



монах Давид Дисипат



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИМ. М. В. ЛОМОНОСОВА

Филологический факультет

Кафедра классической филологии

ACADEMIÆ MOSCOVIENSIS ELISABETANÆ

LOMONOSOVIANÆ

Schola Grammaticorum

Utriusque Linguae Grammaticorum Statio

ИНСТИТУТ ИССЛЕДОВАНИЯ СВЯЩЕННЫХ ТЕСТОВ

SODALITAS SCRIPTIS SACRIS ENVCLEANDIS

ΤΕΚΣΤΥ ΟΤЦОВ ΒΟΣΤΟΚΑ
SCRIPTA PATRVM ORIENTIS

ΒΙΖΑΝΤΙΥΣΚΑΥΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, ΤΟΜ 9

ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ

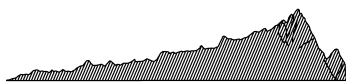


МОНАХ ДАВИД ДИСИПАТ

Полемические сочинения

ИСТОРИЯ И БОГОСЛОВИЕ
ПАЛАМИТСКИХ СПОРОВ

Издание пустыни Новая Фиваида
Афонского Русского
Пантелеимонова монастыря



Святая гора Афон • Москва
2011

УДК 271.2-285.4

ББК 86.372-4

Д48

*По благословению
Игумена Афонского Русского Пантелеимонова монастыря
Священноархимандрита Иеремии*

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского Университета

Рецензенты:

доктор исторических наук, зав. кафедрой византийской и
новогреческой филологии МГУ *М. В. Бибииков*
доктор филологических наук, зав. кафедрой общего и сравни-
тельно-исторического языкознания МГУ *А. А. Волков*
кандидат филологических наук, доцент кафедры классической
филологии МГУ *М. Н. Славятинская*

Под общей редакцией доктора филологических наук,
заведующего кафедрой классической филологии МГУ
А. И. Солопова

Научный редактор *Д. С. Бирюков*
Составитель и издатель *Д. А. Поспелов*

- © Черноглазов Д. А., Волчеквич
А. Ю., Барзах З. А., Марков А. В.,
пер. с древнегреч., 2011
- © Бирюков Д. С., предисл., ком-
мент., 2011
- © Беневич Г. И., коммент., 2011
- © Поспелов Д. А., сост., пер. с древ-
негреч., 2011
- © Пустынь Новая Фиваида Афон-
ского Русского Пантелеимонова
монастыря, 2011
- © Издательство «Никея», 2011

ISBN 978-5-91761-098-6

СОДЕРЖАНИЕ

Д. С. Бирюков. Давид Дисипат, его учение и место в паламитских спорах	7
1. Биографические сведения	7
2. Учение	32
Д. С. Бирюков. Тема энергий как привходящего	63
Д. С. Бирюков. О начале полемики вокруг исихазма в эпоху паламитских споров	71
Дивномудрого монаха Давида Дисипата против Акиндина стихи	89
Честнейшего и мудрейшего монаха господина Давида история вкратце, как получила начало лукавая ересь Варлаама и Акиндина	121
Слово господина Давида Дисипата о богохульствах Варлаама и Акиндина, отправленное письмом господину Николаю Кавасиле	139

Приложения

Варлаам Калабрийский. Избранные письма	249
Письмо IV. Господину Игнатию Исихасту	249
Письмо V. Ему же	253
Письмо VI. Дисипату	261
Письмо VIII. Дисипату	263
Григорий Акиндин. Письмо XII	267
Исповедание веры Григория Акиндина, иеромонаха, обращенное к госпоже царице	273

<i>Библиография</i>	285
---------------------	-----

<i>Указатель</i>	293
------------------	-----

<i>Summary</i>	301
----------------	-----

Д. С. ВИРЮКОВ

ДАВИД ДИСИПАТ, ЕГО УЧЕНИЕ И МЕСТО В ПАЛАМИТСКИХ СПОРАХ

I БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ

Введение

Церковная жизнь на протяжении всей истории Церкви никогда не была спокойной. В любую эпоху были отступники, стремившиеся отклонить корабль Церкви Христовой с пути, начертанного Господом. Однако всегда находились исповедники, поставленные Спасителем отстаивать чистоту веры, то откровение Божие на земле, которое Господь дарует людям через учение Православной Церкви. Но всегда наряду с людьми, которые волею судеб становились во главе борьбы за чистоту веры, находились менее заметные и менее известные сподвижники, без которых дело окончательной победы православия не могло бы состояться. Так, во времена арианских споров вместе с великими Каппадокийскими отцами за истину боролись свт. Амфилохий Иконийский, свт. Петр Севастийский и другие, менее известные, поборники православия. Во время монофелитских споров наряду с прп. Максимом Исповедни-

ком исповедниками православной веры были Анастасий-апокрисиарий, Анастасий-монах и иные ученики и соратники преподобного. В эпоху паламитских споров одним из значительнейших — но, к сожалению, малоизвестным — поборником чистоты православия и соратником свт. Григория Паламы был монах, его близкий друг, Давид Дисипат. Именно Дисипат с самого начала споров оказывал свт. Григорию Паламе всестороннюю поддержку, имевшую большое значение в истории паламитских споров.

Начало жизни Давида

Давид Дисипат родился в аристократическом семействе Дисипатов, связанном узами родства с родом Палеологов. Дисипаты составляли известную в Византии династию дипломатов. С другой стороны, имеются сведения о жившем при императоре Михаиле Палеологе митрополите Мануиле Дисипате, который был предстоятелем в том же городе, что и, гораздо позже, свт. Григорий Палама — Фессалониках¹. Таким образом, члены рода

1. Georg. Pachym., *hist.*: 49.6, 143.23 (Failler, Laurent). Известно также относящееся примерно к тому же времени письмо митрополита Макария Писидийского некоему Михаилу Дисипату, епископу Фессалоникийскому; вероятно, это одно и то же лицо, а разница в именах связана с ошибкой переписчика (см.: Пападопуло-Керамевс 1909, с. XXXVIII, 285–291).

Диссипатов принадлежали к высшим кругам церковного и светского византийского общества.

О годе рождения Давида, его детстве и юности ничего не известно. Судя по влиянию Давида в Константинополе, о котором мы можем судить по событиям, связанным с паламитскими спорами, юношеские годы Давида Диссипата проходили в столице Византийской империи. Там, вероятно, и состоялось знакомство Давида с молодым свт. Григорием Паламой. Давид Диссипат и свт. Григорий Палама стали близкими друзьями; о степени духовной близости Давида и свт. Григория свидетельствует то, что свт. Филофей Коккин говорит о них не только как о единомышленниках, но и как об «общниках в подвижничестве (κοινωνόν... ἁσκήσεως)»². Крепость этой дружбы была проверена временем; недаром Давид, по словам протопресв. Иоанна Мейендорфа, «станет одним из главных защитников учения свт. Григория»³. Самоотверженная борьба Давида дала свои плоды: в частности, по оценке Х.-Ф. Байера, Давид стал составителем самого популярного антиварлаамовского и антиакиндиновского сборника. Важно также, что через посредничество Давида Диссипата свт. Григорий Палама был связан с исихастской школой прп. Григория Синаита⁴.

2. Philoth., *encom.* 59.6–7 (Τσάμης).

3. Мейендорф 1997, с. 63.

4. Ср.: Rigo 1989a, p. 7, n. 13.

Имея в виду обширные знания Давида, о чем можно судить из его сочинений и которые проявляются, в частности, в его умении слагать ямбы правильным метром, — можно сделать вывод о том, что Давид получил очень хорошее образование. Давид неплохо знал античную литературу и великолепно разбирался в творениях святых отцов.

Судя по тому, что Давид не пожелал делать ни светскую, ни церковную карьеру, хотя у него были для этого все возможности, но прожил жизнь простого монаха и приближался к высшим светским и церковным кругам преследуя только цель защиты Истины, — он был скромным, благочестивым и кротким человеком.

Знакомство с Варлаамом Калабрийским

Первые достоверные сведения о Давиде Дисипате⁵ связаны с его знакомством с греческим монахом, воспиты-

5. Отметим здесь, что некоторые исследователи отождествляют Давида Дисипата с упоминаемым Никифором Григорой (*antirr.* I 1.2.1 (Beyer); *hist. rom.* 14.7) неким богомилом Давидом, подпавшим под осуждение томоса 1344 г., составленного афонскими монахами и направленного против мессалианских и богомильских настроений среди монашества (Beyer 1975, S. 125; Rigo 1984, p. 484–485. Впрочем, в изд. Nikephoros Gregoras 1976 X.-Ф. Байер замечает, что такая идентификация весьма спорна (S. 107)). Однако, как справедливо замечают М. М. Бернацкий и А. Г. Дунаев, это «отождествление неправомерно по следующим причинам: Давид

вавшемся в латинском окружении, «калабрийским философом» Варлаамом — впоследствии одним из предводителей партии антипаламитов, — которое отражено в эпистолярном наследии последнего. Изначально Давида и Варлаама Калабрийского связывали дружеские отношения. Так, поскольку в то время между свт. Григорием Паламой и Варлаамом уже шла полемика по поводу антилатинских сочинений последнего⁶, Варлаам

не значится в списках имен еретиков в названном томосе...; Григора упоминает о Давиде без каких-либо уточнений; Давид Дисипат не был афонским монахом и... в источниках не зафиксировано его связей с Афоном; статус еретика несовместим с последующей (после 1344 г.) деятельностью Давида» (Бернацкий, Дунаев 2006, с. 582–583).

6. Напомним, что начало полемики свт. Григория с Варлаамом Калабрийским относится к 1335 г., когда в Византии возобновились дискуссии с латинянами. Варлаам 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, 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 в догматической полемике нельзя использовать аподиктические («доказательные», основанные на необходимости) силлогизмы, поскольку в плане суждений о Боге не может работать принцип доказательности (см.: Barlaam Calabro 1998, р. 384). Ознакомившись с трактатом, свт. Григорий в своих письмах выступил против учения Варлаама; его позиция, связанная с

жаловался Дисипату на недоброе, по его мнению, отношение к нему Паламы⁷.

Ок. 1337 г. Варлаам, будучи в Салониках, сблизился с монашеским кругом прп. Игнатия Исихаста, в который входил и Дисипат. Вероятно, это знакомство Варлаама с кругом прп. Игнатия побудило его начать активно выступать против исихастского учения и связанных с ним практик⁸.

Итак, начав нападать на исихастов, Варлаам составил несколько трактатов, в которых обвинял исихастов, практикующих Иисусову молитву, в мессалианстве и «пуподушничестве» (т. е. в том, что они разделяли представление о том, что душа человека находится в пупе)⁹. В 1338 г. Варлаам подал жалобу на исихастов в Си-

антилатинской полемикой, заключалась в том, что православное учение об исхождении Святого Духа только от Отца вполне доказуемо — из Писания, творений отцов и опыта святых.

7. Ер. 6, 7, греч. текст: Barlaam Calabro 1954, p. 325–327, 329–330.

8. Подробнее см. нашу статью «О начале полемики вокруг исихазма в эпоху паламитских споров», с. 71–85 наст. изд.

9. Greg. Pal., *tr.* 2.1.1. Кличка «пуподушники» (ὀμφαλόψυχοι) происходит от исихастской практики концентрации взора молящегося на своем пупе; она описывается, например, в важном исихастском трактате *Метод священной молитвы и внимания*: «Затвори дверь [ума] и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись брадой 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

ДАВИД ДИСИПАТ, ЕГО УЧЕНИЕ

нод, а также Константинопольскому патриарху Иоанну Калеке. Но, несмотря на то что патриарх отверг жалобу Варлаама, тот продолжал свои нападки.

Развитие паламитских споров

Давид, вероятно, был непосредственным свидетелем начала полемики вокруг Фаворского света и Божественных энергий. Дадим ему слово:

Варлаам, отверженный эллинским учениям, полагал, что не существует иного Божественного света, кроме знания и пустой философии эллинских наук. Поэтому он не верил, что существует свет Божественный и вечное озарение, причастуемое и созерцаемое только теми, кто посредством заповедей Божиих очистил свои сердца.

пребывают обычно все душевные силы» (пер. А. Г. Дунаева; цит. по изд.: *Путь к священному безмолвию* 1999, с. 23). Ср. также у свт. Григория Паламы: «Люди, назвавшие их „пуподушниками“ с явной целью оклеветать обвиняемых — потому что разве кто-нибудь из молитвенников когда-либо говорил, что душа в пупке?... — показали сами о себе, что они оскверняют добродетельных» (*tr.* 1.2.11, цит. по изд.: Григорий Палама 2003, с. 51. с изм.); «Неужели монаху, который старается возратить 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?» (*ibid.*, 1.2.8, цит. по изд.: там же, с. 49).

Итак, он слышал от старцев о Божественном осиянии и о многих иных богоявлениях, и особенно об озарении, бывшем на горе Фавор во время того божественного преображения Господа, слышал о том, что тот свет они называли Божественным и вечным, раз *«просияло лице Его, как солнце, — как гласит священное Евангелие, — и одежды Его сделались белыми, как свет»*¹⁰. Тогда он отошел к опровержению монахов и написал слова против такового Божественного света, желая доказать, что он материальный и тленный, заявляя, что этот свет не был вечным, но только тогда возник, дабы ученики, простые люди, видели и удивлялись, и снова пропал, исчез и обратился в не-сущее.

Монахи, увидев эти сочинения, умолили Паламу беседовать с ним, и подать ему совет, и отвести его от таковых речей и писаний, дабы не хулил сей единый Божественный свет и не поносил бы святых, воспевающих его. Ибо писал Варлаам в словах своих, что всякий, кто об этом свете мнит нечто иное, нежели он сам пишет, есть еретик, нечестивец и безбожник.

Палама видел его и часто беседовал с ним: и умолял его, и обличал, и одолевал устами, но ни-

10. Мф. 17, 2.

сколько не сумел убедить его, но тот еще больше устремлялся к таковой хуле и к поношениям святых. Итак, Палама вынужден был наконец написать против него, и, сведя из святых все то, что они писали о Божественном свете преображения, доказал из слов святых, что этот свет Божественный и непреступный, вне времени, нетварен и вечен, что он есть озарение и благодать, и блистание Бога, и Божество, — по тому, как называют его святые. [...]

Увидев это, Варлаам написал в ответ, что если этот свет был именно таков, то в итоге он был сущностью Божией: таким образом, вы делаете сущность Божию причастуемой и зримой; а это, в свою очередь, уже само по себе хульно и нечестиво, и есть учение мессалиан¹¹.

11. Dav. Dis., *hist. brev.*: 5–41 (Candal), см. с. 121–125 наст. изд.

Топос обвинения в мессалианстве был очень популярен в паламитских спорах. Это обвинение было выдвинуто в адрес исихастов и паламитов Варлаамом Калабрийским, повторено Григорием Акиндином (*ep.* 443 и 453), Никифором Григорой (*antirr.* I 2.2.11–2.2.16 [Beuger]) и др. и было возвращено антипаламитам, в связи с учением некоторых из них о причастуемости Божественной природы, свт. Григорием Паламой и его сторонниками (см. в *Синодике православия*: 83.574–584, 85.628–633 (Gouillard), а также цитату из Дисипата ниже, прим. 52).

В переводе с сирийского языка слово «мессалиане» означает «молящиеся». Формирование мессалианства приходится на вто-

рую половину IV в.; если можно верить Филоксену Маббугскому (см. его *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 совершенствуют 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 осязаемое и достоверное причастие Святого Духа, сравнимое с откровением. 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 дидакал монах 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 от Евфимия Зигабена пошла традиция относить именование мессалианства к более поздней ереси, возникшей в X в. и вобравшей в себя элементы мессалианского учения, — богомильству. В свою очередь, богомильство возникло в X в. на Балканах и в Малой Азии, но быстро распространилось в Византийской империи. На-

Итак, свт. Григорий Палама выступил в защиту исихастов. Сначала он вместе со знаменитым монахом, ду-

звание ереси происходит от ее родоначальника — иерея Богомила. В XIV в. богомилство распространилось и на Афоне. По свидетельству свт. Каллиста Константинопольского, зачинщицей богомилства на Афоне стала монахиня Ирина; известными богомилами были Иосиф Критский и Георгий Ларисский. В 1340-х гг. афонские монахи издали специальное постановление, осуждающее богомилство. В целом о соотношении исихастского движения времени паламитских споров и богомилства см. фундаментальную монографию: Rigo 1989a (см. также рецензию на нее: Лурье 1994).

Приведем также замечание А. Г. Дунаева касательно соотношения обвинения в мессалианстве паламитами антипаламитов, в связи с учением последних о причастности Божественной сущности, с собственно мессалианским 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 даст возможности сказать здесь что-то определенное» (Григорий Палама 2009, с. 202).

ховником Ирины (Евлогии) Хумнены (невестки императора Андроника) Григорием Акиндином — в то время другом Паламы и Дисипата — пытался примирить Варлаама с исихастами и убедить его в том, что монахи-исихасты следуют древней православной традиции. Затем, когда все возможности договориться были исчерпаны, свт. Григорий написал направленный против Варлаама один, а потом и другой трактат, известные как две из трех *Триад в защиту священнобезмолствующих*¹². После того как Варлаам издал новую редакцию своих антиисихастских сочинений *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 упоминалось¹³. Примерно тогда же свт. Григорий написал третий трактат *Триад*.

Сведения о пребывании Давида в Парории

После этого краткого обзора развития полемики вернемся к повествованию о Давиде. Наконец, было объявлено о предстоящем соборе в Константинополе, на котором должны были быть рассмотрены обвинения

12. Вероятно, сочинения Варлаама были написаны в форме триад, и свт. Григорий написал свои *Триады* в соответствии с ними.

13. PG 150, 1225–1236.

Варлаама. С просьбой присутствовать на соборе к Давиду, известному своей мудростью и благоразумием, обратились Григорий Акиндин и свт. Григорий Палама — отсюда хорошо видна значимость фигуры Давида в глазах важнейших представителей интеллектуальной среды его эпохи. Упоминая этот эпизод жизни Давида Дисипата в своем *Житии свт. Григория Паламы*, свт. Филофей Коккин дает важные сведения о Давиде, ведя речь о поездке свт. Григория Паламы из Фессалоник в Константинополь:

Достигнув Фракии, он¹⁴ делает путевой отдых в некоторой местности близ Одрис и Орестиады¹⁵ и письмами приглашает к себе и моего Давида, и витающую в нем благодать, с удивительной мудростью и даром слова, — мужа, который издавна был его другом, как ближайший его общник в подвижничестве и в единомыслии. Давид подвизался в это время уединенно в горах между Фракией и Скифией¹⁶, где, между прочим, и другой дивный Григорий¹⁷ по возвращении своем с Синая устроил скит, который поэтому и называется скитом Синаита. Давид, однако, упредил приглашение свято-

14. Свт. Григорий Палама.

15. Речь идет о г. Адрианополе (совр. г. Эдирне, Турция).

16. Т. е. Болгарией.

17. Т. е. прп. Григорий Синаит.

го, отправившись в Константинополь по собственному произволению, или, сказать правильнее, Бог вызвал его из пустыни и келлии и сделал его паче ожидания скорым и ревностным сподвижником Григория в великой борьбе за благочестие. На третий день пребывания Григория в Константинополе Давид был уже там, к несказанной радости учителя. Вместе с Давидом стекло в Константинополь множество других знаменитых в тогдaшнее время отшельников, в числе которых, после Давида, особенно замечателен Дионисий, родом также из Константинополя, из благородной фамилии, пустынножитель неподражаемый¹⁸.

Согласно свидетельству свт. Филофея, в 1340 г. Давид и его друг монах Дионисий находились в монастыре между Фракией и Скифией. Это место идентифицируется¹⁹ с одним из монастырей, основанным прп. Григорием Синаитом в горах Южной Болгарии, в пустынной местности Месомилион, что в Парории (букв.: «пограничная»; там проходила граница между Болгарией и Византийской империей), находящейся на расстоянии нескольких десятков километров от Созопо-

18. Philoth., *encom.* 59: PG 151, 597A–C, цит. по изд.: Филофей Константинопольский 2004, с. 108–109, с изм.

19. См.: Loenertz 1970, p. 89–90; Laurent 1960, p. 150; а также: Rigo 1989b, p. 593.

ля. Из этого свидетельства часто делается вывод, важный для реконструкции биографии Давида, что тот был учеником прп. Григория Синаита (который в это время во второй раз прибыл с Афона в Парорию, дабы основать там скит²⁰), либо находился под его духовной опекой²¹.

Итак, когда свт. Григорий Палама послал письмо Давиду с просьбой прибыть в Константинополь на собор, того в монастыре не было, поскольку он сам уже отправился туда, чтобы помочь своему другу. Возможно, это произошло под влиянием письма Григория Акиндина²². В своем письме Акиндин предупреждал Давида о вероятном набеге «скифов»²³, используя это в ка-

20. См.: Callistus Const., *encom. Sin.* 16; 19; Rigo 2002, p. 80.

21. Известно, что в его второй период жизни в Парории прп. Григорий Синаит был очень известен, вел жизнь наставника и имел множество учеников; ср. в его *Житии*: «...Достигнув упомянутых Парорий, и эту, как сказано, уединеннейшую и ненаселенную пустыню он сделал духовной мастерской, как бы выплавляя и воссоздавая к лучшему приходивших к нему туда» (19.11 (Байер), цит. по изд.: Каллист Константинопольский 2005, с. 77). Одним из таких учеников, очевидно, был Давид.

22. См. перевод письма в наст. изд., с. 267–272. Об этом письме см. комментарии А. Геро: Gregory Akindynos 1983, p. 331–334, а также: Δαβίδ Δισύπατος 1973, σ. 17–18; Барабанов, Коновалов 1999, с. 299–300.

23. Протопресв. Иоанн Мейендорф, исходя из нормативного для Византии значения слова, отождествляет скифов, упоминаемых Акиндином, с болгарами (Мейендорф 1997, с. 63–64,

честве довода для того, чтобы убедить Давида приехать в Константинополь. В то время Акиндин занимал примирительную позицию; по его словам, он хотел, чтобы спор Варлаама с исихастами разрешился в мире и любви между сторонами, признавая, что задача переубедить Варлаама очень непроста²⁴. Тем не менее, в письме к Дисипату Акиндин отмечает, что Палама дал Варлааму веский повод для обвинений, и говорит, что необходимо участие друзей (к которым он относит себя и Дисипата), дабы помочь Паламе отказаться от его заблуждений²⁵. По иронии судьбы вскоре заблуждения самого Акиндина будут опровергать «общник в единомыслии» свт. Григория — Давид Дисипат.

Соборы 1341 г.

10 июня 1341 г. в Константинополе был созван собор под председательством императора Андроника III, на котором было рассмотрено обвинение в отношении свт. Григория Паламы как защитника исихастов, представленное Варлаамом. Однако собор не поддержал обвинения в адрес Паламы, и из обвиняемого свт. Григорий превратился в обвинителя. На соборе были рас-

прим. 55); о. Р. Ленерц отождествляет их с татаро-монголами (Loeppertz 1970, p. 90–91).

24. Greg. Acind., *ep.* 12.39: 58–60 (Hero); см. с. 271 наст. изд.

25. Idem., *ep.* 12: 39–48 (Hero); см. с. 269 наст. изд.

смотрены антиисихастские сочинения Варлаама, в результате чего была признана ложность его учения о тварности Фаворского света, а также ложность его критики, направленной на практики исихастов; в результате Варлаам был осужден (но не анафематствован), ему было предложено покаяться, и он согласился²⁶. На этом соборе был подготовлен томос, в котором запрещалось устное или письменное обсуждение спорных вопросов. По прошествии июньского собора Григорий Акиндин начал обвинять свт. Григория Паламу в ереси²⁷; состо-

26. 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 (см. письмо Петрарки Николаю Сигеросу, в котором идет речь о Варлааме, в изд.: Петрарка 1982, с. 338), обратился в католицизм и был поставлен папой Римским в сан епископа в Джераче (Калабрия).

27. Отметим, что позиция Акиндина в некоторых существенных моментах отличалась от позиции Варлаама Калабрийского. В отличие от Варлаама, для Акиндина было неприемлемо то презрительное отношение к молитвенному опыту афонских монахов, выразителем которого был Варлаам. Он не был знаком с психосоматическими приемами, статус которых представлял собой один из важнейших вопросов в спорах между Паламой и Варлаамом, но считал необходимым практиковать заключение ума в Иисусову молитву (см. его письмо Ирине [Евлогии] Хумнене: *ep.* 16: 80.43–82.66 [Неро]), не принимая, тем не менее, учения исихастов и свт. Григория Паламы об «ощутительном» восприятии Божественной благодати (см.: Greg. Acind., *conf.* 5). С другой

ялось несколько публичных диспутов между Паламой и Акиндином. В результате в июле 1341 г. был созван собор, на котором был осужден и Григорий Акиндин (это осуждение не было письменно зафиксировано в соборном томосе). Накал страстей возрос до такой степени, что на июльском соборе Акиндин чуть было не подвергся нападению, а двое монахов, его последователей, были избиты толпой²⁸.

стороны, если Варлаам, по свидетельству Давида (см. цитату при прим. 11 на с. 125 наст. изд.; о том же свидетельствуется в деяниях собора 1341 г. [см. прим. 10 на с. 125 наст. изд.]), считал нечестивым представление о причастности Божественной сущности, то Акиндин, очевидно, соединяя позицию тех отцов, которые учили о причастуемости Божественной сущности, и позицию тех, что учили о непричастности сущности Божества (о двух парадигмах причастности Божественной сущности в святоотеческой литературе см.: Бирюков 2009а), — настаивал на том, что Божественная сущность является одновременно и причастуемой, и непричастуемой, причем причастуется она в разной мере различными видами тварного сущего (см.: Greg. Acind., *grand. refut.* 3.91). Важнейшим же моментом, объединяющим позиции Варлаама и Акиндина, является характерное для каждого из них резкое неприятие учения о реальном различии в Боге сущности и энергий. (Отметим также, что в статье: Бирюков 2009а, с. 155 мы допустили ошибку, упомянув, что о причастности Божественной сущности говорил Варлаам Калабрийский; там должен был быть упомянут Акиндин).

См. прим. 52 на с. 35–36 наст. изд.

28. См.: Greg. Acind., *sermo ad Joan. patr.*: 172–184 (Nadal Cañellas); см. прим. 25 на с. 135–136 наст. изд.

Очевидно, Давид активно участвовал на стороне свт. Григория Паламы в обоих соборах и его деятельность весьма способствовала осуждению идей Варлаама и Акиндина, хотя в документах соборов его имя, как простого монаха, не фигурирует. Можно предположить, что по окончании соборов в Константинополе Давид, чувствуя, что его задача выполнена, снова удалился в Парорию²⁹ (ожидавшееся нашествие «скифов» в этой области не состоялось).

После соборов

О том, где пребывал Дисипат в последующее время, сведений не сохранилось. Исходя из того факта, что в Константинополе в 1342–1344 гг. жил пользовавшийся поддержкой патриарха Иоанна Калеки Григорий Акиндин, Р. Браунинг выводит, что Дисипата в это время там быть не могло, вследствие чего исследователь предполагает³⁰, что тот мог находиться в лагере Иоанна Кантакузина, воевавшего в это время с Калеккой, либо на Афоне, однако какие-либо данные об этом отсутствуют.

В 1341–1342 гг. свт. Григорий, несмотря на запрет июньского собора обсуждать догматические вопросы,

29. Δαβίδ Δισύπατος 1973, σ. 19.

30. Browning 1955–1957, p. 742.

создал серию трактатов, направленных против Варлаама и Акиндина. Эта деятельность свт. Григория послужила поводом к прещениям против него со стороны патриарха Иоанна Калеки (в частности, Паламу несколько раз заключали под стражу), а также к тому, что Калека, решивший опереться на Григория Акиндина в противодействии Паламе, которого он считал сторонником Кантакузина, разрешил Акиндину выступать против свт. Григория. Акиндин написал ряд сочинений, направленных против свт. Григория, и среди них — *Ямбы* против Паламы³¹. Свт. Григорий в это время находился в заключении³²; возможно поэтому, а возможно — если иметь в виду понимание событий, предложенное А. Риго, согласно которому начало выступления Варлаама против исихазма связано непосредственно с кружком прп. Игнатия Исихаста, в который входил и Дисипат³³, — чувствуя свою ответственность за ход полемики, возникновение которой связано в том числе с ним самим, Давид ревностно взялся за написание ответного сочинения — *Ямбов* против Акиндина³⁴ (2-я пол.

31. PG 150, 843–862.

32. См.: Dav. Dis., *carmen contr. Greg. Acind.*: 112 (Browning); см. с. 94 наст. изд.

33. См. статью «О начале полемики вокруг исихазма в эпоху паламитских споров», с. 71–85 наст. изд.

34. Browning 1955–1957, р. 723–739. Имеется болгарский перевод *Ямбов* Дисипата, выполненный К. Павликиновым: <http://ngf>

1343 г.³⁵), созданного, по словам Г. М. Прохорова, «чтобы завоевать сердца молодежи»³⁶. Действительно, особенно в начале паламитских споров круг православных, окончательно не определившихся в своей позиции по вопросам, вокруг которых развивалась полемика, был достаточно широк³⁷. И Григорий Акиндин, и, очевидно, Давид Дисипат стремились убедить в истинности своей позиции и заручиться поддержкой, с одной стороны, светской и церковной власти, с другой — самых широких кругов и, в первую очередь, молодежи.

Это видно и исходя из названия другого произведения Давида, написанного им в конце 1344 г. — начале 1345 г.³⁸: *Слово о богохульствах Варлаама и Акиндина*,

-bg.com/Bulgarian/Docs/Pavlikianov%20Prevod%20na%20David%20Dishypatos.pdf.

35. Принимаем датировку М. М. Бернацкого и А. Г. Дунаева: Бернацкий, Дунаев 2006, с. 584.

36. Прохоров 1979, с. 35.

37. А. Риго даже замечает, что многие видные практикующие исихасты той эпохи не были сторонниками Паламы, либо занимали в споре неопределенную и нейтральную позицию (Rigo 1989a, p. 7, n. 13).

38. Согласно датировке Д. Цамиса (Δαβίδ Δισύπατος 1973, σ. 27; его поддерживает Байер: Bayer 1975, S. 109), сочинение написано летом 1342 г., М. М. Бернацкий и А. Г. Дунаев устанавливают как *terminus post quem* для этого сочинения лето 1345 г. (Бернацкий, Дунаев 2006, с. 585), исходя из предположения, что Дисипат при его написании опирался на 6-й *Антирретик* Паламы, и ссылаются на места, где Дисипат обсуждает тему энергий как приводящие

*отправленное письмом господину Николаю Кавасиле*³⁹; как отмечает протопресв. И. Мейендорф, «тон этого трактата заставляет предположить, что тогда [во время его написания. — Д. Б.] св. Николай не разделял еще точку зрения монахов»⁴⁰. Возможно, примерно тогда же Давид написал сочинение, сохранившееся только по-славянски: *О еже не впасти в ересь Варлаама и Акиндина, кир Давида мниха и философа изложение*⁴¹.

В марте-апреле 1343 г. Акиндин составил свою *Речь к Иоанну Калеке*⁴², в которой была представлена антипаламитская версия споров вокруг учения свт. Григория Паламы и которая могла послужить оправданием

го так же, как это делает Палама в 6-м *Антирретике* (обсуждение этой темы см. ниже, на с. 63–70 наст. изд.); однако, вообще говоря, нет причин думать, что именно Дисипат заимствовал у Паламы этот дискурс, а не наоборот. Датировка *Слова к Николаю Кавасиле* Дисипата определяется исходя из упоминания им (гл. 58) «недавнего осуждения» — очевидно, осуждения (отлучения от Церкви) свт. Григория Паламы и свт. Исидора Монеувасийского синодом патриарха Иоанна Калеки 4 ноября 1344 г. Исходя из этого, можно предположить, что Дисипат дописал данный трактат в самом конце 1344 г. — начале 1345 г.

39. Δαβίδ Δισύπατος 1973, σ. 35–95 (издание греч. текста).

40. Мейендорф 1997, с. 111.

41. Прохоров 1979, с. 47–50 (издание слав. текста).

42. Современное издание *Речи* Хуаном Надалем-Каньелласом и испанский перевод см. в: Gregorio Akíndinos 2002, р. 257–284 (перевод: 285–314). Русский перевод фрагмента *Речи* по Cod. Monacensis 223, f. 51: Успенский 2001, с. 268–271.

антипаламитской политики патриарха Иоанна Калеки. Представленная в этой речи трактовка развития паламитских споров и роли в них свт. Григория Паламы была принята патриархом в качестве официальной версии событий.

В 1345 г. политическое значение Кантакузина возросло, а в 1346 г. он взошел на престол. В начале 1346 г. императрица Анна Савойская, ранее поддерживавшая Калеку, но после победы Кантакузина охладевшая к нему, обратилась к Давиду Дисипату и известному византийскому гуманисту и историку Никифору Григоре с просьбой изложить историю споров. Возможно, эти изложения задумывались как альтернативные истории споров в версии *Речи к Калекке* Акиндина. Давид изложил ход споров, исходя из его видения паламитской партией, в сочинении *История вкратце о том, как получила начало лукавая ересь Варлаама и Акиндина*⁴³ и

43. Порфирий (Успенский) 1892, с. 821–825 (первое изд., под авторством неизвестного анонима); рус. пер.: Порфирий (Успенский) 1892, с. 266–270 (под названием: *Некоего имярек Сказание о том, как недугуют последователи Варлаама и Акиндина*); Sandal 1949, р. 85–125 (второе изд.). В своем издании *Ямбов* Давида Дисипата Р. Браунинг (Browning 1955–1957, р. 743–744) приводит четыре интерполяции, не учтенных о. М. Кандалем в его издании *Истории вкратце*. Браунинг обнаружил их, исследуя Codex Bodl. Oхon. Misc. gr. 120, использовавшуюся и Кандалем. Как считает Г. М. Прохоров, три из этих интерполяций, «очевидно, позднейшие, но одна не похожа на позднюю, поскольку в дета-

приложил к нему сборник из святоотеческих цитат, подтверждающих истинность паламизма⁴⁴; Григора, который ранее держался в стороне от споров, начал выступать против свт. Григория. Так было положено начало следующему, заключительному этапу полемики.

Последние достоверные сведения, которые сохранились о Давиде, отражены в *Житии св. Исидора* (54; 59–60) свт. Филофея Коккина. Они касаются его деятель-

лях описывает отношения Акиндина и исихастов в период между июнем 1341-го и пасхой 1342 г.» (Прохоров 1979, с. 38). При переводе *Истории вкратце* в настоящем издании был использован текст, представленный в издании Кандаля, а перевод крупнейшей из обнаруженных Р. Браунингом интерполяций приведен на с. 34–35.

В одном из греческих списков рукописи *Истории вкратце* сохранилась следующая интересная приписка: «Это сочинение написано мудрейшим монахом Давидом по следующему поводу. Сего божественного Давида просила благочестивейшая деспина Палеологина, говоря: „Прошу тебя, почтенный отец, напиши мне ясно, чтобы я узнала, что представляет собой ересь Акиндина, что возразил ему высокопочтеннейший господин Григорий Палама и что [ответил ему] Акиндин“. Уступив, таким образом, просьбе деспины, божественный Давид написал для нее это полезнейшее сочинение, ясное и доступное по слогу и глубокое по уму и смыслу» (цит. по изд.: Прохоров 1979, с. 36; греч. текст: Candal 1949, p. 89, п. 2).

44. Греческий текст: Порфирий (Успенский) 1892, с. 825–826; русский перевод: Порфирий (Успенский) 1892, с. 270–272. Издание сокращенного древнего славянского перевода: Прохоров 1979, с. 53–54.

ности, совместной со сменившим осужденного в 1346 г. Иоанна Калеку патриархом Исидором Вухиром, которая была направлена на борьбу с антипаламитами во второй четверти 1340-х гг.⁴⁵

На этом дошедшие до нас данные о жизни Давида исчерпываются. Возможно, Давид скончался около 1350-го г. Определение примерного времени его смерти зависит от прочтения письма свт. Григория Паламы из турецкого плена анонимному адресату, написанного в конце 1354 г.⁴⁶ Рядом с первой строкой письма от руки вписано: τῷ δυσσυχ(ά)τῳ; одни исследователи⁴⁷ относят эту маргиналию к указанию на адресата пись-

45. См.: «...Тогда, прежде прочих иных, и благородный Давид наилучшим образом содействовал ему [т. е. Исидору. — Д. Б.], своей рукой нападая на медведей и львов нечестия, по образу того великого, сражавшегося за отцовское стадо [т. е. библейского Давида]. [...] Иногда же с ним публично вел разговоры перед теми, кто не был неизлечимо болен. Уста же его были золотыми, и любезными мне, и из них обильно струился драгоценный источник золота, из которого проистекала речь, как говорится, „слаще меда“» (54, пер. А. Ю. Волчкевич); «...Я назову его дивным ипострагигом того благородного стратега: вместе с ним он боролся и проходил поприще, не давая сна очам и дремоты вёкам (по крайней мере, в ту пору), согласно своему прозвищу. Но пребывал в бдении и, как говорится, весь был оком, днем и ночью через все обращенным к Царю и молящимся за нуждающихся людей» (59, пер. А. Ю. Волчкевич).

46. ГПС 4, ст. 142–147.

47. Греу 1890, р. 229–234; Δαβίδ Δισύπατος 1973, ст. 21–23.

ма, другие же⁴⁸ — что представляется более оправданным, — к первым строкам письма, где идет речь о некоем «блаженном» (покойном) Давиде. Вероятно, этот упоминаемый блаженный Давид, о котором в письме свт. Григория говорится, что тот был связан с ним нерасторжимыми узами любви⁴⁹, и есть Давид Дисипат.

2 УЧЕНИЕ

Основные идеи паламитского синтеза Давида Дисипата выражены в его *Слове к Николаю Кавасиле*; некоторые вопросы раскрываются Дисипатом в *Ямбах* против Акиндина. Ниже сначала мы остановимся на одном пункте богословского учения, представленного в *Ямбах* Дисипата, затем сделаем обзор *Слова к Николаю Кавасиле*.

Тема причастности Богу в Ямбах

В своих *Ямбах* Давид Дисипат развивает учение, представляющее собой важную для паламитского богословия парадигму, согласно которой все сущее причастует Богу через энергии двояким образом⁵⁰. Согласно Дисипату,

48. Beyer 1975, S. 127–128; Прохоров 1979, с. 37.

49. ГПС 4, ст. 142.

50. Dav. Dis., *carmen contr. Greg. Acind.*: 453–493 (Browning).

пату, с одной стороны, все тварное сущее причастует Богу через благодатные энергии как своему Творцу природно (причастность по сотворенности); каждый вид иерархии тварного сущего, которую можно до бесконечности разделять в соответствии со способностями существ, причастует Богу в своей мере, в зависимости от ступени, на которой он находится в иерархии способностей, дарованных тварному сущему Богом. В этом отношении Богу-Творцу причастны и люди, как разумные существа, в частности, те из них, которые используют свою способность разума растленно и противятся Богу. Другой способ причастности к Богу — уже не как Творцу, но как Отцу, — возможен для тех людей, которые очистили свою умную природу; они просвещаются вышеразумным Божественным сиянием (энергиями) и Бог уподобляет их Себе. Однако ни в одном из способов причастия Божеству не происходит причастия Божественной сущности.

Тема эта появилась в паламитском богословии, очевидно, в противовес учению Григория Акиндина, согласно которому Божественной сущности причастны все существа иерархии тварного сущего. Свидетельство о том, что это представление высказывалось Акиндином еще летом 1341 г., имеется в неучтенном о. М. Кандалем отрывке из *Истории вкратце* Дисипата, содержащемся в рукописи Охон. Misc. gr. 120 и обнаруженном Р. Браунингом. События, описываемые в отрывке,

как следует из контекста, относятся ко времени между соборами июня и июля 1341 г., когда Варлаам был осужден, а Акиндин еще нет. Итак:

Опасаясь же, как бы ему не пришлось испытать участь Варлаама⁵¹, ибо он проповедовал то же самое богохульное учение, [Акиндин] прибег к иной хитрости — он не желал отвечать прямо, но говорил: «Оставь это! Не об этом сейчас речь, а о двубожии», — и тем самым совершенно утаивал свое нечестие. Если ему удавалось таким образом убежать и ускользнуть, то его скверна оставалась не изобличенной. Если же кто-нибудь продолжал настаивать и спрашивал: «Скажи мне откровенно и правдиво, как ты об этом мыслишь, ибо речь сейчас ни о чем ином [как именно об этом]», — тогда он пускал в ход еще один прием: утверждал, что [мыслит] «как учит Писание и святые», но это — не ответ, а явный и очевидный обман. Если бы эти [слова] были благовидным оправданием, то они пришлись бы по душе всем еретикам, когда святые отцы принуждали их выступать с оправданием их учений. Однако же мы нигде такого не находим — еретики излагали свои учения ясно и отчетливо. Если Акиндину все же удавалось хотя бы так обмануть [оппонента] и избежать ответа, то

51. Т. е. осуждение Варлаама в июне 1341 г.

его нечестие оставалось скрытым и неочевидным. Если же кто-нибудь принуждал его [ответить], говоря: «Скажи мне, что, по твоему мнению, говорится в Писании о свете Преображения и вообще о Божественной благодати — тварна она или нетварна?», — то, теснимый [этим вопросом], несчастный вынужден был бы признать, что она (увы!) тварна, как он, в действительности, и полагал; однако, боясь, что христиане, услышав [это], тотчас побьют его камнями — ведь им известно, что за это был осужден сперва Варлаам, а затем и он сам, — говорил, что благодать и явленный апостолам свет нетварны, но думал при этом, что этот свет есть Божия сущность, как он многократно исповедовал и письменно, и устно. Ведь только сущность он признавал нетленной, а следовательно, он представлял Божественную сущность причастуемой и видимой — а это согласуется с учением мессалиан, давно Божией Церковью отвергнутым и преданным анафеме, — и причастуемой, при этом, не только словесным тварям, но также и бессловесным и даже неодушевленным, что превосходит не только учение мессалиан, но и вообще всякое безбожие и нечестие⁵².

52. Пер. А. В. Маркова по изд.: Browning 1955–1957, p. 744. Позицию, подобную той, что разделял Акиндин относительно при-

частности Божественной сущности всего тварного сущего, высказывал и Никифор Григора: «Видишь, как отцы разнообразно говорят, что сущность Божия пребывает в сущих, творит все, причащается всеми (ὑπὸ πάντων μετέχουσθαι), все просвещает и освящает, и не мыслят никакой иной энергии и силы Его, которая существовала бы помимо триипостасной сущности Божией и действовала бы не от Бога?» (*antirr.* I 2.1: 231.17–20 [Beyer], пер. Т. А. Щукина). Доказывая, что Бог по сущности причащается всему тварному сущему (а не только обоживаемым людям), Григора (а до него, вероятно, и Акиндин) приводил места из сочинений отцов Церкви, свидетельствующие, по его мнению, в пользу его позиции. Однако в приводимых Григорой цитатах говорится о том, что сущность Божия присутствует во всем (ср. Joan. Dam., *f. o.* 1.2: 32–36 [Kotter]; Joan. Chrys., *anom.* 1.3: PG 48, 704), но речи не идет о причастности. 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 по крайней мере свт. Григорий Нисский, св. Иоанн Дамаскин, свт. Фотий Константинопольский, прп. Симеон Новый Богослов, свт. Григорий Палама и другие. 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. Таким образом, сливая дискурсы причастности и присутствия в отношении к Божией сущности, антипаламиты следуют парадигме природной причастности, что исключает тезис об особенном модусе причастности Богу, характерном для обоживаемых людей (подробнее см.: Бирюков 2009а, с. 155–159).

Имеющееся здесь свидетельство о том, что Акиндин учил о причастности Божественной сущности всего тварного сущего, достойно доверия, т. к. оно вписывается в богословское учение Акиндина⁵³, слова же о том, будто, согласно Акиндину, Божественная сущность является видимой, представляют собой, очевидно, риторический прием рассказчика, не более.

Далее, в статье, посвященной Давиду Дисипату, М. М. Бернацкий и А. Г. Дунаев безоговорочно представляют указанную позицию паламитов в качестве оригинального учения Дисипата, утверждая, что «свт. Григорий Палама выделял только особую причастность обоженных святых по сравнению с прочими людьми»⁵⁴. Однако в действительности Дисипат в этом отношении развивает учение свт. Григория Паламы, что доказывается следующим пассажем:

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, но в причастности [Ему] святых мы видим важное и весьма большое отличие. Ибо почему, скажи мне, жизнь ни одного из чувственно, или разумно, или умно причастных Богу [уже] тем, что они живут, не яв-

53. См. прим. 27 на с. 23–24 наст. изд.

54. Бернацкий, Дунаев 2007, с. 586.

ляется и не называется боговидной или боговдохновенной? И ни одно из них — божественным, или богоизбранным, или богоносным, или, тем паче, Богом, если только оно не будет из числа обоженных? Те же, которым свойственно жить лишь чувственно — а есть [ведь даже] и вовсе лишённые чувствования — вовсе не способны к Божественной жизни, хотя и они причастны Богу. Видишь, что хотя и во всем есть и всеми причаствуется Божественное, но только в святых Оно пребывает [вполне], и только ими в собственном смысле причаствуется? [...] Подобало, чтобы весьма уподобились Богу обоженные, и Сыну по природе — усыновленные. Так что как Бог — един Сый, един живой, един Свят, един Благ, един, имеющий бессмертие, обитающий в непреступном свете⁵⁵, хотя многие и существуют, и живут, и святые, и благи, и бессмертны, и обитают в свете и в стране живых⁵⁶, — так и одни лишь святые суть причастники Божии, хотя и все [Его] причащаются. Не кажется ли тебе, что столь великого различия в причастности достаточно, чтобы причастность живущих божественно мы представляли нетварной...?⁵⁷

55. Ср.: 1 Тим. 6, 16.

56. Ср.: Пс. 114, 8 (по пер. LXX).

57. Greg. Pal., *particip.* 9–11: 145.6–8, 145.26–146.8, 146.20–147.3 (ГПС 2), цит. по изд.: Григорий Палама 2007, с. 99–101, с изм.).

Небольшое отличие дискурса Дисипата от дискурса, используемого свт. Григорием, как кажется, заключается в том, что Дисипат различает причастие всего тварного сущего Богу как Творцу и причастие обоживаемых людей Богу как Отцу (это подразумевается Дисипатом, ср. ст. 487 *Ямбов*), в то время как свт. Григорий не делает этого различения в именовании Бога как двояко причастуемого тварным сущим.

Следует отметить, что само это учение о двояком способе причастности тварного сущего Божеству, но не Его сущности, восходит к прп. Максиму Исповеднику⁵⁸ и отчасти к корпусу *Ареопагитик*⁵⁹, где его появление, в свою очередь, связано с изменением философского содержания понятия «причастность» (возможно, толчком к этому послужили монофизитские споры⁶⁰) и, вследствие этого, с видоизменением расхожего в святоотеческой литературе до V в. дискурса причастности

Ср. также: idem., *dial. orthod. et Barl.* 47; *contr. Acind.* 5.27. Очевидно, эта тема появилась в сочинениях Паламы раньше (а именно, в 1341–1342 гг.), чем были написаны *Ямбы* Дисипата.

58. Мах., *amb.* 7: PG 91, 1080A–B.

59. Ps.-Dion. Ar., *d. n.* 5.5: PG 3, 820A–C.

60. По крайней мере, уже у Севира Антиохийского в явном виде проговаривается отождествление причастности и обладания (*liber contr. grammat.* 2.17), что было невозможно для предшествующей церковной литературы, использовавшей дискурс причастности Божественной сущности в контексте речи об обоживаемых людях.

Богу, также подразумевающего два способа причастности Божеству: а именно, с одной стороны, все тварное сущее причастно Богу как таковому, но не Его сущности, с другой стороны, обоженные люди причащаются сущности Божества⁶¹.

Также обратим внимание на слова Дисипата: «И каждый род существ до беспредельности (*ἀπειρίαν*) | Мы можем разделять по их способностям»⁶². Если у первоисточника данного дискурса, Дионисия Ареопагита⁶³, когда речь идет об иерархии причин тварного сущего, говорится о беспредельно-дарующем Боге⁶⁴, то у Дисипата понятие «беспредельности» используется, когда говорится о тварном сущем, а именно — о представлении в уме иерархии причастуемого к энергиям-причинам. Как кажется, эта особенность вообще характерна

61. Подробнее об этом и указание на релевантные места в текстах св. отцов см. в: Бирюков 2009а.

62. Dav. Dis., *carmen contr. Greg. Acind.* 472–473 (Browning).

63. Тема иерархии тварного сущего возникает еще у Каппадокийских отцов, а после них у Немесия Эмесского, Феодора Мопсуэтского и других. Однако в корпусе *Ареопагитик* (*d. n.* 5.5–6) имеется учение не только об иерархии сотворенного сущего, но и об иерархии начал-универсалий, к каковым это сущее причащается — в этом принципиальное отличие дискурса Ареопагита от предшествующей византийской традиции, в которой могла идти речь о логосах сотворенных существ, но не был распространен дискурс иерархии начал-универсалий.

64. Ps.-Dion. Ar., *d. n.* 5.3.

для литературы эпохи паламитских споров: отчасти подобный дискурс имеется у Никифора Григоры, который в своем трактате *О всецелом и в себе существующем эйдосе, который созерцается одним лишь умом* проводит различие между актуальной беспредельностью Бога и мнимой беспредельностью многообразного тварного мира — эйдосов и их порождений; согласно Григору, последнее является беспредельным для нас, но не по природе⁶⁵.

Слово к Николаю Кавасиле

Теперь обратимся к обзору *Слова к Николаю Кавасиле* Давида Дисипата. В противовес антипаламитам Дисипат утверждает, что свет, воссиявший на горе Фавор от Сына Божиего, представляет собой источник обожения — как для апостолов, так и для всех христиан. Восприявшие этот свет становятся всецело световидными и богами по благодати⁶⁶. Полемика Дисипата направлена против Варлаама, Акиндина и их сторонников, согласно которым Фаворский свет тварен, по статусу ниже области умного, и был созерцаем лишь телесными очами апостолов; соответственно, антипаламиты отвергают и различение в Боге сущности и нетвар-

65. Издание: Beyer 1971, S. 183.

66. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 2.

ных энергий (славы), считая, что это различие ведет к двубожью⁶⁷. Дисипат указывает, что антипаламитское учение о Фаворском свете на время написания им своего *Слова о богохульствах Варлаама и Акиндина* уже было соборно осуждено⁶⁸, однако антипаламиты выражают те же идеи другим языком, отрицая реальное различие в Боге сущности и энергий⁶⁹.

Так же, как свт. Григорий Палама в его споре с Варлаамом о доказательности положений церковного предания, Дисипат утверждает, что истина о Боге доказуема — на основании предания Церкви и сочинений отцов Церкви. В том, чтобы продемонстрировать на основании Священного Писания и предания «церковный догмат» о различении сущности и энергий, Дисипат и видит свою задачу⁷⁰.

Опираясь на полемику свт. Григория Нисского с арианами и македонианами, Дисипат отмечает, что слово «Божество» указывает не на Божественную природу, а на созерцательную энергию (т. е. деятельность созерцания), или силу, свойственную Божеству, а также на различные иные энергии⁷¹ (на это указывает этимология

67. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 3.

68. А именно, на Константинопольских соборах июня и июля 1341 г.

69. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 5–6.

70. Ibid., 7.

71. Ibid., 8–9, 18.

соответствующего греческого слова⁷²). Поскольку же Бог именуется Богом исходя из Своей силы, и это имя не является для Бога приобретенным, то значит, сила природна для Бога, и поэтому она нетварна, — доказывает Дисипат. Таким образом, Дисипат вслед за Каппадокийскими отцами различает в Боге именуемое и неименуемое; именуемое — это Божественные силы и энергии, неименуемое — сущность, о которой мы говорим как о Божественной исходя из имени Божественной силы⁷³.

То, что имена, сказываемые о Боге, относятся не к Божественной природе, но к тому, что созерцаемо около нее (περὶ αὐτῆς) (т. е. к энергиям), согласно Дисипату, представляет собой сказанное отцами Церкви учительно и догматически. Догмату о том, что Божественные имена относятся к энергиям Бога, противоречат антипаламиты, которые утверждают, что все, сказываемое о Боге, указывает на Его природу (сущность)⁷⁴. Относя Божественные имена к природе Божества, антипаламиты принимают, что, поскольку все имена указывают на одну и ту же сущность, они имеют одно и то же значение⁷⁵. Однако, как справедливо отмечает Дисипат, такова же была позиция Евномия в полемике

72. Ibid., 18, ср.: 23.

73. Ibid., 8–9.

74. Ibid., 11.

75. Ibid., 12.

между ним и свт. Василием Великим. Евномий утверждал, что истинное имя Божией сущности — «нерожденность», а остальные имена, прилагаемые к Богу, в действительности имеют значение «нерожденности». В свою очередь, свт. Василий доказывает, что нелепо думать, будто все имена относятся к сущности, т. е. к одному денотату, и имеют одно и то же значение⁷⁶. О том же говорит и свт. Григорий Нисский⁷⁷. Противники учения о различии в Боге сущности и энергий ссылаются на место из свт. Василия, в котором тот говорит, что «у простой и бестелесной природы энергия воспринимает то же слово, что и сущность»⁷⁸, из чего они выводят, что сущность и энергия есть одно. Дисипат доказывает, что в этом месте свт. Василий говорит то же, о чем сам Давид утверждал выше, а именно, что имя «Божество» относится и к сущности, и к энергиям, из чего не следует, что сущность и энергии тождественны⁷⁹.

Далее, если Божественные энергии тварны и не присущи Богу по природе, значит, Бог не всегда обладал теми совершенными свойствами, о которых относительно Него говорится в Писании и о которых свт. Василий Великий, ссылаясь на Писание, говорит

76. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 13.

77. Ibid., 16.

78. Ps.-Bas., *Caes. contr. Eunom.* 5: PG 29, 716B.

79. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 13–14.

как о присущих Святому Духу⁸⁰. Таким образом, имена Бога различны и относятся к Его энергиям, что доказывается, согласно Дисипату, из различных творений отцов Церкви, в которых идет речь о простоте Бога по сущности и многообразии Его энергий (действий)⁸¹.

Противники же этого учения называют тех, кто следует ему, двубожниками (за то, что они относят к Божеству как сущность, так и энергии Бога). Антипаламиты считают свидетельствующими в свою пользу те речения отцов Церкви, где ставится акцент на единичности Божества, поскольку из них якобы следует, что к Божественному относится только сущность, однако эти речения, согласно Дисипату, не противоречат учению о различении в Боге сущности и энергий, так как принадлежат тем святым отцам, которые учили о Божественных энергиях, в то время как отцы не могут противоречить себе и друг другу⁸².

В качестве иллюстрации того, как следует понимать единство Божества, Дисипат приводит позицию православных в арианских спорах. Арий, утверждая, что Сын и Дух тварны и неподобны по природе с Отцом, мыслил различными свойствами ипостасей. А имен-

80. Ibid., 15.

81. Ibid., 17.

82. Ibid., 18–19.

но, согласно нему, у Отца одно божество, у Сына другое, у Духа третье; и то же самое относится к мудрости, жизни, благодати и т. д. Позиция же православных состоит в том, что поскольку для ипостасей Троицы характерно сверхприродное единение при различии ипостасных свойств, то у Каждой ипостаси одна и та же сущность, Премудрость, Жизнь, Сила и вообще все свойства. Причем, объясняет Дисипат, имеется принципиальное различие между способом существования ипостасей Святой Троицы и человеческих индивидов. Мы различаемся не только по ипостасям, но и по тому, что относится к каждой ипостаси: по состоянию, желаниям, движениям; единства же достигаем вследствие договоренности и соглашения. Иной способ бытия Божественных ипостасей: в этом случае имеет место реальная — а не по соглашению — общность и единство волений и энергий (действий), иначе Святая Троица была бы не единым трехипостасным Божеством, но существовало бы три Бога. Таким образом, в отличие от человеческих ипостасей, в Троице общность созерцается в ипостасях как всецелая и тождественная для Каждой из них⁸³.

Поскольку же имя «Божество» может указывать и на сущность, и на энергию, то различение в Боге сущности и энергий не ведет к многобожию, так как Каж-

83. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 20–21.

дая ипостась Троицы обладает одной и той же сущностью и одними и теми же энергиями⁸⁴.

В пользу же того, что Божии энергии нетварны, Дисипат приводит выдержку из свт. Василия Великого, где говорится о том, что Божественные энергии, или то, что природно присуще Богу, — прежде веков и прежде творения умного мира, а также приводит толкование свт. Афанасия Великого слов из Писания: «*Все, что имеет Отец, есть Мое*»⁸⁵. Если бы при этом энергии были тварными, аргументирует Дисипат, то тварное было бы совечно Богу, а значит, его было бы невозможно назвать и в собственном смысле творением⁸⁶. О том же, согласно Дисипату, свидетельствует Иустин Философ (Пс.-Иустин), различающий в Боге, с одной стороны, бытие, или сущность, с другой — присущее сущности воление (желание)⁸⁷. Надо сказать, что сам Дисипат, как правило, отождествляет понятия силы, воли и энергии, когда речь идет о Боге⁸⁸.

Энергии в Боге не являются чем-то «складывающимся» с сущностью, поэтому Бог из-за энергий не является «сложным». Выводить «сложение» в Боге из-за допущения в Нем сферы энергийности, согласно Дисипа-

84. Ibid., 22–24.

85. Ин. 16, 15.

86. Ibid., 25–26.

87. Ibid., 27.

88. Ср.: ibid., 27–28.

ту, значит не понимать специфики всего говоримого о Боге. Ведь созерцаемое в Боге мы облачаем в понятия, предназначенные для изъяснения реалий тварного мира, поскольку иных понятий и выражений найти невозможно. Если бы мы не пользовались таковыми понятиями, нам оставалось бы полное молчание, и в результате мы ничего бы не приобрели, но только утратили то богопознание, которое доступно через имеющиеся понятия. Поэтому, поскольку мы не причисляем Божественную природу к области тварного, хотя понятие «природа» прилагается и к тварным вещам, а также, поскольку рождение Богом-Отцом Сына мы не понимаем в каком-либо страстном смысле, хотя человеческое рождение всегда страстно, — также и понятие «энергии» мы не должны понимать по аналогии с тварью и сверхприродное не должны подчинять законам природного; по этим причинам признание области энергийности в Божестве не приводит к сложности в Нем. Вообще, все природно присущее Богу (Божественные свойства, которым соответствуют энергии) присуще Ему сверхприродно и по этой причине не делит Бога на части — в этом заключается важнейшая составляющая богословия Дисипата.

Согласно Дисипату, человек не способен адекватно понять «механизм» взаимного отношения Божественных ипостасей, отношения Бога к миру, человеческой души — к телу; также и то, как соотносятся Божествен-

ные энергии и силы с природой Божества, не подвластно точному пониманию. Знание обо всем этом можно лишь принять на веру, поскольку здесь идет речь о том, что выше понимания. Вообще, «верить», как говорит Давид Дисипат, — это принимать как истинное то, что не доступно для понимания. Ложное обычно проще для понимания, чем истинное, однако не следует вестись на эту простоту⁸⁹.

Ссылаясь на свт. Кирилла Александрийского, Дисипат, так же и как свт. Григорий Палама, указывает, что природно присущее Богу можно мыслить по аналогии с привходящим (τὰ συμβεβηκότα) по отношению к сущности, хотя и в собственном смысле оно таковым не является⁹⁰. Возможно, здесь Дисипат полемизирует с тезисом антипаламитов, согласно которому энергии — это привходящее к Божественной сущности, понимаемое как нечто случайное и временное, а значит тварное. В свою очередь, антипаламиты ссылаются на слова прп. Максима Исповедника о том, что нельзя мыслить, что Богу присущи какие-то состояния и способности, иначе придется считать Бога сложным. Дисипат указывает, что эти слова прп. Максима не противоречат учению о различении в Боге сущности и энергий

89. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 28–30.

90. Ibid., 31, ср.: 28; подробнее о теме энергий как привходящего см. с. 63–70 наст. изд.

(«созерцаемого в сущности») и на самом деле не вступают в противоречие с отцами, учившими о таковом различении⁹¹.

Также антипаламиты приводят в пользу своей позиции слова прп. Максима о том, что человеческое мышление есть качество в отношении некоей сущности, присутствуя в нем как в подлежащем, и поэтому оно не является простым; Бог же, будучи простым, по прп. Максиму, есть сразу и Сущность, и Мышление, — Мышление, не связанное с каким-либо подлежащим, и Сущность, которая не является подлежащим для чего бы то ни было, и поэтому *простой* Бог выше сущности и мышления⁹². Антипаламиты, ссылаясь на это место из прп. Максима, вероятно, хотели проиллюстрировать посредством него то положение, что поскольку Бог прост, в Нем отсутствует какое-либо различие, и в том числе, различие между сущностью и мышлением, а значит, Бог — только сущность, и мышление в Боге — это то же, что и Его сущность (и поэтому паламитское учение о созерцательной энергии в Боге, отличной от сущности, согласно антипаламитам, ложно). Дисипат же толкует эти слова прп. Максима таким образом, что тот говорит не об отсутствии в Боге различия между сущностью и энергией, но ведя речь о Боге, как облада-

91. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 32.

92. Max. Conf., *cap. theol.* 2.3; PG 90, 1125D.

ющем сущностью без мышления и мышлением без сущности, желает показать, что Бог обладает сущностью и мышлением не так, как что-либо из тварного сущего, то есть прп. Максим развивает здесь апофатическое богословие⁹³.

Прп. Максим следует той же методологии отрицательных и утвердительных высказываний о Боге, что и Дионисий Ареопагит, который, с одной стороны, учил о том, что Божество есть Троица, с другой — что Божество превышает Троицы и Единицы, и который делает утверждения о Боге как о самой-по-себе-сущности, -жизни, -силе, и так далее, и в то же время говорит, что Бог не является ничем из этого. Таким образом, отрицательные высказывания о Боге не отрицают Его существования, но помогают нам не впасть в заблуждение, представляя способ Божественного бытия подобным чему-либо из тварного сущего. По этой причине слова прп. Максима следует понимать не в том смысле, что Бог — это только лишь сущность, но в том, что нельзя мыслить Божественную сущность по аналогии с известными нам сущностями⁹⁴.

Согласно другому фрагменту из прп. Максима, который приводят антипаламиты в пользу своей позиции, мышление предполагает связь мыслящего и мысли-

93. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 33–34.

94. Ibid., 35.

мого, а значит, процесс мышления всегда предполагает множественность. Мыслящее содержит в себе способность мышления, мыслимое — способность быть постигаемым мыслью, по этой причине каждое из них не является простым. Бог, будучи *простым*, не является познаваемым, и назвать «Мышлением». Его можно, только имея в виду, что в Нем отсутствует различие между мышлением и тем, в ком оно заключается как в подлежащем. Бог есть Мышление в таком смысле, что Он весь Мышление и весь Сущность, по Мышлению — Сущность и по Сущности — Мышление⁹⁵.

Этот фрагмент из прп. Максима по своему содержанию подобен предыдущему. Антипаламиты делают в нем акцент на тех словах, что Бог весь — Мышление и весь — Сущность, а значит, Мышление в Боге — так же как, согласно антипаламитам, и всякая другая энергия, — есть сама сущность. Дисипат же обращает внимание, с одной стороны, на слова прп. Максима о том, что Бог, как сверхсущностный, превышает сущности и мышления, а значит, говорить о тождестве в Боге Сущности и Мышления невозможно, с другой — на то, что из антипаламитского понимания прп. Максима вытекает слияние и смешение в Божественной природе. Согласно Дисипату, из слов прп. Максима не следует отождествления между Мышлением и Сущностью в

95. Max. Conf., *cap. theol.* 1.82: PG 90, 1116B–1117A.

Боге; Мышление — это энергия, отличная от сущности. Бог есть и Сущность, и Мышление, однако не так, как в чем-либо из тварного сущего, но исключительно и сверхсущностно; Божество есть не только Сущность, или Природа, но и то, что созерцается у Божественной природы, каковое нельзя мыслить как являющееся ее частью⁹⁶. Дисипат подтверждает свою мысль и ссылкой на учение прп. Максима о Божественных именах (хотя соответствующее место из прп. Максима не идентифицируется), согласно которому то, что говорится о Боге представляет собой не сущностные различия в Нем и не то, что у Бога по природе (сущности); оно не является самой природой, но обозначает то, что созерцается вокруг Божества.

Антипаламиты учили не только о том, что Сущность и Мышление тождественны в Боге, но, как следует из слов Давида, они, имея в виду слова свт. Василия Великого, согласно которым в случае простой природы природа и энергия обозначаются одним словом⁹⁷, распространяли представление о тождественности сущности и мышления и на человеческую природу. Дисипат в ответ указывает, что это положение противоречит учению прп. Максима о том, что для всего разумного тварного сущего характерно то, что у него мышление содержит

96. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.*, 36–38.

97. Ps.-Bas. Caes., *contr. Eunom.* 5; PG 29, 716 B.

ся в сущности, как качество. Поэтому, доказывает Дисипат, даже у ангелов, хоть природа их и проста, мышление отлично от сущности; то же касается и человеческой души. А значит, ни для чего из сущего положение о тождественности сущности и мышления не является верным⁹⁸.

Еще одно положение в творениях отцов Церкви, к которому отсылают антипаламиты, делая утверждения о тождественности в Боге сущности и энергий, находит проявление в словах свт. Василия Великого о том, что в отношении Бога нельзя мыслить «сущность» как нечто одно и «облик» (μορφή) как нечто другое. По мнению Дисипата, это нисколько не свидетельствует в пользу того, что в Боге сущность и энергия тождественны, поскольку имеется множество мест из свт. Василия, где проводится различие между Божественной сущностью и энергиями. Слова же свт. Василия свидетельствуют скорее в пользу того, что не следует мыслить о Боге как о чем-то телесном, что доказывается исходя из других мест, откуда следует также и то, что понятие μορφή может пониматься и в смысле энергии, или воли, направленной от Отца Сыну⁹⁹. Здесь же Дисипат рассматривает и сходные в определенных отношениях с понятием μορφή понятия «образа (εἰκών)» и «ви-

98. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.*, 39.

99. Ibid., 40–41.

да (εἶδος)» (понятие «вида» употребляется здесь не в логическом смысле, но в смысле некоей явленности, открытости к созерцанию). Отсылая к свт. Василию Великому и свт. Афанасию Александрийскому, Дисипат доказывает, что обожженные люди становятся сообразными Сыну и Святому Духу, а «облик» Божества — это Божественная слава, в которую преображается человек посредством причастия энергиям. Также, когда отцы говорят о явленности вида Божества патриарху Иакову¹⁰⁰, очевидно, проводится различие между «видом» и «сущностью».

О том, что в Боге отлично от Его сущности, говорит и свт. Иоанн Златоуст, который, ведя речь о Лице Божием, свидетельствует, что это выражение указывает на энергию и явление Бога, которое созерцают ангелы. Таким образом, то, что отцы Церкви называли образом, видом и лицом Божиим, есть отличные от сущности энергии, или то, что созерцается вокруг сущности, каковое нельзя мыслить как часть ее или как нечто разрушающее Божественную простоту. Ведь сложное — не то, что имеет различные действия, но то, что состоит из частей¹⁰¹.

Антипаламиты настаивают, что все сказываемое о Боге, относится к Его сущности, вырывая из контекста

100. Joan. Chrys., *in Ps.* 9:3: PG 55, 125.

101. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.*, 42–44.

слова свт. Василия, где допускается, что сущность Божия есть Свет, Жизнь и Благо¹⁰²; однако свт. Василий говорит об этом условно, а не догматически, что следует из учения святителя в целом и из других мест в его творениях, в которых различаются простота сущности и множественность энергий¹⁰³. Учение о том, что различия в Боге и все сказываемое о Нем не нарушают Его *простоты*, развивают также свт. Григорий Нисский и (Пс.-)Иустин Философ¹⁰⁴.

Далее, антипаламиты доказывают тождественность в Боге сущности и энергий (сил), исходя из того, что Божественной Силой называется Сын, и в частности, Он называется так в Писании¹⁰⁵. Однако, аргументирует Дисипат, Сын и Дух действительно зовутся Силой, Премудростью или Энергией Отца, однако природные силы и энергии Божества от этого не упраздняются. Если же, как говорят антипаламиты, Сын есть Сила и Энергия Отца, но сила и энергия в Боге тождественны с сущностью, то отсюда следует, что Отец, Который в рамках этой терминологии соотносится с Сущностью, окажется Энергией, а значит Сын уже не может быть Ею. Согласно Дисипату, Премудрость и Сила — это не имена ипостасных свойств Сына, но имена, ко-

102. Bas. Caes., *contr. Eunom.* 2.29: PG 29, 640B–641A.

103. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 45–46.

104. Ibid., 47.

105. 1 Кор. 1, 24.

торые сказываются о Каждой из ипостасей, о чем свидетельствует и Дионисий Ареопагит¹⁰⁶.

Сын и Дух, хотя и могут называться энергиями Отца, представляют собой ипостаси; они отличны от Божественных энергий, которые не являются самоипостасными и которые представляют собой нечто общее для Каждой из ипостасей. Сын же называется Силой и Премудростью Отца по той причине, считает Дисипат, что, будучи одной сущности с Отцом, природно обладает всем тем, что имеет Отец; это подтверждается словами свтт. Василия Великого и Григория Богослова¹⁰⁷.

Здесь Дисипат опять иллюстрирует свою мысль, сравнивая Божественную и человеческую реальность. То, что Сын называется Силой и Премудростью Отца, можно проиллюстрировать случаем, когда некто, желая показать, что сын мудрого человека обладает мудростью в той же мере, что и отец, указывает в отсутствие отца, что сын — мудрость отца; тем самым тот, на кого было указано, предстает как не являющийся лишь воплощенным качеством мудрости, но как не лишенный собственной ипостаси человек, т. е. сын, обладающий мудростью в той же мере, что и отец. Однако эта аналогия не является точной, поскольку в отношении человеческих ипостасей можно говорить о равенстве и подобии

106. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.*, 48–49.

107. Ibid., 50–52.

в плане обладания мудростью, в то время как ипостаси Троицы обладают тождественными мудростью и силой. Сын именуется Мудростью и Силой Отца также для указания на то, что Он созерцается неотделимым от Отца как вечно, бесстрастно и нераздельно пребывающий в Нем и исходящий из Него¹⁰⁸.

Таким образом, Дисипат выделяет два основных смысла, в каковых Сын именуется Премудростью и Силой, понимаемых как энергии. А именно, «премудрость» и «сила» могут указывать на энергии (*энергии-в-собственном-смысле*, как говорит Дисипат), общие Отцу и Сыну и природно присущие Им, то есть эти именования указывают на то, что природно присуще и тождественно для Каждой ипостаси Троицы, в том числе и для Бога-Сына. В другом смысле энергией называется источник энергий в первом смысле — осуществляющие наше спасение Сын и Дух; но энергия, понимаемая в этом смысле, — есть ипостасная, представляющая собой действующую сущность Божества. В Троице любое действие (энергия) исходит сразу от Каждого Лица, но первопричиной его является Отец, поэтому действие (энергия) Сына и Духа ради нашего спасения («движение Лиц») — одно, а не три. Значит, нельзя полемически выводить, как это делают антипаламиты, из представления о двух смыслах энер-

108. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 52.

гии в Боге положение о двойной Божественной энергии, премудрости и силе, поскольку идет речь именно о двух различных смыслах энергии в Боге, при том что энергия в каждом из указанных смыслов является общей и тождественной для Каждой ипостаси Троицы, и в этом отношении единична¹⁰⁹.

Далее Дисипат приводит цитату из некоего автора антипаламита, где утверждается, что поскольку, согласно Писанию, Христос есть собственно Премудрость Божия¹¹⁰ и Отеческое Слово, то Ему не требуется иная премудрость, слово или сила (в смысле природно присущих Божеству энергий), иначе Отец имел бы двойную премудрость, а именно, с одной стороны, Сына, с другой — премудрость, общую для Лиц Троицы, и, в то же время, Сын и Дух имели бы только одну премудрость — общую для всех Лиц. В результате, заключает антипаламит, Отец имел бы премудрости больше, чем Сын и Дух.

Однако, как в ответ на это указывает Дисипат, даже наше слово, будучи навыком, или качеством, не способно воспринять другого качества, поскольку качества могут быть только у сущностей. Нельзя наделять Сына характеристиками состояния, или качества, ведь Сын, лишь образно и по аналогии именуемый Словом, Си-

109. Ibid., 53–54.

110. 1 Кор. 1, 24

лой, Премудростью, поскольку Он воспринимает все, что имеет Отец, — представляет Собой ипостась, а не качество. Но поскольку Сын — самоипостасная Премудрость, Ему, как и другим ипостасям Божественной сущности, присуща природная сила, и вообще — природные свойства, созерцаемые по примыслению вокруг Божественной сущности. Таким образом, автор-антипаламит, называя Сына Премудростью в собственном смысле и отрицая премудрость как природную энергию, так же как и остальные природные энергии, которыми обладает тождественным образом Каждое Лицо Троицы, — сводит Сына к энергии, являет Его не действующей сущностью (ипостасью), но чем-то присущим Богу. Однако даже если следовать аргументации антипаламита и посчитать Сына энергией Отца в собственном смысле, то вывод антипаламита о том, что если допустить наличие природной энергии Божества, Отец будет иметь двойную энергию, а Сын и Дух простую, — несостоятелен, поскольку Сын в таком случае имел бы также двойную энергию, а именно Себя Самого как энергию и энергию природную; и то же самое можно отнести к Святому Духу¹¹¹.

В этих разделах своего трактата Дисипат отступает от нормативного для паламитского учения словоупотребления, когда указывает, что автор-антипаламит дела-

111. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.*, 53–55.

ет Сына не Богом, а чем-то из присущего Богу (то есть энергией), в то время как, согласно важнейшему паламитскому тезису, энергии Бога — есть сам Бог.

Другое не вполне традиционное употребление богословских терминов, присутствующее в приведенных выше рассуждениях Давида Дисипата, проявляется в том, что он нередко говорит о Сыне как о «действующей сущности» (а не как об «ипостаси»); причины этого понятны: Дисипат старается избежать приписывания ипостаси действия, или энергии, и поэтому понятие «энергия» Дисипат обычно связывает с сущностью, даже когда хочет сказать о действиях ипостасей Троицы (каждое из которых тождественно для Каждой из ипостасей). Соотнося энергии с сущностью (природой), Дисипат следует языку, характерному для прп. Максима Исповедника, а также для паламитского богословия (в рамках которого идет речь об энергии как движении сущности¹¹²); однако в контексте паламитского дискурса — например, у св. Нила Кавасилы, — можно встретить и речь о сущностной энергии ипостаси¹¹³, тождественной для Каждой из ипостасей Троицы (здесь принципиально соединение в одном выражении указания и на сущность, и на ипостась), что

¹¹². Ср. Greg. Pal., *de un. et. dist.* 22; *capita* 150, 73. Дискурс энергии как движения сущности восходит к Каппадокийским отцам, см.: Бирюков 2009b, с. 232–324.

¹¹³. Nil. Cab., *in Greg. Nyss.* 5.

Д. С. БИРЮКОВ

по сути совпадает с мыслью Дисипата. Действительно, единосущность Лиц Троицы проявляется в тождественности действия Каждого Лица (что и позволяет говорить о Божественной энергии как о движении сущности), поэтому, если проговаривается последнее, речь об энергии действующей сущности (которую здесь можно понимать и как общую сущность Троицы, действующую в конкретной ипостаси) тождественна словам о сущностной энергии ипостаси.

Несомненно, что богословское учение Давида Дисипата, как видно из его основного богословского трактата, *Слова к Николаю Кавасиле*, представляет показательный пример византийской схоластики. Однако схоластический дискурс у Дисипата значительно разбавлен также характерной для поздневизантийской литературы риторикой. Важнейшая стратегия Дисипата в его полемике с антипаламитами связана с экзегезой: по сути, основной богословский трактат Дисипата представляет собой выборку из творений, в первую очередь, Каппадокийских отцов, а также свт. Афанасия Великого, Пс.-Иустина, свт. Иоанна Златоуста, Дионисия Ареопагита, прп. Максима Исповедника и толкований к соответствующим местам творений этих отцов, на основании которых Дисипат выстраивает особого рода паламитский синтез.

Д. С. БИРЮКОВ

ТЕМА ЭНЕРГИЙ КАК ПРИВХОДЯЩЕГО

В гл. 28 и 31 *Слова к Николаю Кавасиле* Дисипат развивает важное рассуждение, раскрывающее тему Божественных энергий в контексте дискурса *привходящего* (τὰ συμβεβηκότα)¹. Логика Дисипата такова, что, с одной стороны, Божественные свойства и энергии нельзя назвать привходящим в собственном смысле (поскольку «привходящее» — это философский термин, описывающий реальность тварного²), с другой стороны, как в определенном смысле природно присущие Богу, их, вслед за отцами Церкви, все же можно называть *привходящим*.

Τὰ συμβεβηκότα — термин, разработанный в рамках философии Аристотеля. Говоря о понятии привходящего, Аристотель различает привходящее в смысле того, что присуще чему-то не по необходимости и случай-

1. Мы передаем τὰ συμβεβηκότα понятием «привходящее», поскольку это устоявшийся термин в русскоязычной литературе; Е. В. Орлов (Орлов 1996, с. 180–181) предлагает более адекватный перевод, являющийся калькой с греческого, — «сопутствующее».

2. Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 28.

ным образом — например, когда кто-то попал на Эгину не потому, что стремился туда попасть, а потому, что его туда занесла буря, а также в смысле того, что при-суще вещи самой по себе, но не содержится в ее сущности (то есть не входит в логос (определение) сущности), как например, треугольнику свойственно иметь в совокупности два прямых угла; привходящее в этом втором смысле может быть вечным³. Очевидно, о природных свойствах и нетварных энергиях Бога можно говорить как о привходящем, полагая его во втором из перечисленных Аристотелем смыслов⁴; этот смысл, судя по всему, успел позабыться ко времени паламитских споров (для которых расхожим является дискурс, признающий в качестве собственного смысла «привходящего» — изменяемость⁵), но именно этот смысл подразумевает Дисипат — вероятно, сам и не ведая о нем. В свою очередь, антипаламиты также говорили об энергиях как о привходящем, понимая его в первом смысле из выделяемых Аристотелем, и использовали это понимание для доказательства тварности энергий.

В целом позиция Дисипата в этом отношении совпа-

3. Aristot., *met.* Δ 30.

4. О соотношении аристотелевского дискурса свойств и паламитского дискурса энергий см. также наши комментарии к диспуту свт. Григорий Паламы с Никифором Григорой в изд.: Георгий Факрасис 2009, с. 69–72; 92–99.

5. Ср. с. 65–67 наст. изд.

ТЕМА ЭНЕРГИЙ КАК ПРИВХОДЯЩЕГО

дает с позицией свт. Григория Паламы, который обсуждает тему энергий как привходящего в 6-й книге *Антирретиков против Акиндина*. Эта книга была написана ок. 1344 г., то есть либо немного раньше, либо тогда же, когда и *Слово к Николаю Кавасиле* Дисипата. Согласно свт. Григорию, энергию можно называть привходящим (беря его в несобственном смысле) по той причине, что это есть не сама природа, но присущее Богу по природе, а также, насколько можно понять, потому, что имеют место энергии (природные свойства) Бога, которые иногда могут наличествовать, а иногда нет, как энергия творения (та же логика и в цитате из свт. Кирилла Александрийского, которую приводит Дисипат в *contr. Barl. et Acind.* 31 и Палама в *contr. Acind.* 6.21.77); приведем соответствующий пассаж из Паламы:

Демонстрация того, что хотя эта деятельность и называется в некотором роде привходящим, но не в том смысле, чтобы она была не присущей Богу. Здесь же и пространное доказательство того, что нетварная энергия отличается от нетварной сущности. Но что я так распространяюсь об одном и том же? Ведь из-за того, что Бог начал и кончил созидать, когда Сам захотел, мы не скажем, что не от природы принадлежит Богу [свойство] созидать или, иначе говоря, эта энергия. Если же она от природы присуща Богу, то как она не нетварна? Ведь

поскольку она из числа того, что в Боге созерцается, но существует не сама по себе, — а из того, что созерцается в другом, одно природно, а другое — согласно привходящему, и однако ни одно привходящее в Боге не созерцается (и, конечно, ничто ни приобретенное, ни изменяющееся, что и есть в собственном смысле привходящее), — то от природы эта энергия присуща Богу. А присущее — от природы, хотя по временам и называется привходящим в противоположность сущности. [...] Ведь никогда не может быть названа привходящим сущность, пребывающая согласно самой себе, а энергия — иногда может быть названа, не будучи сущностью и не сама по себе пребывая, даже если она и не во всяком смысле может быть так названа, потому что созерцается природно и не по привходящему⁶.

В более позднем сочинении, *Ста пятьдесят глав*, свт. Григорий также затрагивает эту тему. Он пишет:

Привходящее есть то, что появляется и исчезает; исходя из этого, мы понимаем и неотделимое привходящее. Но бывает и такое привходящее, кото-

6. Greg. Pal., *contr. Acind.* 6.21.76, 78 (курсивом выделено название главы), цит. по изд.: Григорий Палама 2010, с. 316, 318 с изм.; ср. *ibid.*, 6.19.72.

рое присуще [чему-нибудь] естественным образом и которое может возрастать и уменьшаться; [примером тому может служить] ведение в разумной душе. Но ничего подобного нет в Боге, потому что Он пребывает совершенно неизменным; по этой причине ничто из соответствующего привходящему не может высказываться относительно Него. Однако не все, что высказывается о Боге, обозначает сущность [Его], ибо [о Нем] высказывается и нечто относительное, которое соотносится с [чем-либо] другим, но не обнаруживает сущность. Таковым в Боге является Божественная энергия, ибо она не есть ни сущность, ни привходящее. И если некоторыми богословами она называется как бы привходящим, то это только для того, чтобы показать, что она есть в Боге, но не есть сущность⁷,

— и далее Палама обсуждает место из свт. Григория Богослова, где говорится об энергии как о привходящем⁸.

Отметим, что Р. Флогаус⁹, доказывая свой тезис¹⁰, согласно которому свт. Григорий Палама во время напи-

7. Idem., *capita* 150 127, цит. по изд.: Григорий Палама 2004, с. 46–47, с изм.

8. Greg. Naz., *or.* 31.6: PG 36, 140A.

9. Flogaus 1998, p. 17–19.

10. Тот же тезис обсуждается в работах: Flogaus 1996; Δημητράκοπουλος 1997.

сания *Ста пятидесяти глав* (1349–1350 гг.) читал и использовал трактат Августина *О Троице*, переведенный к тому времени на греческий язык с латыни Максимом Планудом, — выделяет это место из трактата святителя, утверждая, что факт различения здесь свт. Григорием различных видов привходящего в особенности свидетельствует о его заимствовании из трактата *О Троице*, а именно, из *de Trin.* 5.4.5:

Привходящим же обычно называется не что иное, как то, что посредством изменения той вещи, в которую оно привходит, может быть утрачено. Ибо хотя некоторые привходящие называются неотделимыми (что по-гречески — *ἀχώριστα*), подобно тому, что есть черный цвет для крыла ворона, все же и перо теряет цвет не потому, что оно перо, но потому, что и перо не вечно. Ибо сама материя изменчива. И когда бы ни перестало быть то животное или то перо, и все тело его изменилось и превратилось бы в землю, — оно, конечно же, утратило бы и тот цвет. Другие же привходящие, хотя они и называются отделимыми, утрачиваются не отделением, а изменением, как, например, чернота по отношению к человеческим волосам, поскольку волосы, оставаясь [волосами], могут побелеть. Однако при внимательном рассмотрении вполне очевидно, что ничего не отходит от головы в то время,

ТЕМА ЭНЕРГИЙ КАК ПРИВХОДЯЩЕГО

как она седеет, будто чернота оттуда отступает и куда-то уходит, а белизна приходит. [Нет, в этом случае] превращается и изменяется само качество цвета. Поэтому в Боге нет ничего привходящего, ибо в Нем нет ничего изменчивого или того, что может быть утрачено. Но если угодно называть привходящим и то, что, хотя и не может быть утрачено, все же уменьшается или увеличивается, как, например, жизнь души (ибо доколе она — душа, она живет, а поскольку душа вечна, то и живет она вечно, но поскольку душа более велика, когда она разумна, и менее — когда неразумна, здесь тоже происходит некоторое изменение: не так, что жизнь отсутствует, как отсутствует мудрость в глупости, но так, что она уменьшается), то в Боге ничего подобного не происходит, потому что Он пребывает совершенно неизменным¹¹.

Флогаус не находит заимствования из Августина в *contr. Acind.* 6.21.76; 78 Паламы (и соответственно, в силу схожести дискурсов, это можно перенести на *contr. Barl. et Acind.* 28; 31 Дисипата), поскольку там отсутствует соответствующее различение видов «привходящего»; из этого Флогаус выводит, что свт. Григорий читал трактат Августина *О Троице* позже предполагаемого времени написания Паламой 6-й книги *Антирретиков против*

11. Цит. по изд.: Августин Аврелий 2004, с. 135–136.

Д. С. БИРЮКОВ

Акиндина (1344 г.). Однако в пользу заимствования из Августина Паламой в *capita* 150, 127 свидетельствует даже не различие первым различных видов привходящего, о чем говорит Флогаус (Палама обладал достаточным образованием — особенно это касается аристотелевской философии¹², для того, чтобы быть способным говорить о видах привходящего без обращения к Августину, тем более что речь о видах привходящего нередко имеет место и в святоотеческой литературе¹³), но, скорее, совмещение в 126-й главе *Ста пятидесяти глав* определения видов привходящего с речью о том, что у Бога не может быть ничего привходящего.

12. Philoth., *encom.* 11.

13. Joan. Dam., *dial.* 13.

Д. С. БИРЮКОВ

О НАЧАЛЕ ПОЛЕМИКИ
ВОКРУГ ИСИХАЗМА В ЭПОХУ
ПАЛАМИТСКИХ СПОРОВ

Сведения о начале споров вокруг исихазма в эпоху паламитских споров, инициатором которых был Варлаам Калабрийский, дошли до нас из различных источников. Одно из самых ранних описаний принадлежит свт. Григорию Паламе. Свт. Григорий пишет во второй *Триаде* (1-я пол. 1339 г.):

...Вот я и печалюсь, думая о приезде 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 радо-

вался в доброй надежде, о том теперь душевно горюю. Он сошелся с некоторыми из наших, притом самыми простыми, притворяясь учеником (Προσῆλθε μὲν γάρ τισι τῶν ἡμετέρων, καὶ τούτων τοῖς ἀπλουστέροις, τὸν μαθητιῶντα ὑποκρινόμενος), 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 него 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 (τοῖς κρείττοσι τε τῶν ἡμετέρων), он этим дал понять, что ставит под сомнение всех¹.

Свт. Григорий обвиняет Варлаама в том, что он встречался с самыми простыми монахами, при том что коварно говорил о своих встречах с сильнейшими из

1. Greg. Pal., *tr.* 2.1.1, цит. по изд.: Григорий Палама 2003, с. 116–117, с изм.

них, и таким образом порочил исихастское учение в целом. Этот топос, согласно которому возмущение Варлаама учением исихастов берет начало с его встречи с самыми простыми монахами, проговариваемый свт. Григорием неоднократно², после свт. Григория становится общим местом, причем как в паламитских, так и в антипаламитских источниках. Однако от него имеются и небольшие отступления: так, свт. Филофей Коккин в *Житии свт. Григория Паламы*, очевидно, следуя свт. Григорию, говорит, что «под предлогом смиренномудрия он [Варлаам] сблизился с некоторыми самыми простыми и неучеными монахами, занятием которых были умная молитва и трезвение, и, притворившись невеждою в подвижнической жизни, просит у них наставлений в оной»³, однако в *Житии святого Исидора* (360) свт. Филофей утверждает, что Варлаам общался с наиболее выдающимися (πρώτοις) монахами⁴.

Особенно ярко указанный топос свт. Григория находит свое выражение в *Истории* (кон. 1360-х гг.) св. Иоанна Кантакузина, версия которого следующая:

2. См.: «...Я пишу не за себя, а за более простых обиженных братьев» (tr. 2.1.14), а также: *Theoph.* 2.

3. Philoth., *encom.*, PG 151, 585A, цит. по изд.: Филофей Константинопольский 2004, с. 91.

4. Впрочем, однозначного противоречия между этими дискурсами нет.

Он [Варлаам] 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 лукавейшего 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, нисколько не удержался в спокойствии, но начал натиск на исихастов вообще, называя [их] обманщиками, и лжецами, и месалианами, и пуподушниками, искажающими правые догматы церкви, и всякое иное того же рода⁵.

5. Joan. Cant., *hist.* 2.39: 543 (Schopen) (пер. А. Ю. Волчкевич); цит. по изд.: Беневич, Бирюков 2009, с. 544, см. также: Greg. Acind., *sermo ad Joan. patr.*: 10 (Nadal Cañellas).

Кто же эти «простые монахи»? Об этом можно судить из писем самого Варлаама. А именно, сохранились письма Варлаама к прп. Игнатию Исихасту, где идет речь о встрече и сближении Варлаама ок. 1337 г. в Салониках с монашеским кругом прп. Игнатия, к которому Варлаам пришел для того, чтобы тот познакомил его с исихастским учением и практиками; также о событиях, связанных с знакомством Варлаама с кружком прп. Игнатия Исихаста, упоминается в письмах Варлаама к Давиду Дисипату. Переводы всех этих писем приводятся в настоящем издании.

Известны два письма Варлаама прп. Игнатию. Согласно первому из них, IV письму Варлаама⁶, можно сделать вывод о каких-то расхождениях между Варлаамом и прп. Игнатием. Варлаам упоминает о сильном огорчении Игнатия относительно чего-то «случившегося недавно», вследствие чего Варлаам упрекает Игнатия в несоответствии идеалу исихии, проявляющемся в том, что он подвержен страстям, о чем свидетельствует его огорчение. В этом письме прослеживается более или менее явная полемика с исихастской антропологией (сам Варлаам в своих воззрениях, выражаемых в письме, исходит из платонической антропологической парадигмы), в связи с чем можно согласиться с

6. Здесь и далее нумерацию писем мы даем по изданию: Barlaam Calabro 1954; см. с. 249–253 наст. изд.

А. Риго, полагающим, что упоминаемое Калабрийцем «огорчение» прп. Игнатия связано с их разногласием по тем вопросам, которые Варлаам поднимает в своем письме⁷.

Из переписки Варлаама с Давидом Дисипатом, который входил в кружок прп. Игнатия Исихаста⁸, можно сделать вывод, что это письмо до прп. Игнатия не дошло. В своем VI письме⁹, адресованном Давиду Дисипату, Варлаам упоминает, что Дисипат вынудил его отказаться от обидных слов в отношении прп. Игнатия, вследствие чего Варлаам написал другое, «человеколюбивое» письмо, в котором дал повод прп. Игнатию испытывать другую страсть — связанную с прославлением и похвалами; очевидно, этим письмом к Игнатию является V письмо Варлаама. В VIII письме Варлаама, также адресованном Дисипату¹⁰, Варлаам говорит о причине «суровости» своих посланий к Игнатию¹¹: он хочет горьким лекарством вразумлений излечить старца Игнатия от страстей, которые им владеют.

Итак, во втором письме Варлаама к прп. Игнатию,

7. Rigo 1989a, p. 47–48.

8. О чем свидетельствует V письмо Варлаама.

9. См. с. 261–263 наст. изд.

10. См. с. 263–265 наст. изд.

11. Упоминаемое в VIII письме Варлаама «суровое» письмо к Игнатию, вероятно, не входит в число упомянутых, но представляет собой какое-то другое послание к нему.

У по общему счету¹², Варлаам по настоянию Дисипата, использует тактический прием, как считает А. Риго¹³, и переадресовывает свои обвинения неким безымянным исихастам, при этом сильно ужесточая их. В этом письме Варлаам обращается к прп. Игнатию, говоря, что имел большие надежды на встречу с ним и его кружком (Варлаам упоминает Иосифа Калофета, Давида Дисипата и некоего Луку) и не был обманут в своих ожиданиях. Однако встретившись с некими людьми, «соименными» Игнатию и его друзьям, т. е. «исихастами», Варлаам услышал от них нечто чудовищное — и далее Варлаам перечисляет некоторые положения, вероятно, заимствованные из исихастской литературы (в первую очередь, у прп. Никифора Уединенника и в анонимном трактате *Метод священной молитвы и внимания*) и услышанные им лично от прп. Игнатия и его друзей; эти положения, согласно Варлааму, сходны с ересью мессалиан. Далее Варлаам говорит, что он обвинил в мессалианстве не Игнатия и его приверженцев, но не называемых по имени людей, которые «соименны» первым, то есть тех, которые утверждали чудовищные вещи; в

12. См. с. 253–261 наст. изд.

13. См. след. прим. Противоположную точку зрения, основанную на топосе, который развивает свт. Григорий Палама, высказывает протопресв. Иоанн Мейендорф, согласно которому Варлаам действительно имеет в виду каких-то не названных по именам малообразованных монахов; см.: Мейендорф 1997, с. 54.

результате этого, по словам Варлаама, про него стали говорить, что он обвиняет в мессалианстве всех исихастов, и в том числе монахов, входящих в круг Игнатия.

Таким образом, исходя из дошедших до нас писем Варлаама Калабрийского, А. Риго делает вывод о том, что познакомившие Варлаама с исихастским учением и практиками монахи, о каковых в различных источниках (авторы которых не были непосредственными свидетелями описываемых событий) говорится как о «простых и необразованных», — это монахи, входившие в круг прп. Игнатия Исихаста¹⁴. Однако в этот кружок входили как раз весьма образованные монахи. Тот же Давид Дисипат имел очень широкую эрудицию, что видно из его сочинений, представленных в настоящем издании. Никак нельзя назвать «простым» и Иосифа Калофета, автора различных богословских, экзегетических и агиографических сочинений.

Поэтому версия А. Риго вызывает и определенные вопросы. Во-первых, может быть, Варлаам встречался с необразованными монахами, против которых он стал выступать, до того, как познакомился с кружком прп. Игнатия? Однако, вроде бы, контекст писем Варлаама не свидетельствует в пользу этого. Варлаам в письмах говорит, что он, желая научиться тому, в чем неопытен, обратился к прп. Игнатию с целью учиться у не-

14. Rigo 1989a, p. 47–48.

го и его друзей, и те учили его исихии. Также из писем ясно следует, что Варлаам разошелся с прп. Игнатием по определенным вопросам — очевидно, связанным с исихастским учением. И во-вторых, непонятно, откуда взялась версия о необразованных монахах-простецках, с которыми встречался Варлаам.

Имея это в виду, остановимся на некоторых деталях, относящихся к данной теме, на которые не обращает внимания А. Риго.

Итак, начало паламитских споров описывал в своем сочинении и Давид Дисипат, который, если придерживаться версии А. Риго, и что следует, как кажется, из писем Варлаама, — был непосредственным свидетелем начала споров, поскольку входил в кружок прп. Игнатия Исихаста. Давид, когда ведет речь о начале споров, говорит, что Варлаам услышал об исихастском учении от почитаемых монахов, «старцев» (*παρὰ τῶν καλογέρων*)¹⁵. Таким образом Давид, описывая начало споров, не следует популярному топосу, согласно которому монахи, после общения с которыми Варлаам начал выступать против исихазма, были простыми и необразованными, хотя в его интересах было бы опорочить Варлаама и, как это делает Палама, указать на его коварство. Таким образом, версия Дисипата — тем более что он был, вероятно, непосредственным участником со-

15. См. с. 121 наст. изд.

бытий, — свидетельствует в пользу утверждения А. Ригго, что никакой встречи Варлаама с монахами-простецами не было, но Варлаам общался с кругом прп. Игнатия (в который входили высокообразованные монахи).

Имеется также свидетельство о начале споров, принадлежащее Иосифу Калофету, еще одному представителю кружка прп. Игнатия. Калофет упоминает об этом в своем VI *Слове*, которое создано, как показывает издатель *Слов* Д. Цамис¹⁶, между осенью 1342 и зимой 1342–1346 г., то есть после того, как Палама написал свою 2-ю *Триаду*. Калофет повествует о следующем:

Когда же он [Варлаам] увидел, что мы говорим о том, что проникает и ставит очищенных и очищаемых в меру чуда [то есть благодати], — он пришел к одному из наших, под видом ученика, к мужу простому (ἀπλοϊκῷ) и необученному всяким двойственностям. Последний, не понимая происходящего и уверенный в своей правоте, открыл все — и как очищается в сердце, и как очищенная душа переживает божественное и блаженное озарение. А тот — „осел с лирой“¹⁷. Выйдя оттуда, он начал делать комедию из нашего учения и насмехаться над ним вместе с какими-то юнцами, которые вокруг него вертятся, говоря то и это — не ведаю, от

16. Ἰωσήφ Καλόθετος 1980, σ. 57.

17. Ср.: Мен., *mis.* 18.

зависти ли или по незнанию прегрешая против того, что у него [то есть «простого мужа»] было полезного¹⁸.

Действительно, здесь идет речь о «простом муже», к которому пришел Варлаам; однако, как кажется, простота его заключается в том именно, что он не обучен «двойственностям», которые позволили бы ему скрывать от Варлаама учение исихастов. Эта простота не такого рода, которая подразумевается, например, Паламой или Кантакузиным, поскольку сложно сказать, что монах, «необученный двойственностям», проще других и нуждается в защите, о чем говорит Палама, или глуп и лишен разума, о чем ведет речь Кантакузин. Под этим мужем, о котором упоминает Иосиф, мог иметься в виду прп. Игнатий Исихаст.

Далее, стоит задаться вопросом о мотивации авторов версии о начале споров как результате встречи Варлаама с монахами-простоцами. Согласно А. Риго, эта версия, которую впервые высказывает свт. Григорий Палама, отражает топос религиозной полемики («*topos della polemica religiosa*»)¹⁹. Таким образом, позиция А. Риго подразумевает (хотя он этого прямо не говорит), что свт. Григорий сознательно искажал разви-

18. Jos. Cal., *or.* 6.2: 33–41 (Tsamis) (пер. А. Ю. Волчкевич, З. А. Барзах).

19. Rigo 1989a, p. 47.

тие событий, когда утверждал, что Варлаам общался с самыми простыми монахами.

Однако имеются данные, позволяющие предполагать иной ход событий, при котором не стоит допускать, что свт. Григорий говорил неправду. Обратим внимание на то, как тема «престецов» возникает в изложении споров Дисипатом:

Тогда он [Варлаам. — Д. Б.] отошел к опровержению монахов и написал слова против такового Божественного света, желая доказать, что он материальный и тленный, заявляя, что этот свет не был вечным, но только тогда возник, дабы ученики [Христа], простые люди (*ιδιώται ὄντες*), видели и удивлялись, и снова пропал, исчез и обратился в не-сущее²⁰.

Дисипат, который является источником более непредвзятых сведений о соответствующих событиях, чем свт. Палама, указывает, что Варлаам, критикуя позицию исихастов, утверждал, что Фаворский свет, будучи чувственным и тварным, был явлен Господом простецам-апостолам для того, чтобы те удивлялись, и, очевидно, посредством этого более утвердились в вере²¹.

20. См. с. 122 наст. изд.

21. О том, что Господь явил Фаворский свет апостолам для их усовершенствования, согласно Синодальному томосу собора июня 1341 г., Варлаам писал в трактате *Против мессалиан* (1340 г.); отрывок из

Исходя из этого свидетельства Дисипата можно предположить, что поскольку Варлаам допускал само существование Фаворского света и, насколько можно судить, допускал, что свет может явиться и ныне²², он мог говорить, что и нынешним исихастам, подобно тем протестам-апостолам, Господь являл Фаворский свет, чтобы восхитить их и таким образом более утвердить их в вере (вспомним упреки Варлаама в адрес прп. Иг-

этого трактата приводится в томосе: «Свет, воссиявший на Фаворе, не был неприступным, не являлся поистине светом Божества, не был даже священнее или божественнее ангелов, но ниже и хуже самого мышления нашего. Ибо все рассуждения и мысли наши почтеннее того света, поскольку он через воздух доходит до нашего зрения, подчиняется силе чувственного восприятия, и показывает зрящим только чувственные предметы. Он сам вещественен, имеет облик, является в пространстве и времени, окрашивает воздух и [может] то стучаться и являться, то растворяться и переходить в ничто, поскольку призрачен, делим и ограничен. Поэтому и видели его [люди], испытывающие нехватку священных энергий, а точнее — вовсе их не стяжавшие, будучи еще неочищенными, несовершенными во время самого видения на горе [Фавор], ибо ничуть не были удостоены боговидных размышлений. И вот от такого света мы восходим к рассуждениям и положениям, которые несравнимо превосходят тот свет. Итак, говорящие, будто [тот свет] есть превыше ума, истинен и тому подобное, совершенно заблуждаются и, не видя ничего лучше являемых красот, нечестиво вводят в Церковь губительнейшие догматы» (200.111–222.128 [по изд.: *Registrum patriarchatus Constantinopolitani* 1981–2001, т. 2], пер. А. Ю. Волчекевич).

22. См. цит. в предыдущем примечании.

нения о том, что тот неочищен и не свободен от страстей). Эти слова Варлаама могли дойти до Паламы таким образом, будто Варлаам заявлял о своих встречах с простецами-исихастами, в то время как на самом деле Варлаам мог говорить о том, что исихасты, с которыми он встречался, *подобны* простецам-апостолам в том отношении, что Господь также являл им Фаворский свет для их усовершенния и очищения от страстей.

Вопрос же о том, каким образом на версию событий, представленную Паламой, мог повлиять Калофет, остается для нас пока не проясненным.

Со временем версия развития событий, описываемая Паламой, могла соединяться с изложением событий в V письме Варлаама, адресованном к прп. Игнатию Исихасту, в котором Варлаам, избегая прямых нападок на Игнатия, говорит о своей (вероятно, мнимой) встрече с безымянными исихастами (и в котором нет акцента на «простоте» безымянных исихастов, с которыми встретился Варлаам). Собственно, рассказ в *Истории ромеев* св. Иоанна Кантакузина²³, как кажется, и представляет собой результат такого соединения: в своем изложении св. Иоанн ориентируется на V письмо Варлаама²⁴, но

23. См. текст при прим. 5 на с. 74.

24. Ср. у Варлаама: «Я... услышал от них нечто чудовищное, учения невежества, недостойные, чтобы отнести их к разуму... Занимающийся этим погрузился либо в чистое безумие, либо в избыток самомнения, скудость рассуждения... (ὡς οὐκ ὀφελόν γε τέρατ'»

имеет в виду, очевидно, и версию событий, представленную свт. Паламой²⁵.

ἄττα καὶ ἀτοπίας δογμάτων, νοῦ μὲν οὐκ ἄξιον εἰπεῖν... ἀναγκαῖόν μοι δοκεῖ ἢ εἰς καθαρὰν μαρίαν τελευτῆσαι ἢ εἰς φρονήματος μὲν πλήρωσιν, κένωσιν δὲ φρονήσεως)» (114–115, 124–126 [Schirò]), и у Кантакузина: «...Он [Варлаам] пришел к одному из учеников безмолвствующих, совершенно лишенному разума, едва отличающемуся от бессловесных, глупцу, не наделенному подобающим рассуждением (ὥς δὲ μαθητῶν τινι προσῆλθε τῶν ἡσυχάζόντων λόγου τε ἀπεστερημένῳ παντελῶς καὶ ὀλίγον διαφέροντι ἀλόγων καὶ οὐδὲ φρονήσεως γοῦν μετεσχηκότι πρεπούσης ιδιώτη)» (543.23–544.3 [Schopen]).

25. Кроме общей темы простеца и глупца, ср. у свт. Паламы: «Он сошелся с некоторыми из наших, притом самыми простыми, притворяясь учеником», и у Кантакузина: «...И притворился, что желает быть у него учеником и изучать путь исихии и законы послушания»; у свт. Паламы: «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», и у Кантакузина: «Варлаам стал замечать великое безумие и невежество того человека, а услышав о свете, зримом телесными очами, нисколько не удержался в спокойствии, но начал натиск на исихастов вообще».

ДАВИД ДИСИПАТ

Полемические сочинения

ДИВНОМУДРОГО МОНАХА
ДАВИДА ДИСИПАТА ПРОТИВ
АКИНДИНА СТИХИ¹

I

Злосчастный Акиндин от страсти мерзостной²
И помышлений лживых суетумудрия
В предельнейшую впал самонадеянность
И, как сказал ты, тщится доказательства
Стихами изложить³, чтоб были сладостней, 5
Все утвержденья подслащая ямбами
Во услажденье суетных ценителей,
Чему природа юных так податлива —
Тех, кто в его записан племя славное.
Слов много написал — а мысль одна всего, 10

1. Перевод З. А. Барзах и А. В. Маркова по изд.: Browning 1955–1957; примечания Д. С. Бирюкова (примечания З. А. Барзах оговорены специально). При указании на параллели мест из *Ямбов* в античной литературе (прим. 2, 9, 24, 33) использовались наблюдения издателя текста, Р. Браунинга, отраженные в его примечаниях в вышеуказанном издании.

2. Ср.: Еуг., *Hipp.* 1386.

3. Имеются в виду *Ямбы* против Паламы Григория Акиндина (PG 150, 843–862).

- Но украшательство и многословия
Имеют цель свою — что пользы в ясности
Тому, кто, ясный слог избрав бесхитростный,
Для всех свое явил бы заблуждение
15 И Паламы прозренье безупречное?
Таится он, как все злодеи действуют,
И только повороты наворачивать
Умеет он, сплетая их с софизмами,
Есть логика, но нету слова истины.
20 Умеет разве ямбов ритм высчитывать,
Равняясь в этом на Аполлинария⁴,
Что говорил стихами о божественном
Не из нужды насущной, а из хитрости,
Мешая смыслу сладостными ритмами,
25 Ребячеством напевов развлекательных.
Храбрится он, влеком гордыни бурей,
Чьи волны застилают правосудие,
Как будто света изъяснил природу он,
А также тьмы, чья сущность — разрушение.

4. Аполлинарий Лаодикийский (ок. 310–ок. 392) — еретик (осужден на соборе в Риме в 377/378 г.), учил, что человеческая природа Христа не включает в себя ум. Полемизируя с имп. Юлианом Отступником, Аполлинарий, по свидетельству Созомена (*hist.* 5,18), переложил гомеровским стихом Ветхий Завет от сотворения мира до времени Саула, а также, подражая Менандру, Еврипиду и Пиндару, писал трагедии, комедии и лирические стихи на сюжеты из Писания.

ПРОТИВ АКИНДИНА СТИХИ

Такой уж он избрал разряд писательства, 30
Чтоб от лукавых наслаждений нынешних
Пожать дурную славу и несчастную.
Лишь одного не ведал ты, любезнейший:
Сама собой гордыня обличается,
Хоть и гордишься ты, и тщишься важностью 35
Умы глупцов похитить недалекие.
Будь ты не на словах — на деле праведен, —
В отеческих пределах оставался бы
И пребывал бы с Церковью в согласии,
Которую (да ту ли? уж не знаю я...) 40
Бранить привык ты — над словами властвуешь,
И набираешь множество сторонников, —
Но вызовешь ли этим одобрение?
Ведь если вправду сила есть в словах твоих,
Что сокрушит преграды дерзновением, 45
То нужно прочь прогнать хитросплетения,
Темноты, софистические кружева.
Все это углубляет тьму неведения
И губит все плоды разумной ясности.
Кто пишет ясно, помышляя истину, 50
Тот разбирает вещи и не путает,
И обнажает в сердце сокровенное,
И так, что сразу видят собеседники
Святую простоту его учения.
Кто с юности воспитан в Слове Божиим, 55
Кто рассуждать умеет о божественном —

- Тот счастлив только обретеньем истины,
 Что явно согласуется с Писанием,
 К груди прижав святыню богословия,
 60 Высоким светом в сердце разгорается;
 И все ему враждебные суждения
 Прочь прогоняет, как ума предателей,
 Как бунтарей и как души губителей,
 Чтоб Церковь вновь от бурь была избавлена.
 65 Так было — и вовеки да пребудет так!
 А если кто-то к делу примешает страсть —
 Такой да будет сопричтен с безумцами.
 Поэтому тому, кто в благочестии тверд
 И истинному верен кто учению,
 70 И кто благому сопричастен веденью,
 Тот пусть в уме к словам не придирается,
 Чтобы в душе не вызвать колебания⁵.
 Бывает, лучше рассудить в молчании —
 Играть словами, словно в шашки, нечего⁶,
 75 Исподтишка сплетая злые хитрости.
 Пусть слово наше светится открытостью,
 Тогда оно и впрямь содержит истину,

5. Ср. «μηδὲ τρέφειν ἄσπονδον ἐν ψυχῇ στάσιν»; ср. «νόσος δ' ἐν ψυχῇ στάσις καὶ ἑλλειψις τῆς κατὰ λόγον ζωῆς» (Procl., *de mal. subs.* 56.4–5 [Boese]).

6. Метафора взята из древнегеческой игры «пеття» — вероятно, нечто среднее между современными шашками и нардами [прим. З. А. Барзах].

Являя верность нашего учения.
 А сей одно сокрыл — а что на свет явил —
 В том Варлаама он имел подсказчиком: 80
 Известно ведь, кто был его учителем;
 Кто нашептал ему сии учения,
 А *Томос*⁷, что имеет славу истины,
 Решился беззаконно переписывать.
 Но чтоб скорей уйти от обвинения, 85
 И грозного за ересь осуждения⁸,
 Как зверь, что от охоты в нору прячется,
 Высказываясь всякий раз по-новому,
 Кощунственно играет в богословие.

7. Очевидно, имеется в виду томос собора июня 1341 г., на котором Варлаам Калабрийский был осужден, а позиция свт. Григория поддержана.

8. Вероятный подтекст этого места следующий. В связи с заявлениями Григория Акиндина, направленными против свт. Григория Паламы, в июле 1341 г. был созван собор, на котором Акидин был осужден. Однако это осуждение не было зафиксировано в соборном томосе. Очевидно, не в последнюю очередь по этой причине Григория Акиндина и его последователей свт. Григорий Палама и его сторонники стали называть «варлаамитами» (ср. *Диалог православного с варлаамитом* свт. Григория, где под «варлаамитом» имеется в виду Акидин), отсылая таким образом к осуждению Варлаама, — линию которого продолжал Акидин, — на соборе в июне 1341 г. Сам Акидин возмущался и обижался, когда его называли «варлаамитом», а его позиция отождествлялась с позицией Варлаама.

- 90 Он как Протей или как осьминог-хитрец⁹,
 Изменчивый в словах и утверждениях.
 Но самое дурное ухищрение,
 Смешное, искривленное, нелепое —
 Что Паламе тот самый приписал недуг,
 95 Которым сам страдает он — безумие.
 Гнилая и нелепая софистика!
 Обычай, я б сказал, развратной женщины!
 Он думает, что ложь поможет спрятаться,
 Что от позора грязью он отмоеся!
 100 Напрасно пристрастился к злему умыслу:
 Хоть станет целиком навозной кучею,
 Собой не замазает свет Божественный.
 Когда видна вещей природа явная,
 Излишни рассужденья хитроумные —
 105 Смешно и глупо спорить с очевидностью!
 Ведь кто сейчас не знает из читателей,
 Что Палама приятен в обхождении,
 Что говорит он только то, что ведает,
 Что в деле со словами не расходится,
 110 И правда — не пришлось бы выносить ему
 Взамен почтения, что он заслуживал,
 Изгнание, болезни, заключение,
 Со всех сторон невзгоды и гонения¹⁰ —

9. Ср.: Athen. I, 317A; II, 513C–D.

10. Во время написания Дисипатом *Ямбов* свт. Григорий находился в заключении в Константинополе в дворцовой тюрьме, а его

ПРОТИВ АКИНДИНА СТИХИ

Но был бы он во славе и величии,
 Какие только век сей может даровать, 115
 Когда б хоть в малом изменил он истине,
 Коль вправду «малым» то назвать дозволено,
 Что изменив, разрушим все учение.
 Молчу уже о славе тронов царственных,
 К которым близок был до дел он нынешних¹¹, 120
 А ныне сам не возвратился, призванный.
 Так где ж в его речах противоречие,
 Коль в деле доказал он верность истине,
 Так пострадав за верное учение,
 Коль умер для себя — но жив для истины? 125
 И ты зовешь нетвердым в благочестии
 Того, чей путь был непреклонен в бедствии,
 Кому опора — лишь ученье верное?
 Ты утверждаешь, что скрывает мысль свою
 Тот, чьи слова — яснее солнца ясного 130
 Сияют и пылают ярче пламени,

сочинения, написанные после июля 1341 г., должны были быть уничтожены согласно синодальному указу июня 1342 г. Согласно сообщению свт. Филофея Коккина (*Philoth., епсот.*: PG 151, 609), находясь в тюрьме, свт. Григорий и получил *Ямбы* Акиндина, направленные против него.

11. Свт. Григорию покровительствовал император Андроник II Палеолог (1262–1328) и его внук, Андроник III (1297–1341), который в детстве был отдан на воспитание отцу свт. Григория, Константину Паламе. При Андронике III был созван собор июня 1341 г., на котором был осужден Варлаам Калабрийский.

ДИВНОМУДРОГО МОНАХА ДАВИДА ДИСИПАТА

Твои открыто попаляя ереси,
Так, что от них и пепла не останется.
А ты, в словах пытаясь уязвить его,
135 Дерзнул сказать еще и нечто большее —
Что будто нет в его ученьи цельности,
Что речь бессвязна и бездоказательна.
Вот что в свою посмел ты вставить книжицу!
Затем его же обвиняешь в трусости,
140 Не чувствуя, что впал в противоречие:
Когда боится — что ж так много пишет он?
Коль крепок в слове — трусом как назвать его?¹²
С собою и с умом ты не в ладу давно,
Ни в чем благоразумия не ведаешь,
145 То пишешь день и ночь — то меры требуешь,
Себя же обличив своим писанием,
Свой описав недуг словами верными.
Что мысль его с делами не в согласии —
Все ведают, кто знает о делах его,

12. Незадолго до написания Давидом Дисипатом *Ямбов* свт. Григорий Палама, вопреки запрету собора июня 1341 г. обсуждать догматические вопросы, создал ряд важных богословских трактатов (1341–1342 гг.): *О Божественном единении и различении*, *О Божественных энергиях и их причастии*, *О Божественной и обоживающей причастуемости*, *Диалог православного с варлаамитом*, диалог *Феофан*, а также трактат [*О том*] *что Варлаам и Акиндин поистине нечестиво и безбожно разделяют единое Божество на два неравных Божества*.

ПРОТИВ АКИНДИНА СТИХИ

Что пишет он рукой своей согласие, 150
 От коего назавтра отрекается¹³,
 То к Паламе, то к Варлааму бегаёт,
 С неверным нравом и словами хитрыми,
 Обоим льстя, ни одного не слушает,
 А лишь в глубокой тьме ваяет книжицы, 155
 Но если вынести их все на свет дневной,
 Они померкнут в гнили мертворожденной.
 Вот потому он по углам скрывается,
 В подлогах и подменах изощряется,
 Наполнив книги многими софизмами¹⁴. 160
 Неудивительно, что прячешь книги ты
 Свои¹⁵, чтобы при всех не опозориться:
 Кто свету враг, лелеет только видимость,
 В душе копя коварства нечестивые.
 Оставим рукописей тьму, которыми 165
 В избытке он снабжает переписчиков,
 Чтoб постоянство показать похвальное

13. Вероятно, имеется в виду тот факт, что Григорий Акиндин после публичных дискуссий со свт. Григорием Паламой в 1341 г. написал расписку, в которой говорилось, что они со свт. Григорием «согласны друг с другом и со святыми» (издана в: Meyendorff 1963); позднее Акиндин отказался от нее.

14. Имеются в виду *Ямбы* Григория Акиндина против свт. Григория Паламы.

15. См. свидетельство о том, что Акиндин скрывал свои *Ямбы*, также у свт. Филофея Коккина: Philoth., *епсот.*: PG 151, 609.

Тем, кто, как он считает, сим обманется
И паству приведет ему несметную.
170 Однако те, кто обладает разумом,
Подобными делами не обманутся —
Ведь и в гоненье, в зол пучине гибельной,
Невзгоды презирают, по Писанию¹⁶.
Воспитан Палама как благородный муж¹⁷,
175 И потому он тверд и в богословии,
Не знает страха и измены в помыслах,
Но речь его полна святого мужества,
Что верой рождено и благочестием.
Скорее ты сожжешь свои писания,
180 Не дожидаясь молнии карающей,
Чем он предаст хоть слово веры истинной.
Вот потому ты злобствуешь и мечешься,
А он тебя опровергает с легкостью.
Ты развращен своими же писаньями,

16. Ср.: Притч. 18, 3 (по пер. LXX).

17. Свт. Григорий получил классическое образование. Обучаясь в императорском университете, он изучал грамматику, риторику, физику, логику и «аристотелевские науки» (Philoth., *encom.* 11). Учителем Григория в плане светских наук был знаменитый византийский интеллектуал Феодор Метохит. Достигнув успехов в изучении аристотелевской философии (Greg. Pal., *contr. Gregoriam* 1: 242 [ΓΠΣ IV]), свт. Григорий, в отличие от его современников-гуманистов, вероятно, не изучал Платона и неоплатоников, поскольку стандартный общеобразовательный курс, который был пройден свт. Григорием, не включал платоническую философию.

ПРОТИВ АКИНДИНА СТИХИ

Испачкал душу мнением кощунственным,	185
Нещадно восставая против точности ¹⁸ .	
Ни йоты изменить нельзя в Писании:	
Беда большая — в малом искажении,	
Иначе это кража Православия,	
Терзающая душу словно крючьями.	190
Пусть даже соберутся рои демонов,	
И нечестивцев племя одержимое —	
Изобразить не смогут благочестие,	
Коль забряцают в бубны беззакония	
Нестройным хором, в глухоте нечестия —	195
Они лишь явной сделают болезнь свою,	
Толпе безумцев жалких уподобившись,	
Но истины отважному защитнику	
И благороднейшим его союзникам	
Не причинят вреда подобным образом.	200
Они свои лишь страсти явят попусту,	
И не заметят, как впадут в нечестие,	
Себя позором запятнав заслуженным.	
А мудрая душа, страстей превышая,	
Чужда преступной гнилости безумия,	205
И не претерпит от страстей вреда она,	
Но только лишь докажет перед Господом,	
Что козни тьмы попрала светом истины.	
Ведь ярче свет, когда сгустились сумерки,	

18. То есть духовной безупречности богословских построений.

- 210 И светлая природа ясной истины
 Ложь обличает славою немеркнувшей.
 И свет сей пополяет бурным пламенем
 Любую ложь, любое уклонение.
 Вот Паламы державное величие,
 215 Он светом стал, священнейшим блистанием,
 В служеньи, слове, благочестьи, разуме,
 Даров духовных правильным содействием
 Явился всем как ангел обожения,
 Поборник всех вещей, превысших разума,
 220 А как иначе — если он обрел уже
 Дары любви и благости Божественной.
 Всегда пресветло пребывает в житии,
 Всевышний свет премирно проповедуя,
 В речах он светоч и в писаниях — *дадох*¹⁹,
 225 Приятъе света²⁰ — тема книг и слов его.
 Кто сердцем всем воспринял Православие,
 Того богатство — нерушимость истины.
 И свет сей — цель пути любого верного,
 Пусть он ведет сквозь бури и волнения —
 230 Известна цель — корабль стремится к гавани.
 Страданья вспомним Симеона Нового²¹ —

19. Греч. *δαδούχος* — носитель факела в мистериях.

20. *φωτολήψιας*; ср. Greg. Pal., *tr.* 1.3.22; Ps.-Dion. Ar., *d. n.* 4.4.

21. Прп. Симеон оказал значительное влияние на богословие свт. Григория Паламы, при том что упоминания его и ссылок на его труды в текстах свт. Григория почти не встречается. Как от-

Подобен он тому, о ком мы речь ведем²²!
 Сколь полон он величья боговиденья,
 Сколь явно было Божье в нем призвание,
 И сколько испытаний в жизни пережил, 235
 Изгнание, гнев, острог и осуждение²³,
 Но был он просвещен сияньем Божиим,
 О чем поведал всем единомысленным.
 Конец его страданиям долговременным —

мечает протопресв. Иоанн Мейендорф, «в своем христоцентризме, в евхаристической духовной ориентации, в богословии света свт. Григорий Палама, несомненно, многим обязан великому мистику XI в., на которого он тем не менее почти никогда не ссылается (можно указать одну-единственную ссылку на *Способ священной молитвы и внимания* (Триады 1.2.12: 404.17, где упоминается также и *Житие прп. Симеона* прп. Никиты Стифата), который не принадлежит прп. Симеону, цитату в *Иных главах* (Reg. Svec. 43, f. 172–172v), причем элементы личностной и пророческой мистики Симеона выражаются у него с богословской точностью, которой не было у их автора» (Мейендорф 1997, с. 217). Имея в виду крайне осторожное отношение к упоминанию прп. Симеона свт. Григорием Паламой — тем более важным представляется нам данное место в *Ямбах* Давида Дисипата, одно из немногих в паламитской литературе, где упоминается прп. Симеон.

22. То есть о Паламе, которого также называли «Новым Богословом».

23. Прп. Симеон Новый Богослов в 1009 г. был изгнан из Константинополя и из монастыря св. Маманта, где был игуменом, из-за конфликта со Стефаном Никомидийским и с некоторыми монахами монастыря.

- 240 Немеркнущая слава перед Господом,
И свет его примера — всей вселенной свет.
Максим, что триждывеличайшим²⁴ назван был,
Мерило *теургии* безупречное,
И *мистагог* учений благодатнейших,
245 Готов был претерпеть и озлобление,
И всякое злодейство нечестивое,
Любую муку претерпеть за Господа
(Как это было — кто из вас не ведает?).
Он несмещение природ отстаивал,
250 В составе Слова богочеловеческом,
И говорил о двух Его энергиях:
Две воли двум природам соответствуют:
Земной — земная, а предвечной — вечная.
Язык за это слово отсекали ему²⁵ —
255 Язык, что был вещаний Божьих стилосом.
Лишь в этом были властны нечестивые —
Святой же сохранил язык таинственно:
Лишенный языка, вещал божественно²⁶.
Каков итог пути его всехвального?
260 Победа в слове — чудо, и немалое,
Но явлено в страданьи чудо большее,
В писаниях прославив обожение —

24. «τρισμύχιστος» («трижды величайший») — имя, которым именовался Гермес Трисмегист в герметической литературе.

25. Мах., *disp. Biz.* 17.

26. Ср.: Theod. Spud., *hypomn.* 5.

ПРОТИВ АКИНДИНА СТИХИ

На деле он достиг его в страдании.
Он светоч Церкви, столп и мера истины,
Он удостоен почестей божественных. 265
И что сказать о силе благочестия,
Сокрытой в духоносном слове письменном
Божественного разумом Макария?
Он заблужденье обличил великое,
Бесстыдное врагов многовещание²⁷, 270
Из тьмы и заблуждения возникшее,
Он опроверг по благодати Божией,
Сам воссияв от света не вечернего,
А против рассужденья нечестивого
Он заострил слова своей премудрости, 275
И против всех, в недуге тяжком страждущих
И на людей здоровых нападающих,
Всех, оболгавших истину учения,
Всех, нравов чистых простоту оставивших,
Всех, смуту приносящих в Церковь Божию. 280
Но снова взор свой обратить нам следует
На справедливейшую речь о Промысле.
Кого и время пробудить не в силах уж,
В тех память вместе с разумом бездействует,
В пучине тьмы, погружены в забвение, 285
Они не в силах слову внять пресветлому —
Ведь свет изобличит во тьме блуждающих,

27. Ср.: Eur., *Medea* 525.

ДИВНОМУДРОГО МОНАХА ДАВИДА ДИСИПАТА

Сияя чисто в слове справедливейшем.
И в нашей жизни, мрака преисполненной,
290 Путей Господних есть и тайноводец нам,
Чье слово благодати выше слов земных, —
Макарий превеликий и преславнейший²⁸.
И все боговещатели премудрые
Все испытанья, посланные временем,
295 Готовы были претерпеть все горести,
Чтобы святые отстоять ученья истины.
И всякий, кто Писанья слову следовал,
От века нес страданье добровольное
И выходил из битвы победителем.
300 Его награда больше, чем страдание:
Уже при жизни обретает славу он,
Которая — залог венца нетленного,
И сверх ума во Царствии наследия.
А нечестивцев, в заблужденье яростных
305 И на святое слово нападающих,
Извергла Церковь, как чуму зловредную.
И справедливо было отлучение,
Из Церкви славной полное изгнание
Всех тех, кто стал растления сообщником.
310 И в сем была благая сила явлена
Святого богозданного учения

28. То есть прп. Макарий Великий (Египетский) (ок. 300–
ок. 391); см. также выше, ст. 268.

И всех, ему приверженных поистине:
 Пусть даже в жизни иногда случается,
 Что правда торжествует, но с задержкою —
 Тем больше благодати в торжестве ее. 315
 Сим Палама мужам богоглаголивым
 И нравом, и душою уподобился²⁹,
 И более всего — о вере ревностью,
 Он цель имеет ту же, что мужи сии —
 Награда ждет его, ума превышая. 320

29. Как показывает А. Риго (Риго 2008), сам свт. Григорий Палама уподоблял себя свт. Иоанну Златоусту, а после кончины свт. Григория в 1357 г. было распространено уподобление свт. Григория трем святителям — свт. Василию Великому, свт. Григорию Богослову, свт. Иоанну Златоусту, либо трем богословам — евангелисту Иоанну Богослову, свт. Григорию Богослову, прп. Симеону Новому Богослову. Уподобление Давидом Дисипатом свт. Григория Паламы таким отцам Церкви, как прп. Макарий Египетский, прп. Максим Исповедник и прп. Симеон Новый Богослов, отражает специфику положения свт. Григория на время написания Дисипатом своих *Ямбов* (2-я пол. 1343 г.). Подобно перечисленным учителям Церкви, свт. Григорий в это время не имел архиерейского сана (он был возведен в сан митрополита патриархом Исидором весной 1347 г.), и поэтому его учительство не было освящено архиерейским авторитетом (наоборот, оно осуждалось тогдашним патриархом Иоанном Калеккой), но, как это следует из текста Дисипата, являло собой плод личных духовных даров (ср. строки 215–221 *Ямбов*; отметим также, что сам свт. Григорий в своих текстах — по крайней мере опубликованных на сегодняшний день, — не упоминает о личном мистическом опыте).

А дерзкое растленье Акиндиново,
Его вражда на Бога нечестивая,
Дела, слова и письма душетленные
Дождутся осужденья справедливого,
325 Ведь ни одно злодейство не укроется,
Найдет конец, достойный злодеяния,
Заклеймена позором будет ложь его
И жизнь его — как гнусность богомерзкая³⁰.
Я это знаю точно — в это верю я,
330 Предвечный свет мне эту веру дарует,
Что тьму изобличает нечестивую.
Сей дерзко свет считает тварной сущностью;
Мы чтим его, как вечный свет вневременный,
В мужах святых сияющий таинственно.
335 Сей свет есть огонь, что жжет сердца лукавые
Тех, кто никак не внемлет слову ясному,
Кто хочет продолжать коснеть в нечестии,
Лукаво речь ведя о света тварности.
И пусть нигде уже не станет места нам,
340 Но все ж, пока в нас сила есть и голос есть,
Мы будем славить света благодать сего,
И сами просветимся благочестием,
И злой недуг слепого заблуждения
Мы уврачуем словом рассудительным,
345 Отыщем мы целительные снадобья,

30. βδελύγμα; букв. — «блевотина» [прим. З. А. Барзах].

ПРОТИВ АКИНДИНА СТИХИ

Те, что потребны — слово ли, иное ли..
 Когда мы для себя того добились уж,
 Чтоб ясным взором видеть слово Божие,
 Не будем мы подобны тем, кто в трусости
 Скрывает мысль кривую слов сплетением, 350
 За лицемерным прячась словоблудием.
 Но нравом чистым и свободным разумом
 Мы видим правду верного учения.
 Единовластье Бога всемогущее
 Как всех вещей начало безначальное 355
 Всемошная держава, свет трисолнечный³¹,
 Что время сотворил — и все, что временно.
 Так как же можно объявить творением
 Что непреложно, просто и по сущности
 Не знаем, но знаем по действиям? 360
 Троичен Бог по ипостасям истинным,
 По логосу же сущности единый Он,
 И действия — различные по способу.
 Нетварно все, Ему принадлежащее —
 Как и природа, лица, так энергии 365
 Нетварны от природы все во множестве.
 Не может в Боге обретаться тварное,
 Иной природы с Богом — сотворенное.
 Несотворенному никоим образом
 Не может быть присуще сотворенное. 370

31. Ср.: Greg. Naz., *or.* 31.14: 244.7–8 (Barbel).

А тот, кто рассекает Слово цельное
И свойства Слова объявляет тварными,
Тот попирает мыслью нечестивою
Все, что отцы вещают нам о сущности.
375 Возможно, кто-то скажет, будто действия
Сотворены, и только сущность Божия
Предвечной пребывает и нетварною.
Но истинно нетварна сущность Божия,
От века же присущи ей и действия,
380 Мы можем их назвать, поскольку знаем их,
Нетварные — присущие Нетварному,
Который через них обозначается.
Те действия — провиденье, творение,
Несложность, неизменность, промышленение,
385 Все то, что Богу свойственно по сущности.
Но все это природе не тождественно.
Святые богословы объясняют нам:
Ни простота не есть природа Божия,
Ни сложность не является природою
390 Того, что сложно; учит богословие,
Что свойства не являются природою,
Но в Божестве наличествуют сущностно:
Так, знаем мы, что Бог — творец вселенной всей,
Что Он все знает и повелевает всем.
395 Но «знание» и «власть» — никак не сущности,
А мыслятся как Божии энергии,
И так должны именоваться правильно.

ПРОТИВ АКИНДИНА СТИХИ

Они общи, тождественны для Троицы,
 Принадлежа единой Божьей сущности,
 Одна у них Причина, и поэтому 400
 Мы нераздельно мыслим свойства Троицы —
 Божественность сверх мысли и сверх времени.
 А если говорят про «сущность Божию»,
 То сущность называем по энергии³² —
 По правилам именования Бога так. 405
 Едина сущность Бога и трисолнечна,
 Всегда едина и Его энергия,
 И равно именуем мы и то, и то.
 И Божеством все это называется,
 И в Троице Божественность тождественна: 410
 Скажи «природа» — и она едина есть,
 Скажи «энергия» — она едина есть,
 Вот в этом смысл богоименования,
 Поскольку Божество едино в Троице,
 Но сущность и энергии суть разное. 415
 Вот главное отличие энергии:
 Она есть не «природа», а «природная»³³.
 Так простота не есть природа Божия,

32. См.: «Называется же божественностью и сущность Божия, но [лишь] в качестве причины собственной энергии, заимствуя это именование от нее» (Greg. Pal., *dial.* 17 (со ссылкой на Greg. Nyss., *de Deitate Filii et Spir. Sanct.*: PG 46, 573D), цит. по изд.: Григорий Палама 2007, с. 139); ср.: Greg. Pal., *dial.* 25; *de un. et dist.* 21.

33. Ср.: Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 26.

Как нас отцы учили в богословии,
420 Иначе бы природа стала двойственной,
Нелепое родив противоречие:
Природа Бога сложной оказалось бы,
При том, что простота как раз присуща ей.
Коль этот путь ведет к противоречию,
425 Зачем же говорить, что, мол, энергии
Природу Божью могут сделать двойственной,
Когда они не суть природа Божия,
И Лица тоже не природа Божия,
И то, что *сложен* Бог — сказать кощунственно.
430 Но ничего простого не останется,
Коль сложным все творит собой энергия,
Ведь вещи не бывает без энергии,
Ее же лишено одно не-сущее³⁴,
Тогда все вещи сделаются двойственными.
435 Тем более, когда о Боге речь ведем,
То допустить не можно раздвоения,
Когда предвечно все, что по природе в Нем,
Свет несказанный, выше слов и разума.
Ему лишь тот, кто чужд страстям, причаствует.
440 В таинственных лучах природы Божией
Свет Божества являет Божье действие —
Нетварное сиянье, свет вне времени,
Энергия есть отражение сущности,

34. Ср.: Мах., *disp. cum Pyrrho*: PG 91, 340D; 341C–D.

И Божья сущность не приемлет чуждого.
 Вот так несет достойным обожение 445
 Свет паче света — Сын и Слово Божие,
 Причастие превышеумной сущности
 Дарует чрез причастие сиянию³⁵.
 Но Сам Он по природе непричастуем,
 По сущности Он — Сын и Слово Божие — 450
 Не может быть причастным для творения.
 И так двойного мы бежим нечестия:
 Мы благодать не смешиваем с сущностью,
 Неведома нам сущность, но и тварную
 Не назовем мы благодать пресветлую: 455
 Она всегда на все творенья действует,
 Затрагивая всю природу тварную.
 Но тварное не делает божественным,
 А значит, не приводит к обожению.
 Причастность Богу может быть двоякою 460

35. Хотя для паламитского богословия нормативным является представление о непричастности Божественной сущности, иногда встречается представление о причастности Божественной сущности через энергии, что мы и наблюдаем в данном месте у Давида Дисипата (очевидно, «сияние» здесь синоним энергий); свт. Григорий Палама ведет об этом речь в диалоге *Феофан* (написан осенью 1342 г.), где от лица одного из собеседников (Феофана) он утверждает, что Божественная природа причастуема, хотя и не сама по себе, но через свои энергии (*ibid.*, 17: 243.20–24 [ГПС 2]); а в *Theoph.* 13: 238.7–10 (ГПС 2) говорится, что сущность Божия непричастна, но неким образом и причастуема.

Того, что непричастно Божьей сущности,
Одна причастность — только чрез творение,
Которой все причастно сотворенное,
Ведь Бог — всего Причина и Творец всего;
465 Но может быть различное причастие,
Поскольку есть в природах различие:
Имеются совсем души лишенные,
Есть те, что возрастают на питании,
Есть те, что также и умеют чувствовать,
470 Но лишены способности к движению,
Иные бегают, летают, плавают,
А мы наделены и даром разума.
И каждый род существ до беспредельности
Мы можем разделять по их способностям³⁶.
475 Но есть у всех творений нечто общее:
Ведь все Творцу причастны до единого,
Природа вся — свершенье сей причастности,
Пускай она от Бога отвращается,
Растленная лукавыми суждениями
480 (Природу мы сейчас берем разумную),
Когда она, противясь слову Божию,
Не чувствует Божественного промысла —
Она причастна лишь по сотворенности.
Когда ж она благочестивой истиной
485 Очистится, то станет Божьей истинно,

36. Ср.: Arist., *de an.* 414a29 ff.

ПРОТИВ АКИНДИНА СТИХИ

И Божьего причастия сподобится.
 Сие сынов божественных наследие
 Во свете новом тайно совершается.
 А значит, есть два способа причастности,
 Что Божеству творения причаствуют, 490
 По сущности в обоих недоступен Он,
 И лишь сияньем, что превыше разума,
 Достойных делает Себе подобными³⁷.
 Сию явил Он благодать предвечную,
 Когда преобразился на горе Фавор, 495
 Он Светом стал, явив достойным образом
 Природу Слова паки нерекомую,
 В сиянии природном проявленную.
 Ведь Он Своей природою трисолнечной
 Дарует свет, священно причащаемый 500
 В причастии сверхумном и неведомом,
 В премудром и возвышенном общении.
 И что на это скажет лжец искуснейший,
 Догматы истины опровергающий,
 Сей тайноводец слов неосновательных? 505
 Так пусть уж лучше за себя ответит он.
 Изложит ясно пусть свое учение,
 Как тварное он смешивает с сущностью

37. Относительно учения о причастности Богу тварного сущего, развиваемого Дисипатом в ст. 460–493 *Ямбов*, см. с. 32–41 наст. изд.

И путается сам в своих же доводах:
510 То вдруг природой наречет энергию,
И сводит воедино все понятия,
То говорит — сотворена энергия,
То говорит — она едина с сущностью,
То говорит, что все причастно сущности³⁸,
515 То он готов обожествлять творение,
То он считает тварным все причастное;
То Божества пресветлое сияние,
Фаворский свет, считает Божьей сущностью,
Что-де, была однажды только явлена,
520 И сравнивает с временным творением³⁹.
Так путает он сущность и творение,

38. См. прим. 27 на с. 23–24 и прим. 52 на с. 35–36 наст. изд.

39. Позиция Акиндина по поводу Фаворского света, в отличие от того, что утверждал Варлаам, согласно которому свет только тварен, и в отличие от учения Паламы, согласно которому Фаворский свет только нетварен, — состояла в том, что, поскольку Фаворский свет исходил на Фаворе от Христа, а Христос — двуприроден, то также и свет Фаворский является двойственным, то есть одновременно тварным и нетварным (Greg. Acind., *ep.* 62: 252.48–53 [Heger]). Соответственно, согласно Акиндину, апостолы созерцали не Само Божество (Которое Само по Себе не воспринимаемо), но нечто тварное, что они были способны воспринять. Акиндин утверждал, что Божественность (Божественная природа) Христа, явленная апостолам на Фаворе, сама по себе является нетварной, но апостолы видели не саму ее, но могли воспринять ее постольку, поскольку имел место факт боговоплощения (*ep.* 62: 256.100–104 [Heger]).

ПРОТИВ АКИНДИНА СТИХИ

Не видя в том беды в своем нечестии,
 И пропускает среднее — энергии⁴⁰,
 Не признавая вовсе им причастности,
 Природу приводя к уничижению. 525
 Совсем в своем запутавшись нечестии,
 Он превзошел Савеллия и Ария
 И преуспел в смешении с разделением.
 А тех, кто сущность Божью чтит по истине
 И говорит об энергийном тождестве, 530
 Чтобы воспеть всеобщего Создателя,
 Он дерзко обвиняет в двоебожии⁴¹
 И в богохульстве уличить пытается,
 А сам при этом делит Бога он;
 Нетварной делая Его природу лишь, 535
 От сущности отсек он все энергии,
 Чтоб их низвергнуть в область сотворенного.
 При этом он еще и возмущается,
 Что те, кто рассуждают о причинности,
 Причину видя выше причиненного, 540
 Природу Бога выше благодати чтят⁴²,
 Что светит в мире благодатным действием,
 В общение возводит с изливанием,
 Как учат нас великие подвижники.

40. Ср.: Greg. Pal., *tr.* 3.2.25.

41. Ср.: Greg. Acind., *conf.* 5; 11; 13.

42. Greg. Pal., *oper.* 19; 47; *dial. orthod. et Barl.* 19; *contr. Acind.*

1.7.40; 2.9.36–2.10.37.

- 545 А он об этом ничего не ведает,
А только молвит, что природа Божия
Сиянья благодати, мол, превыше есть
И всей присущей сущности энергии,
Поскольку выше тварного нетварное.
550 Когда ты мыслишь, говоришь и пишешь так,
Ты ничего не открываешь нового.
А Палама — защитник славной истины,
И путеводец наш во богословии,
Считаешь ты, принес догматы новые,
555 С отеческим ученьем несогласное?
Не знаю, как ты не стыдишься слов своих,
И не боишься со своей софистикой
Подвергнуться святому правосудию.
Ведь тот, кто на путях своих столь дерзостен,
560 Не может исцелиться словом истины,
Но подлежит жестоким наказаниям,
Что вразумляют дерзость нечестивую.
Но если скажешь, что в своих писаниях
Являет Палама призванье Божие,
565 И светит благодать в его учении,
И в нем не может быть противоречия,
Поскольку в нем — лишь верное учение,
Вновь будешь другом и единоверцем нам.
Как бредней беззаконного Евномия⁴³,

43. Ср.: Dav. Dis., *contr. Barl. et Acind.* 5–6.

И темноты Фотинова учения⁴⁴, 570
 И нечестивой ереси Евсевия⁴⁵,
 И гностиков безумья многословного,
 Евтихия⁴⁶ безумия злосчастного,
 Катаров⁴⁷ устроения нечистого —
 Так Акиндина избегай опасного⁴⁸, 575

Евномий (320-е—ок. 396 гг.) — один из лидеров (наряду с Аэцием) учения аномеев, или неоариан, характерного для второго этапа развития арианской доктрины (втор. пол. IV в.). Евномий и Аэций углубили и в определенном отношении видоизменили доктрину, выработанную на первой стадии арианских споров Арием и его последователями. Учение Евномия было анафематствовано на II Вселенском соборе.

44. Фотин — ученик Маркелла Анкирского; его учение осуждено на соборах 340 гг. и на II Вселенском соборе.

45. Вероятно, имеется в виду арианин Евсевий Эмесский (ум. до 359 г.).

46. Евтихий (378—после 454 гг.) — ересиарх-монофизит; осужден на Константинопольском соборе 448 г. и на IV Вселенском соборе в 451 г.

47. τῶν Καθαρῶν; имеются в виду, очевидно, не катары, в смысле распространенного в Западной Европе в XI — XIV вв. еретического движения, близкого к византийскому богомилству (см. прим. 11 на с. 15–17 наст. изд.), а новациане (от римского антипапы Новациана [ум. 258 г.]), отрицавшие возможность возвращения в Церковь отпавших и именовавшие себя «чистыми» (καθαροί).

48. Игра слов: Евномий по-гречески означает «благозаконный», Фотин — «светлый», Евсевий — «благочестивый», гностики — «мудрые, знающие», Евтихий — «счастливый», катары — «чистые», Акиндин — «безопасный» [прим. З. А. Барзах].

ДИВНОМУДРОГО МОНАХА ДАВИДА ДИСИПАТА

Который бредням Варлаама следует.
Отвергни их, как гибель и нечестие,
Чуму, огонь, проклятье, грязь духовную,
Пучину зла, ехидну душетленную,
580 Нечестие, вражду на благочестие.
Ищи святых учений постижения,
Душевной чистоты и жизни в Господе,
Тогда и причастишься ты сияния,
О коем мудрый Палама поведал нам,
585 Он Божья длань⁴⁹, что к небу вознесет тебя,
Мой друг, и славы ты достигнешь Божией.

II ЕГО ЖЕ

Прочел ты наши ямбы стихотворные,
В которых Акиндин опровергается,
Насколько сил хватило нам составить их.
В размере сем безмерно богохульствует
5 Опасный Акиндин, стихов приятностью
Пытаясь приукрасить тьму нечестия:
И вновь мы обличаем заблуждение,
И говорим в стихах об Акиндине мы,
Ведь он прибавил к прежним мерзость новую.
10 Пусть даже не во всем достигнем цели мы —

49. Игра слов: имя «Палама» переводится с греческого как «ладонь, рука» [прим. З. А. Барзах].

ПРОТИВ АКИНДИНА СТИХИ

Ты знаешь хорошо причину этого,
Поскольку ведаешь его обычаи.
Поэтому, добыв его писания,
Пришли мне их, и поскорей, пожалуйста:
Хотелось бы мне с текстом познакомиться⁵⁰, 15
Узнать его ученья положения,
Которое, как кажется, стоит еще,
Которое уже слегка шатается,
Которое само собою рушится.
Нам истина дарует силу крепкую, 20
Которая сияет в слове праведном.
А душетленный гам многоглаголанья
И слов нагроможденье нечестивое
Лишь посрамляет собственного автора.

50. Дисипат указывает, что он написал *Ямбы* против Акиндина еще не получив и не прочитав *Ямбов* против Паламы, написанных Акиндином, весть о появлении которых заставила Дисипата написать свое сочинение. Это не удивительно: Акиндин написал свои *Ямбы* осенью 1342 г. в Константинополе и поначалу давал читать их лишь доверенным лицам (Philoth., *encom.*: PG 151, 609–610); Дисипат в это время находился, вероятно, за пределами Константинополя.

ЧЕСТНЕЙШЕГО И МУДРЕЙШЕГО
МОНАХА ГОСПОДИНА ДАВИДА
ИСТОРИЯ ВКРАТЦЕ, КАК
ПОЛУЧИЛА НАЧАЛО ЛУКАВАЯ
ЕРЕСЬ ВАРЛААМА И АКИНДИНА¹

Варлаам, приверженный эллинским учениям, полагал, что не существует иного Божественного света, кроме знания и пустой философии эллинских наук. Поэтому он не верил, что существует свет Божественный и вечное озарение², причастуемое и созерцаемое только теми, кто посредством заповедей Божиих очистил свои сердца.

Итак, он услышал от старцев³ о Божественном осия-

1. Перевод Д. А. Поспелова под. ред. А. Ю. Волчкевич; перевод выполнен по изд.: Candal 1949; примечания Д. С. Бирюкова.

2. ἑλλάμψιν αἰδίων. Понятие ἑλλάμψις в рамках античной философии восходит к Плотину (см. Sleeman, Pollet 1980, s. v.) и активно используется Проклом и Дамаскием; в рамках святоотеческой традиции восходит к Каппадокийским отцам и *Макариевскому корпусу*, но обрело терминологическую отчетливость в рамках *Корпуса Ареопагитик* (см.: Daele 1941, s. v.), откуда, очевидно, и было заимствовано паламитскими авторами.

3. παρὰ τῶν καλογέρων (καλόγερος — слово, характерное для лексикона средне- и поздневизантийской эпохи). В отличие от многих

нии и о многих иных богоявлениях, и особенно об озарении, бывшем на горе Фавор во время того божественного преображения Господа, слышал о том, что тот свет они называли Божественным и вечным, раз «*просияло лице Его, как солнце, — как гласит священное Евангелие, — и одежды Его сделались белыми, как свет*»⁴. Тогда он отошел к опровержению монахов и написал слова против такового Божественного света⁵, желая доказать, что он материальный и тленный, заявляя, что этот свет не был вечным, но только тогда возник, дабы ученики, простые люди, видели и удивлялись, и снова пропал, исчез и обратился в не-сущее⁶.

Монахи, увидев эти сочинения, умолили Паламу беседовать с ним, и подать ему совет, и отвести его от таковых речей и писаний, дабы не хулил сей единый Бо-

других паламитских авторов, описывающих историю споров, Давид Дисипат не упоминает о том, что монахи, с которыми встречался Варлаам, были необразованными простецами; это, как мы уже упоминали, свидетельствует в пользу теории А. Риго, согласно которой Варлаам стал выступать против исихастов после общения с прп. Игнатием Исихастом и его кружком, в который входил и Дисипат (см.: Rigo 1989a, p. 47–49); см. с. 77 наст. изд.

4. Мф. 17, 2; ср.: Мк. 9, 3; Лк. 9, 29.

5. Точные названия этих сочинений Варлаама, написанных в 1337 г., неизвестны; различные источники свидетельствуют об этом по-разному. Вероятно, они были написаны в форме Триад.

6. Ср. отрывок из сочинения Варлаама *Против мессалиан* в прим. 21 на с. 83 наст. изд.

жественный свет и не поносил бы святых, воспевающих его⁷. Ибо писал Варлаам в словах своих, что всякий, кто об этом свете мнит нечто иное, нежели он сам пишет, есть еретик, нечестивец и безбожник.

Палама видел его и часто беседовал с ним: и умолял его, и обличал, и одолевал устами, но нисколько не сумел убедить его, но тот еще больше устремлялся к таковой хуле и к поношениям святых. Итак, Палама вынужден был наконец написать против него⁸, и, сведя из святых все то, что они писали о Божественном свете преобразования, доказал из слов святых, что этот свет Божественный и неприступный, вне времени, нетварен

7. Сам Палама описывал начало своей полемики с Варлаамом по поводу исихастской практики следующим образом: «Он... стал писать против них [исихастов] 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 него юнцами, переубеждая тех, кто готов отказаться от отеческого образа мыслей, и монахов, не имевших опыта безмолвной жизни. ... Тогда я стал и сам искать эти его писания. Но он так старался, чтобы они не попались на глаза никому из наших, что не давал их тем, кто хоть немного общался с нами и хоть однажды был у нас, не взяв сначала клятвенного обещания не показывать их никому из исихастов. Все же, в конце концов, его слово, блуждавшее во мраке и бежавшее от света откровенности, не миновало наших рук» (*tr.* 2.1.1, цит. по изд.: Григорий Палама 2003, с. 117).

8. Имеются в виду трактаты первой *Триады* свт. Григория Паламы, написанные весной 1338 г.

и вечен, что он есть озарение и благодать, и блистание Бога, и Божество, — по тому, как называют его святые. Поскольку и великий Григорий Богослов говорит, что «свет есть переданное на горе ученикам Божество»⁹.

Увидев это, Варлаам написал в ответ, что если этот свет был именно таков, то в итоге он был сущностью

9. Greg. Naz., *or.* 40.6: PG 36, 365A.

Имеется в виду следующее место из *Триад* свт. Григория: «Поскольку, как ты сказал, люди, отвергающие Божий свет благодати, называют явленный на Фаворе свет чувственным, мы спросим их сначала, считают ли они этот свет, осиявший тогда на Фаворе избранных учеников, чем-то Божественным. Если они его не считают Божественным, их опровергнет Петр, который бодрствовал на той горе, по евангелисту Марку, и видел Христову славу (Мк. 9, 2–8), а во Втором своем послании написал, что был очевидцем Его величия, когда был с Ним на святой горе (2 Пет. 1, 16; 18). Их прекрасно опровергнет тот, кто золотым языком разъясняет евангельскую проповедь: „В небывалом блеске, — говорит он, — открылся Господь, причем Его тело оставалось в том же образе, но Божество явило свои лучи“ [Joan. Chrys., *ep. 1 ad Theod.* 11: PG 47, 292]. Их заставит совершенно умолкнуть великий Дионисий, буквально именуя Фаворский свет богоявлением и богооткровением [Ps.-Dion. Ar., *d. n.* 1.4: PG 3, 592C; *ep.* 8.1: PG 3, 1084 и др.]; за ним — Григорий Богослов, называющий светом „Божество, переданное ученикам на горе“; и со многими другими Симеон, прекрасным языком украсивший жития почти всех святых и пишущий, что особенно любимый Христом богослов видел, как на горе „обнажилось само Божество Слова“ [Sym. Metaphr., *comm. in apost. Joan.* 1: PG 116, 685B]» (*tr.* 1.3.26, цит. по изд.: Григорий Палама 2003, с. 87–88, с изм.).

Божией: таким образом, вы делаете сущность Божию причастуемой и зримой¹⁰; а это в свою очередь уже само по себе хульно и нечестиво, и есть учение мессалиан¹¹.

Против этого Палама написал, что этот свет хоть Божественен и нетварен, и у святых именуется Божественностью; однако же он не есть сущность Божия, но энергия и благодать, слава и сияние, посылаемое из Божественной сущности¹² в святых. Ибо все святые, и люди, и ангелы, хотя и видят вневременную славу Божию, и принимают Его вечную благодать и дарование; сущности же Божией никто никогда, ни человек, ни ангел — не видели и видеть не могли¹³.

10. Ср. свидетельство, содержащееся в деяниях собора 1341 г.: «...Услышав от них [монахов], что те, у которых сердца очищены исполнением заповедей Божиих, таинственно и неизглаголанно сподобляются озарений Божественных, Варлаам этот обвинил их в том, что они признают причастие самой сущности Божией» (цит. по изд.: Порфирий (Успенский) 1892, с. 242–243, с изм.).

11. См. прим. 11 на с. 15–17 наст. изд.

12. λαμπρότης ἐκ τῆς θείας οὐσίας; ср.: Greg. Pal., *oper.* 26.

13. θεῖον μὲν ἐστὶ καὶ ἄκτιστον τὸ φῶς ἐκεῖνο, καὶ θεότης παρὰ τῶν ἁγίων ὀνομάζεται οὐκ ἔστι δὲ οὐσία θεοῦ, ἀλλ' ἐνέργεια καὶ χάρις καὶ δόξα καὶ λαμπρότης ἐκ τῆς θείας οὐσίας εἰς τοὺς ἁγίους πεμπομένη. Οἱ γὰρ ἅγιοι πάντες, καὶ ἄνθρωποι καὶ ἄγγελοι, δόξαν μὲν ἄχρονον ὁρῶσι τοῦ θεοῦ, καὶ χάριν αἰδῖον δέχονται καὶ δωρεάν. οὐσίαν δὲ θεοῦ οὐδεὶς ποτε, ἄνθρωπος οὔτε ἄγγελος, οὔτε εἶδεν οὔτε ἰδεῖν δύναται. Имеется в виду следующее место: «Но он [святкой человек] вовсе не считает то, чего удостоился видеть, прямо природой Бога. Как от души рождается жизнь

Услышав это, Варлаам письменно ответил: раз вы говорите, что сущность Бога непричастуема и незрима, а Его энергия и благодать причастуема и передается святым, значит, вы говорите о двух Богах, *вышележащем* и *нижележащем*; *вышележащей* вы называете сущность, которая незрима и непричастуема, а *нижележащей* вы называете энергию и благодать, каковую святые принимают от Бога. Таким образом, он изваял оговор в двубожии и наполнил им слух многих¹⁴.

в одушевленном теле и мы называем эту жизнь тоже душой, хотя знаем, что живущая в нас и дающая жизнь душа есть что-то отличное от жизни тела, так в богоносной душе рождается свет от вселившегося в нее Бога, хотя единение всемогущего Бога с достойными все-таки выше этого света, потому что в своей сверхъестественной силе Бог одновременно и целиком пребывает в Себе и целиком живет в нас, передавая нам таким образом не Свою природу, а Свою славу и сияние (*μεταδιδόντος ἡμῖν οὐ τῆς οἰκείας φύσεως, ἀλλὰ τῆς οἰκείας δόξης τε καὶ λαμπρότητος*). Это Божественный свет, и святые справедливо именуют его Божественностью (*θεότης ὑπὸ τῶν ἁγίων ὀνομάζεται δικαίως*): ведь он обоживает; а если так, то он еще и не просто Божественность, а обожение само по себе, то есть начало Божественности» (Greg. Pal., *tr.* 1.3.23, цит. по изд.: Григорий Палама 2003, с. 84–85).

14. Свт. Григорий Палама приводит соответствующие слова Варлаама в *Триадах*: «Поскольку вы утверждаете много вечного и несотворенного, низшее и вышележащее, постольку вы вводите многих богов; поскольку же основываете это все в Боге без разделения, одного и того же Бога называя то зримой славой, то невидимой сущностью, как имеющего вечно то и другое, постольку

ИСТОРИЯ ВКРАТЦЕ О НАЧАЛЕ ЛУКАВОЙ ЕРЕСИ

вы сводите двух богов в одного составного бога» (*tr.* 3.2.21, цит. по изд.: Григорий Палама 2003, с. 323).

О вышележащем и нижележащем божестве шла речь в третьем письме свт. Григория Паламы к Григорию Акиндину. В издании этого письма о. Иоанном Мейендорфом (Мейендорф 1955, р. 113–126; это же издание вошло в ГПС) идет речь не об *энергиях*, но об *обожении* как *нижележащем божестве*. Имея в виду обвинения Акиндина, что Палама называл нижележащим божеством Божественные энергии, о. Иоанн Мейендорф утверждал, что Акиндин стремился сфальсифицировать тексты Паламы (Мейендорф 1997, с. 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 1974, р. 233–285 (здесь же издание этой версии; также см.: Gregorius Akindynos 1995, р. L–LXI). Понимание о. Надаля-Каньелласа принимается сегодня фактически всеми исследователями.

В свою очередь, говоря о вышележащем и нижележащем Божестве, свт. Григорий Палама опирался на *Послание II* (к Гайю) Дионисия Ареопагита, где говорится о благо- и боготворящем даре как о божестве, каковое превосходит его Источник и Начало — Сверхбожество и Сверхблаго; свт. Григорий понимал это «божество» («низшее божество») как Божественные энергии. Приведем это важное пререкаемое место из *Корпуса Ареопагитик*: «Каким образом Тот, Кто выше всего, выше и богоначалия, и благоначалия? Ты поймешь это, если под именем божества и благодати будешь разуметь самый предмет благообщительного и боготворительного дара и то неподражаемое подражание, через которое мы делаемся причастными Божества и благодати, — подражание Тому, Который выше божественности и благодати. Ибо если это служит началом божества и благодати тех, которые им причастны, то Тот, Кто выше начала всякого, конечно, выше и называемого так божества

На это Палама письменно ответил¹⁵, что сущность Бога, хотя не причастуема и не зрима для всякого творения, и даже самим ангелам, но причастуема Его энергия и боготворящая благодать, которой причащаются и ангелы и люди¹⁶. Причастуемая же ими, она при

и благодати, 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 ἀγαθαρχίαν; 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 θεούμενους καὶ ἀγαθυνόμενους, 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)» (ер. 2: 158 (Heil, Ritter): PG 3, 1068–1069, цит. по изд.: Восточные отцы 2000, с изм.).

15. Этому обвинению Палама посвятил специальный трактат [*О том*] что Варлаам и Акиндин поистине нечестиво и безбожно разделяют единое [Божество] на два неравных божества, написанный в 1342 г. В этом трактате он доказывал, что в действительности обвинение в учении о двух божествах — тварном и нетварном — может быть предъявлено Варлааму и Акиндину, согласно которым отличные от сущности Бога Божественные энергии могут быть только тварными. Также Палама затрагивает эту тему в трактатах *О Божественном единении и различении*, *О Божественных энергиях и их причастии*, *Собеседование православного с варлаамитом*, а также во второй части 3-й *Триад*ы.

16. Ср.: «Но сам себя превосходит не только ангельский, а и человеческий ум, когда становится подобен ангелам бесстрастием;

том остается нераздельной и неотделяемой от сущности Божией, поэтому не существует двух Богов или же двух божеств. Ибо как у доступного чувствам солнца¹⁷,

значит, он тоже может прикоснуться к Божьему свету и удостоиться сверхприродного богоявления, сущности Божией конечно не видя, но Бога в Его Божественном проявлении, соразмерном человеческой способности видеть, — видя» (Greg. Pal., *tr.* 1.3.4, цит. по изд.: Григорий Палама 2003, с. 62); «[Апостол Павел] имел такое единение со Светом, какого не могут улучшить даже ангелы, если не превзойдут сами себя силою единящей благодати, так что стал тогда и Светом и Духом, с которыми соединялся и от которых принял единение... Но, став таким, божественный Павел еще никоим образом не причастился Божественной сущности: сущность Бога выше и не-сущего, превосходящего сущее, не даром Он „Сверхбог“; есть не-сущее по превосхождению, духовно видимое умным чувством и, однако, являющееся ничуть не сущностью Бога, но славой и блеском, которые неотъемлемы от Его природы и через которые Он единится лишь с достойными, ангелами и человеками» (ibid., 2.3.37, цит. по изд.: там же, с. 224).

17. Восходящая к Платону (*resp.* 6, 508a) парадигма Солнца и солнечного света, используемая для описания единого высшего начала и его отношения к множественному миру, — важнейшая тема для всей платонической традиции, и в том числе для христианского платонизма (в целом см.: Beierwaltes 1957). Паламой и паламитскими авторами она была заимствована в первую очередь из *Ареопагитского корпуса* (*d. n.* 4: PG 3, 697D–700A и др.; см. также схолию: PG 4, 248A). Отметим, что использование этой темы Дисипатом в данном сочинении, имеющем характер апологии, несколько отличается от того, как она нередко представлена у Паламы в его трактатах, где была возможность развивать более глубокую богословскую мысль: свт. Григорий уподобляет солнечным

диск его сам по себе всецело неосязаем и недоступен очам, — ибо если бы некто приблизился к нему, неизбежно лишился бы своей способности видеть из-за безграничного света и был сожжен дотла, — а лучи солнца идут к нам и освещают все что ни есть в мире. Называем же мы солнцем и диск его, и лучи. И поэтому не существует двух солнц, но одно; мы не говорим о двух солнцах, но об одном, пусть бы оно обладало мириадой лучей: так же и у Бога, Который есть мысленное солнце. Хоть мы и говорим, что сущность Его непричастуема и несозерцаема, святые принимают Его причастуемую энергию и благодать, при этом Бог, Который обладает сущностью и энергией, один¹⁸.

лучам обоживающие энергии Бога, творческие же энергии Бога, поддерживающие мир в бытии, соотносятся свт. Григорием с теплом, исходящем от Солнца (см. напр.: Greg. Pal., *de un. et dist.* 30).

18. Ср.: «То, что он [боготворящий дар] называется Божественностью, даже и имея высшей себя сверхначальную природу, не мешает Божественности быть единой. Почему? Потому что и эта [Божественность] нетварна и неотделима от той. Ибо как солнцем называется и луч, и то, откуда луч, и одно непреступно, а другой приступен как низший, и, несмотря на это, не два света и не два солнца; так и Божественностью является и боготворящий дар, и дарующая его от себя богоначальнейшая природа, и [тем не менее] не две суть божественности» (Greg. Pal., *oper.* 32, цит. по изд.: Григорий Палама 2007, с. 67); «Поскольку обе они — сущность и энергия — являются нетварными, ничто не препятствует им быть одним, подобно тому, как луч и солнце суть один свет» (*idem, particip.* 27, цит. по изд.: там же, с. 117).

И если бы кто сказал, что солнц много из-за того, что у солнца много лучей, сказал бы ничуть не согласно с истиной. Так же и если кто скажет, что много богов из-за многочисленных энергий и благодатей Бога, подобным образом окажется невосприимчив [к истине]. Ибо мы говорим, — как учит Святая Церковь Божия, — что Отец обладает Сыном, обладает и Святым Духом, и мы называем Богом Отца, Богом — Сына, Богом же и Духа Святого, и не утверждаем, что Бога три, но что Три — один Бог. И подобно этому говорим, что сущность Бога обладает природными энергиями и благодатями, но и сущность именуется Божеством, и боготворящая энергия и благодать ее именуется так же. Ибо сущность с энергией — есть одно Божество, которое нераздельно и неразлично с энергией. Ибо энергия не отделяется от сущности, равно как и Сын или Дух Святой не отделяется от Отца, или же, если привести примеры из постигаемых ощущениями вещей, как луч неотделим от солнца, а жар — от огня.

Вот, мы говорим о том, что сущность солнца (то есть его диск) превосходит и, как непричастуемый, лежит выше лучей и озарения, посылаемого в наши глаза, ибо он есть источник, и начало, и корень, и глашатай озарения. Точно таким же образом мы говорим, как учат святые, что Божественная сущность, как непричастуемая и незримая, лежит выше посылаемых из нее сияний и энергий и благодатей, которые возвещает и да-

рует святым Святая Троица, Отец, и Сын, и Дух Святой, ибо все Божественные энергии и дары общие для Трех покланяемых ипостасей. И каким образом говорит Господь в Евангелиях, что «*Отец Мой более Меня*»¹⁹, и говорит это согласно человечеству Своему, а прежде всего — согласно причине, как учат святые, ибо Отец есть причина Сына, а не Сын — причина Отца. Так и о Божественной сущности и о Божественных дарах утверждают богословы. Божественная сущность лежит выше сообщаемых от нее энергий и даров как их причина и источник: ибо она есть причина, и они из нее, поэтому она сообщает и дарует их, а не они — ее²⁰.

Воистину, вот что, как я изложил, мыслят и Варлаам и Акиндин, а именно: что тварен свет, воссиявший при божественном преображении на Фаворе, что все Божественные энергии, и озарения, и благодати Духа — все

19. Ин. 14, 28.

20. См.: «Ибо не стоит удивляться тому, что хотя сущность и энергия являются у Бога в некотором отношении одним [и тем же], и Бог один, однако сущность есть причина энергий и как причина превосходит их. Ведь и Отец, и Сын — одно, и суть один Бог, однако Причиной и большим Сына [Своей] причинностью является Отец. Если же и там, хотя Сын и является самоипостасным и единосущным, но, как Причина, Отец — «более» (Ин. 14, 28), то тем паче сущность превосходит энергии, не являющиеся ни единосущными, ни иносущными, так как они [только] принадлежат самоипостасным, но ни одна энергия не самоипостасна (Greg. Pal., *oper.* 19, цит. по изд.: Григорий Палама 2007, с. 57).

тварны, но одну сущность Божию они называют нетварной²¹. Однако это невозможно. Ибо как если бы некто сказал, что лучи солнца темны, такой человек по необходимости делает темным и солнечный диск, посылающий их. Ибо каков диск, таковы и лучи: если он светел — светлы, а если темен — темны²². Так размыш-

21. Одно из важнейших положений антипаламитов заключалось в утверждении, согласно которому к области нетварного относится только Божественная природа (сущность); ср. свидетельство протостратора Георгия Факрасиса об аналогичной позиции Никифора Григоры во время его публичного диспута со свт. Григорием Паламой в 1351 г. (*disp.* 26 [Candal]). В этом отношении антипаламиты отсылали к трактату свт. Григория Нисского *Против Евномия* (о. Кандаль и П. Христу считают, что антипаламиты имели в виду место: *contr. Eunom.* 3.3.7.1–3.3.8.6 [Jaeger]: PG 45, 647D, однако мы считаем, что имелось в виду следующее место: *ibid.*, 12.2.1.211–213 [Jaeger], см. наш комментарий в изд.: Георгий Факрасис 2009, с. 108–111). Опровержению этого положения, кроме сочинений свт. Григория, был посвящен специальный трактат св. Нила Кавасилы *Слово краткое против неверно понимаемого еретиками-акиндинистами речения божественного Григория, именуемого Нисским*: „Нет ничего нетварного, кроме Божественной природы“, и о том, что не только одна природа Бога нетварна, но вместе с ней [нетварны] и ее природные свойства (изд.: Candal 1957).

22. Ср.: «...Где же те, кто неразумно говорит, будто есть одно нетварное, не имея в виду просто Бога или божественное, то есть Божественную природу и соответствующие ей ипостаси, и все природные и ипостасные [свойства] Пресвятой Троицы, но только сущность отделяет от тварного, подобно тому, как если бы они решительно утверждали, будто солнце испускает сияние, а сущие

ляй о Божественной сущности и о Божественных энергиях. Каковыми бы ни назвать энергии, такой же получится и сущность. Если энергии нетварны, и сущность нетварна, а если тварны, и сущность тварна, ибо энергии неотделимы от сущности.

И как на примере солнца: если бы кто сказал, что они (имею в виду лучи), темные, а сущность и диск солнца светлый, неверно бы сказал, ибо по диску и лучи. Так же и с Богом: утверждающий, что они (говорю об энергиях) тварны, а сущность нетварна, не ведает что говорит. Ибо каковы бы ни были энергии, таковой же будет и источающая их сущность: если нетварны — нетварная, если тварны — тварная.

Как бывает и с источником: каков бы ни был он, такова же будет и изливающаяся из него вода. Если источник сладкий — сладкая, если горький — горькая. Равным образом бывает и с огнем: если бы кто сказал, что огонь печет, а природно посылаемая из него энергия — холодна, тот явно лгал бы, ибо горячая сущность не может испускать холодной энергии, ни, напротив, холодная сущность — горячей энергии. Ибо ни вода не несет с собой жар, ни огонь — прохладу. Но и вода и огонь имеют энергию согласную и соответствующую их сущ-

окрест него лучи полны тьмы, или же будто солнц много, поскольку и лучи суть свет?» (Greg. Pal., *dial. orthodox. et Barl.* 33, цит. по изд.: Григорий Палама 2007, с. 223, с изм.).

ности. Так точно и у Бога энергия подобна и соответственна сущности. При нетварной сущности нетварна и энергия. Говорящий же, что сущность тварна, вынужденно делает тварной и энергию²³.

Как я уже сказал выше, что мыслит Варлаам, то мыслит и Акиндин. И пусть никто не воспримет от кого-либо, будто Акиндин чем-либо отличается от Варлаама в догматах²⁴. Но поскольку об осужденном Варлааме разнеслась худая молва, Акиндин на словах отрекся от единомыслия с ним, боясь быть убитым народом как защитник его учения. По этой же причине он часто предаёт его анафеме как еретика, хотя сам во всем с ним согласен²⁵. И делает это сознательно именно по

23. Место цитируется Никифором Григорой (который приписывает его авторство свт. Григорию Паламе), см.: Niceph. Greg., *antirrh. I* 3.1.10 (Beyer).

24. См. прим. 27 на с. 23–24 наст. изд.

25. Имеются в виду события, связанные со временем собора июля 1341 г. На этом соборе Акиндин чуть было не подвергся нападению, а его последователи были избиты толпой, о чем Акиндин сообщает в своей *Речи к Иоанну Калеке*; ср.: «Когда же твой божественный голос повелел мне явиться, я не колебался и не откладывал, не просил того или другого прийти на собор, не собирал толпу, которая бы защищала меня, и вообще не употребил никаких средств, но явился поспешно, имея себе одну защиту в истине и во вселенском исповедании веры и в точном охранении православия со стороны вашего святейшества и собора. Излишне было бы говорить, что было сказано и что произошло на этом соборе. Когда стало ясно, что они не достигнут своей цели, под-

этой причине, то есть потому, что желает остаться не-раскрытым.

Акиндин же впал в худшее в сравнении с Варлаамом нечестие. Ибо и он, равно как и тот, мыслит боготворящую благодать тварной, однако, порицаемый святыми и опасаясь претерпеть подобное Варлааму, говорит, что благодать нетварна. Но утверждает, что она — одно и то же с сущностью Божией, и делает ее причастной всем творениям, разумным и бессловесным, одушевленным и неодушевленным, что превосходит всякое нечестие²⁶.

нялся шум, они избili двух преданных мне монахов, и если бы не поднялись на защиту их некоторые из добрых христиан, то наверное бы убили их. Потом напустились и на меня с криками: бейте его, варлаамита!» (*sermo ad Joan. patr.*: 172–184 [Nadal Cañellas], цит. по изд.: Успенский 2001, с. 270; свидетельство о том же: Greg. Pal., *oper.* 50).

Также, возможно, имеется в виду расписка Акиндина о своем согласии со святыми отцами и с Паламой, которую он дал после победы над ним Паламы во время публичного диспута в промежутке между июньским и июльским соборами 1341 г., но затем отказался от нее.

26. Согласно Акиндину, Божественная сущность является одновременно и причастуемой (*μετεχόμενον*), и непричастуемой (*ἀμέθεκτος*), причем причастуется она в разной мере всеми видами тварного сущего. В *grand. refut.* 3.91 (Nadal Cañellas) Акиндин пишет, что Бог всецело сущностно причастен для твари, и полностью же сущностно непричастуем. Способ сущностной непричастности Божества — таинственен; причастен же Бог по сущ-

ности 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. 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 непричастуемой). 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 веры* (*conf.* 5; 8 и др.). 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 (*см. conf.* 8; 9). Соответственно, тогда как свт. Григорий Палама в обсуждаемой цитате из *ер.* 2 Дионисия Ареопагита (*см. прим.* 14 на с. 126–128 наст. изд.), где говорится о благо- и боготворящем даре как о божестве, каковое превосходит его Источник и Начало — Сверхбожество и Сверхблаго, понимал «божество» («низшее божество») как Божественные энергии (так в первой редакции третьего письма свт. Григория к Акиндину), Акиндин в своем толковании этого места из *Ареопагитик* делал акцент на словах Ареопагита о превосхождении Сверхбожеством божества, имея в виду, что Бог пребывает

ЧЕСТНЕЙШЕГО И МУДРЕЙШЕГО ДАВИДА

Таковы, если сказать вкратце, нечестивые мнения Варлаама и Акиндина.

выше Своего дара, и поэтому, как считал Акиндин, последний является тварным и называется у Ареопажита «божеством» по аналогии, поскольку обоживает тех, в ком находится (*grand. refut.* 3,84 [Nadal Cañellas]).

СЛОВО ГОСПОДИНА ДАВИДА
ДИСИПАТА О БОГОХУЛЬСТВАХ
ВАРЛААМА И АКИНДИНА,
ОТПРАВЛЕННОЕ ПИСЬМОМ
ГОСПОДИНУ НИКОЛАЮ КАВАСИЛЕ¹

Пришло мне на ум, о друг, вкратце рассказать твоей му- 1
дрости о том, в чем придерживающиеся догматов Вар-
лаама расходятся с [учением] святых мужей, и в первую
очередь о вопросе, у них теперь прежде остальных вы-
двигаемом и у многих других, с небрежением относя-
щихся к Божественным [предметам], вызывающем со-
мнение, [о вопросе] который в настоящее время осо-
бенно много обсуждается и нуждается в особенно
тщательном осмыслении. Ведь пока этот вопрос, пред-
лагаемый ими как более затруднительный, чем осталь-
ные главы, и по порядку предпосланный большинству
[вопросов], которые возникали постепенно, один за
другим, [последующий] вслед за предыдущим, по мере

1. Перевод Д. А. Черноглазова под. ред. Г. И. Беневича по изд.: *Δαβὶδ Δισύπατος* 1973; примечания под астериском (*) принадлежат издателю греческого текста Д. Цамису, остальные — Д. С. Бирюкову; примечания Г. И. Беневича и переводчика оговорены отдельно.

продвижения дискуссии, и в [сумме] которых созерцается вся совокупность темы — [так вот, пока этот вопрос] останется, так сказать, сомнительным, запутанным и неизученным, он не позволит здраво и разумно подойти ни к какому из последующих [вопросов], а скорее, едва ли позволит даже положить начало [их рассмотрению]. Ибо какое же возможно знание о том, что [исходит] из [некоего] начала, если не известно [само] начало? Когда же этот вопрос получит разрешение здравое и бесспорное, будет подобающим образом исследован и разъяснен, тогда, конечно же, вместе с ним разрешатся сомнения и по поводу последующих [вопросов] и станет возможным, чтобы осмысление [вопросов] зависящих от него, продвигалось по гладкому и ровному пути.

- 2 Ты, конечно же, знаешь, что причиной, положившей начало таковым спорам Варлаама с [единомышленниками] святого Паламы и ставшей как бы основанием или средоточием всего этого дела, [причиной] которая лежит в основе всех вопросов, и обращаясь вокруг которой и развиваясь в связанных с нею умозрениях, дискуссия настолько расширилась, [разделившись] на отдельные главы, — [так вот причиной] стало ни что иное, как чудесно воссиявшая на Фаворе недоступная слава и светлость Единородного, то сверхсущностное озарение, естественный луч Божества Слова, по Которому истинный свет, воссиявший на горе — непри-

ступное солнце праведности², непостижимо, как благоволило, осиявшее избранных из учеников — тайноводствовал к обожению, на которое удостоенные уповают в будущем, [обожению] по которому *«праведные воссияют как солнце»*³ в царстве Бога и Отца, оказавшись наследниками Его, сонаследниками Христовыми⁴, ибо они, по неложным обетованиям, будут с Ним прославлены, станут с Ним царствовать и, благодаря совершеннейшему созерцанию первого Света⁵ и сопричастности Ему, соделаются всецело световидными — боги по благодати, стоящие вокруг Бога по естеству и беспрестанно празднующие то несказанное и блаженное хоровожение⁶.

Ты точно знаешь, что основа столь великих словопре- 3
ний именно такова. Ведь Варлаам и те, кто придерживаются его ереси после него, низводят тот Божественный свет до творения и учат, что он ничем не лучше рожденных [вещей], и представляют, будто он, напротив, даже уступает человеческому мышлению, если последнее, как он говорит, для чувства неуловимо, а [Божествен-

2. Мал. 4, 2.

3. Мф. 13, 43.

4. Ср. Рим. 8, 17.

5*. О Боге как «первом свете» см.: Greg. Naz., *ор.* 40.5: PG 36, 364B. «Вторыми светами» именуются ангелы.

6*. Ср.: *idem.*, *ор.* 21.9: PG 35, 945C; *ор.* 8.23: PG 35, 816B–C; *ор.* 43.82: PG 36, 604D–605A; *ор.* 8.6: PG 35, 796B.

ный свет] был созерцаем телесными очами учеников⁷; наши же [приверженцы], следуя святым отцам, почитают [этот свет] нетварным и вечным, воспевают его богоприличными именами и не только не причисляют его к рожденным [вещам], но нарекают Божественным именем и называют боготворящей благодатью, ибо он неизречно обоживает, причащая [себе] тех, кто так приуготовился. Конечно же, поскольку мы придерживаемся такого учения, он сперва и пытался причислить нас к мессалианам⁸, как будто мы полагаем, что можно причаститься самой Божественной сущности⁹. Когда же он узнал, что, согласно богословам, этот свет есть не Божественная сущность¹⁰, а излучаемая Божественной природой светлость и слава, которой, как гласит слово Божие, таинственно удостоены очищенные сердцем — тогда он взялся возвести на нас обвинение в двубожии¹¹. По этому поводу были созваны соборы¹² и — не стану затягивать [слово], рассказывая то, что всем

7. См. цитату из Варлаама в прим. 21 на с. 83 наст. изд.

8. См. прим. 11 на с. 15–17 наст. изд.

9. См. в *Истории вкратце* Дисипата, с. 125 наст. изд.

10*. См. в *Соборном томосе* 2–3: PG 151, 680A–B.

11. См. в *Истории вкратце* Дисипата на с. 126, а также прим. 14 на с. 126 наст. изд.

12. Имеется в виду собор 10 июня 1341 г., осудивший Варлаама, и собор июля того же года, осудивший Акиндина [*прим. Г. И. Беневича*].

известно — были [составлены] грамоты и вынесены те страшные решения против них, отторгающие их от Церкви Христовой и отчуждающие от состава благочестивых, если они не откажутся от своих нечестивых догматов, подлинно осудив то, о чем прежде дурно судили, и не возвратятся к истине благочестия, соборно изъясненной и отчетливо исповеданной¹³.

Таков, как мы сказали, предмет настоящего спора, ⁴ и таким образом он был определен и утвержден, запечатленный в соборном постановлении, которое было изложено в *Томосе*¹⁴. Тогда, как кажется, божественная благосклонность осеняла Ромейское [государство], ибо тишина была повсюду разлита, порядок господствовал и — если кто-нибудь не скажет нечто большее — несмотря на столь ужасную и неистовую бурю, хранила дела государства в спокойствии. Никто из разумных людей, как я полагаю, не стремится к чему-либо, [что оказалось бы] лучше этого. Ведь если среди дурных вещей наиболее тягостная — междоусобное восстание, то красота согласия — величайшее из благ. [Теперь же] когда мы лишились столь великого блага и всяческие виды зла, слившись вместе, обрушились на общественные дела, когда порядок упразднен и все ниспровергнуто и расстроено, когда разум

13. Ср. с. 22–25 наст. изд.

14*. См. изложение *Томоса* в: PG 151, 679–692.

лежит униженный, а вперед рвется неразумие, вовсе не знающее различия между священным и скверным, и дурным людям дозволено любое устремление к какому угодно злодеянию — [так вот, теперь] противники, воспользовавшись порочностью [нынешнего] времени, весьма соответствующей таковым помыслам, устремились возместить себе то поражение, которое они многократно терпели в предшествовавших [спорах], и вновь начали дискуссию об этих [вещах], но хитроумно и лукаво, как и следовало [поступить] злоумышляющим против столь великой истины, воссиявшей ярче солнца.

- 5 Так вот, поскольку они знают, что слово о Божественном свете ярко сияет в душах всех и что боготворящая благодать, нетварная и вечная, как и было соборно определено, почитаема и поклоняема, то они отказываются от тех [своих прежних] слов, ибо, если бы они стали говорить об этих [вещах] что-либо вопреки утвержденному, то, очевидно, претерпели бы ужаснейшее — ведь они изъявили покорность соборным решениям¹⁵ — и, выразив ту же мысль иными словами, выдвигают вопрос о сущности и энергии, представляя, будто он новый и с теми [вопросами] не связан. Тем самым они, с одной стороны, как я сказал, стремятся скрыть, что выдвигают какой-либо из [вопросов] ле-

15. Ср. прим. 13 на с. 97 наст. изд.

жащих в той [области], а с другой — добиваются того, чтобы слушателям казалось, будто собеседникам трудно будет изобличить их: ведь слова [которые они употребляют] имеют множество разнообразных значений, ибо по-разному понимаются отцами, и потому неопытным в подобных [спорах] невозможно проследить ход [их] рассуждения, разветвленный и истонченный, разъясняя, в чем состоит [значение] каждого из выдвигаемых вопросов. [Так вот, неопытные] терпят в этом деле неудачу и, будто во мраке, бессильны ясно и несмешанно запечатлеть в душах истинный смысл сказанного; ибо оппоненты, особенно когда делается ясно, что их рассуждение склоняется в какую-либо сторону, нарочно вносят сумятицу, отпрыгивая в противоположную, и, когда уже различается ясность и чистота истины, смешивают и замутняют [ее], подражая в этом хитрым и коварным зверям. Ведь подобно тому, как звери, избегая открытой, хорошо освещенной местности, охотнее скрываются в чащах и предпочитают жить в темных и недоступных местах, поскольку боятся попасться охотникам и всеми способами этого избегают, так и эти [люди], избегая простого (как [дело] обстоит по природе) и чистого слога истины — ибо истина, как рек сказавший это, «бежит прикрас и пестроты»¹⁶ — злонравно предпочитают, скорее, [слог] тяжелый и за-

16*. Ещ., *Phoen.* 470 (пер. И. Ф. Анненского).

путанный. Таким образом, как мы уже сказали, они заботятся о том, чтобы казалось, будто изобличить их по тому, что они говорят, непросто, и достигают цели, злоупотребляя невежеством многих. Замысел этот, разумеется, древний — к ним он по преемству перешел от далеких предшественников, изобрели же его ревнители тех первых ересей¹⁷, а применил на деле прежде других Евномий¹⁸.

6. Ведь и он, когда Арий нечестиво отделил Сына от Отеческой сущности, низвел [Его] до творения, и за это богособранный собор¹⁹ справедливейшим образом изгнал его из Церкви, [тогда] и [он, Евномий] восприняв предстоятельство нечестивого [учения], не произносит имен Отца и Сына — предполагая, что они весьма почитаемы благочестивыми и что подобающее учение давно возобладало в душах многих, — а притворяется, будто соблюдает соборные определения неизменными, и уловляет людей²⁰ потихоньку, при помощи незаметных отклонений. Он поднимает обширный и запутанный спор о слове «нерожденный» и «рожденный»,

17*. Ср., напр.: Greg. Pal., *ep.* 3.1: 302.

18. См. прим. 43 на с. 116–117 наст. изд.

19. Очевидно, имеется в виду I Вселенский собор, созданный имп. Константином в 325 г. (до него имели место еще несколько локальных соборов, осудивших Ария).

20. Другой вариант: «подменяет их», т. е. определения [*прим. перев.*].

надежно укрепив порочное учение противопоставлением имен в его собственном, как он полагал, понимании; затем он пытается с помощью нечестивых мудрований подменить и оклеветать учение об Отце и Сыне, [утверждая] будто то, что он вывел из своих безумных измышлений, с этим [учением] согласно. Однако же обнаружилось, что он тщетно [измышлял свое] нечестие, и из [своих] ложных и пустых мудрований получил разве только ту выгоду, что прослыл намного более нечестивым, чем его единомышленники. Тем же самым способом и эти люди, отвергая боготворящую благодать и низводя тот Божественный Свет до творения, говорить об этом всеми путями избегают, а по указанным мною причинам, ради уловления неразумных, заводят речь о сущности и энергии. Но выиграют они отсюда ничуть не более Евномия — ибо везде возобладала истина — разве только обнаружится, что они мудрователи зла, которые играют не с тем, с чем следует играть²¹, а с понятиями Божественными и возвышенными, и проникли [в Церковь] по наущению неких бесов, как сейчас уже покажет истинное слово.

Оказавшись в этом месте [нашей] речи [мы должны] заранее определить, что, по закону [изложенному в] Священном Писании, истину сказанного о Боге

21. Ср., напр.: Joan. Chrys., *or. in Rom.* 31.5; PG 60, 674; *or. in Hebr.* 27.5; PG 63, 191.

следует признавать «не в убедительных словах человеческой мудрости»²², а в доказательстве движимой Богом силы богословов; ибо он гласит, что нам не подобает иметь дерзновение ни говорить, ни даже помышлять что-либо кроме того, что божественно изложено в Священном Писании. Положить это в основу как подобает и, насколько возможно, подтвердить — для этого нам понадобилось бы много слов, если бы обстоятельства того потребовали. Поскольку же с этим согласны и противники, и многие придерживаются этого воззрения, то, дабы не показаться празднословами, простирающими долгие речи, хотя никто [нам] не перечит, мы обратим рассуждение к делу. В ходе этого [рассуждения] будут легко разъяснены и все остальные вещи, а также тебе, по размышлении, станет ясно и очевидно, кто читает священные речения и сочинения богومудрых отцов с неразвращенными помышлениями, а кто полагает, что его собственные домыслы — это и есть богословское понимание, силится тайно внушить эти [помыслы, пользуясь] выражениями [отцов и] притягивает канон к себе, а не сам к нему приспособливается. Об этих и других подобных вещах ты рассудишь сам, поразмыслив по ходу рассуждения. Так давайте же, предъявив свидетельства отцов, докажем, что видеть у Бога различие сущности и того, что в ней естественно

22. 1 Кор. 2, 4.

созерцаемо, — это церковный догмат, и что [этот догмат] не теперь только и не единожды, а давно и многократно исследованный богословами в борьбе с ересями, разъясненный и многими утвержденный, стал общей мыслью благочестивых церковных догматов, положением твердым, надежным и незыблемым.

Божественный Григорий Нисский, обращая речь ⁸ против пневматомахов, полагавших, что слово «Божество» означает Божественную природу, как Евномий, думавших о «нерожденном» и потому отчуждавших от Нее Святой Дух, потому что, как им казалось, в Писании о Нем нигде отчетливо не говорится как о Боге, — так вот, восставая против них и доказывая противоположное, что это имя указывает не на сущность, а на энергию, [Григорий] рассуждает об этом так: «Они говорят, что слово „Божество“ обозначает природу. Мы же утверждаем, что Божественная природа не имеет обозначающего Ее имени, или [по крайней мере] для нас не имеет. Если же что и говорится — по человеческому обычаю, или исходя из Священного Писания — то обозначает что-то около Нее. Сама же Божественная природа остается неизреченной и невыразимой, ибо превосходит значение всякого слова. Пусть обличителем их безумной хулы станет змей, который показывает, что имя „Божество“ имеет значение зрительной энергии. Ведь, советуя притронуться к запретному, он обещает, что *„откроются глаза ваши, и вы будете как*

боги“²³»²⁴. Видишь ли ты, что словом «Божество» он свидетельствует о созерцательной энергии? «Невозможно созерцать что-либо, если очи не открыты. Поэтому наименование „Божество“ означает [здесь] не природу, а созерцательную силу».

- 9 Что нам сказать на это? Будем ли мы, следуя [Григорию], разделять сущность Бога и силу, или, следуя новому благочестию, будем считать их одним и тем же во всех отношениях и неразличимым? Посмотри на несовместимость речений: возражающие [нам] говорят так, а этот учитель благочестия утверждает, что наименование «Божество» означает не природу, а созерцательную силу. Итак, сила — не природа, но и она нетварна. Почему же нет? Этой [силой] «Он узрел все [вещи] прежде их рождения, вне времени [их] помыслив»²⁵, — так говорит богослов Дамаскин, разъясняя это самое наименование «Божество». Как же возможно, что Бог — по природе Бог, и имеет это имя не как приобретенное, если силу, по которой Он и является, и именуется таковым, Он имеет не как природную, а как тварную? Так является ли [Дамаскин], как и Палама, двубожником, ибо, тогда как Божеством называется Божественная сущность, он говорит, что этим [именем] называется,

23. Быт. 3, 5.

24*. Gr. Nyss., *contr. Eunom.*: PG 46, 573C–576A.

25*. Joan. Dam., *exp. fid.* 1.9: PG 94, 836B–837A; ср.: Ps.-Сут., *al. de Trin.* 11: PG 77, 1145B.

скорее, сила и энергия, исходя из которой мы употребляем это [имя] и в отношении [сущности] — ведь ты слышал, что она²⁶ совершенно не имеет имени — или [Палама] следует [Дамаскину], а те, кто предъявляют им такие обвинения, говоря поистине, достойны слез?

Но послушаем, что об этих же пневматомах и на 10 эту же тему говорит Василий Великий, обращаясь к Евстафию: «Итак, — говорит он, — тождество энергии у Отца, Сына и Святого Духа явственно указывает на неизменность природы. Поэтому, если даже имя „Божество“ обозначает природу, то общность сущности приводит к тому, что это имя вполне относится и к Святому Духу. Однако я не понимаю, каким образом [эти люди], все измышляющие, приводят наименование „Божество“ как указующее на природу, как будто бы не восприняв из Писания, что в природу рукоположить нельзя. Моисей же был рукоположен богом египтян, ибо так ему сказал Изрекший: *„Я поставил тебя богом фараону“*²⁷. Итак, наименование [„Божество“] содержит указание на некую власть, или наблюдательную, или деятельную. А Божественная природа, [несмотря на] все примышляемые имена, Сама по Себе, согласно нашему мнению, остается необозначенной. Ведь узнав, что Бог — Благодетель, Судия, Благ, Справедлив и то-

26. То есть сущность [прим. перев.].

27. Исх. 7, 1.

му подобное, мы были наставлены о различиях энергий [действований]. Природу же действующего мы, посредством постижения энергий [действований], сколько-нибудь больше познать не можем. Если же кто-нибудь будет определять логос каждого из этих имен и самой природы, о которой [свидетельствуют] имена, то определит, что логос у того и у другого не одинаков; а у чего логосы разные, у того и природы различные. Итак, сущность, для которой еще не нашлось обозначающего [ее] слова — это одно, а значение имен [изрекаемых] о ней, которые даются исходя из некоторой энергии или достоинства — это другое»²⁸.

- 11 О чем мы узнаем и отсюда? О различии того, о чем у нас идет речь, или о противоположном? Что Божественная природа безымянна или что она многоименна? Случайно ли это изречено богословами — если вообще возможно допустить что-то подобное о них, следуя держащим на такие [вещи], — или же учительно, догматически и со всей возможной точностью, ибо речь идет о величайших понятиях и этот догмат ниспровергает многие тяжкие ереси, противники же весьма искусны в том, чтобы придаться к любому понятию или слову и многообразно повредить истине? Если же это общепризнанный церковный догмат — полагать, что ни одному из имен [изрекаемых] о Боге, Божественная

28*. Bas. Caes., *ep.* 189.7–8: PG 32, 693C–696A.

природа не подлежит, а тому, что около Нее естественно созерцаемо, подобает любое богоприличное значение [так вот, если это так], то не по противоположнейшему ли пути идут говорящие: «Все то, что возможно сказать о Боге, указывает на [Его] природу, будь то благо, или мудрость, или справедливость, или предведение, или созидательность, или промыслительность, или что-либо такое»?

Я не могу осознать, как [возможно, что] такие [люди], совершенно все приписывающие одной и той же Божественной сущности, мыслят и говорят не противоположное богословам? Ведь представляя ее лишенной природных энергий и сил, к которым имена и прилагаются подобающим образом, они по необходимости относят все к [сущности]. Таким образом получается, что [сущность] они являют многоименной, хотя, как ты слышал, она безымянна, а все имена, хотя они и различны, истолковывают в одном и том же значении, [поскольку] они якобы указывают на одну и ту же сущность, и [таким образом] каждое [имя] лишается своего собственного смысла, ибо отсутствуют понятия, к которым эти [имена] можно было бы отнести, и обозначениями которых они бы стали²⁹. Ибо поскольку

29. Эта позиция, представленная, как следует из текста Дисипата, Варлаамом и Акиндином, была подхвачена их преемником в полемике с паламизмом, Никифором Григорой; см.: «Если же отличаются от Бога и друг от друга божественность, и сила, и му-

СЛОВО ДАВИДА ДИСИПАТА

дрость, и святость, и благость, и они вечно различаются друг с другом, — тогда надлежало бы исследовать, каким образом каждое присуще Богу, ежели они отличны от Него, и как будет согласовываться одно с другим и [все] они между собой, будучи 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 между собой различны, 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» (*hist. rom.* 3: 303.14–304.5 [Schopen, Bekker]). Таким образом, из общей для антипаламитов позиции, согласно которой не существует нетварных Божественных энергий, отличных от сущности Бога, Григора выводит, что не имеется в реальности различий между Божественными свойствами (которым соответствуют определенные имена); различие же имеет место только в плане Божественных имен, но не в плане их денотатов — то есть различным именам Бога не соответствуют в реальности различные денотаты. В приведенном отрывке 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. Подобного рода аргументы антипаламитов в целом совпадают с аргументацией Евномия, который, делая акцент на простоте Бога, доказывал, что различным Божественным именам не соответствует различных денотатов и все они имеют одно значение и, соответственно, один денотат. Нам известны, в основном, лишь контрдоводы Евномия, приводимые им в *Апологии на Апологию* против учения свт. Василия о Божественных именах; приведем их: «Нападая на нашу речь, утверждающую, что знание о Боге возбуждается в нас в согласии с различным *накидыванием* [мысли] [речь идет от лица свт. Григория Нисского, который в своем сочинении опровергает

ку они (я говорю об именах) многочисленны и различны, а единая и простая сущность, как они утверждают, лишена энергий и сил, то совершенно необходимо либо [имена] привести к одному значению, которое бы соответствовало субъекту, либо сам субъект разделить, раздробить и привести в такое состояние, чтобы он сочетался с каждым именем. Но если они разделяют сущность, то получится большая нелепость, ибо остается общепризнанным, что Божественная природа не-

Евномия. — *Д. Б.*], он [Евномий] говорит, будто мы уже не признаем Его простым, так как Он постепенно воспринимает понятия, обозначаемые каждым наименованием, и через усвоение их восполняет совершенство Своего Собственного бытия. Это я сказал своими словами, сокращая его длинную болтовню» (Greg. Nyss., *contr. Eunom.* 2.1.499 (Jaeger), цит. по изд: Григорий Нисский 1864, т. II, с. 458, с изм.). Свт. Григорий Нисский приводит и собственную речь Евномия: «Либо нечто есть иное по значению „беспредельное“, нежели „нетленное“, либо же оба представляют собой одно и то же. Но если то и другое он [имеется в виду свт. Василий Кесарийский. — *Д. Б.*] будет считать за одно и то же, то он окажется согласным с нами; если же скажет, что иное значение слова „нетленный“, и иное слова „беспредельный“, то совершенно необходимо, чтобы чуждые одно другому [понятия] не были одним и тем же по силе; следовательно, если иное есть понятие „нетленный“, и иное — „беспредельный“, и каждое из них есть то, что не есть другое, то ни нетленное не может быть признано беспредельным, ни беспредельное — нетленным, но бесконечное будет тленным, а нетленное — имеющим предел» (ibid., 2.1.524–526 (Jaeger), цит. по изд: там же, с. 469, с изм.).

делима, и в то же время будет упразднена у них простота Божественной природы — единственное основание для возражений, которое у них есть. Потому, избегая этого, они по необходимости впадают в другую [крайность] — объявляют Божественную природу многоименной, сталкивают имена вместе [принуждая их] совпадать по значению, и обращаются с ними, так сказать, тиранически, а не по естественному, издревле господствующему обычаю. В это [заблуждение] впали отвергающие различие между сущностью и силой, ибо они думали, что если они разделят их примыслением, то это же [разъятие] тотчас испытает и Божественная природа, и, *«убоявшись страха, где нет страха»*³⁰, скатились до многих тяжких нелепостей. Следует послушать, что на подобные мнения отвечал в антирретиках Василий Великий.

- 13 Ведь когда Евномий думал и говорил то же самое, считая невозможным примыслить сущности Бога нерожденность — ибо [по его мнению] если это произойдет, то [Божественная природа] претерпит нечто присущее нам — и утверждал, что сущность Бога — это и есть та самая «нерожденность»³¹, тогда, отвечая на это, Василий Великий написал: «Если он ничего не рассматривает у Бога по примыслению, дабы не каза-

30. Ср.: Пс. 13, 5; 52, 6.

31. Ср.: Eunom., *apol.* 8.

лось, что он славит Бога человеческими наименованиями, тогда все, что говорится о Боге, ему [придется] признать сущностью. Итак, неужели будет не смешно, если кто-либо скажет, что созидательность — сущность, что промыслительность — тоже сущность, а равным образом и предведение, и вообще будет считать сущностью всякую энергию? И если все эти [имена] относятся к одному означаемому, то совершенно необходимо, чтобы они имели один и тот же смысл, как дело обстоит с многоимёнными [вещами] — как, [например] одного и того же мы называем Симоном, Петром и Кифой. Стало быть, услышавший о неизменности Бога будет приведен [к выводу] о бессмертии, а услышавший о неделимости заключит о созидательности. И что же может быть нелепее такого смешения, когда, отняв у каждого имени его собственное значение, он вводит законы, противоположные общему употреблению и учению Духа?»³² Что может быть яснее этой истины? Не достаточно ли в одном этом [отрывке доводов] для доказательства подлежащего дела, не обнаруживает ли он явственно, что [мнения] противников нелепы? Кто из разумных людей смог бы допустить, что великий [Василий] когда-либо мыслил противоположное этому? Это [между тем] допускают противники — они выводят это из того, что он сказал: «У простой и бестелесной при-

32*. Bas. Caes., *ep.* 189.7–8: PG 32, 528.

роды энергия воспринимает то же определение, что и сущность»³³.

- 14 Мы, утверждая, что так обозначается общность имен, узнаем так же и из этого речения, что Божеством называется и сущность, и энергия, и, таким образом, показываем, что намерение Великого исполняется и в этом утверждении, и сохраняем его во всех отношениях созвучным и себе, и остальным богословам. Они же, утверждающие, будто [Василий] учит, что сущность и энергия — во всех отношениях одно и то же и неразлично, — пусть скажут, как они не обнаруживают, что здесь он [как будто] противоречит сам себе. Какой же общий смысл может быть в том, что бы сначала говорить: «не знаю, как [эти люди], все измышляющие, приводят наименование „Божество“ для указания на природу — ведь оно есть указующее на энергию, а слово, обозначающее сущность, еще не найдено»³⁴, или: «Смешно утверждать, будто созидательность есть сущность, и промыслительность, и предвидение, и вообще всякую энергию считать сущностью, ибо это противоречит общему употреблению и учению Духа»³⁵, — [сначала говорить такое] а затем, будто бы раскаявшись, утверждать, что энергия неотличима от сущности и во всех отношениях одно и то же?

33*. Ps.-Bas. Caes., *contr. Eunom.* 5: PG 29, 716B.

34*. Bas. Caes., *ep.* 189.8: PG 32, 696A–B.

Если же усматривать противоречия в словах великого Василия нелепо, то одерживает верх, конечно же, наше [толкование].

Так что же, кто-нибудь станет утверждать, что тако-¹⁵ вые энергии являются тварными и не присущими Богу по природе, а приобретенными? [Если это так] то, значит, было [время], когда Он не предведает грядущее? Или такое и помыслить нечестиво — ибо сказано: «Знающий все прежде бытия его»³⁶ — да и вообще нелепо и невозможно, ибо Бог есть Бог и Господь? Также мы ответим, что этому [нашему толкованию] не противоречит и то, что сущность Духа есть благодать³⁷, — он назвал сущностью сущностное, ибо опровергал говоривших, будто [Дух] благ по причастию. Это явствует из того его утверждения, что ничто из говоримого о Боге не обозначает сущность; явствует и из того, что он говорит во многих других [местах] — что это³⁸ из Самого Духа вечно исходит. «Ведь Святой Дух, — говорит Василий, — совершеннейший. Поэтому и все у Него со-

35*. Bas. Caes., *contr. Eunom.* 1.8: PG 29, 528B–C.

36. Дан. 13, 42.

37. По-иному, в антипаламитском духе отождествления энергии и сущности понимает эту мысль Никифор Григора (см.: Niceph. Greg., *hist. Rom.* 5.3.304.1.13 ff. [Schopen, Bekker]) [*прим. Г. И. Беневица*].

38. То есть благодать Духа, разнообразные Божественные энергии [*прим. перев.*].

вершенно — „*любовь, радость, мир, долготерпение, благость*“³⁹, мудрость, разум, совет, безопасность, благочестие, ведение, святыня, искупление, вера, действия сил, дарования исцелений и все тому подобное. [Дух] не имеет в себе ничего приобретенного, но все имеет вечно, ибо Он Дух Божий и от Него явившийся, имеющий Его своей причиной, равно как и источником; из Него источаемый, Он и Сам — источник перечисленных выше [благ]. Но [Дух] источаемый Богом, существует как ипостась [или: есть ипостась], а эти [блага], источаемые Духом, суть Его энергии»⁴⁰. Видишь ли, что это вечные энергии Духа, а не сущность? Ведь эта [сущность] проста и неделима, и источающее их⁴¹ Божество Само ни из чего [иного] не источаемо.

- 16 Однако, возвращаясь к предмету спора, послушаем божественного Григория Нисского, который, против тех же аномеев и по поводу той же нелепости, мыслит и пишет так же, как его брат. Ведь когда Евномий сказал, что невозможно, чтобы, с одной стороны, Божественная жизнь была простой и единой, а с другой — поня-

39. Гал. 5, 22.

40*. Ps.-Bas. Caes., *contr. Eunom.* 5: PG 29, 772C.

В русском издании творений Василия Великого это место переведено иначе: «Источающееся же из Бога в существе Божиим пребывает; а из Него источаемые блага суть действия Его» (Василий Великий 1993, ч. III, с. 229) [прим. перев.].

41. То есть энергии [прим. перев.].

тие «нетленное» [или: логос нетленного] не было бы тем же, что «бессмертное», и из-за Божественной простоты смешивал все в одно, что в точности претерпевают и эти [наши оппоненты], не усматривающие у Бога ничего, что не является природой (ведь он говорит, что [Бог] прост)⁴² и прекрасно, что самой той сущности не существует сверх так называемой [им] простоты, — так вот, когда Евномий говорил это, божественный Григорий отвечал ему с некоторой иронией: «Тебе мнится, о благородный, что ни понятие „справедливость“ не есть что-либо иное по отношению к названным [понятиям], ни „мудрость“, ни „сила“, ни „благодать“, ни вообще какое-либо из богоприличных имен. И пусть ни одно слово не будет иметь обособленного смысла, и всему перечню имен будет соответствовать одно означаемое, и одно описание восполнит собой определение каждого из произносимых [имен]. Если тебя спросят, что обозначает „судия“, дай в ответ истолкование нерожденности; если потребуется дать определение справедливости, имей наготове ответ о бестелесности; [если спросят] что означает „нетленность“, ты, конечно же, скажешь, каково значение слова „милость“, или „суд“. Таким образом, пусть все эти имена переходят одно в другое, ибо нет обособленного смысла, который бы одно от другого отделял. И если Евномий устанавливает

42. См. выше, прим. 29 на с. 153–155 наст. изд.

такой закон, то почему Писание напрасно называет Божественную природу многими именами, нарекая Бога Судией, справедливым, крепким, долготерпеливым, истинным, милостивым и другими подобными словами? Ведь если ни одно из имен не постигается в каком-либо обособленном смысле, но все перемешано по причине смешения в означаемом, то напрасно будет для одного и того же пользоваться многими наименованиями, ибо нет никакого различия в означаемом, которое бы отделяло имена одно от другого»⁴³.

- 17 Видишь ли, куда движется учение [наших] противников, с кем они в нем сходятся, а с кем расходятся? Вот сколь нелепо и смешно, как ты слышал, считать все имена обозначающими Божественную природу и объявлять, что [все] эти [имена] имеют одно значение, а сама [природа] многоименна; претерпели же они такое [заблуждение] потому, что отвергли Ее природные энергии и силы. Мы же, признавая Божество безыменным по сущности, признаем его в то же время многоименным, но [многоименным] по этим [энергиям], по которым оно и разнообразно. Василий Великий говорит: «Святой Дух неприступен по природе, но удобовместим по благодати; Он все исполняет силою, но сообщается одним достойным, разделяя энергию по мере веры; Он прост по сущности, но разнообра-

43*. Greg. Nyss., *contr. Eunom.* 12: PG 45, 1068D–1069A.

зен в силах»⁴⁴. И еще: «Энергии Бога разнообразны, а сущность проста. Мы же говорим, что познаем Бога исходя из Его энергий — они ведь нисходят к нам, а сущность Его остается неприступной»⁴⁵. И Златой богослов говорит: «Смотри, что делает Павел. Сказав: „[Сей] будучи сияние славы“, он добавляет также: „Воссел одесную величия“⁴⁶. Посмотри, какие имена он употребляет, ни разу не найдя имени для самой сущности. Ведь ни „величие“, ни „слава“ не представляет собой имя, равно как и „Бог“ не есть имя сущности и вообще невозможно найти имя для этой сущности»⁴⁷. Но даже и Дионисий, поистине богоявитель, сверхестественно воспевавший всякое богоименование, говорит: «Богоначальную сверхсущность богословы воспевают и как безымянную, и как сообразную всякому имени: как безымянную, когда, например, говорят, что само Богоначалие упрекнуло сказавшего „Как тебе имя?“ и, как бы отводя его от всякого знания Божьего имени, сказало: „Что ты спрашиваешь об имени моем? Оно чудно“⁴⁸; [Ее же они воспевают] как многоименную, когда, например, представляют Ее говорящей:

44*. Bas. Caes., *de Spir. Sanct.* 9.22: PG 32, 108C.

45*. Idem., *ep.* 234.1: PG 32, 869A–B.

46. Евр. 1, 3.

47*. Joan. Chrys., *in Hebr.* 2.2: PG 63, 22–23.

48. Суд. 13, 17.

„Я есмь Сущий“, „Жизнь“, „Свет“, „Бог“, „Истина“⁴⁹, и так далее»⁵⁰.

- 18 Видишь ли, как Божество и является, и именуется многоименным посредством Своих энергий, ибо в каждой из них всецело созерцается? Но довольно об этом. Отчего же они не назовут двубожником и Василия Великого, который, как было показано, хоть и не называет энергию Богом, но вполне эту [энергию в Боге] признает? Пусть и он будет причислен к сторонникам святого Паламы. А лучше, поскольку это место дает нам [такую возможность], рассудим о том пресловутом обвинении против нас как можно более ясно и кратко, приводя богословские речения о Божестве. Божеством мы называем и Божественную сущность, и энергию, что можно услышать из речений богословов и что мы сейчас слышим — энергию же не только созерцательную, но и всякую, на которую может указывать это наименование, у многих воспринимаемое в различных значениях. Ведь слово «Бог» (θεός) богословы возводят не только к «созерцать» (θεᾶσθαι), но и к «бежать» (θεῖν), и к «светить» (αἰθεῖν), и к «очищать» (θεοῦν), так что, следовательно, Божество понимается и как созерцательная

49. Исх. 3, 14; Ин. 14, 6; Ин. 8, 12; Быт. 28, 13; Ин. 14, 6.

50. Ps.-Dion. Ar., *d. n.* 1.6: PG 3, 596A [при переводе цитат из Дионисия Ареопагита мы пользуемся переводом Г. М. Прохорова (Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002), редактируя его, где это представляется необходимым [*прим. перев.*].

энергия, и как сила, повсюду и через все проходящая, и очистительная, и просветительная, и делающая богом, и какая-либо иная, какую только могут примыслить мудрые в Божественном исходя из развития имени. Итак, Божеством мы называем не только Божественную сущность, но и энергию, и оттого, что мы так мыслим и говорим, мы и прослыли у [наших] противников двубожниками. Они с готовностью приводят [речения] святых [отцов], посредством которых возвещается единое Божество Святой Троицы — «один Бог, — как сказано, — ибо одно Божество»⁵¹, и остальные [речения] с тем же смыслом, показывающие единичность Божества в Троице — и выдвигают их, поскольку [эти речения якобы] противоречат [нашим словам] и совершенно не согласуются с тем, что мы говорим. Мы же отвечаем им: так кому, о прекраснейшие, [принадлежит] это провозглашение одного Божества? [Кому-то] другому или тем богословам, о которых только что упоминалось, и которые, как мы показали, [являются] учителями того, что мы говорим? Не скажет ли каждый, что это они опровергающими словами рассекли жилы арианской ереси, [изобличив] Евномия и его сторонников, которые составили особенно безбожный заговор против [выражения] «одно Божество»? Если о них же [идет речь и у вас], то как вы [можете] выдвигать их слова в опровер-

51*. Greg. Naz., *or.* 31.14.2 (Barbel).

жение того, что они сами и говорят? Ведь их слова — порождения одного и того же мудрого и богословского ума — конечно же, окажутся друг другу созвучными и близкими⁵².

- 19 О богословах следует, скорее, мыслить [именно] так и искать условие [их] согласия, а не, напротив, считать их речения противоположными и восстающими друг на друга. Ведь ясно, что если — как вы понимаете [выражение] «одно Божество» — оно означает, что одна только Сущность именуется Божеством, то такой [смысл] совершенно противоречит тому, что эти же богословы говорят и многими [путями] доказывают — что Божеством называется и природа, и энергия. И если мы все-таки допустим, что дело обстоит так, то посмотрим, сколь великие и многие [заблуждения] из этого вытекают. Прежде всего, подтверждается учение пневматомахов, которые, как ты слышал, считали, что слово «Божество» означает природу. Далее: оказывается, что выдающиеся богословы сражаются и восстают не друг против друга — это было бы не так страшно, хотя и такое [противоборство] далеко от их духа, — но против себя самих! Они [будто бы] на самих себя нападают, себя опровергают и себя сурово обличают, что едва ли можно было бы допустить в отношении людей,

52. Далее по ходу трактата, вплоть до гл. 58, Дисипат обращается не к адресату трактата (Николаю Кавасиле), а к антипаламитам.

хоть сколько-нибудь здравых умом. Из этой нелепости следует, разумеется, что ни богословами, ни вообще божественными, мы их отныне не считаем, но, скорее, не соглашаемся с ними, одержимыми таким недугом, ни в одном из важных [вопросов]. Если это так, то — опущу череду [следующих] одна за другой нелепостей — вообще нет среди людей благочестия, ибо другого, помимо того, которому учат эти [богословы], нам не остается, если мы, конечно, не распахнем врата церкви враждебным [им] ересям. Что вы об этом скажете? Принимаете ли вы и это [утверждение] как здоровое, ибо оно следует из того, что было нами выдвинуто, или всякий воскликнет, что всяческой нелепости здесь в избытке? Если же это в высшей степени нелепо, и богословы согласны не только сами с собой, но и друг с другом, дыша одним [духом] (ибо они воспринимают одну и ту же благодать от того же Духа), а еретическое учение, будто слово «Божество» означает одну только Божественную природу, ложно — [так вот] если это так, а противное этому совершенно нелепо, то, разумеется, следует считать нелепейшим и утверждение, из которого такое проистекает. Значит, вы не здраво понимаете богословское [учение], неверно толкуете единичность Божества и совершенно не истинно то, что вы против нас выдвигаете.

Поскольку стало ясно, что это так, ты спрашиваешь, 20
каково истинное суждение об этом, и как не является

противоречием [с одной стороны] исповедовать одно Божество, а с другой — называть Божеством и сущность и энергию? Послушай, и ты найдешь решение у самих этих богословов. Когда воссияло таинство Троицы, то многие обвиняли Церковь в троебожии — и, разумеется, те, кто вне ее, и злоумышленники изнутри самой [христианской] веры, а именно, мыслившие согласно Савеллию и все те, чье учение было поражено недугом и хромало. [Учение] о совершенстве в Божестве у каждой из трех ипостасей они считали началом нечестия, а сверхъестественного и неизреченного единства не принимали. В конце концов же, будто за всех [остальных], на эти догматы благочестия неистово обрушился Арий — одну-единственную бесстрастную природу Бога он разделил на три нелепые [части], равно и Сына и Духа богохульно назвал творениями, которые даже при этом, якобы, неподобны по природе⁵³, а следовательно, не усматривал в Троице ничего единого и общего для трех ипостасей. Он учил, что все свойства Божественной природы трояки, и между этими [тремя разновидностями] существует большое различие; ибо, поскольку природы [трех ипостасей] он полагал различными, то, конечно же, он мыслил различными и их природные [особенности]. Так, он говорил, что

53. О неподобии по сущности Лиц Троицы см. отрывок из *Таллии* Ария, приводимый свт. Афанасием: *or. contr. Arianos* 1,5–6.

у Отца — одна мудрость, у Сына — другая, у Святого Духа — третья; так же и о Божестве: у Отца — одно, у Сына — другое, у Духа, опять-таки, третье. Так он полагал обо всем, что присуще Богу — о жизни, благодати, силе, славе — короче говоря, каждую Их⁵⁴ силу и энергию считал, согласно [своему] мнению о [трех] сущностях⁵⁵, троякой и различной.

Против такого-то нечестия восстали святые отцы: ²¹ утверждая триипостасную единицу одной природы и признавая непостижимое сращение и сверхъестественное единение трех [ипостасей] при различии ипостасных свойств, они провозгласили, что у Святой Троицы все, присущее Божественной природе, единично, [поскольку единична] сама природа. Они учили, что у трех ипостасей одна сущность, жизнь, сила, премудрость, благодать и все богоприличные свойства; что, при [различии] ипостасных [свойств], как я говорил, каждое из природных свойств у трех [ипостасей] одно. Они не уделили каждой из ипостасей [отдельные] свойства, как будто связав их логосом единомыслия (как дело обстоит у нас), но постановили, что [каждое свойство] — в точности одно и то же. Ведь у нас природа одна, и, согласно одному и тому же логосу, мы имеем одни и те же природные силы, но при этом, различаясь не только

54. То есть ипостасей [*прим. перев.*].

55. Букв.: согласно логосу сущностей [*прим. перев.*].

ипостасями, но и по состоянию, по желанию и по движениям каждого сходимся во что-то одно общей договоренностью и расположением. У богоначальных же ипостасей иначе, и единство энергии и воления у них не по [взаимному] соглашению — ведь иначе было бы три бога, подобно тому как мы говорим «три человека», когда их столько по ипостасям, даже если они и желают и делают одно и то же — но всякая сила и движение у них есть [нечто] единое, во всех отношениях неизменное, для трех ипостасей общее, которое неизреченным способом, ведомым Одной лишь Троице, созерцается в каждой из богоначальных ипостасей всецело и тождественно; так что никак не может проникнуть в Церковь предположение о троебожии⁵⁶.

- 22 В этом же смысле [отцы] писали и об одном Божестве трех ипостасей — пожелает ли кто-либо обозначить [словом «Божество»] сущность, или энергию, хотя [отцы] скорее предпочитают второе. Если ты скажешь,

56. Аргумент, который не раз встречается у Каппадокийских отцов. Полемика с тритеизмом далее стала одним из важнейших моментов раскрытия учения о Святой Троице в VI–VII вв., когда и халкидониты, и большинство монофизитов не приняли тритеизм Иоанна Филопона и полемизировали с ним. Аналогию трех ипостасей Троицы с тремя людьми в контексте полемики с тритеизмом ясно отверг в *Главах о любви* прп. Максим Исповедник (2.29). Напротив, у Филопона просматривается нечто вроде учения о «моральном» единстве в Троице [*прим. Г. И. Беневича*].

что это [слово] указывает на сущность — сущность у трех [ипостасей] одна, а значит, и Божество одно. Если же [оно указывает] на энергию, то и в этом случае, поскольку у трех [ипостасей] одна энергия, Божество будет одно. К какой бы из энергий (которые, как было показано, обозначает [слово «Божество»]), ты бы его ни применил, Божество во всяком случае — одно и общее для трех [ипостасей]: назовешь ли ты Божеством созерцательную силу, у трех [ипостасей] она одна; [назовешь] ли очистительную — точно так же; [назовешь] ли просветительную или богом творящую, [то и здесь] скажешь, что она одна и та же у Отца, Сына и Святого Духа. Таким образом, богословское учение оказывается согласованным и надежным, если Божеством именуется и природа, и энергия, Божество в Троице сохраняется единым, и совершенно никакая нелепость вторгнуться не [может]. Ведь если бы в случае каждой из этих энергий мы, как было сказано раньше, Отцу приписали бы одну, Сыну — другую, а Духу уделили бы третью, и, таким образом, помыслили бы у Троицы три различные созерцательные, очистительные, или богом творящие энергии и силы, то это было бы, разумеется, очевидное троебожие и упразднение единовластия, приводящее к эллинскому многовластию, которому совершенно противоположно учение о единовластии и единстве Божества. Мы же полагаем, что каждая из этих [энергий] — одна для трех [ипостасей], так что, следователь-

но, в Святой Троице всегда созерцается одно Божество. Знай, что в этом же смысле и богословы возвещают «одно Божество» одного триипостасного Бога, а отнюдь не признают — как ты думал — что это [слово] указывает на одну лишь Божественную природу. Выслушай свидетельства [отцов].

- 23 Божественный Григорий Нисский, обращаясь к Авланию, когда тот спросил, почему, исповедуя Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа, мы не говорим, что Бога три, разрешает это [недоумение] такими словами: «Поскольку имя „Бог“ указывает на энергию — ведь оно производится от „повсюду бежать“ (θέειν)“, от „созерцать“ (θεᾶσθαι), или от „сжигать“ (αἵθειν) порок“ — то, в силу того что каждое Лицо имеет таковую энергию в совершенстве, то, конечно же, оно будет иметь в совершенстве и указывающее на нее имя — [то есть] будет подлинно и являться, и называться Богом. В силу же того, что упомянутая энергия в трех [ипостасях] едина и неизменна, то и Божество в трех ипостасях — одно, и Бог — один. Ведь для нетварной Троицы невозможно найти имя, которое обозначало бы Ее природу»⁵⁷. Видишь ли ты, что Бог один, ибо Божество одно, а Божество — энергия, созерцаемая единой и неизменной в трех [ипостасях]? Выслушай это и от Василия Великого. В [письме] к Евстафию, доказав и прежде многими

57*. Greg. Nyss., *ad Ablab.*: PG 45, 121D.

путями (эти доводы мы привели чуть выше), что слово «Божество» указывает не на природу, а на энергию, он затем добавляет: «Если „Божество“ — это наименование энергии, то, поскольку у Отца, Сына и Святого Духа одна энергия, то, говорим мы, и Божество — одно; если же, как многие полагают, имя „Божество“ указывает на природу, тогда, поскольку в природе не обнаруживается никакого различия, мы [и здесь] непогрешительно определяем, что Святая Троица — единое Божество»⁵⁸.

Понимаешь ли ты, что Божество у Троицы всегда од-²⁴ но, при том что Божеством именуется и Божественная сущность, и энергия? А ведь именно это ты выдвигал нам как противоречие. Видишь ли ты, сколь велико и страшно [брошенное] тобою священным мужам обвинение в двубожии, которым ты приводишь в ужас и смятение неучей, каким это обвинение оказалось по отношению к истине, и как изобличило тебя? Осознал ли ты теперь, кому ты нанес оскорбление, назвав божественного Паламу двубожником — безупречным и небесным богословам? Будешь ли ты впредь и их из-за него считать двубожниками, или из-за них и им восхитишься и сочтешь божественным, поскольку доказано, что он согласен с ними и в житии, и в слове, и во всех отношениях с ними слажен? Но достаточно об

⁵⁸*. Bas. Caes., *ep.* 189.8: PG 32, 696C.

этом — обратимся к последующим свидетельствам. Василий Великий, сперва воспев Святого Духа богочестивыми именами, которыми Он называется в Писании, затем добавляет: «Таковы наименования Святого Духа, сверхъестественные и великие, но поистине не имеющие никакого преувеличения в славе. Каковы же [Его] энергии? — Неизреченны по причине величия, неисчислимы по причине множества. Ибо как мы подумаем то, что за пределами веков? Каковы были Его энергии прежде умственного творения? Сколь многочисленны Его благодеяния к твари? Какова сила на времена грядущие? Ибо Он был, был прежде веков и купно с Сыном и Отцом. Поэтому, если и представишь что-либо за пределами веков, то [найдешь, что] оно после Духа»⁵⁹.

- 25 Что мы скажем об этом? Можно ли сомневаться по поводу энергий, которые «за пределами веков» и «прежде умственного творения», частью которого являются и века — [можно ли сомневаться, что] они нетварны, [или даже] помыслить такое? Явное безумие! Ведь так они окажутся творением предвечным и совечным Богу, согласно эллинскому учению, или, лучше сказать, и вовсе не творением, ибо оно совечно, а другой Божественной природой, возможно даже противоборствующей благой [природе], согласно безумному [уче-

59*. Bas. Caes., *de Spir. Sanct.* 19.48–49: PG 32, 156C–157A.

нию] Мани. Или они скажут, что предвечные энергии — это Божественная сущность? Однако их много, а сущность едина и неделима. Или они скажут, что это Сын? Однако и Он един и прост. Как же они [могут быть] после Духа? Очевидно и бесспорно, остается [полагать], что энергии — это энергии. Следует выслушать слова великого отца Афанасия. Толкуя слова: «*Все, что имеет Отец, есть Мое*»⁶⁰, он говорит: «Не о тварных вещах сказал Спаситель: „*Все, что имеет Отец, есть Мое*“, — Господь назвал Своим то, что принадлежит Божеству Отца, то есть нетленность, непревращенность, непостижимость, могущество, предведение и все то, что есть Отец, — все это свойственно и Сыну»⁶¹.

Видишь ли ты, как он отчетливо говорит, что присущее Богу по природе нетленно, и посредством того, что это же в равной степени имеет Сын, доказывает, что нетленным является и Он? Ведь [Афанасий] обращает речь к Арию. Или ты утверждаешь, что это не присуще Богу, а есть сама Его сущность, и [таким образом] возвращаешь нас к прежним рассуждениям? Ибо если [это Ему] не присуще, тогда ты либо скажешь, что все эти [слова] — наименования Божественной сущности, которая едина и проста, либо — что это части [сущности]

60. Ин. 16, 15.

61*. Ps.-Athan., *sermo in annunt. Deiparae*: PG 28, 920C; ср.: PG 25, 213A–216A.

и она из них сложена, что каждое из различных имен указывает на некую часть, так что она складывается из многих и различных частей. Однако и то и другое мы уже опровергли. Ведь если ты будешь утверждать первое, то уже многими путями было доказано, что ни Божественная природа не является многоименной, ни Божественные имена, будучи различными, не употребляются в одном и том же значении (каковая [нелепость] из того [утверждения] следует); если же второе, то было показано, что и это также нелепо — предполагать части и сложение у сверхъестественно простой сущности и природы. Ведь если каждое из имен обозначает сущность, то получится либо много божественных природ, либо одна сложная. Послушай, что великий в богословии Григорий говорит Евномию, полагавшему, что сущность Бога — это «нерожденное»: «Или бессмертие, и непорочность, и неизменяемость — это сущность Бога? Если это так, то у Бога много сущностей, а не одна, или Божество сложено из этих [частей], потому что не без сложения они [в Боге], если только [составляют] сущности [Его]»⁶². Если же эти [имена] не указывают ни на частные божественные сущности⁶³, ни на одну-

62*. Greg. Naz., *or.* 29.10: PG 36, 88B (цит. по изд.: Григорий Богослов 1994, т. 1, с. 420).

63. Неоплатоническое понятие частной сущности применительно к Лицам Троицы приложил Иоанн Филопон, почему у него и получилось *три* частные сущности [*прим. Г. И. Беневича*].

единственную простую [сущность], то остается признать, что, согласно святым богословам, они по природе присущи Богу, являясь силами и энергиями, и отличительными, или опознавательными, особенностями Божественной природы.

Пусть же свидетелем истинности и древности учения выступит также и мученик (μάρτυς) Христов, божественный и во всем премудрый Иустин. Опровергая эллинские учения, он спрашивает [у язычников]: «Если Бог творит тем, что Он есть, а не тем, что Он желает, подобно тому как огонь согревает тем, что он есть, то как же [Бог может] быть единым, простым и единообразным, и в то же время быть творцом различных сущностей?»⁶⁴ [Язычники же] ему отвечали: «Не следует считать, что если у нас быть — одно, а желать — другое, то так же и у бога. Для бога быть и желать — совершенно одно и то же. Что он есть, того он и желает; чего он желает, то он и есть. И нет для бога никакого различия, поскольку он является самопроизводным»⁶⁵. Так вот, когда они ему таким образом возразили, то сей божественный [муж], восстав на борьбу за церковное учение, сказал им следующее: «Ибо [если] Бог имеет сущность для существования, а желание для творения, то отвергающий различие меж-

64*. Ps.-Just., *quaest. Christ. ad gent.* 3: PG 6, 1428C.

65*. Idem., PG 6, 1428D.

ду сущностью и желанием отвергает и существование Бога, и творение — существование Его Самого, а творение — [из] не сущего»⁶⁶. И еще: «Сущность Бога не допускает того, что она не есть сущность, а желание Бога допускает то, что [Он чего-либо] не желает. Так, Бог пожелал сотворить одно солнце, но не пожелал сотворить второе, ибо, поскольку существование одного солнца было полезно для сущего, постольку возникновение второго — не полезно. Того, что полезно, Он желал, а того, что не полезно, не желал. Однако, если это так, то сущность Бога — это одно, а желание — другое»⁶⁷. И еще: «Желание либо есть сущность, либо присуще сущности. Но если оно есть сущность, то не существует желающего; а если присуще сущности, то необходимо, чтобы это были разные вещи, ибо невозможно, чтобы сущее и присущее были бы тождественны»⁶⁸. Видишь ли ты, как сей божественный [муж], в точности согласовав [свои слова] с благочестивыми догматами, многими путями доказывает различие между сущностью и желанием? К кому же причисляют себя те, которые ныне говорят противоположное, очевидно, конечно же, всякому. Следует послушать и то, что говорит об этом Златоречивый отец: «Пророки, как

66*. Ps.-Just., *quaest. Christ. ad gent.* 3: PG 6, 1429C.

67*. Idem., PG 6, 1432A.

68*. Idem., PG 6, 1433B.

кажется, не только сущности Бога не знают, но и о самой премудрости недоумевают, сколь она велика, хотя и не сущность от премудости, а премудрость из сущности. Если же они не могут в точности постигнуть даже [премудрость], то сколь безумно было бы полагать, что возможно сделать предметом [наших] собственных помыслов саму сущность?»⁶⁹

Что мы скажем на это? Можно ли еще сомневаться, или различие между Божией сущностью и энергией показано ясно и бесспорно? Но ты боишься «сложения» и потому не веришь даже столь [очевидной] истине? Что же ты не боишься толпы ересей, обступивших тебя со всех сторон? Руководствуйся не собственными помыслами, а учением отцов, пусть даже оно ускользает от твоего познания. Ведь если ты являешься неким самостоятельным богословом и препоручаешь постижение истины своим собственным помыслам, то не знаю, насколько здраво ты будешь судить о Божественных догматах, ибо почти во всех случаях этот же самый страх перед сложением появляется и уводит поверхностных в вере людей от благочестия — что сначала в главнейших вопросах претерпел Савеллий, а затем Арий. Один [Арий], чтобы не оказалось, что бога три, низвел Сына и Святого Духа до творения, а исповедующих, что они нетварны, называл троебожниками.

69*. Joan. Chrys., *contr. Anom.* 1.4: PG 48, 705.

А другой [Савеллий], по этой же причине и для того, как он говорит, чтобы Божество не оказалось сложеным из трех частей, смешал три в одно, а соблюдавших учение о трех ипостасях точно так же называл троебожниками, как и вы теперь называете двубожниками соблюдающих различие между сущностью и энергией — дабы во всех отношениях сохранить точное подобие им. Вот сколь нелепым окажется ваше учение; если вы в важнейших [вопросах] полагаетесь на собственные помыслы, то совершенно отпадаете от благочестия. Если же ты решил во всем следовать истинным богословам, то как же ты считаешь Божественные силы и энергии привходящими свойствами (συμβεβηκότα) Бога, истолковывая в душевном смысле то, что от Духа, и подчиняя природной последовательности сверхсущностное? Тебе бы следовало, скорее, истолковать их богоприлично, ибо богословы учат этому, а также и тому, чтобы не причислять Божественную природу к твари по причине общности имен, ибо те же [имена] мы употребляем и в отношении того, что тварно. Ведь для всего, что созерцаемо у Бога, мы пользуемся человеческими и обычными именами, поскольку невозможно найти другие, [чтобы это] выразить. Мы не считаем, что Божество подвержено страстям подобно людям, но то, что [относится] к Богу, мы излагаем в свойственных нам выражениях, чтобы из-за совершенного молчания [не получилось так, что] мы не только не нашли чего-либо боль-

шего, но утратили и доступное богопознание. В уме же мы храним [убеждение], что Божество выше человеческих страстей, веруя, что относящееся к Нему сверхъестественно, и при общности имен исповедуя беспредельное различие на деле. Чем же обосновано то, что [будто бы] в остальных отношениях Божество не сходно с человеком, а в энергиях сходно, хотя, как мы видим, богословы вводят это⁷⁰, скорее, чтобы убедить, что предвечное рождение Бога Слова было бесстрастным, и преградить уста противникам?

Послушай, что говорит Василий Великий: «Если 29 Бог, рождая, будет рождать как тело, то и видя, будет видеть как тело, и слыша, будет слышать как тело, и всякое действие будет совершать как тело. Если же последнее иначе, то и рождать, очевидно, [Он] будет иначе»⁷¹, «ибо Бог ни в чем ни с чем⁷² не сравним»⁷³. Видишь ли ты, что, поскольку сверхъестественна у Бога и сила внимающая, и созерцательная (которая, как ты слышал

70. Не вполне понятно, что именно. Контекст допускает, что речь идет о различии между рождением единосущного Сына и действиями Божиими, принадлежащими трем ипостасям Троицы по единству Их сущности [прим. Г. И. Беневица].

71*. Bas. Caes., *contr. Eunom.* 4.2: PG 29, 24–28 (цит. по изд.: Василий Великий 1993, ч. III, с. 162, с изм.).

72. У св. Василия — «со всем», т. е. «ни с чем» (πρὸς πάντα), в издании Дисипата — «с этим» (πρὸς ταῦτα) [прим. перев.].

73*. Bas. Caes., *contr. Eunom.* 4.2: PG 29, 15–16.

немного ранее, называется Божеством), то сверхъестественно и богорождение? Как же [получается] — именно то, чем Великий опроверг полагавших страстным предвечное рождение, ты злонамеренно отвергаешь и вычеркиваешь, [наоборот], как вводящее в Божественную природу страсть? Если же ты желаешь постичь способ, которым это созерцается в Божественной природе, то о неразумие! Кому же из имеющих рожденную природу когда-либо [дано было] познать какой-либо из Божественных способов? Кто постиг [все это]? Как из одного и того же богородительного Божества Отца не тождественно возникли соприродные и равночтимые ипостаси Сына и Духа? Как Три не смешиваясь проникли одна в другую?⁷⁴ Как [возможно, что] Божество и во всем и вне всего, но и все в Нем же? Или это все [вещи] нам близкие? Как душа содержится в теле, а ум в душе? И каковы Их энергии и силы, взаимоотношения, остальные свойства и, вообще, все то, что таким же образом стоит выше человеческого разума? Кому из века [сего] дано было постичь что-либо из таких [вещей]? Или ты не знаешь, как и сколь много рассуждали об этом богословы, опровергая безрассудные и опрометчивые изыскания и ясно показывая, что не знаем мы не то что самих себя, но и того, что у нас перед глазами, а Творец тем более недоступен человеку.

74. Речь о *периχώρесе* ипостасей [прим. Г. И. Беневича].

скому пониманию? Тебе довольно знать, что это сверх-
сущностно.

Так вот, поставив свой ум вне всех известных спосо- 30
бов, какими что-либо в чем-либо созерцается, прими
на веру тот способ, который выше понимания, и [тог-
да] ты избавишься от мысленного заблуждения и при-
дешь к благочестию. Ты же, считая мудростью не по-
стижение истинного в учении Духа, а суетные изыска-
ния, устремляешься выше установленных [пределов]
и тщишься овладеть тем, что недоступно. А когда те-
бе это не удастся, то ты и из установленных [пределов]
выпадаешь, и впадаешь во множество нелепостей. Од-
нако нас учат, что присущее Богу по природе созерца-
ется в Нем в единственном числе, и мы верим, что Он
это имеет не по частям, а сверхъестественно. Если же
ничто не было бы присуще Ему, то Он не «имел» бы
ни вообще, ни в единственном числе; ибо сперва долж-
но иметь, а затем иметь каким-то образом, как мы го-
ворим, что Божество имеет все сверхсущностно не от-
того, что Оно не имеет никакого из благ, а все имеет
превыше всякой сущности. Но ты не можешь постичь
их единство в одном и том же, отличие одно от друго-
го и от Божественной природы, так что не произвести
в этих вещах ни слияния, ни разделения? Ибо так, ско-
рее, и присуще познавать человеческому рассудку —
разделяя и проходя насквозь. Так это обстоит и тако-
во мнение богословов, и называют они это непостижи-

мым. Здесь тебе нужна вера, если ты из воспитанников веры; ибо верить — это не понимать (*καταννοεῖν*), а твердо принимать как истинное то, что не доступно для понимания. Пусть простота восприятия ложного, вместе с доступной убедительностью, не очарует [тебя], не искушенного в божественном, и не отвечет от благочестия. Ты достигнешь благочестия, если внимательно изучишь слова Духа. Великий в богословии Григорий наставляет тебя: «Лучше изнемочь в умствованиях под водительством Духа, нежели, гонясь за простотой, без труда согласиться на нечестивые мнения»⁷⁵. Арий и Савеллий, как уже говорилось, страдая таковыми недугами, впали в противоположные нечестия — смешение и разделение, попытавшись своими собственными примышлениями излечить те, как им казалось, нелепости, которые возникают в догматах. Ты же, принимая слова как тебе свойственно, верь, что действительность выше их.

- 31 Послушай, как божественный Кирилл наставляет тебя в том, что ты мыслишь [свойства] как привходящие (*συμβεβηκότων*), что и становится для тебя ложным предлогом к неверию: «Утверждать, что ничто не является привходящим (*μηδὲν συμβαίνειν*) в сущности Бога, ибо она обладает совершенством Сама по Себе — это

75*. Greg. Naz., *or.* 25.18: PG 35, 1224B (цит. по изд.: Григорий Богослов 1994, т. 1, с. 371).

мудро. Однако, как мы видим, многие причины принуждают нас мыслить таковое у Бога как привходящее, хотя оно вовсе и не является таковым (εἰ μὴ... συνέβη). Ведь что мы скажем, размышляя о том, что прежде устройства всего этого Он был Творцом по сущности, но не был еще таковым на деле, ибо не произвел к бытию ничто из сущего, а когда все было сотворено, Он как будто бы стал Творцом, это некоторым образом „случилось“ (συμβέβηκε) с Ним и было явлено в Нем на деле? Итак, если некоторые вещи и мыслятся как привходящие [свойства] Бога, то что вы понапрасну простираете речи о том, что не следует говорить, что нерожденное у Бога — это привходящее, ибо в таком образе является то, что у Него по природе?»⁷⁶ И немного позже: «У Бога привходящее по примыслению; ибо нерожденность, нетленность, неизменность и незримость — это не сущность. Если каждое из этих [слов] означает сущность, то Бог состоит из стольких сущностей, сколько бы [вещей] ни оказались присущими Ему по природе»⁷⁷. И еще немного позже: «Если все то, о чем говорят, что оно присуще Богу по природе, не есть и Его сущность, то остается признать, что это привходящие [свойства] сущности, но эта мысль остается только на словах. Ибо человеческая природа не может

76*. Cyr. Al., *thesaur.* 31: PG 75, 445D–448A.

77*. Ibid., 448C–D.

сказать о Боге что-либо большее того, что свойственно ей самой. Мы пользуемся для этого близкими нам понятиями, творя из них образцы большего, как те, что на малом листе чертят небесный круг»⁷⁸. Видишь ли ты — все, что мы говорим о Боге, мы говорим исходя из того, что нам привычно, не имея [в распоряжении] то, что выше нас? Из этого и следует, что о том, что присуще Богу по сущности и по природе, мы вынуждены мыслить как о привходящих [свойствах]⁷⁹.

- 32 Веришь ли ты этим словам, или выдвинешь нам [речение] святого Максима — «не следует мыслить у Бога состояний и способностей, чтобы нам не посчитать Его сложным»⁸⁰ — и выдвинешь не как подтверждающее наши слова (или, вернее, [слова] святых), а как оправдывающее твои возражения? Божественный Максим, во всем согласный с отцами, о друг, сказанное ими [только] подтверждает — он учит, как ты слышал, созерцаемое у Бога по сущности не считать состояниями и привходящими свойствами, созерцаемыми в творениях, а истолковывать его богоприлично, дабы ты не стал, по всей необходимости, считать Бога сложным и тварным⁸¹. Так как же ты близкое [нам] выдвигаешь

78*. Суг. Al., *thesaur.* 31: PG 75, 448D–449A.

79. О теме энергий как привходящего см. с. 63–70 наст. изд.

80*. Мах., *char.* 4.8.

81. Ср. у прп. Максима полный текст *char.* 4.8: «В простом и бесконечном естестве Святой Троицы не ищи какой-либо склон-

как противное? Но если ты воспримешь речение в этом смысле, то сохранишь отцов согласными друг с другом и надежно сможешь [положиться] на их свидетельства и в других вопросах. Если же ты будешь утверждать, что это говорится Максимом в опровержение сказанного богословами, [а именно того] что у Бога усматривается различие между сущностью и в ней созерцаемым, то, во-первых, ты снова внесешь в [учения] богословов противоборство и разногласия, что далеко от здравого ума; затем же, если их речения окажутся совершенно несогласными, то ты либо поверишь обеим сторонам и тогда будешь противоречить сам себе — что нелепо; либо, отвергнув обе [стороны], отдалишься от обоих учений и сотворишь себе третье, пусть даже недопустимое — что еще нелепее; либо, чтобы не казаться и вовсе нечестивым, ты будешь долго испытывать и взвешивать [учения] богословов и станешь на сторону более многочисленных и, конечно же, более древних. И в этом случае ты, опять-таки, против воли окажешься вместе с нами, если будешь принят к воссоединению — ты, дерзнувший разобщить сопряженных Духом. Видишь, сколь многие нелепости происходят в том слу-

ности и способности, дабы не сделать Ее сложною, подобно тварям: что нелепо и к Богу неприложимо» (цит. по изд.: Максим Исповедник 1993, кн. 1, с. 135). То есть подчеркивается, что именно для творений характерно иметь состояния и склонности [*прим. Г. И. Беневица*].

чае, если ты допустишь, что выдвинутое тобой речение Максима — в опровержение сказанного богословами? Как же не является нелепым то, из чего следуют такие нелепости? Таковы-то все [ухищрения] противников, так-то они находят в отцах защитников друг для друга и для собственных помыслов! Они, можно сказать, пользуются богословами не для того, чтобы при помощи их [учений] как всеобщих канонов, созвучных и согласованных между собой, достичь истины. Наоборот, приписывая бесстрастным собственные страсти, они изображают совершенно враждебными и сражающимися друг с другом тех, кто во всех отношениях сверхестественно соединены сопряжением Духа; постоянно приумножая порок, они не только погрешают против истины, но и оскорбляют тех божественных и чистых [мужей], дабы, как кажется, зло оказалось у них неисцелимым, ибо оно возводится к таким предводителям.

- 33 Но рассмотрим и некоторые другие речения, которые они выдвигают как противоположные нам. Наверное, наиболее трудными из этих [случаев] являются следующие. Божественный Максим говорит: «Подобно тому, как всякое мышление, будучи качеством, полагается в сущности, так оно и обладает движением около наделенной качеством сущности⁸². Ибо оно не способ-

82. В переводе А. И. Сидорова иначе: «Подобно тому, как всякое мышление, будучи качеством, полагается в сущности, так оно

но явить себя как нечто существующее вообще свободно и просто само по себе, потому что не свободно и не просто. Бог же и в том, и в другом совершенно прост. [Он есть] Сущность, которая вне того, что в субъекте (*ὑποκειμένῳ*), и [Он же есть] Мышление, совсем не имеющее субстрата (*ὑποκείμενον*). Ведь [Бог] не принадлежит ни к мыслящим, ни к мыслимым, поскольку Он превыше и сущности, и мышления»⁸³. И чем же это противоречит тому, что говорим мы, или, вернее, святые? Бог, говорит он, это ни мышление как качество, как мы видим у остальных умов, ни какая-либо наделенная качеством сущность, подобно известным сущностям. Поэтому Он ни познает, подобно чему-либо из сущего, ни познается, а [пребывает] выше сущего. Ведь вот что из этого следует. Так кто же так не говорит? И поскольку вывод таков, то его мы и рассмотрим. Максим применяет двойное утверждение и отрицание: «Сущность, — говорит он, — без того, что в субъекте» — здесь, утверждая сущность, он отрицает качество; «Мышление, совсем не имеющее субстрата» — здесь он, наоборот, утверждая качество, отрицает сущность. Так что они ответят на эти противоположные [формулировки]? Принимают ли они, что Бог есть оди и обладает движением, совершаемым относительно сущности» (см. след. прим.) [*прим. перев.*].

83*. Мах., *cap. theol.* 2.3: PG 90, 1125D (цит. по изд.: Максим Исповедник 1993, кн. 1, с. 234).

но из двух, первое или второе, или и то и другое, или ни одно из двух? Ведь если они утверждают, что Бог не есть ни то ни другое — не сущность и не мышление — то отрицают Его бытие и вместе с этим отрицают собственное учение, ибо они говорят, что [Бог] есть только сущность. При этом они и святому противоречат, ибо он говорит, что [Бог] есть и сущность и мышление. Если же [они утверждают, что Бог есть] и то, и другое, то как Он в одном и том же отношении и есть, и не есть?⁸⁴ Это невозможно. А если они принимают одно из двух (какое бы они ни назвали), то вторым Он не будет: если Он есть только сущность, то качеством или же мышлением не будет; если Он только мышление, то не будет сущностью — учитель же говорит, что Он есть и то и другое, и сущность и мышление. Так значит, и это [мнение] не здраво? Что выводят отсюда [эти] искусные во всем [мужи]? Ведь у них смысл в том, что Он есть только сущность, а [Максим] говорит, что Он есть мышление без сущности и сущность без мышления. Итак, какую же поддержку своего учения они находят у него, если он и то, и другое одинаково утверждает, а затем одинаково отрицает? Как они это толкуют, я не знаю — скорее, они этим ясно показывают, что не знают, ни что они говорят, ни на чем настаивают в их собственном ис-

84. Ср. закон непротиворечия Аристотеля: «Невозможно, чтобы одно и то же было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (*met.* 1005b23–24).

толковании, указывая, якобы, на противоречия в словах богослова. Ведь никак невозможно, чтобы следующий очевидному буквальному смыслу — как это происходит с ними — вывел оттуда какое-либо определенное и здоровое значение.

Богословский же смысл, как мы уже говорили, в том, ³⁴ что он не отрицает, что Бог имеет сущность и мышление, но показывает, что Он имеет их неизреченно и сверхсущностно. Короче говоря, [Максим] утверждает, что Бог есть и сущность, и не сущность, и мышление, и не мышление. Так что же, согласно чему Бог есть сверхсущностно, согласно тому же и не есть? Стало быть, Бог относится к вещам никоим образом и никак не сущим, и Бог вообще не есть — полагать так нелепо, а вернее, нечестиво. Поскольку же это так, то посредством отрицания [Максим] не отвергает, что Бог есть сверхсущностно, но отводит наш ум от того, чтобы мы полагали, будто Он есть согласно чему-либо из сущего. Такова у него причина отрицания. Ибо поскольку мы создаем наши представления исходя из сущего и в нем заключается наше знание, то, чтобы мы, приступая к созерцанию Бога, не определяли исходя из сущего и Его, богослов посредством отрицания нас [от этого] отдаляет, дабы мы ничто из относящегося к Богу — ни сущность, ни силу, ни энергию, ни что-либо еще — не мыслили каким-либо из способов, созерцаемых у порожденной природы; [тем самым] он не отвергает, что Бог

это имеет сверхъестественно, и не проповедует, так сказать, безбожие, а учит, что Он не имеет это подобно какой-либо из известных [вещей], чтобы, слыша о Божественной сущности, мы не думали, будто это некая материя, воспринимающая эйдосы (ибо разум стремится к привычному), и энергии не считали некими различными качествами, которые сходятся к одному субстрату, как будто бы видообразуя (*εἰδοποιούσας*) его и завершая⁸⁵, но чтобы, возвысив наш ум над всем этим, мы считали, что [Бог] имеет это сверхсущностно, и мыслили бы каждое просто, несоотносимо и обособленно. Таким образом, речение [Максима] не содержит отрицания сверхсущностной и поистине сущей Божественной сущности или сверхъестественной энергии, а учит нас способу апофатического богословия, исключаящему из истинного богословия нелепые предположения. Ибо, когда он вводит утверждения, то говорит о поистине сущем, а когда отрицания, то отклоняет предположения, чуждые Божественной природы. Эти [положения] не противоречивы и одно другое не отрицают (как следует [из толкования] противников), но, напро-

85. Стоический дискурс понимания сущности как материального подлежащего, оформляемого качествами (SVF I 493; II 318, 374, 376, 380); подобный дискурс в отношении сущности материальных вещей использовался свт. Василием Великим и, насколько можно судить, не принимался свт. Григорием Нисским, см.: Бирюков 2009с, с. 97–102.

тив, отрицания подкрепляют утверждения, указывая, что они сверхсущностны. Бог, говорит [Максим], как сущность без качества, и мышление без сущности. Поскольку же среди сущего не найти ни того, ни другого — ни сущности, лишенной качества, ни мышления, свободного от сущности, то, следовательно, Бог есть и сущность и мышление сверхсущностно, не подобно чему-либо из сущего.

Видишь ли, что отрицания о Боге не противоре- 35
чат утверждениям, а, скорее, подкрепляют их, а нелепые предположения отвергают? Так и великий в богословии Дионисий, с одной стороны, учит, что Божество есть Троица, созерцаемая в Отце, Сыне и Духе, и утверждает это как единственное истинное богопознание (как веруем и мы), а с другой — говорит, что Божество, будучи превыше всего, не есть ни единица, ни троица. И на этом он не останавливается — ведь тогда казалось бы, что он опровергает сам себя, а вернее, отрицает единственное истинное богословие — но тут же прибавляет: «[Ни единицей, ни троицей] в нашем или кого-нибудь другого из сущих понимании»⁸⁶. Видишь ли ты, как он истинное положение не отклоняет, а знания [о Троице, исходящие] от сущих, отвергает? И еще он [говорит]: «Сама-по-себе-сущность, сама-по-себе-жизнь, сама-по-себе-сила, сама-по-себе-бла-

86*. Ps.-Dion. Ar., *d. n.* 13,3; PG 3, 980D–981A.

гость, сама-по-себе-истина, сам-по-себе-свет, само-по-себе-божество»⁸⁷, утверждая единого триипостасного Бога, а затем, вновь прибегая к отрицаниям, говорит: «Бог не есть ни сущность, ни жизнь, ни сила, не имеет ни жизни, ни силы, не есть ни благодать, ни истина, ни мудрость, ни свет, ни божество, ни дух, ни сыновство, ни отцовство, и так далее — то, что нам возможно познать; ибо Он не есть что-либо»⁸⁸. И вновь он добавляет: «Из доступного нашему или чьему-либо из сущего восприятию». Видишь ли ты, что отрицания, очевидно, не отрицают существование Божественного, а уводят нас от того предположения, будто Божественное устроено согласно чему-либо из сущего? Этому же учит и божественный Максим в том, приведенном выше речении, не отрицая, что Бог есть сверхсущностно и имеет мышление превыше мышления — ибо как иначе мог полагать тот, кто жизнью пожертвовал за нетварную энергию⁸⁹, а от злонамеренно учивших о смешении и слиянии между природами Христа и между

87*. Ps.-Dion. Ar., *d. n.* 2.8: PG 3, 645D; 11.6: 953B–956B.

88*. Idem., *myst. th.* 5: PG 3, 1045D–1048; *d. n.* 1.5: PG 3, 593A–D.

89. Или, по другому рукописному чтению: «произвел жизнь от нетварной энергии». Это чтение представляется менее вероятным, поскольку далее акцент в учении прп. Максима делается на исповедании двух действий во Христе. Само это учение, как видно из аргументации Дисипата, основано на представлении, что у каждой сущности есть свое природное действие. Исходя из этого паламиты считали, что учение прп. Максима и VI Вселенского со-

двойными природными [свойствами]⁹⁰] требовал [признать], что она (энергия) целая и неповрежденная — но приводя нас к тому, чтобы мы мыслили Божественную сущность не согласно известным нам сущностям, а то мышление превыше ума — не согласно мышлениям, а сверхмирно (насколько это достижимо), неделимо и единично, о чем мы прежде уже говорили. Таким образом, оказывается совершенно очевидно, что это речение, скорее, весьма близко нам, а тому, что говорят противники, наоборот, противоречит, [ибо они] отвергают чуждое Божественной природе, совершенно отрицают близкое ей и природно присущее, а вернее, окончательно искореняют ее саму, убеждая считать благочестивое учение именами, лишенными дел, что представляет собой крайнее безбожие.

Поскольку же они, таким образом, оказались таковы- 36 ми, — это явственно показало, что они были, как говорят, уличены собственными перьями⁹¹. Перейдем [теперь] к другому их ложному истолкованию, которому

бора предваряло учение о различии сущности и энергии, исповедуемое ими [прим. Г. И. Беневича].

90. Или: действиями [прим. перев.].

91. Выражение восходит к Эсхилу (см.: *fragm.* 231a1.1.9 [Mette]), однако встречается и у свв. отцов (см., напр.: Greg. Nyss., *ep.* 19.15); почти дословно с Дисипатом использует его в своем описании паламитских споров Никифор Григора (*hist. Rom.* 2.921.19 [Schopen, Bekker]) [прим. Г. И. Беневича].

также подвергаются [слова] божественного Максима. Ведь и это его речение они приводят против нас, хотя оно ничуть не менее того близко нам и созвучно, ибо в высшей степени подтверждает [наши слова]. [Максим] говорит: «Всякое мышление отражает множественность, или, по крайней мере, двойственность. Ибо оно есть посредствующая связь неких крайностей, соединенных друг с другом, то есть оно есть связь мыслящего и мыслимого. Ни одной из этих крайностей не присуще сохранять полностью простоты. Ведь мыслящий есть некий субъект, содержащий в себе способность мыслить, неотделимую от него. А мыслимое есть либо субстрат, либо то, что в субъекте; от него неотделима способность быть постигаемым мыслью или предлагающая сущность, к которой относится эта способность. Ибо ни одно из сущих не является само по себе простой сущностью или простым мышлением так, чтобы быть нераздельной единицей. А Бог, если мы назовем Его „сущностью“, не содержит в Себе присущей Ему по природе способности быть познаваемым, дабы не являться сложным; если мы назовем Его „мышлением“, то Он не содержит в Себе подлежащей сущности, по природе могущей вместить мысль. Бог же по сущности есть Мышление, и Весь только Мышление, а по мышлению есть Сущность, и Весь только Сущность⁹². И в то

92. В пер. А. И. Сидорова иначе: «Но Сам Бог, Целый и Един-

же время Он Весь превышает сущности и мышления, потому что есть нераздельная, неделимая и простая Единица»⁹³.

Что же они выводят отсюда, [что было бы] в их пользу и против нас? Ведь это то же, что и приведенное выше, только с некоторыми небольшими добавлениями. Мышление у сущих, говорит он, есть связь между мыслящим и мыслимым, и по этой причине ничто из сущего не лишено сложности. «Ибо ни одно из сущих, — говорит он, — не является само по себе простой сущностью или простым мышлением так, чтобы быть нераздельной единицей»⁹⁴. Кто думает или говорит что-либо иное, отличное от этого? Кто говорит, что Божество мыслит подобно мыслящим среди сущих, или мыслится подобно мыслимым среди них, или рождает, или производит, или имеет потенциальность, или есть троица, или единица, или что-либо иное из того, что говорится о Боге? Кто вообще подразумевает, что что-либо из этого существует подобно чему-либо из сущего? Подобало бы привести это речение для опровержения тех, кто думает что-либо подобное. У них же эти опровержения пропадают сейчас впустую, ибо никто

ственный, есть по сущности Мышление, а по мышлению Он, Целый и Единственный, есть Сущность» (см. след. прим.) [*прим. перев.*].

93*. Мах., *cap. theol.* 1.82: PG 90, 1116B–1117A (цит. по изд.: Максим Исповедник 1993, кн. 1, с. 230, с изм. [см. предыдущее прим.]).

высказанному не противоречит. Ибо как, разве не еще более окрыляют нас эти слова, [побуждая] к речам в защиту сверхсущности истины? Ведь они учат нас, что Бог сверхсущностно есть, сверхсущностно мыслит, рождает, производит, имеет силу, энергию, именуется в богословии как Единица, как Троица, и, вообще говоря, сверхсущностно имеет все, во что мы посвящены о Нем богословами. Ибо божественный Максим выдвигает это словно некое мерило божественной во всем сверхсущности. Однако не хочешь ли ты сказать, что Божество не имеет [все] это сверхсущностно, а вообще не имеет этого ни в каком смысле? О нечестие! И из чего ты это заключил? Потому что он (Максим) говорит, что «Бог по сущности есть Мышление, и Весь только Мышление, а по мышлению есть Сущность, и Весь только Сущность. И в то же время Он Весь — превыше сущности и мышления»?⁹⁵ Ну и что же ты разумеешь отсюда помимо прочитанного? Ибо сменой положения [Максим] внушает нам мысль о превосходящем отрицании⁹⁶, так чтобы мы думали, что Бог есть и

94*. Max., *cap. theol.* 1.82: PG 90, 1116C.

95*. Ibid., PG 90, 1116C–1117A.

96. На языке апофатического богословия *Ареопагитик* «истинное отрицание» называется «превосходящим». Это понятие встречается у прп. Максима в *Трудностях к Иоанну*, например, в *amb.* 9: PG 91, 1105C в толковании слов св. Григория Богослова: «Ибо у [Бога] нет ничего возвышеннее и вообще не будет»

то и другое, но сверхсущностно. Ибо кто знает среди сущего какую-либо свободную сущность или мышление? Мы знаем, что таковым является только Бог. Ведь если мы помыслим иначе, то в любом случае причислим Его к сущему. Но Бог — сверхсущностный, сверхсущностно сущий; и в отношении и сущности и мышления

(Gr. Naz., *or.* 21.1: PG 35, 1084B). Прп. Максим объясняет, что эти слова не следует понимать в смысле «сравнительного и различного или как-то иначе называемого отнесения» Бога к тварному, и дальше ссылается на «искусных в этом», которые говорят, что «таковой вид рассуждения безотносителен и равнозначен словам „несравнимо превыше всего“ как имеющий смысл превосходящего отрицания» (δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα; выражение встречается в знаменитом *письме 4 к Гаию* из корпуса *Ареопагитик* [*ep.* 4.1.15], где оно относится к утверждениям об Иисусе Христе. Смысл этого выражения в *Ареопагитиках* толкуется в схолии 7 на корпус [см. рус. пер. в изд.: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002, с. 777]). Прп. Максим разбирает это место в *amb.* 5: PG 91, 1055 ff.). В данном случае выражение «имеющее силу превосходящего отрицания» прп. Максим понимает в том смысле, что цитата из св. Григория не есть утверждение, что Бог выше всех тварей, но подразумевает такое превосходство, которое отрицает даже утверждение о Боге как самом возвышенном из всего (так как такое утверждение означало бы сравнение и различие). Превосходство, таким образом, утверждается как безотносительное и превосходящее всякое сравнение. В *Ареопагитиках* говорится, что «богоначальная сверхсущностность» «превосходительно запредельная» (или: превосходительно изъятая — ὑπεροχικῶς ἀφῆρημένην) по отношению ко всему, что существует (*d. n.* 1.5) [*прим. Г. И. Беневича*].

Он созерцаем по-иному — отдельно, безотносительно и в единственном числе, а не по-нашему — сопряженно и соединенно. Если же ты раз и навсегда решил проявлять послушание, то скажи мне, что, помимо этого, ты отсюда выводешь, как бы по-иудейски задерживаясь на букве и упуская переход (διάβασιν)⁹⁷ к духу? Смотри, как бы буква тебя не убила⁹⁸. «[Бог] по сущности есть Мышление, — говорит он, — и Весь Мышление, и только Мышление»⁹⁹.

- 38 Так значит, согласно твоему истолкованию, если Он есть Мышление по сущности и Весь только Мышление, то, наверное, Он не есть что-либо иное. Как же тогда Тот, кто по сущности есть Весь только Мышление, в то же время по мышлению, как говорит [Максим], есть Сущность и Весь только Сущность? А дальше что? Весь превыше сущности и Весь превыше мышления? И как «Весь только Мышление», и «Весь только Сущность», и в то же время Весь — ни то ни другое? Как [может] не показаться, что богослов говорит нечто несостоятельное, невозможное и противоречивое, если, по его словам, одно и то же, согласно одному и тому же, являет-

97. Дисипат применяет экзегетический термин, широко используемый в экзегезе прп. Максима (см., напр.: *cap. theol.* 2.18: PG 90, 1133A) и у целого ряда авторов до него (об этом понятии см., напр.: Blowers 1991, p. 96 ff.) [*прим. Г. И. Беневича*].

98. Ср.: 2 Кор. 3, 6.

99*. *Max., cap. theol.* 1.82.

ся одновременно и простым, и двойным, и ни тем ни другим? Покажи мне, что отсюда следует? Что одно и то же — и сущность, и энергия? Ты скажешь: как, в первую очередь, мышление, так, следовательно, и всякая другая энергия — это сама сущность. Что это нелепо, уже было показано. Затем: если Он Весь — Сущность и Мышление, то как Он, в то же время, Весь превышает сущности и превышает мышления? Ведь Бог не превышает Своей Собственной Сущности! Как ты выводешь то, что говоришь? Но ты ничего здравого и не выведешь, если не исследуешь причины смены положений, так чтобы таким образом точно постичь, на что [Максим] желает указать посредством утверждений и отрицаний. Ведь мы не будем предполагать, будто божественный Максим учит о слиянии в Божественной природе, под предлогом простоты отвергая чин, созерцаемый у Святой Троицы и, таким образом, не соблюдает различия между природой и ипостасями и не знает разделения между природными и ипостасными свойствами, но полагает, что все друг с другом смешалось, и догматы благочестия мнит учением о слиянии и беспорядке. В то же время, даже если мы допустим, что смысл речения столь несостоятелен, каким он оказывается в их [понимании], то и так он, скорее, подтверждает наши [слова], чем опровергает. Ведь и мы говорим о сущности и энергии у Бога, и [Максим] говорит, что Бог есть Сущность и Мышление. А мышление — это, безусловно, энер-

гия, и [этим самым] он, скорее, опровергает тех, которые считают Бога одной только сущностью, лишенной энергий. Если бы он говорил, что Бог есть только одно из двух, то это было бы что-то для них подходящее. А так, за что вообще они могут здесь ухватиться, чтобы возразить нам? Не приводят ли они эти [слова], скорее, против самих себя? Итак, даже если мы предполагаем, что это речение понимается согласно их толкованию, то и так изобличенными оказались бы не мы, а, скорее, они сами. Они же выпадают за пределы любого здравого смысла, будучи не в состоянии вывести откуда что-либо связанное и членораздельное, так что всеми путями ясно доказывается: богослов хотел выразить, что Бог есть и Сущность и Мышление, но не подобно чему-либо из сущего, а сверхсущностно, безотносительно и исключительно, что в высшей степени укрепляет наше мнение — а вернее, это и есть то, что мы полагаем, — и опровергает утверждающих, будто Божество есть одна только сущность, лишенная природной силы и прочих богоприличных свойств, которые созерцаемы у Божественной природы. Это не есть природа, и каждое из этих [свойств] мы не считаем частью Божественной сущности, ибо она неделима, проста и несложна.

- 39 Однако зачем же долго говорить, если можно призвать толкователем самого богослова и избавиться от своих затруднений? Ведь он сам сейчас разъяснит весь ма четко, как [мыслит] об этом. Послушай: «Мы гово-

рим, что „Сущий“, „Благой“, „Бог“, „Творец“, „Сверхсущностный“, „Беспредельный“, „Бессмертный“ — это у Бога не сущностные различия (чтобы не [оказалось, будто] мы полагаем Его сложным), а наименования, означающие нечто созерцаемое вокруг Него, но не то, что у Него по сущности и по природе. Ведь они обозначают нечто приличное Божественной природе, но не являют саму природу — что свойственно сущностным и основополагающим различиям»¹⁰⁰. Что ты скажешь на это? Кажется ли он тебе достойным доверия истолкователем своих собственных слов, когда он говорит, что ничто из созерцаемого у Бога не означает сущность? Или, по-твоему, его следует отвергнуть, ибо он, вопреки твоему пониманию, учит, что ничто из этого не является самой Божественной сущностью? Видишь ли ты, как он через одно учит о различии, а через другое разъясняет сверхсущностное? А ты желаешь вооружить их¹⁰¹ одно против другого, приписывая богословам собственный мятёж. Вот сколь опрометчиво они толкуют богословские речения, дерзко их присваивая и постыдно усекая. Если же, как мы слышали, «всякое мышле-

100. Этого отрывка не удалось найти в сочинениях прп. Максима, но ср.: Joan. Dam., *exp. fid.* 1.9: PG 94, 836A и Greg. Pal., *contr. Acind.* 5.9.21. Никифор Григора приводит это место из Паламы в *hist. rom.* 2.1066 (Schopen, Bekker) [прим. Г. И. Беневича].

101. Видимо, речь о двух пассажах, или двух утверждениях — о различии и о сверхсущности [прим. Г. И. Беневича].

ние, будучи качеством, полагается в сущности» и не является свободным, а «мыслящий есть некий субъект, содержащий в себе способность мыслить, неотделимую от него, [...] ибо ни одно из сущих не является само по себе простой сущностью или простым мышлением так, чтобы быть нераздельной единицей» — так вот, если это так (а это и поистине так!), то, следовательно, у ангелов мышление отлично от сущности. Как же речение «у простой и бестелесной природы энергия воспринимает то же слово, что и сущность»¹⁰² [принадлежит] тому, кто [якобы] утверждает их¹⁰³ тождественность у нас (ибо не созерцается никакое различие) и воспринимает это как всеобщее достоинство? Ибо если такая тождественность сущности и мышления не созерцается у ангелов, то напрасно было бы мыслить ее у души. Они [ангелы] — одни среди сущих являются бестелесными, умпостигаемыми и простыми. Как же всеобщим достоинством является то, что не созерцаемо ни у чего-либо из сущего? Вот сколь ложно и нелепо вы толкуете речение, тождество и общность имен (которую здесь усматриваем мы) обращая в тождество вещей, и [таким образом] мысля и говоря во всех отношениях противоположное богословам.

40 Однако в других местах тот же богослов утверждает

102. См. выше, гл. 13.

103. Т. е. сущности и мышления [*прим. перев.*].

ет, что облик (μορφή) Бога не есть что-то одно, а сущность — что-то другое, дабы Он не оказался сложным. И для них это еще один оплот их собственных догматов. Разве это не проявление очевидного безумия — сначала вообще усматривать противоречие в богословских речениях, которые являются для нас образцами всяческого созвучия и чина, а затем покушаться посредством одного опровергнуть тысячи, а не пытаться, скорее, привести это к общему мнению Церкви, исходя из чего, бесспорно, получится устранить разногласие, которое, как кажется, возникло? Ибо что же, раз [Василий] Великий не говорит о различии между обликом и сущностью, поскольку об облике в собственном смысле говорится в отношении тел, то он, тем самым, сразу же отрицает и отличие энергий от сущности, которое обосновывается у него в стольких речах? И какой смысл это могло бы иметь? Не он ли говорит: «Смешно, противно общему употреблению и учению Духа — называть сущностью созидательность, промыслительность, предведение, и вообще считать сущностью всякую энергию»? ¹⁰⁴ И еще: не [он ли] утверждает, что «слово „Божество“ обозначает не сущность, а энергию; сущность воспринимает одно слово, а то, что вокруг нее — другое»? ¹⁰⁵ [Не он ли] прини-

104*. Bas. Caes., *contr. Eunom.* 1.8: PG 29, 528B.

105*. Ibid., 2.4: PG 29, 577C; *ibid.*, 2.5: PG 29, 580C–D.

мает как общепризнанное, что [сущность] — это одно, а каждое из того, что созерцаемо вокруг нее, — другое, и исходя из этого посрамляет Евномия? Как же ты упустил то выражение, которое применяется им во всех речах — «у каковых одна и та же энергия, у таковых и сущность одна»?¹⁰⁶ Энергия Отца, и Сына, и Святого Духа — одна, а значит, и сущность одна. Посредством тождества трех энергий доказывается тождество сущности, что ясно указывает на различие между тем и другим. Ведь что-либо, являющееся единообразным и в точности одним, никогда не приводится в качестве доказательства само для себя. Все эти [слова] кажутся тебе праздными, поскольку он запрещает мыслить у Божества облик? Но ведь он говорит это, чтобы мы не мыслили о Божестве что-либо телесное, ибо слово [„облик“] присуще по большей части телам — это явствует из того, что [Василий] приводит немного спустя, говоря, что Сын — поистине образ Отца: «Всякий образ — это образ либо сущности, либо облика, либо вида, либо очертания, либо цвета; Бог же ни в чем из этого, а в одной только сущности»¹⁰⁷. И еще: «„Видевший Сына видел Отца“¹⁰⁸ —

106*. Bas. Caes., *ep.* 189: PG 32, 692C; *de Spir. Sanct.* 8.19: PG 32, 104A–105A.

107*. Idem., *contr. Eunom.* 1.18: PG 29, 552C; *ibid.*, 1.23: PG 29, 564A–B.

108. Ср.: Ин. 14, 9.

не черты и не облик, ибо Божественная природа чиста от сложения»¹⁰⁹.

Видишь ли ты, что, поскольку в собственном смысле ⁴¹ это говорится о телах, богословы раз и навсегда запретили мыслить это о Божественной сущности, дабы Божество не казалось многим человекоподобным, каковое с некоторыми и случилось? [Говорить] же о силе, премудрости, благодати и других энергиях, которые прежде всего созерцаются у бестелесных и простых сущностей, они позволили; они говорят, что это есть у Бога, и часто называют это Божественным обликом, как если бы по ним Божественная природа определялась и познавалась. «Ибо заповедь от Отца к Сыну, — говорит тот же самый богослов, — будем принимать не за повелительное слово, произносимое словесными органами, но будем разуметь ее боголепно, как сообщение воли, подобно отражению какого-нибудь образа (μορφῆς) в зеркале, не во времени переходящее от Отца к Сыну. „Ибо Отец любит Сына и показывает Ему все“¹¹⁰. Посему все, что имеет Отец, принадлежит Сыну»¹¹¹. Слышал ли ты, что облик [или: образ — μορφή] — это воля, которая есть энергия? Так же они именуют видом и боготворящее осияние, посредством которого, как го-

109*. Bas. Caes., *contr. Eunom.* 1.18: PG 29, 553A–B.

110. Ин. 5, 20.

111*. Bas. Caes., *de Spir. Sanct.* 8.20: PG 32, 104B–C.

ворится, Бог явился Моисею. Ведь в Писании сказано: «Я явлюсь ему явно (ἐν ᾧδεῖ), а не в гаданиях»¹¹². И божественный Максим говорит: «Повинующимся Ему Христос дарует нерожденное обожение, или же воипостасное¹¹³ осияние согласно виду»¹¹⁴. Итак, видом они называют боготворящую энергию, а воспринимающих ее считают сообразными (συμμόρφους) образу Бога Слова, то есть Святому Духу. Тот же богослов говорит: «Образ Бога — Христос, а образ Сына — Дух, и те, кто Его причащаются — сообразные сыновья, согласно написанному: „Кого Он предузнал, тем и предопределил быть сообразными“¹¹⁵ образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями»¹¹⁶»¹¹⁷.

- 42 Видишь ли ты, что причащающиеся боготворящей энергии сообразны Святому Духу, или ты думаешь, что «сообразные» [сказано] вместо «соприродные» (συμφυεῖς), и они будто бы соединяются по сущности с Духом? Но такая [мысль] исполнена нечестия. Ибо обоженные причащаются Божественной благодати и славы, но не сущности, и таким образом облакаются в Божественный образ. [Апостол] говорит: «Мы же все,

112. Ср.: Чис. 12, 8.

113. То есть «действительное» [прим. перев.].

114*. Мах., *Thal.* 61: PG 90, 637D; 644D.

115. В Синодальном переводе: «подобными» [прим. перев.].

116. Рим. 8, 29.

117*. Bas. Caes., *contr. Eunom.* 5: PG 29, 724.38–44.

открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся (μεταμορφούμεθα) в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа»¹¹⁸. Таким же образом о причастности Духу говорит и великий Афанасий: «Оно (богослов говорит о триипостасном Божестве) являет один и тот же облик — Отца, созерцаемого в Сыне, и Сына, мыслимого в Духе и причащаемого человеком; „ибо мы, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ“»¹¹⁹. Видишь ли ты, что облик — это и Божественная слава, в которую преобразуется (μεταμορφούται) человек посредством причастия? И еще он говорит: «Един вид триипостасного Божества — тот, который был явлен и патриарху Иакову. В Писании сказано: „Взошло солнце, когда он проходил Вид Божий“¹²⁰. Святые пророки, созерцая это и разумея, Чей это Сын и образ, говорили: „Было слово Господне ко мне“¹²¹, познавая созерцаемого и открываемого в Нем Отца, и дерзновенно говорили: „Бог отцов ваших явился мне, [Бог] Авраама, Исаака и Иакова“¹²²»¹²³. Слышишь ли ты, что отцы созерцают вид триипостасного Божества? И ты, конечно же,

118. 2 Кор. 3, 18.

119*. Athan., *contr. Sabellianos* [Sp.]: PG 28, 116B.

120. Быт. 32, 31 (по пер. LXX).

121. Иер. 1, 11.

122. Исх. 3, 16.

123*. Athan., *de synod.* 52.2.

не станешь утверждать, что это сама сущность? Ибо никто, согласно написанному, не стоял в ипостаси (ὑποστήματι) и сущности Господа¹²⁴, не видел природу Божию и не возвестил о ней. Это осияние согласно виду и боготворящую славу Писание именует и лицом Божиим. Так, толкуя речение из псалма «погибнут пред лицом Твоим»¹²⁵, Златоречивый отец говорит: «Слыша [выражение] „лице Божие“, не предполагай ничего телесного, ибо здесь оно указывает на Его энергию и явление. Однако и в Евангелии Господь говорит: „Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего небесного“¹²⁶»¹²⁷.

43 О том же, что ангелы видят не сущность Божию, а осияние, послушай у того же Златоречивого отца: «Они покрывают лица и выставляют вперед крылья, ибо не выдерживают исходящего от престола сияющего блеска и того озарения»¹²⁸. Видишь ли ты, что обликом, видом и лицом именуется [ими] энергия, которая, как они говорят, отлична от сущности? Итак, не о таком [облике] Великий сказал, что он не считается чем-либо иным, кроме сущности, а о таком, который мыслит-

124. Ср.: Иер. 23, 18 (по пер. LXX). В тексте Септуагинты слово «сущности» отсутствует; ὑπόστυμα понимается, видимо, как «стража», «совет» [прим. перев.].

125. Пс. 9, 4.

126. Мф. 18, 10.

127*. Joan. Chrys., in Ps. 9,3: PG 55, 125.

128*. Idem., in Is. 6: PG 56, 71.

ся как очертание и форма; если бы такой именно облик усматривался у Божественной природы, то это привело бы многих к неподобающему предположению о Боге — из-за этого богословы и истолковали его¹²⁹ как сущность. А на то, что вследствие различия между сущностью и тем, что вокруг нее созерцается, простоте Божества никакого ущерба не наносится, — [на это] никто возражать, разумеется, не станет; разве что тот, кто на словах повинуется богословам, а [на деле] отнюдь не повинуется, но, скорее, следуя собственным [помыслам] и мало заботясь о благочестивой истине, считает более благочестивым кажущееся ему более убедительным. Если же он решил следовать, скорее, учению Духа, то пусть согласится с мнением [богословов] об этом, повиновавшись Богу, а от человеческих примыслений, как мы знаем, опрометчивых, совершенно отказавшись.

Посмотрим, что об этом говорит Василий Великий.⁴⁴ Когда Евномий обвинял Великого, что он [будто бы] вводит Божество как сложное, поскольку, по его мнению, «нерожденное» — не сама Божественная сущность, а то, что вокруг нее, Василий отвечал ему так: «Если бы мы принимали нерожденное за часть сущности, то уместно было бы мнение Евномия, что [Божество] сложно, ибо состоит из различных [частей]. Если же мы полагаем, что сущность Божия есть свет, или

¹²⁹. То есть облик [*прим. перев.*].

жизнь, или благо, что Бог, как Бог, весь жизнь, весь свет, весь благо, но что жизнь имеет сопутственную себе и нерожденность — то почему же простому по сущности не быть несложным? Ибо образы [или: тропосы], указывающие на отличительное Его свойство, не нарушат понятие простоты. Или, в противном случае, и все сказываемое о Боге будет нам доказывать, что Бог сложен. И видно, если хотим сохранить понятие о простом и неделимом на части, то или ничего не будем говорить о Боге, кроме того, что Он нерожденный, и откажемся именовать Его невидимым, нетленным, неизменяемым, Создателем, Судиею и всеми теми именами, какие теперь употребляем в славословии; или, приемля эти имена, что должны сделать? Ужели сложить все и вместить в сущность? Но этим мы докажем, что Бог не только сложен, но и состоит из несходных частей; потому что каждое из этих имен означает что-то свое. Или исключим их из сущности? Итак, какое бы положение они ни придумали о каждом из этих имен, то же самое пусть установят и для наименования „нерожденный“»¹³⁰. Слышал ли ты, как богоявитель говорит, что сущность — это одно, а каждое из сказываемого о Боге — другое, и доказывает, что Божественная простота не терпит от этого никакого ущерба? Точнее, он го-

130*. Bas. Caes., *contr. Eunom.* 2.29: PG 29, 640B–641A (цит. по изд.: Василий Великий 1993, ч. III, с. 115–116, с изм.).

ворит о противоположном: если ты все сложишь в сущность, то окажется, что «Бог сложен и состоит из несходных частей, потому что каждое из имен означает что-то свое». Видишь ли ты, каковы слова о Божественной простоте и какого «сложения» — которое и поистине есть сложение — следует избегать в словах о Боге? Ибо сложным называют не то, что действует различно, а то, что по сущности состоит из различных [частей].

Обдумай же теперь и то, что во всех отношениях хо- 45
рошо обдуманно и богословам известно — что то, что говорится о Боге, не есть сущность; приняв это [положение] как общепризнанное, Великий при его помощи доказывает, что и «нерожденное» не есть обозначение сущности. [Наши противники] это теперь исследуют, ставят под сомнение и слагают об этом простран- ные речи, а вернее, явно отвергают это и склоняются к противоположному мнению, смешиваясь с еретиками. Посмотри, откуда у них это [заблуждение]: утверждая, будто все богоприличные имена — обозначения сущности, [наши противники], наравне с другими свидетельствами, которые они приводят в подтверждение [своего учения], выдвигают в свою защиту и эти слова: «Если же мы полагаем, что сущность Божия есть свет, или жизнь, или благо, что Бог, как Бог, весь жизнь, весь свет, весь благо»¹³¹ — слова, вырванные из того [само-

131*. Ibid.

го], приведенного выше речения, будто и [Василий] Великий это учение утверждает, будто он выпестовал его более всего остального! Их или мало, или вовсе не заботит то, что сразу же, в этом же отрывке, следует опровержение, каковое и является основной целью речи — они вовсе потеряли стыд от своей глупости! Ибо богоявитель допустил это условно, показывая следующее: что бы ты ни назвал сущностью Божией, ты сохранишь это во всех отношениях подобным себе и простым; а если усмотришь и «нерожденное», то этим самым не нанесешь вреда простоте. Они же утверждают, что [Василий] сказал это догматически, и здесь, как это им свойственно, представляя, будто он противоречит сам себе. Ведь он сразу же добавляет: «И видно, если хотим сохранить понятие о простом и неделимом на части, то или ничего не будем говорить о Боге, кроме того, что Он нерожденный, и откажемся именовать Его невидимым, нетленным, неизменяемым, Создателем, Судиею и всеми теми именами, какие теперь употребляем в словословии; или, приемля эти имена, что должны сделать? Ужели сложить все и вместить в сущность? Чем докажем, что Бог не только сложен, но и состоит из несходных частей? Потому что каждое из этих имен означает что-то свое»¹³². Как говорящий такое мог бы учить, что это сущность Божия? Помнишь ли ты, что он и преж-

132*. Bas. Caes., *contr. Eunom.* 2.29: PG 29, 640B–C.

де сказал: «Как не смешно говорить, что созидательность — сущность, что промыслительность — тоже сущность, а равным образом и предведение, и вообще считать сущностью всякую энергию»? ¹³³ [Помнишь ли] и немало других [речений], в которых он определил Божественную сущность как безымённую, а имена поместил вокруг нее? Как бы он мог теперь, изменив мнение, переметнуться на сторону противного учения, помыслив противоположное и себе и остальным богословам, что не могло бы случиться ни с кем из скольконибудь разумных? Вот какие [аргументы приводят] они в защиту своего учения, вот сколь здраво толкуются у них богословские речения! Но должно вернуться к речениям о Божественной простоте и послушать, что еще разъясняет богоявитель.

Так, в письме к божественному Амфилохию, отвечая ⁴⁶ на вызывающие и коварные вопросы аномесев, [Василий] пишет: «Злоумышляющие спрашивают нас: „То ли чувствуешь, что знаешь, или то, чего не знаешь?“ И если мы ответим: „Что знаем, тому и поклоняемся“, то у них готов новый вопрос: „Какова сущность поклоняемого?“ Если же мы признаемся, что не знаем сущности, то они, извратив [смысл сказанного], вновь возражают: „Значит, вы поклоняетесь тому, чего не знаете“. А мы говорим, что слово „знать“ многозначно. Ибо мы

¹³³*. Ibid., 1.8: PG 29, 528B.

утверждаем, что знаем Божие величие, и силу, и премудрость, и благость, и промысел, с каким печется о нас Бог, и правосудие Его, но не саму сущность. Поэтому вопрос ухищрен. Ибо кто утверждает, что не знает сущности, тот еще не признается, что не знает Бога, потому что понятие о Боге составляется у нас из многого, нами исчисленного. Они же говорят: „Бог прост, и все, что исчислил ты в Нем, как познаваемое, принадлежит сущности“. Но это — мудрование, в котором тысяча несообразностей. Перечислено нами многое: неужели все это — имена одной сущности? Неужели равносильны между собой [в Боге] грозное и человеколюбивое, правосудие и созидательность, предведение и возмездие, величие и промыслительность? Или, что бы мы из этого ни сказали, мы обозначаем не сущность? Ибо, если они это утверждают, то пусть не спрашивают, знаем ли мы сущность Божию, а пусть предлагают вопросы: знаем ли мы, что Бог грозен, или правосуден, или человеколюбив? Мы признаем, что знаем это. Если же они называют сущностью нечто другое, то пусть не вводят нас в обман понятием простоты; ибо сами признали, что сущность есть и то и другое и каждое из исчисленного. [На самом же деле] энергии многообразны, а сущность проста. Мы утверждаем, что познаем Бога нашего по энергиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ведь Его энергии нисходят и до нас, а сущность Его остается неприступ-

ной»¹³⁴. Видишь ли ты и здесь различие между сущностью и энергиями и изобличение мудрования, выработанное против злославных того времени не меньше, чем для нынешнего безумия, ибо оно исходит из тех же самых предпосылок и пускает в ход совершенно те же доводы и богохульные [идеи]? «Божество просто, но по сущности»¹³⁵, — говорит богослов, — а не по энергии или по силе; а ты скажешь, что и премудрость, и благодать, и справедливость, и каждое из остальных [имен] — это обозначение сущности. Если ты признаешь, что сущность — это одно, а каждое из перечисленных — другое, то как же ты просто и неопределенно приписываешь Божеству простоту, обманно применяя это понятие [простоты] к общности сущности и энергий и коварно упраздняя различие общностью простоты? «Божество просто по сущности, но разнообразно по энергиям. Мы же утверждаем, что познаем Бога по энергиям, тогда как по сущности Он остается неприступным»¹³⁶. Слышал ли ты, в каком смысле «простым» богословы считают Божество, и что разнообразие и различие энергий понятию простоты никак не вредит? Согласимся ли мы с тем, как это пони-

134*. Bas. Caes., *ep.* 234(226).1: PG 32, 868B–869B (цит. по изд.: Василий Великий 1911, с. 282–283, с изм.).

135*. Bas. Caes., *de Spir. Sanct.* 9.22: PG 32, 108C.

136*. Bas. Caes., *ep.* 234(226).1: PG 32, 869A–B.

мает [богослов], или станем больше полагаться на собственные помыслы?

- 47 Послушай, что о том же самом говорит божественный Григорий Нисский. Аномеи¹³⁷ утверждали, что, если мы помыслим созерцаемое у Божества как различное и не сочтем, что все эти понятия означают одно и то же, то Божество окажется сложным; а Григорий [отвечая им] говорит: «Кто настолько лишен рассудка, чтобы, услышав, что благочестивое представление о Боге складывается у нас из многих понятий, подумает, будто Божество сложено из различных [частей] или слагает Свое совершенство, причащаясь различных [благ]? Допустим, некто изобрел геометрию, и он же, предположим, явился изобретателем и астрономии, и врачевания, и грамматики, и земледелия, и каких-либо других подобных ремесел. Так неужели, если многие и различные понятия [стольких] ремесел созерцаются у одной души, душа из-за этого будет считаться сложной? Несмотря на то, что значение врачевания совершенно от-лично от [значения] астрономической науки, грамматика по своему значению не имеет ничего общего с геометрией, а равным образом и мореходство с земледелием — [несмотря на это], понятия всех этих [ремесел] могут быть собраны у одной души, и душа из-за этого не становится многосложной, и все наименования ре-

137. См. прим. 43 на с. 116–117 и прим. 29 на с. 153–155 наст. изд.

месел в одно значение не сливаются. Так вот, если простота человеческого ума не терпит никакого ущерба от стольких имен, которые о нем говорят, то как можно вообразить [такое] о Боге — будто, если Он именуется премудрым, справедливым, благим и [вообще] всеми приличными Богу именами, то, если мы не сочтем, что все имена имеют одно значение, окажется, что [Бог] либо многочастен, либо слагает совершенство Своей природы, причащаясь этих [благ]?»¹³⁸ Видишь ли ты, как Григорий, посредством примера, относящегося к душе, опровергает полагавших, будто Бог [оказывается] сложным вследствие различия Божественных энергий? Послушай теперь и божественного Иустина — какую речь, исполненную мудрости и веры, слагает он в ответ на каверзные вопросы эллинов. Когда они спросили: если Бог имеет существующую (*ὑπάρχουσαν*) ипостась, существующую в Нем [или: в ней] (*ἐνυπάρχουσαν*) волю и существующего Сына, то как Он является простым, сложенный из стольких частей? — то Иустин отвечал: «Поскольку Бог — целый повсюду, целый в каждом, целый в Себе, и мы в это веруем, постольку Его простота и всецело есть Сын, и всецело имеет Сына, и всецело есть воля, и всецело имеет волю. Ведь Бог не подобен тварной природе, так, чтобы то, что Он есть, и то, что Он имеет, мыслилось бы в сложении; но, поскольку Он

138*. Greg. Nyss., *contr. Eunom.*, PG 45, 1077B–D.

превыше природы, постольку то, что Он есть, и то, что Он имеет — превыше сложения»¹³⁹.

- 48 Видишь ли ты, как сверхсущностно и неизреченно созерцается и различие в Боге, и простота, и как твердо веруют в это благочестивые? Но эти [люди], искусные на любые речи, ибо отпали от единственного истинного [учения], отрицают, под предлогом простоты, природные силы и энергии трех ипостасей, утверждают, что эти [энергии] — Сын и Дух, и этим якобы доказывают, что сущность и энергия — одно и то же, приводя тут же и свидетельство: «*Христос*, — говорит [апостол], — *Божия сила и премудрость*»¹⁴⁰. Однако с тем, что Сын и Дух зовутся силой, премудростью, энергией Отца, согласны и мы — но [именуются] не ради упразднения природной премудрости и силы трех [ипостасей], а, скорее, ради защиты и подтверждения; оттого, что эти [понятия] им присущи, они и получили такие прозвания, как мы вскоре покажем. Если же, поскольку сущность и энергия — как мнится противникам — одно и то же, Сын есть энергия и именуется премудростью и силой, то, во-первых, и Отец, Который есть сущность, окажется также энергией — и как тогда Его энергией [может быть] Сын? Далее: если Сын, в силу того что Он сущность, есть энергия и называется пре-

139*. Ps.-Just., *quaest. resp. ad orthod.* 144: PG 6, 1396D–1397A.

140. Ср.: 1 Кор. 1, 24.

мудростью и силой, то, следовательно, и все остальные богоприличные наименования, относящиеся к энергиям, мы тоже отнесем к самой сущности? Но то, что это нелепо, уже было показано; вновь возвращаться к этому было бы смешно и избыточно. Итак, [Христос] называется этими [именами] не в этом смысле. Не стоит и говорить о том, что премудрость и сила, которыми называется Сын, не являются Его ипостасными свойствами. Ибо мы говорим это о Боге вообще, и каждое всецело и тождественно созерцаем у каждой из богоначальных ипостасей, если кто-нибудь не впадет в безумие Ария.

Следует послушать, что об этом говорит великий Ди-
 49
 онисий: «Как было изложено и разъяснено нами в другом месте, все причисляющие 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 [...] кто-то станет утверждать, что это сказано не обо всей Божественности, тот безосновательно дерзнет [...] делить сверхсоединенную Единицу»¹⁴¹. Затем, рассудив о благодати, вечности, жизни, господстве, премудрости и других [вещах], [Дионисий] говорит: «И, я думаю, никто из тех, кто вскормлен неразвращенными мысля-

141*. Ps.-Dion. Ar., *d. n.* 2.1: PG 3, 636C.

ми божественных речений, не станет спорить с тем, что, по богосовершенному Слову, все приличествующее божественности присуще Богоначалию во всей его полноте»¹⁴². Видишь ли ты, что никакое из приличных Богу богоименований не принадлежит одной ипостаси, но все являются общими? Так станем ли мы мыслить Сына и Духа как энергии, истекаемые из Божественной природы? Но ведь они сами по себе ипостасей не составляют [или: не самоипостасны — *αὐθιπόστατοι*] — ты же помнишь из того, что [приводилось] выше, как об этом рассудил Василий Великий. Сказав, что Дух истекает из Бога, а из Духа вечно [истекаются] энергии, Василий добавляет: «Но [Дух], истекаемый Богом, существует как ипостась, а эти [блага], истекаемые Духом, суть Его энергии»¹⁴³.

- 50 Видишь ли ты, как он противопоставил ипостась Святого Духа и энергии, не составляющие сами по себе ипостасей? Если же мы не мыслим Сына и Духа как энергию, наподобие тех [энергий], дабы нам, по словам великого в богословии Григория, «приписав сущность Отцу, не лишить самостоятельности прочие лица и не соделать их силами Божиими, которые в [Отце] существуют, но не самостоятельны»¹⁴⁴ — так вот, если

142*. Ps.-Dion. Ar., *d. n.* 2.1: PG 3, 637C.

143*. Bas. Caes., *contr. Eunom.* 5: PG 36, 169B.

144*. Greg. Naz., *or.* 31.32: PG 36, 169B (цит. по изд.: Григорий Богослов 1994, т. 2, с. 462).

Сын или Дух, как сущность, не есть сила, премудрость и энергия, и эти свойства — не ипостасные, а существуют в качестве несамоипостасных энергий, то каким образом, согласно [нашим] противникам, только Они¹⁴⁵ и оказываются энергиями, а приведенные выше имена вводятся, по их мнению, ради упразднения природных и общих энергий Божества? Пусть укажут, откуда они такое заключают! Поистине, о чем бы они ни взялись говорить, они скорее искажают, нежели высказываются! Каково же слово истины? Каким образом Сын называется силой, премудростью Отца и другими наименованиями энергий, и как этими словами [не отрицается, а], скорее, подтверждается [бытие] природных и общих энергий Троицы? Восприми это от богословов, из чего ты ясно и узнаешь: Сын называется такими именами не потому, что общая премудрость и сила у Троицы природно не созерцается, а потому что и [Сын] природно имеет всю [премудрость и силу], равно как и Отец, от Которого у Него, по причине равенственности природы, и бытие, и обладание всеми свойствами Божества.

Послушай, что говорит Василий Великий, доказыва- 51
вая, что Сын во всем подобен Отцу: «У тех, которые имеют облик и очертание, подобие состоит в тождестве вида; а естеству, у которого нет ни вида, ни очер-

145. То есть Сын и Дух [прим. перев.].

тания, остается иметь подобие в самой сущности, и равенство не в размере объемов, но в тождестве силы. Сказано: „Христос — Божия Сила и Божия Премудрость“¹⁴⁶; то есть, вся сила Отца в Нем пребывает. Поэтому, если [Сын] увидит Отца что-либо творящего, „то и Сын творит также“¹⁴⁷»¹⁴⁸. И еще, показывая, что Сын ведает день Суда, [Василий] говорит: «Мы веруем, что Единородный есть образ Бога невидимого, [...] но образ самого Божества и примышляемых Божией сущности величий, образ силы, образ премудрости, отчего и сказано: „Христос — Божия Сила и Божия Премудрость“. Очевидно же, что ведение есть часть премудрости, и Он отображает его не полностью, если Ему чего-либо¹⁴⁹ не хватает. Сказано: „Все, что имеет Отец, есть Мое“¹⁵⁰, и одно из того, что Он имеет, есть ведение того дня и часа». И еще, исходя из речения: «Как Отец знает Меня, так и Я знаю Отца»¹⁵¹, [Василий] говорит: «Если Отец ведает всецело Всего Сына, так что знает всю пребывающую в Нем премудрость, то Он будет ведом в равной мере и Сыну, то

146. Ср.: 1 Кор. 1, 24.

147. Ин. 5, 19.

148*. Bas. Saes., *contr. Eunom.* 1.23: PG 29, 564A–B (цит. по изд.: Василий Великий 1993, ч. III, с. 53).

149. То есть знаний о чем-либо [*прим. перев.*].

150. Ин. 16, 15.

151. Ин. 10, 15.

есть, со всей существующей в Нем премудростью и ведением грядущих [событий]»¹⁵². И еще, немного после: «Ведение дано Сыну от Отца. Сказать так о Сыне — весьма благочестиво и богоприлично, ибо Кому Он единосущен, от Того Он имеет и ведение, и то, что Он созерцаем во всей премудрости и славе, подобающей Его Божеству»¹⁵³. Видишь ли ты, что премудрость и ведение, существующие в Сыне, присущи природно и Отцу, и Сын именуется «*премудростью Отца*»¹⁵⁴, ибо и Сам по природе имеет ее всецело? И великий в богословии Григорий говорит: «Сын именуется Премудростью, как ведение божеских и человеческих дел. Ибо сотворившему возможно ли не знать законов сотворенного Им?»¹⁵⁵ А также и Василий Великий говорит: «Слово, исполнившись Отчими благами, от Отца воссияв, все творит по подобию Родившего. Ибо если не имеет с Ним разности по сущности, то не будет иметь разности и по силе. А у кого сила равная, у того непременно и энергия равная. Ведь Христос — Божия Сила и Божия Премудрость»¹⁵⁶.

152*. Bas. Caes., *ep.* 236.1: PG 32, 877A–B.

153*. Ibid., 236.2: PG 32, 880A–B.

154. 1 Кор. 1, 30.

155*. Greg. Naz., *or.* 30.20: PG 36, 129A (цит. по изд.: Григорий Богослов 1994, т. I, с. 442).

156*. Bas. Caes., *de Spir. Sanct.* 8.19: PG 32, 104A (цит. по изд.: Василий Великий 1993, ч. III, с. 261).

52 Сознаешь ли ты, что Сын именуется силой Отца, поскольку, будучи [с Ним] одной сущности, Он обладает равной силой и энергией? Как же [возможно, что] Он называется этими [именами] ради упразднения того, чем называется, и что [на самом деле] становится благодаря этим названиям яснее и понятнее? То, что Сын именуется таким образом, можно уподобить следующему: кто-нибудь, пожелав показать, что сын человека мудрого и всем известного величием своей мудрости, обладает мудростью в той же мере, что и отец, указал бы на него, когда отца бы не было рядом, и сказал присутствующим, что он — мудрость отца, и тем самым отнюдь не представил бы сына лишенным ипостаси качеством и не обделил бы отца присущей ему мудростью, а показал бы, что сила мудрости [присуща] обоим в равной [мере]; у Троицы же скорее тождество мудрости и силы, нежели равенство и подобие. Однако Сын именуется мудростью и силой и по другой причине — для указания на то, что Он созерцается как совечно из Отца [исходящий] и в Отце [пресуществующий] бесстрастно и неразделимо, дабы мы, подобно тому как мыслим о силе в сильном и о мудрости в мудром, в этом же смысле и Сына созерцали бы не отделяя от Отца, и славили как нетварного и совечного Ему. «Ибо если Христос — Божия Сила и Божия Премудрость, которые нетварны и совечны Богу, поскольку Он никогда не был немудрым и бессиль-

ным»¹⁵⁷, — таковы слова Василия Великого, — то и Христос нетварен и совечен Богу. И по богословию нареченный [Григорий] говорит: «Сын называется Словом, ибо Он так же относится к Отцу, как слово к уму, по причине не только бесстрастности рождения, но и сопряженности»¹⁵⁸.

Услышал ли ты от богословов, в каких смыслах Сын 53 именуется премудростью и силой Отца, и что эти наименования [обозначают] энергии, существующие в Них¹⁵⁹ по природе? Если же [Они именуются энергиями в том смысле], что наше спасение было осуществлено (ἐνεργηθεῖσαν) Единородным [Сыном] и Духом, Которые соблаговолили Отчему на нас благоволению и исполнили его, ибо, как сказал божественный апостол, «[Бог] спас нас [банею] обновления Святым Духом, Которого излил на нас обильно через Иисуса Христа»¹⁶⁰, и посредством Которых¹⁶¹ Он в начале создал сущее, Словом исполняемое и Духом совершаемое — так вот, если в этом смысле будет им присвоено наименование «энергия», то и это следует принять как здравое и согласное с благочестием, поскольку в этом случае энергия мыслится и именуется как наделенная ипо-

157*. Bas. Caes., *contr. Eunom.* 5: PG 32, 689B.

158*. Greg. Naz., *or.* 30.20: PG 36, 129A.

159. То есть в Сыне и в Отце [*прим. перев.*].

160. Ср.: Тит. 3, 5.

161. То есть Сына и Святого Духа [*прим. перев.*].

стасью и живущая, то есть, как действующая (ἐνεργούν) сущность, как это многократно толковалось отцами; это следует из приведенных выше богословских речений и не только не содействует противникам в их злославии, но и вовсе его опровергает — ведь [Сын и Святой Дух] осуществляют решенное сообща, поскольку у Них та же воля и сила, что и у Отца. Когда говорится, что действуют Они, то равным образом действует и Отец — ведь всякое движение трех Лиц одно — и посредством Них энергия, равно как и все остальное, возводится к Нему как к первопричине — в этом смысле и говорится, что Они посланы, приняли что-либо от Отца, и остальные слова, имеющие то же значение и вместе с соприродностью указывающие на различие между причиной и тем, что ею обусловлено. Таким образом ты благочестиво истолкуешь [то утверждение], что Сын и Дух — сила, премудрость, благодать, жизнь, и энергия, и соблюдаешь единичность энергии, силы, премудрости и других подобных [понятий], природно и обобщенно созерцаемых в Троице, заключив из сего, что это говорится и о Них¹⁶², природно для Них, всецело и тождественно, поскольку это присуще и Отцу по причине тождества природы. [При этом] отсюда не вытекает никакая нелепость, что, будто бы, у Бога созерцается двойная премудрость, сила, энергия, равно как и остальное,

162. То есть о Сыне и Духе [*прим. перев.*].

но логос [или: принцип] различения¹⁶³ указывает на единичность каждой из общих природных энергий, о которых у нас и говорится — о тех, которые и являются и, в собственном смысле, именуются энергиями, как их и определяют богословы — [далее, логос различения] разъясняет причину, по которой этими именами обозначаются ипостаси, и снимает мнимое противоречие, с помощью которого устрашают невежд поистине не ведающие истину.

Послушай и другие свидетельства о единой и общей 54 энергии трех [ипостасей]. Вот речение Григория Нисского: «*„Кто небеса измерил пядью, — как гласит пророческое слово, — воду рукой и всю землю горстью?“*¹⁶⁴ Видишь ли ты великое дарование описывающего невыразимую силу? Но что это пред поистине Сущим? Ведь в этом велеречии пророческое слово указало [лишь] на некую часть Божественной энергии. О самой же силе, от которой энергия — не говоря уже о сущности, от которой сила, — пророк не сказал и не пытался [сказать]»¹⁶⁵. И еще: «Особая и исключительная сила и энергия Святого Духа — очищать от греха. Но то же самое апостол говорит и о Единородном Сыне, а зна-

163. Речь о том, что слова «премудрость» и «сила» употребляются в разных смыслах, обозначая то саму ипостась, то присущее ей по природе [*прим. Г. И. Беневича*].

164. Ср.: Ис. 40, 12 (по пер. LXX).

165*. Greg. Nyss., *de beat.* 7: PG 44, 1280A–B.

чит, одно дело у Обоих — у Духа, очищающего от греха, и у Христа, „совершившего очищение грехов“¹⁶⁶. А у каковых [ипостасей] одна энергия, у таковых, непременно, и сущность одна. Ведь всякая энергия есть следствие силы. Итак, если энергия и сила [у Них] одна, то как можно помыслить различие в природе там, где мы не находим никакого различия в силе и энергии?»¹⁶⁷ И божественный Кирилл говорит: «Если, согласно безумному [учению] инославных, Святой Дух есть тварь, то как Он имеет всю Божию энергию? А значит, необходимо признать, что Он принадлежит к сущности»¹⁶⁸ Сына и Бога и имеет всю Его силу и энергию»¹⁶⁹. И еще: «Необходимо, чтобы имеющие одну и ту же энергию и располагающие одними и теми же природными силами были бы непременно одной и той же сущности. Если у Отца и Сына одна энергия, и сила в Них созерцается одна и та же — то [стало быть] Троица по отношению к Себе Самой не разнотелна»¹⁷⁰. И еще: «Животворящая сила не является у Сына привнесенной, но присуща Ему по природе и сущностно, равно как и Отцу; ибо, произойдя от Отца, [Сын] воспринимает все [присущее] Ему по природе, а жизнь — одно

166. Евр. 1, 3.

167*. Greg. Nyss., *ad Eust.* 3.1.1.

168. Букв.: «существует от сущности» [*прим. перев.*].

169*. Суг. Al., *thesaur.* 33: PG 75, 573B–C.

170*. Max., *opusc. theol. et polem.*: PG 91, 284C.

из того, что присуще по природе Отцу»¹⁷¹. И великий Афанасий говорит: «Не Отец делает (ἐργάζεται) согласно одному промыслу, а Сын — согласно другому¹⁷², но Оба — согласно одной и той же сущностной энергии Божества»¹⁷³. И еще: «Равно как о власти, царстве и всем остальном — о каждом [из этих понятий] говорится не „ипостась“ а „вокруг ипостаси“, так и сила и энергия сущностно относятся к тому, что вокруг ипостаси»¹⁷⁴. Это потребовало бы огромных усилий и было бы поистине подвигом, если бы кто-нибудь взялся привести все свидетельства богословов, в которых исповедана природная, сущностная и общая для трех [Лиц] сила и энергия, тождественно созерцаемая у каждой из трех богочначальных ипостасей.

Но восстающие против этого благочестивого богословия, стараясь любыми путями скрыть очевидность своего нечестия, выставляют [святоотеческое] как наше собственное, а затем переходят в наступление, вооружаясь против истины мириадами пустых слов. «Если Христос — Божия Премудрость¹⁷⁵, — говорит он, — то к чему Премудрости — премудрость, а Сло-

171*. Суг. Al., *thesaur.* 14: PG 75, 236B–237A; ср.: *ibid.*, 23: PG 75, 381D–384A.

172. Ср.: Ин. 5, 17.

173*. Ps.-Athan., *in evang.* 5: PG 28, 924B.

174*. *Ibid.*, 9, 929D — 931A.

175. Ср.: 1 Кор. 1, 24.

ву — слово? Ведь Он есть собственная премудрость и сила, будучи таковой и для Отца. Или и наше слово наделено также и другим словом? Если так, то окажется, что Отец имеет двойную премудрость — Сына и премудрость, природно созерцаемую у трех [Лиц], а Сын и Дух имеет одну — эту самую, природную; и где тогда равенство трех [Лиц] по премудрости?» Таковы-то их ухищренные мудрования против истины! Однако, о человек, питающий страсть к ложным умозаключениям и неразумно мудрствующий против истинной премудрости, [подумай о] нашем слове: будучи словом, оно называется свойством (ἔξῃς) и способностью словесной души и другого свойства воспринять не сможет — ведь качества [бывают] у сущностей, а не у качеств. Единородный же, будучи Сыном от Отца, ипостасью от ипостаси, Богом совершенным от совершенного, воспринимает по природе все Отчее, [то есть] жизнь, силу, благость, премудрость — все то, что дает знание о совершенном Боге, [но вместе с тем Он же] как ты уже слышал, согласно принятому в Писании образному выражению, именуется Словом, Силой и Премудростью, по причине, как говорит [Григорий], бесстрастности рождения и сопряженности с Отцом¹⁷⁶. Ведь так же и наше слово соотносится с умом, поскольку природно содержит в себе всю созерцаемую у отца [своего, ума]

176*. Ср.: Greg. Naz., *or.* 30.20: PG 36, 129A.

премудрость и силу. Как же можно наделять особенностями навыка [или: состояния] Сына, существующего как ипостась (*ἐνυπόστατον*), Который называется так¹⁷⁷ [только] в смысле некоторой аналогии? Какое точное подобие друг другу имеют ипостась и качество, чтобы можно было бы сопоставлять совершенно на одних и тех же основаниях? Напротив: равно как, если бы Премудрость была подобна той природной, иначе [говоря], не самоипостасной премудрости, то она не воспринимала бы иной премудрости (ибо силы [бывают] у сущностей, а не у сил) — так, будучи самостоятельной сущностью¹⁷⁸, Она должна обладать сущностной и природной силой. Ты же то, что понимается по примыслению, поскольку указывает на некоторые свойства [созерцаемые] вокруг Него, — это ты считаешь сущностью [существованием, *ὑπαρξιν*] Единородного; а сущность по ипостаси и совершенство в отношении богоприличных и природных свойств, которые соединенно присущи трем [Лицам], ты отрицаешь и [таким образом] являешь Сына не действующей сущностью, а скорее, энергией, не Богом, а чем-то из присущего Богу — что далеко от благочестивого учения. Ибо если Он Бог, то Ему, скорее, присуща энергия, а не Он Сам — энергия. Бо-

177. То есть премудростью и силой [*прим. перев.*].

178. Или: «сущностью, существующей как ипостась» [*прим. перев.*].

жественный Григорий Нисский говорит: «[Слово] „Бог“ обозначает действующего (ἐνεργοῦντα), а „Боже-ство“ — энергию; ни одно из трех Лиц не есть энергия, но каждое из Них действует (ἐνεργοῦν), обладая таковой энергией в полноте (ἀπληρτισμένην), в силу чего, главным образом, и является и именуется Богом»¹⁷⁹.

- 56 Видишь ли, что каждое из трех [Лиц] действует и обладает природной энергией в совершенстве и полноте? Как же, определяя Сына не как то, что Он есть [воистину], а как то, что [на самом деле] вокруг Него, ты выводишь из этого несуразные представления о Нем, подбавляющие не Ему, а чему-либо из присущего Ему, а на нас [возводишь] ложные и нелепые [обвинения], скорее, коварно клеветая, нежели изобличая логически? Ибо если Сын обладает энергией, но [Сам] не называется энергией, премудростью, словом и силой, согласно причинам, указанным богословами — то откуда берутся у тебя эти «двойные энергии», которые ты приписываешь Отцу и из которых выводишь неравенство трех Лиц по этим [энергиям], тогда как доказывается, что у трех [Лиц] одна по природе энергия, сила и премудрость, изгоняющая всякое неравенство и устанавливающая природную во всем равночестность? Исходя из ложных предпосылок, ты сам же делаешь ложные выводы, а затем их же клеветнически навязываешь нам!

179*. Greg. Nyss., *ad Ablab.*: PG 45, 124D–125D.

Тогда как даже если бы Сын, согласно вашему мнению, был энергией, то и так из-за природной энергии трех [Лиц] не вышло бы, как вы говорите, нелепости, оттого что [будто бы] Отец имеет двойную энергию, а Сын и Дух — простую. Ведь если, согласно вашему мнению, Сын есть энергия и для Отца, и для Себя, то, поскольку Отец имеет двойную энергию, то есть [Сына] и [энергию] природно созерцаемую в трех [Лицах], то двойную будет иметь и Сын — Себя Самого и ту, что от природы, а равным образом и Дух — так что и тут получится равенство. Как же эта нелепость для вас в неравенстве? И воистину следовало, чтобы отвергающие истинную мудрость впали в такое безумие!

Но, кажется, тот, кто потщится всеми путями преследовать суеслова и изобличить нелепости, в которые тот постоянно впадает, ибо ложь разрастается и приводит к бесконечным спорам — тот и сам не избежит обвинения, что он, некоторым образом, приобщился к недугу, умножая обличения и [тем самым] впадая в такое же суесловие. Это, наверное, и есть то, чему учит премудрый Соломон, когда велит не отвечать глупому на глупости его¹⁸⁰. На самом деле, я не намеревался говорить им и этого, ибо другие, способные к этому и имеющие досуг, говорили об этом и [продолжают] говорить. Но поскольку ты страдаешь за истину и отцов, мне при-

180. Ср.: Притч. 26, 4.

шло на ум по мере сил умножить твою мощь в истинном [учении], ибо ты мудр, способен правильно воспользоваться данными тебе средствами, [способен] мудро приступить к постижению истины и ясно изложить ее другим, наших [единомышленников] сделать лучше, а противникам мужественно преградить уста и всеми способами, как и подобает, поддержать истину — общий долг пред Богом для всех ее питомцев, но особенно для таких, как ты; ведь, как сказано, что кто больше взял, с того больше и взыщут¹⁸¹, но он же по этой причине и надежды питает великие. Поэтому, разобрав так отчетливо и кратко, как только мог, основные вопросы этой темы, то есть о различии сущности и энергии и о том, что простота Божества не терпит от этого никакого ущерба — ибо, не придя к соглашению по этим [вопросам], тщетно пытаться дискутировать о дальнейших — [так вот, разобрав их] я свою речь об этом завершаю.

- 58 Будь уверен¹⁸², что я многократно испытывал в мыслях стыд и боль за этих людей, осмеливающихся противиться столь великой истине, и замечал, что на них явственно исполняется то древнее проклятие: всецело одержимые своим вредоносным учением, они, вос-

181. Ср.: Лк. 12, 48.

182. Ранее, начиная с 18-й гл. *Слова о богохульствах*, Дисипат обращался к антипаламитам, здесь и ниже он вновь обращается к изначальному адресату, как в начале трактата.

принимая слухом божественные [речения], не становятся нисколько разумнее; проявляя зоркость в вещах незначительных, а вернее, во враждебнейших, они слепы к постижению спасительной истины. Так что достойно человеколюбивой души было бы сказать им что-либо полезное, но их исправление может быть содеяно одной лишь Божественной силой, все по Своей воле творящей и претворяющей. Но какая ужасная глупость! Ведь они пребывают в таком настроении, поскольку наказание за столь великое оскорбление благочестия и прочие бесстыдства не постигло их сразу, ибо государственные дела расстроены и время не позволяет созвать собор, достойный такого предмета; и вот, они возомнили что-то о себе и о недавнем осуждении¹⁸³, вместе с которым они постыдно отреклись от того великого собора¹⁸⁴, и тотчас презрели те постановления, [скрепленные] страшными [клятвами], так что [теперь] они, как ни в чем не бывало, свободно разглагольствуют по всему городу¹⁸⁵, сооротив важную мину — ведь

183. Очевидно, имеется в виду отлучение от Церкви свт. Григория Паламы и его соратника свт. Исидора, нареченного митрополита Монеувасийского, синодом патриарха Иоанна Калеки 4 ноября 1344 г. Документ с отлучением был подписан патриархами Антиохийским Игнатием и Иерусалимским Герасимом и подтвержден императорским указом.

184. Скорее всего, имеется в виду собор июня 1341 г.

185. Очевидно — Константинополю.

помешать им некому, все помыслы обращены к той нашей общей беде; они полагают, будто снискали некое дерзновение, и бесстыдно подступают к тем, от которых еще вчера терпели явные насмешки, уличаемые в нелепостях. Они думают, будто окончательно избежали изобличения, ни во что не ставя Божественное правосудие, которое господствует над [нашими] делами, но, по ведомым лишь Богу причинам, по отношению к ним пока дремлет.

- 59 И вот что еще [достойно] смеха и жалости: им кажется, что они достигли чего-то из задуманного, одержали верх над истиной и придали силу своим новшествам, что их мудрования каким-то образом имеют успех, что их дерзость побеждает, и они постепенно движутся к цели. О, что за глупость и безумие! Ибо пришедшее им на ум направлено против истины, которая превышает ума; ибо они понадеялись низвести до творения вневременную и вечную благодать Божию, которая через причастие обоготворяет и тварное, и таинственным образом словно восхищает на неизреченную высоту; ибо неприступный свет, воссиявший на горе [Фавор], природный луч Божества Слова, им вздумалось причислить к рожденным [вещам] и облечь некоей земной славой, хотя он сверхсущностен, будучи славой и сиянием сверхсущностной Троицы; ибо подлинного таинника, тайноводца и заступника истины, священного Паламу, по чело-веколюбию терпящего опасность ради истины и об-

щего спасения, что причислено к апостольским дарам, хотя кому-то, полагающему иначе, это и не по душе — но как иначе он мог бы быть рабом Христовым?¹⁸⁶ — [так вот, его-то] они задумали обесславить, и, вообще, осмеливаются что-то лепетать против него, помышляющие о земном¹⁸⁷, рабы плоти и тьмы — против сына света и благодати и столь великого в силе Слова и Духа. О, как они оставлены Богом! Ведь они настолько обезумели, что ни от того, что они претерпели сами, ни от того, что, как они слышали, претерпели другие, они были неспособны исправиться и постичь могущество истины, которое испытали [на себе], сразившись [с нею]; [неспособны обезумели, что] не научились ни на древних, ни на новых примерах, но, напротив, окрыляются напрасными надеждами: то, что они считают поражением и ниспровержением благочестия, на самом деле — его совершаемое множеством путей испытание, дабы еще ярче воссияло [благочестие], а вместе с ним ярче воссияли его [приверженцы], каковым издревле было действие Божественного домостроительства в подобных случаях¹⁸⁸. В начале, решительно схватившись

186. Речь, вероятно, о тюремном заключении, которому подвергся свт. Григорий Палама. Давид Дисипат толкует его как апостольский дар — быть гонимым за веру [*прим. Г. И. Беневица*].

187. Ср.: Кол. 3, 2.

188. Дисипат, очевидно, толкует временный успех антипаламитов при патр. Иоанне Калеке как поущение Божие ради того,

с ложью, благочестие с силой ее сокрушает, являя природную силу истины, а затем, упражняя ревнителей истины, уступает лукавым, дабы они извергли заключенное в них зло, а [благочестивые] проявили бы твердость веры, перенося [испытания] до конца, и таким образом нечестие подверглось бы полному истреблению и всеми было бы громогласно возведено господство благочестия, ибо в душах всех чисто воссиял бы свет истины.

- 60 Пусть книги соборных деяний научат этому неразумных, и они отступят от богоборчества. Вот, прирос к благочестивым догматам ливиец Савеллий и меч правосудия тут же отсек его, соборным решением изгнав из Церкви; но тот, некоторым образом, оказался еще жив, ибо ереси продолжали держаться проросшие из него побеги; но вскоре и они были вырваны с корнем и преданы полному истреблению, оставив людям лишь ненавистное имя — признак нечестивой и злонравной души. Затем восстал Арий, именем которого поисти-

чтобы после этого испытания истина воссияла еще ярче, а зло было до конца низвержено. Далее Дисипат кратко описывает обычный, т. е. чаще всего бывающий в истории, ход борьбы с ересью: после первой решительной схватки и отражения ереси наступает период испытаний, когда ересь как будто начинает торжествовать, но это лишь временное явление, которое завершается полным торжеством истины. В самом деле, такая примерно последовательность в ходе борьбы с ересью неоднократно повторялась в истории Церкви [*прим. Г. И. Беневича*].

не нарицается безумие, и претерпел отречение со стороны всего сонма православных, прославленное во всех концах вселенной. Но оказалось, что он все еще живет и причиняет беспокойство, а вернее, даже одерживает верх, безумствуя в своих преемниках — еретиках Аэциях и Евномиях, весьма полагавшихся на словесные прикрасы и мудрования, но недолго правосудие терпело, пока они будто бы на сцене разыгрывали благочестие. Затем же и они «с шумом погибли» вместе с теми нечестивыми догматами, «*память*»¹⁸⁹ о которых, как они полагали, останется [...]»¹⁹⁰. Таковое претерпели и македониане¹⁹¹, и аполлинариане, и несториане, и диоскориане, и вся остальная череда лукавых [еретиков]. На какое-то время они восставали против [истинного] ведения Бога, преступно возносились — ибо, как сказано, «*надлежит быть и разномыслиям, дабы открылись [...] искусные*»¹⁹² — а [затем] низвергались «*великим падением*»¹⁹³ и более не существовали, а вернее, существовали так, что, как сказано [в Писании], лучше было бы, если бы они вообще не родились¹⁹⁴.

189. Пс. 9, 7 (по пер. LXX).

190. Конец фразы неясен, возможно, из-за порчи текста [*прим. перев.*].

191. Или пневматомахи, о которых шла речь выше.

192. Ср.: 1 Кор. 11, 19.

193. Иов 18, 12 (по пер. LXX).

194. Ср.: Мф. 26, 24; Мк. 14, 21.

61 Так вот, у Варлаама и дерзнувших¹⁹⁵ впасть с ним в одно нечестие дела происходили в этой последовательности, или в какой-либо иной? Не развивались ли они с начала и поныне [точно так же], без отклонений, так что теперь ожидается только лишь окончательное отсечение, [которое и приведет] к полному истреблению? Не восстал ли [Варлаам] против догматов благочестия? Не постарался ли он приписать служителям истины порочные домыслы? Не «сдвинул» ли он «всякий камень», как гласит пословица, [воздействуя] и делом, и речью, и писанием, много возомнив о своей безумной мудрости, скороспелых сборищах вокруг него и выросшей славе? Не расточал ли он обильные угрозы, что вот-вот ниспровергнет истинное [учение]? А к чему это привело, когда созвали собор?¹⁹⁶ Или говорить об этом нет никакой необходимости, ибо все знают? Ведь, полагаю, ничто другое сейчас не известно всем так хорошо, как его злоучение, осуждение в связи с этим [злоучением], и постигшее его отсечение и отторжение от сонма православных. Что же, наследник

195. Или: рискнувших, подвергшихся опасности — *κεκινδυνευκότα*; возможно, намек на имя Акиндина (означающего: «не подвергающийся опасности»), ставшего «наследником» Варлаама в полемике с Паламой [*прим. Г. И. Беневица*].

196. Собор июня 1341 г., созванный по настоянию Варлаама для осуждения Паламы, на котором сам Варлаам оказался в роли обвиняемого [*прим. Г. И. Беневица*].

его¹⁹⁷ двойных бедствий хуже снес вынесенное против него соборное осуждение, или же намного более тяжким оказался в нем позор нечестия, поскольку от безумства он еще больше осмелел и не был вразумлен тем, что случилось прежде?¹⁹⁸

Что же в этом странного, если, начав и возвысившись ⁶² таким образом, они теперь, когда государственные дела изменились и сложились так, как им хочется¹⁹⁹, извлекают некую выгоду из порочности времени, дабы лучше показать свою собственную, а [потом] когда вновь наступит общий мир и порядок и воссияет свет истины, они, будучи тьмой и в догматах и в деяниях, совер-

197. То есть Варлаама [*прим. перев.*].

198. Возможно, имеется в виду то, что Варлаам после его осуждения на соборе июня 1341 г. вскоре покинул Византию, перестав участвовать в полемике вокруг исихазма и паламизма, поскольку уехал в Италию и принял католичество (осуждение и принятие католичества — «двойные бедствия»?), в то время как Акиндин продолжал совершать активные церковно-политические действия, направленные против паламитов.

199. Имеются в виду события, связанные с тем, что после смерти имп. Андроника III (при котором был созван собор июня 1341 г.) разгорелась борьба за регентство при наследнике престола Иоанне V Палеологе между великим domestikом Иоанном Кантакузином и антипаламитски настроенным патриархом Иоанном Калеккой (которого поддерживала императрица Анна Савойская), при том что свт. Григорий после отстранения Кантакузина от дел встал на его сторону. Этот поступок спровоцировал гонения на свт. Григория и развязал руки антипаламитам.

шенно исчезнут, восприняв конец как следствие той порочности, о которой они всеми силами ревновали? Ничего удивительного, если их дела продвигаются таким путем — им и не следовало бы [продвигаться] иначе. О, если бы они образумились, осознав, до какой степени одержимы злом, и — пусть даже поздно — раскалялись бы и отступились от порочного учения! Если же этого не случится, они все равно пожалеют и раскаются, когда их нынешняя бессмыслица окажется для них бесполезной — ибо они испытают как огонь то, что не восприняли как свет, ибо боготворящую благодать они познают не из того, что ею наслаждаются, а из того, что, как неблагодарные, окончательно ее лишатся, вместо сверхприродного обожения получив вечную кару. Но пусть случится так, что они придут в сознание и достигнут лучшего! Ведь [сказать] это еще остается нашим долгом по отношению к ним — заповедь так велит, и природное сострадание к этому побуждает.

- 63 Нам же следует дорожить более благочестием, нежели жизнью, ибо [благочестие] и есть, и познается как поистине единственная жизнь, но не менее, чем о благочестии, следует заботиться об очищении, исходя из которого, посредством единения с Богом, и получится достичь собственно благочестия и напрямую пройти все то, что в нем заключается. Приблизиться к Богу без [очищения] невозможно, а говорить что-либо о Боге, прежде с Ним не соединившись, не безопасно

(οὐκ ἀκίνδυνον)²⁰⁰. Начало же, основа и всеобщее скрепление для [всего] этого есть смиренномудрие, которое напряженной молитвой и горячими слезами создает восхождение; восхождение же совершается по порядку и благодаря этому воспринимает и надежность и благоволение. Ведь возлюбивших его²⁰¹, ведомых им и соединенных с Богом оно сначала ставляет в научении божественному закону, определенному для них — что отвергающий сей путь недостоен никакого из благ; а затем, через это, согласно обетованию, являет их наученными Богом²⁰⁰, созерцателями горней славы и боговещателями, возвещающими с Богом Божии таинства, что, поистине, и есть богословие. Если же кто-либо пытается вещать о Боге, не усвоив это божественное созерцание, то он, очевидно, вещает ложь и подвергает себя великой опасности (κίνδυνον), ибо вслепую говорит чуждое сынам дня.

Смиримся же, о друг, дабы мне сказать нечто вели- 64
кое, и да удостоимся хотя бы малого прощения за то, что мы не очищаемся — ведь Тот, Кто Собою являет кротость и смирение и сердца сокрушенного не презирает²⁰³, не менее человеколюбиво, чем очищение, при-

200. Опять обыгрывается имя Акиндина [*прим. Г. И. Беневича*].

201. То есть смиренномудрие [*прим. перев.*].

202. Ср.: Ин. 6, 45.

203. Ср.: Пс. 50, 19.

СЛОВО ДАВИДА ДИСИПАТА

мет благоразумное осознание нечистого, что он нечист. Если же [нас] столь великих должников, оказавшихся во всем неблагодарными, Он удостоит и благодати, то это, после самой благодати, будет деянием вестников благодати, возвещавших эту поистине Божественную благодать не только на словах, но и на деле, к каковым вестникам мы, по этой причине, питаем почтение соразмерно всему долгу, и удостоиваемся соответствующих ей [благодати] благих надежд. Да будет так, и да исполнимся мы почитаемой и желанной благодати — в нынешнем [веке] как начатка и залога в душе и в теле, а вернее, всецело наслаждаясь ею и многообразно упиваясь, а в грядущем [воспринимая] уже ярчайшее сияние и совершенное обожение, когда препятствий извне не будет, и мы соединимся с Источником благ и обретем покой, — блаженно и достойно призвания во Христе.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ВАРЛААМ КАЛАБРИЙСКИЙ

ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА¹

ПИСЬМО IV

Господину Игнатию Исихасту

Пришел к нам недавно некий человек из близких тебе и рассказывал, что ты сверх меры печалишься из-за того, что случилось недавно. Вслед за ним и другой, а потом третий, и все утверждают о тебе одно и то же.

Если это ложь, так я ничего тебе не говорю, но если правда — посмотри, что это никак не согласуется с твоим призванием и тем мнением, какого все мы о тебе придерживались.

Когда вся Церковь единогласно призвала тебя на патриаршество, ты отказался и клятвой окончательно подтвердил свое решение. Тогда ты стяжал о себе во всех сердцах преумноженную благородную славу. Ибо мы поняли, что ты держишь ум ни в коей мере не за-

1. Перевод А. Ю. Волчkevич по изд.: Barlaam Calabro 1954; примечания Д. С. Бирюкова (примечания А. Ю. Волчkevич оговорены специально). Об историческом контексте написания публикуемых писем см. в статье «О начале полемики вокруг исихазма в эпоху паламитских споров», с. 75–76 наст. изд.

ключенным в теле, не смешанным с безумием и грубостью тела, но отделенным от всего теловидного (насколько это вообще возможно) и соединенным с Самим Богом².

Поистине, то, что в нас божественно, соединяется с телом и страстным началом (сколько есть его в нас), причудливо [образуя] нечто среднее, и из-за этого соединения наполняется безумием, невежеством, и мириадой ложных мнений, и забвением, и обманом, — что есть позор и беды для разумной души, ибо препятствует ей в уподоблении Богу. Ведь только то в нас и является подобным Богу, из чего происходит способность мыслить и знать.

Но если кто, через способность различения и размышления, полагает Бога защитником от опрометчивых представлений и полностью иссушил и сделал бессильным страстное начало, — тот [не только] удержал свою душу от уклонения к худшему, но заставил ее целиком обратиться к себе самой и к лучшему, пользуясь тем из дольного, от чего никак нельзя воздерживаться, не привязываясь: так, чтобы [душа], нисходя, опять могла с легкостью воспрянуть.

И самый явный признак такового устройства — это

2. Полемика с акцентом на телесных практиках, характерным для исихастской антропологии (сведение ума в сердце; концентрация внимания на пупе и др.). Вероятно, Варлаам имеет в виду высказывания самого Игнатия во время их общения.

если мы видим кого-либо, ставшего превыше [мирской] славы. Ведь о том, кто превзошел наслаждения и стяжательство, еще неизвестно, стал ли он превыше славы. Если же кто и ее презирает, — понятно, что над ним не властно ни наслаждение, ни страсть к деньгам. Однако же такого не может быть прежде, чем свершилось полное умерщвление страстей и оживление того, благодаря чему мы различаем истину и ложь, призрачное и сущее. Итак, кто подлинно пренебрегает славой, у того душа соединена, как подобает, с Богом через уподобление.

И тогда показалось нам, что ты ни в коей мере не побежден честолюбием: так ты дал нам яснейший признак того, что уже достиг высочайшего для людей состояния. Ныне же, если вправду ты сильно опечален из-за случившегося, ты рискуешь переменить наше суждение о тебе на противоположное. Посмотри же, что я скажу.

Совершенно необходимо, что Бог познает каждого, каков он есть: доброго по сути как доброго, лукавого — как лукавого. И никто, будучи усерден, не познается Богом как дурной — и наоборот. Людям же свойственно принимать и называть лукавейшего человека благим, и усердному приписывать славу лентяя. Поэтому вовсе не обязательно совпадают друг с другом то знание, какое Бог имеет о каждом из нас, и людское мнение о нас. Но когда расхождение велико, как подтверждают эти

[обстоятельства], следует постановить, что сие не истинно, но считать, что о тебе сказано нечто ужасное и ни в коей мере тебе не подобающее.

Неужели тот человек умалил знание Бога о тебе как о человеке добром и усердном, совершенно его переменял или причинил какой-либо ущерб? Разве не ясно, что оно пребывает неизменным и не умаляется, пока сам ты остаешься подобен себе, хвалит ли тебя кто, или все порицают? Он попытался повредить лишь ту добрую славу, какую ты имеешь среди людей.

Если так, представляется, что ты сейчас чрезмерно опечален: ведь знание Бога о тебе пребывает неизменным, и только мнение людей грозит разрушиться. Тогда какое средство [сохранит] представление о тебе, будто ты стал превыше славы, чтобы ему не разрушиться полностью и не перемениться на противоположное? Ибо кого печалит уменьшение славы, того, несомненно, радует и ее возрастание. А если кто рассудит, что таковой [человек] не превзошел славу, — он будет мыслить не противно сути дела.

Ты знаешь лучше всех, что [такая] страсть в высшей степени противоположна призванию исихастов. Ведь это ты говорил, обучая меня, что цель исихии — освободить душу от всякой земной привязанности, и содействовать Возлюбленным одного лишь Христа; и кто достиг Его, совершенно не заботится о том, имеет ли он [добрую] славу или нет.

Друг мой, прими от меня совет! Таково ли трезвение, о котором столько разговоров, что оно способно умертвить страстное начало души (которому свойственно радоваться и печалиться), и оживить, пробудить, возвысить то, что в нас божественно, через что Бог приближается к людям, когда [они] отстранились от страстей и ложных представлений и стали сокровищницей истины? Если к этому направлено то, что говорится о трезвении, — придерживайся этого, а о нас, многих, не думай, хвалим мы тебя или порицаем.

Если же воспеваемое трезвение ничего из этого не содеживает, но опустошает душу разумением и наполняет самомнением, — отложи его и ищи иного трезвения, которое заставит тебя стремиться к подобающей исихастам цели. Желаю здравствовать!

ПИСЬМО V

Ему же

Говорят, когда пифия в Дельфах возвестила, что никого нет мудрее Сократа, сына Софрониска, тот не поверил оракулу, ибо не считал себя мудрым, и долго недоумевал, что же тот хотел сказать. Потом весьма неохотно обратился вот к такому способу исследовать его³. Он пошел к одному из тех людей, которые слы-

3. То есть оракул [*прим. А. Ю. Волчkevич*].

вуд мудрыми, чтобы там вернее, чем где-либо, опровергнуть прорицание и объявить оракулу, что сей мудрее его. Рассмотрев же его, составил о нем некое впечатление и решил, что этот человек только кажется мудрым и многим другим, и особенно самому себе, но на самом деле не мудр. И тогда Сократ попытался показать ему, что тот только мнит себя мудрым, но на самом деле [таким] не является. Из-за этого возникла у него вражда и с тем человеком, и со многими из присутствующих. Уйдя, он рассуждал сам с собою, что оба они не знают ничего хорошего и прекрасного, но он отличается от того и на некую малость мудрее его, потому что полностью сознает, что не знает. Тот же страдает двойным неведением, ибо, не зная, мнит себя знающим. Потом он пошел к другому, который казался мудрее преждего, но и о нем решил то же самое. Потом, таким же образом, он стал ходить ко [всем] прочим подряд, замечая, что делается ненавистным, огорчаясь и боясь, и в то же время полагал необходимым выше всего ставить [пророчество] того, кто у них считался богом. И, рассматривая смысл оракула, ходил ко всем, кто слыл знающим что-либо⁴.

И вот из-за такой проверки многие возненавидели его сильнейшей ненавистью, так что распространи-

4. До этих слов — подробный парафраз отрывка из Плато, *apol. Socr.* 21 а–е [прим. А. Ю. Волчевич].

ли множество наветов⁵: поэтому Мелет и Анит обвинили его, приписали ему нечестие и, схватив, осудили на смерть. И вот так умер Сократ.

Но для чего я говорю это твоей божественности? Чтобы показать, что на некий иной лад подвергаюсь опасности самому претерпеть то же самое, что и тот. Я желаю поведать тебе, как это со мной случилось. И если ты сейчас негодуешь на меня из-за случившегося, то узнав правду, вновь вернешь благоволение, которое прежде имел ко мне. Согласен, что ты огорчен не без причины (если вообще огорчен), так как не знаешь моих обстоятельств, а узнав, думаю, рассудишь сам, что причины прошлому огорчению не были справедливы. Послушай же мое невежество.

Мудрость, которую мы называем «человеческой», а божественный Павел — «*премудростью Божией*»⁶, уделила нам многие из свойственных ей благ и исполнила нас тем боговдохновенным учением, что все сущее двойственно: есть сами [вещи] и следующие за ними отражения, похожие на них по некоему подобию, но по сути призрачные и ложные. Поэтому и мысли, которые приходят нам обо всем, — одни истинные, которые привязаны к самим сущностям, другие же призрачные, мнимые и обманчивые, принимающие вид истин-

5. Plato, *apol. Socr.* 23a [прим. А. Ю. Волчkevич].

6. Еф. 3, 10.

ных от неких событий и притворяющиеся ими самими. И каждое имеет некую соразмерность истине, как и отображение вещи — самой вещи.

Вид отражений и сопряженных с ними мыслей также двойственен. Некоторыми из них необходимо овладеть, если кто собирается когда-либо достигнуть собственно истинного, но большая их часть представляет собой великое препятствие к тому, чтобы постигнуть само сущее. И если какая душа охвачена ими, ей труднее, чем кому бы то ни было, взойти к самой истине.

Касательно этических добродетелей, существует такая же двойственность, ибо есть некое состояние и расположение души, именуемое справедливостью, и тот, кто им обладает, — истинно справедлив. Подобно же и с остальными. А есть то, что принимает вид истинного, будучи отчасти похоже на него, но таким не является, — и обладающий им мнит себя справедливым, но им не является. Точно так же происходит и с мудростью, и мужеством, и иными благами и прекрасными устройствами. И с любовью то же, будь то к Богу или к людям: есть расположение души, которое истинно ею является, и есть ее отражение, так что обладающий им мнит, будто владеет самой истинной.

Так научила нас философия, а кроме того [учит], что есть единый род ангелов в мире, сущностно соединенных с истинными мыслями и добродетелями. Истинно философствующие должны со всяким усердием стре-

миться уподобить им собственную душу. А другой род, демонов, сопряжен с обманчивыми и призрачными мыслями и мнимыми добродетелями, и поэтому именуется ложной мудростью, ложной добродетелью и хвастовством. Охваченные ими люди, сколько их есть, исполненных многочисленными подобными мыслями и подчинившие душу подобиям и теням добродетелей, выше всех поднимают бровь и только себя считают мудрыми, и добродетельными, и усердными, а если видят кого, кто думает не одинаково с ними, говорят, что он обманут и ослеплен.

Ясно убедившись в таком различии вещей, боюсь когда-нибудь обмануться, уподобившись множеству злодеев и хвастунов, и, исполнившись призраков и отображений, считать себя приверженным мудрости и истинной добродетели.

Вот что сильнее всего тревожит и не дает спать: часто самые прилежные и истинные устроения и помышления, которые вроде бы я сознаю за собой, впоследствии изменяются так, что я буду считать противоположнейшие расположения и помышления правильными и истинными, хотя кроме того же имени они уже не имеют ничего здорового.

Так же и с тем, о чем сейчас забочусь: боюсь, как бы это не оказалось железом с наведенной позолотой. Поэтому я решил, что следует поступать во всем следующим образом: всякий раз из всего явленного из-

бирать наилучшее, и всегда опасаться, как бы оно не оказалось каким-то иным, а не лучшим, и молить правого Бога, чтобы Он Сам стал учителем. А о ком я повсюду слышу, что они опытни в таких вещах, — к тем приходить, если ничто не мешает, расспрашивать и исследовать их таким же образом, чтобы через их ответы стали ясны размышления и устроения их души, относительно которых я недоумеваю. Сопоставляя их со своими, я выяснял, нужно ли держаться их как самых истинных.

В таком настроении я пришел и к вам, — клянусь твоей священной главой! — не для того чтобы высмеивать и бранить ваши, и особенно твои [учения], как показалось некоторым. Но будучи убежден, что вы всех превосходите в добродетели, я имел великие надежды, что у вас достигну истинного и правильного [знания] обо всем. По крайней мере, у тебя я не был обманут в надеждах, ибо обо всем, что я ни спрашивал, ты точно отвечал, и совершенно все из этого показалось мне согласным с вернейшей истиной, — за что я премного тебе благодарен. Да и тем, кто близок Калофету⁷, Дисипату, благородному Луке, я приношу благодарность, ибо научился от них многому доброму.

7. Иосиф Калофет (ум. ок. 1355 г.) — монах, входивший в кружок прп. Игнатия Исихаста, друг свт. Григория Паламы, паламит, автор богословских, агиографических и экзегетических сочинений.

Однако я встретился с некоторыми, соименными вам⁸, и услышал от них нечто чудовищное: учения невежества, недостойные, чтобы отнести их к разуму, порождения не размышления, но ложного мнения и опрометчивого воображения. Они сообщали о неких чудовищных разлучениях и сопряжениях ума с душой⁹, о единосущии демонов с ней¹⁰, о различии светов красных и белых¹¹. А еще некие умные исхождения и вхождения, совершаемые через ноздри с дыханием, и некие

8. Т. е. исихастам.

9. Как предполагает А. Риго (Rigo 1989a, p. 52), источником для Варлаама здесь является место из *Слова о трезвении и хранении сердца* прп. Никифора Уединенника; ср.: «Ум, когда соединится с сердцем, исполняется неизреченной сладости и веселия» (Филокаліа, т. 4, σ. 27.31–32, цит. по изд.: Добротолюбие, т. 5).

10. Варлаам упоминает положение, традиционно считающееся характерным для мессалиан и богомилов; ср.: «Они [мессалиане] говорят, что с каждым рождающимся человеком сразу же существенно сочетается бес, который наследуется из-за осуждения Адама, и что этот бес, существенно соединенный с ним, толкает человека на недолжные действия» (Timoth. Const., *de rec. haer.*: PG 86a, 48, цит. по изд.: Макарий Египетский 2002, с. 175). Возможно, здесь мы встречаемся со свидетельством приписывания оппонентам мессалианских воззрений, что в дальнейшем будет распространено на всем протяжении паламитских споров.

11. Как предполагает А. Риго (Rigo 1989a, p. 56–57), источником для Варлаама здесь является место из *Жития прп. Павла Латрского*, которое приводится в *Наставлениях безмолвствующим* прпп. Каллиста и Игнатия Ксанфопулов (Филокаліа, т. 4, σ. 257).

сотрясения, происходящие вокруг пупа, и, наконец, — соединение Господа нашего с душой, происходящее внутри пупа в ощущении и полноте сердца¹², и тому подобное. Конечно, я полагаю, что занимающийся этим погрузился либо в чистое безумие, либо в избыток самомнения, скудость рассуждения.

Когда я это услышал, встретился с неким отроком, который подвергался опасности впасть в эти учения [приняв их] за истинные. Я просил его остерегаться и ничего из этого не принимать в душу, и не считать здравомыслящими тех, кто учит о таком. Ведь оно и само по себе безумно, и имеет некоторое сходство с ересью евхитов¹³. А поскольку не желал называть их по имени, то воспользовался общим названием, вот меня и ста-

12. А. Риго считает (Rigo 1989a, p. 53–54), что выпады Варлаама в отношении дыхательных техник, в которых практикуется сосредоточенность на пупе (в результате чего Варлаам выдвинул в адрес исихастов обвинение в «пуподушии», см.: Greg. Pal., *tr.* 2.1.1), связаны с его знакомством с известным исихастским сочинением *Метод священной молитвы и внимания*; ср.: «Затвори дверь [ума] и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись брадой 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» (164 [Hausherr], цит. по изд.: Путь к священическому безмолвию 1999, с. 23).

13. Или мессалиан; см. прим. 11 на с. 15–17 наст. изд.

ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА

ли обвинять в том, что я сказал это обо всех исихастах. Чем справедливо опечалил и вас, кого (сколько я вас ни встречал) я почитаю каноном, образцом добродетели и истины для всех, на вас взирающих.

Вот правда, и никто да не убедит вас в ином!

ПИСЬМО VI

Дисипату

По мне, уважаемый, [если сравнить] тщательное постижение сущих (вершиной которого, по возможности, является ведение Бога) и сознательное благовидное расположение к людям, согласно дозволенному припоминанию о подлинном Благе, — так из этих двух ничто не является лучшим или более почтенным, но и то, и другое суть достойные похвалы деяния и чувства души. Подобным образом [нельзя сравнивать] целомудрие и мужество, умение терпеть невзгоды и воздержание, пост, бдение, простирание долу и вообще всяческое притеснение тела и аскезу. По моему мнению, если нет у человека устремления к чему-либо одному из сказанного, то занятия этим окажутся тщетными, и ничуть не принесут пользы душе ни в этом веке, ни в будущем. Точно так же кровопускания, и очищения лекарствами, и все, что врачи применяют к болящим, не принесет какой-либо пользы телу, если у него нет устремления к здоровью.

В этом я убежден и сам взыскую истины, поэтому если узнаю, что некто введен в обман и сильно повреждается душой, я стараюсь отвратить его от заблуждения и руководствовать к истине. Одно из этого есть начало, другое — цель совершенства, подобающего философам. А если кто негодует на меня из-за этого, или бранит, или дурно говорит, я не считаю, что его слова меня хоть в чем-то оскорбляют: он ведь не лишает меня ничего из того, что устремляется к цели, которой я добиваюсь. Наоборот: видя, как разум того человека растоптан, унижен, подчинен безумию, сопрягшемуся с ним, я намереваюсь излечить его, освободить от страсти и вернуть разуму власть.

Таким образом, я узнал, что многие, дурно осведомленные, несправедливо думают про того священного мужа, будто я им оскорблен. Поэтому я подумал (как было в прошлом письме), что нужно принести лекарства от [этого] страдания, которые — каковы бы ни были, — откроют ему, что и ныне охватывающая его страсть, и противоположная — в равной мере портят душу, господствуя над ней. Ты же вынудил меня отречься от [этих слов] через иное, человеколюбивое письмо, и я невольно привел того человека к противоположному злу. Ведь для созерцательного ума и истинного нашего спасения горе от бесславия есть зло меньшее, чем радость, бывающая от прославлений и похвал. Мне-то и второе кажется дурным, но первое очевидно и менее

ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА

желанно, поэтому и сами страдающие изобретают средство от несчастья, и близкие друзья приносят им потребное исцеление. Если же не могут отвратить страдание, оно некоторым образом становится для них причиной смиренномудрия, ибо они признают свою немощь и познают самих себя как не овладевших ничем благим и прекрасным.

А с противоположной страстью получилось обратное. Она ведь почти не видна самому страждущему, и желанна, и они не изобретают никакого способа бегства. Никто из друзей не приходит к ним, как к оказавшимся в беде, чтобы наставить и [помочь] победить страсть. Но большинство хвалит их и питает зло похвалами, а плодом страсти становится гордость и высокомерие, которые более всего отделяют человека от Бога.

Твое письмо — твое, ибо было написано по твоему повелению, — доказывает, что друг впал именно в такую беду. Получив же сие, поступай так, как будет лучше тебе и ему.

ПИСЬМО VIII

Дисипату

Следовало бы, о лучший из мужей, чтобы ты рассмотрел не только то, присутствует ли в [моем] письме некоторая суровость, но еще и вгляделся вдобавок, истинно ли то, что ты называешь «жалящим» [стрекалом], и

является ли оно плодом размышления, которое не противоречит ни мне, ни моим словам, — или нет. И к истине ли устремлены наши [общие] цели, подобно тому, как во врачебном искусстве мы определяем, какие из лекарств полезны, и какие — нет, а не сладкие они или горькие. Но если снадобье служит к выздоровлению (чего ради врачи и прилагают все усердие), мы не делаем его на словах ни сладким, ни горьким. Ведь почти все самые полезные лекарства оказываются невыносимы, и очень в немногих можно увидеть, что сладость сопутствует пользе.

Так же обстоит и с этими речами. Ведь бывает, что те, о ком среди подвижающихся в добродетели говорят с благодарностью и похвалами, суть вовсе не таковы и не наиболее полезны. И не те [лучшие наставники], кто мгновенно услаждает слух, наполняя обратившуюся к ним душу сомнением и чванством, но те, кто сперва прикасается к душе некоторой горечью, а уж чуть погодя являет ей, пришедшей в тишину, ее собственную добродетель и дарует подобающее здравие. Если вот этого нет в моих словах, тогда они достойны порицания — но не за то, что «кусает» или «жалит», как измыслила твоя божественность. Потом, я не думаю, что божественный священный Игнатий, который, как я знаю, всю жизнь упражняется в добродетели, настолько позабыл путь к вышнему и так погружен во гнев, что для исцеления [его] страсти требуется [столь] много [уси-

ИЗБРАННЫЕ ПИСЬМА

лий], — если только ему [самому] соответствует все то, казавшееся мне благородным и прекрасным, что он некогда мне говорил. Так я и поступил.

А что до остального в письме, это была некая апология. Так что надо было не смотреть, являются ли [мои словеса] угрызающими, но рассудить, было ли мне возможно защищать себя иначе, пропустив истинное.

Итак, к чему множить слова? Ты прекрасно знаешь, что я потому не полностью тебя послушался, что не могу полностью ослушаться философии, которая всегда заставляет меня направлять речи не к угождению и удовольствию, но к истинному и наилучшему¹⁴.

14. Ср. Plato, *apol. Socr.* 29 d–e [прим. А. Ю. Волчкович].

ГРИГОРИЙ АКИНДИН

ПИСЬМО XII¹

Давиду Дисипату

Дошел до нас слух о скифах, удивительный и непохожий на рассказы об их прежних набегах на ромеев. А лучше сказать, не слух, но письмо императорской дочери², которая замужем за скифом. Сообщает письмо, что варвар так разозлился и ожесточился против нас, что в настоящее время бросает на нас шесть мириад скифов, которые уже спешат перейти Истр³. Они вторгаются во Фракию не так, как прежде, и не собираются повернуть домой, захватив то, что им удастся легко захватить, но с осадными машинами, сделанными против укреплений. Шестьдесят тысяч ведут осаду в течение трех месяцев, потом подошли другие, в таком же количестве, чтобы сменить их, а те отступают со всей добычей, какую захватили. В свою очередь, и эти уступят ведение войны

1. Перевод А. Ю. Волчкевич по изд.: Gregory Akindynos 1983, р. 56–60; примечания Д. С. Бирюкова (примечания А. Ю. Волчкевич оговорены специально).

2. Имеется в виду внебрачная дочь императора Андроника III.

3. Дунай.

и осады другим, которые придут через такое же время. И варвар приготовился непрерывно так действовать до тех пор, пока не разорит, не покорит и не подчинит себе полностью все государство ромеев; и отступится не прежде, чем увидит, что это осуществилось. Письмо это сильно настаивает, и видно по нему, что писавшая сильно боится, как бы ромеи не оказались захвачены враг-сплох, если не вполне поверят посланию.

Нам надлежит сообщить вам сие, вам же, с Божией помощью, позаботиться о вашей безопасности. Представляется нам, для вас нет ничего лучше, чем прибыть к нам: тогда мы вместе, связанные общей любовью, рассмотрим, что следует делать, и последуем [нашему] решению. А если решим переселиться, так оттуда нетрудно перебраться, куда бы мы ни пожелали. Как ты знаешь лучше кого-либо иного, я всегда имел робость (если следует так это назвать) перед морем и войной, не допускающей перемирия; однако сейчас я договорюсь со своей боязнью.

Право, что придется мне вынести, если вдруг скифские волны забросят меня за Истр и Танаис⁴, плененного рабством, которого я и вынести не смогу (если только рядом не будет тебя, кто разделит со мной плен и севования)? Или меч оборвет жизнь, чего боюсь я, прежде очищения жизни? А скорее даже не меч лишит меня

4. Дон.

жизни — ведь один легкий удар упредит оружие, — и не перейду я через Истр напрямую, но в начале их пути обессилею, и так паду.

Кроме того, дивный Палама вот-вот прибует: патриарх призывает его письмом, чтобы он дал ответ на обвинения премудрого Варлаама⁵. Так что тебе следует быть здесь хотя бы по одной этой причине. Ибо Варлаама одолеть нелегко, так как Палама дал ему некоторую опору для его утверждений, о чем я тебе прежде написал⁶. Представляется мне, друзья должны убедить его, чтобы он лишил противника этого [основания]: так он станет уязвимее. Именно друзьям надлежит осуществить это, и прежде всего — тебе, в силу рассудительности и явной благосклонности к нему. Мы же [способны на это] в меньшей степени, ибо поначалу были с ним согласны не во всем, что он писал, и дали повод причислять нас к противникам, пусть даже теперь я и говорил, и действовал в его защиту, как самый явный друг⁷.

5. См. с. 21–22 наст. изд.

6. Это письмо не сохранилось.

7. Акидин познакомился с Варлаамом Калабрийским ок. 1326–1327 г. в Фессалониках. Между ними возникла дружба, хотя Варлаам и смотрел на Акиндина свысока. Во время полемики Паламы с Варлаамом, касающейся переговоров последнего с латинянами, Акидин выступал в качестве посредника между ними, говоря о необходимости примирения и указывая каждому, что обсуждаемые вопросы не стоят того, чтобы делать далекоидущие выводы о позиции другого. Когда начался второй этап противостояния

между Паламой и Варлаамом Калабрийским, представляющий собой полемику вокруг исихастов и практики исихазма, Акиндин вновь занял примирительную позицию. В письме VIII к Варлааму (см.: Gregory Akindynos 1983, p. 26–28), он указывает, что Палама — человек благочестивый и уважаемый, что нападки Варлаама на исихастов и Паламу только поднимут их авторитет, что Палама не может быть еретиком-мессалианином, как говорил об этом Варлаам, поскольку вопрос о том, является ли некто еретиком или нет, решает Церковь, в то время как Варлаам неправомерно берет это на себя. Акиндин советует Варлааму предать огню его претензии к исихастской практике молитвы.

Сомнения в правоте свт. Григория посетили Акиндина, когда тот получил от него так называемое *Третье письмо к Акиндину* (см. прим. 14 на с. 126–128 наст. изд.). Изначально Акиндин в своем письме к Паламе интересовался относительно справедливости обвинений Варлаама в отношении него (это письмо Акиндина не сохранилось), и Палама в указанном ответном письме, опираясь на Дионисия Ареопагита, писал о *нижележащем* Божестве — Божественной энергии, и *вышележащем* Божестве — Божественной сущности, имея в виду различие в Боге энергий и сущности. Это вызвало недоумение Акиндина. Затем, когда Палама жил в Константинополе у Акиндина в первой половине 1341 г. и они имели возможность подробно обсудить спорные вопросы, Акиндин убедился, что свт. Григорий не находит в высказывании о низшем и высшем Божествах ничего неуместного. Тогда Акиндин, по его же сведениям, 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 (Greg. Acind., *or. ad patr.*: 87–100 [Nadal Cañellas]). После собора в июне 1341 г. Акиндин стал обвинять свт. Григория в том, что тот не исполнил данное ему обещание и продолжает учить о различии в Боге сущности и энергий, т. е. о двух различных Божественностях. По

Представляется, что благодаря мне, как свойственно людям, большинство теперь не считает его одержимым двубожием.

Кажется, он совершенно непреклонен (за что его и порицает обвинитель⁸, и не совсем безосновательно), о чем мне писал недавно: он прислал мне весьма пространное письмо, где утверждает однажды высказанные им богословские догматы⁹.

Итак, нужно бояться, как бы раскол и разделение не охватили Церковь, если одни будут держаться и следовать за одним, иные за другим: то ли по дружбе, то ли полагая, что избирают лучшее, то ли по обоим причинам. На наш взгляд, и того, и другого можно исправить, но ни для кого не должно быть ни позора, ни бесславия: это только подтолкнет их к упорству в мыслях — они же люди, — а отсюда родится раскол. Но да не будет того, а напротив — единодушие, и любовь, и очищение всех противоречий между ними!

Придя и услышав, ты сможешь рассудить, так ли это, и будешь способствовать благому завершению, и добьешься его, с Божией помощью. Если же — да не будет того! — ромеев охватят ожидаемые [бедствия], поверьте, вы не будете сожалеть, что прибыли к нам. Ес-

этой причине сам Акиндин начал, вслед за Варлаамом, обвинять свт. Григория Паламу в двоебожии, или многобожии.

8. То есть Варлаам.

9. Имеется в виду *Третье письмо* Паламы к Акиндину.

ГРИГОРИЙ АКИНДИН

ли же Бог помилует нас, и задержит угрозу, и остановит натиск варваров, — вам, любящим уединение, снова можно будет добраться до Гема¹⁰ (а возможно, и нам, если болезнь ослабнет¹¹). Тогда — либо с нами, либо одни, — вы вернетесь на Гем и снова будете наслаждаться теми же [благами].

Итак, оставаться там для вас — это большая опасность быть захваченным каким-либо варварским [набегом], если же придете к нам — не возникнет подозрения, будто вы не собираетесь вернуться к уединению. А потому не знаю, какое препятствие могло бы вам помешать быть с нами.

10. Гем (Αἶμος) — горный хребет в северной Македонии и Фракии, ныне Стара-Планина (Балканы) [*прим. А. Ю. Волчkevич*].

11. На основании анализа различных источников Геро предполагает (Gregory Akindynos 1983, p. 333–334), что Акиндин был болен эпилепсией.

ИСПОВЕДАНИЕ ВЕРЫ ГРИГОРИЯ
АКИНДИНА, ИЕРОМОНАХА¹,
ОБРАЩЕННОЕ К ГОСПОЖЕ ЦАРИЦЕ²

Если кто-то другой попросил бы у меня доказательство ¹ 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 мыслю одного триипостасного Бога в одном Божестве — Отца, Сына

1. Перевод Д. А. Поспелова под ред. Ф. Г. Беневица по изд.: Candal 1959; примечания Д. С. Бирюкова. Впервые опубликовано в: Беневиц, Бирюков 2009, с. 499–504.

2. Имеется в виду Анна Савойская, жена имп. Андроника III.

и Святого Духа: три ипостаси, одно Божество; Троицу в Едѣнице, Едѣницу в Троице, Бога, не подверженно-го изменениям, нетварного, бестелесного, нематериального, [Едѣницу] 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.

- 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 производит один и

3. Еф. 4, 6.

4. Иов 10, 3; 42, 2.

*тот же Дух»*⁵. И [потом]: «*Все, что возжелал Господь, то сотворил*»⁶. Он — единственный нетварный, и Ему [принадлежат] все другие творения, «*видимые же и невидимые*»⁷, 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.

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.

Множество же Божеств мы не принимаем, — два ли 4
во Святой Троице, каким бы то ни было образом не-

5. 1 Кор. 12, 11.

6. Пс. 134, 6.

7. Кол. 1, 16.

равных 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 святым⁸, как написано, отвращаясь от негодных пустословий⁹, не только если их возвещает Палама, но если бы даже Ангел с неба стал благовествовать нам не то, что мы восприняли¹⁰, если бы даже тот, кто этому нас научил, казался самим Павлом.

- 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, 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

8. Ср.: Иуд. 3.

9. Ср.: 1 Тим. 6, 20.

10. Ср.: Гал. 1, 8.

безумства мессалиан, главное заблуждение которых не в том, что Божество присутствует всецело, безотносительно и несказанно во всем (как это нечестиво преподносит нам Палама)¹¹, 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 них¹².

11. Отсылка к обвинениям в мессалианстве, выдвигаемым свт. Григорием и его сторонниками в адрес антипаламитов, в связи с учением последних о причастуемости 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 причастуема, как уже не стыдящимся вновь вводить в нашу Церковь злочестие мессалиан, болевших тем же самым мнением, и не исповедующим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что она совершенно необъемлема и непричастна (ἀμέθεκτον), причастуема же Божественная благодать и энергия, — анафема, анафема, анафема» (85.628–633 [Gouillard], цит. по изд.: Лосев 1993, с. 896).

12. Вероятно, Акидин отсылает к следующему свидетельству: «[Мессалиане] говорят, что для человека возможно чувственно воспринимать ипостась Святого Духа во всякой полноте и всяком действии» (Joan. Dam., *de haeres.* 80, цит. по изд.: Иоанн Дамаскин 2002, с. 136).

- 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.
- 7 Мы же не только нетварное Божество не называем видимым, но и природу ангела и души как таковую, кои являются творениями, — 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].
- 8 И я, еще раз исповедовав Божественность деятельной и совершенной, абсолютной и всемогущей, избегаю клеветы Паламы, которая клеветает 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 всеильным, 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 сущностные энергии Бога делает тварными, то есть каким-либо образом отделяет их сущность от низшего [Божества], и исповедует [это] явно, или неявно [так] полагает.

А Палама, явно объявляя эти [энергии] низшими и 9 низшими бесконечно бессчетное число раз по отношению к своей же собственной сущности¹³ 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 Цар-

13. См.: Greg. Pal., *contr. Acind.* 1.7.40 и др. Спор между паламитами и антипаламитами, относящийся к этой теме, был связан с толкованием учения прп. Максима Исповедника, ср.: Мах., *cap. theol.* 1.49; PG 90, 1101A; *Thal.* 60; 63.

ствие. 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 неподобия. 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.

- 10 Оять же, Палама заявил, что дарования, сотворяемые Богом для нас, бесчисленное 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, не-

тварными и безначальными¹⁴. 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 клеветает [на нас], и очевидным образом наделяет нас своим собственным безумием.

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 сущ-

14. Greg. Pal., *oper.* 37; 39; 46.

ностную 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?!

- ¹² Что же касается бывшего на Фаворской горе божественного Преображения Господа и заблиставшего там Божественного света Христова, то, как говорят все писавшие об этом святые, так мысля 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.
- 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.
- 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

ОБРАЩЕННОЕ К ГОСПОЖЕ ЦАРИЦЕ

выявил образ мыслей Паламы, относительно того, что он сам исповедует, учительствуя.

И вот после этого исповедания, изложенного мной ¹⁵ по поводу моего благочестия, если будет позволено мне по указанию вашей святой царственности, — 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 анафема¹⁵.

Все это как худший из рабов и проситель к влады- ¹⁶ чествующей и святой твоей царственности я, дерзнув, принес; и остаюсь таким же <[покорным]>. <...>

¹⁵. Ср.: Гал. 1, 8–9.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Августин Аврелий (2004) *О Троице: в пятнадцати книгах против ариан*, пер., вступ. статья и примеч. А. А. Тащиана, Краснодар.
- Барабанов Н. Д., Коновалов А. В. (1999) «Григорий Акиндин и Варлаам Калабрийский: метаморфозы отношений», *Античная древность и Средние века*, 30.
- Беневич Г. И., Бирюков Д. С. (2009) *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*, в 2-х томах, т. 2, под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова, сост. Г. И. Беневич. Москва, Санкт-Петербург (Византийская философия, т. 4; Smaragdus Philocalias).
- Бернацкий М. М., Дунаев А. Г. (2006) «Давид Дисипат», *Православная энциклопедия*, т. 13, Москва.
- Бирюков Д. С. (2008) «Тема описания человека через „схождение особенностей“ у свт. Василия Кесарийского и ее церковно-исторический и историко-философский контекст», *Богословские труды*, 42.
- Бирюков Д. С. (2009а) «Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры», в изд.: Георгий Факрасис, *Диспут свт. Григория Паламы с Григорием Философом. Философские и богословские основания паламитских споров*, Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря; Москва.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бирюков Д. С. (2009b) «Примечания», *Св. Григорий Нисский. Против Евномия*, в изд.: *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*, т. 2, Москва–Санкт-Петербург, с. 323–330.
- Василий Великий (1911) *Творения*, т. III: *Письма*, Санкт-Петербург.
- Василий Великий (1993) *Творения*, 2-е изд., Москва.
- Восточные отцы и учителя Церкви V в.* (2000) сост. иером. Иларион (Алфеев), Москва.
- Георгий Факрасис (2009) *Диспут свт. Григория Паламы с Григорием Философом. Философские и богословские основания паламитских споров*, пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова, отв. ред. Д. С. Бирюков, Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва (Smaragdus Philocalias).
- Григорий Богослов (1994) *Творения*, Троице-Сергиева Лавра.
- Григорий Нисский, свт. (1864) *Опровержение Евномия*, Москва.
- Григорий Палама, свт. (2003) *Триады в защиту священно-безмолвствующих*, пер., посл. и комм. В. Вениаминова [В. В. Биbihина], Москва.
- Григорий Палама, свт. (2004) «Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы», пер. А. И. Сидорова, *Богословские труды*, 39.
- Григорий Палама, свт. (2007) *Трактаты*, пер. архим. Нектария (Яшунского), Краснодар.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Григорий Палама, свт. (2009) *Полемика с Акиндином*, изд. подг. А. Г. Дунаев, Святая гора Афон–Москва.
- Григорий Палама, свт. (2010) *Антиретики против Акиндина*, пер. Р. В. Яшунского, Краснодар.
- Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник (2002) *Толкования*, пер. Г. М. Прохорова, Санкт-Петербург.
- Добротолюбие в русском переводе* (1905) т. 1–5, Москва.
- Иоанн Дамаскин, прп. (2002) *Творения. Источник знания*, пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. А. Сагарды, Москва.
- Каллист Константинопольский (2005) *Житие преподобного Григория Синаита*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра [1-е изд., 1904].
- Лосев А. Ф. (1993) *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва [1-е изд., 1930].
- Лурье В. М. (1994) «Работы Антонио Риго по истории византийского исихазма», *Византийский временник*, 55 (80).
- Макарий Египетский, прп. (2002) *Духовные слова и послания. Собрание типа 1 (Vatic. graec. 694)*, предисл., пер., комм., указ. А. Г. Дунаева, Москва.
- Максим Исповедник, прп. (1993) *Творения*, кн. I: *Богословские и аскетические трактаты*, пер., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова, Москва.
- Мейендорф И. Ф. (1955) «Письмо к Акиндину св. Григория Паламы», *Православная мысль*, 10.
- Мейендорф И., протопресв. (1997) *Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение*, пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье, 2-е изд., Санкт-Петербург (Subsidia Byzantinorossica, 2) [1-е изд., Paris, 1959].

БИБЛИОГРАФИЯ

- Орлов Е. В. (1996) *Кафолическое в теоретической философии Аристотеля*, Новосибирск.
- Пападопуло-Керамевс (1909) «*Varia Graeca Sacra. Сборник греческих неизданных богословских текстов IV–XV веков с предисловием и указателем*», издал А. Пападопуло-Керамевс, *Записки историко-филологического факультета императорского Санкт-Петербургского университета*, ч. XCV, Санкт-Петербург.
- Петрарка Ф. (1982) *Эстетические фрагменты*, пер., вступ. статья и прим. В. В. Библихина, Москва.
- Порфирий (Успенский), еп. (1892) *История Афона*, ч. III: *Афон монашеский. Судьба его с 811 по 1861 г.*, отд. II: *Оправдание истории Афона (т. е. приложение к этому отделению)*, под ред. П. А. Сырку, Санкт-Петербург.
- Прохоров Г. М. (1979), «Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе», *Труды Отдела древнерусской литературы*, 33.
- Путь к священному безмолвию* (1999) *Малоизвестные творения святых отцов-исихастов*, сост., общ. ред., предисл. и примеч. А. Г. Дунаева, Москва.
- Риго А. (2008), «Григорий Палама „Новый Златоуст“ и „Новый Богослов“», *Труды ежегодной богословской конференции ПСТГУ. XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы*, т. I, Москва.
- Успенский Ф. И. (2001) *Очерки по истории византийской образованности*, в изд.: *Очерки по истории византийской образованности. История крестовых походов*. 2-е изд., Москва.
- Филофей Константинопольский (2004) *Житие святителя*

БИБЛИОГРАФИЯ

- Григория Паламы*, пер. иером. Антония, 2-е изд., Свято-Троицкая Сергиева Лавра [1-е изд., Одесса, 1889].
- Barlaam Calabro (1954) *Epistole greche; i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, studio introduttivo e testi a cura di G. Schirò, Palermo.
- Barlaam Calabro (1998) *Opere contro i latini*, intr., storia dei testi ed. critica, trad. e ind. A. Fyrigos, t. II, Vatican (Studi e testi, 348).
- Beierwaltes W. (1957) *Lux intelligibilis. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München.
- Beyer H.-V (1971) «Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 20.
- Beyer H.-V. (1975) «David Disypatos als Theologe und Vorkämpfer für die Sache des Hesychasmus (ca. 1337–ca. 1350)», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 24.
- Blowers P. (1991) *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the «Quaestiones ad Thalasium»*, Notre Dame, Indiana (Christianity and Judaism in Antiquity, 7).
- Browning R. (1955–1957) «David Dishypatos' Poem on Akindynos», *Byzantion*, 25–27.
- Candal M. (1949) «Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disípato», *Orientalia Christiana Periodica*, 15.
- Candal M., S. J. (1957) «La „Regla teológica“ de Nilo Cabásilas», *Orientalia Christiana periodica*, 23.
- Candal M., S. J. (1959) «La Confesión de fe antipalamítica de Gregorio Acíndino», *Orientalia Christiana Periodica*, 25.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Δαβίδ Δισυπάτος (1973) *Δαβίδ Δισυπάτου Λόγος κατά Βαρλαάμ και Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν*, ἐπιμ. Δ. Γ. Τσάμης, Θεσσαλονίκη (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ Μελέται, 10) [2 ed., 1976].
- Daele A., van den (1941) *Indices Pseudo-Dionysiani*, Louvain.
- Δημητρακόπουλος Γ. (1997) *Ἀγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς Τριαδικῆς ψυχοθεολογίας*, Ἀθήνα.
- Flogaus R. (1998) «Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Cent. Byzantium», *St Vladimir's Theological Quarterly*, 42.
- Flogaus R. (1996) «Der heimliche Blick nach Westen: Zur Rezeption von Augustin *De trinitate* durch Gregorios Palamas», *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 46.
- ΓΠΣ, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, ἐπιμ. Π. Κ. Χρήστου, τ. 1, 1962, τ. 2, 1966, τ. 3, 1970, τ. 4, 1988, τ. 5, 1992, Θεσσαλονίκη.
- Gregorio Akindinos (2002) «Discurso ante Juan Kalekas», ed., transl. J. Nadal Cañellas, *La théologie byzantine et sa tradition*, t. 2, Turnhout.
- Gregorius Akindynos (1995) *Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam*, nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas, Turnhout, Leuven.
- Gregory Akindynos (1983) *Letters of Gregory Akindynos*, Greek text and English transl. by A. C. Hero, Washington.
- Hero A. (1986) *A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, Brookline, MA.
- Ἰωσήφ Καλόθετος (1980) *Συγγράμματα, Εἰσαγωγή — κείμενο —*

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- μετάφρασις — σχόλια, text crit., introd., comm. D. G. Tsamis, Θεσσαλονίκη.
- Laurent V. (1960) «L'assaut avorté de la Horde d'Or contre l'Empire byzantine», *Revue des études byzantines*, 18.
- Loenertz R. (1970) *Byzantina et Franco-Graeca*, Rome.
- Meyendorff J. (1963) «Le Tome synodal de 1347», *Зборник Радова. Византинολογικη институт*, 8:1.
- Nadal J. S. (1974) «La rédaction première de la Troisième lettre de Palamas à Akindynos», *Orientalia Christiana Periodica*, 40.
- Nikephoros Gregoras (1976) *Antirrhetika I*, Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer, Wien (Wiener Byzantinische Studien, XII).
- Registrum patriarchatus Constantinopolitani* (1981–2001) hrsg. H. Hunger, J. Koder, M. Hinterberger, O. Kresten, Wien, t. 1–3.
- Rigo A. (1984) «L'assemblea generale athonita del 1344 su un gruppo di monaci bogomili», *Cristianesimo nella storia*, 5.
- Rigo A. (1989a) *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*, Firenze (Orientalia venetiana, 2).
- Rigo A. (1989b) «La vita e le opere di Gregorio Sinaita. In margine ad una recente pubblicazione», *Cristianesimo nella Storia*, 10.
- Rigo A. (2002) «Gregorio il Sinaita», *La théologie byzantine et sa tradition*, vol. 2: *XIIIe–XIXe siècles*, dir. C. G. Conticello, Turnhout.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Sleeman J., Gilbert P. (1980) *Lexicon Plotinianum*, Leuven, Belgium.
- Treu M. (1890) «Ἐπιστολὴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ πρὸς Δαβὶδ μοναχὸν Δισύπατον», *Δελτίον Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας Ἑλλάδος*, 3.

УКАЗАТЕЛЬ¹

- Августин Аврелий, блаж. 68–70
Авлавий, адресат св. Григория Нисского 172
Авраам, ветхозаветн. 209
Адам, ветхозаветн. 259
Адельфий монах, еретик, один из лидеров мессалиан 16
Амфилохий Иконийский, свт., адресат Василия Великого
7, 215
Анастасий-апокрисиарий, св. 8
Анастасий-монах, св. 8
Андроник II Палеолог, имп. 95
Андроник III, имп. 18, 22, 23, 95, 243, 267, 273
Анит, обвинитель Сократа 255
Анна Савойская, императрица 29, 243, 273
Анненский И. Ф. 145
Антоний Великий, прп. 16
Аполлинарий Лаодикийский, еретик 90
Арий, еретик 45, 115, 117, 146, 168, 175, 179, 184, 221, 240,
278
Аристотель, философ 63, 64, 112, 190

1. Указатель составлен А. А. Андреевым. Все имена, в том числе имена, иногда встречающиеся в латинских сокращениях, указываются по русским эквивалентам без различения (исключение составляют только те лица, имена которых в русском эквиваленте отсутствуют в тексте).

УКАЗАТЕЛЬ

- Афанасий Великий (Александрийский), свт. 47, 55, 62, 168, 175, 209, 231
- Афинеи (Навкратийский), ритор 94
- Аэций, еретик, один из лидеров аномеев 117, 241
- Байер Х.-Ф. (Beyer H.-V.) 9, 10, 15, 21, 27, 32, 36, 41, 135
- Барабанов Н. Д. 21
- Барзах З. А. 81, 89, 92, 106, 117, 118
- Беневич Г. И. 74, 139, 142, 159, 170, 176, 181, 182, 187, 195, 199, 200, 203, 229, 240, 242, 245
- Беневич Ф. Г. 273
- Бернацкий М. М. 10, 11, 27, 37
- Бирюков Д. С. 7, 24, 36, 40, 61, 63, 71, 74, 89, 121, 139, 192, 249, 273
- Богомил, иерей, еретик 17
- Браунинг Р. (Browning R.) 25, 26, 29, 30, 32, 33, 35, 40, 89
- Варлаам Калабрийский, монах, еретик 10–15, 18, 19, 22–24, 26–29, 34, 35, 41, 42, 71–85, 93, 95–97, 114, 118, 121–124, 126, 128, 132, 135, 136, 138–142, 153, 242, 243, 249, 250, 259, 260, 269–271
- Василий Великий (Кесарийский), свт. 44, 47, 53–57, 105, 151, 152, 154–156, 157–159, 162–164, 172–174, 181, 192, 205–208, 211–214, 217, 222–225, 227
- Волчкевич А. Ю. 31, 74, 81, 83, 212, 249, 253–255, 265, 267, 272
- Гаий, адресат Дионисия Ареопагита 127, 199
- Георгий Ларисский, еретик, богомил 17
- Георгий Пахимер, историк, философ, ритор 8
- Георгий Факрасис, протостратор, паламит 64, 133
- Герасим, патриарх Иерусалимский 237

УКАЗАТЕЛЬ

- Гермес Трисмегист, синкретич. божество 102
Геро А. (Hero A.) 20, 21, 23, 114, 272
Григорий Акиндин, иеромонах, еретик 15, 18, 19, 21–23, 25–30, 33–37, 42, 65, 70, 74, 89, 93, 95, 97, 106, 114, 115, 117–119, 121, 127, 128, 132, 135–139, 142, 153, 242, 243, 245, 267, 269–273, 277
Григорий Богослов (Назианзин), свт. 57, 67, 105, 107, 124, 141, 165, 176, 184, 198, 199, 222, 225, 227, 232
Григорий Нисский, свт. 36, 42, 44, 56, 61, 109, 133, 149, 150, 154, 155, 160–162, 172, 192, 195, 218, 219, 229, 230, 234
Григорий Палама, свт. 8, 9, 11–15, 17–32, 36–39, 49, 61, 64–73, 77, 79, 81, 82, 84, 85, 89, 90, 93–98, 100, 101, 105, 109, 114–116, 118, 119, 122–130, 132–137, 140, 146, 150, 151, 164, 173, 203, 237–239, 242, 258, 260, 269–271, 276–281, 283
Григорий Синаит, прп. 9, 19, 20, 21
Давид Дисипат, монах, паламит 7–12, 15, 18, 19–22, 24–29, 31–33, 37, 39, 40–46, 48–50, 51, 52–65, 69, 76–79, 82, 83, 89, 94, 96, 101, 105, 109, 111, 113, 116, 119, 121, 122, 139, 142, 153, 166, 181, 194, 195, 200, 236, 239, 240, 258, 261, 263, 267
Дамаский, философ-неоплатоник 121
Деспина Палеологина, императрица 30
Димитракопулос Г. (Δημητράκοπουλος Γ.) 67
Дионисий Ареопагит, св. 39, 40, 51, 57, 62, 100, 124, 127, 137, 138, 163, 164, 193, 199, 221, 270
Дионисий, монах из Константинополя 20
Дунаев А. Г. 10, 11, 13, 17, 27, 37

УКАЗАТЕЛЬ

- Евномий, еретик, один из лидеров аномеев 116, 117, 133, 146, 147, 149, 154–156, 160, 161, 165, 176, 211, 241, 280
- Еврипид, поэт-трагик 89, 90, 103, 145
- Евсевий Эмесский, экзегет 117
- Евстафий, монах, адресат Василия Великого 151, 172
- Евтихий, еретик 117
- Евфимий Зигабен, богослов и экзегет 16, 17
- Иаков, ветхозаветн. 55, 209
- Игнатий Исихаст, прп. 12, 26, 75–81, 83, 84, 122, 249, 250, 258, 264
- Игнатий Ксанфопул, прп. 259
- Игнатий, патриарх Антиохийский 237
- Иоанн V Палеолог, имп., наследник имп. Андроника III 243
- Иоанн VI Кантакузин, великий доместик, имп., св. 25, 29, 73, 74, 81, 84, 85, 243
- Иоанн Богослов, новозаветн. 105
- Иоанн Дамаскин, прп. 36, 70, 150, 151, 203, 277
- Иоанн Златоуст, свт. 36, 55, 62, 105, 124, 147, 163, 179, 210
- Иоанн Калека, патриарх Константинопольский, антипаламит 12, 13, 25, 26, 28, 29, 31, 135, 237, 239, 243
- Иоанн Филопон (Грамматик), философ, тритеит 170, 176
- Иосиф Калофет, монах, паламит 77, 78, 81, 84, 258
- Иосиф Критский, богомил 17
- Ирина (Евлогия) Хумнена, императрица 17, 18, 23
- Исаак, ветхозаветн. 209
- Исидор Вухир, патриарх Константинопольский 30, 31, 73
- Исидор Монемвасийский, св. 28, 237
- Иустин Философ, св. 47, 56, 62, 177, 178, 219, 220
- Каллист Константинопольский, свт. 17, 21

УКАЗАТЕЛЬ

- Каллист Ксанфопул, прп. 259
 Кандаль М., о. (Candal M.) 15, 29, 30, 33, 121, 133, 273
 Кирилл Александрийский, свт. 49, 65, 150, 184–186, 230, 231
 Кмоско М. 17
 Коновалов А. В. 21
 Константин Палама, отец свт. Григория Паламы, св. 11, 95, 111
 Ленерц Р., о. (Loenertz R. J.) 20, 22
 Лосев А. Ф. 277
 Лука, монах 77, 258
 Лурье В. М. 17
 Макарий Великий (Египетский), прп. 103–105, 259
 Макарий Писидийский, митрополит 8
 Максим Исповедник, прп. 7, 39, 49, 50–53, 61, 102, 105, 110, 164, 170, 186–194, 196–201, 203, 208, 230, 279
 Максим Плануд, грамматик, богослов 68
 Мамáнт, св. 101
 Мани, основатель религии манихейства 175
 Мануил Дисипат, митрополит 8
 Марк, евангелист, новозаветн. 124
 Маркелл Анкирский, еретик 117
 Марков А. В. 35, 89
 Мейендорф И, протопресв. 9, 21, 28, 77, 97, 101, 127
 Мелет, обвинитель Сократа 255
 Менандр, поэт 80, 90
 Михаил Дисипат, епископ Фессалоникийский 8
 Михаил Палеолог, имп. 8
 Моисей, ветхозаветн. 151, 208

УКАЗАТЕЛЬ

- Надаль-Каньеллас Х. (Nadal Cañellas J.) 24, 28, 74, 127, 136, 138, 270
- Немесий Эмесский, богослов 40
- Неофит Кавсокаливит, монах, дидаскал 16
- Никита Стифат, прп. 101
- Никифор Григора, философ, антипаламит 10, 11, 15, 29, 30, 36, 41, 64, 133, 135, 153, 154, 159, 195, 203
- Никифор Уединенник, прп. 77, 259
- Николай Кавасила, св. 28, 32, 41, 62, 63, 65, 139, 166
- Николай Сигерос, адресат Петрарки 23
- Нил Кавасила, св. 61
- Новациан, антипапа 117
- Орлов Е. В. 63
- Павел Латрский, прп. 259
- Павел, апостол, новозаветн. 129, 163, 255, 276, 283
- Павликянов К. 26
- Пападопуло-Керамевс А. 8
- Патрикий Эдесский, адресат Филоксена Маббугского 16
- Петр (Симон, Кифа), апостол, новозаветн. 124, 157
- Петр Севастийский, свт. 7
- Пиндар, поэт 90
- Платон, философ 98, 129, 265
- Плотин, философ 121
- Порфирий (Успенский К. А.), еп. 28–30, 125, 136
- Поспелов Д. А. 121, 273
- Прокл, философ-неоплатоник 92, 121
- Протей, миф. 94
- Прохоров Г. М. 27, 29, 30, 32, 164

УКАЗАТЕЛЬ

- Риго А. (Rigo A.) 9, 10, 17, 21, 26, 27, 76–81, 105, 122, 259, 260
- Савеллий ливиец, еретик 115, 168, 179, 180, 184, 240
- Саул, ветхозаветн. 90
- Севир Антиохийский, еретик 39
- Сидоров А. И. 188, 196
- Симеон Метафраст, логофет 124
- Симеон Новый Богослов, прп. 36, 100, 101, 105
- Созомен (Эрмий Саламанский), историк 90
- Сократ, философ 253–255
- Соломон, ветхозаветн. 235
- Софрониск, отец Сократа 253
- Стефан Никомидийский, синкелл 101
- Тимофей Константинопольский, богослов 17, 259
- Феодор Метохит, писатель 98
- Феодор Мопсуэтский, еретик 40
- Феодор Спудей, брат Феодосия Гангрского 102
- Филоксен Маббургский, еретик 16
- Филофей Коккин, патриарх Константинопольский, паламит 9, 19, 20, 30, 70, 73, 95, 97, 98, 119
- Флогаус Р. (Flogaus R.) 67, 69, 70
- Фотий Константинопольский, свт. 36
- Фотин, еретик 117
- Франческо Петрарка, поэт-гуманист 23
- Христу П. К. 133
- Цамис Д. Д. (Tsamis D. D.) 9, 27, 80, 139
- Черноглазов Д. А. 139
- Щукин Т. А. 36
- Эсхил, поэт-трагик 195

УКАЗАТЕЛЬ

- Юлиан Отступник, имп. 90
Barbel J. 107, 165
Beierwaltes W. 129
Bekker I. 154, 159, 195, 203
Blowers P. M. 200
Boese H. 92
Daele A. van den 121
Failler A. 8
Gouillard J. 15, 277
Hausherr I. 260
Heil G. 128
Jaeger W. 133, 155
Kotter B. 36
Laurent V. 8, 20
Mette H. J. 195
Pollet G. 121
Ritter A. M. 128
Schirò G. 85
Schopen L. 74, 85, 154, 159, 195, 203
Sleeman J. H. 121
Treu M. 31

SUMMARY

This book is the first publication of the most complete collection of works of the monk David Disypatos (d. 1347), a friend and adherent of St. Gregory Palamas. David Disypatos, one of the so-called 'minor palamites', is known for his eloquent scholastic and polemic texts against St. Gregory's opponents, written in prose (*Discourse of Master David Disypatos on the Blasphemies of Barlaam and Akindynos* and *History in Brief on the Inchoation of the Serpentine Heresy of Barlaam and Akindynos, by the Most Honorable and Wise Monk, Master David Disypatos*) and verse (*Lines Against Akindynos of the Wondrously Wise Monk David Disypatos*).

No collection of equal completeness has ever been published in any European language, and the name of David Disypatos has become a 'label' in prosopography and history of the Paleologan period. The publication by G. M. Prokhorov of the Slavonic translations of Disypatos' works did not make the author better known due to the imprecision and 'crudity' of the Slavonic paraphrase. As to the original Greek texts (published by D. D. Tsamis, R. Browning, and Fr. M. Candal), they have thus far stayed in the background for the majority of Russian byzantinologists. The new interest in Disypatos was stirred up in this century by the independent studies of A. G. Dunaev and M. M. Bernatsky.

This interest served as an impetus for the publication of the present volume, complete collected works of David Disypatos.

SUMMARY

(In the absence of a critical edition of extant Greek manuscripts of Disypatos, we entitled the book *Polemic Works*.)

Several texts addressing David Disypatos, authored by his opponents, the heretics Barlaam of Seminara and Gregory Akindynos, who led the antipalamite movement, are included in the book as supplementary sources.

*При участии издательской группы серии SMARAGDOS
PHILOCALIAS и других инициативных проектов
издательствами Москвы, Санкт-Петербурга и
других городов были выпущены следующие книги:*

Нонн из Хмима, *Деяния Иисуса*, пер. с др.-греч. Ю. А. Голубца, Д. А. Поспелова, А. В. Маркова, ст. иером. Григория (В. М. Лурье), С. Н. Харизматина, Д. А. Поспелова, К. С. Анатольева, отв. ред. Д. А. Поспелов, Москва: Индрик, 2002, 416 с. (Scrinium Philocalicum, т. I).

Деяния апостола Андрея, пред., пер. и комм. А. Ю. Виноградова, науч. ред. Д. А. Поспелов, Москва: Индрик, 2003, 296 с. (Scrinium Philocalicum, т. II).

«Повесть о прощении императора Феофила» и Торжество Православия, сост., пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, Москва: Индрик, 2003, 192 с. (Scrinium Philocalicum, т. IV).

Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия, пер. с др.-греч. Д. Е. Афиногенова, пер. с сир. А. В. Муравьева, ст. 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, отв. ред. Д. А. Поспелов, Москва: изд. храма Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004, 528 с. (Smaragdus Philocalias, т. I).

Нонн из Хмима, *Деяния Иисуса: Парафраза Святого Евангелия от Иоанна*, 2 изд., пер. с др.-греч. Ю. А. Голубца, Д. А. Поспелова, А. В. Маркова, вступ. ст. Д. А. Поспелова, Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2004, 288 с.

Прп. Паисий Величковский, *Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв.*, 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, Москва: Русский на Афоне Свято-Пантелеимонов монастырь, 2004, 368 с. (Smaragdus Philocalias, т. II).

Великий Патерик или великое собрание изречений старцев: Систематическая коллекция, пер. с др.-греч. А. В. Маркова и Д. А. Поспелова, вступ. ст. А. Л. Хосроева, Москва: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2005, 136 с. (Bibliotheca Hesychastica, т. I).

Scrinium, т. 1: *Varia Aethiopica. In Memory of Sevir B. Chernetsov (1943–2005)*, ed. by D. Nosnitsin in collaboration with S. Frantsouzoff, L. Kogan, B. Lourie, Saint-Petersburg, 2005, 460 p. (Byzantinorossica).

Прп. Паисий Величковский, *Пolemические произведения, поучения, письма*, сост. П. Б. Жгун, М. А. Жгун, общ. ред. О. А. Родионова, Москва, 2006, 256 с. (Smaragdus Philocalias).

Мар Афрем Нисибинский (прп. Ефрем Сирин), *Юлиановский цикл*, предисл., пер. с сир., комм. и указ. А. В. Мура-

вьева, научн. ред. Д. А. Поспелов, Москва: Инфорес, 2006, 240 с. (Smaragdos Philocalias, т. III).

Scrinium, т. 2: *Universum Hagiographicum. Mémorial R. P. Michel van Esbroeck, S. J. (1934–2003)*, ed. par B. Lourié et A. Mouraviev, Санкт-Петербург, 2006, 492 с. (Byzantinorossica).

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет, т. IX: Послания к Колоссянам, Фессалоникийцам 1-е и 2-е, Тимофею 1-е и 2-е, Титу, Филимону, пер. с англ., греч., лат., сир.; рус. изд. под ред. Г. И. Беневича, А. М. Шуфрина, Тверь: Герменевтика, 2006, 480 с.

Свт. Григорий Палама, *Слово на житие прп. Петра Афонского*, пер. с древнегреч. А. Ю. Волчкевич и А. Н. Крюковой, науч. ред. Д. А. Поспелов, Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, 2007, 192 с. (Smaragdos Philocalias).

Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом, сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин, Санкт-Петербург, 2007 (Византийская философия, т. 1, Smaragdos Philocalias).

Максим Исповедник, *Письма*, пер. Е. Начинкина, сост. Г. И. Беневич, Санкт-Петербург, 2007 (Византийская философия, т. 2; Smaragdos Philocalias).

Scrinium, т. 3: *The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism*, ed. by B. Lourié and A. Orlov, Санкт-Петербург, Москва, 2007, 544 p. (Byzantinorossica).

Свт. Спиридон Тримифунтский, кипрский чудотворец. Агиографические источники IV–X столетий, пер. с др.-греч., предисл. и комм. А. Ю. Виноградова, науч. ред. Д. А. Поспелов, Святая гора Афон–Москва: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2008, 296 с. (Smaragdus Philocalias).

Мар Исхак с горы Матут (Преподобный Исаак Сирин), *Воспламенение ума в духовной пустыне*, пер. с сир. А. В. Муравьева, науч. ред. Д. А. Поспелов, Москва, 2008 (Smaragdus Philocalias).

Scrinium, т. 4: *Patrologia Pacifica. Selected papers presented to the Western Pacific Rim Patristics Society 3rd Annual Conference (Nagoya, Japan, September 29–October 1, 2006) and other patristic studies*, ed. by V. Baranov and B. Lourié, Санкт-Петербург: Аxiōma, 2008, 480 с.

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет, т. XI: *Кафолические послания: Послание Иакова, 1-е и 2-е послания Петра, 1-е, 2-е и 3-е послания Иоанна, послание Иуды*, пер. с англ., греч., лат., сир.; рус. изд. под ред. Д. А. Федчука и Г. И. Беневича, Тверь: Гермевтика, 2008, 323 с.

Георгий Трапезундский, *Об истинности христианской веры*, пер. с др.-греч. К. И. Лобовиковой, общ. и науч. ред. Д. А. Поспелова, Самарканд: Ихйя' 'улум ад-дин, 2009, 272 с. (Smaragdus Philocalias).

Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, *Полемика с Акиндином*, изд. подготовил А. Г. Дунаев, Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2009, 270 с. (Smaragdus Philocalias).

Георгий Факрасис, *Диспут свт. Григория Паламы с Григорием философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров*, пер. с др.-греч. Д. А. Поспелова, отв. ред. Д. С. Бирюков, Святая гора Афон–Москва: Никея, 2009, 200 с. (Smaragdus Philocalias).

Преподобный Ефрем Сирин (Мар Афрем Нисибинский), *О Воскресении, Смерти и Сатане*, Москва–Святая гора Афон: Никея, 2009, 80 с. (Smaragdus Philocalias).

Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия, в 2-х т., под. науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова, сост. Г. И. Беневич, Москва–Санкт-Петербург: Никея–изд. РХГА, 2009 (Smaragdus Philocalias; Византийская философия, т. 4–5).

Scrinium, т. 5: *Symbola Caelestis. Le symbolisme liturgique et paraliturgique dans le monde chrétien*, éd. par A. Orlov et B. Lourié, Gorgias Press, 2009, 521 p.

Иросанфион, или Новый Рай: Собрание текстов монашеской агиографии Палестины, Египта и Византии V–XV вв., пер. Н. А. Олисовой, О. А. Родионова, А. Б. Ваньковой, комм. Н. А. Олисовой; отв. ред. Д. С. Бирюков, Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010, 448 с. (Византийская философия, т. 8; Smaragdus Philocalias).

Прп. Максим Исповедник, *Вопросы и недоумения*, пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова; сост., предисл., комм. и науч. ред. Г. И. Беневича; отв. ред. Д. А. Поспелов, Москва: Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010, 488 с. (Византийская философия, т. 6; Smaragdus Philocalias).

Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет, т. XIV: *Двенадцать пророков*, пер. с англ., греч., лат. и сир., рус. изд. под ред. Д. С. Бирюкова, Тверь: Герменевтика, 2010, 368 с.

Жизнеописание преподобного Василия, старца Площанского, сост. иером. Диомид (Кузьмин); лит. ред. А. П. Власюк, Москва: Наследие Православного Востока, 2010, 192 с.

Свт. Григорий Палама, *Антиретики против Акиндина*, пер. с греч. Р. В. Яшунского, ред. О. А. Родионов, Краснодар: Текст, 2010, 368 с.

Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский, *Полемические сочинения*, сост., вступ. статья, пер., примеч. Г. И. Беневича; пер., примеч. Д. А. Черноглазова; ст., пер., примеч. Ф. Г. Беневича, Краснодар: Текст, 2011, 272 с. (Византийская философия, т. 7).

Книга еретиков: Антология, сост., предисл., коммент. Д. С. Бирюкова, Санкт-Петербург: Амфора–РХГА, 2011, 474 с. (Александрийская библиотека).

Преподобный Никита Стифат, *Творения*, т. 1: *Богословские сочинения*, пер. с др.-греч. игумена Дионисия (Шлёнова), Сергиев Посад: изд. Московской духовной академии, 2011, 206 с.

В книге использованы материалы исследовательского проекта, поддержанного Советом по грантам Президента Российской Федерации для поддержки молодых российских ученых и научных школ; номер гранта: МК-4007.2011.6

- Д48 **Давид Дисипат, монах**
Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров / Под общ. ред. А. И. Солопова; науч. ред. Д. С. Бирюков; сост. Д. А. Пospelов; пер. с древнегреч. З. А. Барзах, А. Ю. Волчкевич, А. В. Маркова, Д. А. Пospelова, Д. А. Черноглазова. — Москва; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2011. — 312 с. — (Византийская философия. Т. 9; Smaragdus Philocalias).

ISBN 978-5-91761-098-6

В книге впервые представлено наиболее полное собрание сочинений друга и ученика свт. Григория Паламы монаха Давида Дисипата; в книгу включены тексты лидеров антипаламитского движения — Григория Акиндина и Варлаама Калабрийского.

УДК 271.2-285.4
ББК 86.372-4

Научное издание
Монах Давид Дисипат
ПОЛЕМИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ
ИСТОРИЯ И БОГОСЛОВИЕ ПАЛАМИТСКИХ СПОРОВ

Редактор	А. Ю. Волчков
Корректор	Н. С. Сорокина
Макет и верстка	А. В. Иванченко
Изображение на фронтисписе	Н. Н. Коротков

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения составителя и издателя.

Тираж 2000

Издательство «Никея»
121472, г. Москва, ул. Рябиновая, стр. 19
тел. (495) 600-3510
<http://www.nikeabooks.ru>, e-mail: info@nikeabooks.ru,
sales@nikeabooks.ru