у Христа Божественный Логос пребывал на месте человеческого ума. Одна из христологических ересей IV в. (см. статьи об Аполлинарии и полемике с ним в настоящей «Антологии»).
- **АПОЛОГИЯ** (греч. ἀπολογία) – защитительная речь или текст, направленный в защиту чего или кого-либо.
- **АПОЛОГЕТЫ** – защитники ранних христиан от нападок язычников.
- **АПОСТАСИЯ** в ранней Церкви – предательство христианства, отречение от Христа.
- **АПОСТОЛЬСКИЕ МУЖИ** – раннехристианские писатели I–II вв., предположительно знакомые с последними апостолами и представлявшие христианскую традицию в ее самой ранней послеапостольской форме.
- **АПОФАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ** (от греч. ἀποφατικός – отрицательный) – богословский метод, разработанный наиболее детально в *Ареопагитиках* (см. статью в настоящей «Антологии»). Сочетается с **катафатическим**, «утвердительным» **богословием**.
- **АРИАНСТВО** – одна из значительнейших ересей в христианстве IV–VI вв., утверждавшая о тварности Бога-Сына. Подробнее см. в статьях настоящей «Антологии», посвященных арианству и полемике с ним.
- **АСКЕТИЗМ** (от греч. ἄσκησις – упражнение) – в христианстве это понятие употребляется для обозначения форм религиозного подвижничества. К таким формам относится добровольное самоограничение в пище, отказ от имущества в пользу нуждающихся, безбрачие, целомудрие, пустынножительство. Цель христианского аскетизма – свобода от греха, «чистота сердца», бесстрастие. Под влиянием аскетизма развился институт монашества.
- **АФТАРТОДОКЕТИЗМ** (от греч. ἄφθαρτος – нетленный, δοκέω – казаться) – возникшее в монофизитской среде учение о нетленности тела Христа от Его рождения; обычно афтартодокетизм связывают с именем Юлиана Галикарнасского (см. в настоящей «Антологии» статью о Севире Антиохийском, в полемике с которым (520–527) Юлиан развил это учение).
- **БЕССТРАСТИЕ** (от греч. ἀπάθεια) – мирное состояние души, характеризующееся свободой от страстей и стойкостью в отношении зла; непосредственно предшествует **обожению**.
- **БЛАГОДАТЬ** – Божественный дар, Божественное действие, энергия Божия, подаваемая разумной твари и приобщающая, если она воспринята, Богу.

- **БОГОМИЛЬСТВО** – еретическое движение в христианстве X–XV вв., которое появилось на Балканах (Болгария) и оказало влияние на французских катаров. Основателем движения был болгарский поп Богомил. Одно из протестных, главным образом «низовых» религиозных движений, отчасти сходное с **павликианством** (для богомилов характерен дуализм, отрицание церковной иерархии и т. д.). Повлияло на катаров (альбигойцев), но также и на вальденсов и тем самым на движение Реформации. Идеи богомилов через Болгарию проникли и на Русь.
- **БОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТУРГИЯ** (от греч. Λειτουργία – служение) – главнейшее христианское богослужение, центр которого – таинство Евхаристии. Литургия является главным богослужением Православной Церкви.
- **ВЕТХИЙ ЗАВЕТ** – часть Библии. Предположительно написан в IX–II вв. до н. э. Ок. 270 г. до н. э. по распоряжению египетского царя Птолемея Филадельфа в Александрию были приглашены 70 евреев из Иерусалима, которые перевели Пятикнижие (книги: Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие) с древнеевр. (иврита) на греч. (т. н. перевод Семидесяти, или Септуагинта).
- **ВОЛЯ** – одно из важнейших понятий в богословии и антропологии. Учение о воле Божией и человеческой и волевом акте в святоотеческом богословии разрабатывалось многими богословами и философами. В настоящей «Антологии» учение о воле человека представлено комментированным отрывком из трактата Немесия Эмесского «О природе человека» и «Богословско-полемическими трактатами» Максима Исповедника. О природных волях – Божественной и человеческой – во Христе см. в статьях о моноэнергизме, монофелитстве и полемике с ними.
- **ВСЕЛЕНСКИЕ СОБОРЫ** – собрания высшего духовенства христианской Церкви, иногда с участием представителей монашества, на которых обсуждаются церковные вопросы и выносятся решения по догматическим и дисциплинарным вопросам, имеющим значение для всей Кафолической Церкви. Вселенские соборы, признанные Православной Церковью, собирались с санкции императоров, но не все санкционированные императором соборы оказывались вселенскими. Вселенский статус собора обычно определялся со временем через принятие его святыми, а затем Церковью на следующем Вселенском соборе. В Православной Церкви почитаются Вселенскими семь соборов. У римокатоликов счет Вселенским соборам продолжился и после разделения Церквей; до настоящего времени, по их счету состоялся 21 Вселенский собор. Нехалкидонские «монофизитские» церкви признают только первые три собора (расхождение «монофизитских» церквей с остальными христианскими церквами началось с Халкидонского собора, осудившего монофизитство); несторианские церкви признают только решения двух первых Вселенских соборов.

- **ВУЛЬГАТА** (лат. Vulgata, подразум. editio – общераспространенный перевод) – латинский перевод Библии, сделанный в IV в. н. э. Иеронимом по заказу папы Дамаса с использованием ранее существовавших переводов. Тридентский собор 1546 г. объявил перевод Иеронима каноническим; с внесением некоторых текстологических исправлений он до сих пор используется Католической Церковью.
- **ГНОМИ** (от греч. γνώμη – ум, сознание, намерение, воля, замысел) – одно из важнейших понятий в теории волевого акта у Немесия и Максима Исповедника (см. в настоящей «Антологии» комментарии к Немесию и статьи о полемике Максима Исповедника с моноэнергизмом и монофелитством).
- **ГНОСТИЦИЗМ** (от греч. γνῶσις – знание, познание) – собирательный термин, обозначающий множество эклектических религиозно-философских течений поздней античности, выступивших одной из культурных форм связи оформившегося христианства с мифо-философским эллинистическим фоном и вероучениями иудаизма, зороастризма, вавилонских мистериальных культов. Следует различать термины «гностицизм» и «гносис», т. к. за вторым закрепилось более широкое толкование. В христианской полемике с гностицизмом сформировалось понятие о лжеименном (т. е. псевдо-) гнозисе и гнозисе истинном. О гностицизме и гнозисе см. в настоящей «Антологии» статьи об Ириние Лионском, Клименте Александрийском, Оригене и Евагрии.
- **ДИОФЕЛИТСТВО** – учение о двух природных волях во Христе.
- **ДИОФИЗИТСТВО** – учение о двух природах во Христе – Божественной и человеческой.
- **ДИОЭНЕРГИЗМ** – учение о двух природных энергиях (действиях) во Христе.
- **ДИПТИХ** (греч. δίπτυχος – сложенный вдвое) – списки имен, поминаемых во время литургии в древней Церкви.
- **ДОБРОДЕТЕЛЬ** (от греч. ἀρετή – совершенство в каком-либо деле, доблесть, храбрость, мужество, добродетель) – многозначное понятие, имеющее различный смысл у разных философов и богословов. С одной стороны, добродетели выявляют истинную природу человека, являют ее совершенство, а с другой – являются даром Божиим. Об отличии т. н. «родовых» добродетелей (мужества, целомудрия, рассудительности и справедливости), известных в античной философии, от добродетелей «богословских» – веры, надежды и любви – см. в настоящей «Антологии» в «Послании к армянам» Прокла Константинопольского. Однако у Максима Исповедника наблюдается тенденция к установлению единства добродетелей, в которых, согласно ему, воплощается в подвижниках Сам Христос.

- **ДОГМАТ** (от греч. δόγμα – учение, постановление) в христианстве – краткое и точное изложение богооткровенных истин, исповедуемых Церковью, призванное отличить правильное исповедание от ереси. В широком смысле догматы – это учение святых и Церкви в целом по широкому кругу вероучительных вопросов. В духовном отношении догмат – это «понятийная икона» Бога.
- **ДОНАТИЗМ** – раскол, вызывавший раздоры в Церкви Северной Африки, начиная с правления имп. Диоклетиана (284–305) и до мусульманского завоевания. Название раскола происходит от имени Доната, преемника Майорина, который был избран на Карфагенскую епископскую кафедру в 312 г. в обход законного епископа Цецилиана поборниками чистоты христианства и жесткой линии в отношении отступивших во время гонений.
- **ЕВХАРИСТИЯ** (греч. εὐχαριστία – благодарение), святое причастие – главнейшее таинство, признаваемое всеми традиционными христианскими вероисповеданиями. В настоящей «Антологии» отдельные моменты учения о Евхаристии обсуждаются в статьях, посвященных Николаю Мефонскому, полемике об опресноках, а также Николаю Кавасиле и Марку Ефесскому.
- **ЕДИНОСУЩНЫЙ** – один из первых философских терминов, принятых в церковном догматическом богословии, который был призван утвердить Божественность Сына Божия и единство Его бытия с Отцом. См. подробнее в настоящей «Антологии» в статьях, посвященных полемике с арианством.
- **ЕРЕСЬ** (греч. αἵρεσις – выбор, направление) – совокупность теологических или религиозных доктрин и идей, противоречащих или не совпадающих с признанными в Церкви или религиозной общине догматами веры, и связанное с этим выделение из состава церкви новой общины.
- **ИДИОМА** (или **ОСОБЕННОСТЬ, СВОЙСТВО**) (от греч. – ἰδίωμα, ἰδιότης) в триадологии – особенность, или свойство, характеризующее ипостаси Троицы, а именно – нерожденность, рождение и исхождение (подробнее см. в настоящей «Антологии» в статьях о Каппадокийских отцах и спорах с тритеитами). Говорят также об особенностях, или свойствах, природ. Идиомы (природы или ипостаси) нельзя смешивать с самими природой и ипостасью, хотя в некоторых случаях эти термины употреблялись взаимозаменяемо.
- **ИКОНА** (от греч. εἰκόνα – рисунок, икона; а также: греч. εἰκών – образ, изображение) в христианстве (главным образом, в православии, католицизме и монофизитстве) – изображение лиц священной или церковной истории, служащее духовному возведению к первообразу. Подробнее см. в настоящей «Антологии» в статьях, посвященных полемике с иконоборчеством.
- **ИКОНОМИЯ** (от греч. οἰκονομία – устроение дома, дел) в христианстве – наряду с **АКРИВИЕЙ** (от греч. ἀκριβές – точ-

ность, строгость) два принципа церковного строительства, следование которым, с одной стороны, подразумевает сохранение истинности вероисповедания и нерушимость канонов Церкви, а с другой – проявление той меры снисхождения, которая служила бы спасению максимально большего числа верующих. Акривия и икономия – корреляты в церковном строительстве двух заповедей любви – к Богу и к ближним.

- **ИМЕНА БОЖИИ**. Учение об именах Божиих – одно из важнейших в святоотеческом учении о богопознании и откровении Бога миру. В наиболее яркой и возвышенной форме это учение было сформулировано в *Ареопагитиках* (см. статью в настоящей «Антологии»).
- **ИПОСТАСЬ** (ὑπόστασις – поддерживание, основа, сущность, существование, реальность) – наряду с сущностью и энергией один из трех базовых терминов, используемый в христианском богословии и антропологии. Его значение сильно варьируется у разных богословов и философов. Подробнее см. в настоящей «Антологии» в статьях, посвященных триадологическим и христологическим спорам.
- **ИСИХАЗМ** (от греч. ἡσυχία – спокойствие, тишина, уединение) – течение в православной мистике, связанное с особого рода аскетической и молитвенной практикой. В основе философии исихазма лежит представление о том, что можно быть причастным Богу и созерцать Его посредством Божественных энергий. См. в настоящей «Антологии» статьи, посвященные Симеону Новому Богослову, Григорию Паламе, Нилу и Николаю Кавасиле.
- **ИСКУПЛЕНИЕ** в христианстве – совершенное Христом освобождение человеческой природы из-под власти греха, смерти, тления и дьявола.
- **КАНОНИЗАЦИЯ** (от греч. κανονίζω – регулировать, определять, узаконивать) в католической и православной церквах – процесс причисления кого-либо к лику святых. В ранней Церкви не было формальной процедуры канонизации, но устанавливались праздники наиболее почитаемых святых и возникали различные формы их почитания.
- **КАНОНЫ ЦЕРКОВНЫЕ** (от греч. κανών – правило, норма) – дисциплинарные постановления, издаваемые епископами и соборами и имеющие характер закона для церковной жизни.
- **КАППАДОКИЙЦЫ** (или **Каппадокийские отцы**) – Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский (см. статьи о них в настоящей «Антологии»).
- **КАТАФАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ** (от греч. κατάφασις – утверждение) – наряду с **апофатическим богословием** один из методов в христианском богословии (см. в настоящей «Антологии» статью об *Ареопагитиках*).

- **КАТАФРИГИЙСКАЯ ЕРЕСЬ,** или **МОНТАНИЗМ,** – религиозное движение харизматического толка в христианстве II в., отрицавшая церковную иерархию «большой Церкви».
- **КРЕЩЕНИЕ** – христианское таинство, совершаемое «во оставление грехов» и ради приобщения, жизни в Боге. У Климента Александрийского (см. статью о нем в настоящей «Антологии») в полемике с гностицизмом было разработано учение о сакраментальном содержании Крещения как таинства сыноположения и боговидения. Принимающие мученическую смерть за Христа, даже и не крещеные в церкви, почитаются Церковью принявшими «огненное крещение».
- **ЛИЦО** (греч. πρόσωπον) – один из ключевых терминов в триадологии и христологии. У большинства отцов Православной Церкви (в частности, у Каппадокийцев и халкидонитов) он употребляется в близком или тождественном смысле с термином **ипостась**, но у несториан имеет иное значение (точнее, несколько разных значений) (подробнее см. в статьях настоящей «Антологии», посвященных христологическим и триадологическим спорам).
- **ЛОГОС** и **ЛОГОСЫ** (греч. λόγος – разум, слово, учение, определение). Словом (Логосом) Божиим называет ап. Иоанн Богослов Сына Божия (см.: Ин. 1, 1). Учение о Логосе было разработано у Филона Александрийского, апологетов, Климента Александрийского. Максим Исповедник вслед за *Ареопагитиками* и Климентом Александрийским разрабатывал учение о Логосе и логосах (волениях) Божиих (см. в настоящей «Антологии» статью о полемике Максима с оригенизмом).
- **МАНИХЕИ** – последователи Мани (Манеса), проповедовавшего ок. 240 г. в Ктесифонте, столице правителей династии Сасанидов. Религия Мани основана на идее дуализма добра и зла и имеет много общих черт с гностицизмом.
- **МАРОНИТЫ** – сирийские монофелиты, создавшие свою Церковь, отличавшуюся как от монофизитов, так и от халкидонитов. Название происходит от сирийского монастыря Марона, где еще в VI в. нашли убежище сирийские монофелиты, преследуемые Православной Церковью.
- **МЕЛЬКИТЫ** (от сир. malko – царь, император). Приверженцы нехалкидонских церквей так называли членов церквей древних патриархатов Александрии, Антиохии и Иерусалима, которые приняли Халкидонский собор 451 г. (византийские императоры также приняли постановления Халкидонского собора).
- **МЕССАЛИАНСТВО** – мистическое течение, сформировавшееся во втор. пол. IV в., идеи которого в измененном виде давали себя знать на протяжении всей Византийской истории и служили объектом полемики. В мессалианстве подозревали, в частности, автора «Макариева корпуса», Симеона Нового Богослова и пала-

митов (см. соответствующие статьи в настоящей «Антологии»). Мессалиане не признавали церковную иерархию и таинства.

- **МИРОПОМАЗАНИЕ** – христианское таинство, в котором прошедшие таинство крещения таинственно приобщаются Святого Духа, почивающего на Церкви.
- **МИТРОПОЛИТ** (от греч. μητροπολίτης) – епископ митрополии, т. е. главного города области (eparcia) или провинции (diocesis) в греко-римской империи.
- **МОЛИТВА ГОСПОДНЯ** – молитва «Отче наш, иже еси на небесах...» (Мф. 6, 9–13; Лк. 11, 2–4), которую Иисус Христос дал Своим ученикам. Молитва Господня вошла в широкое богослужебное употребление; известны многие ее толкования святыми отцами.
- **МОНАРХИАНСТВО** – еретическое течение в христианском богословии. Монархиане признавали Бога единым, а его троичность – мнимой. Среди них различались монархиане-модалисты и монархиане-динамисты (см. кратко об этом в статье о Маркелле Анкирском в настоящей «Антологии»).
- **МОНАРХИЯ В ТРОИЦЕ** – учение о Боге-Отце как единственном начале Сына и Святого Духа.
- **МОНОФЕЛИТСТВО** (от μόνον и θέλημα – единоволие) – ересь, состоящая в том, что у Христа одна, при том личная воля. Осуждена на Латеранском и VI Вселенском соборе. Подробнее см. в статьях о моноэнергизме и монофелитстве и полемике с ними в настоящей «Антологии».
- **МОНОФИЗИТСТВО** (от греч. μόνος – один, единственный, и φύσις – природа, естество) – направление в христианстве, адепты которого в христологии придерживаются выражения: «Единая природа Бога-Слова воплощенная», при этом не приняли христологическое учение Халкидонского собора о двух природах во Христе. В настоящей «Антологии» учение монофизита Евтихия обсуждается в статьях о Льве Великом и Флавиане Константинопольском, а зрелое монофизитское богословие – в статьях о Севире Антиохийском и Иоанне Филопоне.
- **МУЧЕНИК** (греч. μάρτυς, лат. martyr – свидетель), **мученики** – древнейший сонм святых, прославляемых Церковью за мученическую смерть, принятую ими за веру. Основным значением греч. μάρτυς является «свидетель», ибо мученическая смерть за Христа почитается как свидетельство действия благодатной силы Его победы над грехом, смертью и дьяволом, и веры в воскресение.
- **НЕСТОРИАНСТВО** – именование течения в христологии, последователи которого разделяли основные положения Нестория (см. статью о нем в настоящей «Антологии»). В 431 г. на Вселенском соборе в Ефесе Несторий был предан анафеме и его учение осуждено.

- **НИКЕЙСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ** (лат. Symbolum Nicaeum) – принятый на I Вселенском соборе (Никейском) (325 г.) Символ веры – формула вероисповедания, в которой провозглашалась божественность Бога-Сына, названного «единосущным (ομοούσιος, consubstantialis) Отцу.
- **НИКЕО-КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ,** или **Никео-Цареградский символ веры,** – исповедание, используемое в богослужении православной, католической и некоторых протестантских церквей. Символ веры, составленный на I Вселенском соборе в Никее в 325 г., в 381 г. был расширен и дополнен II Вселенским собором в Константинополе. Он читается (поется) как молитва на литургических богослужениях; рекомендуется привлекать к его чтению (пению) всех присутствующих.
- **НОВЫЙ ЗАВЕТ** – часть Библии. В отличие от Ветхого Завета, Новый Завет был предположительно написан в I в. н. э., изначально на греческом языке (кроме, возможно, первого Евангелия от Матфея, которое могло быть написано на арамейском языке, а потом уже переведено на греческий). В настоящее время в Православной Церкви Новый Завет состоит из 27 книг, хотя в ранней Церкви (до VI в.) представление о каноне Нового Завета несколько отличалось от нынешнего.
- **ОБОЖЕНИЕ** (греч. θέωσις) – состояние святости, приобщения к Божественной жизни и уподобления Богу. Учение о обожении возникает уже в Новом Завете, а потом развивается у Иринея Лионского, Климента Александрийского, Оригена, Афанасия Александрийского, Каппадокийских отцов, Кирилла Александрийского, в *Ареопагитиках*, у Максима Исповедника, и получает наиболее полное богословское осмысление в период паламитских споров (см. соответствующие статьи в настоящей «Антологии»).
- **ОБРАЗ И ПОДОБИЕ БОЖИЕ** – богословско-антропологические понятия, посредством которых осмысляются слова Писания о том, что Бог сотворил человека по Своему образу и подобию (см.: Быт 1, 26). Смысл этих понятий различается у разных христианских авторов. Общая тенденция у православных отцов состоит в том, что «образ» связывается с природным планом (в котором, впрочем, человеческая природа отражает некоторые свойства Божества, например, самовластие), а подобие – с планом благодати, т. е. уподобления Богу по причастию Его энергиям. В настоящей «Антологии» эта тема обсуждается в статье, посвященной антропологии Григория Нисского. Многие отцы, например, Григорий Богослов и Максим Исповедник считали, что по образу Божию сотворена именно душа человека, отражающая такие свойства Божии, как бессмертие, невидимость, самовластие и т. д. Уподобление же Богу подразумевает обожение всего человека – как души, так и тела.

- **ОПРЕСНОКИ** – пресный, недрожжевой хлеб, на котором с определенного времени стали совершать Евхаристию в армянской, а затем и латинской Церкви (см. статью о полемике об опресноках в настоящей «Антологии»). В Православной Церкви и некоторых других христианских церквах используется квасное, дрожжевое тесто.
- **ОРИГЕНИЗМ** – течение в христианстве, отмеченное влиянием взглядов Оригена (см. в настоящей «Антологии» статьи об Оригене, Евагрии, «Книге Иерофея» и полемике Максима Исповедника с оригенизмом).
- **ОТНОСИТЕЛЬНОЕ УСВОЕНИЕ** – понятие святоотеческой христологии, призванное объяснить некоторые места Писания, которые, как может показаться, говорят, что Христос проявляет укоризненные, т. е. греховные страсти. Согласно понятию об относительном усвоении, Христос ставит Себя в такое положение, в каком мы (а не Он) можем (и склонны) противиться воле Божией, и, сострадая нам, показывает, как мы подходим к этой черте (хотя и не переступает ее, как обычно делаем мы).
- **ПАВЛИКИАНСТВО** – одно из наиболее значительных протестных, главным образом, «низовых» антицерковных движений в Византии, появившееся в VII в. в Армении, а в VIII–IX вв. получившее широкое распространение в Малой Азии и в европейских владениях Византийской империи. Для богословия павликиан был характерен дуализм; они отвергали церковную иерархию, требовали упрощения церковных обрядов. В целом, это было одно из протопротестантских движений с установкой на возвращение к простоте ранних христиан. Движение было окончательно разгромлено в 872 г. имп. Василием I.
- **ПАЛАМИТЫ** – последователи и единомышленники св. Григория Паламы, разделявшие основные положения его учения.
- **ПАТРИАРХ** в некоторых православных церквах – титул главы поместной церкви. Патриарх избирается поместным собором. Титул установлен IV Вселенским собором 451 г. (г. Халкидон, Малая Азия). На Руси патриаршество было учреждено в 1589 г., в 1721 г. упразднено и заменено на коллегиальный орган – синод, в 1918 г. восстановлено. В настоящее время существуют следующие православные патриархаты: Константинопольский (Турция), Александрийский (Египет), Антиохийский (Сирия), Иерусалимский, Московский, Грузинский, Сербский, Румынский и Болгарский.
- **ПАТРИСТИКА (ПАТРОЛОГИЯ)** – наука, имеющая своим предметом изучение жизни и творений святых отцов Церкви и других, современных им, христианских писателей.
- **ПЕЛАГИАНСТВО** – одна из важнейших христианских ересей на Западе, именуемая по имени ее родоначальника британского монаха Пелагия, возникшая в начале V в. на почве споров о благодати Божией, человеческих силах и заслугах, первородном грехе и

смерти, свободе и предопределении. В этих спорах пелагианство противостояло **августинизму**.

- **ПЕРВООБРАЗ** – важнейший термин в богословии иконопочитания. Иконы (образы) Христа и святых возводят нас к первообразу (т. е. Самому Христу и святым).
- **ПЕРИХОРЕСИС** (греч. περιχώρησις) в православной христологии – термин, означающий взаимопроникновение природ их энергиями во Христе; говорят также о перихоресисе ипостасей в Троице.
- **ПОДОБОСУЩИЕ** – важный в церковной истории IV в. богословский термин, предложенный для определения отношения Сына к Отцу. См. об учении подобосущников в настоящей «Антологии».
- **ПОКАЯНИЕ** (греч. μετάνοια, букв.: изменение ума) – христианское таинство, являющееся обновлением крещения во оставление грехов.
- **ПОМЫСЛЫ** – аскетический термин; отсечение помыслов и борьба с греховными помыслами составляет важный аспект подвижнической жизни.
- **ПРАКТИКА** (**ДЕЛАНИЕ**) – важнейший аспект подвижнической жизни, связанный с борьбой со страстями и стяжанием бесстрастия (см. в настоящей «Антологии» статью о Евагрии Понтийском). Делание подготавливает к **созерцанию**.
- **ПРЕДАНИЕ** (греч. παράδοσις, лат. traditio). В православном богословии Священное Предание в таинственном смысле – это действие Святого Духа в Церкви, составляющее ее сокровенную от мира, но явленную ее членам и передаваемую посредством видимых знаков (слов, икон, храмов, священных символов и обрядов) жизнь.
- **ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДНЕ** – описанное в Евангелиях событие (см.: Мф. 17, 1–13; Мк. 9, 1–12; Лк. 9, 28–36), в честь которого установлен двунадесятый праздник. В настоящей «Антологии» богословие Преображения обсуждается в статье, посвященной Клименту Александрийскому, и в статьях, посвященных паламитским спорам.
- **ПРИРОДА** (греч. φύσις) – одно из базовых онтологических понятий восточно-христианского богословия. Многими оно употреблялось тождественно с понятием **сущность** (οὐσία), однако, у целого ряда авторов могло употребляться и в других значения, в т. ч. и в значении, тождественном **ипостаси** (подробнее см. в статьях, посвященных христологическим спорам IV и V–VI вв.).
- **ПРОИЗВОЛЕНИЕ** (греч. προαίρεσις) – важнейший термин христианской антропологии, относящийся к сфере учения о волевом акте. Подробно разработан у Немесия Эмесского и Максима Исповедника (см. о них статьи в настоящей «Антологии»).

- **ПЯТИДЕСЯТНИЦА** – событие схождения Святого Духа на апостолов, описанное в Новом Завете (Деян. 2, 24 и далее), в честь которого установлен праздник в Православной Церкви на пятидесятый день после Пасхи (в просторечии – Троица). О богословии Пятидесятницы см. в настоящей «Антологии» в статье, посвященной Николаю Мефонскому, а также в статье о Николае Кавасиле и Марке Ефесском.
- **РАЗДЕЛЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ** – просторечное именование разделения между Православной и Римо-Католической Церковью. О полемике православных с латинянами см. в настоящей «Антологии» в статьях о патр. Фотии, Николае Мефонском и Ниле Кавасиле, а также в статье, посвященной спору об опресноках при патр. Михаиле Кируларии.
- **РАСКОЛ** – отделение от Церкви из-за недогматических вопросов, допускающих уврачевание.
- **САВЕЛЛИАНСТВО** – ересь III в., отрицавшая Святую Троицу. Идеи савеллианства приписываются проповеднику Савеллию из Птолемаиды Пентапольской.
- **СВЯТЫЕ ДАРЫ** – в православии так называют преподаваемые в причастие верным Тело и Кровь Христовы. Учение о Святых Дарах затрагивается в настоящей «Антологии» в статье, посвященной полемике с латинянами об опресноках при патр. Михаиле Кируларии, и в статье о Николае Кавасиле и Марке Ефесском.
- **СЕВИРИАНСТВО** – течение в **монофизитстве**, последователи которого принимают основные положения учения Севира Антиохийского (см. в настоящей «Антологии» статью о нем).
- **СОЗЕРЦАНИЕ** – важнейший аспект подвижнической жизни; понимаемое по-разному у разных отцов созерцание подразумевает очищение ума и восхождение от бесстрастного созерцания творения к созерцанию Бога (см. в настоящей «Антологии» статью о Евагрии Понтийском).
- **СПАСЕНИЕ** – в Православной Церкви понятие тождественное обожению, означающее избавление от греха и его последствий и единение с Богом по благодати.
- **СУЩЕСТВОВАНИЕ** (греч. ὕπαρξις). В святоотеческом богословии встречается как само это понятие, имеющее широкий круг значений, так и словосочетание τρόπος ὑπάρξεως – «способ [или: образ] существования». Каждая из ипостасей Троицы характеризуется своим способом существования (см., например, статьи о Василии Кесарийском и о полемике с тритеизмом в настоящей «Антологии»). Кроме этого, Максим Исповедник говорит о способе существования природы в ипостаси. Так, в Ипостаси Сына Божия наша природа обрела новый способ существования.
- **СУЩНОСТЬ** (греч. οὐσία) – наряду с **ипостасью** и **энергий** одно из фундаментальных понятий святоотеческой онто-

логии (часто употребляется тождественно с понятием **природа** (греч. φύσις). Значение этого термина варьируется у разных христианских авторов (подробнее см. в статьях, посвященных триадологическим, христологическим спорам и полемике вокруг паламизма).

- **ТЕОПАСХИЗМ** (или **феопасхизм**) – учение, возникшее в процессе борьбы с ересью несториаства. Его сторонники утверждали, что Бог не страдает по Своей природе, но тем не менее пострадал плотию именно Бог, именно Сам Бог-Слово. Эта формула получила название «феопасхитской», т. е. «богострадательной». Еретический теопасхизм – учение о страдании Бога по сущности или о страдании, наряду с Сыном Божиим, Отца и Духа Святого.
- **ТРИТЕИЗМ** – учение о Троице, которое толкует догмат троичности в ущерб учению о реальном единобожии, в результате чего возникает нечто вроде учения о «трех богах». Наивный тритеизм появился, видимо, уже в полемике с арианством. Обвинения в тритеизме предъявлялись Каппадокийским отцам, а в VI в. учение, которое его противники прозвали «тритеизмом», распространилось в монофизитской среде (см. в настоящей «Антологии» статью о полемике с тритеизмом).
- **УМНОЕ ДЕЛАНИЕ, УМНАЯ МОЛИТВА** – термин исихастского богословия (см. в настоящей «Антологии» в статье о Григории Паламе).
- **ФИЛИОКВЕ** (лат. *Filioque* – «и от Сына») – добавление, сделанное в латинских Церквях в Никео-Цареградский Символ Веры об исхождении Святого Духа не только от Бога Отца, но «и от Сына». Православная Церковь не приняла *Filioque* (подробнее см. в настоящей «Антологии» в статьях, посвященных этой теме).
- **ХАЛКИДОНСКИЙ ОРОС** – вероопределение Халкидонского собора (IV Вселенского), в котором исповедуется один по ипостаси (или Лицу) Христос, познаваемый в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно.
- **ХИЛИАЗМ** (от греч. χιλιάς – тысяча), или **Милленаризм** (от лат. mille – «тысяча») – буквальное толкование пророчества Откр. 20, 1, говорящего о тысячелетнем Царстве Христа на земле в конце истории. В широком смысле под хилиазмом понимают учение о периоде торжества правды Божией на земле. Впервые хилиазм в этом последнем смысле встречается у пророков, например, в пророчестве Исайи о всеобщем мире и установлении гармонии между человеком и природой (Ис. 2, 2–4; 11, 6–9; ср.: Мих. 4, 1 сл.). Элементы хилиазма есть в пророчестве о Новом Иерусалиме у пророка Иезекииля (40–48).
- **ЧАСТНАЯ СУЩНОСТЬ** – философское понятие, имеющее корни в античной философии, положенное в основание христо-

логии монофизитов-севириан и триадологии тритеитов (см. соответствующие статьи в настоящей «Антологии»).

- **ЭКЗЕГЕТИКА** (греч. ἐξηγητικά, от ἐξήγησις – истолкование, изложение) – раздел богословия, в котором истолковываются библейские тексты, или учение об истолковании текстов, преимущественно древних, первоначальный смысл которых затемнен, вследствие их давности или недостаточной сохранности источников.
- **ЭКСТАСИС** (от греч. ἔκστασις – исступление) – важнейшее понятие мистического богословия, описывающее выведение Божественным действием разумной твари за пределы тварного.
- **ЭНЕРГИЯ** (греч. ἐνέργεια – действие) – наряду с **ипостасью** и **сущностью** одно из трех фундаментальных понятий святоотеческого богословия. Учение о двух природных действиях во Христе было окончательно разработано в полемике с моноэнергизмом (см. соответствующие статьи в настоящей «Антологии»). Учение о Божественных энергиях, в их отличии от сущности, было разработано в ходе паламитских споров (см. в настоящей «Антологии»).
- **ЭНКРАТИТЫ** (от греч. ἐγκράτεια – воздержание) – еретическое движение в древней Церкви и его адепты, проповедовавшие крайние формы воздержания как необходимое условие для спасения и членства в Церкви. Энкратиты отрицали брак, запрещали употребление в пищу мяса и вина, заменяя вино водой даже в Евхаристии, вопреки (Мф. 26, 26 и др.), за что были прозваны также «акватианами» (от лат. aqua – вода). Основателем секты считается апологет II в. Татиан, ученик Иустина Философа.
- **ЭРОС** (от греч. ἔρως) – любовь, желание, горячее стремление. Особо важное место занимает в мистическом богословии, отражающем таинственные отношения человека с Богом, у свв. Григория Нисского, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Каллиста Ангеликуда и др.
- **ЭСХАТОЛОГИЯ** (от греч. ἔσχατον – конец) – система взглядов и представлений о «конце света», искуплении и загробной жизни, а также о судьбе вселенной или ее переходе в качественно новое состояние.
- **ЮЛИАНИЗМ** – см. **афтартодокетизм**.
- **ЯКОВИТЫ** (или **ИАКОВИТЫ, ЯКОБИТЫ**) – сирийские монофизиты, во главе которых в VI в. стоял Иаков Варадай. Их учение сходно с учением египетских монофизитов, от которых они произошли. В настоящее время существуют в Сирии, Армении, Месопотамии, Египте и Эфиопии.

СВОДНАЯ ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА ЭПОХИ: ВОСТОК–ЗАПАД[1]

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
	Август (Гай Октавий) (31 до н. э.– 14 после н. э.) – первый Римский император Имп. Нерон (54–68) –первый гонитель христиан в Риме (64)	Основание Римской Церкви Апостолы Петр и Павел Симон Волхв	При имп. Августе начинает оформляться концепция почитания имп. как олицетворения могущества Рима Иосиф Флавий Плутарх Херонейский (50 – после 120)	Август присоединил Египет. Иудея превратилась в Римскую провинцию (67)	Рождение и проповедь Иисуса Христа Пятидесятница, первые христианские общин Иаков, епископ Иерусалима Разрушение Ветхозаветного Храма	Филон Александрийский Междестаментарная литература, апокалиптики Эбиониты, назареи, докетизм
I–II	Имп. Траян Марк Ульпий (53–117). Покорение Дакии. Период самого значительного территориального расширения империи Имп. Адриан (117–138). Укрепления на границах империи (limes). Имп. Антонин Пий (138–161)	Мч. Климент, епископ Рима после ап. Петра (ок. 88/90–97/99) Мч. Сикст I еп. Римский (115–125) Мч. еп. Римский Телесфер (125–136)	Средний платонизм К концу I в. оформляется концепция имп. ского культа Эпиктет (ок. 50 – 138) 150–160. «Геометрия» Птолемея	132–135. Восстание Бар-Кохбы, подавленное Римом	107. Распят епископ Иерусалимский Симеон Мужи апостольские Игнатий Антиохийский (98–117) растерзан зверями в Риме Поликарп Смирнский (70–156) Папий Иерапольский (ок. 60–ок. 135). Милленаризм	Появление гностицизма Евангелия, послания апостолов Писания мужей апостольских Дидахе, «Пастырь» Ермы

1 Настоящая таблица имеет учебную цель и отражает только самые важные факты, события и имена. Помещение тех или иных имен во вторую или третью колонку разделов «Запад» или «Восток» – достаточно условно.

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
II	Правление имп. Марка Аврелия (161–180) 166. Триумф Марка Аврелия и Луция Вера 167–168. Кампания против германцев и сарматов 169. Ум. Луций Вер «Размышления» Марка Аврелия 192. Убийство Коммода (31.12) 193–197. Гражданская война в Римской империи; борьба конкурентов за императорский престол 202. Эдикт, запрещающий обращение в христианство	Еп. Римский Аникет (155–166). Полемика Малоазийский и Римской Церквей о дне празднования Пасхи Еп. Римский Сотер (165/166–174/175) Еп. Римский Елевферий (174/175–189) Монтанизм Еп. Римский Виктор I (189–199), завершение споров о праздновании Пасхи	Философия стоиков Гностик Маркион основал школу в Риме Тертуллиан – христианский писатель и философ Авл Геллий (ок. 130–180) 170. Гален (акмэ), который совершает открытия в медицинской науке Ок. 178. «Правдивое слово» Цельса; ум. Птолемей 190. Секст Эмпирик (акмэ) обобщает классическое учение скептицизма 197. «Апологетик» Тертуллиана	130. Имп. Адриан повелел построить на развалинах Иерусалима римскую колонию Элиа Капитолина 163. Отвоевание Армении. 164. Поражение парфян и разрушение Селевкии и Ктесифона 197. Возобновление Севером войны на Востоке, которая завершается через два года	Апологеты. Аристид Афинский (апология имп. Адриану). Арист из Пеллы, антииудейская апология 165. Мученическая смерть Иустина Философа Татиан Сириец (ок. 120–ок. 175) – ученик Иустина, после его смерти удаляется в Сирию и создает «Диатессарон»; один из лидеров энкратитов Ок. 177. Ум. Мелитон Сардикский (Лидия) 177. Апологет Афинагор пишет послание к Марку Аврелию	Феофил Антиохийский Апологетика. Полемика с гностиками Гностики: Валентин, Василид и др. Пантен – первый известный православный богослов Александрийской школы Александр Афродисийский (комментатор Аристотеля) в Афинах 215. Ум. Климент Александрийский

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	Церковные, религиозные события	Философия, богословие, культура	Политические события	Церковные, религиозные события	Философия, богословие, культура
II–III	Септимий Север (197–211) 212. Эдикт Каракаллы о предоставлении всем свободным римского гражданства Имп. Деций (249–251), систематическое преследование христиан 252. Нашествие готов и других варваров 235–284. Политический кризис в Римской империи Эпоха «солдатских императоров» 259–273. «Галльская» империя Правление Галлиена (253–268) (до 260 вместе с отцом Валерианом). Вторжение варварских племен в пределы империи. Гай Аврелий Валерий Диоклетиан (245–313)	Преследования христиан Ипполит Римский (ок. 170–ок. 235) – христианский писатель, мученик, антипапа (217/218–235) Еп. Римский Антер (235–236) Еп. Римский Фабиан (236–250) 260. Гонения на христиан Еп. Римский Корнилий (251–253) Еп. Римский Новациан (антипапа) (251) Еп. Римский Луций I (253–254) Еп. Римский Стефан I (254–257) Еп. Римский Сикст II (257–258) Еп. Римский Дионисий (259–268) 258. Ум. Киприан Карфагенский	Ок. 210. Род. Киприан, деятель христианской церкви. Дион Кассий начинает работу над «Римской историей» После 217. «Жизнь Аполлония Тианского» Флавия Филострата Савеллианство и полемика с ним 244. Плотин основал свою школу в Риме Пер. пол. III в. «Жизнеописания и мнения знаменитых философов» Диогена Лаэрция. Сочинение Порфирия «Против христиан», содержащие ранние образцы критики Библии; было сожжено в 448. г. 253–269. Создание Плотином «Эннеад». 263–268. Порфирий в школе Плотина	198. Временный захват и разграбление римлянами городов Двуречья. 214. Эдесса – римская колония 220. Конец Парфянского царства 240. Шапур I сменяет Ардашира на иранском престоле 255–260. Вторая война сасанидского Ирана с Римом 260. Разгром римской армии персами; пленение имп. Валериана, жестокого гонителя христиан 297. Указ Диоклетиан против манихеев (31 марта) 309. Ум. Хормизд II	Ок. 203. Кончина Иринея Лионского, автора полемического сочинения «Против лжеименных гностиков» («Против ересей») 232. Ориген, изгнанный из Александрии, поселяется в Кесарии и создает здесь школу 253. Ум. Ориген. 265. Ум. свщмч. Дионисий, еп. Александрийский Григорий Чудотворец (ок. 213 – ок. 270/275), еп. Неокесарийский 254. Ум. Лукиан Самосатский Ок. 250. Род. Александр Александрийский 260. Род. Арий, родоначальник арианской ереси	203–231. Ориген возглавляет огласительную школу в Александрии 204. Род. Плотин 244–247. Ориген, «Против Цельса» 240. Мани начинает проповедь в Иране 250. Род. Ямвлих, основатель сирийской школы неоплатонизма Мефодий Патарский (III в.) Обличение Павла Самосатского на Антиохийских соборах (264/265. и 269). Адопционизм Манихейство 311 мучеников Ум. Лукиан – основатель Антиохийской школы Ок. 314. Род. Либаний, оратор

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
II–III			301. Порфирий издает «Эннеады» Плотина		260. «Наставление апостольское» (Дидаскалия) 263. Род. Евсевий Кесарийский 290-е. Род. Аэций 293. Род. Афанасий Александрийский	
IV	Правление Константина Великого (306–337) 330. Освящение новой столицы Империи – Константинополя 312. Константин одержал победу над своим соправителем в западной части империи Максенцием	Донатизм Еп. Римский Марцелл I (308(?)–309) Еп. Римский Евсевий (309–310) Еп. Римский Мальтиад (311–314) 313. Миланский эдикт о веротерпимости; резиденция пап в Латеране Еп. Римский Сильвестр I (314–335) Еп. Римский Юлий I (337–352) Еп. Римский Либерий (352–366)	Ок. 303. Сочинение Арнобия против язычников Осия Кордовский. епископ Кордовский (ок. 260–359) Ок. 315–367. Иларий Пиктавийский, епископ и учитель Церкви Полемика с арианством	316. Указ Константина против донатистов Константин II (337–340) Констанций II (337–361) Констант I (337–350) Нашествие гуннов в Причерноморье	Пер. пол. IV в. Распространение донатизма 320-е. Род. Евномий 325. I Вселенский собор в Никее: осуждение Ария; устранение мелетианского раскола 326/328. Ум. Александр Александрийский 329. Род. Василий Великий Ок. 335. Род. Григорий Нисский Ок. 345. Род. Евагрий Понтийский	324. Создание Евсевием Кесарийским «Церковной истории» Маркелл Анкирский – епископ, «Против Астерия» Евсевий Кесарийский, «Против Маркелла» 340. Ум. Евсевий Кесарийский Аполлинарий Лаодикийский (ок. 310 – ок. 390)

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
IV	Правление Юлиана Отступника (361–363) Правление Феодосия I (379–395) 394. Прекращаются Олимпийские игры; разгром языческих храмов	361. Эдикт Юлиана о восстановлении язычества Еп. Римский Дамас I (366–384) 382. Римский собор. Дамас формулирует учение, что во главе церкви стоят епископы Рима, Александрии и Антиохии Полемика об Оригене между Иеронимом Стридонским и Руфином Аквилейским	Сочинения имп. Юлиана (360–361) Амвросий Медиоланский (ок. 340–397) Аврелий Августин (354–430) – епископ Гиппонский, философ Пелагий (ок. 354. – ок. 420) Ок. 380. Аммиан Марцеллин начинает писать «Деяния». Первые диалоги Августина Конец IV в. Кружок Симмаха в Риме, объединяющий любителей языческой старины	Иовиан (363–364) Прокопий (365–366) Феодосий Великий; отменил языческий культ и окончательно отделил Рим от Византии Валентиниан I (364–375) Валент II (364–378) Грациан (367–383) Валентиниан II (375–392) Феодосий I Великий (379–395) Аркадий (383–408) Гонорий (393–395)	350. Род. в Антиохии Иоанн Златоуст Епифаний Кипрский (ок. 315–403), ересиолог Амфилохий Иконийский (ок. 340–396) 373. Ум. Афанасий Александрийский Ок. 366. Ум. Аэций 378. Ум. Василий Великий 381. II Вселенский собор в Константинополе: осуждение Аполлинария; к уточненному Символу веры прибавили часть о Святом Духе 389–391. Ум. Григорий Богослов После 394. Ум. Григорий Нисский Ок. 396. Ум. Евномий 393–403. Первый оригенистический спор	358. Анкирский собор (подобосущники) 359. Аэций, «Синтагматион» 359. Евномий, «Апология» Пер. пол. 360-х. Василий Великий, «Против Евномия» 380. «Пять слов о богословии» Григория Богослова Перв. пол. 380-х. «Против Евномия» и «Опровержение Евномия» Григория Нисского До 373. Ум. Ефрем Сирин «О природе человека» Немесия Эмесского 394. Ум. Диодор Тарсский Мессалианство

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
IV–V	395. Окончательное разделение империи на Западную и Восточную (Византию) 410. Взятие и разгром Рима готами	По заказу папы Дамаса Иероним переводит Библию на латинский язык (Vulgata) (396–406) Папа Иннокентий I (406–417) 411. Карфагенский собор, осуждение пелагианства	397. Ум. Амвросий Медиоланский 400. Августин, «Исповедь» Максим Туринский 419. Августин, «О Троице»	396. Аларих терпит поражение от Стилихона в Греции 400. Восстание в Константинополе против Гайна 408. Ум. Аркадий Флавий	399–400. Осуждение оригенизма на поместном соборе в Александрии и в Риме папой Анастасием I 399. Ум. Евагрий 420. В Вифлееме ум. Иероним	«Макариев корпус» 14 сентября 407. Ум. в ссылке Иоанн Златоуст 412. В Константинополе род. философ Прокл Антиохийская школа: Феодор Мопсуестийский (ок. 350–428), Феодорит Кирский (387 – ок. 458)
V	Правление Валентиниана III (425–455) Правление у гуннов Аттиллы (434–453) 451. Аттилла вторгается в Галлию. Битва на Каталаунских полях 455. Разгром Рима вандалами 476. Низложение Ромула Августула. Падение Западной Римской империи	419. Карфагенский собор Папа Целестин I (422–432), полемика с Несторием 429/430. Ум. Гонорат Арелатский 430. Ум. Августин Папа Сикст III (432–440) 449. Ум. Иларий Арелатский Папа Лев I Великий (440–461)	Патрик Ирландский (кон. IV – 461 или 492) 427. Августин, «О граде Божием» Иоанн Кассиан (ок. 360–435) – основатель монашества в Галлии и один из главных теоретиков монашеской жизни Проспер Аквитанский (ок. 390 – после 455) Борьба вокруг пелагианства	429. Захват вандалами Африки. Образование королевства вандалов 450. Ум. Феодосий II Флавия (10.4.401); императором стал Маркиан; формально он стал мужем Пульхерии 457. Возведение на престол Льва I Маркелла	Несторий, архиеп. Константинопольский (428–431) 431. III Вселенский собор в Ефесе, на котором произошло осуждение несторианской ереси 433. Подписана «Формула единения» Антиохийцев и Александрийцев 444. Ум. Кирилл Александрийский 449. Ефесский «разбойничий» собор	425. Открытие в Константинополе первого в Европе университета Прокл, архиеп. Константинополя 435. «Томос к армянам» Флавиан, архиеп. Константинопольский (448–449) 448. Ересь Евтихия 460. Ум. имп. Афинаида-Евдокия

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
V	486. Франки захватили последние римские владения в Галлии	Папа Иларий (461–468) Ок. 480. Род. Бенедикт Нурсийский 484. Папа Феликс II отлучил патриарха Константинополя Акакия. Запад остается верен Халкидону	480. Род. Боэций Центр образования в Леринском монастыре	Зинон Исаврянин (474–475) Василиск (475–476) Зинон Исаврянин (повторно) (476–491)	451. IV Вселенский собор в Халкидоне, осуждение монофизитства 482. Схизма с Римом из-за «Энотикона» имп. Зинона (484–519)	Монофизитская христология Тимофея Элура (ум. 477) Книга Иерофея 485. Ум. философ Прокл Петр Ивир и формирование корпуса *Ареопагитик*
VI	510. Хлодвиг I Великий – единоличный властитель Франкского королевства 511. Ум. Хлодвиг I Великий в Париже; раздел королевства между сыновьями Хлодвига: Теодорихом (486–534), Хлотарем (500–561), Хлодомиром (496–498) и Хильдебертом (498–558) 526–534; Регентсво в Италии Амаласунты, дочери Теодориха Начало VI в. Восточные саксы основали королевство Эссекс	Папа Гормизда (514–523) Папа Иоанн I (523–526) Полемика между августинистами и последователями Иоанна Кассиана в Галлии. Оранжский собор (529) 526–530. Папа Феликс IV (III) 529. Основание Бенедиктом Нурсийским первого монастыря на горе Кассино (Италия)	Фульгенций Руспийский (468– 533) – крупнейший последователь и пропагандист Августина Деятельность «Арелатских проповедников» 525. Ум. Боэций Ок. 450. Ум. Викентий Лиринский Григорий Турский (538–594) Цезарий Арелатский (ум. 542), победа августинизма	Анастасий I (491–518) Византийский имп. Юстин I (518–527) Юстиниан (527–565) Юстин II (565–578)	Афтартодокетизм Юлиана Галикарнасского (ум. 518) 519. Осуждение «Энотикона», прекращение схизмы Иоанн Филопон (ок. 490–575) 532. Начало восстановления собора Святой Софии. Леонтий Византийский Стефан бар Судаили Евтихий, архиепископ Константинопольский (552–565 и 577–582)	VI в. Буддизм–господствующее религиозное течение в Китае Севир Антиохийский (456–538), богослов-монофизит Аммоний Гермий (440–520) Филоксен Мабоггский (ум. ок. 523) 529. Закрытие Платоновской академии в Афинах 529. Иоанн Филопон, «Против Прокла о вечности мира» Симпликий (ок. 490–560), полемика с Филопоном

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
VI	546; 550. Новый захват остготами Рима; завоевание остготами Сицилии 569. Нашествие лангобардов	Папа Вигилий (537–555) 550. Ум. Бенедикт Нурсийский Папа Пелагий I (556–561)	Кассиодор (ок. 487– ок. 578), римский писатель и ученый, государственный деятель во время правления Теодориха Великого, короля остготов в Италии	557. Покорение Византией Испании (юго-восточной)	553. V Вселенский собор (Константинопольский II). Осуждение Оригена и оригенизма; осуждение «Трех глав»	Косма Индикоплов, «Христианская топография» (535–547) 550. «История» Прокопия Кесарийского 557. Появление тритеизма
VI	584. Ум. Хильперик I; ему наследовал сын Хлотарь II 584. Учреждение Равеннского экзархата – византийской административного образования на Апеннинском полуострове (сев.-вост. Италии) с центром в Равенне	589. Собор в Толедо. Испанские вестготы решаются отказаться от арианства и принять православие. Собравшиеся на Толедский собор епископы впервые внесли в Символ веры *Filioque*	Августин Кентерберийский (пер. треть VI в. – 604) – бенедиктинский монах, ставший в 598 г. первым архиепископом Кентерберийским, последователь Августина	Тиверий II Константин (578–582) Маврикий (582–602) Фока (602–610)	Ок. 580. Род. Максим Исповедник Ок. 582. Спор о теле воскресения Евтихия Константинопольского с апокрисиарием Римским Григорием 587. Патр. Иоанн Постник начал называть себя вселенским епископом вопреки протестам Рима	Раскол между монофизитами Антиохии и Александрии (588–616) (споры из-за триадологии) Евлогий, патриарх Александрийский (580/1–607/8); полемика с монофизитами, несторианами и тритеизмом
VII	Африканский или Карфагенский экзархат – византийская административное образование, основанное имп. Маврикием в 591 г., со столицей в Карфагене	Григорий I Великий (590–604) 600. Начало церковного пения 625. В Британии основан Йоркский епископат	Колумбан (ок. 540–615) – ирландский монах, просветитель, проповедник-миссионер в странах Западной Европы. Ок. 565 обращает в христианство скоттов			В конце VI в. Магомет (570–632) объединяет арабов, дает им Коран и воодушевляет на завоевательный поход для создания арабо-мусульманской империи

Век (и. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
VII	Хлотарь II, король всех франков (613) Ок. 615. Большая часть Англии под властью саксов Ок. 625. Готы захватывают у Византии Испанию 629. Дагоберт принял титул короля франков 639. Ум. Дагоберт I Великий 649–652. Мятеж экзарха Равенны Олимпия	Феодор Кентерберийский (Феодор Тарсийский; ок. 620–690) – архиеп. Кентерберийский, первый английский епископ, возведенный в достоинство примаса Англии Папа Гонорий I (625–638) 635. Началась христианизация Уэссекса (Британия) 636. Ум. Исидор Севильский Папа Северин (640) Папа Иоанн IV (640–642) Папа Феодор I (642–649) Мартин I (649–655) 649. Латеранский собор против монофелитства	Исидор Севильский (ок. 560–636) 597. Обращение в христианство саксов Августином Кентербериским 634–636. Переписка папы Гонория с Сергием Константинопольским Распространение ирландского ученого монашества на европейском континенте 645. Диспут Максима с Пирром в Карфагене Антимонофелитские соборы в Северной Африке. Запад разрывает общение с Константинополем	602–610. Гражданская война в Византии. Новым императором Византии стал Ираклий. Захват Ираклием столицы Персии – Ктесифона. Мир между Ираклием и Кавадом. Возврат Византии Египта и другие завоеванных ранее земель 632. Ум. Мухаммед 634. Арабское вторжение в Палестину 634–696. Потеря Ближнего Востока 638. Арабское завоевание Иерусалима 641. Ум. Ираклий I; соправители после него – Ираклий II и его старший брат Константин 656. Убийство Османа в Медине, натиск арабов ослабевает	619. В Константинополе – посольство предков болгар во главе с их правителем Органом и его племянником Кувратом (Ковритом), который станет позже основателем собственного государства «Великая Болгария». Куврат принял крещение 630. Ираклий возвращает в Иерусалим Животворящий Крест, отбитый у персов 642. Арабское завоевание Египта 647. Гибель в бою с арабами опоры диофелитов экзарха Африки Григория, объявившего себя императором Появление павликиан в Армении	До 619. Иоанн Мосх, «Луг духовный» 628–630. Максим Исповедник, «Трудности к Иоанну» 633. Заключение моноэнергистской унии Киром в Александрии. Издание «Псифоса» Софроний, патр. Иерусалима (634–638) 638. Монофелитский «Экфесис» Конец 647 – нач. 648. «Типос», отмена «Экфесиса» 653–654. Суд над папой Мартином I 655. Первый суд над Максимом Исповедником, ссылка 662. Второй процесс против Максима, ссылка на Кавказ и кончина

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	Церковные, религиозные события	Философия, богословие, культура	Политические события	Церковные, религиозные события	Философия, богословие, культура
VII	662. Новое формальное разделение королевства франков 680. Собор английских епископов против монофелитов в Хатфильде 711. Арабы завоевывают испанское королевство вестготов	657–672. Виталиан, вступает в общение с монофелитским Константинополем, затем оно снова прерывается Папа Домн (676–678) Папа Агафон (678–681) Папа Сергий I (687–701) 692. Римский папа Сергий не подчинился решению Трулльского собора	664. Синод в Уитби Беда Достопостенный (674–735) Монастырь Санкт-Галлен – центр образованности в Европе	668. Убийство Константа II в Сиракузах. Императором Византии стал Константин IV Погонат 692. Поход на арабов	680–681. VI Вселенский собор 712. Анафематствование VI Собора при имп. Филиппике. 715–716. Окончательная победа диофелитства 691–692. «Пято-Шестой», или Трулльский собор	682. В Сирии и Ливане на основе монофелитской ереси оформилась Маронитская Церковь Ок. 680. В Сирии род. Иоанн Дамаскин 690. Ум. Исаак Сирин – великий подвижник христианского Востока, автор "Поучений". Ок. 700. Ум. Анастасий Синаит
VIII	717. Карл Мартелл провозглашает Хлотаря (Лотаря) IV королем Австразии, оставляя за собой титул майордома 719. После смерти Хлотаря IV Карл Мартелл объявляет Хильперика II королем единого государства (Австразии и Нейстрии)	730. Православная Италия охвачена восстанием против иконоборческой Византии Григорий II, папа Римский (715–731), начало борьбы с иконоборчеством в Константинополе	Бонифаций, или Винфрид (672–754), миссия в Европе Алкуин (ок. 735–804) – ученый и поэт, важнейший из вдохновителей Каролингского Ренессанса	Правление византийского имп. Льва III (717–741), основатель Исаврийской династии 717–718. Осада Константинополя арабами	726. В результате извержения вулкана образовался новый остров в Критском море. Лев III счел это Божиим знаком и объявил начало иконоборческому движению	Герман, патр. Константинопольский (715–730), начало борьбы с иконоборчеством Иоанн Дамаскин, «Источник знания», «Слова в защиту иконопочитания», гимнография

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
VIII	720. Карл Мартелл объявляет королем Теодориха IV, сына Дагоберта III 751. Захват лангобардами Равенны, бывшей столицы Западной Римской империи. Признание Римским папой Стефаном II франкского короля Пипина Короткого 752. Пипин Короткий, король, основатель династии Каролингов. 771. Карл Великий провозглашен королем всех франков после смерти брата Карломана Пипин, сын Карла Великого, король Италии (781–810) Людовик Благочестивый, король, сын Карла Великого и Хильдегарды (781-814)	Папа Григорий III (731–741) Папа Захария (741–752) 756. Образование государства пап Стефан III (IV) (768–772) 772–795. Папа Адриан I, борьба с лангобардами, для чего папа призвал Карла делает франкского короля сувереном Рима; папская канцелярия стала датировать свои документы годами вступления во власть короля и папы 795–816. Папа Лев III	734. Ум. Беда Достопочтенный Между 766 и 788. В Майнце род. Храбан (Рабан) Мавр, франкский теолог и писатель Павел Диакон (ок. 725–799), «История лангобардов» 793. Алкуин переселяется в Аахен ко двору Карла и создает школу	741. Ум. От водянки Лев III 742–743. Борьба Константина V Копрона, сына Льва III, со своим зятем Артавасдом за власть 790. Отстранение Ирины от власти 791. Примирение Константина и Ирины 795. Развод Константина с Марией и венчание с Феодотой, вопреки воле патриарха 797. Низложение Константина VI Ирина воцаряется единолично Никифор I (802–811)	730. Свержение патриарха из-за его отказа бороться против икон. Вместо него назначен был Анастасий Гонения на иконопочитателей Ок. 758. Род. Никифор Константинопольский 759. Род. Феодор Студит 780. Начало возрождения иконопочитания 784. Ум. иконоборческий патр. Павел 787. VII Вселенский собор	754. Иконоборческий собор, богословие иконоборчества Константин V Копроним (718–775) – византийский имп. с 741. Один из лидеров иконоборчества 785. Род. Феодор Студит Ок. 805. Род. песнописица Кассия Патр. Тарасий (784–806). Богословие иконопочитания

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
VIII	793. Викинги подвергают разграблению Линдисфарн					
IX	800. Папа Лев III в Риме провозглашает Карла императором Священной Римской империи 813. Имп. Карл в Ахене провозглашает Людовика Благочестивого соправителем и наследником Людовик Благочестивый (814–840) Походы викингов на Англию и Ирландию	Папа Стефан IV (V) (816–817) Пасхалий I (817–824) отправляет миссии в скандинавские страны 830-е. Мораване приняли христианство по католическому обряду из Баварии Папа Николай I Великий (858–867), идеолог папоцезаризма. Полемика с Фотием	795. Франкфуртский полуиконоборческий собор против патр. Тарасия и его Символа веры 825. Парижский собор, полуиконоборческий Ум. 821. Теодульф Орлеанский 831. Пасхазий Радберг, аббат в Корби, первая монография об Евхаристии 847. Род. Иоанн Скот Эриугена	Михаил I Рангаве (811–813) Лев V Армянин (813–820) 820. Воцарение Михаила II Аморийца Феофил (829–842) 842–856. Михаил III и св. Феодора. 863 и 866. Разгром арабов византийцами на реке Халис (Малая Азия) и при Дамиетте (Крит)	812/815. Род. Фотий Великий 815. Иконоборческий собор Патр. Антоний (821–837) Патр. Иоанн Грамматик (837–842) 833. Эдикт имп. Феофила против икон Феофан Исповедник (ок. 760–818) Феофан Начертанный, песнописец (778–845) 843. Торжество Православия, восстановление иконопочитания	Защитники иконопочитания: Феодор Студит (ум. 826); Никифор I Исповедник (ум. 828), патр. Константинопольский (806–815); Феодор Абу-Курра; арабское православное богословие 849. «Метафизика» Аристотеля переведена на арабский язык 843–847. Патр. Мефодий Константинопольский.

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
IX–X	Карл II Лысый (875–877) 878. Уэдморский мир между англами и викингами; крещение датчан Мефодий крестил в начале 880-х гг. князя чехов Борживоя Людовик V Ленивый (ум. в 987), последний из Каролингов, царствовавших во Франции 911. Вождь викингов Роллон закладывает основы герцогства Нормандского	Папа Адриан II (867–872) 870. Борьба в Моравии между Римским папой и Византией за влияние IV Константинопольский собор 869–870 (у латинян – VIII Вселенский) 870. Суд в Моравии над просветителем славян Мефодием. Ссылка Мефодия в монастырь Папа Иоанн VIII (872–882) Период морального упадка среди пап	Анастасий Библиотекарь (до 817 – 877/879), церковный и политический деятель, историк и переводчик Эней Парижский, Ратрамн Корбийский – полемика с Фотием После 870. Ум. Иоанн Скот Эриугена Хинкмар Реймский (806–882), был энергичным противником Готшалька (ум. 868) в плане учения о предопределении 883. Монастырь Монтекассино, один из центров Каролингского возрождения, разорен сарацинами	Михаил III (856–867) Василий I Македонянин (867-886) Лев VI Мудрый или Философ (866–912) Варяги вынуждают Византию к заключению выгодного для них договора Константин VII (Багрянородный) (905–959)	869. Ум. Константин Философ (св. Кирилла) 870. Болгарская церковь получила право архиепископии от Константинополя. Собор 880 – признание Римом Никейского собора 787 г. VII-м Вселенским Окончательный разгром павликиан	После 857. Возобновление Константинопольского университета под руководством имп. Льва Философа (ум. после 896) Патр. Игнатий (846–857) Патр. Фотий (857–867). Полемика с латинянами о *Filioque* Патр. Игнатий (867–877) Собор 870 г., у латинян – VIII Вселенский Македонский Ренессанс (867–1057)

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные,религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные,религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
X-XI	962. Возникла «Римская империя» во главе с германским императором, включает помимо Германии Северную и значительную часть Средней Италии, некоторые славянские земли, а также часть Южной и Юго-Восточной Франции Оттон I (912–973; имп. с 963) Мешко I Польский в 965 г. принял христианство из Чехии Король венгров Стефан-Иштван (997–1038) принял крещение	Папа Лев VIII (963–965), возведен на папский престол Оттоном I Папа Бенедикт V (964–966) Папа Иоанн XIII (965–972) Появление альбигойцев Папа-ученый и педагог Сильвестр II (999–1003)	Лиутпранд Кремонский (ок. 920–972), епископ Кремоны, пытался наладить отношения между Византией и Западной Европой Герман из Райхенау (1013–1054), монах, историк, поэт, композитор и теоретик музыки 1033. Род. Ансельм Кентерберийский	963. Ум. Роман II Никифор II Фока (963–969) 968. Победа Византии над Оттоном I Иоанн I Цимисхий (969–976) Василий II Болгаробойца (958–1025)	Патр. Николай Мистик (901–906, 912–925) 920. Собор Единения 987. Крещение правителя Руси Владимира 988. Крещение киевлян Богомилы в Болгарии	Протоисихазм: Афанасий Афонский (920–1000), Симеон Новый Богослов (949-1022), Никита Стифат (ок. 1000–1080) Авиценна (980–1037) Византийский неплатонизм: Михаил Пселл (1018–ок. 1078)

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
XI	1095. Выступление папы Урбана II на соборе в Клермоне. Начало эпохи Крестовых походов. 1099. Взятие Иерусалима крестоносцами Ок. 1157. Впервые Римская империя именуется «Священной» (лат. Sacrum) 1122. Вормсский конкордат	1053. Папа Лев IX (1049–1054) разбит и пленен норманнами 1076–1077. Начало григорианских реформ. Поражение Генриха IV в борьбе с папой Григорием VII (1073–1085) 1098. Основание цистерцианского ордена 1123. I Латеранский собор (IX Вселенский у латинян)	Споры об инвеституре, борьба с симонией. Беренгарий Турский (XI в.), Гумберт Сильва-Кандидский (XI в.), Ланфранк Бекский (XI в. –полемика о Святых Дарах 1079. Род. Абеляр	1051. Избрание митр. Иллариона собранием русских епископов 1054. Фактический раздел Руси Ярославичами Константин IX Мономах (ок. 1000–1055). Конец Македонской династии 1144. Мусульмане отбивают Эдессу	1054. Формальная дата церковного разделение латинян с византийцами 1054. Константинопольский собор при патр. Михаиле Кируларии 1086. Низложение Льва Халкидонского, выступившего против переплавки священных изображений при Алексии Комнине 1117. Осуждение Евстратия Никейского за христологическую ересь	1052–1055. Полемика об опресноках при патр. Михаиле Кируларии (1043-1058) 1082. Осужден Иоанн Итал Евстратий Никейский (ок. 1050 – ок. 1120), комментарии на Аристотеля
XII	1152. Начало правления германского короля Фридриха I Барбароссы (1152–1190); с 1155 – имп. «Священной Римской империи» Правление английского короля Генриха II Плантагенета (1154–1189)	1139. II Латеранский1210. Признание францисканского ордена 1215. IV Латеранский собор (XII Вселенский), собранный папой Римским Иннокентием III (1198–1216); осужден Иоахим Флорский	1150. Ум. Аделард Ба 1202–1204. Четвертый крестовый поход 1214. Род. Роджер Бэкон 1217. Род. Бонавентура 1224. Род. Фома Аквинский 1226. Ум. Франциск Ассизский.	1204–1261. Распад Византийской империи после четвертого крестового похода. Никейское царство Федор I (1204–1222) Иоанн III Дука Ватац (1222–1254) Федор II (1254–1258)	1156–1157. Константинопольские соборы; осуждение ереси Сотириха 1166. Собор по поводу спора о смысле слов: «Отец мой более Меня» (Ин. 14, 28)	Николай Мефонский. (1100-е – до 1166), диакон Сотирих Пантевген Сочинения еп. Николая Мефонского против Сотириха и Прокла

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
XII–XIII	Правление английского короля Ричарда I Львиное Сердце (1189–1199) 1209–1229. Крестовые походы против альбигойцев 1215. Великая хартия вольностей 1244. Новая потеря крестоносцами Иерусалима	1233. Учреждена инквизиция собор (X Вселенский у латинян) Папа Целестин II (1143–1144) Папа Луций II (1144–1145) Папа Евгений III (1145–1153) 1158. Основание Болонского университета 1179. III Латеранский собор (XI Вселенский у латинян)	тский Иоахим Флорский (1132–1202) 1153. Ум. Бернар Клервосский 1160. Ум. Петр Ломбардский 1182. Род. Франциск Ассизский 1189–1192. Третий крестовый поход 1198. Ум. Аверроэс 1200. Основание Парижского университета	1147–1149. Второй крестовый поход Ок. 1155. Рождение Чингисхана 1176. Битва у Мириокефала с турками-сельджуками, потеря Византией большей части Малой Азии 1187. Саладин отвоевывает Иерусалим	1234. Прибытие папских легатов в Никейское царство для переговоров о соединении Церквей 1250. Прения с латинянами о *Filioque* с участием Никифора Влеммида 1274. Лионский собор, уния с латинянами	Никифор Влеммид (1197–1272). Споры о *Filioque* 1255. Влеммид дает толкование святоотеческих выражений, содержащих формулу «через Сына» Георгий Акрополит (1217–1282), историк, педагог, член византийской делегации на Лионской унии
XIII		Папа Иннокентий IV (1243–1254) 1245. I Лионский собор (XIII Вселенский у латинян) 1274. II Лионский собор (XIV Вселенский у латинян)	1235. Род. Раймонд Луллий 1240. Род. Сигер Брабантский Альберт Великий (1193(?)–1280)	Иоанн IV (1258–1261) 1237. Нашествие монголо-татар на Русь 1261. Михаил VIII Палеолог – имп. Византии		

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
XIII–XIV	1261. Конец Латинской империи в Византии 1291. Окончательная потеря Святой земли христианами 1309–1377. Авиньонское пленение пап 1328. Начало династии Валуа	Папа Урбан IV (1261–1264) Папа Климент IV (1265–1268) 1311–1312. XV (Вьеннский) собор (XV Вселенский у латинян). Рассмотрены обвинения против ордена тамплиеров. Осуждение бегинок и бегардов, отрицавших, что блаженное видение является даром Бога и считавших, что его можно достичь своими собственными усилиями	1265. Род. Данте 1265–1273. Время написания «Суммы теологии» Фомы Аквинского. 1266. Род. Иоанн Дунс Скот 1274. Ум. Бонавентура Мейстер Экхарт (ок. 1260 – ок. 1328) 1274. Ум. Фома Аквинский Генрих Сузо (1295–1366) Жан Буридан (ок. 1300 – ок. 1358) Иоганн Таулер (1300–1361)	1274. Лионская уния с латинянами Михаил IX (1294–1320) Андроник III (1328–1341)	1285. Влахернский собор. Осуждение Иоанна Векка и Лионской унии 1331. Варлаам –посольство в Авиньон, попытка договориться о *Filioque* Паламитские споры; Константинопольский собор 1341 г. (осуждение Варлаама Калабрийского)	1283–1289. Патриаршество Григория Кипрского Варлаам Калабрийский (1290–1348) Никифор Григора (1290/1291 – между 1358 и 1361) Григорий Палама (ок. 1295–1359), «Триады» (1337–1338) Григорий Акиндин (ок. 1300–1348)

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
XIV	1337–1453. Столетняя война 1345. Битва при Кресси 1358. Крестьянская война во Франции (Жакерия) Ок. 1380. Перевод Библии на английский язык 1381. Восстание в Англии Уота Тайлера	1342–1352. Папа Климент VI Папа Иннокентий VI (1352–1362) Папа Урбан V (1362–1370) 1378. Начало «Великой схизмы»	1349. Ум. Уильям Оккам Франческо Петрарка (1304–1374) 1364. Открыт Краковский университет Ян Гус (ок. 1370–1415) Хуан (Иоанн) де Торквемада (1388, –1468), советник Николая V, участник Флорентийского собора	Иоанн V Палеолог (1341–1391) Иоанн VI Кантакузин (1347–1354) Андроник IV (1376–1379) Мануил II (1391–1425) Иоанн VIII (1425–1448)	Паламитские споры, собор 1351 г., анафематствование антипаламитов Филофей Коккин (ум. 1379), патриарх Константинопольский (1354–1355, 1362–1376); прославил Григория Паламу 1368. Осуждение Прохора Кидониса на паламитском соборе в Константинополе	Исихасты: Нил Кавасила (конец XIII в. – 1363), Николай Кавасила (ок. 1320 – ок. 1391), Давид Дисипат (ум. 1347), Иосиф Калофет (ум. 1355), Неофит Момицилас (Продромин) (1334/35–1363). Антипаламит Димитрий Кидонис (1323–1398); перевод «Суммы против язычников» (ок. 1354) и «Суммы богословия» (ок. 1357) Фомы Аквинского Феофан Никейский (ум. до 1381) Каллист Ангеликуд. Мистическое богословие; полемика с Фомой Аквинским Ок. 1355. Род. Георг Гемист Плифон, философ-платоник, основавший школу в Мистре (Пелопоннес)

Век (н. э.)	Запад			Восток		
	Политические события	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**	**Политические события**	**Церковные, религиозные события**	**Философия, богословие, культура**
XIV-XV	1393. Регентство герцога Людовика Орлеанского. Начало соперничества Орлеанского и Бургундского домов 1401. Англия. "Статут о сожжении еретиков"	1414–1418. Констанцский собор; главной задачей собора было прекратить церковную схизму Папа Мартин V (1417–1431)	Лоренцо Валла (1407–1457) – итальянский гуманист, родоначальник историко-филологической критики. Доказал подложность «Константинова дара»	1395. Основание Казани. Столкновение войск Тамерлана и Тохтамыша на Тереке закончилось победой Тамерлана	1438–1445. Феррара-Флорентийский собор, уния с латинянами	Марк Ефесский (до монашеского пострига Мануил Евгеник; 1391/1392– 23.6.1444); полемика с латинянами, паламитские трактаты
XV	1415. Ян Гус сожжен на костре 1420. Гуситы побеждают имп. Сигизмунда 1431. Ум. Жанна д'Арк 1433. Пражские компактаты (соглашения)	Папа Евгений IV (1431–1447), инициатор Флорентийской унии 1431–1449. Базельский собор в Базеле, с 1448 в Лозанне Папа Николай V (1447–1455)	Николай Кузанский (1401–1464); в 1437 – в папской делегации в Константинополе 1445. Иоганн Гутенберг печатает первую книгу	1400. Москвичи совершили победоносный поход против волжских болгар и взяли их столицу Булгар (Болгар) Константин XI Драгаш (1449–1453)	1453. Падение Константинополя	Геннадий Схолярий (ок. 1400 – ок. 1468), патриарх Константинопольский (1453–1459)

Summary

The two volumes of *The Anthology of the Eastern Christian Theological Thought (Orthodoxy and Heterodoxy)* include texts of more than fifty different Eastern Christian authors from the second to the fifteen centuries, as well as studies on these authors. For the first time in the history of Russian culture, this anthology unites under one cover the texts of those who are known as the Church Fathers and those who were called "heretics" by the mainstream of the Byzantine Empire Church. The aim of the anthology is to show a variety of trends in Eastern (mainly Greek) Christian thought and to represent, as much as possible in a comparatively small anthology, a productive, though often "politically incorrect" dialogue between "Orthodox" and "heterodox" Eastern Christian theologians.

To underline the importance for the history of the teaching of the Church of Clement of Alexandria's polemics against Gnosticism, we publish an article based on a book by Arkadi Choufrine[1], which shows how Clement transformed the ideas of the "Gnostics" into the Church's teaching on baptism and the uncreated light. Choufrine also shows the difference between Irenaeus of Lyon's approach to mystical experience and that of Clement.

This is one example of the dissonance not only between "orthodoxy" and "heterodoxy," but also among the Church Fathers themselves. There are many other examples of the tensions between the Fathers in the anthology including the disagreement between Athanasius of Alexandria and Basil the Great on the teaching of Marcellus of Ancyra; and the quarrel between Cyrill of Alexandria and Theodoret of Cyrus, *etc.*

It was also important for us to trace the "dialogue" between orthodoxy and certain heresies for the whole period of their interaction. We have done this in particular with Origenism. We have included texts by Origen himself and we have also paid attention to Evagrius, presenting a translation from the Syrian of his "Letter to Melania," and a translation of an excerpt from the Origenistic Syrian treatise, "*The Book* of the Holy *Hierotheos*" ascribed to Stephen Bar-Sudhaile (c. 500 AD). We also deal with the possible influence of Origen on the Triadological controversies of the 4th century. The theme of Origenism is further treated in articles on Leontius of Byzantium and on John Philoponus. Finally, we deal with Maximus the Confessor's overcoming Origenism as well as primitive anti-Origenist tendencies in the Orthodox Church of the 7th century.

Another thread that is followed in this anthology is the doctrine of the Trinity. We treat this theme starting from Irenaeus of Lyons and Origen, paying special attention to the Trinitarian controversies of the 4th century. The anthology presents here not only the teachings of Orthodox Fathers like Athanasius and Cappadocians, but also works by Marcellus of Ancyra, Asterius, Basil of Ancyra, Aetius, Eunomius and Apollinarius of Laodicea. Apollinarius is well known as a founder of the Christological heresy; however, we also treat his Trinitarian teaching as an important step in the development of a doctrine.

---

[1] *Choufrine A.* Gnosis, Theophany, Theosis: Studies In Clement Of Alexandria's *Appropriation* Of His Background. New-York, 2002. (Patristic Studies 5).

A considerable place is given in the anthology to the problem of tritheism. Polemics against this marginal heresy, that appeared among the *Monophysites* of the 6th century, played an important role in the development of the Trinitarian teaching of several Orthodox theologians (*e.g.*, Eulogius of Alexandria, Maximus the Confessor and Sophronius of Jerusalem). Trinitarian theology is also treated in the anthology in the context of the quarrel with the Latins about the *Filioque.*

Christological teachings are represented beginning with the 4th century (Apollinarius and polemics against him by Gregory the Theologian and Epiphanius of Cyprus). We deal with the history and understanding of his formula, "one incarnate nature of the Word of God". Special attention is paid to the problem of Christ's energies and wills, beginning with Arius, Marcellus of Ancyra, Apollinarius, and Gregory the Theologian; then examining Christological teachings of the 5th and 6th centuries; and, finally, treating this theme with regard to Maximus the Confessor's polemics with the Monoenergists and Monothelites of his time. These polemics are anticipated in the anthology by the treatment of the act of volition in Nemesius of Emessa, which allows a better understanding of the treatment of this theme in Maximus's teaching.

Christological controversies of the 5th century are represented in the anthology not only by the traditional figures of Nestorius, Cyrill, Pope Leo the Great and Theodoret of Cyrus, but also by Proclus of Constantinople, whose "Epistle to the Armenians" is presented in a new translation. Proclus and Flavian of Constantinople are particularly important as representatives of the "middle way" between the Alexandrian and Antiochian tradition, the way, which leads to Chalcedon.

Monophysite Christology is presented in the anthology by Severus of Antioch and John Philoponus. As for the polemics with both Monophysites and Nestorians, these are represented in the anthology by Leontius of Byzantium (6th century) and by the works of the Arab Orthodox theologian Theodor Abū Qurrah at the turn of the 9th century. Living under Islamic power, he was involved in fruitful dialogue with representatives of different religious communities, and it is rather illuminating to study his transformation of Byzantine theology in this very special situation.

Anthropological teachings of the Fathers are studied, beginning with Irenaeus, Clement of Alexandria and Origen; then represented by Gregory of Nyssa and Nemesius of Emessa. These have a direct relation to the Christological controversies, beginning with polemics against Apollinarius in which a radical departure was made from the traditional Platonic identification of the rational soul with the "Self". In the study of John Philoponus as well as in some other articles, we deal with anthropological analogy: soul-body and God's and man's nature in Christ. This analogy was understood differently in Orthodox, Monophysite and Nestorian anthropologies; at the same time there are different Christological models in these teachings. Speaking about Philoponnus's anthropology, we also touch upon his embryology and compare it with the embryology of Maximus the Confessor. The anthropological dimension is treated in the anthology also in the context of a very important problem of teachings on deification and participation in God, characteristic of the Orthodox theology.

The theological thought of the 8th and 9th centuries is represented in the anthology by theologians who, following John of Damascus, participated in the iconoclastic controversy (*e.g.*, Theodor of Studio and Nicephorus of Constantinople).

A sufficient part of the anthology is dedicated to the apperception of both ancient and Hellenic Greek philosophy by Byzantine philosophical and theological traditions. Here we pay attention not only to *Corpus Areopagiticum* but also to John Philoponus's polemics against Proclus and Aristotle on the eternity of the world. We also deal with such figures as Michael Psellus and John Itallus (11th century) who were greatly influenced by Neoplatonic thought. Polemics of Nicolas of Methone (12-th century) against Proclus and apperception by lay and monastic circles of Stoic moral teaching in the Byzantine tradition are also reflected in the anthology.

Hesychast tradition is represented in the anthology by an early representative, Symeon the New Theologian, as well as by such hesychast theologians as Gregory Palamas, Nilus and Nicolas Cabasilas, David Disypatos, Neophytos Prodromenos, Callistos Angelicoudos, Theophanes of Nicea and Marc of Ephessus. Among many aspects in the Palamite controversy we have chosen a stimulating polemic of the Palamites with Gregorios Akindynos and Nicephorus Gregora on divine energies and the nature of the light of Thabor.

Polemics with the Latins about the *Filioque* are represented in the anthology beginning with the 9th century "Mystagogy" by Photios the Great. We then turn to the teaching on the Holy Spirit and the Pentecost of Nicolas of Methone (12th century). The *Filioque* issue is discussed also in the context of the Trinitarian teaching of Nicephorus Blemmydes (13th century) and Gregory of Cyprus. Theology of the Blacherna Council of 1285 is represented by its documents and discussed as an example of the internal clash between different trends in the Byzantines' approach to the *Filioque* issue. Another polemic with the Latins on the use of unleavened and leavened bread that provoked the split of the Churches is represented in the anthology and analyzed from both theological and cultural perspectives.

The anthology closes with an article on a teaching of the late Byzantine theologians Nicolas Cabasilas and Marc of Ephessus about Pentecost and the Holy Gifts, and the role of the Holy Spirit in their consecration.

СОДЕРЖАНИЕ

Два богословско-философских синтеза

Ареопагитский корпус: учение о Боге и о Божественных именах (*Д. С. Бирюков*).....7

Св. Дионисий Ареопагит.

О Божественных именах (фрагменты).....19

О мистическом богословии (фрагменты).....29

Иоанн Филопон (*Г. И. Беневич*).....33

Иоанн Филопон

О вечности мира, против Прокла*[1] (фрагмент) (пер. Г. И. Беневича).....55

О сотворении мира* (фрагмент) (пер. Г. И. Беневича).....59

Св. Иоанн Дамаскин. О ста ересях вкратце (фрагмент).....63

Прп. Максим Исповедник и богословие VII века

Св. Евлогий Александрийский, прп. Максим Исповедник, свт. Софроний Иерусалимский. Полемика с тритеизмом (*Г. И. Беневич*).....71

Св. Фотий Великий, Константинопольский.

Изложение слова св. Евлогия Александрийского* (фрагмент) (пер. Г. И. Беневича).....89

Изложение другого слова св. Евлогия Александрийского, направленного против монофизитов* (фрагмент) (пер. Г. И. Беневича).....95

Соборное послание св. Софрония, патриарха Иерусалимского, патриарху Сергию Константинопольскому (фрагмент).....96

Прп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и антиоригенизмом (*Г. И. Беневич*).....100

Св. Максим Исповедник. Трудность 7* (пер. А. М. Шуфрина).....110

Монофизитизм и монофелитство VII в.: Сергий, Кир, Пирр и другие (*Г. И. Беневич*).....130

Послание, написанное Киром, патриархом Александрийским, Сергию, патриарху Константинопольскому (фрагмент).....144

---

[1] Звездочками помечены новые переводы или новые редакции старых переводов

Удостоверение, совершенное между Киром, бывшим папою Александрии, и последователями секты феодосиан (фрагмент).....145

Из книги Феодора, бывшего епископа Фаранского, слово его к Сергию, бывшему епископу арсинийскому, в Египетском диоцезе (фрагмент).....146

Пирра, патриарха Константинопольского, из сочинения «О воле и действии» (фрагмент).....147

Послание Сергия, архиепископа Константинопольского, к Гонорию, папе Римскому (фрагмент).....147

Ответное послание Гонория, папы Римского, к тому же Сергию (фрагмент).....150

Второе послание папы Гонория Сергию Константинопольскому (фрагмент).....153

Послание Павла, патриарха Константинопольского, к Феодору, папе Римскому (фрагмент).....154

Послание Павла, патриарха Константинопольского, к Феодору, папе Римскому (фрагмент).....154

Изложения, или исповедание веры Макария Антиохийского (фрагмент).....155

Прп. Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством. *Письмо* 19 и *Трудности к Фоме* 5 (*Г. И. Беневич, А. М. Шуфрин*).....158

Св. Максим Исповедник.

Догматический Томос пресвитеру Марину* (пер. А. М. Шуфрина).....173

Марину, преподобнейшему пресвитеру* (пер. А. М. Шуфрина).....183

Полемика с монофизитами VIII–IX веков

Феодор Абу-Курра (*Ф. Г. Беневич*).....210

Феодор Абу-Курра.

Послание к армянам* (пер. Ф. Г. Беневича).....211

О единении и воплощении, и о том, как ипостась воплотилась, а природа Божественная объединилась с природой человеческой в ипостаси Слова Божиего* (пер. Ф. Г. Беневича).....222

Учение о церковном символе. Иконоборчество и иконопочитание

Иконоборческий период (730–843 гг.) (*Т. А. Сенина (монахиня Кассия)*).....229

Св. Феодор Студит (*Т. А. Сенина (монахиня Кассия)*).....234

Св. Феодор Студит.

Письмо св. Платону Студиту о почитании икон.....244

Первое опровержение иконоборцев (фрагменты).....247

Св. Никифор Константинопольский (*Т. А. Сенина (монахиня Кассия)*).....254

Св. Никифор, патриарх Константинопольский.

Послание ко Льву III, папе Римскому (фрагменты).....264

Защитительное слово ко Вселенской Церкви относительно нового раздора по поводу честных икон (фрагменты).....274

Византийское богословие X–XII веков

Св. Симеон Новый Богослов (*Д. С. Бирюков*).....283

Св. Симеон Новый Богослов.

Гимн тридцатый.....293

Михаил Пселл (*Т. А. Щукин*).....301

Михаил Пселл.

О всеобщем учении* (фрагменты) (пер. Т. А. Щукина).....314

Из богословских сочинений* (фрагменты) (пер. Т. А. Щукина)..318

Иоанн Итал (*Т. А. Щукин*).....322

Иоанн Итал.

Вопросы и ответы* (фрагменты) (пер. Т. А. Щукина).....335

Схолии к «О небесной иерархии» (фрагменты) (пер. Т. А. Щукина).....339

Николай Мефонский. Полемика с латинянами и с Сотирихом, учение о Пятидесятнице и опровержение Прокла в контексте учения об иерархии причин и проблемы универсалий (*Д. С. Бирюков*).....341

Николай Мефонский.

Опровержение *Начал теологии* философа-платоника Прокла* (фрагменты) (пер. С. Б. Акишина).....371

Полемика с латинянами и латиномудрствующими

Патриарх Фотий и полемика с латинянами о *Filioque* (*Д. А. Шабанов*).....381

Св. Фотий Константинопольский.

Слово тайноводственное о Святом Духе.....390

Полемика об опресноках при патриархе Михаиле Кируларии (*Г. И. Беневич*)....402

Письмо Петра Патриарха Антиохийского к архиепископу Граденскому [Доминику]....421

Никифор Влеммид, Григорий Кипрский и др. Вопрос об исхождении Святого Духа (*Г. И. Беневич*)....426

Изложение свитка веры [Томоса] против Векка Святейшего и Вселенского патриарха кир Григория Кипрского....437

Святейшего патриарха Григория [Кипрского] самая сильная апология против нападок на его свиток....440

Исповедание патриарха кир Григория....442

Паламитские споры

От составителя....447

Св. Григорий Палама (*Д. С. Бирюков*)....448

Факрасиса протостратора краткое изложение диспута святейшего Фессалоникийского кир Григория и Григоры философа, который состоялся в палатах перед лицом императора (фрагменты). *Текст и комментарии* (пер. Д. А. Поспелова)....467

<Григория Паламы>
Сколько видов Божественного единства и разделения, и что в Боге, как мы научены, имеется не только ипостасное разделение, но и разделение, согласно общим исхождениям и действиям, и что, согласно двум этим видам единства и разделения, мы научены мыслить Его нетварным, даже если Варлаам и Акиндин этого не одобрят* (фрагмент) (пер. Д. В. Бугая и Д. А. Поспелова)....477

Григорий Акиндин (*Д. С. Бирюков*)....485

Исповедание веры Григория Акиндина, иеромонаха, обращенное к госпоже-царице (пер. Д. А. Поспелова)....499

Давид Дисипат. Защита паламизма и проблема Божественных имен (*Г. И. Беневич*)....505

Давид Дисипат.
Слова о кощунствах Варлаама и Акиндина, посланное господину Николаю Кавасиле* (фрагменты) (пер. А. В. Маркова, Д. А. Поспелова)....511

Неофит Момицилас. Защита паламизма и отношение к языческой философии (по монографии В. Калогеропулоса)....516

Неофит Продромин (Момицилас)
Слова против Варлаама и Акиндина* (фрагменты) (пер. А. П. Крысякова) 518

Св. Нил Кавасила (*Д. И. Макаров, Г. И. Беневич*) 524

Иже во святых отца нашего Нила [Кавасилы], архиепископа Фессалоникийского, Слово краткое против неправильного понимания еретиками-акиндинистами слов божественного Григория Нисского, что «кроме Божественной природы, нет ничего нетварного». Здесь же о том, что не только природа Божественная нетварна, но вместе с ней и ее природные свойства 531

Иоанн Кантакузин (*А. Ю. Волчкевич*) 540

Иоанн Кантакузин.
История ромеев 2.39* (фрагмент) (пер. А. Ю. Волчкевич) 544

Никифор Григора (*Д. С. Бирюков*) 548

Никифор Григора.
Первый антирретик (фрагменты) 563
О всецелом и в себе существующем эйдосе, который созерцается одним лишь умом 565
Ромейская история (фрагменты) (пер. Д. С. Бирюкова, А. Ю. Волчкевич, Т. А. Щукина, П. Шалфеева) 566

Феофан Никейский. Между паламизмом и антипаламизмом; влияние Фомы Аквинского (по монографии И. Полемиса) 572

Феофана, епископа Никейского, речь первая, отвечающая на некий вопрос относительно Божественнейшего света, явленного апостолам на горе Фаворской (кем-то заданный со злым намерением и из праздного любопытства), и разрешающая некоторые неизбежные разногласия; в ней же речь пойдет о Божественной сущности и Божественном приобщении (фрагменты) (пер. Д. И. Макарова) 581
Речь вторая 587
Речь третья, в которой выносится на рассмотрение высказывание божественного Максима, выдвигаемое против нас еретиками-акиндинистами: «Сей наибожественнейший Свет, на Фаворе воссиявший, есть не что иное, как символ»; и доказывает речь сия, что Свет этот одновременно и символ, и истина 588
Речь четвертая, в которой опровергается возражение, выдвигаемое против нас сторонниками Акиндина, относительно Божественного символа и учения о нем. Здесь же рассматриваются и разрешаются и иные недоумения, связанные с такого рода вещами 589

Речь пятая, в которой разрешается еще одно затруднение (по-видимому, более серьезное, чем остальные) – относительно символического созерцания явлений Божественных. В ней же дастся более полный ответ и на первоначальный вопрос, который и вызвал к жизни настоящее исследование.....592

Феофана, митрополита Никейского, доказательство тех, кто считает с помощью принудительных доводов, что сущие вещи могли быть извечно, и опровержение этого доказательства, и изобличение заблуждения мнимой в тех логических операциях необходимости* (фрагменты) (пер. А. В. Маркова, Д. А. Поспелова) 595

Феофана, митрополита Никейского, Похвальное слово Пресвятой Богородице* (фрагмент) (пер. Д. И. Макарова) 598

Прп. Каллист Ангеликуд. Иной паламизм (*Д. А. Поспелов*) 601

Преподобнейшего отца нашего Каллиста Ангеликуда главы* (фрагменты) (пер. Д. А. Поспелов, О. А. Родионова).....622

Прп. Каллист Ангеликуд.
Исихастское утешение* (фрагменты) (пер. А. П. Власюка).....633

Поздневизантийский богословский синтез

Св. Николай Кавасила, св. Марк Ефесский. Учение о Пятидесятнице и освящении Святых Даров (*Г. И. Беневич*).....643

Св. Николай Кавасила.
Изъяснение Божественной литургии (фрагменты).....650

Марка архиепископа Ефесского сочинение о том, что не только произношением слов Спасителя освящаются Божественные Дары, но [именно] последующими за сим молитвой и благословением священника, силою Святого Духа (фрагменты) 653

Библиография.....659

Словарь базовых терминов и понятий.....706

Сводная хронологическая таблица эпохи: Восток–Запад.....721

Summary.....740

Научно-учебное издание

АНТОЛОГИЯ ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ

ОРТОДОКСИЯ И ГЕТЕРОДОКСИЯ

Том II

Редактор издательства: *В. Н. Подгорбунских*

Ответственный редактор: *Д. С. Бирюков*
Верстка: *монахиня Кассия (Т. А. Сенина), И. Р. Поздняков*
Корректор: *Т. Г. Шарипо*

Подписано 9.11.2009.
Тираж 4 000 экз. (2-й завод).
Заказ № 10458.

При участии Храма Казанской иконы Божией Матери
E-mail: ortodoxslovo@yandex.ru тел. +7 916 274 80 93
(Для оптовых покупателей)

Издательство Русской христианской гуманитарной академии
191011, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15.
E-mail: info@rhga.ru
http://rhga.ru/

Издательство «Никея»
121471, Москва, ул. Рябиновая, стр. 19
E-mail: nikeabooks@yandex.ru
http://www.nikeabooks.ru/

Отпечатано с готовых диапозитивов
в .....

ОАО «Владимирская книжная типография»
600000, г. Владимир, Октябрьский проспект, д. 7.
Качество печати соответствует качеству
предоставленных диапозитивов

Русская христианская гуманитарная академия

Из названия вуза Русская христианская гуманитарная академия – становится понятно, что здесь можно получить высшее образование в области гуманитарных наук, ориентированное на христианскую духовность.

Наш ВУЗ является одним из первых негосударственных вузов России и Санкт-Петербурга. Основанный ещё в 1989 г., он прошел путь от института к академии, стал первым негосударственным вузом Санкт-Петербурга, который добился повышения своего аккредитационного статуса. Академия – ведущий вуз в своей области, обладающий достаточным научным потенциалом. РХГА знают в России благодаря ее широкой издательской деятельности. За годы своего существования она вошла в научно-издательскую элиту России.

Основатели и учредители академии – Российская Академия образования, Санкт-Петербургская Духовная Академия, институт русской литературы (Пушкинский дом) Российской Академии наук - создавая вуз, предполагали осуществить синтез образования, гуманитарной науки и христианской духовности. На этих «трёх китах» стоит обучение в РХГА.

Русская и европейская культуры имеют общий духовный источник – христианство. Особенность обучения в Академии – признание истории и основ христианства важнейшим компонентом гуманитарного образования. Однако это вовсе не означает, что в РХГА могут учиться или преподавать только христиане. Исключение составляет кафедра богословия, куда приходят с определённой духовной ориентацией. Цель остальных звеньев вуза – предложить образование, которое отвечает духовным и культурным традициям многонациональной России. А имя «христианская», так же как и «русская», символизирует идейную составляющую педагогической концепции Академии.

Факультеты и кафедры Академии

Факультет философии, богословия и религиоведения (бакалавриат, магистратура)

Факультет психологии (бакалавриат, специалитет)

- кафедра психологического консультирования
- кафедра управления и бизнес психологии
- кафедра арт-психологии

Факультет мировых языков и культур (бакалавриат, специалитет)

- кафедра английского языка и культуры
- кафедра финского языка и культуры
- кафедра языков и культур Востока
- кафедра традиционного и современного искусства

Формы обучения: очная, очно-заочная, вечерняя, заочно-дистантная
Лицензия Серия АА № 001497 от 13.02.09г.
Свидетельство о государственной аккредитации Серия АА № 001858 от 11.03.09г.

Россия, 191023, Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, 15
Приёмная комиссия: тел./факс **(812) 314 35 21**; Ректорат тел./факс **(812) 571 30 75**
Все подробности на сайте www.rhga.ru e-mail: abiturient@rchgi.spb.ru

Институт Богословия и Философии

Институт основан в 1992 году для осуществления образовательной деятельности по направлению "Теология".

Обучение ориентировано на получение высшего богословского и философского образования. Светский характер Института не предполагает в качестве непременного условия для поступления вполне определившуюся принадлежность абитуриентов к Русской Православной Церкви. Вместе с тем, он дает углубленную богословскую подготовку именно в русле православной традиции. Поэтому как минимум учеба в Институте означает стремление приобщиться к православно-христианскому духовному опыту. Собственная принадлежность к Церкви может этому только способствовать.

Россия, 191023, Санкт-Петербург, наб. реки Фонтанки, д. 15, 7 этаж, комната 706
Тел. **(812) 971-79-21, 351-15-31, 8-906-240-60-36**

Специальность «Византийская философия»

Русская христианская гуманитарная академия производит набор на заочное, заочное-дистанционное обучение (второе высшее образование), а также обучение в магистратуре по философии со специализацией «Византийская философия».

Срок заочно-дистанционного обучения – 3,5 г.

Для обучения в магистратуре необходимо наличие диплома бакалавра любого гуманитарного вуза; срок обучения два года. По окончании обучения выдается диплом магистра философии с возможностью поступления в аспирантуру.

Во многих университетах на Западе изучение византийской философии, вершиной которой является философия отцов Церкви, стало неотъемлемой частью программы философского образования. Все в большей мере осознается, что невозможно полноценное изучение курса истории философии без учета византийской философии, внесшей существенный и непреходящий по значению вклад в историю мировой философской мысли. Тем более актуальным представляется изучение философии патристического периода в России – стране, чья духовная и культурная традиция глубоко связана с православием. Однако и сейчас, несмотря на немалый интерес к святоотеческой традиции и все возрастающее количество публикаций переводов из святых отцов и других византийских авторов, до сих пор в России (в отличие от Запада) изучение и преподавание патристической философии не стоит на должном уровне; до сих пор на философских факультетах университетов, так же как и духовных семинарий и академий, почти нигде не введены специальные курсы по византийской философии и философии святых отцов. Наше направление призвано устранить данный пробел.

Примерный список курсов и семинаров (магистратура):

Философия отцов Церкви
Философия интертестаментарной литературы
Философия в триадологических спорах IV в.
Философия аскезы
Философия мистического опыта
Критическая агиография
Философия отцов и позднеантичная философия
Антропология в истории восточно-христианской мысли
Семинар по Ареопагитскому корпусу
Философия Иоанна Филопона
Семинар по сочинениям прп. Максима Исповедника
Теория экзегезы в Византии
Политическо-правовая философия в Византии
Наука и религия в Византии
Проблема универсалий в византийской философии
Греческий язык
Семинар по философии в паламитских спорах
Византийская философия и схоластика
Теоретические основы византийской культуры
Богословские и философские школы Христианского Востока

Приемная комиссия: тел./факс **(812) 314 35 21**;

e-mail: **benevitch@mail.ru** (Г. И. Беневич),
dbirjuk@gmail.com (Д. С. Бирюков)

При участии издательской группы
серий Smaragdos Philocalias и Византийска□ философи□
были выпущены следующие книги:

Нонн из Хмима, *Деяния Иисуса,* Москва, 2002,416 с. [серия Scrinium Philocalicum, том I; отв. ред. Д. А. Поспелов; пер. с др.-греч. Ю. А. Голубца, Д. А. Поспелова, А. В. Маркова; статьи иеромонаха Григория (В. М. Лурье), С. Н. Харизматина, Д. А. Поспелова, К. С. Анатольева; худ. оф. А. В. Иванченко; кн. подготовлена изд. «Индрию»].

Деяния апостола Андрея, Москва, 2003, 296 с. [серия Scrinium Philocalicum, том II; пред., пер. и комм. А. Ю. Виноградова; науч. ред. Д. А. Поспелова; кн. подготовлена изд. «Индрию»]

Д. Е. Афиногенов, *«Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия,* Москва, 2003, 192 с. [текст, пер. и комм. Д. Е. Афиногенова; серия Scrinium Philocalicum, том IV; кн. подготовлена изд. «Индрию»].

Диспут с Пиррам: прп. Максим Исповедник и христологиче-ские споры VII столетия, Москва, 2004, 528 с. [серия Smaragdos Philocalias, том I; отв. ред. Д. А. Поспелов; пер. с др.-греч. Д. Е. Афиногенова; пер. с сир. А. В. Муравьева; статьи Д. А. Поспелова и иером. Дионисия (Шлёнова); подг. критич. греч. текста А. Ю. Виноградова и Д. А. Поспелова; науч. комм. Д. А. Поспелова и Д. Е. Афиногенова; худ. оф. А. В. Иванченко; кн. подготовлена при участии общины храма Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках].

Прп. Паисий Величковский, *Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII-XIX вв.,* Москва, 2004, 368 с. [серия Smaragdos Philocalias, том II; сост. П. Б. Жгун и М. А. Жгун; общ. ред. Д. А. Поспелова и О. А. Родионова; подг. слав, текста П. Б. Жгун и М. А. Жгун; худ. оф. А. В. Иванченко; кн. опубликована при Русском на Афоне Свято-Пантелеимоновом монастыре].

Великий Патерик или великое собрание изречений старцев: Систематическая коллекция, Москва, 2005, 136 с. [серия Bibliotheca Hesychastica, том I; пер. с др.-греч. А. В. Маркова и Д. А. Поспелова; вступ. статья А. Л. Хосроева; худ. оф. А. В. Иванченко; кн. опубликована пустынью Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря Новая Фиваида (Братство святителя Григория Паламы)].

Мар Афрем Нисибинский (прп. Ефрем Сирин), *Юлиановский цикл,* Москва, 2006, 240 с. [серия Smaragdos Philocalias, том III; предисл., пер. с сир., комм, и указ. А. В. Муравьева; научн. ред. Д. А. Поспелова; худ. оф. А. В. Иванченко; кн. опубликована изд. «Инфорес» и Фондом «Наследие Православного Востока» при участии храма Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках и поддержке Фонда Св. Димитрия Солунского (Братство святителя Григория Паламы)].

Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмам и монозергизмам, Санкт-Петербург, 2007 [серии Византийская философия, т. 1, Smaragdos Philocalias; сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин].

Прп. Максим Исповедник, Письма, Санкт-Петербург, 2007 [серии Византийская философия, т. 2, Smaragdos Philocalias; пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневич; предисл. Ж.-К. Ларше].

Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, *Полемика с Акиндином,* Святая гора Афон, 2009, 270 с. [серия Smaragdos Philocalias; издание подготовил А. Г. Дунаев].

Георгий Факрасис, *Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров,* Святая гора Афон, Москва, 2009, 200 с. [серия Smaragdos Philocalias; пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова, отв. ред. Д. С. Бирюков]