

# ИЗ СВЯТООТЕЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

---

*Святитель Григорий Палама,  
Архиепископ Фессалоникийский*

**Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам  
естественно-научным, богословским, нравственным  
и относящимся к духовному деланию, а также  
предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы\***

**Часть вторая  
Опровержение учения Варлаама и Акиндина**

## **I. Божественное озарение**

64. Но если мы больше, чем Ангелы, и донныне обладаем тем, что «по образу», то в том, что «по подобию Божию» мы значительно уступаем благим Ангелам, особенно теперь. Оставляя пока в стороне [все] другое, скажу, что совершенство бытия по подобию Божию совершается посредством Божественного озарения, [исходящего] от Бога. Я думаю, что никто из тех, кто внимательно и с разумением читал богодухновенные глаголы, не остается в неведении относительно того, что лукавые ангелы лишены этого озарения, поскольку находятся *под мраком* (Иуд. 1, 6)<sup>1</sup>; а Божии умы насыщаются им, почему и называются «вторым светом» и «истечением первого Света»<sup>2</sup>. Отсюда [становится ясно, что] благие Ангелы обладают ведением

---

\* Окончание; начало см.: «БТ» № 38.

<sup>1</sup> Преп. Максим, толкуя это место Священного Писания, говорит: «Мрак же есть совершенное и всецелое неведение Божественной благодати, сплошь проникнувшись которым по произволению, они лишились блаженного и всесветлого даяния чистого света, расточив дарованную им по природе силу на не-сущее». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 52.

<sup>2</sup> «Божии умы» (τοὺς θεϊοὺς νόους) здесь тождественны Ангелам. См.: «Второй свет есть Ангел – некоторая струя, или причастие первого Света; он находит свое просвещение в стремлении к первому Свету и в служении Ему; и не знаю, по чину ли своего стояния получает просвещение, или, по мере просвещения, приемлет свой чин». *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 546. Ср. также: «Учение о том, что Ангелы насыщаются Божественным первоначальным Светом заимствовано от Псевдо-Дионисия. От него воспринял эту мысль и св. Иоанн Дамаскин: “Ангелы видят Бога, насколько это для них возможно, и это служит им пищею”. Палама

чувственных [вещей]; они постигают их не посредством чувственной и природной силы, но познают эти [вещи] с помощью боговидной силы, от которой ничто не может быть сокрытым: ни настоящее, ни прошлое, ни будущее.

65. Те, которые являются причастниками этого озарения, обладая им в [какой-либо] мере, имеют и ведение сущих, сообразное этой мере. А то, что Ангелы являются причастниками этого озарения, что оно является нетварным и не есть Божественная сущность, – об этом знают все, кто надлежащим образом читал [творения] богомудрых богословов. Но те, которые мыслят подобно Варлааму и Акиндину, хулят это Божественное озарение, настаивают на том, что оно есть либо тварь, либо сущность Божия. Когда они говорят, что оно есть тварь, то не допускают [мысли] о нем как о свете Ангелов. Пусть же теперь выступит Богооткрыватель с Ареопага<sup>3</sup> и кратко изъяснит эти три [вещи]. Ибо он говорит: «Божественные умы движутся по окружности, когда их объединяют безначальные и бесконечные осияния Прекрасного и Добра»<sup>4</sup>. Всем ясно, что «божественными умами» он называет благих Ангелов<sup>5</sup>. Высказываясь же об этих озарениях во множественном числе, он отличает их от Божественной сущности, ибо она одна и неделима. А когда он добавляет [определение их, как] «безначальных и бесконечных», что иное представляет нам, как не то, что они являются нетварными?

66. Сжалившись над безобразием нашего естества, обнажившегося вследствие преступления [прародителей] от этого божественного озарения и сияния, Слово Божие по благоутробию милости Своей восприняло это естество и снова явило его на Фаворе избранным из учеников облаченным в более великую славу<sup>6</sup>. Он показал какими мы были некогда и какими будем

мог почерпнуть это мнение и непосредственно от Ареопагитиков или через посредство Дамаскина». *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 358.

<sup>3</sup> Термином *θεοφάντωρ* («открывающий Бога») неоднократно называл Дионисия Ареопагита преп. Максим Исповедник. См.: PG 91, 84, 348, 1260.

<sup>4</sup> *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 113.

<sup>5</sup> В одной из схолий к сочинению «О небесной иерархии» (замечание к выражению: «иерархии небесных умов») говорится: «Эллинские философы также называют умами разумные, или ангельские, силы, поскольку каждый из них есть всецело ум и полнотой сущности обладает лишь в качестве живого ума, согласующегося с их видом, выражающим сущность». *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. СПб., 1997. С. 5.

<sup>6</sup> Ср. описание Преображения у св. Иоанна Дамаскина: «О чудо, превосходящее всякий ум! Не снаружи слава присоединилась телу, но изнутри, от неизреченным образом соединенного с ним ипостасно Пребожественного Божества Бога Слова. Как несмешиваемое смешивается и остается неслиянным? Как несоединимое соединяется воедино и сохраняет присущие каждой природе свойства? Все это результат ипостасного соединения, когда соединенные [природы] образуют Единую Ипостась так, что в нераздельном различии и неслитном соединении и единство Ипостаси сохраняется, и двойство природ соблюдается через непреложное воплощение Слова и через превышающее разумение неизменное обожение смертной плоти». Далее святой отец говорит: «Впрочем, хотя святое тело никогда не оставалось непричастным Божественной славе, но от начала ипостасного соединения совершенно обогатилось славой невидимого Божества, так что одна и та же слава Слова и плоти, однако слава эта, пребывая сокрытой в видимом теле, являлась невидимой для тех, которые невязаны узами плоти и не вмещают того, чего не могут зреть и Ангелы. Поэтому Христос преображается, отнюдь не приобретая Себе того, чем Он не был, и не изменяясь в то, чем не был, но является Своим ученикам тем, чем был,

через Него в будущем веке, если только здесь изберем, насколько то возможно [для нас], жизнь, сообразную Ему, как говорит Иоанн Златоуст<sup>7</sup>.

67. И Адам до преступления [заповеди], будучи причастником этого божественного озарения и сияния, словно поистине облаченный в одеяние славы, не был наг и не являлся безобразным вследствие своей наготы, ибо был более украшен, если так можно сказать, чем те, которые [в здешнем мире] облачаются во многие золотые одеяния и украшаются диадемами со сверкающими камнями. Эти божественные озарение и благодать великий Павел называет нашим небесным жилищем, говоря: *Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; только бы нам и одетыми не оказаться нагими* (2 Кор. 5, 2–3)<sup>8</sup>. И тот же Павел на пути из Иерусалима в Дамаск принял от Бога залог этого божественного озарения и облачения в него, чтобы, по словам Григория, носящего славное имя Богослова, «до очищения от гонений вступить в сообщение с Гонимым, или, лучше сказать, с малым блистанием великого Света»<sup>9</sup>.

## II. Множество божественных энергий

68. Божественная пресущественность<sup>10</sup> никогда не называлась множественной. Но божественная и нетварная благодать и энергия Божия, нераздельно

---

отвержая им очи и делая их из слепых зрячими. Таково значение слов: *и преобразился пред ними*. Оставаясь Сам Себе тождественным, Он ныне стал видим ученикам еще другим в сравнении с тем, каким они видели Его прежде». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. Перевод священника Максима Козлова // Альфа и Омега. 1999. № 4 (22). С. 62, 70.

<sup>7</sup> Точную ссылку на какое-либо творение Златоустого отца установить не представляется возможным. Некую приблизительную параллель мыслям св. Григория Паламы представляет следующее рассуждение: «Подлинно, ничего не может быть блаженнее Апостолов, и особенно троих из них, удостоившихся быть с Господом под покровом одного облака. Впрочем и мы, если захотим, можем увидеть Христа, – не в таком виде, в каком они видели Его на горе, но в виде гораздо лучшем, потому что впоследствии Он придет не в прежнем виде. Тогда Он, шадя учеников, явил им столько славы, сколько они могли снести; после же Он придет во славе Отца Своего, не с Моисеем только и Илиею, но с бесчисленными воинствами Ангелов, с Архангелами, с Херувимами, со всеми их несметными полчищами; не одно облако будет над главою Его, но все небо будет сосредоточено над Ним». *Святитель Иоанн Златоуст*. Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста. Кн. 2. М., 1993. С. 579.

<sup>8</sup> Ср. толкование свт. Феофана: «Вот причина, почему мы воздыхаем! Та, что желаем облечься в небесное наше жилище, в тело нетленное и нерукотворное. Знаем наверное, что оно есть и что оно несравненно лучше настоящего тела, или оно-то и есть настоящее тело, какое надлежит нам иметь; потому и вождедеваем его». Далее святитель замечает: «воздыхаем в желании облещись в новое небесное тело, но, конечно, с таким приложением: если только и облекшись в него не обрящемся обнаженными от славы, благодати и благоволения Божия». *Святитель Феофан Затворник*. Толкования Посланий Апостола Павла. Второе Послание к Коринфянам. М., 1998. С. 170, 172.

<sup>9</sup> *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 536.

<sup>10</sup> Это понятие (ἡ ὑπερϑεότης – или: «сверхсущественность») особенно характерно для Дионисия Ареопагита. См., например: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 13. Здесь же интересная схолия: «Если слово “сущность” выводится из глагола “быть”, а с бытием связано представление о развитии, то несправедливо говорить о сущности применительно к Богу. Ибо Бог превосходит всяческую сущность, ничем из сущего не являясь, но будучи превыше сущего и Тем, из Кого сущее происходит».

разделяемая наподобие солнечного сияния<sup>11</sup>, и греет, и озаряет, и животворяет, и возвращает, и посылает озаряемым свое собственное сияние, и является очам тех, которые зрят его. Соответственно этому как бы смутному образу божественная энергия Бога называется богословами не одной только, но они говорят о многих [энергиях]. Например, Василий Великий изрекает: «А каковы действованиа [Духа]?<sup>12</sup> Неизреченны по величию, неисчислимы по множеству. Ибо как представим мыслию то, что за пределами веков? Каковы были действованиа Его прежде мысленной твари?»<sup>13</sup> Поэтому ни одно из тварных существ не может ничего высказать и ничего постигнуть умом из того, что [было] прежде умопостигаемого творения и что [находится] за пределами веков (ведь и века суть умопостигаемые твари)<sup>14</sup>. Следовательно, силы и энергии Божиего Духа не сотворены; поскольку же в богословии они мыслятся как многие, то они нераздельно различаются от всецело неделимой сущности [Святого] Духа.

69. Нетварная энергия Божия, нераздельно разделяемая, представляется богословами множественной, как это было разъяснено выше Василием Великим. А поскольку божественные и обоживающие озарение и благодать есть не сущность, а энергия Божия, то она представляется не только в единственном, но и во множественном числе. Соразмерно сообщаемая тем, кто причаствует ей, она, соответственно способности воспринимающих [ее], посылает им большее или меньшее обоживающее осияние<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Данное выражение (κατ' εἰκόνα τῆς ἡλιακῆς ἄκτινος) восходит, скорее всего, к св. Василию Великому, который говорит о Святом Духе: «Он прост по сущности, многообразен в силах (ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν), весь присутствует в каждом и весь повсюду. Он разделяемый не страждет, и когда приобщаются Его, не перестает быть всецелым, наподобие солнечного сияния, наслаждающийся приятностью которого как бы один им наслаждается, между тем как сияние сие озаряет землю и море и срастворяется с воздухом». *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 265. Текст: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. Ed. par B. Pruche // *Sources chrétiennes*, N 17 bis. Paris, 1968. P. 326.

<sup>12</sup> «Духа» (τοῦ πνεύματος), по всей видимости, прибавлено каким-либо переписчиком этого творения св. Василия или самим св. Григорием.

<sup>13</sup> *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 306. Текст: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. P. 418.

<sup>14</sup> Согласно св. Иоанну Дамаскину, понятие «век» (αἰών) «многозначуще; ибо оно обозначает весьма много. Ибо называется веком и жизнь каждого из людей. Опять веком называется и время тысячи лет. Опять называется веком вся настоящая жизнь, веком – также и будущая, бесконечная после воскресения. Веком опять называется не время и не какая-либо часть времени, измеряемая движением и бегом солнца, то есть составляемая днями и ночами, но как бы некоторое временное движение и расстояние, которое тянется подле и вместе с тем что – вечно. Ибо что именно есть время для того, что находится в зависимости от времени, этим для вечного служит век». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.–Ростов-на-Дону, 1992. С. 43. Св. Григорий Палама отождествляет понятие «века» с понятием «умопостигаемые творения» (οἱ αἰῶνες νοητὰ κτίσματα εἶσι); последние же мыслятся им, как нечто имеющее (тварное) бытие еще до времени. Поэтому и «века» в данном конкретном случае представляют собой нечто отличное от времени, т. е. они близки к последнему значению понятия «век» у св. Иоанна Дамаскина.

<sup>15</sup> См. замечание отца Иоанна Мейендорфа: «Благодать Божия не отлична от Бога, она и есть божественная жизнь, дарованная человеку: вот в чем заключается обоснование учения св. Григория Паламы о “неотделимости” сущности и энергий. В Иисусе Христе человек получает нетварную жизнь: “Тех, кто причастен им [энергиям] и кто причастием действует по ним, [Бог] соделывает богами по благодати, безначальными и бесконечными”».

70. Этих божественных энергий Исаия насчитывает семь; у евреев же число семь означает множество. Он говорит: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и цвет от него произойдет; и почиет на нем семь духов: дух премудрости и разума, ведения и благочестия, совета, крепости и страха» (Ис. 11, 1–2)<sup>16</sup>. Разделяющие взгляды Варлаама и Акиндина безумно стараются [доказать], что эти семь духов – тварны. В своих «Возражениях Акиндину» мы, представив [подробно эти взгляды], достаточно их изобразили. Впрочем, и Григорий Богослов, упомянув эти божественные энергии Духа, говорит: «духами, как думаю, угодно было Исаии назвать действия Духа»<sup>17</sup>. Самый велегласный из пророков не только ясно показал посредством этого числа отличие божественных энергий от божественной сущности, но и посредством слова «почиет» представил их нетварность. Ибо «почивать» есть признак превосходного достоинства<sup>18</sup>. В самом деле, как могут быть тварями те [духи], которые почидают на воспринятом от нас владычествующем естестве?<sup>19</sup>

71. Господь наш Иисус Христос, согласно [Евангелисту] Луке, говорит, что Он *перстом Божиим* изгоняет бесов (Лк. 11, 20)<sup>20</sup>, согласно же [Евангелисту] Матфею – *Духом Божиим* (Мф. 12, 28). Василий Великий [по этому же поводу] говорит, что «перст Божий» есть одна из энергий Духа<sup>21</sup>.

Мысль о том, что обоженный человек становится “нетварным по благодати”, часто повторяется под пером св. Григория». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 242.

<sup>16</sup> Цитата довольно свободная. Ср. одно рассуждение преп. Максима: «Святой пророк Исаия в своем пророчестве говорит, что почиют семь духов на Спасителе, выросшем от корня Иессеева (Ис. 11, 1–3), но он не ведает семи духов Божиих и не научает других так воспринимать это, а называет “духами” действия единого и того же самого Святого Духа, потому что во всяком действии целиком, полностью и соразмерно присутствует действующий Святой Дух». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 86.

<sup>17</sup> *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 577.

<sup>18</sup> Глаголом ἐπιναπαύω («почиваю, упокоиваюсь») в святоотеческой письменности довольно часто обозначалось божественное присутствие в мире и в душе человека. См., например, у преп. Макария: «Представь себе обширные чертоги; но они в заустении, наполнены всяким зловонием, множеством мертвых тел. Так и сердце есть чертог Христов (τὸ παλάτιον τοῦ Χριστοῦ); но оно наполнено всякой нечистотой и многими толпами лукавых духов. Поэтому надобно возобновить и перестроить его, приготовить внутренне горницы и ложницы. Ибо Царь Христос с Ангелами и святыми духами идет упокоиться (ἔρχεται ἐπιναπαύῃναι) там, и пожить, и походить, и основать Свое Царство». *Преподобный Макарий Египетский*. Духовные Беседы, Послание и Слова. М., 1880. С. 164. Текст: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. S. 146.

<sup>19</sup> Так, думается, следует переводить выражение: τὸ παρ’ ἡμῶν δεσποτικὸν ἐκεῖνο πρὸς βλήμια. Термин πρὸς βλήμια («добавление, приобретение») в святоотеческой письменности часто обозначал воспринятую Богом Словом человеческую природу. См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. P. 1178.

<sup>20</sup> Блаж. Феодилакт так парафразирует эти слова Господа: «Я изгоняю “перстом Божиим”, то есть Духом Святым, а не духом лукавым. Духа называет “перстом” для того, чтобы ты знал, что как перст одного существа с целым телом, так и Дух Святой единосущен с Отцем и Сыном». *Благовестник*. Т. 2. С. 102.

<sup>21</sup> Данное высказывание содержится в пятой книге «Против Евномия», которая, как и четвертая книга, приписывается св. Василию Великому, но, по всей видимости, принадлежит Дидиму Слепцу. См. на сей счет работу: *Спасский А. А.* Кому принадлежат

Стало быть, если одна из этих энергий есть Святой Дух, то и другие, разумеется, также являются Им, как научает нас [святой] Василий. Но из этого не следует, что есть много богов или духов. Это суть выступления<sup>22</sup>, проявления и естественные энергии единого Духа и через каждую [из них проявляется] одно действующее [Лицо]. А зломыслящие [еретики] утверждают, что эти [энергии] суть твари, семикратно низводя Дух Божий на уровень твари. Так пусть же они и посрамятся семикратно! Ибо и пророк говорит об этих [энергиях]: *семь сия очеса Господня суть, призирающая на всю землю* (Зах. 4, 10)<sup>23</sup>. И в Апокалипсисе написано: *благодать вам и мир от Бога и от семи духов, находящихся перед престолом Его* (Откр. 1, 4)<sup>24</sup>. Верным он ясно показывает, что эти [энергии] есть Дух Святой.

### III. Основные положения

72. Бог и Отец, через пророка Михея заранее возвещая о рождении по плоти Единородного, а также желая показать безначальность Его Божества, говорит: *исходи Его из начала от дней века* (Мих. 5, 2)<sup>25</sup>. По толкованию божественных отцов, исходи эти суть энергии Божества, ибо они являются

---

четвертая и пятая книги св. Василия Великого против Евномия. Библиографическая справка // Богословский вестник, 1900, № 9. С. 79–106.

<sup>22</sup> Термин *πρόδος* («выхождение», «исхождение», «выход вовне») часто употребляет Дионисием Ареопагитом для обозначения присутствия Бога «вне Своей сущности»; при этом подразумевается теснейшая связь «выхождения» и Откровения. Дионисия в этой связи часто упрекали в заимствовании и включении неоплатонической теории эманации (схема: «пребывание – выходжение – возвращение»; *μονή – πρόδος – ἐπιστροφή*). Однако в неоплатонизме «выхождение» предполагает понижение онтологического статуса бытия, что совершенно немислимо для Ареопагита. Для него «выхождения» не являются «меньшими богами» или «Богом в меньшей степени» (neither lesser gods nor less God), а есть совершенный Бог, но Бог *ad extra*. См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. ET IN-TROIBO AD ALTARE DEI. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1994. P. 55–59. Св. Григорий Палама в данном случае сочетает названный термин с «проявлениями» (*ἐκφάνσεις*) и «естественными энергиями» (*ἐνέργεια φυσικά*), подчеркивая активное проявление Святого Духа *ad extra*.

<sup>23</sup> Иное толкование (экслезисологическое) данного места дает св. Кирилл Александрийский: «Очами могут быть признаны святые тайноводители, как имеющие преимущество и превосходство над другими и потому, как я думаю, названные епископами; чрез них Господь наш Иисус Христос надзирает над верующими в Него». *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 11. Сергиев Посад, 1898. С. 58.

<sup>24</sup> Так цитирует это место Священного Писания св. Григорий. Св. Андрей Кесарийский предполагает, как один из вариантов толкования, понимать «под семью духами – дары Животворящего Духа». См.: *Святой Андрей Кесарийский*. Толкование на Апокалипсис. Иосифо-Волоколамский монастырь, 1992. С. 7.

<sup>25</sup> Ср. толкование: «*Исходи же Его*, говорит, *от начала и от дней века*, указывая или на предвечное существование Слова (ибо Оно совечно Своему Отцу и Само есть Творец веков), или на то, что Оно стало человеком хотя в последнее время века, но тайна о Нем предопределена уже в предвечии Отца и прежде сложения мира. Итак, *исходами* называет или вневременное от Бога Отца рождение в собственное существование Сына, или же явление Его, имевшее быть в те времена, когда Он стал плотью, хотя и от дней века Ему предопределено и постановлено быть Спасителем и Искупителем от Отца, Который знал, что случится в роде человеческом вследствие преступления Адама». *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 10. Сергиев Посад, 1897. С. 124. Данное толкование отличается от того, которое предлагается ниже св. Григорием Паламой.

силами и энергиями Отца и Сына и Духа. Но те, которые стараются мыслить подобно Варлааму и Акиндину и защищать их мнения, провозглашают, что эти энергии суть твари. Но когда-нибудь позднее, вразумившись, пусть они поймут, Кто это Тот, про Которого Давид говорит: *от века* (что означает «от дней века») *и до века Ты еси* (Пс. 89, 3)<sup>26</sup>. И пусть они внимательно исследуют (если, конечно, пожелают) то, как Бог устами пророка говорит, что эти *исходи* существуют изначала, но не говорит, что они произошли, созданы или сотворены. И Василий [Великий], богословствуя в Духе Божиим, [не сказал], что они произошли, но изрек: «Энергии Духа были прежде умопостигаемой твари и за пределами веков»<sup>27</sup>. Следовательно, один Бог от века действующий и всесильный, ибо Он имеет предвечные силы и энергии.

73. Те, которые явно противостоят святым отцам и защищают мнение Акиндина, говорят: «Одно является нетварным – Божественное естество, а то, что так или иначе отличается от него, является тварным»<sup>28</sup>. Тем самым они делают тварью и Отца, и Сына, и Святого Духа. Единая энергия у [этих] Трех, а тот, у кого энергия является тварной, сам не может быть нетварным. Поэтому Божественная энергия не есть тварь – нельзя допускать этого ни в коем случае! Но тварью является то, что происходит от [Божественной] энергии и свершается ею. Поэтому боговдохновенный Дамаскин научает, что энергия, отличающаяся от Божественного естества, есть сущностное, то есть естественное, движение<sup>29</sup>. Поскольку божественный Кирилл сказал, что творить присуще Божией энергии<sup>30</sup>, то как может быть она [чем-то] созданным,

<sup>26</sup> В одном из толкований на Псалтирь, приписываемом св. Иоанну Златоусту, эти слова изъясняются так: «В настоящих словах Псалмопевец поучает нас двум истинам: во-первых, что мир произошел во времени... во-вторых, что Творец их [гор, земли и вселенной, о которых говорится в начале стиха Пс. 89, 3. – А. С.] Бог, что Он был прежде всего и потому стал началом всего существующего... Хорошо пророк говорит, что Бог *от века и до века*, т. е. будущего». *Святитель Иоанн Златоуст. Полное собрание творений.* Т. 5. Кн. 2. М., 1996. С. 900.

<sup>27</sup> Св. Григорий несколько свободно цитирует св. Василия Великого. См.: *Святитель Василий Великий. Творения.* Ч. 3. С. 306. Текст: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit.* P. 418.

<sup>28</sup> См. замечание на сей счет В. Н. Лосского: «Противники Паламы, утверждавшие совершенное тождество в Боге сущности и энергии, защищали философское понятие божественной простоты. Когда они говорили об отличных от сущности действиях или энергиях, то имели в виду тварные эффекты, или “следствия”, божественной сущности. Их понятие о Боге – как о сущности простой – не допускало для божества иного бытия, кроме как бытия сущностного. То, что не есть сама сущность, не принадлежит бытию божественному, не есть Бог. Таким образом, энергии необходимо или с сущностью отождествлять, или от сущности совершенно отделять, как ее действия вовне, иначе говоря, как следствия тварные, ею, сущностью, “причиненные”. Здесь рационалистическое понятие причинности вторгается в учение о благодати». *Лосский В. Н. Богословие и Боговидение.* М., 2000. С. 260.

<sup>29</sup> Ср.: «Энергия есть естественная каждой сущности и сила, и движение. И опять: энергия есть естественное, врожденное движение всякой сущности; откуда ясно, что чего сущность – одна и та же, того одна и та же и энергия; ибо невозможно, чтобы сущность была лишена естественной деятельности». *Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.* М.–Ростов-на-Дону, 1992. С. 101.

<sup>30</sup> Св. Кирилл Александрийский проводит различие между актом творения (создания) и актом рождения. В этой связи он замечает, что первый акт присущ энергии (τὸ μὲν ποιεῖν, ἐνεργείας ἐστὶ), а второй свойственен природе (φύσεως δὲ τὸ γεννᾶν).

если не производится другой энергией, а та – еще одной и так до бесконечности? Значит, нетварная [причина этой] энергии всегда [лишь] ищется и провозглашается.

74. Так как Божественная сущность и Божественная энергия повсюду присутствуют нераздельно, то Божия энергия доступна и нам, тварям, поскольку, согласно богословам, она нераздельно разделяется, тогда как Божественное естество, соответственно тем же богословам, остается совершенно неделимым<sup>31</sup>. Поэтому Златоустый отец сказал: «Капля благодати исполнила ведением все; ею совершались чудеса, разрешались грехи»<sup>32</sup>. Показав, что капля благодати является нетварной, он старается далее показать, что она есть энергия, а не сущность. Ибо далее он добавляет [положение об] отличии Божественной энергии от Божественной сущности и от Ипостаси [Святого] Духа, и пишет: «Я говорю о части энергии, ибо Утешитель не разделяется»<sup>33</sup>. Итак, Божественная благодать и энергия доступны каждому из нас, поскольку она нераздельно разделяется. Но так как сущность Божия сама в себе совершенно нераздельна, то каким образом она может быть доступна какой-либо твари?

75. В Боге [можно различать] три сущие [вещи]: сущность, энергию и Троицу Божественных Ипостасей<sup>34</sup>. Как было показано выше, удостоившиеся соединиться с Богом есть как бы один дух с Ним – как и сказал великий Павел: *соединяющийся с Господом есть один дух с Господом* (1 Кор. 6, 17). Поскольку же достойные соединяются [с Ним] не по сущности и так как все богословы говорят, что Бог по сущности непричастен, а также поскольку ипостасное единение произошло только у Богочеловека Слова<sup>35</sup>, то остается [заключить], что удостоившиеся соединиться с Богом соединяются с Ним по энергии; и дух, в котором соединяющийся есть один с Богом, представляет собой нетварную энергию [Святого] Духа и называется ею, но не является сущностью Божией, даже если это и не нравится Варлааму и Акиндину.

---

И поскольку природа и энергия – не одно и то же, то, следовательно, нетождественны рождение и творение. См.: PG 75, 312.

<sup>31</sup> Ср. у свт. Афанасия: «Бог не из частей слагается, но, будучи бесстрастен и прост, бесстрастно и неделимо Он Отец Сыну». *Святитель Афанасий Великий*. Творения. Т. 2. М., 1994. С. 213.

<sup>32</sup> См.: *Святитель Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 5, кн. 1. М., 1995. С. 187. Текст русского перевода несколько отличается от нашего: «Эта капля, эта частица Духа наполнила ведением всю вселенную. Ею совершались знамения, разрешались грехи всех».

<sup>33</sup> Вся цитата Златоустого отца звучит так: «*И даде, говорит Павел, обручение Духа в сердца наша* (2 Кор. 1, 22), разумея часть Его действия, потому что Утешитель не разделяется». Там же. С. 188.

<sup>34</sup> Разъясняя эту фразу св. Григория (τρίων ὄντων τοῦ Θεοῦ, οὐσίας, ἐνεργείας, τριάδος ὑποστάσεων Θεῶν), отец Иоанн Мейендорф замечает: «Личная – триипостасная – природа Божества представляет собой простоту, тогда как сущность и энергии обозначают антиномичные полюса Непостижимого, открывающего Себя, умножающейся Единицы, единственного Сущего, Который дает тварям причаститься Его бытия». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 299.

<sup>35</sup> Данное не совсем обычное словосочетание (τοῦ θεανθρώπου λόγου) указывает на теснейшее и нераздельнейшее единство природ Христа.

Поэтому Бог через пророка и предрек не «Дух Мой», но *излию от Духа Моего* на верующих (Иоил. 2, 28)<sup>36</sup>.

76. [Максим Исповедник] говорит: «Моисей, Давид и те, которые способны вмещать Божественную энергию, отлагая прочь свои плотские свойства, были движимы мановением Божиим». Также: «Они суть некие живые иконы Христа и даже такие, как Он, [только] по благодати и уподоблению». И еще: «Одна чистота во Христе и во святых»<sup>37</sup>. И как поет самый боговдохновенный певец: *И буди светлость... Бога... на нас* (Пс. 89, 17)<sup>38</sup>. Наконец, согласно Василию Великому, «духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными и на других изливают благодать. Отсюда – предведение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяние дарований, небесное жительство, ликостояние с Ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого – обожение»<sup>39</sup>.

77. По благодати и осиянию, а также в отношении единения с Богом Ангелы превосходят людей. Поэтому они – «вторые светлости, служители высшей Светлости»<sup>40</sup> и «суть вторые светлы, отблески первого Света»<sup>41</sup>, умные силы и служебные духи; [они названы] «первой светлой природой после первого Естества, которая из Него исходит»<sup>42</sup>; [сказано еще]: «второй свет есть Ангел – некоторая струя или причастие первого Света»<sup>43</sup>; также: «божественные умы движутся по окружности, когда их объединяют безначальные и бесконечные осияния Прекрасного и Добра»<sup>44</sup>. [Кроме того, говорится]: «Бог для существ присносущих Сам есть Свет, а не иной кто»<sup>45</sup>, а также: «что солнце для чувственных [тварей], то же Бог – для умопостигаемых,

<sup>36</sup> Цитата не совсем точная (корректно: «излию от Духа Моего на всяку плоть»). Ср. толкование: «Вот и ясно обещается даровать благодать Святого Духа, то есть – подаяние преизобильное, не исключительно для пророка, – одного или двух, но для вообще достойных принять, что, думаем, и совершилось, когда воскрес Христос и сокрушил державу смерти... Когда явился нам Христос, отпускающий вины и заграждающий уста, тогда дано изливание Святого Духа, причем Бог исполняет веселием человеческую природу, венчает вышнюю и первоначально славою и снова благожелательно возводит ее к тому, чем она была прежде, когда еще не появился грех». *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 9. М., 1890. С. 368–370.

<sup>37</sup> Св. Григорий приводит выдержки из различных творений преп. Максима Исповедника. См.: PG 91, 297, 1253, 33. Вообще, по наблюдению отца Иоанна Мейендорфа, «паламитский христоцентризм, находящийся в прямой зависимости от учения преп. Максима, включает в себя, как, впрочем, и мысль Исповедника, учение об энергиях. Лишь в свете Максимова богословия двух “энергий”, или “воль”, Христа становится понятной терминология св. Григория Паламы». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 226.

<sup>38</sup> Так цитирует св. Григорий. По изъяснению Евфимия Зигабена, «светлость Божия есть божественная благодать, просвещающая всех своих причастников». Толковая Псалтирь. Киев, 1882. Репр.: М., 1993. С. 84 (2-я паг.).

<sup>39</sup> *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 266–267. Текст: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. P. 328.

<sup>40</sup> См.: *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 526 (только здесь: «первой Светлости»).

<sup>41</sup> Там же. С. 656.

<sup>42</sup> Там же. С. 662.

<sup>43</sup> Там же. С. 546.

<sup>44</sup> *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 113.

<sup>45</sup> *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 656.

и Он есть Свет высочайший и неприступный, просвещающий всякую разумную природу»<sup>46</sup>. Также Златоустый отец изрекает: «Если услышишь пророка, глаголющего: “Видех Господа сидяще на престоле”, то не предполагай, будто он видел сущность [Божью, ибо он созерцал лишь] снисхождение [Его], и то более смутно, чем горние силы»<sup>47</sup>.

78. Всякое [тварное] естество предельно удалено от Божественной природы и является чуждым ей. Ибо если Бог есть естество, то [все] другое не является им, а если [все] другое есть естество, то Он не является им. Если [все] другое есть сущее, то Бог не является им, а если Он есть Сущее, то [все] другое не является Им<sup>48</sup>. Это относится к Премудрости, Благости и вообще ко всему, что окрест Бога, – если понимаешь [данное учение] таким образом, то богословствуешь правильно и согласно святым [мужам]. Но Бог есть Естество всех сущих и называется им, поскольку все они причаствуют Ему и благодаря этому причастию обретают существование – разумеется, причастию не Его естества (никоим образом!), но Его энергиям. Ведь так Он есть Первоначало сущих<sup>49</sup>, Образ в образах как Первообраз, Мудрость умудряемых и, просто сказать, Все всего. Бог не есть естество, так как превышает всякое

<sup>46</sup> Там же. С. 545–546 (перевод несколько изменен согласно цитации св. Григория Паламы).

<sup>47</sup> Перевод наш. Приблизительно аналогичное место см.: *Святитель Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений. Т. 6. Кн. 1. М., 1998. С. 74–75. Св. Кирилл Александрийский, изъясняя этот и следующий стих Книги пророка Исаии, замечает: «Безначально Божество и конца не имеет. Мы же воспринимаем умом едва лишь то, что заключается в пределах времени, в которое некогда и не сущее было приведено к бытию. Летают они (Серафимы. – А. С.), как не имеющие ничего поверженного долу; напротив, ум их всегда носится высоко и обращен к Богу. Ибо превышние силы не помышляют, как мы, о находящемся долу, но на неизреченных неких высотах мыслей держат ум свой». *Святитель Кирилл Александрийский*. Творения. Ч. 6. М., 1887. С. 183.

<sup>48</sup> Целесообразно привести одно рассуждение отца Георгия Флоровского: «Самим существованием своим тварь указывает за свои пределы. Причина и основание мира вне мира. Бытие мира возможно только через внемирную волю Всеблагого и Всемогущего Бога, *нарицающего не сущая яко сущая* (Рим. 4, 17). Но неожиданным образом именно в тварности и сотворенности коренится устойчивость и субстанциальность мира. Ибо происхождение из ничего определяет иноприродность, или “иносущие”, мира Богу. Мало и неточно сказать, что вещи творятся и полагаются *вне Бога*. И само “вне” полагается только в творении, и творение “из ничего” и есть именно такое полагание некоего “вне”, *полагание “другого” наряду с Богом*. Конечно, не в смысле какого-либо ограничения Божественной полноты – но в том смысле, что возникает рядом с Богом *вторая*, иносущная Ему “сущность”, или природа, как отличный от Него и в известной мере самостоятельный и самостоятельный субъект. То, чего не было, возникает и становится. В творении полагается и создается *совершенно новая*, внебожественная *действительность*. В том и заключается величайшее и сверхпостижимое чудо творения, что возникает “другое”, что существуют иноприродные капли твари наряду с “безмерным и безграничным морем сущности”, как выражался о Боге свт. Григорий Богослов. Есть бесконечное расстояние между Богом и тварью, и это *расстояние природ*. Все удалено от Бога и *отстоит* от Него не местом, но *природой* – οὐ τόπος, ἀλλὰ φύσει, по выражению Дамаскина. И это расстояние никогда не снимается, но только как бы перекрывается безмерной Любовью Божией». *Прот. Георгий Флоровский*. Догмат и история. С. 111–112.

<sup>49</sup> Данное выражение (ὄντότης ἐστὶ τῶν ὄντων – «бытие, бытийность, реальность сущих»), по нашему мнению, является отзвуком аналогичного высказывания преп. Максима: «Бог есть созидающее сущность и сверхсущностное Первоначало бытия (οὐσιολογὸς καὶ ὑπερούσιος ὄντότης)». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 215. Текст: PG 90, 1084.

естество; Он не есть Образ и не имеет образа, так как превышает [всякий] образ. Но в таком случае, как мы можем приблизиться к Богу? Разве только так, что приблизимся к Его естеству? Но ни одно из всех тварных существ не имеет и не будет иметь [какого-либо] общения или близости к Наивысшей Природе. Поэтому если кто-нибудь стал близким к Богу, то он приблизился к Нему, разумеется, [не благодаря естеству, но] благодаря энергии<sup>50</sup>. Каким образом? Как причаствующий этой энергии природным образом? – Тогда это было бы общим для всех тварей. Поэтому быть близко или далеко от Бога свойственно не тем [существам], которые приближаются [к Нему] вследствие [своей] природы, но тем, которые соединяются [с Ним] вследствие [своего] произволения. А произволение присуще только разумным существам<sup>51</sup>. Из всех прочих [тварей] только они одни становятся дальше или ближе от Бога, приближаясь к нему через добродетель и удаляясь от Него через порок. Опять же только они одни способны воспринимать либо несчастье, либо блаженство. Но мы поспешим к достижению блаженства<sup>52</sup>.

79. Когда одна из тварей сравнивается с другой, то говорится, что она либо родственна по природе с Богом, либо чужда Ему. Родственны Божеству, как утверждается, умные природы, постигаемые одним только умом; совершенно же чужды Ему те природы, которые постигаются чувствами, а еще далее [от

<sup>50</sup> Ср. одно рассуждение свт. Григория Паламы в «Феофане»: «Когда слышишь от Отцов, что природа Божия непричастна, то узнай от меня, что она несходна и неявлена. Когда же, с другой стороны, [она называется] причастной, узнай от меня, что Богу по природе присуще исхождение, явление (ἐκφανσις) и энергия. И, таким образом, соглашаясь и с тем и с другим, пребудь в согласии с Отцами. Так что, называя Божественную природу причастной через эти энергии, ее саму по себе и не саму по себе, останешься в пределах благочестия, ибо так сохранится непричастность и неявленность этой несходной природы». *Святитель Григорий Палама*. Феофан, или о Божественной природе и о непричастности к ней, равно как и причастности. Перевод К. Б. Михайлова // Альфа и Омега, N 4 (26), 2000. С. 64.

<sup>51</sup> Относительно этого произволения см. замечание С. Зарина: «В святоотеческих писаниях προαιρεσις считается самой высшею, существенно необходимою способностью человека, в которой иногда прямо и решительно полагается богоподобие человека». Этой способностью «определяется избрание и осуществление основного пути жизни и деятельности человека, приводящего или к “вечной жизни”, или же к “вечной смерти”, вечной гибели, к вечному блаженству или же к вечным мучениям. И это, собственно, потому, что προαιρεσις лежит в основе двух порядков религиозно-нравственного бытия человека – греха или делания правды». *Зарин С.* Аскетизм. С. 81.

<sup>52</sup> О блаженстве (μακαριότητος) см. размышление Нисского святителя: «Блаженство, по моему рассуждению, есть объем всего, что представляется как благо, в котором нет недостатка ни в чем согласном с добрым пожеланием. Но понятие о блаженстве соделается для нас более известным из сличения с противоположным. Признак блаженства – непрестанная и тени не имеющая радость, происходящая от добродетели. А противоположно блаженству состояние бедственное. Посему бедствие есть томление в горьких и невольных страданиях. Расположение же находящихся в том или другом из сих состояний делится по противоположности. Ублажаемому возможно веселиться и радоваться на предлагаемое ему в наслаждение; а бедствующему – печалиться и огорчаться тем, что у него есть. Поэтому поистине всеблаженно Само Божество: потому что чем ни представим Его себе, блаженством будет чистая она жизнь, неизреченное и непостижимое благо, невыразимая лепота, источная благодать, премудрость и сила, истинный свет, источник всякой благодати, превышающая все власть; единое достолюбезное, всегда неизменное, непрестанное радование; вечное веселие, о котором, если кто скажет все, что может, не скажет по достоинству еще ничего». *Свт. Григорий Нисский*. О блаженствах. М., 1997. С. 6–7.

Бога], чем эти, находятся полностью бездушные и неподвижные [вещи]. Таким образом, когда твари сравниваются друг с другом, то о них высказывается, что они либо родственны, либо чужды по природе Богу, но сами по себе они все чужды по природе Ему. Ибо скорее можно сказать, насколько чувство и воспринимаемые этим чувством [существа] отстоят от умных [природ], чем высказаться относительно того, насколько далеко от Бога находится умная природа. Поэтому мы по естеству столь удалены от Бога, что, действительно, горе нам, если мы по добродетели произволенно не окажемся близ Него посредством благих дел и образов [осуществления добродетелей].

80. Богородительный и общий язык божественных богословов богословный Дамаскин говорит во второй из своих богословских глав: «Желающему говорить или слушать о Боге, конечно, должно ясно знать, что из относящегося к учению о Боге и воплощении как не все неизреченно, так и не все может быть выражено речью; и не все недоступно познанию, и не все доступно ему»<sup>53</sup>. Мы знаем, что Божественное, о котором мы желаем говорить, превышает слово вследствие Его превосходства [над всем тварным]. Ибо Оно [находится] вне слова не вследствие Своей ущербности, но [пребывает] вне слова, обитающего внутри нас самих, которое мы также произносим для того, чтобы слышали другие. Поэтому ни слушающий, изъясняя [сказанное], не может представить [это Божественное], ни сам говорящий, исследующий [Его], не в состоянии постигнуть [Его] собственными силами, вследствие чего нам не позволительно высказывать что-либо о Боге от самих себя, но следует обратиться к тем [мужам], которые глаголят в Духе о духовном, даже если противники требуют [от нас] слова<sup>54</sup>.

81. Говорят, что на наружных вратах школы Платона было написано: «Никто из не знающих геометрию да не войдет [сюда]»<sup>55</sup>. А не знает геометрии тот, кто не способен мыслить и рассуждать о неделимых [вещах], как о делимых.

<sup>53</sup> *Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.* М.–Ростов-на-Дону, 1992. С. 2–3.

<sup>54</sup> Укорененность в святоотеческом Предании была одной из характернейших черт миросозерцания св. Григория Паламы, причем она органично сочеталась с его творческой оригинальностью. Ср. характеристику его учения: «Это – традиционное, церковное богословие, основывающееся на Божественном Откровении в Священном Писании, на решениях Соборов и на творениях отцов, св. Василия Великого, св. Григория Нисского, преподобных Максима Исповедника, Макария, Псевдо-Дионисия и Исаака Сирина в первую очередь... Без намерения внести что-либо новое, это богословие не опасается, однако, рассматривать вопросы, ставимые духовной жизнью, и искать для них богословских решений. В богословии Паламы данные Предания лично переживаются и истолковываются в свете духовного опыта. Нет, однако, никакого противоречия между этими двумя аспектами богословия св. Григория Паламы – традиционным и личным, ибо для него его мистический опыт отождествлялся с опытом всех святых и самой Церкви. К тому же Палама понимал Предание динамически, как действие Святого Духа в Церкви, открывающего в ходе ее истории тайны, сокрытые от прежних поколений». *Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды.* 1952–1983. Нижний Новгород, 1996. С. 214–215.

<sup>55</sup> Здесь и ниже мы имеем свидетельство хорошего светского образования св. Григория Паламы, бывшего чрезвычайно способным к наукам. По словам отца Иоанна, «эти блестящие успехи в довольно рано прерванном образовании наложили свою печать на все произведения богослова... при случае он цитирует античных авторов, Гомера, Гесиода, Платона, неоплатоников – Диогена Лаэртского и Порфирия; правда, он всегда их осуждает или иронизирует на их счет». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы.* СПб., 1997. С. 30.

Ведь существование предела без чего-то ограниченного пределом принадлежит к области невозможного. А геометрия почти вся учит о пределах, которые иногда определяются и представляются сами по себе, отдельно от ограниченных [вещей], потому что ум разделяет неделимое. Если человек никогда не учился отделять в уме тело от того, что вокруг этого тела, то как он может внять [учению] о природе самой по себе? Ибо природа не только неотделима от [своих] природных [свойств], существуя в них, но никогда не может быть и помимо них. Как может человек постигнуть универсалии, которые существуют как таковые в отдельных [вещах], но выделяются из них лишь умом и рассудком и мыслятся, по крайней мере в правильных рассуждениях, предшествующими многому, хотя они вообще не имеют существования отдельно от многого. Как может такой человек истинным образом постигнуть [учение] об умопостигаемых и умных [существах]? Как поймет он нас, утверждающих, что каждый ум имеет мысли и что эти мысли, [в свою очередь], есть наш ум? Разве не будет он насмехаться и [возмущенно] кричать, [обвиняя нас], будто мы учим о том, что каждый человек обладает двумя или более умами? Тот, кто не может слышать и говорить об этих неделимых, как о делимых, разве способен говорить или учить такое же о Боге, в отношении Которого, согласно богословам, существуют и усматриваются многие единения и различия? Но «единения господствуют над [божественными] различиями и преобладают [над ними]»<sup>56</sup>, не уничтожая при этом их и не будучи в чем-либо препятствуемы ими. Сторонники же Акиндина не воспринимают и не могут познать нераздельное разделение в Боге, даже если слышат, как мы, в созвучии со святыми [отцами], говорим, что одно у Бога – непостижимо, а другое – постижимо. Бог – един, будучи непостижимым по сущности и постижимым от Своих созданий по Божественным Его энергиям<sup>57</sup>, то есть по предвечному Его Волеию о нас, по предвечному Его Промыслу о нас, по предвечной Его Премудрости о нас; или, чтобы сказать словами божественного Максима,

<sup>56</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 77 (перевод несколько исправлен). Ср. на сей счет наблюдение В. Н. Лосского: «Автор “Ареопагитик” противопоставляет в Боге “единения” (ἐνότητες) “различиям” (διακρίσεις). “Единения” – это “тайные пребывания, которые себя не обнаруживают” – сверхсущностная природа, в которой Бог пребывает как бы в абсолютном покое и ни в чем не проявляет Себя вовне. “Различия”, наоборот, – это исхождения (πρόοδοι) Божества вовне, те Его проявления (ἐκφάνσεις), которые Дионисий называет также “силами” (δυνάμεις), которым сопричастно все существующее, давая познание Бога в Его творении. Противоположность обоих путей Богопознания – богословия отрицательного и богословия положительного – обоснована для Дионисия этим неизреченным, но реальным различием непознаваемой сущности и являющих Божество энергий, “единений” и “различений”. Священное Писание дает нам Откровение о Боге, образуя Божественные имена в соответствии с энергиями, в которых Бог общается, оставаясь неприступным по Своей сущности; различается, оставаясь “простым”; умножается, не отступая от Своего единства, ибо в Нем “единения преобладают над различиями”. Это означает, что различия – не разделения или разрывы в Божественном Существо. Силы (δυνάμεις), или энергии, в которых Бог проявляет Себя вовне, это – Сам Бог, но не в Своей сущности». Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 57.

<sup>57</sup> Ср. у св. Иоанна Дамаскина: «Божество беспредельно и непостижимо. И только это одно: беспредельность и непостижимость в Нем – постижимо. А что говорим о Боге утвердительно, показывает не природу Его, а то, что – около природы». Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.–Ростов-на-Дону, 1992. С. 8.

«по беспредельной Его Силе, Премудрости и Благости»<sup>58</sup>. Когда Варлаам, Акиндин и их последователи вынуждены выслушивать от нас, что так должно быть, то они [тут же] обвиняют нас в том, что мы говорим о многих богах и многих нетварных [существах], а также в том, что мы делаем Бога сложным. Ибо они не ведают, что Бог нераздельно разделяется и раздельно сочетается, но при этом Он не претерпевает ни множественности, ни сложности.

82. Великий Павел, уста Христовы, сосуд избрания и блистательнейшая колесница имени Божиего, говорит: *невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1, 20). Разве сущность Божия, постигаемая умом, становится видимой в тварях? Поистине нет! Ибо это есть безумие Варлаама и Акиндина, а до них – помешательство Евномия. Ибо именно Евномий, еще до них, но подобно им, писал, что из творений постигается не нечто иное, а как раз сама сущность Божия<sup>59</sup>. Божественный же Апостол весьма далек от таких [высказываний], ибо он предварительно научает: *что можно знать о Боге, явлено* (Рим. 1, 19), как бы показывая, что есть нечто, превышающее это познаваемое относительно Бога, – его он и обнаружил тем, кто обладает [просвещенным благодатью] умом. Затем он добавил: *невидимое Его ... от создания мира через рассматривание творений видимо* (Рим. 1, 20). Таким образом ты можешь научиться тому, что есть познаваемое в Боге. Богоносные отцы, изъясняя это, говорят, что одно в Боге, то есть сущность Его, непознаваемо, а другое, то есть все, что окрест Его – Благость, Премудрость, Сила, Божество или Величие, является познаваемым<sup>60</sup>. Их [Апостол] Павел называет «невидимыми», хотя это невидимое и постигается умом в тварях. А находящиеся окрест Бога и постигаемые от творений [сущие] разве можно назвать тварями? [Конечно, нет].

<sup>58</sup> Цитата из преп. Максима Исповедника не идентифицируется.

<sup>59</sup> Сократ Схоластик передает такое изречение Евномия: «О сущности Своей Бог знает несколько не больше нашего. Нельзя сказать, что Ему ведома она более, а нам менее, но что знаем о ней мы, то же вообще знает и Он; и, наоборот, что знает Он, то самое, без всякой разницы, найдешь и в нас». *Сократ Схоластик*. Церковная история. М., 1996. С. 173. Хотя данное изречение Евномия не обретается в его сохранившихся сочинениях, но оно верно отражает его богословие. Ибо этот ересиарх считал, что сущность (οὐσία) Бога – постижима (καταληπτική). Он также считал, что мы не только познаём Христа, но можем познать Бога Отца и помимо Христа. См.: *Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Contrivency 318–381*. Edinburgh, 1988. P. 629–630.

<sup>60</sup> Сходные мысли высказываются св. Василием Великим в одном из его посланий (234), где, среди прочего, он говорит: «Мы утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действия Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною». *Святитель Василий Великий*. Творения. Т. 3. СПб., 1911. С. 283. Несколько в ином плане изъясняет Рим. 1, 20 преп. Максим: «Быть может, “невидимое Бога” есть не что иное, как вечная сила Его и Божество, имеющие своими громкими глашатаями величественные великолепия тварного мира. Ибо как исходя из сущих [вещей] мы веруем в то, что есть подлинно сущий Бог, так и исходя из сущностного различия видов сущих мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности Премудрости, лежащей в основе сущих и объемлющей их. И опять же, исходя из сущностного движения видов сущих мы познаем врожденную Ему по сущности Жизнь, [также] лежащую в основе сущих и наполняющую их. И, таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем учение о Святой Троице, то есть [учение] об Отце, Сыне и Святом Духе. Ибо Слово как единосущное есть вечная Сила Божия, а единосущный Дух Святой – вечное Божество». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 2. М., 1993. С. 55.

Поэтому энергия Божия, постигаемая умом из творений, является нетварной и не есть сущность, поскольку она представляется не только как единичная, но и как множественная.

83. Василий Великий, возражая Евномию, утверждающему, что исходя из тварей можно обнаружить сущность Божию, говорит: «Произведения служат указанием силы, мудрости, искусства, а не самой сущности»<sup>61</sup>. Стало быть, и энергия Божия, являемая в творениях, нетварна и не есть сущность. И ясно, что последователи Варлаама и Акиндина, утверждающие, что нет никакого отличия Божественной энергии от Божественной сущности, являются [на самом деле] евномианами.

84. Поэтому хорошо говорит в «Опровержениях» брат Василия Великого, мыслящий единомысленно со [своим старшим] братом<sup>62</sup>: «Постигая уместным взором красоту и величие чудных [явлений] в творении, мы из них и им подобных постигаем иные умозрения о Божественном, изъясняя каждое из рождающихся в нас умозрений с помощью свойственных им наименований. *От величества бо красоты созданий сравнительно рододелатель их познавается* (Прем. 13, 5). Мы называем Создателя “Зиждителем”, “[Все]могущим” называем Того, у Кого достаточно сил для осуществления [любого Своего] желания, а “Праведным” – неподкупного Судию. Впрочем, и слово “Бог” мы постигаем, как происходящее из действия тайнозрительного созерцания. Поэтому, хотя мы этим научены относительно некоей частичной энергии Божиего естества, тем не менее мы не достигли с помощью этого слова [полного] понимания самой сущности [Бога]»<sup>63</sup>.

#### IV. Учение Дионисия Ареопагита о единении и различении<sup>64</sup>

85. Дионисий Ареопагит, наиболее выдающийся среди богословов после богодухновенных Апостолов, после исследования относительно различия между божественными Ипостасями говорит: «Если божественное различие есть благолепное исхождение вовне, поскольку божественное Единство превосходящим всякие единения образом приумножает и увеличивает Себя в

<sup>61</sup> *Святитель Василий Великий*. Творения. М., 1993. Ч. 3. С. 121.

<sup>62</sup> Речь идет о сочинении «Опровержения Евномия» св. Григория Нисского, состоящем из 12 (или 13) книг. «В них представлено опровержение трех разных сочинений Евномия: а) “Апологии апологии”, явившейся на защиту опровергнутой св. Василием Великим первой апологии Евномия, б) неизвестного по заглавию сочинения, в котором Евномий пытался защитить свое учение библейскими свидетельствами и с) “Изложения веры”. Временем их написания были 379–383 годы. Значение их в богословских спорах было несомненно большое. На них ссылались не только отдельные церковные писатели, но и целые Соборы, и не только на востоке, но и на западе. Причину такого внимания к ним мы вполне объясним, если укажем на отзыв о них св. патриарха Германа. По его мнению, св. Григорий Нисский в своих книгах против Евномия “предал этого еретика совершенному позору”, т. е. вполне доказал несостоятельность арианства и тем самым доказал истинность учения Церкви». *Несмелов В.* Догматическая система св. Григория Нисского. СПб., 2000. С. 39–40.

<sup>63</sup> Это высказывание св. Григория Нисского представляет собой пересказ некоторых его мыслей в указанном сочинении. См.: PG 45, 1105–1108. Перевод наш.

<sup>64</sup> В основу этого раздела положен более ранний трактат св. Григория Паламы «О Божественном единении и различении». Издание и предисловие к нему см.: ΓΡΙΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Β΄ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1966. S. 47–50, 69–95.

благости»<sup>65</sup>. И далее: «Мы называем божественным различием благолепное исхождение вовне Богоначалия. Преизобильно даруя всем сущим причастия всем благам, Оно соединенно различается, единично приумножается и увеличивается многократно, от Единства не отлучаясь». Также: «Эти общие и соединенные различия или богоприличные исхождения вовне целого Божества мы попытаемся по мере [наших] сил воспеть». [Дионисий] ясно показывает, что, помимо ипостасного различия, в Боге есть и иное различие, которое он называет «божественным различием», ибо различие соответственно ипостасям не является [специфически] божественным. Он говорит, что, согласно этим божественным исхождениям вовне и энергиям, Бог умножается и увеличивается, а само исхождение называет «исхождениями». Но, с другой стороны, Божество не умножается (ни в коем случае!) и как Бог не различается, ибо Он – не троекратен, а есть Троица. [Дионисий] также показывает нетварный характер этих исхождений вовне и энергий, ибо называет их «божественными» и говорит, что они суть различия всецелого Божества. Еще он говорит, что Само Богоначалие приумножается и увеличивается в этих исхождениях вовне и энергиях, не принимая ничего извне – ни в коем случае! Но этот самый выдающийся из [всех] божественных песнописцев провозглашает, что он будет воспевать эти исхождения вовне и добавляет: «по мере [своих] сил», явив тем самым их превосходство над всяким восхвалением<sup>66</sup>.

86. Этот же открыватель Бога, сказав выше, что исхождение вовне есть божественное различие, добавляет: «Неудержимые наделения [благами] соединены согласно божественному различению»<sup>67</sup>. «Наделениями» он здесь называет все вообще исхождения вовне и энергии Божии<sup>68</sup>. И добавил еще, что они суть неудержимы<sup>69</sup>, чтобы никто не считал их [тварными] произведениями, каковыми являются сущность каждого из сущих, или чувственная жизнь в живых существах, или же разум и ум, существующие в разумных и умных [существах]. Разве могли бы эти [энергии] существовать в Боге и

<sup>65</sup> Здесь и дальше перевод наш. Русский перевод (*Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1994. С. 61, 73, 77) некорректен в контексте цитат св. Григория Паламы.

<sup>66</sup> Данные мысли Дионисия В. Н. Лосский суммирует так: «Единство и различие, соединение и различие присущи Самому Богу, ибо Он есть Троица – “единства и различия в их неизреченном единении и существовании”, поскольку три Лица едины и различны в одно и то же время. Но Бог становится познаваем через “разделения” (или “различения”, διακρίσεις) за пределами, вне Своей природы – этою “тайною” Его “местопребывания”, сокрытую мраком и неведением – действуя вовне Самого Себя посредством “выступлений” (πρόδοι) или сил (δυνάμεις), которые суть Его проявления (ἐκφάνσεις) и которым сопричастны тварные существа». *Лосский В. Н. Богословие и Боговидение*. С. 225.

<sup>67</sup> Перевод наш.

<sup>68</sup> Понятие «различие», или «различение» (διάκρισις), у Дионисия в данном случае обозначает бытие Бога ad extra; оно тождественно «исступанию» (ἔκστασις) или «исхождению вовне» (πρόδος), часто употребляемому во множественном числе, причем эти πρόδοι (или энергии) не ведут к умалению Бога. См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. Op. cit. P. 54–61. В данном случае к указанным понятиям добавляются еще и «наделения» («раздачи, передачи» – μεταδόσεις), указывающие на «неисчпаемую щедрость» Божию.

<sup>69</sup> Данное слово (ἄσχετος) имеет также значения: «ничем не ограниченные, беспредельные, абсолютные». В настоящем контексте оно подспудно и неявно противопоставляется понятиям, связанным с областью тварного бытия.

быть неударжимыми, если бы они являлись тварными. Разве могут неударжимые исхождения вовне и наделения быть тварями, когда неударжимое наделение естественным образом присуще Наделяющему, как это мы можем видеть и на примере солнца?

87. Развивая [свои мысли], сей великий [муж] воспевает таковые исхождения вовне и называет их другими богоприличными именами, как то: «причастиями и самопричастиями»<sup>70</sup>. Часто он в своих сочинениях показывает, что они превышают сущие и суть первообразы этих сущих, предсуществующие в Боге согласно сверхсущностному единению. Как могут они быть тварями? И далее, научая тому, что есть эти первообразы, он прибавляет: «Первообразами мы называем предсуществующие в Боге в единстве творящие сущность смыслы сущих, каковы богословие называет предначертаниями и божественными и благими волениями, разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил и осуществил»<sup>71</sup>. Как могут эти предначертания и творящие сущие [вещи] божественные воления быть тварями? Разве не очевидно, что считающие эти исхождения вовне и энергии тварными низводят [до уровня] твари также и Промысл Божий? Ведь осуществляющая, животворящая и умудряющая энергия, которая созидает и оберегает тварные сущие, тождественна божественным волениям, самим божественным причастиям и дарованиям Благости, являющейся Причиной всего.

88. Стало быть, по словам великого Дионисия, причастие Самобытию никоим образом не причастует чему-либо<sup>72</sup>. Другие причастия, поскольку они суть причастия и начала сущих, совсем не причастуют чему-либо, ведь не причастует Промысл Промыслу, или Жизнь – Жизни. Поскольку они обладают бытием, то о них говорится, как об имеющих причастие Самобытию, ибо без Него они не существуют и не обладают причастием, как не существует предведение без ведения. Поэтому как самопричастия они не являются тварными. Так, и согласно божественному Максиму, они никогда не начинали быть, сущностным образом созерцаются окрест Бога и не было времени, когда их не было<sup>73</sup>. Ваарламнты же нечестиво считают Саможизнь,

<sup>70</sup> Эти наименования (μετοχὰς καὶ αὐτομετοχὰς), возможно, почерпнуты из одного места сочинения «О божественных именах», где говорится: «Самопричастуемые (τὰς αὐτομετοχὰς) сначала сами причастны Бытию и прежде благодаря Бытию существуют, а потом делаются причиной того или другого, будучи по причине причастности Бытию и сущими, и причастуемыми». *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии.* СПб., 1994. С. 200–203.

<sup>71</sup> Там же. С. 214–217. Перевод несколько изменен нами.

<sup>72</sup> Это высказывание (ἢ μὲν οὖν τοῦ αὐτοεἶναι μετοχῆ κατ' οὐδένα τρόπον οὐδενὸς μετέχει) является, судя по всему, парафразой какой-то мысли Дионисия Ареопагита.

<sup>73</sup> Вероятно, подразумевается следующее рассуждение преп. Максима: «Ревнителям [веры] следует исследовать, какие создания [Свои] Богу надлежало помыслить как начинающие быть и какие как не начинающие быть. Ибо, если Он почивал от дел, которые начинал творить, то ясно, что Он не почивал от тех дел, которые не начинал творить. Стало быть, возможно, что творения Божии, бытие которых начиналось во времени, суть все сопричастующие сущие, как, например, различные сущности сущих, поскольку их бытию предшествовало небытие. Бог же был тогда, когда сопричастующие сущие [еще] не были. Творения же Божии, бытие которых не начиналось во времени, возможно, суть те сущие, которые допускают сопричастие себе; им сопричастуют по благодати сопричастующие сущие. Таковыми, например, являются: благодать и все то, что входит в это

Самоблаго и им подобные [сущности] тварными, потому что они причастуют общему названию сущих, не видя того, что, хотя о них и говорится как о сущих, они – превыше сущих – об этом говорит сам великий Дионисий<sup>74</sup>. Те, которые легко причисляют самопричастия к тварям, могут вполне считать также и Святой Дух сотворенным, хотя Василий Великий говорит, что Он сопричаствен богоприличным именам<sup>75</sup>.

89. Если кто-нибудь скажет, что только одно Самобытие<sup>76</sup> есть причастие, поскольку Оно одно не сопричаствует, но только одно бывает сопричаствуемым,

---

понятие, а также просто всякая жизнь, бессмертие, простота, неизменность, беспредельность и то, что сущностным образом созерцается окрест Бога, – они суть и творения Божии, и не начинали быть во времени... Ибо всякая добродетель безначальна, и время не предшествует ей, поскольку она имеет от вечности своим Родителем единственного Бога». Далее преп. Максим говорит еще: «Все бессмертные и само бессмертие, все живущие и сама жизнь, все святые и сама святость, все добродетельные и сама добродетель, все благие и сама благодать, все сущие и само существование – все они, несомненно, суть творения Божии. Однако одни начали быть во времени, ибо Бог был тогда, когда их не было; другие же не начинали быть во времени, ибо Бога не было бы, если не было бы ни добродетели, ни благодати, ни святости, ни бессмертия. И начинающие быть во времени есть и называются так, каковы они суть и именуются, благодаря сопричастию с [сущими], не начавшими быть во времени. Бог есть Творец всякой жизни, бессмертия, святости и добродетели, поскольку Он превосходит сущность всего постигаемого умом и изрекаемого словом». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 222–223.

<sup>74</sup> Может быть, здесь подразумеваются следующие слова Дионисия: «Некоторые из наших божественных священноучителей Основой (ὀλοτάτην) и самой-по-себе благодати, и божественности называют Того, Кто превосходит и благодать, и божественность, говоря, что сама-по-себе благодать и божественность есть благодворящий и боготворящий дар, исходящий от Бога; а сама-по-себе красота есть излитие способности быть красивым-в-собственном-смысле-слова, создающая и красоту в целом, и частичную красоту, в целом красивое и отчасти красивое; и другое, что таким образом говорится и будет говориться, призвано являть промыслы и блага, причастуемые сущими, изобильным излитием происходящие и проистекающие от непричастного Бога, чтобы Причина всего оставалась строго за пределами всего, и сверхсущественное и сверхъестественное повсюду и всегда превышало всякую сущность и природу». *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 318–321.

<sup>75</sup> Вероятно, имеется в виду следующее рассуждение св. Василия: «Дух Святой есть главное и собственное Его имя. И оно преимущественно пред всяким другим есть именование чего-то бесплотного, чисто невещественного и несложного (τοῦ ἀσώματου καὶ καθαρῶς αἵλου τε καὶ ἀμερούς)... Поэтому, слыша слово *Дух*, невозможно вообразить в мысли естества ограниченного, или подлежащего изменениям и переименованиям, или вообще подобного твари, но простираясь мыслями к Высочайшему, необходимо должно представить себе сущность умную (νοερὰν οὐσίαν), бесконечную по силе, беспредельную по великости, неизмеримую временами или веками, неоскудевающую в благах, какие имеет». *Святитель Василий Великий*. Творения. Ч. 3. М., 1993. С. 264–265. Текст: *Basile de Césarée*. Sur le Saint-Esprit. P. 322–324.

<sup>76</sup> Об этом Самобытии (τὴν αὐτοῦλαρξίαν) см. одно высказывание преп. Максима: «Бог, будучи Самобытием, Самоблагодатью и Самопремудростью (или, чтобы сказать более правдиво, превосходя все это), вообще не обладает ничем противоположным. Твари же, как все обладающие бытием по сопричастию и благодати (а разумные и духовные обладающие еще и способностью воспринимать благодать и премудрость), имеют и нечто противоположное. Именно, бытию [в них противостоит] небытие, а способности воспринимать благодать и премудрость – порок и неведение. Для них быть всегда или не быть зависит от власти Сотворившего их. Сопричаствовать же или не сопричаствовать Благодати и Премудрости Его зависит от воли разумных [существ]». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 124.

а другие сопричастуют Ему, то пусть знает, что его рассуждение о других причастиях не является разумным. Ведь о том, что живет, что свято и что благо, говорится, что оно живет по сопричастию, но не вследствие того, что оно причастует просто бытию или Самобытию и [таким образом] освящается и делается благим, а вследствие того, что причастует Саможизни, Самосвятости и Самоблагости. А Саможизнь и подобное Ей становится Саможизнью совсем не потому, что причастует [какой-либо] иной Саможизни. Поэтому как Саможизнь Она принадлежит не к сопричастующим, а к сопричастуемым. То же, что не сопричастует жизни, но Само бывает сопричастуемым, и что животворит живые [существа], – разве может быть это тварью? О других причастиях можно сказать то же самое.

90. Согласен с нами в этом и божественный Максим, который, [считая] творящий Промысл тождественным этим Божиим исхождением вовне, в [своих] «Схолиях» пишет: «Общими же для делимой на три Ипостаси Единицы являются творческие промыслы и благодеяния», то есть «созидание новых существ, их животворение, наделение их разумом»<sup>77</sup>. Таким образом, сказав, что они суть многие и различные, он показал, что они не являются сущностью Божией, ибо она – совершенно едина и нераздельна. А поскольку он назвал их «общими для делимой на три Ипостаси Единицы», то тем самым представил нам, что они не являются ни Сыном, ни Святым Духом, так как ни один из Них не представляет Собой общей энергии трех [Ипостасей]. Сказав же, что они суть не только «промыслы и благодеяния», но еще и «творческие», показал [тем самым] их нетварность. Ибо если это не так, то *творческое* будет созданным кем-то другим, а это, в свою очередь, будет создано третьим – и так можно дойти до предела бессмыслицы, а «идя в беспредельность, нельзя будет остановиться»<sup>78</sup>. Следовательно, исхождения вовне и энергии Божии суть нетварны и не являются ни сущностью, ни ипостасью.

91. Поскольку Приведший все [в бытие] и Украситель всего соделал это все многообразным благодаря несравнимому преизобилию [Своей] благодати, то Он пожелал, чтобы одни [твари] только были, а другие, кроме бытия, стяжали еще и жизнь; одним [тварям] Он дал благой удел [причастовать] умной жизни, а другим – вкушать только чувственную жизнь. Но Он также возжелал, чтобы были [существа], обладающие смешанной жизнью, состоящей из обеих. И когда они получили от Него разумную и умную жизнь, то, [по замыслу Божию], они должны были, благодаря своему добровольному тяготению [к Творцу], соединиться с Ним и жить божественным и превышающим естество образом, удостоившись Его обоживающей благодати и энергии<sup>79</sup>. Ибо Его воление есть [причина]

<sup>77</sup> См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 59–61. Последняя фраза заимствована не из схолий, приписываемых преп. Максиму Исповеднику (впрочем, большинство их принадлежит церковному автору VI в. Иоанну Скифопольскому), а из текста самого Дионисия Ареопагита.

<sup>78</sup> Вероятно, св. Григорий Палама приводит либо поговорку, либо чье-то крылатое изречение.

<sup>79</sup> В этой мысли св. Григория Паламы, особенно в его последних словах (ζῆν οὐτὸ θεῖος καὶ ὑπερφύως τῆς αὐτοῦ κατηζωμένα θεουργοῦ χάριτος καὶ ἐνεργείας) ясно выражается общее святоотеческое убеждение в высшем назначении человека. Как говорит один современный православный писатель, «получив *образ*, человек призван стяжать *подобие*,

бытия для сущих<sup>80</sup>: приводимых [в бытие] из небытия или изменяемых к лучшему – и это [происходит] различным образом. Вследствие различия Божиего воления о сущих, тот единый Промысл и та единая Благодать (или можно сказать: обращение Бога, вследствие Его Благодати к низшим [существам]) становятся многими промыслами и многими благодатями и так называются богомудрыми богословами – [этот Промысл и эта Благодать] нераздельно разделяются и становятся многообразными в разделенных [тварях]<sup>81</sup>. Иногда [этот Промысл] называется «силой Божиего Предведения», а также «творящей силой» и «силой, сохраняющей [все тварное бытие]»<sup>82</sup>; согласно великому Дионисию, одни из этих [сил] суть «осуществления», другие – «оживотворения», а третьи – «умудрения»<sup>83</sup>. Каждая из таких [сил] является общей для Отца, Сына и Святого Духа; и в соответствии

достичь обожения. Творец, Бог по природе, зовет его стать богом по благодати – Бог по Своему образу наделил его всеми дарованиями, чтобы он мог восходить на высоту и при их помощи достигать подобия своему Создателю и Богу: чтобы быть с Ним не во внешних, понимаемых лишь в категориях нравственности, отношениях, а в глубоком личном единении. Дерзкой может показаться даже сама мысль, что цель нашей жизни заключается в том, чтобы стать богами по благодати. И однако ни Священное Писание, ни Отцы Церкви не скрывают от нас этой цели». *Архимандрит Георгий*. Обожение как смысл человеческой жизни. Владимир, 2000. С. 6. Среди этих дарований Божиих человеку св. Григорий особенно выделяет в данном случае свободную волю, ибо благодаря ее усилению (ἐθελουσίῳ νεύσει) человек и призван соединиться с Богом.

<sup>80</sup> Эта фраза (ἡ γὰρ αὐτοῦ θέλησις γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσίῳ) еще раз показывает укорененность св. Григория Паламы в святоотеческом Предании. Ибо «древние учителя Церкви исповедовали, что Бог сотворил мир не по какой-либо нужде или принуждению, но единственно по Своему изволению; что Он создал все, что хотел и как хотел; что воля Его есть и основание, и начало, и мера всех вещей, есть даже само дело, которое мы называем миром». *Митр. Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. Т. 1. М., 1999. С. 368–369.

<sup>81</sup> Ср. рассуждение св. Иринея: «Сотворенные вещи, как они не разнообразны и многочисленны, находятся в стройной связи и согласии с целым мирозданием, но, рассматриваемые каждая в отдельности, они взаимно противоположны и не согласны, как тон цитры, состоящий из многих и противоположных друг другу звуков, образует, чрез расстояние между каждым из них, одну согласную мелодию. Поэтому любящий истину не должен обманываться расстоянием каждого тона, ни воображать, что один звук принадлежит одному художнику и творцу, а другой – другому, или что один устроил высокие тоны, другой – низкие, а третий – средние; но (признавать) только одного (устроителя всего) как доказательство мудрости, справедливости, благодати и красоты целого произведения. И те, которые слышат мелодию, должны хвалить и прославлять художника, удивляться напряжению одних звуков, обращать внимание на слабость других, прислушиваться к средним между двумя первыми, рассматривать и характер других звуков, и то, к чему относится каждый из них, и исследовать причину их, но никогда не уклоняться от правила, не отступать от художника, не оставлять веры в единого Бога, сотворившего все, и не хулить нашего Творца». *Святитель Ириней Лионский*. Творения. 1996. Репр. с: Спб., 1900. С. 184–185.

<sup>82</sup> Думается, так следует переводить слова: τὴν δὲ δημιουργικὴν τε καὶ συνεκτικὴν. Св. Григорий Нисский называет Слово Божие, или Премудрость, «вечной силой Божией, творящей сущие [вещи], обнаруживающей те, которые еще не существуют, сохраняющей [уже] созданные (ἢ συνεκτικὴ τῶν γεγονότων) и прозревающей те, которые будут». См.: *Grégoire de Nysse*. Discourse catéchétique. Ed. par R. Winling // Sources chrétiennes, N 453. Paris, 2000. P. 162.

<sup>83</sup> *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. Спб., 1994. С. 60–61. Русский перевод («созидание новых существ, их животворение, наделение их разумом») представляется неудачным для данной фразы (τὰς μὲν οὐσιώσεις, τὰς δὲ ζωώσεις, τὰς δὲ σοφοποιήσεις).

с каждым благим и божественным волением о нас, Отец, Сын и Святой Дух есть осуществляющая, оживотворяющая и умудряющая сила и энергия. Их [Дионисий] назвал безграничными и неуменьшаемыми наделениями, изымая их из всех тварей и научая, что они естественным образом присущи Тому, Кто дарует [всему бытию] причастие.

92. Подобно тому как солнце, само не умаляясь, передает тепло и свет тем, которые причаствуют [ему], обладая этим теплом и светом как природными и сущностными энергиями, так и божественные раздавания, неумалемым образом соединенные с Раздающим [дарования], суть природные и сущностные энергии Его, а поэтому – нетварны. Солнечный свет не оставляет следа, когда солнце заходит под землю и покидает пребывающих на земле, а поэтому наслаждающемуся его сиянием оку невозможно соединиться с ним, а через него – и с изливающим свет; однако же солнечное тепло и следствия этого тепла, способствующие рождению и росту чувственных [тварей] и производящие различия [их] соков и качеств, не оставляют тех, кто пребывает на земле, даже если они не соприкасаются с солнцем через его сияние. Подобным же образом, словно по смутному чувственному образу, только устремляющиеся к сверхъестественному и наиболее божественнейшему Свету способны чистым образом причащаться обоживающей благодати и через нее соединяться с Богом<sup>84</sup>. Все прочие [вещи] суть следствия творящей энергии; они приведены [в бытие] из небытия и представляют собою дар, а не являются блистаниями благодати; благодатью же называется Божие Сияние.

93. Это Божие Сияние и обоживающая энергия, которая обоживает тех, кто причастен [ей], есть некоторая божественная благодать, а не природа Божия. Что, однако, не означает, как вздорно клеветает Акидин, что эта природа находится далеко от облагодатствуемых, ибо естество Божие повсюду, но [оно бывает повсюду] не в качестве доступного причастия, поскольку никакая тварь, согласно вышеприведенному изъяснению, неспособна сопричастивать ему<sup>85</sup>. Ведь божественная энергия и благодать Духа, повсюду

<sup>84</sup> См. одно замечание отца Иоанна Мейендорфа: «Относительно термина “благодать” (χάρις) св. Григорию известно, что в греческом языке он имеет разные значения. “Иногда, – пишет он, – даром данная вещь называется благодатью, а иногда и само действие дарения; в иных случаях ни один из этих смыслов не подходит к термину “благодать”, обозначающему, так сказать, красоту, приятную внешность, украшение и блеск любой природы, и в этом смысле мы говорим о благодати слов и разговора...”; следовательно, существует “благодать природы” (ἡ χάρις τῆς φύσεως), отличная от “Боготворящей благодати” (ἡ χάρις ἡ θεοποιός)». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы*. СПб., 1997. С. 225. В данном случае речь идет о последней благодати (τῆς θεοποιού χάριτος), почему эти слова переведены нами как «обоживающая благодать».

<sup>85</sup> Св. Григорий Палама постоянно подчеркивает, что «Бог христиан, Бог Священного Писания, есть Бог Живой, но Он также существенно трансцендентен всякой твари. Даже являя Себя, Он остается непознаваемым в Своей сущности, ибо откровение Его сущности означало бы сведение Бога на уровень твари и сделало бы человека “богом по природе”. Поэтому всякое откровение, всякое приобщение или обожение есть свободный акт живого Бога, божественная энергия. Но Сам Бог полностью не отождествляется с этим Своим актом. Он остается превыше его, даже если в нем Себя всецело открывает. Ибо в действительности Бог *обладает* тварью и сообщает ей Свою собственную жизнь, тварь же не может *обладать* Богом, Который всегда остается *единственным действующим Лицом*». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. История Церкви и восточно-христианская мистика*. М., 2000. С. 313.

присутствуя и оставаясь неотделимой от Него, является недоступной причастию и как бы отсутствующей для тех, кто вследствие своей нечистоты бывает неспособен к сопричастию с ней. Ибо [святой Василий] говорит: «Как изображения лиц видим не во всяком веществе, а только в гладких и прозрачных веществах, так и действия Духа не во всякой душе, а только в душах, которые не имеют в себе ничего *стропотного* и ничего *развращенного* (Притч. 8, 8)». И еще говорит: «Дух Святой бывает во всех, но собственную силу Свою обнаруживает в тех, которые чисты от страстей, а не в тех, у кого владычественное души омрачено греховными нечистотами»<sup>86</sup>.

94. Солнечный свет неотделим от сияния лучей [солнца] и доставляемого [этими лучами] тепла, но из наслаждающихся [всем] этим свет остается непричастным для тех, кто не обладает зрением, а поэтому они воспринимают лишь тепло этого сияния, ибо восприятие света вообще невозможно для лишенных очей. Тем более невозможно сопричастие с сущностью Творца для какой-либо [из тех тварей], которые наслаждаются Божественным Сиянием, поскольку ни одна из них не обладает силой, способной вместить в себя естество Творца.

95. О том, что причастуемая энергия не является тварной и не есть сущность Божия, свидетельствуют здесь вместе с нами и Иоанн, Креститель Христов, и Иоанн, которого больше других учеников возлюбил Христос, и Иоанн Златоуст. Один, [то есть любимый ученик Господа, свидетельствует об этом] самим записанным повествованием [своим]; Предтеча и Креститель Христов – тем, что говорит: *не мерою дается* Богом Отцом Дух Христу (Ин. 3, 34)<sup>87</sup>, а Златоречивый [отец] – тем, что в толковании своем пишет: «Духом он называет энергию. Ибо мы в известной мере получаем энергию Духа. А Христос имеет всю энергию неизмеримой и всецелой. Если же энергия Его неизмерима, то тем более сущность»<sup>88</sup>. Называя Дух, особенно Сам Дух Божий, «энергией» и говоря, что эта энергия является неизмеримой, Креститель [ясно] представил ее нетварной. А указывая на то, что мы принимаем эту энергию в известной мере, [он показал] различие нетварной сущности и нетварной энергии. Ибо никто никогда не принимает сущности Божией; [этого не случается], даже если собрать вместе всех [людей], каждый из которых [получает энергию Божию] отдельно, соразмерно своей чистоте.

<sup>86</sup> Святитель Василий Великий. Творения. Ч. 2. М., 1993. С. 7–8. Впрочем, следует отметить, что авторство св. Василия в отношении «Толкования на пророка Исаию», из которого заимствованы св. Григорием Паламой эти две цитаты, подвергаются сомнению в современной патрологической науке. См.: *Quasten J. Patology*, v. III. Utrecht-Anwerp, 1975. P. 218–219.

<sup>87</sup> Так цитирует св. Григорий Палама. Он довольно часто ссылается на это место Евангелия от Иоанна и в одной из таких ссылок дает следующее разъяснение: под «Духом», даруемым нам от Отца и Сына, следует разуметь не естество или Ипостась [Святого] Духа, но «нетварную и естественную благодать и энергию Его» (τὴν ἄκτιστον αὐτοῦ καὶ φυσικὴν χάριν καὶ ἐνέργειαν). См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Α΄ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1988. S. 141.

<sup>88</sup> См.: Святитель Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Книга 1. М., 1993. С. 193. Но текст в цитате св. Григория Паламы несколько отличается от текста в «Патрологии» Миня, с которого сделан русский перевод (главное отличие – замена слова «сила», δύναμις, на «энергию», ἐνέργεια). Соответствующим образом мы и исправили этот перевод.

В дальнейшем Златоустый отец отмечает и еще одно отличие нетварной энергии от нетварной сущности, говоря: «Если же энергия Духа неизмерима, то тем более сущность Его»<sup>89</sup>.

#### V. Нелепости учения Акиндина

96. Если следовать пустословию Акиндина и его приверженцев, то [следует признать, что] Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, а поэтому ничем не отличается созидание, свойственное энергии, от рождения и исхождения, свойственных сущности. Если же созидание ничем не отличается от рождения и исхождения, то тогда и создания не будут ничем отличаться от Рожденного и Изведенного<sup>90</sup>. А если дело обстоит так, то Сын Божий и Святой Дух ничем не отличаются от тварей, а все твари [в таком случае становятся] порождениями и изведениями Бога Отца; следовательно, тварь обожится<sup>91</sup>, а Бог будет сопричислен к тварям. Поэтому божественный Кирилл, указывая на различие сущности и энергии Бога, говорит: «Божественной природе свойственно рождение, а созидание свойственно Божественной энергии», добавив еще такое ясное суждение: «Не одно и то же природа и энергия»<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Там же.

<sup>90</sup> В данной фразе (τὰ ποιήματα καὶ οὐδὲν διοίσει τοῦ γεννήματος καὶ τοῦ προβλήματος) св. Григорий Палама еще раз подчеркивает кардинальное отличие Творца от твари, т. е. тот тезис, который является одной из фундаментальных основ всего православного богословия. Его же троическая терминология и в данном случае обнаруживает зависимость от св. Григория Богослова. Ср.: «Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности. И сие у нас – Отец, и Сын, и Святой Дух. Отец – Родитель и Изводитель (ὁ μὲν γεννήτωρ καὶ προβολεύς), рождающий и изводящий бесстрастно, вне времени и бестелесно; Сын – Рожденное; Дух – Изведенное (τὸ μὲν γήνημα, τὸ δὲ πρόβλημα)». *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах*. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 414. Текст: *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31*. Р. 180.

<sup>91</sup> Св. Григорий Палама постоянно развивает мысль (как и подавляющее большинство отцов Церкви) об обожении человека, но это есть обожение *по благодати*, а в данном случае (θεοποιηθήσεται ἡ κτίσις) подразумевается представление об обожении твари *по природе*. Подобное представление как несомненно языческое христианские богословы решительно отвергали с самых древнейших времен. См., например, рассуждение Афинагора, направленное против языческих философов: «Не в силах узреть величие Божие и воспринять разумом (ведь у них нет сродства с небесами), они растеклись мыслию по видам вещества и дошли даже до обожествления превращений вещественных начал, как если бы кто-то спутал корабль, на котором плывет, с кормчим». Раннехристианские апологеты. Переводы и исследования. М., 2000. С. 61.

<sup>92</sup> Св. Григорий ссылается на сочинение св. Кирилла Александрийского «Сокровище о Святой и единосущной Троице», являющееся одним из самых ранних сочинений святителя и направленное против ариан. О нем см.: *Сидоров А. И. Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь, церковное служение и творения // Святитель Кирилл Александрийский. Творения*. Кн. 1. М., 2000. С. 72–73. Некоторые места из этого сочинения св. Григорий будет подробно разбирать чуть ниже. Текст см.: PG 75, 315. Но последняя фраза из цитируемой выдержки (φύσις δὲ καὶ ἐνέργεια οὐ ταυτόν) у Александрийского святителя имеет такое продолжение: «Следовательно, не одно и то же будет рождение и созидание» (οὐκ ἄρα τῷ γεννᾶν τὸ ποιῆν ταυτόν ἔσται). Следует еще отметить, что мысли, аналогичные высказанным в данной главе, св. Григорий Палама излагает и в своем «Послании к Габру». См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Β΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1966. S. 342–344.

97. Если Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии, то тогда рождение [Сына] и исхождение [Святого Духа] не будут ничем отличаться от созидания. А Бог Отец созидает [мир] через Сына во Святом Духе; поэтому, согласно мнению Акиндина и его последователей, Он рождает и изводит [мир] также через Сына во Святом Духе.

98. Если Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии, то она, следовательно, не отличается и от [Божественной] воли. Тогда, согласно им, Единородный от сущности Отца будет, как кажется, сотворенным Его волей<sup>93</sup>.

99. Если Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии и если, как свидетельствуют богоносные [отцы], Бог имеет много энергий, являющихся Его зиждительными промыслами и благостями (что было показано выше), то, стало быть, Бог имеет и много сущностей, – а этого никто из носящих имя Христова рода<sup>94</sup> не может никогда сказать или помыслить.

100. Если Божии энергии ничем не отличаются от Божественной сущности, то у них не будет и различия по отношению друг к другу. Следовательно, [Божественная] воля ничем не отличается от Божиего предведения. А это означает, что либо Бог не предведывает все, поскольку Он не желает [бытия] всего происшедшего, либо Он является желающим также и лукавого<sup>95</sup>, – а это тождественно утверждению, что Он или не есть предвидящий все, или же не есть Бог. Стало быть, [Божие] предведение отличается от Божественной воли, а каждое из этих двух отличается от Божественной сущности.

101. Если Божественные энергии не имеют никакого различия между собой, то тогда способность [Бога] творить не отличается от [Его] способности

<sup>93</sup> По сути дела, св. Григорий Палама в этих словах намекает на то, что богословие его оппонентов ничем не отличается от арианского. Ср. слова Ария в «Фалии» («Талии»), приводимые св. Афанасием Александрийским: «Первоначально, когда нет еще Сына, есть Бог Отец. Потом не-сущий Сын осуществился по Отчому изволению, и есть единородный Бог, и чужд тому и другому; как Премудрость стал Премудростью по изволению премудрого Бога». *Свят. Афанасий Великий*. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 109.

<sup>94</sup> Подобное обозначение христиан (τοῦ χριστωνόμου γένους) встречается у св. Иоанна Дамаскина. В русском переводе: «названный по имени Христа народ». См.: *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Три защитительных Слова против порицающих святыне иконы или изображения. Сергиев Посад, 1993. С. 117.

<sup>95</sup> Ср. рассуждение св. Иоанна Дамаскина: «Бог именует еще не сущих как сущих, и будущее созерцает и судит как уже совершившееся. Ибо, как судья справедливо наказывает уже согрешившего – и если не накажет, будет несправедлив, – и не сам он является причиной греха или кары наказуемого, но выбор согрешившего, так и Бог, видя будущее как уже совершившееся, судил, чтобы он (диавол. – А. С.) возник и, если сделается зол, был наказан Им. Поэтому Он и сотворил его, и сотворил благим – тот же сам по собственному выбору стал злым и сам для себя сделался виновником кары, а вернее, сам себя карает, помогаясь того, чего нет. А что не предвидение Божие было причиной того, что диавол стал злым, ясно – ведь и врач, который предвидит будущую болезнь, не есть причина болезни, но причина болезни – расстройство, а предвидение врача – признак учености, и причина предвидения – то, что так должно случиться». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 52.

предуведывать [все]<sup>96</sup>. Стало быть, если Бог начал некогда творить, то это значит, что Он начал и некогда предуведывать. Но каким образом Он может быть Богом, если Он не знал заранее обо всем прежде [всех] век?

102. Если зиждительная энергия Бога ничем не отличается от Божественного предведения, то тогда создания [Божии] будут совпадать с [Его] предведением, то есть созданными безначально, как безначально [их] созидает Сам [Творец]<sup>97</sup>, поскольку Он и предуведывает безначально, а, соответственно, предуведываемое предуведывается безначально. Но как может быть Богом Тот, чьи создания не являются никоим образом более поздними, чем Он Сам?

103. Если зиждительная энергия ничем не отличается от предведения Бога, то и акт творения не подчиняется воле [Творца], так как и предведение не подчиняется ей. Тогда Бог творит не посредством воления [Своего], но только потому, что это [Ему] присуще по природе. Но как может быть Богом Тот, Кто творит помимо [Своей] воли?

## VI. Невозможность для сущности Божией быть причастной

104. Сам Бог пребывает в Самом Себе, поскольку три Божественные Ипостаси неразрывно и вечно соединены друг с другом и неслиянно взаимопроникают друг в друга<sup>98</sup>. [С другой стороны], Бог – во всем и все – в Боге: Он все содержит в Себе, и все содержится Им. Поэтому все [сущие] причастуют не сущности Бога, а [Его] содержащей энергии. И таким образом все богословы [единодушно] утверждают, высказываясь об энергии Божией, что она существует повсюду<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> Такое подчеркивание различия этих двух аспектов деятельности Бога (τὸ δημιουργεῖν отличается от τοῦ προἰνώσκειν) при их, конечно, несомненной связи характерно уже для раннего христианского богословия. Так, Климент Александрийский соотносит оба этих аспекта со второй Ипостасью Святой Троицы, говоря, что именно к Ней относятся слова в Быт. 1, 1. Она есть та Премудрость, о Которой глаголали все пророки, а также о Которой изрекал и Учитель всего приведенного в бытие (ὁ τῶν γενητῶν ἀπάντων διδάσκαλος) и Участник Совета Божия, Который заранее предуведывает обо всем (ὁ σύμβουλος τοῦ Θεοῦ τοῦ τὰ πάντα προεἰνώκωτος). См.: *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate VI. Ed. par P. Descourtieux // Sources chrétiennes, N 446. Paris, 1999. P. 178.*

<sup>97</sup> На наш взгляд, именно так следует переводить эту трудную фразу (δημιουργούμενα ἀνάρχως, ὡς ἀνάρχως αὐτοῦ δημιουργοῦντος). Она представляет собой *reductio ad absurdum*, ибо с христианской точки зрения подобное утверждение совершенно нелепо. Ср. слова св. Мефодия: «Поэтому, о человек, не утверждай, будто что-нибудь существует само собою, вместе с Богом. И не пожелай отнимать и уменьшать величие силы Его. Ведь Он дал бытие тому, что не существовало раньше, и (ничто) не является безначальным». *Святитель Григорий Чудотворец и святитель Мефодий. Творения. С. 388–389.*

<sup>98</sup> В этой последней фразе св. Григория Паламы (τῶν τριῶν θεῶν ὑποστάσεων συμφυῶς καὶ αἰδίως ἐχομένων ἀλλήλων καὶ ἀφύρτως περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας) тезисно сформулирован один из главных пунктов святоотеческого учения о Святой Троице. Ср.: «Троица нераздельна и славою и вечностью не делится и не различествует. Точно так же и богоначальные Ипостаси и не прелагаются, и не переходят одна в другую, но каждая из Них пребывает неизменною, и неслиянною, и вечною». *Святитель Никифор Константинопольский. Ч. 1. Сергиев Посад, 1904. С. 113.*

<sup>99</sup> Ср. рассуждение святителя: «Бог совершенно невместим, хотя и находится повсюду. Общая же Божественная сила и энергия триипостасной природы творит вовне и делится на тысячи, ибо Бог всемогущ. Итак, многие через нее соединяются с Богом, многими различными способами приобщаясь Ему». *Святитель Григорий Палама. Феофан. С. 66.*

105. Те, которые угодили Богу и достигли цели, ради которой они были приведены в бытие, то есть обожения, – ибо, как говорят [святые], Бог для того и создал нас, чтобы мы *соделались причастниками* Его собственного Божества (2 Пет. 1, 4)<sup>100</sup>, – таковые пребывают в Боге, поскольку они обожены Им, а Бог пребывает в них, поскольку Он обоживает их. Стало быть, они причаствуют не сущности Божией, но Божественной энергии, хотя и [неким] другим способом<sup>101</sup>. Поэтому богословы и говорят, что слово «Божество» есть обозначение Божественной энергии.

106. Сверхсущностное, сверхживое, сверхбожественное и сверхблагое Естество, поскольку именно Оно является сверхблагим, сверхбожественным и тому подобным, не может быть высказано словом, постигнуто мыслью или каким-либо образом созерцаемо, потому что превосходит все, находится превыше всякого ведения и, непостижимой силой водружаясь над сверхнебесными умами, Оно совершенно неуловимо для всех и всегда неизреченно. Ибо нет Ему имени в нынешнем веке и в [веке] будущем Оно также не будет обозначено именем; нет [для Него] слова, возникающего в душе или произносимого языком; нет никакого соприкосновения или сопричастия, чувственного или умного, [с Ним] и [Его] совершенно невозможно вообразить. Поэтому богословы предпочитают быть ближе к этому Естеству посредством утверждения о [Его] совершенной непостижимости, ибо [Оно] полностью превосходит все то, что есть, или то, о чем что-либо высказывается<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> В данном случае св. Григорий Палама выражает одну из главных интуиций всего православного мирозерцания. Ср.: «Дерзкой может показаться даже сама мысль, что цель нашей жизни заключается в том, чтобы стать богами по благодати. И однако ни Священное Писание, ни Отцы Церкви не скрывают от нас этой цели... Мало только усовершеншать себя, становиться совестливее, справедливее, целомудреннее, мудрее. Все это, безусловно, необходимо, но не в этом глубочайший смысл нашей жизни, та конечная цель, для которой Творец создал нас. А в чем же? В единении с Богом, в обожении как истинном единении: не нравственно-внешнем и не сентиментально-надуманном». *Архимандрит Георгий*. Обожение как смысл человеческой жизни. С. 6. Развивая этот один из важнейших моментов православного вероучения, отцы Церкви часто опирались и на 2 Пет. 1, 4. В частности, такая опора на это место Нового Завета констатируется у преп. Макария Египетского и преп. Максима Исповедника. См.: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 35, 37, 84, 164, etc. Интересно отметить, что свт. Феодит, один из учителей св. Григория Паламы, тесно увязывает обожение с практикой аскезы: согласно его учению, соблюдение заповедей, упорное пребывание «в рае молитвы» (ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς προσευχῆς) и т. д. позволяет Богу удалить христианина от всяких сластолюбивых наслаждений плоти, приготовить его для того, чтобы он был мертвым для страстей и греха и соделать его причастником Божией жизни (τῆς θείας ζωῆς μετοχὸν σε καθίστησιν). Причем, как подчеркивает свт. Феодит, именно вочеловечивание Бога Слова соделало нас общниками Его Божества, хотя мы и не совершили ничего благого. См.: *Theoleptus of Philadelphia*. The Monastic Discourses. P. 362, 374. Сам же св. Григорий Палама в «Феофане» разъясняет эти слова первоверховного Апостола так: «Видишь, что дар заключается в обетовании тем, кто живет по Христу? Кто же пообещает кому-нибудь что-то, что всем присуще от рождения? Божественный Максим говорит: “Бог нас сотворил для того, чтобы мы стали причастниками Божественной природы”. Ведь мы прежде не были такими и вместе с тем не сотворены от рождения общниками ее». *Святитель Григорий Палама*. Феофан. С. 61. Эти слова святителя предполагают и мысль, что обожение есть такой дар, который непременно требует и встречных усилий человека.

<sup>101</sup> Данная фраза (εἰ καὶ τῶλον ἕτερον) указывает, возможно, на то многообразие и многообилие Божественных энергий, о которых речь шла выше.

<sup>102</sup> Эти рассуждения св. Григория Паламы выдержаны опять в духе святоотеческого отрицательного богословия. Особенно здесь чувствуется влияние Дионисия Ареопагита,

И знающий то, какова Истина, превышающая всякую истину, не позволит [себе] называть, именуя в собственном смысле слова, ни сущность, ни природу [Божию]. Но поскольку [эта Истина] есть Причина всего, а все – окрест Нее и ради Нее, поскольку также Она – до всего, просто и ничего не определяя, содержит заранее в Себе все, постольку из всего Она должна нарекаться не в собственном смысле слова, но [о Ней можно говорить только] в несобственном смысле слова. Стало быть, Ее можно наречь *сущностью* и *природой*, но в собственном смысле слова Она должна называться *творящим сущность* *исхождением вовне* и *энергией* Божией. Это есть, как говорит великий Дионисий, «воистину сущее богословское наименование существа»<sup>103</sup>.

107. Кто-нибудь может счесть необходимым применить название «природа» и к естественно присущим свойствам, как в отношении тварных сущих, так и в отношении Бога. На сей счет самый высочайший из богословов Григорий говорит где-то в [своих] «Стихотворениях»: «Ибо таково свойство Царя моего, – сообщать блаженство»<sup>104</sup>. Ведь дарование не является природой кого-либо, но естественным образом присуще ему, как благотворящему. Также в отношении огня можно сказать, что он обладает природой возноситься вверх и посылать свет видящим; однако движение не есть его природа, не является ею и просто созидание [чего-либо], поскольку [природой можно назвать лишь] начало движения<sup>105</sup>. Поэтому естественные [свойства] и называются [иногда] «природой», как и сам великий Дионисий пишет в еще одном месте: «Природа Добра состоит в том, чтобы производить

---

в учении которого «отрицательное богопознание противопоставляется положительному как более совершенное; незнание (*ἀγνοσία*), к которому оно приводит, ставится выше знания, как *немудрое Божие*, которое стало *премудрее человеков* (1 Кор. 1, 25)». Кроме того, «различие положительного и отрицательного богословия сказывается в самой противоположности их направления. Утвердительный путь соответствует божественному нисхождению, обнаружению божественной Причины в причиненном: о творениях утверждается их теофанический характер, в меру их аналогии непознаваемой причине; они становятся “провозвестниками божественного Молчания”, “сияющими светом, указывающими присутствие Обитающего в неприступных местах”. Отрицательный путь, следующий противоположному направлению, соответствует восхождению твари к Богу – от известных и познаваемых причиненных к неведомой и непознаваемой причине; о Боге отрицается все познаваемое и, следовательно, все сущее, начиная с низших и кончая самыми высшими определениями. Этот путь, в противоположность утвердительному богословию, не есть познание Причины, открывающейся в причиненном, но исхождение из причиненного, то есть из всего сотворенного, к скрытой причине, пребывающей вне своих обнаружений, мистический опыт о Боге вне творений, вне Его теофаний, достижимый лишь путем экстаза, предвосхищающего *θέωσις*». *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. С. 55, 61.

<sup>103</sup> *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 189. Согласно Дионисию, мы обращаемся к Богу, давая Ему имена, или, более точно, пользуясь теми именами, которые открывает нам Сам Бог. Однако эти имена, несмотря на свою, так сказать, «Богооткровенность», не раскрывают перед нами естества Божиего, как оно есть само в себе, но являются лишь «путями», посредством которых Бог обнаруживает Себя доступными для человека способами. В данном случае Дионисий развивает мысли святых каппадокийских отцов. См.: *Louth A.* Denys the Areopagite. Wilton, 1989. P. 78.

<sup>104</sup> *Святитель Григорий Богослов.* Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. Сергиев Посад, 1994. С. 26.

<sup>105</sup> Или как бы «исходный принцип движения» (*ἡ τῆς κινήσεως ἀρχή*).

и сохранять»<sup>106</sup>, то есть Добру это присуще по природе. Поэтому, когда ты слышишь высказывания отцов о том, что сущность Божия – непричастна, то, [если развить эти высказывания], можно помыслить ее [еще и] несходной и неявляемой. [Когда же ты слышишь высказывания тех же отцов о том, что] она – причастна, то, [если развить их], можно помыслить, что Богу естественным образом присуще исхождение вовне, проявление и энергия. И таким образом, с любовью принимая и то и другое, ты будешь единомыслен со [святыми] отцами<sup>107</sup>.

108. [Каждая] часть сущности, даже самая малая, обладает всеми ее силами, подобно тому, как и искра, сияет и светит, позволяет различать приближающихся и обжигает их, самоподвижна по природе и возносится вверх, – то есть, говоря просто, обладает [всеми] теми же [свойствами], что и огонь, частицей которого она является. Подобным же образом и капля обладает [всеми] свойствами воды, а слиток – свойствами того металла, куском которого он является. Следовательно, если бы мы были причастники той неявляемой сущности Божией, причащаясь или ей целиком, или ее части, то мы были бы всемогущими, а таким образом [можно сказать, что] и каждое из [тварных] существ будет всемогущим. Но мы и все вместе не имеем этого, даже если ты [мысленно] объемишь [духовным оком] всю тварь. [Святой Апостол] Павел убедительно показывает это и свидетельствует, что [даже] и среди осчастливленных обоживающими дарами [Святого] Духа [далеко] не каждому присущи все эти дары сразу, но, по его словам, *одному дается... слово мудрости; другому слово знания*, каждому иным образом *тем же Духом* (1 Кор. 12, 8). И Златоустый отец, явно заранее обуздывая ложь Варлаама и Акиндина, говорит: «Никто не имеет всего, чтобы он не считал, будто природа есть благодать»<sup>108</sup>. Однако никто из обладающих умом не сделает [неправильного] вывода из этих слов [и не скажет], будто эта благодать, противопоставляемая Божественной природе, является тварной, потому что, признавая ее таковой, он [явит себя тем], кто не почитает с благоговением естество Божие, а также потому что, хотя благодать Духа и отличается от [этого] естества, она не отделяет [людей] от Него, но, наоборот, скорее приближает удостоившихся [этого] к соединению с Божественным Духом<sup>109</sup>.

109. Сущность обладает столькими ипостасями, сколько ей их причастует. Ибо сколько светильников можно зажечь от одного, столько и будет создано ипостасей огня<sup>110</sup>. Следовательно, если, согласно нашим противникам, сущность Божия бывает доступна причастию (причем она бывает доступной всем), то она является не Триипостасной, но имеет бесчисленное множество ипостасей. А кто из воспитанных в божественных догматах не знает, что это совпадает с мессалианским вздором? Ибо согласно мессалианам,

<sup>106</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 139.

<sup>107</sup> Данная глава, как и предшествующая, является почти буквальным повторением мыслей св. Григория в «Феофане». См.: Святитель Григорий Палама. Феофан. С. 63–64.

<sup>108</sup> Эти слова взяты из сочинения «О Святом Духе» (PG 52, 817), подлинная принадлежность которого перу св. Иоанна Златоуста подвергается сомнению.

<sup>109</sup> Снова мысли, высказываемые в этой главе, почти повторяют соответствующие мысли «Феофана». См.: Святитель Григорий Палама. Феофан. С. 64.

<sup>110</sup> Там же. С. 67.

те, которые достигли вершин добродетели, становятся причастниками сущности Божией<sup>111</sup>. Однако сторонники Акиндина, стремясь превзойти это богохульство, утверждают, что не только выдающиеся по своей добродетели люди, но и вообще все [сущие], причаствуют Божественной сущности, используя тот предлог, что она присутствует повсюду. Однако сильный в богословии Григорий, задолго до этого опровергая мнения и этих, и тех [древних еретиков], говорит: «[Господь есть] *Христос* по Божеству; ибо само помазание освящает человечество [Его] не действием своим, как в других помазанных, но всецелым присутствием Помазующего»<sup>112</sup>. И [все] богомудрые отцы высказывали общее мнение, что Божество вселяется [только] в тех [мужей], которые очистились должным образом, но [Оно не вселяется просто] в силу природы [Своей]<sup>113</sup>. Стало быть, не по сущности и не по ипостаси становится кто-нибудь причастником Бога, ибо ни одна сущность и ни одна ипостась не разделяется и никоим образом не передаются они никому. Поэтому Бог совершенно невместим для всех, хотя и находится повсюду в других отношениях. Общая же сила и энергия Триипостасного Божества,

<sup>111</sup> Мессалианство – ересь «псевдомонашествующих», получившая наибольшее распространение в IV–V вв. О ней см.: *Сидоров А. И.* Преподобный Макарий Египетский и проблема «Макарьевского корпуса» // *Альфа и Омега*, № 3 (21), 1999. С. 109–116. Согласно мессалианам («евхитам», т. е. «молящимся»), душа человека, ставшего посредством одной только молитвы и аскезы «духовным» и полностью бесстрастным, «превращается в божественную и чистую природу..., способную видеть все божественное и духовное». *Попов К.* Блаженный Диадок (V-го века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения. Киев, 1903. С. 413. К эпохе св. Григория Паламы реальное мессалианство уже перестало существовать и слово «мессалианин» стало как бы «символическим ярлыком», который «наклеивался» на различные позднейшие ереси. Так, св. Григорий Палама встречался и дискутировал с богомилами, которые назывались «мессалианами». Но и Варлаам обвинял самого св. Григория и исихастов в «мессалианстве» и даже написал специальный трактат «Против мессалиан», направленный как раз против православных монахов. См.: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. С. 32–34, 60–61.

<sup>112</sup> *Святитель Григорий Богослов.* Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 443.

<sup>113</sup> Высказывая эту мысль о вселении (обитании) Бога в людей достойных (ἐνοικεῖν μὲν τὴν θεότητα τοῖς ὡς χρεὼν κεκαθαρμένοις), св. Григорий Палама намечает одну из граней святоотеческого учения об обожении. Подобная же мысль, в различных ее вариациях, высказывается многими отцами Церкви. В частности, ее высказывает и преп. Максим Исповедник, который, среди прочего, подчеркивает, что подобное вселение немислимо без всецелой ориентации свободной воли (γνώμη) и произволения (προαίρεσις) человека на Бога. См.: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P. 462–463. Естественно, что подобная ориентация предполагает деятельное участие человека в своем спасении, т. е. его подвиг аскезы, осуществление им заповедей Господних и т. д. Например, преп. Максим говорит: «Слово Божие или Бог – Слово Отца таинственно присутствует в каждой из Своих заповедей, а Бог Отец естественным и неделимым образом присутствует во всем Слове. Воспринимающий божественную заповедь и исполняющий ее воспринимает в ней и Слово Божие. А воспринимающий через заповедь это Слово совоспринимает и естественно сущих в Нем Отца и [Святого] Духа... Поэтому воспринявший заповедь и исполняющий ее таинственно воспринимает [всю] Святую Троицу». *Преподобный Максим Исповедник.* Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 248. Само собою разумеется, что исполнение заповедей, осуществление добродетелей и т. д. ведет к очищению человека, о чем и говорит св. Григорий Палама.

различным образом и соразмерно разделяемая между причастующими, доступна для вмещения в облагодатствованных. Ибо Дух Святой, по словам Василия Великого, «не единой мерой сообщается достойным, но разделяет энергию [Божию] соразмерно вере. Он прост по сущности, но многообразен по силам»<sup>114</sup>.

110. Когда говорится о причастии, то это [означает, что причастующий] имеет часть причастуемого, ибо если [он] причастует не части, а целому, то тогда [можно говорить] не о причастии, а об обладании. Но причащаемое делимо, а поэтому причастующее с необходимостью причащается части. Однако сущность Божия совершенно неделима, а поэтому и совершенно недоступна причастию. Наоборот, о том, что Божественная энергия разделяется, неоднократно говорит в своих сочинениях Златоустый отец. Она и есть то, чему причаствуют удостоившиеся обоживающей благодати. Послушай же вновь Златые уста, ясно научающие относительно того и другого, то есть относительно того, что причастуемое является не сущностью, а энергией, а также относительно того, что нераздельно разделяемая [энергия] тождественна причастуемой [энергии], но не тождественна недоступной причастию сущности, из которой и происходит Божественная энергия. В дополнение к евангельским словам: *от полноты Его все мы приняли* (Ин. 1, 16) – он говорит: «Ибо если [речь идет] об огне, где сущность – делима и есть тело, и мы делим это [тело] и не делим, то насколько это [суждение о делимости и неделимости верно] в отношении энергии, причем энергии, [происходящей] из нетелесной сущности»<sup>115</sup>.

111. Далее, то, что причастует по сущности, необходимо должно обладать общей сущностью с причастуемым и быть в некотором отношении тем же самым. Но разве кто-нибудь слышал когда-либо о том, что у Бога и у нас есть нечто единое по сущности? Об этом высказывается Василий Великий: «Хотя действия Бога и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною»<sup>116</sup>. И божественный Максим изрекает: «Все то, что есть Бог, тем же будет и обоженный по благодати [человек], за исключением тождества по сущности»<sup>117</sup>. Стало быть, Божественной сущности невозможно

<sup>114</sup> Перевод наш. См.: *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. P. 323. Старый перевод: *Святитель Василий Великий. Творения*. Ч. 3. М., 1993. С. 265.

<sup>115</sup> Текст цитаты у св. Григория отличается от текста, приводимого в «Патрологии» Миня (PG 59, 91–92). Ср. русский перевод этого второго текста: «Если воспринимаемое здесь [т.е. в огне. – А. С.] есть и сущность, и тело, и делится, и не делится, то когда речь идет о силе, и притом силе, исходящей от нетелесной сущности, гораздо более несомненно то, что она не подвержена ничему такому». *Святитель Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова*. Кн. 1. М., 1993. С. 90–91. Смысл в цитате у св. Григория Паламы совсем другой.

<sup>116</sup> *Святитель Василий Великий. Творения*. Т. 3. Спб., 1911. С. 283.

<sup>117</sup> Цитата весьма свободная. Преп. Максим говорит о Боге так: «Ибо если Сам Он достиг в таинственном осуществлении вочеловечивания, всячески, за исключением одного только греха, уподобившись нам и снизойдя в *преисподние места земли* (Еф. 4, 9), куда человека толкнула тирания греха, то, конечно, и в таинственном осуществлении обожения человека Он достигнет конца, когда всячески, за исключением только одного, разумеется, тождества с Собою по сущности, уподобит Себе человека и возведет его превыше всех небес, куда пребывающее там естеством величие благодати и призывает, по беспредельной благодати [своей], лежащего долу человека». *Преподобный Максим Исповедник. Творения*. Кн. 2. М., 1993. С. 63–64.

сопричастовать даже тем, кто обожен Божией благодатью, но им возможно быть причастниками Божественной энергии. «Ибо умеренный здесь свет истины служит для меня к тому, чтобы видеть и сносить светлость Божию», – говорит Григорий Богослов<sup>118</sup>. А согласно пророку-псалмопевцу, «светлость Бога нашего на нас»<sup>119</sup>. Также: «Одна энергия у Бога и святых», – ясно пишет Максим, который [сам] причислен к [лику] святых<sup>120</sup>. [Он же говорит еще], что эти святые суть «живые иконы Христа и есть одно с Ним по благодати или по подобию»<sup>121</sup>.

112. Бог есть Тот же Самый в Самом Себе, так как три Божественные Ипостаси естественным образом, целокупно, вечно и неисходно<sup>122</sup>, а также несмешанно и неслиянно соотносятся друг с другом, проникая друг в друга<sup>123</sup>, поскольку Они имеют одну энергию. Ибо у сродных [существ имеется много] подобного, но каждая ипостась действует сама по себе, так что у каждой есть собственная энергия. Не так обстоит в отношении тех трех Божественных и поклоняемых Ипостасей. Ведь здесь энергия подлинно одна и та же, и едино движение Божественной воли, начинающееся из Первой Причины, [то есть] Отца, проходящее через Сына и являемое во Святом Духе<sup>124</sup>. Это явствует из [Их] произведений, поскольку в них делается известной всякая естественная энергия. Так, например, неодинаковым образом вьют свои гнезда ласточки, а страницы, написанные различными писцами, отличаются одна от другой, хотя и одинаковы в них буквы. Подобным же образом

<sup>118</sup> *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 527.

<sup>119</sup> Свободная парафраза Пс. 43, 4.

<sup>120</sup> См.: PG 91, 33. Здесь преп. Максим, изъясняя слова св. Григория Богослова, говорит о будущем состоянии святых (τὴν ἐσομένην γὰρ κατὰ τὸ μέλλον τῶν ἁγίων ... κατὰστασιν).

<sup>121</sup> См.: PG 91, 1253. Вся данная глава св. Григория Паламы вновь повторяет одно место из его сочинения «Феофан». См.: *Святитель Григорий Палама*. Феофан. С. 67–68.

<sup>122</sup> Данное наречие (ἀνεκφοιτήτος), добавленное к трем предыдущим (φυσικῶς, ὀλικῶς, αἰδίως), подчеркивает неразрывную связь трех Ипостасей Святой Троицы. В том же смысле использует данное наречие и св. Иоанн Дамаскин, говоря о рождении Сына от Отца как о рождении «неотделимом» и «неисходном» (ἀχωρίστως καὶ ἀνεκφοιτήτως γεννώμενος). См.: PG 96, 605.

<sup>123</sup> Эта фраза (περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας) подразумевает святоотеческое учение о «перихорисисе» в области триадологии (оно также присутствует и в сфере христологии). См., например, высказывание св. Иоанна Дамаскина о Божественных Ипостасях: Они «не могут быть удалены и разлучены – Одна от Другой, ... Они – соединены и неслитно проникают – Одна в Другую, и, с одной стороны, соединены неслитно, ибо Они суть Три, хотя и соединены, а с другой, неразлучно разделяются, ибо хотя Каждая существует Сама по Себе, то есть совершенная есть Ипостась и имеет свойственную Ей особенность, то есть различный образ бытия, однако Они соединены как сущностью, так и естественными свойствами и тем, что Они не разделяются и не удаляются из Отеческой Ипостаси, и как суть, так и называются единым Богом». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.–Ростов-на-Дону, 1992. С. 131. Сам термин «перихорисис» и глагол περιχωρέω до св. Иоанна Дамаскина использовался преимущественно в области христологии, но св. Иоанн Дамаскин применил их и к учению о Святой Троице. См.: *Louth A. St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford, 2002. P. 112–113. Св. Григорий Палама, развивая мысли предшествующих отцов Церкви, увязывает учение о «перихорисисе» с учением об единой энергии Божества.

<sup>124</sup> Данная мысль восходит к св. Григорию Богослову. См.: PG45, 125.

[различаются] и произведения Отца и Сына и Святого Духа, будучи рассматриваемы [как произведенные] каждой Ипостасью, хотя все творение есть [общее] дело трех [Ипостасей]. И мы научены [святыми] отцами понимать одну и ту же Божественную энергию как принадлежащую трем поклоняемым Лицам, но не мыслить ее в качестве подобной и принадлежащей каждому [Лицу].

### VII. Ответ по поводу [слов] св. Кирилла

113. Поскольку Отец, Сын и Святой Дух неслиянно и несмешанно находятся друг в друге, постольку мы точно знаем, что у Них – одна энергия и одно движение<sup>125</sup>: жизнь и сила, которыми обладает в Самом Себе Отец, не являются какими-либо иными, чем те, которые у Сына, так как Сын обладает той же жизнью и той же силой, что и Отец. Так же обстоит дело и со Святым Духом. А те, которые считают, что Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, потому что не иной кто, а Сам Бог есть Жизнь наша, и потому, что Он является предвечной Жизнью не по отношению к [чему-либо] другому, но Сам в Себе, – таковые суть нечестивцы и невежды<sup>126</sup>. Невежды они постольку, поскольку не были научены тому, что

<sup>125</sup> Ср. наблюдение одного современного исследователя: «Палама, не отделяя Ипостасей от сущности (ибо весь Бог всецело находится в каждой Своей Ипостаси), не сливает, однако, их с нею и утверждает между сущностью и Ипостасями некое нераздельное различие. Далее, говоря об энергиях, Палама указывает, что энергии не суть нечто свойственное той или другой Божественной Ипостаси в отдельности, но всей Пресвятой Троице в Ее целом. Это утверждение единства и общности действия Пресвятой Троицы принадлежит к основным чертам его учения о Божественных энергиях и мыслится им как следствие Ее единосущия». *Климков О.* Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001. С. 160–161.

<sup>126</sup> Обозначение Бога как Жизни (ἡ ζωή) восходит к самым ранним этапам развития христианского богословия и в Новом Завете особенно часто встречается у св. Иоанна Богослова. Разумеется, и у древнецерковных писателей оно было одним из самых распространенных понятий, прилагаемых к Богу. Так, св. Ириней замечает: «Невозможно жить без жизни; а бытие жизни происходит от общения с Богом». *Святитель Ириней Лионский.* Творения. С. 371. А Дионисий Ареопагит с предельной ясностью говорит на сей счет: «Божественная Жизнь саму-по-себе жизнь оживляет и делает субстанциальной; и всякие жизнь и жизненное движение происходят из Жизни, всякую жизнь и всякое начало всякой жизни превосходящей». *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 223. Особенно часто указанное понятие применяется к Богу Слово, т. е. ко второй Ипостаси Святой Троицы. И снова «первенство» в этом принадлежит св. Иоанну Богослову, который подчеркивает «посредствующую» роль Слова между *Божественной Жизнью* и *жизнью тварной*. Говоря в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков (Ин. 1, 4), любимый ученик Господа подразумевает, что «сама возможность для Логоса быть Источником жизни созданного бытия имеет для себя внутреннее основание не в чем ином, как в том, что Логос по природе Своей обладает полнотою абсолютной, следовательно, чисто духовной жизни, есть Сама Жизнь, т. е. Существо Божественное». *Знаменский Д.* Учение св. Апостола Иоанна Богослова в четвертом Евангелии о Лице Иисуса Христа. Киев, 1907. С. 41. И эта Божественная Жизнь явилась (1 Ин. 1, 2) миру, т. е. «вечная Божественная Жизнь, от вечности составляющая существо Божественной внутренней Жизни и от вечности же сообщенная Сыну, была сокрыта от мира и неведома ему, ибо и Сын, Слово Божие, в Котором во всей полноте отобразилась эта Жизнь, не принадлежал к этому миру. Правда, Логос есть вечный и личный Посредник, через Которого эта Жизнь, как физическая, так и духовная, из абсолютного Первоисточника – Отца, дана была миру в самом акте творения мира и проявлялась во

наивысшая Троица не есть нечто иное, но Сам Бог, так же, как и наивысшая Единица является тем же Самым Богом; однако это нисколько не препятствует отличию Единицы от Троицы. А нечестивцы же они потому, что упраздняют посредством друг друга как сущность, так и энергию. Ибо то, что соотносится с другим, не есть сущность, а то, что [обладает бытием] само по себе, не есть относящееся к другому. Стало быть, если [сущность и энергия] ничем не отличаются друг от друга, то они упраздняют друг друга. Или, скорее, те, которые отрицают различие [сущности и энергии], исключаются из списка [мужей] благочестивых.

114. А мы исповедуем, что Сын Божий есть Жизнь наша по причине и действию и что Он есть Жизнь Сам в Себе, совершенно безотносительно и абсолютно<sup>127</sup>, обладая и причиной и энергией нетварным образом. То же самое [можно сказать] об Отце и Святом Духе<sup>128</sup>. Стало быть, сама эта Жизнь, которой мы оживотворяемся как Причиной живущих, есть не иное что, как Отец, Сын и Святой Дух. Ибо Триипостасный Бог наш называется *Жизнью* потому, что Он есть Причина [всякой] жизни; и даже не как Причина и не относительно другого, но безотносительно и Сама в Себе Божественная Жизнь мыслится богословами не как нечто иное по сравнению с Отцом или Сыном и Святым Духом. И это никоим образом не противоречит утверждениям тех, которые считают, что Бог – нетварен, и не только по сущности и Ипостасям, но и по общей трем [Лицам] энергии. [Об этом и сказано]: «мы богословствуем о едином Боге в трех Ипостасях, имеющем одну сущность, силу и энергию, а также обладающем тем, что созерцается окрест сущности и что согласно [Священному] Писанию называется совокупностью и полнотой Божества – об этом богословствуется и это доступно созерцанию в каждой из трех Святых Ипостасей»<sup>129</sup>.

115. Отвергающие Божественную энергию и говорящие иногда, что она является тварной, а иногда утверждающие, что она ничем не отличается от Божественной сущности, порой измышляют и новое нечестие, догматствуя о том, что Единородный [Сын] Отца есть единственная нетварная энергия. Желая обосновать это свое мнение, они приводят такие слова священного Кирилла: «Жизнь, Которой обладает Отец Сам в Себе, есть не иное что,

---

все время его существования (Ин. 1, 3 и след.), но в полноте и осязательно для мира, с возможностью познать ее истинное существо, она явилась в Слове, когда Оно пришло на землю во плоти, сделалось известным избранным от Него свидетелям, чтобы они могли возвещать и свидетельствовать о Нем всему миру. Жизнь из области бытия вечного, сокрытого от людей и неизвестного им, вступила в мир явлений». *Сагарда Н. И.* Первое соборное Послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. С. 283.

<sup>127</sup> Ср. у св. Кирилла Александрийского: Бог Слово, «Сам будучи по природе жизнью, ... многообразно дарует существам бытие и жизнь и движение (ср. Деян. 17, 28), не посредством какого-либо разделения или изменения входя в каждое из различных по природе бытий, но тварь неизреченною премудростию и силою Создателя сама по себе разнообразится, – и одна жизнь всего, входящая в каждое существо (тварное), сколько ему подобает и сколько оно может воспринять». *Святитель Кирилл Александрийский.* Творения. Кн. 2. М., 2001. С. 483.

<sup>128</sup> Ср. высказывание св. Василия Великого о Святом Духе: «Он живет без возобновления сил, но есть Податель жизни». *Святитель Василий Великий.* Творения. Ч. 3. С. 265.

<sup>129</sup> Св. Григорий Палама ссылается на сочинение Псевдо-Афанасия «Слово на Благовещение Богородицы». См.: PG 28, 920.

кроме как Сын; а так как Жизнь в Сыне не есть нечто иное, кроме Отца, то истину глаголит Изрекающий: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14, 10)<sup>130</sup>. Мы же вкратце покажем, насколько это возможно, смысл данных речений святого [отца] и изобличим нечестие тех, кто возражает нам, [пребывая] в неразличимом мраке. Ибо божественный Кирилл выступает против злоречащих на Сына и утверждающих не только то, что Он неподобен Отцу, но и то, что Он после Отца<sup>131</sup>, а также, что Он живет и обладает жизнью не по естеству, а как чуждой, по причастию и дополнению, как получивший и взявший ее от Отца, согласно написанному: *Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе* (Ин. 5, 26)<sup>132</sup>. И тем, которые так нечестиво [понимают] это евангельское изречение, и возражает божественный Кирилл, [говоря]: «Бог постольку называется и Жизнью по энергии, поскольку Он животворит живущих. Ибо Он есть Жизнь живущих по естеству, как Творец естества, но Он также есть Податель благодати для живущих по Богу. Однако Он называется и Жизнью в Самой Себе, а не в отношении к другому, [так как эта Жизнь] полностью и совершенно свободна»<sup>133</sup>. Божественный Кирилл, желая показать, что ни в том ни в другом [отношении] Сын ничем не отличается от Отца, а также то, что, воспринимая нечто от Отца, Сын не являет Себя [некоей сущностью, которая] после Отца, [утверждает, что Сын] не является во временном смысле вторичным по сущности. И помимо многого другого, он говорит следующее: «Он (Сын) обладает бытием не потому, что воспринимает нечто, но как [уже] Сущий воспринимает что-либо». И в заключение добавляет: «Следовательно, приятие чего-либо от Отца не означает с необходимостью для Сына, что Он во временном смысле вторичен по сущности по сравнению с Отцом»<sup>134</sup>. Отсюда [ясно], что Жизнь, Которой Обладает Отец и Которую Сын воспринимает от Отца, [святой Кирилл] не рассматривает в качестве сущности.

116. Еще божественный Кирилл показывает, что хотя о Сыне Божиим говорится как о Жизни сообразно энергии в отношении живых [существ], поскольку Он животворит их и называется Жизнью их, то и в этом Он отнюдь не является неподобным Отцу; наоборот, [следует утверждать, что] Он по

<sup>130</sup> Св. Григорий Палама приводит цитату из сочинения «Сокровище о Святой и единосущной Троице». Перевод наш. Текст: PG 75, 244.

<sup>131</sup> Эта фраза (τὸν υἱὸν οὐκ ἀνόμοιον μόνον τῷ πατρί, ἀλλὰ καὶ μετὰ τὸν πατέρα) явно указывает на ересь аномейства, в частности – на учение Евномия. Согласно этому еретику, «Бог нерожденный один и единственный; Сын есть порождение и творение (γέννημα καὶ ποιημα), не существовавшее прежде и потому созданное из небытия, самым различием своего наименования указывающее на различие сущности. Он не только не подобен Отцу, но и противоположен Ему по сущности, чужд природы Отца и не имеет с Ним никакого физического сходства; Дух есть третий по порядку и достоинству, следовательно, третий и по существу». *Спаский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. С. 360. Против аномейства и выступал св. Кирилл в указанном сочинении.

<sup>132</sup> Св. Кирилл относит эти слова к *воплотившемуся* Богу Слову, которому (как Человеку) Отец «дал силу животворить». Как говорит далее святитель, «о том, что Единородный по природе есть и жизнь и не получает жизнь от другого, но животворит так же, как и Отец, – об этом считаю лишним говорить в настоящий раз». *Святитель Кирилл Александрийский.* Творения. Кн. 2. С. 696.

<sup>133</sup> Эта цитата из св. Кирилла не идентифицируется.

<sup>134</sup> См.: PG 75, 236. Текст в выдержке у св. Григория Паламы несколько отличается от текста в «Патрологии» Миня.

естеству есть Жизнь их и так же животворит их, как и Отец. Далее [святой Кирилл] пишет: «Если Сын не является Жизнью по естеству, то как Он удостоверит слова: *верующий в Меня имеет жизнь вечную* (Ин. 6, 47), а также: *Овцы Мои слушаются голоса Моего, ... и Я даю им жизнь вечную* (Ин. 10, 27–28)». И далее [святой Кирилл] говорит: «Поскольку Он обещает верующим в Него даровать присущую Ему по естеству и сущностным образом Жизнь, то как можно думать, что Сын не имеет Ее, но получил Ее от Отца?»<sup>135</sup>. Так пусть будут пристыжены те, которые безумно утверждают, будто Жизнь есть сущность Божия, услышав слова, гласящие, что Она принадлежит Богу по естеству. Ибо ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух не даруют верующим Свою сущность. Прочь от [такого] нечестия!

117. И в последующих [своих рассуждениях] великий Кирилл не в меньшей степени опровергает положения тех, кто заболел [ересь] Варлаама, говоря: «Сын, происходя от Отца, приносит с Собой естественным образом все, что принадлежит Отцу; а Жизнь есть одно из характерных свойств Отца»<sup>136</sup>. Сказав «одно из характерных свойств», [святой Кирилл] ясно показал, что таких свойств – множество. А если Жизнь есть сущность Божия, то тогда, согласно придерживающимся такого образа мыслей, Бог имеет много сущностей. Кроме того, что утверждение о тождестве сущего и свойств (исключая какой-либо [особый] случай), является нечестивым, оно еще обнаруживает и преизбыток невежества. А еще более безумным является утверждение, что сущее и свойства (а это тождественно высказыванию: *одно и то, что превышает одно*) ничем не отличаются [друг от друга]. Ибо высшей степенью неразумия представляется утверждение, что тем же самым являются *одно и множество*.

118. Божественный Кирилл, сказав, что Жизнь есть одно из характерных свойств Отца, тем самым показал, что сущность Божию он здесь [вовсе] не называет «Жизнью». Развивая эти мысли [святителя], можно сказать, что таких свойств у Бога – множество. [Святой Кирилл] говорит: «Утверждается, что Отцу присущи многие превосходнейшие свойства, но и Сын не может быть лишен их»<sup>137</sup>. Каким образом могут эти многие свойства, присущие Богу, быть Божественной сущностью? Желая показать некоторые из этих превосходнейших свойств, присущих Отцу, он привел слова [Апостола] Павла: *нетленному, невидимому, единому премудрому Богу* (1 Тим. 1, 17). Отсюда с еще большей очевидностью явствует, что ни одно из свойств Божиих не есть сущность. Ибо как могут быть сущностью нетленность, незримость и вообще

<sup>135</sup> Там же.

<sup>136</sup> Там же. Этот тезис александрийского святителя является одним из основополагающих положений в святоотеческом учении о Святой Троице. Ср.: «Существенная и истинная Жизнь есть Отец, Который чрез Сына во Святом Духе на всех изливает небесные дары. По человеколюбию Его и нам, человекам, неложно обещана вечная жизнь». *Святитель Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные*. С. 310.

<sup>137</sup> См.: PG 75, 240. Св. Кирилл употребляет термин *πλεονεκτικατα* («преимущества, превосходства»), предполагающий свойства Бога, которые превосходят все тварные категории. Мысль эту он неоднократно повторяет и часто – в полемическом контексте. Ср.: «Если Отец обладает недоступными нашим восприятиям и неизмеримыми благами, далеко превосходящими меру нашего разума, то почему меньшим называют Сына легкомысленно дерзающие на все ариане, к извращению присущего Ему по природе достоинства?» *Святитель Кирилл Александрийский. Творения*. Кн. 2. С. 456.

все отрицательные или апофатические [определения Бога<sup>138</sup>, рассмотрим ли мы их] все вместе или каждую в отдельности? Ведь нет никакой сущности, если нет «вот этого» или «вот этих»<sup>139</sup>. Что же касается катафатических свойств, приписываемых Богу богословами вместе с отрицательными, то ни одно из них также не являет сущности Божией, даже если, вследствие необходимости, мы пользуемся всеми этими именами для [обозначения] этой Сверхсущности, которая совершенно неименуема<sup>140</sup>.

119. [Если речь идет о] свойствах, то необходимо исследуется, кому они присущи. А если они никому не присущи, то не являются свойствами. Однако, если они присущи кому-либо, то это есть сущность; ведь согласно нашим противникам, она ничем не отличается ни от каждого из свойств, ни от всех этих свойств вместе. А так как свойств много, то и одна сущность будет многими сущностями, а то, что едино по сущности, станет многим по сущности и будет обладать многими сущностями. Если же оно – едино и [в то же время] имеет много сущностей, то оно со всей необходимостью является сложным. И, спасая верующих от столь великих и нечестивых заблуждений, божественный Кирилл в «Сокровищнице» говорит: «Если что-либо, присущее только Богу, непременно будет и сущностью Его, то Он будет составлен из многих сущностей, [подобно] нам. Ведь много есть того, что присуще по естеству только Ему, а не кому-либо из сущих. Ибо Божественные Писания говорят о Нем как о Царе, Господе, нетленном, незримом, и прилагают к Нему множество других [наименований]. И если каждое из свойств Его относить к чину сущностей, то разве не станет тогда Простой сложным? – А это будет величайшей нелепостью»<sup>141</sup>.

120. Мудрый в божественных [вещах] Кирилл представил посредством многих [доказательств], что, хотя Сын есть Жизнь и называется по энергии Жизнью, как животворящий нас и являющийся Жизнью живущих, Он и в этом отнюдь не является неподобным Отцу, ибо и Отец животворит. Желая далее доказать, что не относительно чего-либо иного, но совершенно безотносительно Сын есть Жизнь и называется имеющим Жизнь, [святой Кирилл говорит, что] совсем не благодаря этому Он не является неподобным Отцу по Жизни. Ведь мы не называем Бога нашей Жизнью, когда Он животворит нас, но мы тогда [так] называем Его сущность (называя полностью свободно

<sup>138</sup> Так, думается, можно перевести фразу: τὰ ἀφαίρητικά ἢ καὶ τὰ ἀποφατικά.

<sup>139</sup> Данная фраза (οὐδεμία γὰρ οὐσία, ὅτι μὴ τότε ἢ τότε ἐστὶ) подразумевает ту мысль, что понятие *сущность* всегда соотносится с реально существующими вещами.

<sup>140</sup> Св. Григорий Палама намечает здесь классическое для всего святоотеческого богословия соотношение двух путей познания Бога (апофатического и катафатического). О них см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 204–208.

<sup>141</sup> См.: PG 75, 444. Св. Кирилл, обозначая здесь Бога как Простого (ὁ ἀπλοῦς), использует одно из наиболее распространенных в древнецерковном богословии определений Бога. Ср.: «Ибо несложен Бог, сочетавший все в бытие; Он не таков, каковы твари, призванные Им в бытие Словом; да не будет сего! Он есть простая сущность, в которой нет никакой качественности». Свят. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 286. Для св. Афанасия (так же, как для св. Кирилла и многих святых отцов) простота Бога является одним из свойств Божиих, которые онтологически неподобны свойствам тварного мира (для твари свойственна «сложность» и т. д.). См.: Khaled A. Athanasius. The Coherence of his Thought. London-N.-Y., 1999. P. 100.

и безусловно), когда [говорим] о присущей Ему по естеству энергии, как, например, [высказываясь подобным образом о] Премудрости, Благости и всех других [свойствах]<sup>142</sup>. Желая доказать это, [святой Кирилл] изрекает: «Когда мы говорим таким образом, что Отец имеет Жизнь в Самом Себе, тогда мы называем Жизнью также и Сына, ибо Он является другим, чем Отец, только по Ипостаси, а не Жизни. Поэтому никакой сложности или двойственности нельзя помыслить относительно Него. И опять же, когда мы говорим, что Сын имеет Жизнь в Самом Себе, мысля эту Жизнь [совершенно] безотносительно, тогда мы и Отца называем Жизнью. Ибо Он есть Жизнь не в отношении к другому, но [полностью] свободно в отношении только к Самому Себе; Отец и Сын суть друг в друге. Ведь Сам [Сын] сказал: *Я в Отце и Отец во Мне* (Ин. 14, 10)»<sup>143</sup>. Это именно и утверждает божественный Кирилл, показывая, что Жизнь, Которая в Отце, то есть Сыне, есть нечто иное и [в то же время] не иное по сравнению с Отцом. Однако [наши противники] говорят, что Сын никоим образом не есть нечто иное, чем Отец, и что Жизнь, Которая в Нем, во всем тождественна Жизни в Отце и ничем не отличается от Нее. Выдвигая такие [положения] и утверждая, что Единородный Отца есть та же самая [Жизнь, что и Отец], они в силу необходимости придерживаются не догматов благоговейно чтимого Кирилла, а [лжеучений] Савеллия<sup>144</sup>.

121. Но если последователи Варлаама и Акиндина приводят [слова] божественного Кирилла, [которые говорят] против них самих, то разве [тем самым] не возводят они на себя величайшего осуждения? Ибо утверждать то одно, то другое, когда оба утверждения [бывают в равной мере] истинны, свойственно [порой] и благочестивому богослову, но никто из обладающих [здравым] умом не будет противоречить самому себе. Ведь если правильно говорящий, что Сын по естеству обладает Жизнью, которую Он дарует верующим в Него, тут же доказывает, что не только сущность Божия, которую никто не воспринимает, но и Его естественная энергия также называется Жизнью, которую получают по благодати животворимые Им подобным образом (так что они через самих себя способны спасать, или, говоря иначе, делать бессмертными в духе тех, которые раньше не жили по духу, и воскрешать тех, у которых какой-либо член тела или все тело целиком были мертвыми), то как может правильно и мудро доказывающий это утверждать затем, что сущность Божия называется Жизнью, и отрицать [это название в приложении к] Божественной

<sup>142</sup> Ср. замечание отца Киприана: «В Боге непознаваема Его сущность, но доступны познанию Его благость, мудрость, сила, величие, т. е. все то, что видимо “окрест Бога” в Его творческой и промыслительной деятельности». *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 292.

<sup>143</sup> Ссылка на св. Кирилла не отождествляется.

<sup>144</sup> О еретическом учении Савеллия (III в.) и его последователей у древнецерковных авторов сохранились достаточно противоречивые сведения, а сами сочинения этих еретиков не дошли до нас. Но суть его «теологии» можно сформулировать таким образом: «И Сам в Себе, в существе Своем, и в Своем отношении к миру, в Своей жизни и деятельности, – Бог Савеллия строго единоличен, – есть только один в собственном смысле слова; в существе Его нет никакого внутреннего различия. Отец, Сын и Св. Дух, о Которых говорит Св. Писание, это один и тот же Бог, проявляющийся только различным образом». *Гусев Д.* Ересь антитринитариев третьего века. Казань, 1872. С. 201.

энергии? И те, которые ныне производят насилие над словами святого Кирилла, или же, точнее, клеветуют [на него, только] доказывают свое безумие.

### VIII. Против Акиндина

122. Не только Единородный [Сын] Божий, но и Святой Дух называется святыми [отцами] энергией и силой. И поскольку Они обладают силами и энергиями тем же самым образом, что и Отец, постольку, согласно великому Дионисию, Бог называется [среди прочего также] и *Силою*, «потому что Он проимеет в Себе и превосходит всякую силу»<sup>145</sup>. Поэтому оба эти [понятия] воспринимаются вместе и произносятся вместе [со словом *Святой Дух*], когда воипостасное называется *силой* или *энергией*<sup>146</sup>. Великий во всем Василий говорит: «Святой Дух есть освящающая Сила, которая является субстанциальной, действительно существующей и воипостасной»<sup>147</sup>. В [книгах] «О [Святом] Духе» [Василий] показал, что не все энергии, которые [происходят] от Духа, являются воипостасными, а благодаря этому [доказательству] тут же становится очевидным, что он отличает эти [энергии] от тварей. Ибо есть вещи, которые воипостазированы от Духа как твари, поскольку Бог создал сотворенные сущности.

123. Апофатическое богословие не противоречит катафатическому и не отрицает его, но оно показывает, что [суждения], высказываемые утвердительным образом относительно Бога, суть истинные и высказывание их не противоречит православному образу мыслей. [Подобного рода суждения являют также, что] Бог обладает [Своими свойствами] не так, как мы обладаем [своими]<sup>148</sup>. Например, Бог имеет ведение о сущих, и мы также имеем некоторое ведение о

<sup>145</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 253 (слово «*προέχων*»), переведенное как «про-имеет», имеет значение первичного обладания). Обозначение Бога как *Силы* (*δύναμις*) встречается уже у самых ранних церковных писателей. Так, Афинагор замечает: «Бог Сам для Себя есть все, свет неприступный, мир совершенный, дух, сила, разум». Сочинения древнехристианских апологетов. СПб., 1999. С. 68. У Дионисия Ареопагита такое обозначение Бога обычно предполагало Его действие вовне (*ad extra*), как бы Его «выхождение» (*πρόδος*). См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. Op. cit. P. 59–61.

<sup>146</sup> Фраза весьма сложная для перевода: *διό καὶ συνυπακούμεν ἢ καὶ συνεκφωνοῦμενον ἔχει τοῦτων ἐκάτερον, ὅταν δύναμις ἢ ἐνέργεια καλῆται τὸ ἐνυπόστατον*. Понятие «воипостасное», имеющее достаточно богатый спектр смысловых оттенков, в данном случае заключает в себе указание на *истинность* и *действительность бытия*. См. на сей счет: *Соколов В.* Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916. С. 316–317.

<sup>147</sup> Эта выдержка заимствована из пятой книги «Против Евномия» (PG 29, 713), приписываемой св. Василию Великому, но принадлежащей, как указывалось, на самом деле, скорее всего, перу Дидима Слепца.

<sup>148</sup> По поводу данной мысли св. Григория Паламы архимандрит Киприан замечает: «Это есть только перифраз того, что Псевдо-Ареопагит говорит в своем “Таинственном богословии”: “Не следует полагать, что отрицание противоречит утверждениям, но что Сама Первопричина изначальнее и значительно выше всякого отрицания или утверждения”. Эта же мысль высказывалась и другими богословами, в частности, так же рассуждает о соотношении положительного и отрицательного богословия, или, как он его называет, “запретительные наименования Бога”, св. Василий Великий в первой книге *Против Евномия*. *Архимандрит Киприан (Керн)*. Духовные предки святого Григория Паламы. (Опыт мистической родословной) // Богословская мысль. Труды Православного богословского института в Париже. [№ 4.] Париж, 1942. С. 105.

них, но мы [познаем их] как ныне существующие и возникшие, а Бог [познает их] не в качестве таковых, ибо он знал их ничуть не хуже и еще до их возникновения<sup>149</sup>. Поэтому говорящий о Боге, что Он не знает сущие как существующие, не противоречит изрекающему, что Бог ведает о сущих и ведает о них как существующих. Есть катафатическое богословие, содержащее в себе возможность апофатического богословия<sup>150</sup>. Как об этом сказал некогда один человек: «Всякое знание соотносится с каким-либо предметом, то есть с тем, что познается, а ведение Бога не соотносится ни с одним предметом»<sup>151</sup>. Эти слова означают то же самое, что и высказывание: Бог не ведает сущих как существующих и не обладает таким ведением о сущих, каким обладаем мы. Таким способом высказываются о Боге, в силу [Его] Превосходства, как о Небытии<sup>152</sup>. Однако высказывающие это для того, чтобы показать, будто говорящие, что Бог есть, говорят неправильно, пользуются апофатическим богословием не соразмерно Превосходству [Божиему], но соответственно [Его мнимой] недостаточности, [думая], будто Бог совершенно и никоим образом не существует. А это уже есть высшая степень нечестия, которой страдают, к сожалению, пытающиеся посредством апофатического богословия отрицать то, что Бог имеет и сущность, и нетварную энергию. Мы же любим и то, и другое [богословие]<sup>153</sup>, которые не отрицают друг друга, но благодаря которым мы укрепляемся в благочестии.

124. Чтобы полностью ниспровергнуть все софистические выдумки<sup>154</sup> варлаамитов и показать их бессмыслицу, я считаю достаточным привести

<sup>149</sup> Данное противопоставление нашего тварного ведения, познающего сущие вещи в их становлении (ὡς ὄντων καὶ γενομένων), ведению Самого Бога (ἐγίνωσκε γὰρ ταῦτ' οὐδὲν ἦττον καὶ πρὶν γενέσεως αὐτῶν) находит определенную аналогию в одной из схолий к Дионисию Ареопагиту: «Люди постигают, что представляет собой чувственное, или через зрение, или вкусом, или осязанием; умственное же мы уразумеваем или путем изучения, или через научение, или благодаря озарению. Бог же ведает сущее, не пользуясь ни одним из этих способов, но обладая Ему подобающим знанием. Это и имеет в виду выражение *Знающий все прежде его* рождения (Дан. 13, 42), показывающее, что Бог знает сущее не свойственным бытию сущего образом, т. е. не чувственно, но иным образом ведения». *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии.* СПб., 1994. С. 365.

<sup>150</sup> Так, вероятно, можно перевести данное предложение (ἔστι δὲ καταφατικὴ θεολογία, δυνάμιν ἀποφατικῆς ἔχουσα θεολογίας). Другой вариант: «Есть катафатическое богословие, имеющее силу апофатического».

<sup>151</sup> Данное высказывание не идентифицируется.

<sup>152</sup> Возможно, подразумевается высказывание Дионисия Ареопагита о Боге: «Причина всеобщего бытия (бытия для всех), Сама не сущая» (αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πάντων, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν). *Дионисий Ареопагит.* Там же. С. 16–17. Развивая эту мысль Дионисия, св. Григорий Палама учит, что «вся природа весьма удалена и совершенно чужда природе Бога. Если Бог есть *природа*, то прочее *не природа*; а если все прочее – *природа*, то Он *не природа*; так что он не был бы *Сущим*, если бы все прочее было *сущим*; а если Он *Сущий*, то все прочее не есть *сущее*». *Епископ Алексий (Дородницын).* Византийские церковные мистики 14-го века. Казань, 1906. С. 15.

<sup>153</sup> Подразумевается апофатическое и катафатическое богословие.

<sup>154</sup> Этим словом (ἑρεσχελία) в святоотеческой письменности часто характеризовались ереси. Так, св. Епифаний говорит: «За Татианом следуют некие так называемые “энкратиты”, собственно (φύσει) им введенные в заблуждение и обман, но принимающие и другие мнения, кроме ему принадлежащих, и еще более предавшиеся пустым выдумкам (εἰς μεῖζονα πάλιν ἑρεσχελίαν ἑαυτοῦς ἐκδεδοκότες)». *Святитель Епифаний Кипрский.* Ч. 2. М., 1864. С. 297. Текст: *Ephanius* II. Panarion haer. 36–64. Hrsg. von K. Holl und J. Dummer. Berlin, 1980. S. 214.

краткое святоотеческое изречение. Ибо [святый Григорий Богослов] говорит: «Безначальное, Начало и Сущее с Началом – един Бог... И Начало, тем, что оно начало, не отделяется от Безначального: ибо для Него быть началом не составляет естества, как и для первого быть безначальным; потому что сие относится только к естеству, а не есть само естество»<sup>155</sup>. Итак, что [можно сказать об этом]? – Разве может кто-нибудь, кроме безумца, утверждать, что если Начало и Безначальное не есть естество, но представляют собой то, что окрест естества, то вследствие этого они являются тварными? А если они суть нетварны и присущи естеству Божию, то разве [на этом основании можно сказать, что] Бог – сложен? Никоим образом! Ибо [Бог никоим образом не является сложным], если они отличаются от Божественного естества. Но если бы это естество было тем же самым, что и [свойства], естественным образом присущие Богу, то Божество в таком случае было бы сложным. Наряду с другими отцами, великий Кирилл учит этому во многих местах [своих творений]<sup>156</sup>. Ты же внимательно изучи вместе со мной сочинения Василия Великого против Евномия, а также книги брата его, мыслящего подобно ему, ибо там ты обнаружишь, что Варлаам, Акиндин и их последователи находятся в согласии с Евномием, а также найдешь в достаточном количестве опровержения их<sup>157</sup>.

125. Евномиане полагают, что не одна и та же сущность у Отца и Сына, поскольку они считают, что все высказываемое о Боге высказывается о [Его] сущности, и, питая страсть к спорам, [утверждают], будто, поскольку [слова] «рождать» и «быть рожденным» суть различны, различны и сущности, [обозначаемые этими словами]<sup>158</sup>. Сторонники Акиндина также полагают, что Обладающий Божественной сущностью и Обладающий Божественной энергией не является Тем же Самым Богом, так как они считают, что все высказываемое о Боге есть сущность и, [подобно евномианам] питая страсть к спорам, [утверждают], что если есть некое различие между Божественной сущностью и Божественной энергией, то, следовательно, есть много различных богов. Поэтому [нами] и показывается, что не все высказываемое о Боге высказывается о [Его] сущности, но имеется также и то, что высказывается

<sup>155</sup> Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 594.

<sup>156</sup> В «Сокровищнице» св. Кирилл, рассуждая о таких именовании Бога, как *бессмертный, нетленный, незримый* и т. д., посредством которых говорят о сущности Его и «по естеству содержатся в Боге» (*κατὰ φύσιν ἐνυπόρχοντα τῷ Θεῷ*), замечает, что они не обозначают саму сущность Божию, но Его естественные свойства. См.: PG 75, 448.

<sup>157</sup> Св. Григорий Нисский в полемике с Евномием выделяет два рода наименований, прилагаемых к Богу: *отрешенные* (т. е. выражающие понятие о предмете самом в себе) и *относительные* (т. е. выражающие предмет в его отношениях к другим предметам). Особое значение имеют первые, ибо «во всех отрешенных именах человек выражает присущее Богу Самому в Себе, и потому, хотя он не постигает сущности Божией, однако же можно сказать, что, при знании ее вечных свойств, он не только знает нечто о Боге, но и Самого Бога, насколько его разум способен проникнуть в сокровенное. На основании отрешенных понятий человеческий разум совершенно верно определяет Божественную сущность как единую, простую, единовидную, – хотя и постигаемую в разных свойствах, но абсолютно неделимую на разные части». Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. С. 166.

<sup>158</sup> О лжеучении Евномия см. примеч. 131.

относительно, то есть высказывается в отношении чего-либо, что не есть Сам [Бог]. Например, [слово] «Отец» говорится в отношении к Сыну, но [это не означает], что Сын есть Отец. [Также слово] «Господь» [употребляется] по отношению к служащей [Богу как Господину] твари, ибо Бог господствует над теми [созданиями], которые [пребывают] во времени и веке, а также господствует и над самими веками. А господствование есть нетварная энергия Божия, отличающаяся от сущности, поскольку это говорится в отношении к чему-либо другому, что не есть Сам [Бог]<sup>159</sup>.

126. Евномииане утверждают, что все высказываемое о Боге есть сущность, для того, чтобы догматствовать, будто нерожденность есть сущность. А исходя из этого они Сына, как отличающегося от Отца, низводят до [уровня] твари, то есть до [уровня] самих себя. И основанием для них, по их же собственным словам, служит то [опасение], чтобы не было двух богов, один из которых был бы нерожденным, а другой – рожденным<sup>160</sup>. Подражая им, и акиндиане утверждают, что все говорящееся о Боге говорится о сущности Божией, чтобы также нечестиво низвести до [уровня] твари энергию, которая не отделяется, а [только] отличается от сущности Божией и которой причаствуют создания (ибо, как говорит [Дионисий Ареопагит], «все [вещи] причащаются Промысла, проистекающего из Божества – Причины всего»)<sup>161</sup>. И основанием для них, по их же собственным словам, служит то [опасение], чтобы не было бы двух божеств, одним из которых была бы Триипостасная сущность, превышающая

<sup>159</sup> Говоря о господствовании как об энергии Бога (τὸ δὲ κυριεῦειν ἄκτιστός ἐστιν ἐνέργεια Θεοῦ), св. Григорий предполагает, что данная энергия направляется на что-либо иное, а не на Самого Бога. Его понятие о *господствовании*, по-видимому, зависит от Дионисия Ареопагита, который рассматривает это понятие как одно из имен Божиих. По поводу него Дионисий замечает: «Господство (κυριότης) есть не только превосходство над худшим, но и всесовершенное владычество над всяким добром и благом, а также истинная и незыблемая утвержденность [в этом добре и благе]. Поэтому [слово] *господство* и [обретается наряду со словами] *власть*, *властвование* и *господствование*». Перевод наш. Текст см.: *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии.* СПб., 1994. С. 322–323.

<sup>160</sup> Определения «нерожденный» и «рожденный», согласно Аэтию (или Аэцию), одному из первых представителей аномейства, соотносятся с сущностью; из этого делается вывод об иносущии Отца Сыну. См.: *Копецек Th. A History of Neo-Arianism.* Cambridge (Mass.), 1979. P. 234–272. Затем данный тезис Аэтия развил Евномий, который опирался на развитую «средними платониками» [о них см.: *Димон Д. Средние платоники* (80 г. до н. э. – 220 г. н. э.). СПб., 2002.] теорию языка, подчеркивающую «естественное соответствие имен вещам»; следствием этого являлось положение, что имя есть инструмент, позволяющий выделить сущность каждой вещи. Отсюда Евномием делался вывод, что различие имен «Отец» и «Сын» предполагает различие сущностей, так же как и различие определений «нерожденный» и «рожденный». См.: Там же. P. 321–341. Согласно этой еретической теории (на которую опирались в XX в. имябожники), «имена существовали и прежде создания вещей, и прежде создания людей. Само создание вещей произошло произнесением Богом этих выражающих сущность вещей имен. Все имена вещей открыты людям Богом, и “Бог изначально положил соответствующие вещам имена”, и так как Бог Промыслитель насадил имена вещей в наших душах, то мы и можем без особого труда иметь самое достоверное познание о вещах и даже в именах постигать само их сущность». *Троицкий С. В. Учение св. Григория Нисского об именах и имябожники.* Краснодар, 2002. С. 5.

<sup>161</sup> Перевод наш. Текст см.: PG 3, 117.

[всякое] наименование, [всякую] причину и [всякое] причастие, а другим – происходящая из этой сущности причастуемая и именуемая энергия Божия. Они не ведают того, что как Бог и Отец называется «Отцом» по отношению к Собственному Сыну и Отцовство [Его] обладает нетварным бытием<sup>162</sup>, хотя [слово] «Отцовство» не означает сущности, так Бог обладает [подобным же] нетварным образом и энергией, хотя энергия и отличается от сущности. И когда мы говорим о едином Божестве, то мы говорим о всем том, что есть Бог, [то есть говорим] о сущности и энергии. [А наши противники поэтому] являются теми, которые нечестиво разделяют единое Божество Бога на тварное и нетварное.

127. Случайное свойство есть то, что появляется и исчезает; исходя из этого мы понимаем и неотделимые случайные свойства<sup>163</sup>. Но бывает и такое случайное свойство, которое 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 случайному свойству 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

<sup>162</sup> Так мы переводим фразу: καὶ ἀκτίστως ἔχει τὸ πατὴρ εἶναι.

<sup>163</sup> Это определение *случайного свойства*, или *акциденции* (συμβεβηκός), и неотделимых акциденций (τὰ ἀχώριστα συμβεβηκότα) восходит к аристотелевской логике и ее неоплатоническим комментаторам. Данная логика была частично воспринята и церковным богословием, особенно в период христологических споров. Так, церковный автор VI в. пресвитер Феодор Раифский в своем сочинении «Предуготовление» дает такое определение: «Случайным свойством мы называем все то, что не является сущностным (ὃ μὴ οὐσώδες ἐστίν), но бывает в подлежащей сущности (ὑποκειμένη τῇ οὐσίᾳ ὑφίσταται) и воспринимает как само существование (τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν), так и несуществование в чем-либо. Оно бывает отделимым и неотделимым (χωριστὸν καὶ ἀχώριστον). [Примером] отделимого [случайного свойства] служат сон и бодрствование, а примером неотделимого – золотистый цвет кожи и голубоглазость (τὸ σιτόχροον καὶ γλαυκόμματον). [Понятие] *случайное свойство* обозначает многие деяния и претерпевания (πάθη) сущностей; деяния – [например], хождение и беседу, а претерпевание – [например], болезнь и курносость». Diekamp F. *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*. Roma, 1938. S. 218. Св. Иоанн Дамаскин же на сей счет замечает: «Субстанция есть подлежащее (ὑποκειμένον), как бы материя вещей. Акциденция же есть то, что созерцается в субстанции как подлежащем, например: медь и воск – субстанции, а фигура, форма, цвет – акциденции; и тело – субстанция, а его цвет – акциденция». Еще он говорит: «Акциденция есть то, что высказывается относительно многих предметов, различающихся по виду, на вопрос: каков предмет? Она не принимается в определение, но может и принадлежать предмету, и не принадлежать ему. Акциденция, присутствуя в предмете, не сохраняет его и, отсутствуя, не разрушает. Акциденция называется несущественной (ἐπουσιώδης) разностью и качеством. Акциденция бывает или отделимой, или неотделимой. Отделимой акциденцией называется то, что в одном и том же лице то присутствует, то отсутствует, как, например, сидение, летание, стояние, болезнь, здоровье. Неотделимой акциденцией называется то, что не входит в состав сущности, так как не созерцается в целом виде, – однако коль скоро оно принадлежит известному лицу, то уже не может быть отделено от него. Таковы, например, приплюснутость или горбатость носа, синева глаз и т. п. Такая неотделимая акциденция называется отличительной особенностью (χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα), ибо это различие составляет ипостась, т. е. индивидуум». *Преподобный Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы*. М., 1999. С. 43, 47.

является Божественная энергия, ибо она не есть ни сущность, ни случайное свойство. И если некоторыми богословами она называется как бы случайным свойством, то это только для того, чтобы показать, что она есть в Боге, но не есть сущность.

128. Григорий, названный «Богословом», высказываясь о Святом Духе, научает нас тому, что Божественная энергия хотя и называется иногда случайным свойством, но созерцается в Боге и не производит [в Нем] сложности. Он говорит: «Дух Святой есть что-нибудь или самостоятельное, или в другом представляемое; а первое знающие в этом называют *сущностью*, а последнее же – *принадлежностью*<sup>164</sup>. Посему, если Дух есть принадлежность, то Он будет действием Божиим. Ибо чем назвать Его тогда, кроме действия, и чьим действием, кроме Божия? Такое же положение и приличнее, и не вводит сложности»<sup>165</sup>. Говоря это, [он] ясно [указывает], что если [Дух] принадлежит к тому, что созерцается в Боге, а также, что если Он не есть сущность, а является случайным свойством и называется «Духом», то Он не может быть ничем иным, кроме как энергией. Ведь [святой Григорий] показывает это словами: «Ибо чем назвать Его тогда, кроме действия, и чьим действием, кроме Божия?». Помимо этого, отмечая еще, что [Дух] не может быть ни качеством, ни количеством, ни чем-либо иным из того, что созерцается в Боге, но только энергией, он добавляет: «Такое же положение и приличнее, и не вводит сложности». Но каким образом энергия, созерцаемая в Боге, избегает сложности? – Потому что [только] один [Бог] обладает бесстрастной энергией<sup>166</sup>, поскольку Он только действует, но не претерпевает [никакого] воздействия, не возникая и не изменяясь.

129. О том, что эта энергия является нетварной, ведал [Григорий] Богослов, и чуть выше он показал это, противопоставляя ее твари. Ибо он говорит: «Что же касается наших мудрецов, то одни понимали Дух как энергию, другие – как тварь, а иные – как Бога»<sup>167</sup>. «Богом» он здесь называет саму Ипостась и, указывая на различие между энергией и тварью, ясно показывает, что эта энергия не является тварью. А немного далее [святой Григорий] называет эту энергию движением Божиим<sup>168</sup>. А разве может

<sup>164</sup> Так в старом русском переводе передается *случайное свойство* (συμβεβηκός).

<sup>165</sup> *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 446.*

<sup>166</sup> Это высказывание св. Григория Паламы (μόνος ἀπαθεστάτην ἔχει τὴν ἐνέργειαν) является следствием общего святоотеческого тезиса о бесстрастии Бога или Божественной природы. О последней св. Иоанн Дамаскин, например, говорит, как о «бесстрастной и единой только благой». См.: *Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.–Ростов-на-Дону, 1992. С. 2.*

<sup>167</sup> *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 446.* Перевод несколько изменен нами.

<sup>168</sup> Контекст мысли св. Григория Богослова несколько иной: по его словам, необходимо предположить, что Святой Дух относится либо к тем [вещам], которые существуют сами по себе (τῶν καθ' ἑαυτὸ ὄντων), либо к тем, которые созерцаются в другом (τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων), т. е. либо к тому, что называется *сущностью*, либо к *случайному свойству* (τὸ συμβεβηκός). Если Дух является случайным свойством, то Он будет не иным чем, как «действием (энергией) Божиим». А если Он есть это действие, то будет производимым (ἐνεργηθήσεται), а не производящим (οὐκ ἐνεργήσει). См.: *Grégoire de Nazianze.*

движение Божие не быть нетварным? И богоносный Дамаскин в пятьдесят девятой главе пишет: «Действование, конечно, есть деятельное и самостоятельное движение природы; а то, что способно к действию, есть природа, из которой действие выходит; а то, что произведено, есть результат действия; действующий же – пользующийся действием, или ипостась»<sup>169</sup>.

130. Сторонники Акиндина, исходя из слов [святого Григория] Богослова: «Если [Дух есть] действие, то, без сомнения, будет производимым, а не производящим, и вместе с производством прекратится»<sup>170</sup>, предположили и провозгласили, что эта Божественная энергия является тварной. Ибо они не ведали, что [слово] «производимое» высказывается и относительно нетварных [Существ], как это в другом месте показал [святой Григорий] Богослов, когда писал: «Если “Отец” есть имя действия, то единосущие будет следствием действия»<sup>171</sup>. И богоносный Дамаскин говорит: «Христос сидит одесную Отца, совершая божественным образом промышление о всех вещах»<sup>172</sup>, но он не прилагает [слово] «почил» к нетварной энергии. Ибо при создании [мира] Бог начинает и прекращает [творить], как и Моисей говорит: *и почил ... от всех дел Своих* (Быт. 2, 2). И это создание [мира], при котором Бог начинает и прекращает [творить], есть естественная и нетварная энергия Божия.

131. Опять же божественный Дамаскин после слов: «Действование есть деятельное и самостоятельное движение природы», желая показать, что [святой Григорий] Богослов говорил о таковой энергии, которая приводится в действие и прекращается, добавил: «Должно знать, что действие есть движение, и оно более производится, чем производит, как говорит Григорий Богослов в “Слове о Святом Духе”: “если же есть действие, то, без сомнения, оно будет производиться, а не производить, и вместе с тем, как оно будет произведено, оно прекратится”»<sup>173</sup>. Поэтому ясно, что придерживающиеся образа мыслей Варлаама и Акиндина, догматствуя о том, что энергия, о которой говорил Григорий Богослов, является тварной, безумно низводят эту естественную и сущностную энергию Божию до [уровня] твари. А священный

Discours 27–31. P. 286. У св. Григория Паламы «энергия Божия» в данном случае заменяется «движением Божиим» (κίνησιν Θεοῦ): это выражение принадлежит (как видно из последующего) св. Иоанну Дамаскину.

<sup>169</sup> Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.–Ростовна-Дону, 1992. С. 162. В переводе мы заменили, ориентируясь на греческий текст, слово «лицо» на «ипостась».

<sup>170</sup> Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 446.

<sup>171</sup> Очень свободное переложение слов св. Григория Богослова. У него так: «Они говорят: Отец есть имя Божие по сущности или по действию; и в обоих случаях хотят завязать нас. Если скажем, что имя Божие по сущности, то с сим вместе допустим иносущие Сына; потому что сущность Божия одна и ее, как говорят они, предвосхитил уже Отец. А если имя – по действию, то очевидно признаем Сына творением, а не рождением. Ибо где действующий, там непременно и произведение». Там же. С. 424.

<sup>172</sup> Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.–Ростовна-Дону, 1992. С. 198. Перевод несколько изменен соответственно цитации св. Григория Паламы.

<sup>173</sup> Там же. С. 162.

Дамаскин, показав, что эта энергия не только совершается, но и совершает, представил ее в качестве нетварной. А что он здесь нисколько не вступает в противоречие с Богословом, достаточно было показано в моих пространных [предшествующих] рассуждениях.

### IX. Различие между Божественной сущностью и Божественной энергией

132. Ипостасные своеобразные свойства и в Боге [мыслятся] соотносительно друг с другом<sup>174</sup>, и [Божественные] Ипостаси отличаются друг от друга, но они не различаются по сущности. Кроме того, о Боге иногда говорится и соотносительно твари. Ибо Бог – Пресвятая Троица – называется *Предвечным, Предначальным, Великим и Благим*; но это не означает, что Его можно называть и *Отцом*, поскольку не каждая из Ипостасей, но [только] одна является Отцом, а [всё] последующее – из Него и к Нему возводится. Однако по отношению к твари Он может быть назван и *Отцом*, и *Троицей*, поскольку единое дело трех [Ипостасей] есть приведение в бытие [всего тварного] из полного небытия<sup>175</sup>, а также поскольку [люди] становятся сынами [Божиими] по причине даруемой благодати, общей для трех [Ипостасей]<sup>176</sup>. Ибо [слова]: *Господь Бог наш есть Господь единый* (Втор. 6, 4; Мк. 12, 29) и *Отче наш, иже еси на небесех* (Мф. 6, 9) говорят о Святой Троице как о едином Господе и Боге нашем, Который есть и Отец, возрождающий [нас] Своей благодатью. Однако, как мы уже сказали, только один Отец называется *Отцом* относительно единосущного Сына. Он же называется *Началом* по отношению к Сыну и [Святому] Духу; еще Отец называется *Началом* и по отношению к твари, но уже как Творец и Владыка всех созданий<sup>177</sup>. И когда Отец называется так по отношению к твари, то Началом

<sup>174</sup> Речь идет именно об *ипостасных своеобразных свойствах* (τὰ ὑποστατικά ἰδιώματα), потому что у отцов Церкви часто говорится и о *природных свойствах*. В данном случае св. Григорий Палама, различая два вида своеобразных свойств, обозначает традиционное святоотеческое учение о Святой Троице. Ср., например: «В Боге понятие сущности есть общее, разумеется ли, например, Благодать, Божество, или другое что. Ипостась же представляется в отличительном свойстве отечества, или сыновства, или освящающей силы». *Святитель Василий Великий*. Творения. Т. 3. СПб., 1911. С. 250.

<sup>175</sup> Ср.: «Святые Отцы и учителя Церкви также приписывали сотворение мира и Богу вообще, и в частности Богу Отцу, Богу Сыну или Слову, и Богу Духу Святому, замечая притом, что не каждый порознь, но все вместе Они произвели вселенную. А чтобы обозначить, в чем именно состояло участие каждого из Лиц Пресвятой Троицы в деле творения, святые учителя выражались, что “Отец сотворил мир чрез Сына в Духе Святом”; или: “все от Отца чрез Сына в Духе Святом”, впрочем, не в том смысле, будто Сын и Святой Дух исполняли какое-то орудное и рабское служение при творении, но в том, что Они зиждительно совершили Отчую волю». *Митр. Макарий*. Православно-догматическое богословие. Т. 1. М., 1999. С. 365.

<sup>176</sup> Ср. у преп. Анастасия Синаита: «Бог именуется *Отцом* в двух смыслах: по природе и по благодати; по природе Он – [Отец] собственного и единосущного Бога Слова, а по благодати Он – [Отец] и нас». *Anastasio Sinaitae*. *Viae dux*. Ed. K.-H. Uthemann. Turnhout-Leuven, 1981. P. 28. Преп. Максим Исповедник, толкуя начало Молитвы Господней, замечает: «Начав эту Молитву, мы научаемся чтить Единосущную и Пресущую Троицу как творческую Причину нашего бытия. Одновременно мы научаемся возвещать и о благодати усыновления в нас, удостоиваясь называть Отцом по благодати своего Творца по естеству». *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1. М., 1993. С. 190.

<sup>177</sup> Еще Ориген замечал, что совсем не неуместно называть Бога всяческих неким Началом (ὁὐκ ἀτόπος δὲ καὶ τὸν τῶν ὄλων Θεὸν ἐρεῖ τις ἀρχὴν), потому что «Отец есть Начало Сына, Создатель – Начало созданий и вообще Бог есть Начало сущих». См.: *Origène*. *Commentaire sur saint Jean*, t. I. Ed. par C. Blanc // *Sources chrétiennes*, N 120. Paris, 1966. P. 112–114.

является также и Сын; однако [это не означает, что есть] два начала, ибо существует [только] одно. Ибо и Сын называется *Началом* относительно твари, как Владыка по отношению к рабам. Поэтому Отец и Сын вместе со [Святым] Духом по отношению к твари есть одно Начало, один Владыка, один Творец, один Бог, Отец, Радетель, Хранитель и все иное. Однако каждое из этих [обозначений] не есть сущность, ибо если бы это было сущностью Его, то не высказывалось бы относительно другого.

133. Положения, состояния, места, времена и [все иное] подобное высказывается о Боге не в подлинном смысле слова, а в метафорическом. Но созидание и действие в самом подлинном смысле слова может быть высказано только об одном Боге<sup>178</sup>. Ибо один только Бог созидает, но Он не становится и не претерпевает [ничего], насколько это касается Его сущности; Он один всячески созидает каждое [из сущих] и Он один созидает [все] из совершенного небытия, обладая всемогущей энергией; соответственно этой энергии [о Нем что-либо] высказывается соотносительно твари [и соответственно ей] Он обладает возможностью [действия]. Ведь в Своем естестве [Бог] не может ничего претерпевать, но Он может что-либо прибавить к [Своим] созданиям, если пожелает. Ведь возможность претерпевать, иметь и присоединять что-либо по сущности свойственно слабости. А возможность созидать, обладать [Своими] созданиями и присоединять [что-либо] к ним, когда этого пожелаешь, свойственно боголепной и вседержительной Силе<sup>179</sup>.

134. Тогда как все сущие (включая тех, которые созерцаются как следующие после сущности) сводятся к десяти категориям: *сущность, количество, качество, отношение, «где», «когда», действие, претерпевание, обладание и положение*<sup>180</sup>, Бог есть сверхсущностная сущность<sup>181</sup>, в которой

<sup>178</sup> Св. Григорий Палама противопоставляет здесь один (метафорический) тип высказываний о Боге (θεοεις και εςεις και τοιοι και χρονοι) другому типу (в собственном смысле слова) высказываний о Нем (το ποειν και ενεργειν). Отец Киприан относительно этой главы замечает: «Бога можно узнать только по тому, что окрест Его, по Его действиям... Наиболее ярким примером такого “выступления” Божия является Его творческая энергия, так как Он есть Единый Творец в настоящем смысле этого слова». *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 283.

<sup>179</sup> Как отмечает тот же отец Киприан, данная глава связана с пятой главой «О мистическом богословии» Дионисия Ареопагита и «затрагивает вопрос “потенциального бытия”, разрабатываемого в Эннеадах II, V». Там же. С. 317. Однако, на наш взгляд, сходство в данном случае достаточно отдаленное, ибо у св. Григория Паламы акцентируется *катафатический* момент, а в указанном месте «Ареопагитик» – *апофатический*. Здесь говорится о Боге как о высшей Причине: «Ей не свойственны ни слово, ни имя, ни знание; Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно неприменимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-либо из того, что за Ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной». *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 367.

<sup>180</sup> Об этих общеизвестных категориях аристотелевской логики см.: *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М., 1913. С. 173–174 (здесь автор, кстати, говорит: «Аристотель уверен в полноте этого перечисления, но у него нельзя найти определенного принципа для выделения этой таблицы категорий; кроме того, категории *обладания* и *положения* называются только в “Категориях” и в “Топике”, во всех же позднейших перечислениях отсутствуют»).

<sup>181</sup> Данное парадоксальное с точки зрения формальной логики выражение (ουσια υπερούσιας, или – «сверхсущностная сущность») встречается у Дионисия Ареопагита,

созерцаются [только] отношение и действие, а они не производят в этой [сверхсущностной сущности] никакой сложности и никакого изменения. Ибо Бог созидает всё, Сам в [Своей] сущности не претерпевая ничего. Он есть Творец, Начало и Владыка по отношению к твари, поскольку она началась и начинается [в Нем] и служит [Ему]. Но есть также и Отец наш, возрождающий нас благодатью. Одновременно Он есть и Отец по отношению к Сыну, никоим образом не начавшему [быть] во времени, а Сын [есть Сын] по отношению к Отцу; Дух же есть Изведенное<sup>182</sup>, Он – советен Отцу и Сыну, принадлежа к той же самой сущности. А те, которые говорят, что Бог есть только сущность, в которой не наблюдается ничего другого, представляют Бога не [обладающим способностью] творить, действовать и относиться к чему-либо. Если же они считают, что Бог не имеет [всего] этого, то значит, что Он не есть действующий, не есть Создатель и не обладает энергией. [В таком случае] Он также не является ни Началом, ни Творцом, ни Владыкой, ни Отцом нашим по благодати. Ведь как бы Он мог быть [всем] этим, если бы не имел в Самом Себе *отношения и действия*, созерцаемых в Его сущности? А если в сущности Божией не наблюдается *отношения*, то тем самым отрицается и Триипостасность Божества. А тот, кто не является Триипостасным, не есть ни Владыка всего, ни Бог. Поэтому мыслящий в согласии с Варлаамом и Акиндином [на самом деле] суть безбожники.

135. Бог обладает тем, что не есть сущность. Однако, это не означает, что не являющееся сущностью есть случайное свойство. Ибо то, что не только не гибнет, но не принимает и не производит увеличения или уменьшения, никоим образом не может быть сопричислено к случайным свойствам. Тем не менее, [если что-либо] не является ни случайным свойством, ни сущностью, [то это не означает, что] оно относится к совершенно несуществующему; наоборот, оно есть и есть в подлинном смысле слова. Оно не есть случайное свойство, потому что совершенно неизменно, но не есть и сущность, потому что не принадлежит к существующим самим по себе. Поэтому и богословами, желающими только показать, что это не есть сущность, оно называется как бы случайным свойством. Что же тогда? Разве каждое из ипостасных свойств или каждую из Ипостасей, которые не являются ни сущностью, ни случайным свойством, можно [на этом основании] причислить к совсем не существующему? Ни в коем случае! Подобным же образом и Божественная энергия, не будучи ни сущностью Божией, ни случайным свойством Божиим, не относится к несуществующему.

---

который говорит о Боге так: «Никакой мыслью превышающее мысль Единое не постижимо; и никаким словом превышающее слово Добро не выразимо; Единича, делающая единой всякую единицу; Сверхсущественная сущность». *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 15–17.

<sup>182</sup> Данный термин (πρόβλημα, или – «изведение») св. Григорий Палама употреблял выше (см. главу 96 и примеч. 90). Помимо св. Григория Богослова, его использует и преп. Иоанн Дамаскин, который говорит: «Слово же есть воипостасное порождение, потому Оно и есть Сын, а Дух – воипостасное исхождение и изведение от Отца, Сыновнее, но не от Сына, как Дух уст Божиих, слово возвещающих». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 222.

И, чтобы сказать в единодушии со всеми богословами, если Бог творит [все] по волею [Своему], а не потому, что это присуще Ему по природе, то, следовательно, иное – воление, и иное – присущее по природе. Отсюда можно сделать вывод, что Божественная воля отличается от Божественной природы. И что из этого? Означает ли это, что, поскольку воля в Боге отличается от природы и не является сущностью, она вовсе не существует? Совсем нет! Наоборот, она существует и принадлежит Богу, Который обладает не только сущностью, но и волей, в соответствии с которой Он и творит. И можно было бы назвать эту волю, не являющуюся ни сущностью, ни случайным свойством и не производящую [никакой] сложности или изменения, как бы неким случайным свойством<sup>183</sup>. Стало быть, Бог обладает и тем, что есть сущность, и тем, что не является ею; это есть Божественная воля и Божественная энергия, даже если бы их можно было назвать и случайным свойством.

136. Если сущность не обладает энергией, отличающейся от самой сущности, то это значит, что такая сущность совершенно не будет иметь самостоятельного ипостасного бытия и [является] только мысленным умопредставлением<sup>184</sup>. Ибо так называемый «человек вообще»<sup>185</sup> не мыслит, не думает, не видит, не обоняет, не говорит, не слышит, не ест и, чтобы сказать просто, не обладает энергией, отличающейся от сущности и являющейся, что [этот человек] существует в ипостаси. Поэтому «человек вообще» не обладает самостоятельным ипостасным бытием. А человек, обладающий врожденной энергией, которая отличается от сущности, – будь то одна [энергия], или много [энергий], или все из тех [энергий], о которых идет речь, – познается благодаря этим энергиям как существующий в ипостаси и не лишенный самостоятельного ипостасного бытия. А поскольку таких энергий не одна, не две и не три, но они созерцаются в многочисленных [людях], то этим обнаруживается, что человек существует в бесчисленных ипостасях<sup>186</sup>.

<sup>183</sup> Или: «некоей псевдо-акциденцией» (συμβεβηκός πώς τις). Данные мысли св. Григорий Палама более пространно развивает в специальном сочинении против Акиндина («Антирретике»), где он, в частности, замечает, что в Боге случайное свойство [вообще] не наблюдается (συμβεβηκός δὲ τῷ Θεῷ οὐδὲν ἐνθεωρεῖται), поскольку эта акциденция есть нечто либо приобретенное, либо изменяемое, а подобного приобретения или изменения нельзя усмотреть в Боге. См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Γ΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1970. S. 443.

<sup>184</sup> Подобным образом, как кажется, можно перевести фразу: ἀνυπόστατος ἔσται τελείως καὶ διανοίας μόνον θεώρημα. Слово ἀνυπόστατος (букв. «неипостасное, безипостасное») обозначает в данном конкретном случае именно отсутствие самостоятельного бытия. Примечательно, что в анонимном сочинении «О сектах», приписываемом Леонтию Византийскому, говорится, что это слово имеет два основных значения: им обозначается либо то, что вовсе не существует (τὸ μηδαμῶς ὄν), например, трагелаф (мифическое животное – козлоподобный олень), либо то, что в другом обретает свое бытие (ипостась) и не существует само по себе (τὸ ἔχον ἐν ἑτέρῳ τὴν ὑπόστασιν, καὶ μὴ καθ' ἑαυτὸ ὑφίστάμενον), примером чему служат акциденции (τὰ συμβεβηκόντα). См.: PG 86, 1240.

<sup>185</sup> Это выражение (ὁ καθόλου λεγόμενος ἄνθρωπος) подразумевает родовое понятие «человек».

<sup>186</sup> Данное высказывание св. Григория Паламы может пониматься неоднозначно, особенно слова: «человек существует в бесчисленных ипостасях» (εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἐν ὑποστάσεσι μυρίασι). Под «человеком» здесь можно понимать (как понимаем мы)

137. Бог, согласно благочестивому учению Церкви Его, которая [стала Церковью] нашей благодаря благодати Его, обладает врожденной энергией, обнаруживающей Его и потому отличающейся от сущности Его (ибо Он предуведывает о низших [существах] и промышляет о них, созидает их, бережет их, владычествует над ними и переделывает их по Своей воле так, как Он знает). Тем самым Он являет то, что Он – сущий в ипостаси, а не есть только не имеющая самостоятельного ипостасного бытия сущность. Поскольку же все таковые энергии созерцаются не в одном, а в трех Лицах, то Бог познается нами как Тот, Кто есть одна сущность в трех Ипостасях. А сторонники Акиндина, говорящие, что Бог не обладает врожденной энергией, обнаруживающей Его и потому отличающейся от сущности Его, [тем самым] утверждают, что Он не есть в ипостаси и делают Триипостасного Господа не обладающим самостоятельным ипостасным бытием. И в [своем] еретическом зломыслии они настолько превосходят Савеллия Ливийца<sup>187</sup>, насколько безбожие хуже нечестия.

138. Единая энергия Трех Божественных Ипостасей едина не только в смысле подобия, как это бывает у нас, но и в смысле числа. Мыслящие созвучно Акиндину не могут утверждать этого, поскольку они не признают, что есть общая нетварная энергия Трех [Ипостасей], но, не признавая общей Божественной энергии, говорят, что Ипостаси есть энергии друг для друга. Поэтому они не могут говорить об одной энергии Трех [Ипостасей], но, отрицая то одну, то другую, делают Триипостасного Бога лишенным самостоятельного бытия.

139. Заболевшие в душе ложью Акиндина и утверждающие, что отличающаяся от сущности Божией энергия является тварной, придерживаются того мнения, что и Бог тварным образом обладает способностью созидания, то есть обладает тварной творческой силой. Ибо действовать и творить нельзя без энергии так же, как существовать нельзя без существования. Поэтому утверждающему, что существование Бога является тварным, невозможно считать Его бытие нетварным. Подобным же образом утверждающему, что энергия Божия является тварной, невозможно полагать, будто Он действует и творит нетварным образом.

140. Благочестиво мыслящие [в духе церковного Предания считают, что] энергия Божия не есть и не называется [подобной] тварям Божиим, как то пустословят сторонники Акиндина (прочь от такого нечестия!), но [полагают], что твари суть произведения Божественной энергии. Ведь если

---

«человека вообще», который обретает свое реальное бытие в конкретных личностях или ипостасях; но, возможно, здесь речь идет о конкретном человеке и тогда слово «ипостаси» обозначает различные аспекты его личности, связанные с проявлением различных энергий. Указанное высказывание Паламы, вероятно, связано с тем нюансом его богословия, который отец Иоанн Мейендорф определил так: «Хотя они и не существуют вне ипостасей и собственных ипостасей не имеют, энергии могут называться *ἐνυλόστατοι* или *ὀλοστατικάι* постольку, поскольку эти термины сохраняют свой этимологический смысл, относящийся к действительному и постоянному существованию, а также особый смысл, приобретенный в христианском богословии, – смысл персонализированного существования». *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы.* СПб., 1997. С. 293–294.

<sup>187</sup> См. примеч. 144.

энергия [соотносится с] тварями, или эти твари [являются] нетварными (какое безумие!), как созданные раньше или до [прочих] тварей (что за нечестие!), то [из этого следует, что] Бог не имеет энергии. Однако [известно, что Он] есть от вечности действующий и всемогущий; стало быть, не энергия Божия, но произведения и осуществления [ее], как бы они ни назывались, суть твари. А энергия Божия, согласно [нашим] богословам, – нетварна и совечна Богу<sup>188</sup>.

141. Не энергия познается из сущности, но сущность – из энергии; впрочем, познается только ее бытие, а не то, что она есть. Поэтому, согласно [церковным] богословам, и бытие Бога познается не из [Его] сущности, а из Промысла [Божия]. Соответственно этому и отличается энергия от сущности, потому что энергия есть то, что делает известным, а то, бытие чего делается известным посредством нее, есть сущность. Защитники же нечестия Акиндина, усердствующие в том, чтобы внушить убеждение, будто Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, стараются также убедить нас (отрицая то, что делает [Бога] известным) в том, что мы не ведаем о бытии Божиим<sup>189</sup>, как совершенно не ведут [об этом] и они сами.

142. Когда они говорят, что Бог обладает энергией, но такой энергией, которая ничем не отличается от сущности, то они пытаются таким образом скрыть собственное нечестие и софистически ввести в заблуждение и прелесть своих слушателей. Ведь и упомянутый выше ливиец Савеллий говорил, что Бог Отец имел Сына, Который ничем не отличается от Него<sup>190</sup>. Поэтому как Савеллия обличали в том, что он говорит об Отце без Сына, отрицая Их ипостасное различие, так и нынешние [еретики], утверждающие, будто

<sup>188</sup> Ср. одно наблюдение Г. А. Острогорского: «Греческо-христианское мышление я бы назвал в существе своем антиномичным. Греческая догматика сплошь покоится на положениях, логически друг друга исключающих и уничтожающих, мысля теологически единым то, что логически является множественным, и, наоборот, мысля теологически множественным то, что логически едино. Только этот род мышления, незнакомый и недоступный как большинству современного человечества, так и представителям всех главных ересей, с которыми вынуждена была бороться древнехристианская Церковь, – только этот род мышления мог породить учение о Троицизме и православную христологию». Противники Паламы, подобно всем еретикам, «опять-таки выдвигают простую альтернативу: либо Фаворский свет сотворен, имманентен, и тогда он с трансцендентной сущностью Божества вообще не имеет ничего общего, либо он не сотворен, а тогда и неотделим от сущности Божества и, следовательно, абсолютно недоступен человеческому восприятию и постижению. Палама же отличал этот свет, как Божественную энергию, от сущности Божества, утверждая поэтому его сообщимость миру, и тем не менее мыслил его – именно как энергию Бога – нетварным и вечным. Тем самым он становится на путь антиномического мышления, являясь верным продолжателем философских традиций греческой догматики; его система соответствовала и отвечала самим основам греко-христианского мышления». *Острогорский Г. А.* Афонские исихасты и их противники // Записки Русского научного института в Белграде. Вып. 5, 1931. С. 367–368.

<sup>189</sup> Букв. «не знаем, что есть Бог» (μη γινώσκουσιν ὅτι ἔστιν ὁ Θεός).

<sup>190</sup> См. выше примеч. 144. Согласно лжеучению Савеллия, Бог, будучи Единицей (Монадой), именуемой иногда как «Сыноотец» (υἱοπάτωρ), как бы «проецирует Себя» посредством «расширения» (πλατυσμός) первоначально в качестве Сына, а затем – Святого Духа. См.: *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1985. P. 122.

Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, обличаются как придерживающиеся учения о том, что Бог вообще не имеет энергии. Ведь согласно [церковным] богословам, невозможно действовать без энергии, так же как и существовать без существования. А отсюда для людей благомыслящих стало бы [совершенно] очевидным, что Божественная энергия отличается от Божественной сущности, ибо энергия производит нечто иное, то есть то, чем сам действующий не является. Бог, [например], производит и созидает тварь, но Сам является нетварным. [Категория] отношения всегда высказывается относительно другого, ибо о сыне говорится в отношении к отцу, но сын никогда не бывает отцом [своего] отца. И как невозможно отношению ничем не отличаться от сущности и не быть созерцаемым в сущности, а быть [самой] сущностью, так же невозможно и энергии совсем не отличаться от сущности, а быть [самой] сущностью, хотя это и не нравится Акиндину.

143. Василий Великий, в своих «Силлогистических главах» рассуждая о Боге, говорит: «Энергия не есть ни действующий, ни то, что производится действием; таким образом, энергия не является [чем-то] не отличающимся от сущности»<sup>191</sup>. И божественный Кирилл, также рассуждая о Боге, богословствует: «Созидать свойственно энергии, а рождать – природе; природа и энергия – не одно и то же»<sup>192</sup>. И богоносный Дамаскин [изрекает]: «Рождение есть дело Божественной природы, а творение – дело Божественной воли»<sup>193</sup>. А в другом месте он же ясно говорит: «Иное есть действие и иное – действующий. Действование есть сущностное движение природы, а действующий – природа, из которой [это] действие происходит»<sup>194</sup>. Следовательно, энергия, согласно боговидным отцам, многообразными способами отличается от Божественной сущности.

144. Сущность Божия – совершенно безымянна, поскольку она полностью непостижима. Поэтому она именуется из всех своих энергий и ни одно из наименований не отличается от другого по значению. Ибо каждым [из этих наименований] и всеми [ими вместе] не иное что обозначается, как *То Сокрытое*, а познать, что Оно есть, совершенно невозможно<sup>195</sup>. Однако в

<sup>191</sup> Св. Григорий Палама ссылается на четвертую книгу «Против Евномия» (PG 29, 689), которая не принадлежит св. Василию Великому.

<sup>192</sup> См.: PG 75, 312. У св. Кирилла еще добавляется: «следовательно, не одним и тем же будет рождать и созидать».

<sup>193</sup> Палама кратко суммирует мысли преп. Иоанна Дамаскина. Полный контекст рассуждений последнего следующий: «В Боге, Который один только бесстрастен и неизменяем, и непреложен, и всегда существует одинаковым образом, бесстрастно и рождение, и творение; ибо, будучи по природе бесстрастен и постоянен, как простой и несложный, не склонен по природе терпеть страсть или течение ни в рождении, ни в творении, и не нуждается ни в чем содействии; но рождение – безначально и вечно, будучи делом природы и выходя из Его существа, чтобы Рождающий не потерпел изменения и чтобы не было Бога *первого* и Бога *позднейшего*, и чтобы Он не получил приращения. Творение же в Боге, будучи делом воли, не совечно Богу; так как то, что выводится в бытие из не сущего, по природе не способно быть совечным безначальному и всегда сущему». *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.–Ростов-на-Дону, 1992. С. 16–17.

<sup>194</sup> Окончание этой цитаты св. Григорий Палама помещает выше (конец главы 129).

<sup>195</sup> Признавая сущность Божию безымянной (*ἄνόμοτος*) и непостижимой (*ἀπερίωτος*), св. Григорий Палама логично утверждает, что все эти наименования, происходящие

отношении каждого из наименований энергий наблюдается различие значений. Ведь кто не знает, что отличаются друг от друга сотворение, владычествование, суд, промышление и усыновление нас Богом посредством Его благодати? А те, которые утверждают, что эти естественные Божественные энергии, отличающиеся и друг от друга, и от Божественной природы, являются тварными, разве не иное что совершают, как низводят Бога до [уровня] твари? Ибо сотворяемое, владычествуемое, подвергаемое суду и вообще все подобное суть твари, но не Творец, не Владыка и не Судья; не тождественны они сотворению, владычествуванию и созиданию, которые естественным образом созерцаются в Нем<sup>196</sup>.

145. Поскольку сущность Божия, согласно [нашим] богословам, совершенно безымянна, как превышающая всякое имя<sup>197</sup>, постольку, согласно этим же богословам, она является и непричастной, как превышающая [всякое] причастие<sup>198</sup>. Поэтому те, которые ныне не подчиняются научению Духа, [дарованному] через наших святых отцов, порицают нас, находящихся в согласии с этими святыми отцами, говоря, что если Божественная энергия отличается от Божественной сущности, то либо будет много богов, либо один [Бог] станет сложным (даже если нечто всецело созерцается в Божественной сущности). Ибо они не ведают, что не действие

---

из энергий (ἐκ πασῶν τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν), не имеют никакого различия значений в отношении к сущности (μηδενὸς ἐκεί τῶν ὀνομάτων πρὸς ἕτερον κατὰ τὴν σημασίαν διαφέροντος), трансцендентной всякому тварному бытию и познанию и потому нарекаемой *То Сокрытое* (τὸ κρυφίον ἐκείνο). Здесь св. Григорий Палама опять следует традициям святоотеческой апофатики. См., например: «Само имя *Бог* не есть название существа Его, так что совершенно невозможно найти название для выражения существа Его. Впрочем, что удивительно, если так в отношении к Богу, когда и в отношении к Ангелу невозможно найти название, которое бы выражало существо его, и, может быть, даже в отношении к душе; ибо мне кажется, это название (означает) не само существо, но способность дыхания». *Святитель Иоанн Златоуст. Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям*. СПб., 1859. С. 32.

<sup>196</sup> Другими словами, св. Григорий Палама проводит различие между Субъектом, т. е. Богом (ὁ κτίστης καὶ δεσπότης καὶ κριτής), Его действиями (τὸ κρίνειν καὶ δεσπόζειν καὶ δημιουργεῖν) и объектами этих действий (τὰ κτιζόμενα, τὰ δεσποζόμενα, τὰ κρινόμενα).

<sup>197</sup> Этот тезис св. Григория Паламы явно навеян богословием Дионисия Ареопагита, который замечает, что «ко всеобщей все превышающей Причине подходит и анонимность (неименуемость, безымянность – τὸ ἀνόνημον)»; эта Причина называется еще и «сверхименуемой Благодью (ἡ ὑπερώνυμος ἀγαθότης)». См.: *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1994. С. 38–41.

<sup>198</sup> Следует здесь напомнить об антиномичности учения св. Григория Паламы в этом плане, на которую он «указывает сам, когда разбирает смысл апостольского выражения “общники Божиего естества”, на которое любили ссылаться его противники в своей полемике против учения о непричастности Божиего существа. Указав, что это выражение “обладает той же двойственностью”, как и некоторые другие им прежде рассмотренные богословские утверждения, вроде единства и троичности Божества, св. Григорий Палама продолжает: “сущность Божия непричастна и некоторым образом причастна; мы приобщаемся Божественного естества и вместе с тем нисколько его не приобщаемся. Итак, нам нужно держаться того и другого [утверждения] и полагать их как мерило благочестия”. Эту антиномию можно понимать так, что Божия сущность, будучи непричастной как таковая (καθ' ἑαυτὸν), делается некоторым образом причастной через неотделимую от нее энергию, не теряя, однако, при этом своей “неисходности”». *Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды*. С. 158.

и не энергия, но претерпевание и страсть производят сложность. Бог же действует, Сам ничего не претерпевая и не изменяясь, и вследствие этого Он не будет сложным по причине [Своей] энергии. Бог [есть также в некотором смысле] и отношение<sup>199</sup>, соотносясь с тварью как Начало и Владыка ее, но вследствие этого Он отнюдь не сопричисляется к созданиям. И опять же, по причине обладания Богом энергии, почему должно быть много богов, если эта энергия принадлежит единому Богу и, даже более того, если Божественная сущность и Божественная энергия [обе] есть Тот же Самый Бог? Ясно, что [подобные упреки] являются вздором, [порожденным] их умопомешательством.

### Х. Фаворский свет

146. Господь сказал Своим ученикам: *есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силе* (Мк. 9, 1), а *по прошествии дней шести Он взял Петра, Иакова и Иоанна и, взоидя на Фаворскую гору, просиял, как солнце, одежды Его сделались белыми, как свет* (Мф. 17, 1–2). Они же не могли больше смотреть и не имели силы пристально взирать на это сияние, [а потому] пали ниц на землю<sup>200</sup>. Тем не менее они увидели, по обетованию Спасителя, Царство Божие, тот Божественный и неизреченный Свет<sup>201</sup>. Великие Григорий и Василий называют его Божеством. «Свет – явленное... на горе Божество»<sup>202</sup> и «Доброта подлинно Могучего есть умопостигаемое и созерцаемое Божество»<sup>203</sup>. Ибо Василий Великий говорит, что Свет тот есть Доброта Божия, созерцаемая

<sup>199</sup> Так, думается, можно перевести данную фразу (καὶ τὸ πρὸς τι δὲ ὁ Θεός), указывающую на одну из известных аристотелевских категорий.

<sup>200</sup> Преп. Григорий Синаит в своем «Слове на святое Преображение Господа нашего Иисуса Христа», ставя перед собой вопрос: почему Господь не взял на Фавор всех учеников?, – отвечает на него следующим образом: хотя благодать Духа у Апостолов была одна и та же, среди них, тем не менее, наблюдалось различие «по сознанию (воле), вере, усердию (труду) и любви» (κατὰ γὰρ ὑπόμην καὶ πίστιν καὶ κόπον καὶ ἀγάπην); и хотя они проповедывали одно, но восприняли различные дарования. Поэтому Господь взял на гору «избранных» (ἐκρίτους). Осиянные Его светом, эти «избранные» повели себя по-разному: один опрокинулся навзничь, а другой упал ниц на землю (εἰς γῆν ὁ μὲν ὑπτίως, ὁ δὲ πρηνῆς ἐπὶ πρόσωπον πέπτωκεν). См.: *Saint Gregory the Sinaite. Discours on the Transfiguration*. Ed. by D. Balfour // Offprint from «Theologia». Athens, 1983. P. 30. Таким образом, преп. Григорий Синаит, давая несколько иное описание поведения взятых на Фавор Апостолов, опирается на какую-то другую (устную?) традицию, чем св. Григорий Палама.

<sup>201</sup> Ср. «Триады» (I, 3). Как говорит В. Н. Лосский, «Божественный Свет в понимании Паламы – это данность мистического опыта, это видимый аспект Божества, энергий, в которых Бог сообщается и открывается тем, кто очистил свое сердце. Этот свет (φῶς), или озарение (ἐλλάμψις), превосходящее разум и чувство, – явление порядка не интеллектуального (как часто бывает “озарение” ума в аллегорическом и абстрактном смысле); это и не явление порядка чувственного; но этот Свет наполняет одновременно и разум и чувства, являя себя всему человеку, а не какой-то одной способности его восприятия. Божественный Свет нематериален (ἄυλον) и не содержит в себе ничего чувственного, но это и не свет разума. “Святогорский томос” различает свет чувственный, свет разума и Свет нетварный, превосходящий как первый, так и второй». *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. С. 98–99.

<sup>202</sup> *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 546.

<sup>203</sup> Перевод наш. Текст см.: PG 29, 400.

только святыми в силе Божественного Духа. Поэтому и говорит снова: «Видели Доброту Его Петр и сыны громовы на горе... которая была светлее светлости солнечной, и удостоились узреть очами предначатие славного Его Пришествия»<sup>204</sup>. А Дамаскин Богослов и Иоанн Златоуст называют тот Свет естественным сиянием Божества. Первый пишет: «Сын, рожденный от Отца, имеет в Себе безначальное и природное сияние.., и слава Божества становится также славой тела»<sup>205</sup>. Златоустый же [отец] говорит: «Господь явился на горе в Своем высочайшем сиянии, когда Божество обнаружило славу Свою»<sup>206</sup>.

147. Этот Божественный и неизреченный Свет, Божество и Царство Божие, Доброту и Светлость Божиего естества, видение и наслаждение святых в нескончаемых веках, естественное сияние и славу Божества акиндиане называют призраком и тварью. А тех, которые не поддерживают их хулы на Божественный Свет, но думают, что Бог – нетварен как по сущности, так и по энергии, они клеветнически объявляют двоебожниками<sup>207</sup>. Да будут посрамлены они, ибо, хотя нетварен Божественный Свет, един для нас Бог в едином Божестве, как много раз было показано выше, поскольку [этому единому Богу] принадлежат и нетварная сущность, и нетварная благодать, то есть Божия благодать и сияние ее.

148. Так как акиндиане пытались думать и утверждать, что тот Свет, который сиянием исходил на Фаворе от Спасителя, есть призрак и тварь, то, многократно изобличенные, но не переубежденные, они были подвергнуты письменному отлучению от Церкви и анафеме<sup>208</sup>. Они хулят Домостроительство по

<sup>204</sup> Святитель Василий Великий. Творения. Ч. 1. М., 1991. С. 280.

<sup>205</sup> Весь контекст мысли преподобного отца следующий: «Преображается перед учениками Тот, Который вечно пребывает прославленным и сияющим блистанием Божества. Рожденный безначально от Отца, Он имеет в Себе безначальное же и природное сияние Божества, а не позднее когда-либо принял бытие и славу. Ибо хотя Он и от Отца имеет Свое сияние славы, но безначально и вневременно; и по воплощении Он остается в том же самом сиянии, пребывая в Божественной светлости. Да и плоть Его прославляется сразу вместе с приведением ее из небытия в бытие, и слава Божества становится также славой тела, ибо Один и Тот же Христос есть и Бог, и человек, Единосущный Отцу, соприродный и сродный нам». *Преподобный Иоанн Дамаскин. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа // Альфа и Омега. 1999. № 4 (22). С. 70.*

<sup>206</sup> Цитата не устанавливается. Сходные высказывания Златоустого отца цитируются в «Триадах» (I, 3, 26; II, 3, 21; III, 1, 12).

<sup>207</sup> Ср. на сей счет наблюдение: «Свет или сияние, которого удостаиваются совершенные исихасты, есть тот самый свет, который осиял Господа на Фаворской горе. Божественное сияние – не сотворено, не сотворен и Фаворский свет. Возражающие заблуждаются в своих силлогизмах: они думают, что если Фаворский свет не сотворен, то в таком случае параллельно с несозданной Божественной сущностью поставляется и нечто второе несозданное, что будто бы ведет к двубожию и признанию общности Божественной сущности людям. Однако это не согласуется с учением святых отцов: существо Божие несообщимо, а сообщимы только действия Божии, Фаворский же свет не был сущностью Бога, но одним из многих его действий, которые не созданы». *Соколов И. И. Св. Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский. Его труды и учение об исихии. СПб., 1913. С. 41.*

<sup>208</sup> Вопрос о том, что это был за Собор, остается спорным. Отец Иоанн Мейендорф, придерживающийся более ранней датировки «Глав» (1344–1347), считает, что в этом месте у св. Григория Паламы речь идет о Соборе 1341 г. См.: *Meyendorff J. Introduction a l'étude de Grégoire Palamas. P. 373.* Однако Р. Синкевич (*The One Hundred and Fifty Chapters. P. 52–54*)

плоти Бога и безумно утверждают, что Божество Его является тварным, низводя до уровня твари, насколько это им доступно, Отца и Сына и Святого Духа, ибо одно и то же Божество у Трех [Ипостасей]. А если они говорят, что почитают Божество нетварным, то [тем самым] ясно утверждают существование двух божеств у Бога: одного – тварного, а другого – нетварного. И здесь они упорно добиваются того, чтобы превзойти в нечестии всех древних еретиков.

149. И в другой раз замышляя утаить свое зломыслие в этом деле, они утверждают, что Свет, сияющий на Фаворе, является нетварным, но при этом он есть сущность Божия. [Утверждая это], они изрекают еще более страшные богохульства. Ибо если тот Свет был видимым для Апостолов, то, следовательно, согласно их зломыслию, и сущность Божия также доступна [телесному] зрению. Однако пусть они услышат глаголящего: никто не был в «сущности Господни (Иер. 23, 18) и никто не видел и не поведал естества Божия»<sup>209</sup> – и не только никто из людей, но и никто из Ангелов. Ибо даже шестокрылые Херувимы<sup>210</sup> покрывают лица свои вследствие преизобилия сияния, ниспосылаемого оттуда. А поскольку пресущественность Божия никогда и никем не была видима, то акиндиане, говорящие, что она является тем Светом, [вопреки себе] свидетельствует о совершенной недоступности видения этого Света. И даже избранные из Апостолов не сподобились на горе видения его, а следовательно, и обещание Господа относительно этого не является истинным. Тогда неправду изрекает говорящий: *мы видели славу Его... будучи с Ним на святой горе; и Петр же и бывшие с ним., пробудившись, увидели славу Его* (Ин. 1, 14; 2 Пет. 1, 18; Лк. 9, 32)<sup>211</sup>. А другой [писатель] говорит, что Иоанн, особенно любимый Христом, «видел на горе Само обнаженное Божество Слова»<sup>212</sup>. Поэтому [избранные ученики Господа] видели, и видели доподлинно, то нетварное и Божественное Сияние, тогда как [Сам] Бог пребывал незримым в [Своей] пресущественной Сокрытости, хотя и отрицают это Варлаам, Акиндин и их единомышленники.

---

полагает, что здесь говорится о Соборе 1347 г. Данный Собор состоялся сразу после окончания гражданской войны и был созван в императорском дворце; результатом его явился «Томос 1347 г.», подтверждающий «Томос 1341 г.» и направленный против патриарха Иоанна Калеки и Акиндина. Вскоре затем состоялся еще один Собор. И вообще, «в Константинополе в течение нескольких недель состоялось три Собора, утвердивших учение св. Григория Паламы». См.: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы*. СПб., 1997. С. 115–116.

<sup>209</sup> *Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 403.*

<sup>210</sup> См.: Ис. 6, 2. Однако св. Григорий Палама изменяет здесь «Серафимов» на «Херувимов». Ср. изъяснение: «Название *Серафимы* толкуется: *горящие* или *пламенеющие*; потому что нет ничего холодного у вышних Сил, которые находятся весьма близко к Богу... А что Серафимы тогда крылами покрывали лице и ноги, летали же двумя из них, означает то, что никто не может видеть или начало, или конец мыслей или слов о Боге, так как голова и лице означают начало, а ноги – конец. Ибо безначально Божество и конца не имеет. Мы же воспринимаем умом едва лишь то, что заключается в пределах времени, в которое некогда и не сущее приведено к бытию». *Святитель Кирилл Александрийский. Творения. Ч. 6. М., 1887. С. 182–183.*

<sup>211</sup> Св. Григорий Палама соединяет воедино все эти цитаты.

<sup>212</sup> Слова принадлежат Симеону Метафрасту. См.: PG 116, 685.

150. Когда кто-нибудь скажет, что акиндиане, утверждающие, будто Свет тот есть сущность Божия, [предполагают тем самым, что] эта сущность Божия является зримой, тогда они, вынуждаемые обнаруживать свой обман, заявляют: потому будто бы они называют этот Свет сущностью, что посредством него делается видимой сущность Божия. Ибо эта сущность становится зримой посредством тварей. И снова эти горемыки измышляют, будто Свет Преображения Господня есть тварь. Однако [на это заявление следует возразить, что] посредством тварей зрится не сущность, а творческая энергия Божия. Поэтому их утверждение является богохульством и созвучным с ересью Евномия, поскольку они [подобно ему] говорят, что сущность Божия делается видимой через твари. И вот таким образом нива их нечестия приносит обильные плоды. Следовательно, [каждому благочестивому человеку] необходимо избегать их и [вообще чуждаться всякого] общения с ними. Следует бежать прочь от них, как от душетленной многоголовой гидры и многообразной пагубы благочестия.