

Удостоверяется иеромонаху Феодору (Корнееву)
на озв.в.
10.05.2010 Секретарь Совета иерог. П. Белкин

МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Кафедра Филологии

ДИПЛОМНАЯ РАБОТА

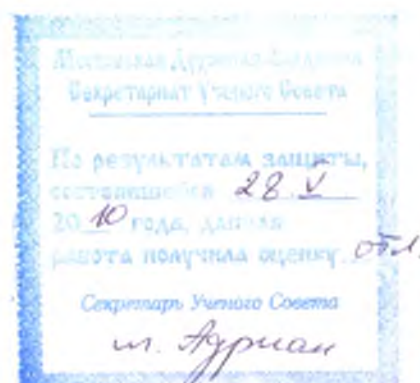
по предмету «Древнегреческий язык»

**«Переписка императора Иоанна VI Кантакузина
с латинским патриархом Константинополя Павлом
с приложением критического издания послания Феофана,
митрополита Никейского
(комментированный перевод с древнегреческого языка)»**

Автор: Венецков (Венецков Максим)

Научный
руководитель: Дионисий (доц. иер. Дионисий (Шленов))

Сергиев Посад
2010



СОДЕРЖАНИЕ

Вступление.....	4
I. Исторические обстоятельства времени «Переписки»	9
II. Библиографический обзор.....	15
1. Монографии об Иоанне Кантакузине и его эпохе	15
2. Избранные статьи	19
III. Участники «Переписки».....	22
1. Император-монах	22
2. Митрополит Феофан Никейский.....	26
3. Латинский патриарх Константинополя Павел.....	31
IV. Краткое обозрение сочинений участников «Переписки»	35
1. Сочинения императора Иоанна VI Кантакузина	35
1.1. Неизданные трактаты	35
1.2. В защиту учения свт. Григория Паламы.....	37
1.3. Прочие произведения	39
2. Сочинения Феофана Никейского	41
3. Письма латинского патриарха Павла. Псевдо-Павел.....	46
V. «Переписка» Кантакузина с латинским патриархом Павлом.....	49
1. Краткое содержание пяти посланий Кантакузина	49
2. Источники: статистика и принципы цитирования	52
3. Специфика посланий	54
VI. Послание митрополита Феофана Никейского латинскому патриарху Константинополя Павлу, написанное от лица царя.....	57
1. Краткое содержание.....	57
2. Источники.....	58
3. Рукописная традиция. Принципы издания текста	58
4. Анализ издаваемых рукописей и разночтений в них	61
Заключение.....	65

VIII. Русский перевод «Переписки императора Иоанна Кантакузина с латинским патриархом Константинополя Павлом».....	67
Вступление.....	67
Первое послание Кантакузина к Павлу	68
Второе послание Кантакузина к Павлу	77
Первое послание Павла к Кантакузину	78
Третье послание Кантакузина к Павлу	79
Четвертое послание Кантакузина к Павлу	86
Второе послание Павла к Кантакузину	94
План доказательств пятого послания о том, что Фаворский Свет должен быть нетварным	95
Пятое послание Кантакузина к Павлу	95
IX. Комментарии к переводу	113
X. Издание древнегреческого текста послания Феофана, митрополита Никейского, написанного латинскому патриарху Константинополя Павлу от лица царя (с расхождениями).....	181
XI. Русский перевод послания Феофана Никейского латинскому архиерею Павлу	188
БИБЛИОГРАФИЯ.....	196
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	207
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ ЖУРНАЛОВ, НАУЧНЫХ СЕРИЙ И ЭНЦИКЛОПЕДИЙ	221
INDEX LOCORUM SACRAE SCRIPTURAE.....	224
INDEX LOCORUM E FONTIBUS THEOLOGICIS PRIORIBUS LAUDATORUM	225
INDEX FONTIUM LAUDATORUM VEL PARALLELORUM XIV SAECULI.....	237
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. «Переписка» императора Иоанна Кантакузина с латинским патриархом Павлом: критическое сопоставление со святоотеческими цитатами.....	247
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Отношение к патристической традиции Кантакузина в сравнении с западными подходами на примере Димитрия Кидониса	311
ПРИЛОЖЕНИЕ 3. Фотокопии некоторых рукописей послания Феофана, митрополита Никейского, написанного латинскому патриарху Константинополя Павлу от лица царя	320



Император Иоанн VI Кантакузин
председательствует на Константинопольском соборе,
созванном в защиту учения свт. Григория Паламы
во Влахернском дворце летом 1351 г.
Миниатюра XIV в. Париж, Национальная библиотека

Вступление

За последние десятилетия появилась разноплановая исследовательская литература, относящаяся к эпохе т. н. исихастских споров, произошедших в Византии в XIV в., а также был опубликован ряд новых критических изданий, только частично переведенных на русский язык. В связи с этим требуется дальнейшее осмысление той многогранной полемики вокруг учения свт. Григория Паламы, которое эгоцентричному веку пробудившегося античного Возрождения противопоставило истинное святоотеческое учение об обожении человека.

Актуальность работы

В данной работе делается попытка изучить один из ключевых эпизодов наименее изученной в научно-богословской литературе третьей стадии данного спора (1354–1368 гг.) – переписку между авторитетными представителями Востока и Запада по ключевым вопросам византийского богословия.

Кроме того, рассмотрение попыток соединения Восточной и Западной Церквей, предпринятых около 650-ти лет назад на основе сохранения истинных догматов веры, не потеряло своего принципиального значения и для современной эпохи, когда христианские конфессии остаются в состоянии разделения друг с другом.

Наконец, изучение синтеза таинственной апофатики и восприятия человеческого рассудка, что было предложено некоторыми византийскими церковными писателями, прошедшими западноевропейские университеты гуманистской направленности, актуально и для нынешней церковной научно-богословской среды, перед которой особо остро стоит задача согласования отвлеченного, теоретического изложения догматических истин с практическим приобщением таковым в своей внутренней духовной жизни.

Объект исследования

Объектом данной работы являются «Переписка экс-императора и монаха Иоанна-Иоасафа Кантакузина с латинским патриархом Константинополя Павлом» (*далее* – «Переписка»), прежде не переводившаяся ни на один современный язык (*Iohannes Cantacuzemus. Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita, nunc primum editae / E. Voordeckers, F. Timnefeld. Brepols, Turnhout, 1987. TLG 3169/2 (CCSG 16)*), а также «Послание Феофана, митрополита Никейского, латинскому архиерею Павлу, написанное от лица царя» (*далее* – «Послание»), впервые издаваемое в данной работе по четырём рукописям.

Для составления подробного комментария к «Переписке» были изучены и переведены отрывки из других сочинений как защитников учения свт. Григория Паламы (в частности, «Опровержения против Прохора Кидониса» Иоанна Кантакузина, 15-ти «Антирритикам»

свт. Филофея Коккина и пять слов «О Фаворском Свете» Феофана Никейского), так и антипаламитов (в частности, послания Григория Акиндина, Феодора Дексия, а также богословские фрагменты из «Римской истории» Никифора Григоры).

Кроме того, для написания вступительной статьи к переводам была изучена исследовательская литература по рассматриваемой теме, обзор которой приводится ниже.

Предмет исследования

Тематика учения свт. Григория Паламы на третьей стадии исихастских споров (1354–1368), которое было изложено Восточной Церковью Западной в лице императора Иоанна (монаха Иоасафа), а также осмысление значимости святоотеческой традиции и места рационального человеческого рассудка в богословии.

Цель и задачи данной работы

Цель работы – осмыслить и проанализировать мистическое учение свт. Григория Паламы на примере переведенных текстов посланий.

Для достижения указанной цели поставлены следующие задачи:

1. Перевести текст «Переписки» с подробным комментарием, выявлением специфики написания данных посланий, а также с обозначением источников, анализом цитирования святых отцов и сравнением данных цитат с теми, которые приводят современные той эпохе писатели.
2. Рассмотреть рукописную традицию «Послания», издать его греческий текст с различиями, а также перевести на русский язык с обозначением источников.
3. Обозначить историческую ситуацию проведения «Переписки»: той эпохи, когда Византия была вынуждена искать объединения с Римом в виду надвигавшейся угрозы со стороны турок.
4. Проанализировать доступную библиографию об Иоанне Кантакузине и его времени.
5. Проанализировать основные вехи жизни участников «Переписки», дать оценку данным личностям на основании первоисточников, а также современной исследовательской литературы.
6. Предложить тематический обзор и краткое содержание творений данных авторов.
7. Сравнить богословское видение и осмысление исихастского учения экс-императором Кантакузином и Феофаном, митрополитом Никейским.

Апробация работы

14 апреля 2010 г. доклад на тему «Отношение к патристической традиции Димитрия Кидониса и императора-монаха Кантакузина» был зачитан на XVII Международной конфе-

ренции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов».

Принципы издания, перевода и комментариев

Расшифровка текстов рукописей была осуществлена благодаря сличению уже изданного первого «Послания латинского архиерея Павла Кантакузину» с текстом того же рукописного послания, содержащегося в трех кодексах Бухарестской Академии, на основании чего почерки авторов данных рукописей стали более-менее читаемы. Первоначально набираемый текст «Послания» был ориентирован на рукопись XVII в., привезенную из Румынии, с учетом разночтений двух других рукописей XVIII в., а впоследствии, когда стала доступна более древняя рукопись, доставленная из Венской библиотеки, основной текст был исправлен в соответствии с разночтениями той рукописи. В связи с этим в издаваемом тексте помечены начала страниц как рукописи XVII в. Бухарестской Академии (|), так и рукописи Венской библиотеки (||).

Перевод осуществлен современным русским языком с сохранением единой философско-богословской терминологии, а также с элементами славянизмов в том случае, где яркие выражения греческого языка невозможно передать иначе. Переводчик избегал латинских выражений, за исключением особых случаев для обозначения философских понятий («акциденция», «субъект», «предикат»), где это требовалось ради смыслового понимания текста. В большинстве случаев мы попытались сохранить дословность стилистических оборотов и специфической передачи авторских мыслей, за исключением некоторых случаев, где греческий текст был переведен без сохранения грамматической формы слова и перестановки слов в предложении. В тех случаях, когда переводчиком было вставлено какое-то слово с целью разъяснения смысла, использовались квадратные кавычки []. Все святоотеческие цитаты переведены самостоятельно с учетом имеющихся современных и дореволюционных русских переводов, которые отличаются от предлагаемого в данном тексте варианта и по стилю, и по терминологии, а в некоторых случаях и по смыслу.

Комментарии, сделанные к русскому переводу «Переписки» можно разделить на несколько тематических групп:

- Обозначение аллюзий на Священное Писание Ветхого и Нового Завета.
- Указание источников: при цитировании Священного Писания иногда приводится оригинальный текст (еврейский или греческий), а при цитировании святых отцов предлагается ознакомиться с некоторой информацией о цитируемом сочинении, целях его написания, основном идейном содержании и т. д. Для этого использовалась дополнительная литература: критические издания сочинений данных авторов.

– Приведение параллельных мест, найденных при помощи поиска в эл. версии Thesaurus linguae graecae (TLG). Это содержательные схолии, в которых обозначены места из сочинений защитников учения свт. Григория Паламы, где цитируются те же святоотеческие выдержки, приведенные Кантакузином в «Переписке», что подробно изложено в специальном указателе. Кроме того, на некоторые из таких святоотеческих цитат были представлены и переведены толкования и выводы современных той эпохе представителей как паламизма, так и антипаламизма, что демонстрирует жестокую интеллектуальную борьбу между двумя партиями, ссылающимися для доказательства своих мыслей на один и тот же источник. В большинстве случаев были приведены выдержки из «Антирритиков» свт. Филофея Коккина, в которых раскрывалось толкование того или иного святоотеческого фрагмента, приведенного Кантакузином.

– Дополнительное рассмотрение на примере святых отцов и прочих греческих писателей употребления различных ярких выражений (например, сравнение антипаламитов с гидрой или каракатицами).

– Краткое обозрение некоторых философских воззрений на ту или иную рассматриваемую в «Переписке» тематику (например, понимание Аристотелем и другими мыслителями различия сущности и действия).

– Этимологическое и лексическое толкования некоторых неоднозначных понятий по авторитетным греко-английским словарям Лиддель-Скотта и Е. А. Софоклиса, иногда делаются исторические справки на определенные философско-богословские термины из святоотеческих творений и патрологического словаря Лампе.

– Замечаются наиболее весомые разночтения между цитированием в «Переписке» и критически изданным текстом Священного Писания или святого отца.

– Обозначаются неточности или даже смысловые ошибки в имеющихся русских переводах святоотеческих творений.

– В некоторых случаях для лучшего понимания перевода приводятся разъяснительные слова, отсутствующие в греческом тексте. Иногда в сноске приводится дословный или еще один из возможных вариантов перевода.

Все сноски, добавленные переводчиком и отсутствующие в немецком издании «Переписки» (это касается и некоторых указаний на источники, пропущенные или сделанные издателями неверно) помечены полужирным курсивом. При исправлении указаний на источники, если сделанное немецкими издателями неверно или устарело, а также в тех случаях, когда после ссылки на источник следуют авторские примечания, стоит специальный значок *. Та же звездочка появляется и при описании библиографии, если данные, взятые из ИАБ, ошибочны или перепутаны.

Композиция работы

Дипломная работа состоит из вступительной статьи, содержащей семь глав, русского комментированного перевода «Переписки», издания греческого текста «Послания» с разночтениями, русского перевода данного послания, списка источников и литературы (в количестве 207), библиографии (90 пунктов), списка сокращений, трех указателей по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, по древним святоотеческим источникам и по писателям исихастской эпохи XIV в., а также трех приложений: греческий текст «Переписки» с разночтениями по святоотеческим источникам, текст доклада о патристической традиции и, наконец, фотокопии некоторых листов из рукописей издаваемого «Послания».

I. Исторические обстоятельства времени «Переписки»

Представлять себе картину развития византийского общества в третьей стадии исихастских споров (1347–1368) только лишь как столкновение между монашеской партией, исповедующей мистическое богословие и национальную религию, и «просвещенным» кружком образованных знатоков науки и любителей западного гуманизма – было бы неверно¹. Ярким примером этому может служить выдающаяся личность, совместившая в своей жизни и политическую деятельность, и монашеское уединение. Речь идет об императоре-монахе Иоанне-Иоасафе Кантакузине, который симпатизировал объединению Восточной и Западной Церквей, оставаясь при этом верным приверженцем исихастского учения свт. Григория Паламы.

По инициативе Кантакузина с предложением о созыве Вселенского собора к Римским папам в Авиньон были отправлены Варлаам Калабрийский (1338–1339)² и Николай Сигеро³. Уже после своего удаления с императорского престола монах Иоасаф Кантакузин продолжает играть главнейшую роль в политических делах империи, а также и в стремлении к союзу Церквей⁴. Римской курии было хорошо известно, какой властью пользовался экс-император и после своего монашеского пострига, а потому 6 ноября 1367 г. папа Урбан V адресует ему свою буллу, где заявляет, что Кантакузин мог сделать для союза Церквей больше, чем кто бы

¹ Об этом антагонизме между монашеским обскурантизмом и светским гуманизмом в эпоху исихастских споров XIV в. пишут такие крупные исследователи, как протопресв. Иоанн Мейендорф и проф. Х.-Г. Бека: *Meyendorff J. Les debuts de la controverse hesychaste // Byz. 23. 1953. P. 87–88; Meyendorff 1959. P. 42–43; Ibid. Society and culture in the fourteenth century. Religious problems // Actes du XIV-e Congr. Int. des Etudes Byz. Bucharest, 1974. I. P. 114; Beck H.-G. Humanismus und Palamismus // Rapports du XII-e Congr. Int. des Etudes Byz. Belgrade, Ochride, 1961. III. S. 81. Впрочем, протопресв. Иоанн в одном из своих исследований утверждает, что были неоднократные попытки преодолеть это противоречие между Восточной и Западной Церквями (*Meyendorff 1960. P. 161*), а Х.-Г. Бек приходит к странному выводу о том, что и сторонники свт. Григория Паламы, и его противники принадлежат к одному и тому же лагерю гуманизма.*

² Варлаам был отправлен к папе Бенедикту XII. См. подробнее об этом событии: *Giannelli C. Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese // Mercati M. G. Città del Vaticano 3. 1946. P. 157–208 (StT 123); Meyendorff J. Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais // Etudes et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin. II. Chevetogne, 1955. P. 47–64.*

³ См. об этих событиях в «Истории» Кантакузина: *Io. Cant. Hist. 4, 9. Vol. III. P. 58–60. Ср. также: Halecki 1930. P. 38–39. Отношение Иоанна Кантакузина к объединению Церквей подробно исследованы в следующей книге: Gay J. Le pape Clément VI et les affaires d'Orient. Paris, 1904. P. 94–118.*

⁴ Как замечает византийский историк Г. А. Острогорский, Иоанн Кантакузин и после своего монашеского пострига не теряет монаршей власти, и род Кантакузинов продолжают играть историческую роль в делах империи (*Ostrogorskiy 1956. P. 553*). О том же пишет и протопресв. Иоанн Мейендорф: *Meyendorff 1960. P. 151.*

то ни был из клириков или должностных лиц империи⁵. Такие слова понтифик мог произнести в связи с состоявшимся полгода назад диспутом между экс-императором Кантакузином и латинским Константинопольским патриархом Павлом в столице Византии. В ходе этого диспута обязательным условием объединения Восточной и Западной Церквей провозглашался созыв Вселенского собора⁶.

Помимо политических вопросов экс-император Кантакузин обсуждал с представителем Римского папы и богословскую проблематику учения свт. Григория Паламы. Долгое время исследователи были уверены, что новая беседа между экс-императором и латинским патриархом об учении свт. Григория Палама состоялась в то же время, что и указанный выше диспут, т. е. в апреле 1367 г.⁷ Однако такое предположение вступает в резкое противоречие с предисловием к «Переписке», состоявшейся между латинским легатом Павлом и императором-монахом Иоасафом по вопросам об учении свт. Григория Паламы, где обозначается 6877 г. от сотворения мира: «ἔτους ἐνεσθηκότος ἑβδόμου καὶ ἑβδομηκοστοῦ ἐπὶ τοῖς ὀκτακοσίοις καὶ ἑξακισχίλιοις»⁸, что соответствует периоду времени от 1 сентября 1368 г. до 31 августа 1369 г.⁹

Некоторые исследователи объясняли эту дату как время записи уже прошедших переговоров летом 1367 г., однако из контекста совершенно очевидно, что эта дата говорит о прибытии из Италии в Константинополь латинского патриарха Павла¹⁰. Впрочем, такое могло произойти уже после 6 ноября 1367 г. (т. е. после издания папской буллы)¹¹. Однако, согласно «Малой хронике», эти письма появились в Константинополе только 24 сентября 1368 г.¹²

⁵ «Audivimus saepius te... multamque calogerorum ac cleri et populi Graecorum habere sequelam: propter quod in perfectione tractatus unionis eorundem Graecorum et Latinorum prae caeteris post imperiale culmen potes existere fructuosus (*Baronii, Raynaldi. Annales ecclesiastici* 1367. No. 8).

⁶ События, связанные с этой беседой, а также издание ее греческого текста и французский перевод см.: *Meyendorff* 1960. P. 149–177; рус. пер.: *Прохоров* 1997. С. 44–58.

⁷ См., например, следующие авторитетные работы: *Halecki* 1930. P. 157. N. 3, 5; *Meyendorff* 1960. P. 159. N. 47; *Voordeckers E. Kantakuzenos. S. 459. A. 141* (неопубликованная диссертация). Цит. по: *Voordeckers, Tinnefeld* 1987. S. XIX. A. 30.

⁸ Disput. Io. Cant. cum Paul. Prooemium. S. 175.

⁹ Впрочем, Г. Меркати (*Mercati* 1931. P. 42. N. 2), ознакомившись с текстом Пролога к «Переписке» в рукописях, соглашается с этой датой, но не объясняет ее причины. Так об этом сказано: *Voordeckers E. De Correspondentie tussen Keizer Johannes VI Kantakuzenos en de Latijnse Patriarch Paulus in 1369. Licentiaatsverhandeling Gent, 1964* (не напечатано). См.: *Voordeckers, Tinnefeld* 1987. S. XIX. A. 30.

¹⁰ Disput. Io. Cant. cum Paul. Prooemium. S. 175.

¹¹ Однако польский византолог О. Галеки не указывает никакой конкретной даты возвращения Павла в Константинополь: *Halecki* 1930. P. 173.

¹² См.: *Schreiner P. Die byzantinischen Kleinchroniken. II. Hist. Kommentar // CFHB 12/2. Wien, 1977. S. 300.*

Тогда возникает вопрос: почему легат Павел так долго возвращался в Константинополь (от 6 ноября 1367 г., как минимум, до 1 сентября 1368 г.)? По всей видимости, это произошло из-за того, что Венецианская республика слишком задержала выплату денежных средств Византии. Так, венецианский посол Брагадино лишь 24 октября 1368 г. писал в Сенат своего родного города о переписке в Константинополе¹³. Итак, осень 1368 г. датируются данные беседы об учении свт. Григория Паламы.

Необходимо выяснить: происходил ли этот диспут устно, а затем был записан, или же это было только письменной перепиской, либо данные послания представляют собой лишь протоколы фактических переговоров?

Предисловие к «Переписке» сообщает, что латинский патриарх был плохо осведомлен о догматических решениях Соборного томаса 1351 г., направленного в защиту учения свт. Григория Паламы¹⁴, а потому экс-император Кантакузин не один раз приглашает его к себе во дворец, чтобы изложить богословскую позицию Византийской Церкви¹⁵. Из этого видно, что Кантакузин и после своего удаления с престола носил полный титул византийского императора, что другие члены царской семьи не были интеллектуально готовы излагать богословские позиции Церкви, раскрывающие учение свт. Григория, а свт. Филофей Коккин, Константинопольский патриарх, разумеется, не мог принять папского легата, который заявлял о себе как о патриархе царского града, что было посягательством на место свт. Филофея.

Также в предисловии к «Переписке» говорится, что ход этих бесед поочередно излагается в посланиях экс-императора и латинского патриарха¹⁶. Однако второе послание Кантакузина, которое следует за первым и является действительным письмом, а не протоколом, сообщает, что Павел писал Кантакузину о некоторых представителях антипаламитского лагеря, кото-

¹³ Halecki 1930. P. 176.

¹⁴ «Услышав много кощунственного от мудрствующих согласно учению Варлаама и Акиндина, когда они клеветнически нападали на святую Константинопольскую Церковь» («Πολλὰ καὶ βλάβη παρὰ τῶν τὰ τοῦ Βαρθαλοῦ καὶ Ἀκινδύνου φρονούντων ἀκηκοῶς, συκοφαντικῶς ἐπαγόντων τῇ τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀγία ἐκκλησίᾳ»). Здесь и далее фрагменты греч. текста приводятся из: Disput. Io. Cant. cum Paul. Prooemium. S. 175.

¹⁵ Кантакузин «пригласил Павла к себе во дворец; и дважды, и трижды, и многократно беседуя с ним по заданным вопросам, доказал, что мудрствующие согласно учению Варлаама и Акиндина – превратно мудрствуют» («μετὰ κλητὸν ἐποιήσατο τὸν Παῦλον ἐν τῷ παλατίῳ, καὶ δις καὶ τρίς καὶ πολλὰκις αὐτῷ περὶ τῶν ζητουμένων διαλεχθεὶς, ἀπέδειξε τοὺς μὲν τὰ Ἀκινδύνου καὶ Βαρθαλοῦ φρονούντας κακῶς φρονούντας»).

¹⁶ «Эти собеседования излагаются в настоящей книге по частям, со следующими доказательствами относительно всех испрашиваемых пунктов» («Αἱ δὲ διαλέξεις καὶ κατὰ μέρος ἐκτέθεινται ἐν τῷ παρόντι βιβλίῳ, περὶ πάντων ἀποδεικνῦσαι τῶν ζητουμένων κεφαλαίων ἐφεξῆς»).

рые, вероятнее всего, на основании содержания первого послания приходили к легату и разуверяли его в истинности императора¹⁷, – свидетельствует о потере первого послания Павла, а следующее послание легата, которое выдается за первое, может быть признано только вторым по счету. Ответы на вопросы этого послания о различии сущности Бога и Его Божественных действий изложены в третьем послании Кантакузина.

Следующее, четвертое послание, состоящее по большей части из одних цитат, намечалось как отдельное краткое сочинение о природе Фаворского Света, но оно было плохо понято легатом Павлом, а потому он в своем следующем послании, нумеруемом как второе, задает три вопроса о Божественном Свете, на которые и отвечает Кантакузин в своем самом подробном и значимом пятом послании. Впрочем, в этом заключительном послании повторяются многие цитаты святых отцов, взятые из четвертого, а также из первого посланий, что может свидетельствовать о преимуществе последнего послания перед остальными, однако и все предыдущие послания (первое, третье и четвертое) нисколько не потеряли своей значимости, так как были включены в последующие копии данной «Переписки»¹⁸.

По предположению Э. Фoorдекерса, обмен посланиями между экс-императором и латинским патриархом длился до 1396 г.¹⁹, но это противоречит указаниям некоторых исследователей, согласно которым папский легат Павел умер до 10 февраля 1371 г.²⁰ Однако именно 1396 г. фигурирует в одной из последних копий «Переписки», отредактированной самим Кантакузином в конце того же года. Полный текст данной «Переписки» сохранен в девяти рукописях²¹, причем в восьми из них она следует за «Опровержениями Прохора Кидониса», составленными также монахом Иоасафом Кантакузином. Четыре рукописи, написанные знаменитым писарем императора Мануилом Цикандилисом²², копировались с сентября 1369 г. по июнь 1370 г., из чего можно заключить, что текст «Переписки» неоднократно редактировался и активно распространялся.

Кроме того, непосредственным участником данной «Переписки» по инициативе императора-монаха стал и Никейский митрополит Феофан, получивший прекрасное образование на

¹⁷ Ср.: «προσερχόμενοι τινες τῶν ἀντιλεγόντων ἐνοχλοῦσί σοι, λέγοντες ὅτι ὁ βασιλεὺς ἀπατᾷ σε, ἕτερα φρονῶν καὶ ἄλλα πρὸς σὲ λέγων φρονεῖν». Ep. Cant. 2, 1. S. 188.

¹⁸ См.: Voordeckers, Tinnefeld 1987. S. XXI–XXII.

¹⁹ Voordeckers 1964. S. 619.

²⁰ См.: Latrie L. de M. Patriarches Latins de Constantinople // ROL 3. 1895. P. 440; Eubel C. Hierarchia Catholica. ²1913. T. 1. P. 206; Fedalto G. La Chiesa Latina in Oriente. T. 1. Verona, ²1981. P. 575–576.

²¹ Имеются в виду следующие рукописи: Paris. gr. 1240, 1241, 1242; Vatic. 347, 673, 674, Баросс. gr. 193, Metoch. S. Sep. 130, а также монастыря τοῦ Πουσανοῦ в Метеорах См.: Meyendorff 1959. P. 412; Voordeckers 1964. S. 620.

²² Paris. gr. 1241; Vatic. 673, 674 и монастыря в Метеорах.

Западе. Действительно, Кантакузин, будучи верным приверженцем исихастского учения, не чуждался в своем окружении и ученых людей. Вскоре после отречения от престола Иоанна Кантакузина, в рождественский сочельник 1354 г., бывший государственный советник царя Димитрий Кидонис завершил свой перевод «Суммы против язычников» (*Summa contra Gentiles*) Фомы Аквината²³. Так в поздневизантийской церковной истории начался этап, который удачно был охарактеризован Г. Подскальски как «вторжение схоластики»²⁴. Думается, что Кантакузин с целью более исчерпывающего ответа на вопросы, поставленные латинским патриархом Павлом в своем послании (которое нумеруется как первое), и предложил митрополиту Феофану как архиерею Византийской Церкви и образованному философу, знакомому с Западом, написать послание от лица царя. Впрочем, и сам царь написал свои ответы на те же самые вопросы латинского патриарха Павла.

Итак, кратко изложим свое видение произошедших событий. После прибытия в Константинополь латинского патриарха Павла с целью продолжить дальнейшие рассуждения о созыве Собора и объединении Церквей, противники учения свт. Григория Паламы и личные враги Кантакузина, решили незамедлительно воспользоваться ситуацией. Они стали клеветать на императора и всю Константинопольскую Церковь, будто в ней исповедуется учение о двух богах и признается возможность совершенного Боговидения телесными и тленными очами в этой земной жизни. Никто другой, как папский легат Павел, не был столь заинтересован тогда в том, чтобы пошатнулся авторитет Восточной Церкви и выявились нелепости ее богословского учения. Действительно, на основании неверности догматического учения Византийской Церкви, если бы это было доказано, при объединении Церквей Павел стал бы принуждать православных подчиниться апостольскому престолу и признать папский примат. Это увидели антипаламиты и решили использовать латинского патриарха ради достижения своих целей – победить учение свт. Григория Паламы, но какой ценой... Вероятно, они надеялись на страх царского дома перед угрожающими империи турками и срочную необходимость заключения церковного союза, однако император-монах Иоасаф не поддался таким уловкам и достойно изложил подлинное учение Церкви.

Хотя Кантакузин и добивался объединения Церквей только на основании Вселенского собора и проводил демаркационную линию между различными догматическими учениями

²³ См.: *Dem. Kyd. Briefe / F. Tinnefeld*. Bd. I/1, Stuttgart 1981. S. 70 (2.9.2).

²⁴ Подробнее об этом см.: *Podskalsky 1977*. S. 180–230. Впрочем, дискуссия о схоластическом методе началась еще раньше: на сочинение Нила Кавасилы (бывшего преподавателя Димитрия) «Об исхождении Святого Духа против латинян» (*De processione Spiritus Sancti contra Latinos*), направленное против Фомы Аквинского, Кидонис ответил своей «Защитой святого Фомы против Нила Кавасилы» (*Defensio sancti Thomae adversus Nilum Cabasilum*). См. о методологии сочинения Нила Кавасилы: *Podskalsky 1977*. S. 183–194.

Восточной и Западной Церквей, в это время за его спиной император Иоанн V Палеолог вел тайные переговоры с тем же легатом Павлом и Савойским графом Амадеем IV, добиваясь объединения Церквей без созыва церковного Собора с целью спасения от турок. В конечном счете, Иоанн V отправился на поклон к Римскому понтифику, однако такая униональная политика не привела ни к церковному союзу, ни к политическому спасению империи²⁵.

²⁵ См. о политике Иоанна V Палеолога см.: *Vasiliev A. A. Il viaggio di Giovanni V Paleologo in Italia e l'unione di Roma del 1369 // Studi bizantini e neoellenici. III. 1931. P. 153–192.* Также и на Ферраро-Флорентийском соборе (1438–1445) между Византийской и Римской Церквями даже и не стояло вопроса об учении свт. Григория Паламы.

II. Библиографический обзор

1. Монографии об Иоанне Кантакузине и его эпохе

Первая монография об Иоанне VI Кантакузине «как государственном деятеле и историке» вышла в свет около середины XIX в. (а именно, в 1845 г.) благодаря многолетним изысканиям парижского ученого В. Паризо²⁶. В своей работе автор знакомит читателя с подробной биографией императора на основе критического анализа знаменитой «Истории» Кантакузина в сопоставлении ее с главами «Римской истории» Никифора Григоры²⁷. Этот труд многократно цитировался в последующих исследованиях по данной тематике: в частности, Ж. Дрезике в своей статье, посвященной рассмотрению «Истории» Кантакузина, высоко оценивает скрупулезный анализ В. Паризо²⁸, а Г. Вайс во вступительной статье к своей монографии подчеркивает важность этого же труда в силу многих ценных наблюдений касательно личности императора²⁹.

Следующие фундаментальные труды о Кантакузине появились уже после окончания Второй мировой войны, причем они были написаны в один и тот же год. Речь идет о трех диссертациях, защищенных в 1967–1968 уч. г.: 1) на философском факультете Мюнхенского университета Г. Вайсом (на нем. яз.), 2) в Гарварде Д. М. Николем (на англ. яз.), 3) и наконец, в Гентском университете Бельгии Э. Фoorдекерсом (на голлан. яз.). Работа Г. Вайса «Иоанн Кантакузин – Аристократ, государственный деятель, император и монах – в общественном развитии Византии в XIV в.»³⁰ была выполнена под руководством, в первую очередь, мюнхенского профессора Х.-Г. Бека, а также докторов философии К. Босла и П. Ахта. Как заявляет автор во вступлении, данная монография, хотя и касается многих биографических подробностей из жизни Кантакузина (1296–1383), не является специфическим исследованием только жизни этого выдающегося человека. Как видно из названия работы, автор пытается связать многогранный образ Кантакузина с рассмотрением различных слоев византийско-

²⁶ *Parisot V. Cantacuzène homme d'état et historien, ou examen critique des Mémoires de l'Empereur Jean Cantacuzène et des sources contemporaines et notamment des 30 livres dont 14 inédits de l'Histoire Byzantine de Nicéphore Gregoras qui controlent les Mémoires de Cantacuzène. Paris, 1845.*

²⁷ Трудность и ценность этого исследования, «первой ласточки» в области изучения Кантакузина, подчеркивает в том и числе и тот факт, что из 30 глав «Истории» Григоры 14 глав на тот момент были еще даже не изданы.

²⁸ См.: *Dräseke 1900. S. 73* («Das ist das Urteil Parisots, dem wir eine überaus sorgfältige, allen Fragen gerecht werdende Würdigung und prüfende Zergliederung des gesamten Werkes des Kantakuzenos verdanken»).

²⁹ *Weiss 1969. S. 1 (Einleitung).*

³⁰ *Weiss G. Johannes Kantakuzenos – Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch – in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert. Wiesbaden 1969.*

го общества, при этом, однако, исследование не превращается в комплексную монографию о социальной истории Византии того времени³¹.

В заключении своей работы автор подчеркивает актуальность проделанного исследования взаимоотношений слоев византийского общества той эпохи. Данное исследование может послужить современным политологам и социологам как исторический сравнительный материал для изучения общественной жизни новейшего времени³². По оценке рецензента Ф. Влахоса, диссертанту удалось, несмотря на всю проблематичность темы исследования, сделать фундаментальный вклад в историю поздневизантийской эпохи³³.

Другая диссертация Д. М. Николя³⁴, напоминающая работы А. Ф. Пападопулоса о генеалогии Палеологов и Д. И. Полемиса о семье Дуков³⁵, обозревает генеалогическое дерево семьи Кантакузинов. После историографического предисловия перед читателем предстает ряд биографических статей о каждом члене этой семьи. Как сказано в рецензии Ж. В. Баркера, здесь можно различить четыре основных категории: 1) предки Иоанна Кантакузина, 2) сам император, 3) его родственники и дети, 4) последующие члены семьи вплоть до XVI в. (далее родословное древо не прослеживается). Сообщив, что Иоанну Кантакузину посвящена детальная биография, Ж. В. Баркер заключает: «Это первое расширенное исследование,

³¹ Автор работы пишет, что никто другой не мог выразить суть тогдашнего общества Византии так ярко, как Кантакузин. Причем это связано не только с тем, что он подробно описывал историю в своих мемуарах, но и потому, что он был ведущим государственным деятелем и ключевой фигурой развития византийского общества. См.: *Weiss 1969*. S. 1. Данная монография делится на 12 глав: в 1-й гл. устанавливаются основы византийской дворянской жизни XIV в. и одновременно рассматривается положение Кантакузина в этом обществе; во 2-й, 3-й и 4-й гл. речь идет о т. н. «дружине» Кантакузина в разные периоды его жизни, а также осмысливаются такие понятия как «φίλος», «οἰκεῖος», «οἰκέτης», в 5-й гл. повествуется о социальной подвижности в эпоху Кантакузина, в 6-й гл. – рассматривается иностранное влияние на византийское общество, в 7-й гл. – роль народа в Гражданской войне 1341–1347 гг., в 8-й гл. – говорится о социальном и политическом положении фессалоникского народа при Кантакузине, в последующих 9-й, 10-й и 11-й гл. – о паламитских спорах и Гражданской войне, и наконец, в 12-й гл. – о структуре т. н. «дружины» Кантакузина.

³² *Weiss 1969*. S. 158 (Schlußbetrachtung). Ср.: «...können die Beobachtungen an der byzantinischen Gesellschaft nicht nur dazu beitragen, allgemeine Grundstrukturen menschlicher Verhaltensweise aufzudecken, sondern sie können dem modernen Politologen und Soziologen als historisches Vergleichsmaterial dienen für Erscheinungen im gesellschaftlichen Leben der neuesten Zeit».

³³ См. полный текст данной рецензии: *Vlachos 1971*. P. 527–528. Рецензент указывает на некоторые орфографические ошибки: например, на s. 75 вместо «Stachiologias» – написано «Stachilogias», а также неоднородная транскрипция греческой «η» в i и e.

³⁴ *Nicol D. M. The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), ca. 1100–1460. A genealogical and prosopographical study // Dumbarton Oaks Studies. Washington D. C. 1968*. Биографии Иоанна Кантакузина посвящены страницы 35–103.

³⁵ *A. Th. Papadopoulos. Versuch einer Genealogie der Palaiologen 1259–1453; D. I. Polemis. The Doukai. 1968*.

которое позволяет установить деятельность Иоанна Кантакузина в период после его ухода с престола, однако этот труд все еще оставляет нас в огромной потребности полномасштабной работы над этой важной личностью»³⁶. С. М. Бранд, высоко оценивая работы двух учеников проф. П. Ж. Хуссея Николя и Полемиса³⁷, считает, что нейтральный и, можно сказать, лишенный красок обзор жизни такого крупного государственного деятеля, как Кантакузин, что было сделано Д. М. Николем³⁸, является, безусловно, ценным вкладом³⁹. Спустя почти 30 лет Д. М. Николь издает новую биографию Кантакузина отдельной монографией «Нерешительный император»⁴⁰, в которой, по оценке А. Рентеля, автор привлекает как первоисточники, так и последующие исследования, и предлагает читателю не только историческое повествование, но и представляет темы контекстуально: исследуя различные факторы, он предлагает новые взгляды на Византийское общество и новое представление о многогранной и сложной личности императора⁴¹. В данной монографии прослеживаются детали жизни Кантакузина в молодости, рассматривается его придворная жизнь в качестве главного советника на протяжении более чем 50 лет, самостоятельное правление империей, а также малоизвестный период после отстранения от трона, когда он стал монахом и занимался написанием богословских и исторических трактатов. Рецензент работы подчеркивает позитивные стороны исследования, которые состоят в ясном и изящном стиле автора, в подробной библиографии, но вместе с тем указываются и некоторые недоработки, а именно: неполное освящение некоторых исторических вопросов и недостаточное рассмотрение социальных слоев населения Византии. Кроме того, автором могла быть показана роль Кантакузина в развитии Московского княжества⁴².

³⁶ См.: *Barker 1969*. P. 100. Ж. В. Баркер критику диссертанта, в частности, за то, что он в это родословное древо Кантакузинов включает таких представителей, которые едва ли были прямыми членами семьи, однако и такое рассмотрение тоже полезно.

³⁷ Так, в заключении своей рецензии он пишет: «Professor Hussey can be proud of her students». Или в другом месте с пафосом заявляет об обеих диссертациях молодых ученых: «Both these books represent immense labor by their authors, while granting little room for intellectual creativity; they will be invaluable to scholars working in all areas of Byzantine studies from the tenth century onward». Цит. по: *Brand 1970*. P. 680.

³⁸ Сам автор заявляет о своем намерении избежать каких-либо субъективных взглядов касательно образа императора Кантакузина в отличие от своего друга Полемиса, который не боится выражать свое личное мнение о С. И. Дукасе (*Nicol 1968*. P. 19).

³⁹ *Barker 1969*. P. 100.

⁴⁰ *Nicol D. M. The reluctant emperor: a biography of John Cantacuzene, Byzantine emperor and monk, c. 1295–1383*. Cambridge 1996.

⁴¹ См.: *Rentel A. // SVTQ 41 (4)*. 1997. P. 383.

⁴² Более подробно об этом см. в той же рецензии А. Рентеля: *Rentel 1997*. P. 384–385.

Диссертация молодого немецкого ученого Э. Фoorдекерса «Иоанн VI Кантакузин, царь (1347–1354) и монах (1354–1383), его вклад в разделенную Византийскую Церковь в XIV в.»⁴³ достаточно долгое время оставалась неопубликованной, а потому и совсем неизвестной научному миру⁴⁴. Только спустя 20 лет, в 1987 г.⁴⁵, на основании проделанной работы и новых изысканий Э. Фoorдекерсом совместно с Ф. Тиннефельдом были изданы несколько богословских трактатов Кантакузина в защиту учения свт. Григория Паламы с подробным вступительным исследованием, среди которых и переводимая в данной работе «Переписка»⁴⁶. Проф. МДА А. И. Сидоров в своей рецензии на это издание подчеркивает особую значимость проделанной работы в исследовании не политической деятельности Кантакузина, что уже подробно освещено в историографии, но его роли как мыслителя и богослова: «Опубликованный том произведений Иоанна Кантакузина позволяет нам более адекватно представить сложную картину идейных столкновений в Византии XIV в. <...> мы выражаем надежду на то, что они привлекут внимание исследователей»⁴⁷. В рецензиях Е. Траппа и Ж. Деклера подробно описываются всевозможные опечатки и недоработки, которые нисколько не умаляют данного солидного издания, которое может быть образцом для всех тех, кто вознамерится издать и прочие богословские труды Кантакузина⁴⁸. В частности, Ж. Деклер указывает несколько случаев, где авторы изменили пунктуацию и предложили свое деление абзацев в издаваемых трактатах Кантакузина вопреки подлинному смыслу текста⁴⁹, а также

⁴³ Название на голландском языке: «Johannes VI Kantakuzenos, keizer (1347–1354) en monnik (1354–1383). Bijdrage tot de geschiedenis van de Byzantijnse Kerk in de XIV^e eeuw».

⁴⁴ Как видно из заглавия этой диссертации, ее основная задача состояла в определении значения Кантакузина для Византийской Церкви XIV в., т. е. писательский вклад царя в исихастские споры, а потому здесь впервые в наибольшей полноте представлены богословские сочинения императора.

⁴⁵ Как сообщается в двух авторских вступлениях, Э. Фoorдекерсу из-за преподавания в Академии часто приходилось приостанавливать работу над изданием, а с 1975 г., когда у него резко ухудшилось зрение, ученый уже не мог работать с рукописями Кантакузина; но в эту работу, прервав свои лекции, включился мюнхенский филолог Ф. Тиннефельд, с которым Эдмонд познакомился в 1981 г. на XVI Международном Конгрессе византистов. Между ними завязалась личная дружба, вдохновившая ученых и позволившая в скорое время завершить столь тернистый труд. См.: *Voordeckers, Tinnefeld 1987*. S. V, VII.

⁴⁶ *Johannes Cantacuzenus. Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita, nunc primum editae* / E. Voordeckers, F. Tinnefeld. Brepols, Turnhout, 1987. TLG 3169/2 (CCSG 16).

⁴⁷ *Сидоров 1991*. С. 282–283.

⁴⁸ См. полный текст рецензий со всеми скрупулезными и отчасти даже придирчивыми замечаниями: *Trapp 1988*. P. 284–287; *Declerck 1988*. P. 537–539.

⁴⁹ Например, в нескольких цитатах из сочинения свт. Василия Великого и послания «К Авлавию» свт. Григория Нисского.

рецензент указывает на ошибки в диакритике⁵⁰ и невнимательность при встрече со словами из Священного Писания, которые иногда не выделяются курсивом⁵¹. Е. Трапп указывает некоторые смысловые неясности⁵², недоработки в библиографии⁵³, орфографические ошибки и в немецком, и в греческом текстах⁵⁴, неправильные переносы греческих слов⁵⁵, некоторые незначительные опечатки⁵⁶.

2. Избранные статьи

Впервые русский читатель мог познакомиться с жизнью и творчеством Кантакузина из энциклопедической статьи И. И. Соколова⁵⁷, где кратко (около трех печатных столбцов) рассказывается главным образом о сочинениях императора на основании упомянутого выше исследования В. Паризо. Впрочем, в настоящее время данная статья не имеет особой значимости и актуальности для современного исследователя паламитских споров ввиду издания части богословских сочинений Кантакузина⁵⁸, а также из-за некритического подхода автора статьи к аутентичности тех или иных сочинений⁵⁹.

Отдельные статьи о Кантакузине на русском языке появляются в послевоенные 60-е гг., когда выпускники западных университетов работали над своими диссертациями. В качестве

⁵⁰ Вместо «Χριστός» написано «Χριστός», вместо «τὸ» – «το».

⁵¹ В одном месте слово «ἀδελφοί», взятое из послания св. ап. Павла (Рим. 8, 12), следовало бы выделить курсивом.

⁵² Речь идет о том, когда Кантакузин называется «человеком лучшего гуманистического образования».

⁵³ В частности, не указываются библиографические данные перевода «Истории» Кантакузина, осуществленного Фатуросом-Кришером в 1982 г. и изданном в Штутгарте.

⁵⁴ Вместо «Μετροφάνης» – «Μητροφάνης» (S. LXI), вместо «verfallenen» – «zerfallenen» (S. LXIV A. 72).

⁵⁵ Указано несколько примеров: «προ-σέρχομαι», «σύ-νoδος».

⁵⁶ Например, «καταχέειν» – см. на s. 69, 19.

⁵⁷ Соколов 1906. С. 52–56.

⁵⁸ В 1900 г. еще не был издан ни один богословский трактат императора-монаха, а потому И. И. Соколов и замечает, что значение Кантакузина в богословской полемике той эпохи «не может быть оценено надлежащим образом» (Соколов 1906. С. 54).

⁵⁹ Так, исследователь пишет о принадлежности Кантакузину каких-то церковных гимнов без указания какого-либо источника, а также без сомнения приписывает императору переложение первых пяти книг Аристотелевской «Этики Никомаха», что было оспорено в позднейшей западно-европейской литературе (Соколов 1906. С. 54, 56).

примера можно привести статью Е. Франчеса, который анализирует всевозможные причины и поводы отречения императора от престола⁶⁰.

Наиболее ценным исследованием для определения роли экс-императора Кантакузина в богословской полемике вокруг учения свт. Григория Паламы до сего дня по праву можно считать статью протопресв. Иоанна Мейендорфа «Проекты Вселенского собора 1367: диалог между Иоанном Кантакузином и легатом Павлом»⁶¹. Помимо издания «Проектов» о грядущем соборе между Восточной и Западной Церквями (не следует путать с «Перепиской», затрагивающей паламитские вопросы), о. Иоанн по пунктам обозревает 1) жизнь, деятельность и авторитет императора после его удаления с престола⁶², 2) личность легата Павла, латинского патриарха Константинополя, с которым диспутировал император Кантакузин о созыве Вселенского собора, а также об исихастском учении⁶³, 3) политические события 1362–1367 гг., направленные на спасение империи, находящейся тогда под прицелом мощного турецкого оружия⁶⁴; 4) переговоры 1367 г., состоявшиеся уже не в Венгрии, как раньше, а в Константинополе между папским легатом Павлом и экс-императором Кантакузином в присутствии всей царской семьи Палеологов⁶⁵; 5) и наконец, проблематику объединения Византийской и римской Церквей и точку зрения Иоанна Кантакузина, для которого такой союз без созыва Вселенского собора был просто невозможен⁶⁶.

Еще одно краткое исследование, проведенное Ж. Даррузе годом раньше, позволяет познакомиться с первым изданием по Ватопедской рукописи послания Иоанна Кантакузина,

⁶⁰ Франчес Е. Народные движения осенью 1354 г. в Константинополе и отречение Иоанна Кантакузина // ВВ 25. 1964. С. 142–147. На основании первоисточников и западноевропейских исследований он рассматривает не столько придворную жизнь Константинопольского дворца императора, сколько народные массы города, под влиянием которых, как заключает автор, император оставил престол и принял монашеский постриг.

⁶¹ Meyendorff J. Projets de Concile Oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul // DOP 14. 1960. P. 147–177 (греч. текст по ркп. Лавры 135. 2–4), 164–169 (франц. пер.).

⁶² См.: Meyendorff 1960. P. 149–152.

⁶³ См.: Meyendorff 1960. P. 152–153.

⁶⁴ См.: Meyendorff 1960. P. 153–156. Здесь рассматривается, как венгерский король Луи Великий из-за честолюбивых мотиваций вместо нападения на турков начал войну против болгарского правителя Стракимира; в связи с этим византийский император Иоанн V Палеолог вместе с сыновьями Мануилом и Михаилом направляются в Венгрию, где от них требовали принять римское крещение.

⁶⁵ См.: Meyendorff 1960. P. 156–161.

⁶⁶ См.: Meyendorff 1960. P. 161–164. Здесь же говорится, что в отношениях между Кантакузином и Римским папой Урбаном в лице его легата Павла была заложена некоторая платформа для последующего Ферраро-Флорентийского собора, однако он завершился не рассмотрением исихастских вопросов, а упорным давлением государственной политики.

написанного в защиту учения свт. Григория Паламы⁶⁷. Речь идет о письме Карпасийскому епископу Иоанну на Кипр, в котором выдвигаются девятнадцать пунктов в виде заявлений Варлаама и Акиндина против исихастского учения свт. Григория⁶⁸.

Вероятно, именно эти две статьи подвигли и оказали непосредственное влияние на работу нашего соотечественника, доктора филологических наук и заслуженного профессора Санкт-Петербургской духовной академии Г. М. Прохорова⁶⁹, который обобщает исторические события активной писательской деятельности ушедшего в отставку императора Иоанна Кантакузина, его стремление помочь империи, которой угрожали воинственные османы, путем объединения с Римской церковью, возможного лишь при богословском взаимопонимании и согласии, а главной догматической перегородкой между православным Востоком и католическим Западом являлось, как есть и сейчас, – это отношение к учению свт. Григория Паламы.

Наконец, обозначим недавно вышедшую статью С. Я. Гагена, в которой делаются радикальные выводы и, как сообщается во вступлении, «ставятся под сомнение устоявшиеся взгляды» относительно неоднозначных событий сер. XIV в., сам император Кантакузин выставляется как одиозный честолюбец, желающий личной власти, который был не «богословом-исихастом», а лишь только «политиком-паламитом»⁷⁰

⁶⁷ *Darrouzès J.* Lettre inédite de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite // REB 17. 1959. P. 7–27.

⁶⁸ Но, как замечает исследователь, если бы экс-император Кантакузин захотел бы заняться действительным богословским рассуждением, он бы непосредственно задал вопросы: 1) есть ли различие между сущностью и действием, 2) на чем оно зиждется, 3) насколько наш человеческий язык может выражать Божественные предметы. Именно об этом несколько лет назад спрашивал Кантакузина легат Павел, и он отвечал в подлинно паламитском духе. См.: *Darrouzès 1959*. P. 14.

⁶⁹ *Прохоров Г. М.* Публицистика Иоанна Кантакузина 1367–1371 гг. // ВВ 29. 1968. С. 318–341. Этот труд более доступен современному читателю в следующих изданиях: *Иоанн Кантакузин*. Беседа с папским легатом, Диалог с иудеем и др. соч. / Пер. с греч., вступ. ст. и коммент. *Г. М. Прохорова*. – СПб.: Алетейя, 1997 (Византийская библиотека); *Иоанн Кантакузин*. Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения / Вступ. ст., коммент., пер. с греч. *Г. М. Прохорова*. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. 288 с. (Библиотека христианской мысли. Источники).

⁷⁰ *Гаген С. Я.* Эпизод в отношениях между Русью и Византией во время Гражданской войны (1341–1354) // Проблемы истории России. Вып. 6: От Средневековья к современности. Екатеринбург, 2005. С. 9–26.

III. Участники «Переписки»

1. Император-монах

Биографические сведения о незаурядной и яркой личности Кантакузина содержатся, главным образом, в двух «Историях» (одна принадлежит самому императору, а другая – Никифору Григоре), а также в одном средневековом энкомии, посвященном императору Иоанну, который был составлен последним представителем Комнинов знаменитым врачом Иоанном, по прозвищу Моливдос⁷¹.

Великий доместик, византийский император, монах и верный ученик свт. Григория Паламы, Иоанн Кантакузин родился в Константинополе в 1295/1296 г. Он принадлежал к одному из самых известных аристократических родов и с детства, по свидетельству Никифора Григоры, рос и воспитывался вместе с царем Андроником III, и благодаря «прямоте мысли, истинности речи и мягкости своего нрава сделался с ним единой душой и единым дыханием»⁷². Как император, он правил на протяжении семи лет девяти месяцев и двадцати двух дней, а как монах или тайный советник Иоанна V Палеолога – в течение двадцати семи лет. В 1381 г., на восемьдесят седьмом году жизни, он с единственным оставшимся в живых сыном Матфеем выехал из Константинополя на Пелопоннес, где и умер пятнадцатого июня 1383 г.⁷³

Как справедливо отмечает Д. М. Николь, немногие византийские императоры занимались столь многоплановой и разнообразной деятельностью и немногие из них от природы были наделены столь многими талантами⁷⁴. В одном из писем, адресованных императору Иоанну, первый государственный министр Димитрий Кидонис восхваляет Кантакузина за то, что он одновременно совмещает в себе и солдата, и судью, и государственного деятеля, и писателя,

⁷¹ Ioannis Comneni medici. Vita Ioannis Cantacuzeni Romaeorum imperatoris. Edidit graece Chrysanthus Lorepnev Samarovens. Petropoli, 1888. Переизд. со вступительной статьей в фессалоникском журнале «Богословие»: Κεσελόπουλος 1975. Σ. 573–610.

⁷² «ὁ μὲν Καντακουζηνὸς καὶ ἡλικιώτης ἦν καὶ ὁμόψυχος καὶ ὁμόπνους ἐξέτι νέου τῷ βασιλεῖ Ανδρονίκῳ διὰ τε τὴν τῆς γνώμης ὀρθότητα καὶ τῆς γλώττης ἀλήθειαν καὶ τὸ τοῦ ἠθους καίριον». *Niceph. Greg. Hist. Roman.* 8, 4. Vol. 1. P. 301:15–18; ср. рус. пер.: *Никифор Григора 2004*. С. 219.

⁷³ *Shori. Chronicle no. 52 / Ed. Lainbros-Ainantos*. P. 89, 50–51: «...μηνὶ Ἰουνίῳ ἐκοιμήθη δὲ βασιλεὺς κύρ Ἰωάννης Καντακουζηνὸς δὲ μετονομασθεὶς Ἰωασάφ μοναχὸς εἰς τὸν Μορέαν καὶ ἐτάφη ἐκεῖ». Ср.: *Charanis P. An important Short Chronicle of the fourteenth century // Byz.* 13. 1938. P. 358; *Theodore Spandounes. De la origine deli Imperatori Ottomani / Ed. C. N. Sathas*. P. 145:4–6: «...et fu constretto Joanne Cantacusino lassare lo impero et farsi monaco nel Peloponneso, et chiamossi Ioasaph».

⁷⁴ *Nicol 1996*. С. 161. Такими словами начинается заключительная глава в биографическом исследовании об императоре Кантакузине «Его характер, достижения и неудачи».

и богослова⁷⁵. Никифор Григора, верный друг Иоанна и ненавистный враг Иоасафа, рассказывает в своей «Истории» о глубокой и дарованной свыше премудрости, благочестии и поразительной скромности великого домашнего и будущего императора, сравнивая его с благородными мужами античной древности: «Украшаясь природною разумностью и глубокомыслием, этот человек возвел себя к благим отличиям тех древних мужей в силу своего великолепия и изобилия правоты. И вот теперь, когда так хорошо шли у него дела, он не возгордился своей судьбой, не поднял выше меры бровей и не допустил в себе надменности, но непреклонно остался в пределах скромности. “Мне теперь, – говорил он, – нужно быть трезвым, так как другие не могут не быть пьяными”»⁷⁶.

А в другом месте тот же историк удивляется, с какой любовью и почтением относились к будущему царю войны за его добродушие, филантропию и жертвенность: «Богато наделенный дарами природы и украшенный глубоким умом, этот человек был любим всем войском; так что не было ни одного воина, который бы не предпочитал его жизни своей собственной. <...> они называли его своим спасителем, кормильцем, благотворителем и всевозможными именами, какие только могут делать честь римскому народу»⁷⁷.

О высокой образованности императора-монаха свидетельствует также одно примечательное описание из «Жизнеописания Иоанна Кантакузина», составленного Иоанном Комнином: «Мать (Феодора) вручила сына (Иоанна Кантакузина) выдающимся учителям Константинополя, чтобы они научили его священным и философским сочинениям, а также и благочинию, и боголюбивому образу жизни. А он, с одной стороны, будучи правильной природы, т. е. в высшей степени обладая прирожденным умом, а с другой – более всех усерднейший в ревности к урокам и добродетели, в скорое время достиг значительного продвижения в науках и

⁷⁵ *Dem. Cyd. Ep. 12 (Imperatori Joanni Cantacuzeno)*. P. 38–40.

⁷⁶ «...συνέσει γὰρ οὗτος αὐτοφυεὶ καὶ βαθεῖα φρενῶν αὐλακὶ κοσμοῦμενος ὁ ἀνὴρ ἐς τοὺς τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθοὺς χαρακτήρας ἐκείνους ἀνῆγεν ἑαυτὸν κατὰ τε μεγαλοπρέπειαν τρόπων καὶ δεξιᾶς ἀφθονίαν. καὶ νῦν γὰρ εὐτυχῶς τῶν πραγμάτων ἐλθόντων αὐτῷ ὁ δὲ οὐκ ἐνετρούφησε τῇ τύχῃ, οὐδ' ὑπὲρ τὸ μέτρον ἤρε τὴν ὀφρῶν, ἀφειδήσας ἴσως ἐς τὸ φιλότιμον τοῦ φρονήματος· ἀλλ' ἔμεινε τῆς σωφροσύνης τῶν ὄρων ἐντὸς ἀκλινῆς. „καὶ νῦν ἐμοὶ νήφειν“ (ἔλεγε) „χρεῶν, ὅτε τοὺς ἄλλους μεθύειν ἀνάγκη“». *Niceph. Greg. Hist. Roman. 9, 8. Vol. 1. P. 432:10–18*; ср. рус. пер.: *Никифор Григора 2004. С. 305–306*.

⁷⁷ Ср.: «πολλοῖς γὰρ κοσμοῦμενος ὁ ἀνὴρ τοῖς πλεονεκτήμασιν, ὅσα τε φύσις χαρίζεται καὶ ὅσα βαθεῖα σύνεσις εὐφυῶς πηδαλιουχοῦσα κοσμεῖ, πρὸς παντὸς ἡγαπᾶτο τοῦ στρατοπέδου· καὶ ἦν οὐδεὶς, ὃς οὐ προὔτιθει τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς τὴν ἐκείνου... στρατιῶται καὶ στρατηγοὶ, λόχοι καὶ λοχαγοὶ, σωτῆρα τοῦτον καὶ τροφῆα καὶ πλουτοδότην, καὶ ὅσα τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν ἐνδοξότεραν καθίστησιν». *Niceph. Greg. Hist. Roman. 11, 9. Vol. 1. P. 552:10–13, 18–21*; ср. рус. пер.: *Никифор Григора 2004. С. 331*.

многоучености. И стал наилучшим и в грамматике, и риторике, и философии, и математике, и законоведении, и богословии, и в прочих предметах соответствующих наук настолько, что им удивились все, так что стали воздавать похвалы, и он был назван чудом природы»⁷⁸. Из слов «ἱερά» (священные) и «φιλοσοφικά» (любомудрые), а также из списка изучаемых предметов, видно, что два направления византийской культуры – церковное и светское – в ту эпоху были тесно связаны друг с другом и, думается, не мыслились одно без другого⁷⁹. Иоанн VI Кантакузин собственной жизнью показал сочетание этих двух путей, облачившись сперва в багряницу самодержца империи, а затем переодевшись в черную рясу монаха.

Многие летописцы и историки сообщают об отречении от престола императора Кантакузина, однако, по замечанию Д. М. Николя⁸⁰, никто из них не говорит о действительных причинах этого события. В ночь с 21 на 22 ноября 1354 г. в Константинополь неожиданно вторгается Иоанн V Палеолог, на улицах начались народные волнения, «демос» поддерживал входящего царя, а Кантакузин спрятался во Влахернской крепости; через три дня было решено, что он станет соправителем нового императора, однако сам Иоанн избрал не царский дворец, а монашескую келлию⁸¹. В последних главах своей «Истории» Кантакузин пишет о том, что и раньше желал монашества, а теперь, наконец, дождался первой действительной возможности осуществить свою давнюю мечту⁸², которая и осуществилась через несколько месяцев – в начале 1355 г.⁸³ Вместо Ватопедского монастыря, куда стремился император раньше, он поселился в Манганской Константинопольской обители⁸⁴.

По свидетельству свт. Филофея Коккина, из 12-го «Антирритика против Никифора Григорья», Иоанн Кантакузин уже давно разработал свой план ухода с императорского престола,

⁷⁸ *Κεσελόπουλος* 1975. Σ. 585.

⁷⁹ Совсем неполноценна и одностороння точка зрения знаменитого исследователя проблематики исихастских споров Х. В. Байэра о том, что «Церковь не может считать себя полностью свободной от усвоения античного воспитательного достояния, – даже аскетическое монашество», а также «кто желал получить светское образование, неизбежно превращался в гуманиста». См.: *Beyer H.-V. Studien zum Begriff des Humanismus und zur Frage nach dessen Anwendbarkeit auf Byzanz und andere vergleichbare Kulturen. Byzantina*. 15. 1989. S. 14.

⁸⁰ *Nicol* 1967. P. 269. Вопросу об отречении от престола императора Иоанна Кантакузина Д. М. Николь посвящает отдельную статью.

⁸¹ Об этом с некоторыми различиями повествуют обе «Истории»: и Никифоры Григоры, которая была написана до 1360 г., и Кантакузина, написанная между 1364 и 1376 гг. См.: *Io. Cant. Hist.* 4, 39–42. Vol. IV. P. 284–310; *Niceph. Greg. Hist. Roman.* 29, 27–30. Vol. 3. P. 241–244.

⁸² Ср.: *Io. Cant. Hist.* 4, 39–42. Vol. IV. P. 308:17–19.

⁸³ *Loevenbruck L. Jean VI Cantacuzène // DTC* 2. 1910. L. 1672–1675.

⁸⁴ См.: *Meyendorff* 1960. P. 151. N. 10. Некоторые исследователи ошибочно полагают, что экс-император монах Иоасаф отправился в монастырь на Святую Гору. См., например: *Brehier L. Vie et mort de Byzance I // Le monde Byzantin. L'evolution de l'humanite* 32. Paris, 1947. P. 447.

причем удаление в отшельничество с целью совершения исихастского подвига царь думал совершить не один, а с целой группой друзей, среди которых был и Николай Кавасила, и даже Димитрий Кидонис, как видно из его собственного послания императору⁸⁵. Однако Никифор Григора, приняв за личное оскорбление уклонение Кантакузина в исихастский лагерь сторонников учения свт. Григория, разрывает с ним дружбу и вместо панегирических воззваний именуется новопостриженного монаха Иоасафа «чумой Церкви Божией и пылающим творцом всякого злодейства»⁸⁶.

Исследователи византийской истории по-разному трактуют произошедшие тогда радикальные перемены и в самой личности Кантакузина, и в целой империи. Так, например, английский историк Э. Гиббон уверенно пишет, что император, свободно повинувшись внутреннему голосулюбимудрия, оставил престол и с удовольствием принял монашескую мантию⁸⁷. Совершенно противоположной точки зрения придерживается историк Д. Финли, который скептически оценивает слова Кантакузина о добровольном снятии с себя императорских полномочий, считая данный шаг политической хитростью, а красивые речи о желанности иночества – настоящим лицемерием: «Невозможно читать это заявление императора без чувства презрения к нему и осуждения ошибочности его повествования»⁸⁸.

Осмысляя уход Кантакузина с византийского престола монархов, Д. М. Николь заключает в своей последней монографии «Нерешительный император», что одежды василевса висели на Кантакузине очень неловко, монашеская же ряса была ему более подходящей; он был непоколебим в своих религиозных убеждениях, его вера не позволяла ему идти на какие-либо компромиссы: «Он не мог отправиться в Рим вместе с другом Димитрием Кидонисом, потому что его не вдохновлял Фома Аквинат. Он не мог согласиться и со своим старым другом Григорой в том, что православный паламизм заблудился в тумане мистики. Он был верным приверженцем учения Григория Паламы»⁸⁹.

⁸⁵ См.: *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 12:807–812. Σ. 503 («Ὁ δὲ θαυμαστὸς οὐτοσί βασιλεὺς πάλαι τῷ θείῳ πόθῳ καὶ τῷ τῆς ἀναχωρήσεως ἔρωτι κάτοχος ὢν, ὡς ἄλλοι τε πλείστοι τῶν φίλων, καὶ αὐτοὶ τῶν ἄλλων μάλιστα σύνισμεν ἐν τοῖς μάλιστα πεφηνότες αὐτῶν, ὃ μηδὲ σὺ γ' αὐτὸς ἀγνοεῖς, οἶμαι, καὶ κοινωνοὶ τοῦ περὶ τῆς ἀναχωρήσεως τε καὶ ἡσυχίας ὄντες αὐτῷ καὶ πράγματος καὶ βουλευμάτος, σύν γε Νικολάῳ τῷ πάνυ φημί»); *Io. Cant. Hist.* 4, 16. P. 107; *Dem. Syd. Ep.* 1, 10. P. 135–136.

⁸⁶ «Καντακουζηνὸν τὸν τῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας ὀλεθρον καὶ βεβαιωτὴν τῆς ὅλης κακίας διάπυρον». *Niceph. Greg. Hist. Roman.* 29, 42. Vol. 3. P. 252:4–6.

⁸⁷ См. подробнее: *Gibbon 1898*. Т. VI. P. 505.

⁸⁸ См.: *Finlay 1877*. Т. III. P. 460.

⁸⁹ *Nicol 1996*. P. 183–184.

В противоречие с Д. М. Никодем вступает немецкий ученый Г. Вайс, который считает, что Кантакузин использовал паламизм в своих личных целях, для расширения своего авторитета, а потому приблизил к себе афонских монахов⁹⁰. Противостояние приверженцев учения свт. Григория Паламы и их противников Г. Вайс, ученик профессора Х.-Г. Бека, склонен понимать в духе своего учителя только лишь как борьбу двух аристократических партий за влияние при императорском дворе, потому-то и монах Иоасаф вдруг перешел в паламитский лагерь и стал обличать своих бывших друзей, опасаясь их политического развития и победы⁹¹. В свою очередь, А. П. Каждан, подробно исследовав «Историю» Кантакузина, приходит к выводу о глубокой вере царя в неотступное Божественное промышление о человеке: не один раз Кантакузин обращается к Богу с молитвой прошения и благодарения за спасение от многочисленных заговоров неприятелей, в отличие от своего врага Апокавка Иоанн Кантакузин никогда не уповает на свои силы в защите от разных опасностей, но всегда надеется лишь на Промыслителя Бога⁹². Остается спросить у Г. Вайса: мог ли такой искренно верующий человек использовать учение свт. Григория для достижения своих честолюбивых интересов? Или, может быть, и к «Истории» Кантакузина следует подходить скептически и не верить ни единому слову, исходящему из уст царя?

2. Митрополит Феофан Никейский⁹³

Из раннего периода жизни митрополита Никейского Феофана у нас нет информации ни о времени его рождения, ни об его отце⁹⁴. Согласно И. Д. Полемису, в сочинениях Феофана

⁹⁰ Weiss 1969. S. 116.

⁹¹ Weiss 1969. S. 130–131. Впрочем, в другом месте своего исследования (S. 118) Г. Вайс утверждает, что столкновение двух партий сторонников и противников учения свт. Григория Паламы следует рассматривать как борьбу между образованными представителями гуманистского общества Византии, пусть даже и монахами (например, Прохор Кидонис), и простыми, невежественными иноками. Однако данная точка зрения не может быть принята в полной мере, так как монах Иоасаф Кантакузин, как было видно, был прекрасно образован и светски, и богословски.

⁹² Kazhdan 1980. P. 319.

⁹³ При составлении данной биографической заметки, в первую очередь, использовались соответствующие главы из трудов о Феофане Никейском двух греческих исследователей И. Д. Полемиса и Г. Ф. Захаропулоса (Πολέμης 2000. Σ. 3–9. Ζαχαρόπουλος 2003. Σ. 37–44).

⁹⁴ О жизни и сочинениях митрополита Феофана см., например: Ζαχαρόπουλος Γ. Θ. Θεοφάνης Νικαίας (†1381). Ὁ βίος καὶ τὸ συγγραφικὸ τοῦ ἔργου. Θεσσαλονίκη, 2003 [Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 35]; Polemis I. D. Theophanes of Nicaea: His Life and Works, Vienna, 1996 [Wiener Byzantinistische Studien 20]; Jugie M. Theophanes Nicaenus (†1381) Sermo in Sanctissimam Deiparam (Lateranum An. 1, N. S. 1). Roma, 1935; Krumbacher K. Geschichte des byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453).

нет какой-либо автобиографической информации, за исключением лишь одного места – в трактате «О Фаворском свете» Феофан называет своим учителем Константинопольского патриарха Филофея Коккина⁹⁵. Впрочем, невозможно утверждать с очевидной точностью, соответствует ли это заявление митрополита действительности, или же просто подтверждает его преданность своему покровителю – Константинопольскому патриарху. В пользу первой гипотезы говорит тот факт, что имя Феофана как Никейского митрополита впервые встречается в деянии Собора, созванного в октябре 1364 г. с целью аннулировать обвинение уже умершего патриарха Каллиста против Филофея Коккина⁹⁶.

Совершенно очевидно, что благодаря близким связям с императором Иоанном VI Кантакузином и патриархом Филофеем Феофан обеспечил себе быстрое продвижение на Никейскую кафедру. Показательно, что митрополитом он стал в 1364 г. – именно тогда, когда свт. Филофей стал Константинопольским иерархом во второй раз (8 октября), сменив бывшего патриарха Каллиста I, а экс-император и монах Иоасаф вышел из затвора, продолжавшегося целое десятилетие.

Также и закат авторитетного положения митрополита напрямую связан с оставлением кафедры, а затем и скорой смерти патриарха св. Филофея в 1367 г.⁹⁷ Впрочем, его авторитет был признаваем в Константинопольском Патриархате еще и в ноябре 1370 г., когда Никейский архиерей подписался и как наместник Анкирской митрополии⁹⁸. В последний раз имя митрополита Феофана упоминается на Соборе в июне 1380 г., когда Матфей Пиманинский был переведен на Адрианопольскую митрополию⁹⁹. А в марте 1381 г. Алексей Варнис был избран Никейским владыкой, что может косвенно свидетельствовать о смерти бывшего

Monaco, ²1897. S. 105; Beck 1959. S. 746; H. Pinna. Ratio incarnationis secundum Theophanem Nicaenum. Cagliari, 1949; Meyendorff J. Introduction à l' étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. P. 415 [Patristica Sorbonensia 3]; Ibid. Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques du XIV-e siècle // Γρηγόριος ὁ Παλαμάς 42. 1959. Σ. 94–97; Ibid. Byzantine Hesychasm. Historical, Theological and Social Problems. Variorum Reprints. London, 1974. N. XII; Janin R. Θεοφάνης μητροπολίτης Νικαίας // ΘΗΕ 6. 1965. Στήλ. 367; Jugie M. Théophane III de Nicée // Dictionnaire de Théologie Catholique 15, 1. 1946. Στήλ. 513–517; Trapp E. Die Metropoliten von Nikaia und Nikomedia in der Palaiologenzeit // OCP 35. 1969. P. 186–188.

⁹⁵ Πολέμης 2000. Σ. 3–4.

⁹⁶ См.: Darrouzès 1977. P. 389. No. 2; Miklosich, Müller 1860. P. 450–453.

⁹⁷ Правда, имя Феофана как почетного митрополита Никеи встречается еще в документе Константинопольского Патриархата в мае 1369 г. См.: Darrouzès 1977. P. 466. No. 258.

⁹⁸ Как обозначает Даррузе, звание наместника этой митрополии раньше было дано и Григорию Паламе (Darrouzès 1977. P. 502–503. No. 2594).

⁹⁹ Miklosich, Müller 1860. No. 338. P. 19; Darrouzès 1977. No. 2707. P. 30. Цит. по: Ζαχαρόπουλος 2003. Σ. 42.

митрополита, т. е. Феофана, который, по всей видимости, умер между июнем 1380 г. и мартом 1381 г.¹⁰⁰

Примечательно то, что Никейский митрополит Феофан в течение всего архиерейского правления ни разу не посетил своей епархии, а вся его пастырская деятельность состояла в трех посланиях, адресованных в Nikeю, в которых он убеждал свою паству, находившуюся тогда под турецким владычеством, решительно противостать магометанству и, главным образом, строго советовал им избегать всяких связей со сторонниками учения Варлаама и Акиндина¹⁰¹. Г. Ф. Захаропулос, один из современных исследователей жизни и сочинений Феофана, констатируя этот факт, ничуть не обвиняет митрополита, но считает этот шаг необходимым, так как агрессивные турки, оккупировавшие территорию Вифинии, не позволяли православным епископам осуществлять свои административные и пастырские обязанности¹⁰². Но у И. Д. Полемиса иная точка зрения: он обвиняет Феофана в робости и трусливости, так как тот не последовал примеру митрополита Матфея Гавалы (1271/72–1355/60)¹⁰³, который отважился посетить Эфес, кафедру своей митрополии, подвергнув свою жизнь смертельной опасности¹⁰⁴.

Следующий вопрос – отношение митрополита Феофана к исихастской традиции. В послании Димитрия Кидониса, адресованном свт. Филофею Коккину¹⁰⁵, сообщается, что Константинопольский патриарх поручил Феофану Никейскому отправиться на Афон для того, чтобы подробно ознакомиться с учением брата Димитрия – монаха Прохора Кидониса¹⁰⁶. Другое сообщение Кидониса о том, что Феофан не принимал участия в соборных деяниях осуждения его брата Прохора, противника учения свт. Григория Паламы, – представляется

¹⁰⁰ См. об этом подробнее: *Trapp 1969*. P. 187–188.

¹⁰¹ Текст 3-ех посланий опубликован Ж.-П. Минем: PG 150, 287–349. За несколько дней до издания соборного деяния 1364 г., но в любом случае после своего избрания на кафедру, т. е. после 8 октября 1364 г., новонареченный митрополит, еще до рукоположения, написал первое послание, в котором он известил о своем избрании Никейскую паству.

¹⁰² *Ζαχαρόπουλος 2003*. Σ. 40.

¹⁰³ См.: *Κουρούσης Σ. Μανουήλ Γαβαλάς εἶτα Ματθαῖος, μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/2-1355/60)*. Α'. Τὰ Βιογραφικὰ, ἐν Αθήναις, 1972. Σ. 348–349.

¹⁰⁴ *Πολέμης 2000*. Σ. 5. Феофан предпочел безмятежность и безопасность Константинопольской «Эндимусы» (так называемого домашнего собора). «Вероятно, Коккин ожидал от нового митрополита совсем другого, когда продвигал его в митрополичий сан», – заключает исследователь.

¹⁰⁵ Эта апология Кидониса в адрес свт. Филофея Коккина была издана итальянским ученым Г. Меркати в первой пол. XX в. См.: *Mercati 1931*. P. 322.

¹⁰⁶ Впрочем, Дарузе сомневается, посетил ли Феофан Святую Гору, или же нет (*Darrouzès 1977*. P. 433, 448).

еще более странным, если учесть враждебную позицию, которую занял Феофан по отношению к братьям Кидонисам в своих сочинениях «О Фаворском Свете» и «Против латинян».

Между тем, неучастие митрополита в Константинопольском соборе 1368 г., осудившем учение Прохора Кидониса, вероятно, следует объяснить новым послушанием, которое получил тогда Феофан от своего учителя и патриарха св. Филофея. В марте 1368 г., т. е. почти за месяц до созыва вышеупомянутого собора, сербский правитель жителей Серреса¹⁰⁷ Иоанн Углеш отправил в Патриархию послание, в котором просил о восстановлении отношений между Вселенской Патриархией и Сербской Церковью, которая отделилась от других Православных Церквей почти двадцать лет назад по причине антиканонических действий Стефана Душана¹⁰⁸. Мы не знаем, когда именно митрополит Феофан отправился из Константинополя в македонские земли. Даррузе предполагает, что это должно было произойти вероятнее всего в 1367 г., хотя не могут быть исключены и последние месяцы 1366 г.¹⁰⁹ Следовательно, можно предположить, что на какое-то время в 1366 г. Никейский митрополит попросил освободить себя от обязанностей проведения допросов относительно учения Прохора с целью всецелого посвящения себя новой миссии, возложенной на него свт. Филофеем Коккиным¹¹⁰. Однако следует задаться вопросом: мог ли Феофан после окончания миссии успеть вернуться в Константинополь до соборного решения о Прохоре Кидонисе? Согласно одному документу Зографского монастыря на Святой Горе, который подробно исследовал А. Риго, Феофан был в Хризополе в августе 1368 г.¹¹¹: в это время он принял участие в разрешении кон-

¹⁰⁷ Серрес – стратегически важный военный пункт в восточной Македонии, находившийся на дороге из Фессалоник в Константинополь.

¹⁰⁸ А. Риго, С Краус, а вслед за ними и прочие исследователи Феофана Никейского относят это послание к авторству самого митрополита по двум причинам: 1) в нем превозносится роль Никейского митрополита, который, как представитель Патриарха, благоразумно способствовал решительным действиям в развитии переговоров, а также оказал немалое значение и в их удачном завершении; 2) сравнительное рассмотрение этого текста с богословскими трудами Феофана обнаруживает более 20 характерных сходных фраз. См. подробнее, например: *Rigo 1997*. Р. 124. Цит. по: *Πολέμης 2000*. Σ. 6. *Ζαχαρόπουλος 2003*. Σ. 41. Σημ. 28.

¹⁰⁹ См.: *Darrouzès 1977*. Р. 452–453. No. 2539. Впрочем, как видно из одного патриаршего послания свт. Филофея Коккина, направленного в Протос Святой Горы, посольство к серрийцам было отправлено в апреле 1368 г.

¹¹⁰ И. Д. Полемис утверждает, что прерванное исследование богословской концепции монаха Прохора Кидониса было временным, поскольку впоследствии, уже после Собора 1368 г., Феофан составил пространное сочинение «О Свете Преображения Христова», где, главным образом, был занят опровержением антипаламитских взглядов Кидониса (*Πολέμης 2000*. Σ. 6–7).

¹¹¹ Эта дата выводится следующим образом: документ был составлен в феврале 1369 г. (*Regel W., Kurtz E., Korablev B. Actes de Zoographou*. No 43. Р. 99:42–43), и в нем написано, что полгода назад Феофан был в Хризополе (Р. 100:84–85).

фликта между Зографом и Иерисским епископом. А. Риго приходит к выводу, что Феофан именно через Хризополь возвращался в столицу, однако в самом документе нет и намека на это¹¹². Значит, из-за отсутствия исторически достоверных фактов невозможно понять истинного положения дел: то ли Феофан возвращался из сербской миссии, то ли оттягивал время, не торопясь на дело осуждения Прохора.

Осталось рассмотреть драматические события 1375–1380 гг., которые свидетельствуют о слепой привязанности митрополита к своему уже умершему благодетелю св. Филофею, которому не мог изменить Феофан и готов был согласиться нарушить даже церковные каноны. Речь идет о 1375 г., когда Феофан подписал соборный документ, согласно которому подопечный патриарха св. Филофея Киприан (Цамблак) был избран Киевским митрополитом, в то время как его противник свт. Алексей Московский лишался просимого признания. Этот документ не сохранился, но упоминается в соборном акте 1380 г., в котором он расторгается как антиканонический¹¹³. Однако в этом документе 1380 г. сообщается, что Никейский митрополит, не присутствовавший на заседании собора из-за болезни, отказался публично осуждать постановление 1375 г.¹¹⁴

Феофан прошел жизненное поприще, характерное влиятельным церковным мужам своей эпохи: выборы на митрополичью кафедру, административная деятельность при Константинопольском Патриархате, участие в Домашнем Синоде, важнейшие поручения от Патриарха (разбирательство с Прохором Кидонисом, восстановление раскола с Сербской Церковью, дело с Киприаном Киевским) – все это может свидетельствовать, в первую очередь, о дипломатичности, политической гибкости и покорности Феофана своим покровителям, патриарху и императору, благодаря которым он достигал высокого положения в Церкви. Безусловно, не следует думать, что Феофану была по душе партия, противоборствующая учению свт. Григория Паламы, потому что в таком случае он остался бы на Западе (там он получил прекрасное гуманитарное образование), где мог бы достичь высоких степеней, однако Феофан написал сочинения в защиту нетварности Фаворского Света, в которых, будучи пропитан томистской схоластикой, осмыслял учение свт. Григория.

¹¹² *Rigo 1997*. P. 125. N. 70, 71.

¹¹³ *Miklosich, Müller 1860*. No. 337. P. 16:29–33; *Darrouzès 1977*. No. 2702, 2705.

¹¹⁴ По мнению И. Д. Полемиса, этот отказ Феофана косвенно свидетельствует о его непреклонном деятельном участии в событиях 1375 г., т. е. о поддержке им Киевского митрополита Киприана, а также и о почтении памяти своего покровителя свт. Филофея Коккина, который преставился вскоре после своего ухода с кафедры в 1376 г. (*Πολέμις 2000*. Σ. 7–8).

3. Латинский патриарх Константинополя Павел¹¹⁵

Источники рассматриваемой эпохи исихастских споров не изобилуют информацией о личности папского легата, латинского патриарха и архиепископа Павла, занявшего Константинопольскую кафедру вслед за своими преемниками со времени Крестовых походов, – непосредственного участника константинопольских диспутов, связанных с именем экс-императора и монаха Иоасафа Кантакузина.

Известно, что Павел происходит из южно-итальянского города Неаполя¹¹⁶. Как и Варлаам Калабрийский, он может быть отнесен к т. н. «италогрекам», которые служили в гуманистскую эпоху своего рода соединяющим мостом между Византийской и Латинской Церквями¹¹⁷. Польский историк О. Галеки в своем подробно документированном исследовании по византологии подчеркивает особо значимую роль, которую сыграл легат Павел в переговорах об объединении Восточной и Западной Церквей, произошедших в византийской столице во второй пол. XIV в.¹¹⁸

В это время переговоры о союзе Византийской и Римской Церквей достигли своей новой кульминации, так как император Иоанн V Палеолог (1354–1376, 1379–1391) смотрел на присоединение православной Церкви к латинской как на единственную возможность получить со стороны Запада столь сильно ожидаемую помощь против угрожающих войск османских турок. По мнению Ф. Тиннефельда, этот взгляд царя не в последнюю очередь был сформирован под влиянием склонного к латинству Димитрия Кидониса, который занимал руководящую должность в государственном правительстве еще со времен царствования Иоанна Кантакузина¹¹⁹. Такая позиция гуманиста Кидониса подтверждается и теми панегирическими словами, запечатленными в его сочинении «В защиту латинян», которые он адресовал легату Павлу. Здесь он восхваляет силу, мудрость, благоразумие и дипломатический

¹¹⁵ Эту личность не следует путать с другим латинским патриархом Константинополя Павлом Палеологом Тагарисом. См.: *Miklosich, Müller 1860*. P. 225–230; *Mercati 1931*. P. 42. N. 2.

¹¹⁶ Как сообщает экс-император монах Иоасаф Кантакузин в «Проектах о созыве Вселенского собора в 1367 г.», Павел родился в Калабрии: «Καλαβρός γὰρ ἦν» (греч текст издан: *Meyendorff 1960*. P. 171, 5:59–60).

¹¹⁷ См.: *Loenertz 1958*. P. 62 («Natif du pays de Naples»). Цит. по исследованию протопресв. Иоанна Мейендорфа «Проекты Вселенского собора 1367 г.: диалог между Иоанном Кантакузином и легатом Павлом»: *Meyendorff 1960*. P. 152.

¹¹⁸ *Halecki 1930*. P. 37.

¹¹⁹ См. подробнее: *Voordeckers, Tinnfeld 1987*. S. XVIII, где автор вступительной статьи ссылается на свой фундаментальный труд о Димитрие Кидонисе.

талант папского легата во время переговоров с Византией, благодаря которому раскрывается прямая дорога для объединения Церквей¹²⁰.

17 апреля 1366 г., после смерти бывшего иерарха и легата Петра Фомы, на должность латинского титулярного патриарха Константинополя, а вместе с тем в качестве официального посла в деле объединения Церквей папа Урбан V назначил калабрийца Павла, бывшего латинского епископа Смирны (1345–1357) и архиепископа Фив (с 1357 г.)¹²¹. Это решение Рима было многообещающим, поскольку Павел, игравший одну из главных ролей в переговорах между Восточной и Западной Церквями в 1355 г.¹²², по всей видимости, был человеком миротворческого склада, чего и требовало тогда время.

Однако из текста «Проектов Вселенского собора 1367 г.» видно, что папский легат Павел, всеми силами склонявший экс-императора Кантакузина к объединению Церквей, вел себя при данной беседе во Влахернском дворце неоднозначно. Сперва он обижается на свт. Филофея Коккина, патриарха Константинопольского, за то, что он не захотел принять у себя латинского иерарха и прибывшего вместе с ним Савойского графа Амадея IV¹²³. С одной стороны, заявлением о том, что «нет правильной веры без решения папы» легат свидетелст-

¹²⁰ Димитрий Кидонис в адрес латинского патриарха и папского легата Павла пишет следующее: «ἐξ Ἰταλίας ἡ δύναμις ἐκινεῖτο, καὶ τότε προὔπεμψας ἄνδρα, προερχοῦντα μὲν, ὡς ἤδη τούτους προσδέχεσθαι χρή· φροντιοῦντα δὲ καὶ τῶν ἀναγκαίων, καὶ ὅσων στρατεύματι δεῖ. Ἦν δὲ οὗτος οὐχ ὁ τυχών· ἀλλὰ κάκεινοις οἰκεῖος, καὶ παρ' ἡμῖν συχνόν διατρίψας, καὶ πείραν εὐνοίας τῷ βασιλεῖ δεδωκώς, καὶ δι' οὗ μάλιστα ὁ βασιλεὺς τούτους ἐκάλε». *Dem. Syd. Pro subsidio Latinorum*. PG 154, 989D:7–14.

¹²¹ См.: *Loenertz 1958*. P. 48, 63. Эти же биографические сведения о легате Павле предлагаются и протопресв. Иоанном Мейендорфом (*Meyendorff 1960*. P. 152), и Ф. Тиннефельдом (*Voordeckers, Tinnefeld 1987*. S. XVIII).

¹²² Как раз после отречения от императорского престола Иоанна Кантакузина, папский легат Павел отправился в Константинополь и получил от Иоанна V Палеолога хрисобул, в котором новый правитель Византийской империи обещал полностью повиноваться Римскому понтифику, даже без всякого предварительного собора, взамен немедленной военной помощи для отражения нападавших на государство турок. Однако папа Иннокентий VI требовал официального провозглашения союза, чего так и не смог добиться Смирнский епископ легат Павел, вследствие чего и был перемещен 15 мая 1357 г. на Фивскую кафедру в качестве архиепископа. Новый папский легат, Петр Фома, в первую очередь, с помощью венецианцев, киприотов и ордена госпитальеров (иоаннитов) организовал Крестовый поход против «неверных и схизматиков» («Cupientes civitatem metropolitanam Smirnarum et Romaniae provincias ac alias terras partium earundem a Turcorum et infidelium ac scismaticorum omnium faucibus eripi...»). См.: *Halecki 1930*. P. 71. N. 1). Переговоры о союзе Церквей возобновились лишь только к 1364 г. Цит. по: *Meyendorff 1960*. P. 152–153.

¹²³ Греч. текст: *Meyendorff 1960*. P. 170, 2:22–23; рус. пер.: *Прохоров 1997*. С. 45. Этот отказ патриарха Филофея показался Павлу весьма удручающим и как бы выражающим некоторое презрение.

вует о своей верной покорности Римскому престолу, за что Кантакузин называет старания Павла «безрассудными» (ἀλογόπραγῆτως)¹²⁴; а с другой – латинский патриарх открыто лукавит перед императором, льстиво оценивая царскую речь: «Свято, прекрасно и истинно то, что ты говоришь»¹²⁵. Кроме того, на предложение экс-императора, желающего проверить истинность веры через огонь: «Я не поднимусь со стула до тех пор, пока не разожгут огонь», – Павел боязливо отказывается, говоря: «Я жить, а не умереть хочу»¹²⁶.

Почти через полгода после этой беседы между экс-императором Кантакузином и латинским патриархом Павлом, 6 ноября 1367 г., Римский папа Урбан V с вдохновением хвалит своего легата за удачные переговоры в деле объединения Церквей¹²⁷.

В «Переписке» между Кантакузином и Павлом, затрагивающей вопросы по учению свт. Григория Паламы, латинский патриарх называется экс-императором весьма почетно и уважительно: в прологе Павел именуется «ученым мужем» («ἀνὴρ λόγιος»)¹²⁸, в 1-м послании монах-император обращается к нему как к «почтеннейшему и благоговейнейшему архиерею и отцу своего царства господину Павлу» («τῷ τιμιωτάτῳ καὶ αἰδεσιμωτάτῳ ἀρχιερεῖ καὶ πατρὶ τῆς βασιλείας μου κυρῷ Παύλῳ»)¹²⁹, 2-е послание, как в точности и 3-е, начинается с именованя папского легата «Честнейший и почтеннейший архиерей и отец» («Τιμιώτατε καὶ αἰδεσιμώτατε ἀρχιερεῦ καὶ πατέρῳ»)¹³⁰, в 4-м послании отсутствует какое-либо обращение, а в заключительном 5-м послании именование латинского патриарха Константинополя обозначается только в таких словах «от твоей святыни» («παρὰ τῆς σῆς ἀγιότητος»)¹³¹. Ф. Тиннефельд видит в этом, как Иоанн Кантакузин искусно обходит проблематическое

¹²⁴ Греч. текст: *Meyendorff 1960*. P. 173, 11:40; 174, 17:202–203; рус. пер.: *Прохоров 1997*. С. 50, 53. Павел делает укор императору и приписывает все беды, навалившиеся на Византийскую Церковь, неповиновению и отступлению от апостольского престола.

¹²⁵ Греч. текст: *Meyendorff 1960*. P. 177, 24:307–308; рус. пер.: *Прохоров 1997*. С. 57.

¹²⁶ Греч. текст: *Meyendorff 1960*. P. 175, 18:223–224, 228; рус. пер.: *Прохоров 1997*. С. 54.

¹²⁷ См. лат. текст, который свидетельствует и об особой роли Димитрия Кидониса в старании достичь союза Церквей: «Nobilibus viris Dimitrio Chidoni et Stronghillo militi ac Iohanni pretori Constantinopolitano... Commendant vos grandi preconio ven. frater noster Paulus, patriarcha Constantinopolitanus, necnon ambassiatores magnifici viri Iohannis Paleologi, imperatoris..., quod inter omnes Grecos optantes et procurantes fidoliter unionem ipsorum Grecorum cum sacrosancta Romana Ecclesia ... fieri, vos, qui prudentia et litteratura insigniti dicimini, precipui extitistis». *Halecki 1930*. P. 368. Цит. по: *Mercati 1931*. P. 438. N. 1.

¹²⁸ Disput. Io. Cant. cum Paul. Prooemium. S. 175.

¹²⁹ Ep. Cant. 1, 1. S. 175.

¹³⁰ Ep. Cant. 2; 3, 1. S. 188, 191.

¹³¹ Ep. Cant. 5, 1. S. 215.

название Павла латинским патриархом Константинополя¹³², но при этом следует добавить, что все эти уважительные обращения свидетельствуют о дипломатическом подходе Кантакузина, добивающегося союза с Римской Церковью только при условии Вселенского Собора, подробного разбора догматического учения и признания Западной Церковью учения свт. Григория Паламы. Впрочем, из сравнения обращений Кантакузина к папскому легату поочередно в каждом из посланий, можно предположить: что наиболее значимые в богословском плане 4-е и 5-е послания, хотя и писались экс-императором, но считались ответом со стороны самой Византийской Церкви, которая не могла именовать латинского патриарха архиереем и отцом; а также ко времени написания этих посланий о Фаворском Свете легата Павла уже не было в живых, а потому и не требовались такие обращения.

¹³² См.: *Voordeckers, Tinnefeld 1987. S. XXII.*

IV. Краткое обозрение сочинений участников «Переписки»

1. Сочинения императора Иоанна VI Кантакузина

1.1. Неизданные трактаты¹³³

Парадоксально, но факт, что до настоящего времени лучшая половина сохранившихся богословских сочинений экс-императора монаха Иоасафа Кантакузина в защиту учения свт. Григория Паламы остаются неизданными ни на европейские, ни на русский языки, что можно объяснить малым количеством рукописей, в которых сохранились эти трактаты. Кратко обозначим три произведения по данной тематике:

1. *О семи духах или о Божественных действиях Всесвятого Духа* (Περὶ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων ἢ τοῖ τῶν θεῶν ἐνεργειῶν τοῦ παναγίου πνεύματος), написанное против антипаламита Исаака Аргири.

В этом сочинении раскрывается учение о нетварности семи действий Святого Духа. Богословский трактат начинается словами, которые можно перевести так: «Некто из противоречащих Церкви».

Самая древняя из сохранившихся рукописей находится в Национальной библиотеке Парижа:

а) Par. gr. 1247, 149^r–243^v.

Известны также еще одна парижская и афонская рукописи:

б) Par. gr. 1242 (ноябрь 1370 г.), f. 9^r–70^v;

в) Athon. Vatop. 347¹³⁴. Данную рукопись датируют временем около 1369–1374, так как знаменитый писарь Иоанна Кантакузина Мануил Цикандилис, перу которого она и принадлежит, находился в Мистре (на Пелопоннесе) с 1362 по 1374 гг., где император и организовал школу переписчиков во главе с ним, а Э. Фоордекерс датирует рукопись точнее – именно 1369 г.¹³⁵

г) Athen. Kolybas 48 (XIX в.) – более поздняя афинская рукопись, являющаяся полной копией рукописи из Парижской библиотеки: Par. gr. 1242.

Отдельные выдержки сочинения содержатся в венской и афонской рукописях:

¹³³ Данная глава написана по материалам вступительной статьи книги Э. Фоордекерса и Ф. Тиннефельда, в которой они издают «Опровержения против Прохора Кидониса» и «Переписку Иоанна Кантакузина с папским легатом Павлом»: *Voordeckers, Tinnefeld 1987. S. XII–XIII.*

¹³⁴ Размер бумаги – 220x140 mm., содержится на л.: f. 1^r–78^v (с 79 по 82 и следующие два листа, без нумерации, не содержат никакого текста; первоначально после л. 78^v идет сразу л. 83 с непрерывно продолжающимся текстом произведения) и на л.: 83^r–149^v (f. 150–152 – пустые).

¹³⁵ См.: *Voordeckers E. Un empereur palmitte à Mistra // RESEE 9. 1971. S. 610 (вся статья на стр.: 607–615).*

д) Vind. theol. gr. 210 (XV в.)¹³⁶. На л. 359^f–388^r приводится «Переписка Кантакузина с латинским патриархом Павлом», а затем на л. 388^r–392^v помещается отрывок под названием: *Capita ad Isaac Argyrum* (Ἀπό τῶν κεφαλαίων τῶν πρὸς μοναχὸν Ἰσαὰκ τὸν Ἀργυρὸν)¹³⁷.

е) Athon. Iber. 388 (XVI в.)¹³⁸. Здесь содержится много отрывков из богословских сочинений Кантакузина вперемешку – 304 защитительных утверждения монаха Иоасафа, среди которых есть и отрывок против Исаака Аргира).

2. *О Фаворском Свете* (Περὶ τοῦ ἐν Φαβῶρ Θείου φωτός), составленное против учения того же Исаака Аргира.

Данный трактат сохранился лишь в ватиканской рукописи: Vat. gr. 1096, 65^r–148^r. Здесь вперемешку содержатся сразу два богословских сочинения: первое принадлежит Иоанну Кантакузину, а второе – анонимное (против учения свт. Григория Паламы), текст которого написан красивым, ясным почерком, и создается впечатление, что это не средневековая рукопись, а современное печатное издание¹³⁹. Своим сочинением монаху Иоасафу Кантакузину не удалось убедить молодого образованного византийца Мануиля Рауля, резко настроенного против учения свт. Григория Паламы, автора несколько посланий, в которых излагается то же учение, которого придерживался Исаак Аргир¹⁴⁰.

Несколько начальных слов из этого трактата приводит итальянский исследователь Г. Меркати в своей работе «Новые сведения о Прохоре и Димитрие Кидонисе, Мануиле Калеке и Феодоре Мелитениоте, а также по истории византийского богословия и литературы в XIV веке»¹⁴¹. Также у Г. Меркати есть выдержка (начало первого предложения) из анонимного трактата, который начинается пассажем из 14-й гл. 19-го слова свт. Григория Назианзина «К Юлиану, уравнивающему подати», которое можно перевести таким образом: «Пусть погибнет порок и его первое основание – лукавый, который посеял плевелы, когда мы спали¹⁴²»¹⁴³).

¹³⁶ Размер бумаги – 220x135 mm.

¹³⁷ См.: *Nessel 1690; Mazal 1981*. S. 227–229 (Nr. 167).

¹³⁸ Papier, 981 ff. Размер бумаги – 230x150 mm.

¹³⁹ Ср.: *Mercati 1931*. P. 210, 237.

¹⁴⁰ С отредактированными письмами Мануиля Рауля можно ознакомиться: *Loenertz R. J. Emmanuelis Raul epistulae XII / EEBS 26*. 1956. Σ. 130–163.

¹⁴¹ «О воссиявшем на Фаворе Божественном Свете в лице Господа сомневаясь, ты спросил, тварным оно является или нет». См. греч. текст: *Mercati 1931*. P. 237.

¹⁴² Ср.: Мф. 13, 25. *Greg. Naz. Or. 19. Ad Julianum Tributorum exaetorem*. PG 35, 1060 C:1–3.

¹⁴³ Кроме того, Г. Меркати приводит начало первого предложения сочинения Мануиля Рауля (ради вражды которого и писал Кантакузин), где цитируются те же самые слова свт. Григория. См.: *Mercati 1931*. P. 210.

3. *Опровержение «Паламитских преступлений» Иоанна Кипариссиота* (Αναίρεσις τῶν Παλαμιτικῶν παραβάσεων τοῦ Ἰωάννου Κυπαρισσιώτου).

Сохранилось только в одной рукописи: Flor., Laurent., plut. VIII, 8.

В этом трактате экс-император Кантакузин выступает под псевдонимом «Χριστόδουλος», как это видно во вступлении: «Λόγοι ἀντιρρητικοὶ παρὰ Χριστοδούλου μοναχοῦ συγγραφέντες»¹⁴⁴. Это своего рода догматический ответ на сочинение Кипариссиота «Паламитские преступления», где монах Иоасаф последовательно, глава за главой, опровергает каждый пункт рассуждений оппонента, направленных против учения свт. Григория Паламы. Но при этом сам Кантакузин высказывает здесь некоторые взгляды, противоречащие учению свт. Григория, называя богоявления Ветхого Завета, например, пророческие видения, – тварными¹⁴⁵.

Впрочем, данное сочинение особенно ценно тем, что в нем изложена подробная история исихастских споров, которая изложена с субъективных позиций автора. Впрочем, как пишет Э. Фоордекерс в своей неизданной кандидатской диссертации, «ни в одном из документов или богословских трактатов паламитской эпохи невозможно найти более полной информации о соборе 1351 г., как в этом сочинении против Иоанна Кипариссиота»¹⁴⁶.

1.2. В защиту учения свт. Григория Паламы

На данный момент издано всего несколько сочинений Кантакузина, среди которых и переводимая в данной работе «Переписка».

1–2. *Опровержения иеромонаха Прохора Кидониса в двух книгах* (Αντιρρητικά κατὰ τοῦ ἱερομονάχου Προχόρου τοῦ Κυδώνη).

Эти сочинения были написаны экс-императором монахом Иоасафом с целью переубедить иеромонаха Великой лавры Прохора Кидониса. Последний не желал оставить своих богословских взглядов, противоречащих учению свт. Григория Паламы, за что и был изгнан из Лавры в конце июня 1367 г. и незамедлительно отправился в Константинополь.

Первая книга «Опровержений» была написана до апреля 1368 г., когда был созван собор, осудивший Прохора Кидониса, так как в тексте сочинения экс-император угрожает непослушному монаху соборным осуждением Церкви в том случае, если он не откажется от сво-

¹⁴⁴ У Иоанна Кантакузина было несколько псевдонимов, которые он использовал в своих литературных трудах. См.: Nicol 1968. P. 86. N. 125.

¹⁴⁵ См.: Polemis 1996. P. 70; а также рукописный и распознанный греч. текст этого странного места: Ζαχαρόπουλος 2003. Σ. 319. Σημ. 1.

¹⁴⁶ Цит. по: Voordeckers, Tinnefeld 1987. S. XIII. A. 10.

их убеждений¹⁴⁷. На листах рукописи XIV в., находящейся в Парижской библиотеке (Par. gr. 1247, f. 85^r – 148^v) видно, что текст первой книги неоднократно изменялся. Наличие нескольких редакций сочинения подтверждает и то, что в копиях, сделанных по указанию Кантакузина в 1369–1370 гг., имеются некоторые дополнения и различия с первоначальным текстом 1368 г.

В своих «Опровержениях» Кантакузин выступает против сочинений Прохора Кидониса, которые он написал еще в Великой Лавре. В первой книге опровергаются два трактата иеромонаха Прохора: 1) «Возражение» (Ἐλεγχος), в котором оспаривается Соборный томос 1351 г., написанный в защиту учения свт. Григория Паламы; 2) шесть книг сочинения «О сущности и действовании» (De essentia et operatione), в котором Прохор выступал против различия сущности и нетварного действия в Боге. Главным образом, здесь обсуждаются вопросы: 1) о возможности использования в богословии силлогизмов, 2) о православной иерархии, которую критиковал Прохор; 3) о природе Фаворского Света: понятие Света, его эсхатологическое видение, краткий экскурс по осмыслению сути первородного греха.

Во второй книге шаг за шагом опровергаются четырнадцать аргументов Прохора Кидониса, составленных в защиту учения о тождественности сущности и действия и тварности Фаворского Света. Эти аргументы не встречаются в его ранних сочинениях («Ἐλεγχος», «De essentia et operatione»), а потому следует полагать, что они были написаны им уже после официального осуждения Церковью. Таким образом, и сама вторая книга как своего рода квинтэссенция в целях обличения учения антипаламитов была написана после Константинопольского собора, проходившего под председательством свт. Филофея Коккина в апреле 1368 г.

3. Письмо епископу Иоанну Карпасийскому на Кипр 1371 г. (Πρὸς τὸν Ἰωάννην ἐπίσκοπον Καρπασαίων Κύπρου).

Девятнадцать пунктов опровержений учения Варлаама и Акиндина показывает, что император-монах в данном послании выступал скорее как дипломат, чем богослов: его главная цель состояла не в том, чтобы разбирать исихастские вопросы, а выявить слабости и подавить оппонента¹⁴⁸.

¹⁴⁷ См. греч. текст: «Εἰ δ' ἀνιάτως νοσοῦντας ὑπολάβοι, ἀποκοπτέους αὐτοὺς ἡγεῖται ὡς μέλη σεσηπότα καὶ ἀνάξια τῆς κοινωνίας Χριστοῦ. Ὅπως οὖν μὴ τοιαῦτα καὶ αὐτὸς πείσῃ, ὅπερ ἀπεύχομαι, ἐπιστρέψαι σε καλῶς βουλοίμην ἄν, ὅθεν ἐξῆλθες κακῶς». Refutatio 1, 24:48–52 // Voordeckers, Timnefeld 1987. S. 34–35.

¹⁴⁸ См.: Darrouzès 1959. P. 14.

4. *Пять посланий экс-императора монаха Иоасафа Кантакузина*, входящие в состав «Переписки с латинским патриархом Павлом» (*Disputatio cum Paulo Patriarcha Latino epistulis septem tradita*).

1.3. Прочие произведения

1. Ἱστοριῶν βιβλία Δ' (*четыре книги истории*)¹⁴⁹.

Это один из важнейших источников по истории первой пол. XIV в.¹⁵⁰ Личные мемуары Кантакузина, охватывающие период с 1282 по 1356 г. (в некоторых местах – и до событий 1362 г.), делятся на четыре книги: 1) изображается борьба молодого Андроника против его дедушки Андроника II (1282–1328), а также привязанность Кантакузина к будущему императору; 2) представляет Кантакузина как великого доместика при царском дворе Андроника III, 3) описывается Гражданская война после смерти императора и борьба Кантакузина за византийский престол, 4) о времени правления Кантакузина при Иоанне V Палеологе и его отречении от царства.

Предисловие к данной «Истории» состоит из двух писем вымышленных автором лиц: Нила и Христодула¹⁵¹, который обещает описывать историю по принципу *sine ira et studio*¹⁵². Кантакузин, критично оценивая труд Григоры за субъективное повествование событий, не смог написать совершенно объективную и беспристрастную историю. Если Никифор Григора описывал внешние исторические события, то Кантакузина интересуют внутреннее содержание произошедшего. В. Паризо смотрит на труд Кантакузина крайне критично, выставляя

¹⁴⁹ Подробно это сочинение разбирается в статье Ж. Дрезике (*Dräseke J. Zu Johannes Kantakuzenos // BZ 9. 1900. S. 72–84.*), в которой он опирается, главным образом, на первую монографию о Кантакузине французского ученого В. Паризо (*Parisot 1845*), а также в исследовании Каждана, опубликованном на французском языке (*Kazhdan 1980*), где он сравнивает «Историю» Кантакузина с хронографиями Никиты Хониата и Михаила Пселла, выявляет ее литературную художественность и, вопреки прежним исследователям, оправдывает субъективный взгляд автора данного сочинения.

¹⁵⁰ После своего удаления в монашеское уединение Кантакузин приступил к работе над своей «Историей» ради раскрытия истинных событий в опровержение уже написанной тогда «Истории» его идейного противника Никифора Григоры, который в одном из своих писем убеждал собеседника в том, что Кантакузин совершенно не обладает писательским даром. Однако исторический труд монаха Иоасафа является действительным шедевром и по своему простому языку и стилю напоминает сочинения Ксенофонта и Плутарха. Сочинение свободно от подражаний Лукиану или Либанию, в нем нет пышной риторики и прочих изысканностей византийской церемонности.

¹⁵¹ «Раб Христов». Как указывалось выше, это одно из литературных прозвищ экс-императора Кантакузина.

¹⁵² «οὐκ ἀπεχθεία τινὶ ἢ φιλία» («без вражды и дружбы»). *Io. Cant. Hist. 10, 9. Vol. I. P. 284–310*

автора как лжеца, описывающего свои добродетели и пороки противников¹⁵³. Другой взгляд на «Историю» у А. П. Каждана, который оправдывает Кантакузина и считает его «Историю» правдоподобной, говоря при этом, что никто из людей не может излагать события без субъективизма¹⁵⁴.

2. *Против мусульман*¹⁵⁵.

а) *«Апология, т. е. доказательство христианской веры против магометан в четырех книгах»*.

Сочинение написано ради одного друга, православного монаха Мелетия, бывшего мусульманина Ахеминида, которого уговаривал вернуться в ислам некий персидский магометанин Исфахан Сампсатин посредством одного послания. Мелетий, желая написать ответ своему соблазнителю, однако, не имея на то интеллектуальных сил, обратился к экс-императору монаху Иоасафу Кантакузину, который и написал эти четыре книги около 1360 г. простым разговорным языком.

б) *«Четыре слова против магометан»*.

Данные слова продолжают «Апологию», обозначенную выше. Цель написания: опровергнуть те магометанские богохульства, «которые худо и безумно фыркают против Христа и Его домостроительства».

Краткое содержание слов: 1) повествует о заимствовании Магометом в свое новое учение Пятикнижия Моисеева, Псалтири, Пророческих книг, Евангелия и даже несторианских элементов; также говорится, что эта религия передается не чудесами, а огнем и мечом; 2) некоторые места Корана противоречат друг другу, 3) рассматривается учение Корана, заимствованное у христиан, 4) доказывается бесполезность Корана на основании содержащихся в нем слов, что «никто, кроме Бога, не может растолковать эту книгу».

3. *Девять слов против иудеев* («Κατὰ Ἰουδαίων λόγοι ἐννέα»).

В рукописной традиции не сохранилось названия данного сочинения¹⁵⁶. Сочинение написано в виде диалога между неким жителем Пелопонесса Ксеном («Чужестранцем») и Канта-

¹⁵³ «...Il n'est pas menteux, il est faux; le mensonge chez lui affectionne une forme particulière, heureuse en même temps et funeste: ses éléments en général sont vrais, l'ensemble trompe ou tend à tromper...». *Parisot 1845*. P. 29.

¹⁵⁴ В пользу достоверности «Истории» Кантакузина исследователь приводит то, что автор начинает рассказ о себе в третьем лице, выражая тем самым нейтральное отношение к самому себе. А беда многих историков, в отличие от Кантакузина, состоит в том, что свой субъективизм они пытаются выдать за внешний объективизм. См.: *Kazhdan 1980*. P. 323.

¹⁵⁵ Более подробная информация об этом и следующем сочинении см. в греческом предисловии к т. 153 «Греческой патологии» Ж.-П. Миня: *Χαβαράνης Π. Ν. Ἰωάννης Καντακουζηνός // PG 153, ζ'–κγ'*.

кузином на тему истинности Божества Иисуса Христа и почитания святых икон и Честного Креста. В конце девятого слова сообщается, что Ксен принял православное Крещение с именем Мануил, миропомазался и причастился.

Возможные даты написания варьируют от 1361–1362 гг., когда Кантакузин посещал Мистру на Пелопоннесе, до 1373 г., как датируется одна рукопись, находящаяся в Ватиканской библиотеки (Vat. gr. 686).

2. Сочинения Феофана Никейского¹⁵⁷

1. *Послание латинскому патриарху Константинополя Павлу* (Ἐπιστολὴ ἐν ἐπιτόμῳ δηλοῦσα τίνα δόξαν ἔχει ἡ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησία περὶ τῶν παρὰ τοῦ Παύλου προενηνεγμένων ζητήσεων, συγγραφεῖσα παρὰ Θεοφάνους ἐπισκόπου Νικαίας, ὡς ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως)¹⁵⁸.

Это небольшое по объему богословское сочинение на тему различения сущности Бога и Божественных действий написано митрополитом по заказу экс-императора Кантакузина около ноября 1370 г. Из содержания послания видно, что Никейский иерарх отвечает на первое послание латинского патриарха, изданное Э. Фоодекерсом и Ф. Тиннефельдом¹⁵⁹. Любопытно, что на эти же вопросы, содержащиеся в первом послании Павла, отвечает и сам Кантакузин в своем третьем послании¹⁶⁰. В связи с этим И. Д. Полемис выдвигает гипотезу, что данное послание митрополита Феофана является ответом на некоторое третье письмо легата Павла, которое было потеряно¹⁶¹.

Г. Ф. Захаропулос, исходя из названия т. н. первого послания латинского патриарха Павла, адресованному экс-императору Кантакузину «Τοῦ αὐτοῦ ἀρχιερέως, πρὸς τὸν βασιλέα» («Того же архиерея к царю»), разумеется, не считает его первым по счету. И затем исследователь предполагает, что сам Кантакузин своим третьим посланием отвечал на некое несохранившееся, действительно первое, послание легата Павла. А по причине того, что

¹⁵⁶ Только в одной рукописи XIV в., находящейся в Ватиканской библиотеке, с некоторыми пропусками встречается такое название данного сочинения: «Τοῦ βασιλέως Ἰωάννου τοῦ Καντακουζηνοῦ διάλεξις... πρὸς... ἐν λόγοις ἡ'» (Vat. gr. 685). Как видно, вместо «девяти» книг указывается «восемь».

¹⁵⁷ Содержание данной главы опирается на исследования И. Д. Полемиса и Г. Ф. Захаропулоса (*Πολέμης 2000*. Σ. 10–18; *Захарόπουλος 2003*. Σ. 45–66).

¹⁵⁸ Впервые изданный греч. текст и рус. пер. см. в настоящей работе.

¹⁵⁹ См. греч. текст данного послания: *Voordeckers, Tinnefeld 1987*. S. 190.

¹⁶⁰ См. 3-е послание Кантакузина латинскому патриарху Павлу: *Voordeckers, Tinnefeld 1987*. S. 191–201.

¹⁶¹ *Polemis 1996*. P. 63.

ответы монаха Иоасафа Кантакузина вызвали некоторые недоумения у латинского патриарха, то Павел снова написал послание, обозначаемое Э. Фоодекерсом и Ф. Тиннефельдом как первое, на которое митрополиту Феофану и пришлось отвечать «от лица царя»¹⁶².

Однако внимательное рассмотрение данных текстов посланий Кантакузина, Павла и Феофана, по всей видимости, приводит к иным выводам, а именно, что оба послания отвечали на одни и те же вопросы латинского патриарха, изложенные в его послании (нумерованном как первое), однако из-за резких выводов митрополита Феофана, о которых будет сказано ниже, его краткое письмо «от лица царя» сам Кантакузин, вероятно, не отправил папскому легату.

2. Пять слов о Фаворском Свете (Περὶ Φαβωροῦ φωτός).

Цель написания данного сочинения: защитить учение патриарха Филофея Коккина от обвинений его противников, которые спрашивали: «Почему Господь дал возможность ап. Иуде причаститься Своих Тела и Крови на Тайной Вечери, но вместе с тем – не позволил никому, кроме трех избранных учеников, увидеть Свой Свет во время Преображения на Фаворе?» Митрополит Феофан не ограничился ответом только на этот вопрос, но постарался опровергнуть и многие другие обвинения, возводимые тогда против учения свт. Григория.

Исследование данного трактата Феофана Никейского в сопоставлении с текстами, которые были составлены тогда против учения свт. Григория Паламы и, по большей части, еще не опубликованы, показывает, что митрополит писал, в первую очередь, против Прохора Кидониса. Впрочем, в своих творениях владыка Феофан никогда не называет по имени своих оппонентов, что затрудняет их идентификацию, а также и цель написания произведения в каждом конкретном случае.

Большую часть сочинения «О Фаворском Свете» занимает рассмотрение отрывков из сочинений прп. Максима Исповедника, в которых Свет Преображения обозначается как символ Божества. Как показывают параллельные отрывки, содержащиеся в двух текстах, митрополит Феофан, несомненно, был знаком с неизданным трактатом Прохора Кидониса, в котором эти отрывки выставляются в качестве доказательства тварности Фаворского Света. Феофан Никейский постарался дать новое толкование понятию «символ», согласовав учение свт. Григория Паламы с концепцией прп. Максима Исповедника. Также в данном труде опровергаются и другие богословские взгляды Прохора Кидониса: 1) Фаворский Свет – это не Свет нетварного Божества, но он исходит от Христова тела и Его человеческой души; 2) Свет Преображения не может быть нетварным, потому что он был явлен в одном определенном месте и в конкретное время, а также ему были присущи некоторые признаки тварных тел

¹⁶² Ζαχαρόπουλος 2003. Σ. 62.

(например, он был белого цвета), вследствие чего Божество ограничивается во временных и пространственных рамках. Наконец, в пятой книге митрополит Феофан обсуждает другое недоумение своего оппонента: как грешный Навуходоносор смог увидеть Самого Господа, Который спас трех отроков от печи, если, на самом деле, подобное видение нетварных действий возможно лишь для тех, кто сперва очистился духовно.

Наибольший интерес к этому сочинению вызван тем, что митрополит Феофан на основании размышлений, изложенных Фомой Аквинатом в его «Сумме против язычников», утверждает, будто апостолы сподобились «созерцания» Фаворского Света лишь на одном из этапов человеческого познания Бога. И поэтому Никейский иерарх вынужден пренебречь некоторыми элементами учения свт. Григория Паламы, т. е. он отказывается признавать, что апостолы обладали всецелым, сверхумным и сверхчувственным видением нетварного Света Христова. Впрочем, такое различие заметно лишь при внимательнейшем изучении и косвенным образом, и далеко не у всякого читателя возникнет хоть малейшее подозрение, что в этом сочинении есть отклонение от общепринятой тогда догмы Церкви. В других пунктах своего творения митрополит Феофан решается применить завуалированную критику Аквината за то, что он провозглашает недостижимость познания человеком в этой земной жизни чего-то иного, превосходящего человеческую сущность.

3. Доказательство того, что сущее могло возникнуть от вечности, и его опровержение (Ἀπόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ αἰδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης).

Точная датировка написания данного сочинения неизвестна: она варьирует от 1364 (когда Феофан стал Никейским митрополитом, так как название трактата, согласно рукописям, содержит слово «епископ») до 1376 гг. (*terminus ante quem*, так как одна рукопись (Vindob. theol. gr. 201), где содержится данное сочинение, не могла быть написана позднее этой даты).

Трактат состоит из трех частей, которые включают в себя 44 главы: 1) гл. 1–9: выдвигаются девять аргументов за возможность творения мира от вечности; 2) гл. 10–35: самая значимая часть всего сочинения: митрополит Феофан приводит свои собственные двадцать пять аргументов, которые опровергают предыдущие девять в защиту творения всего существующего от вечности; 3) гл. 36–44: автор снова отвечает на аргументы оппонентов, которые были выдвинуты еще в начале трактата.

В этом сочинении Феофан, митрополит Никейский, приходит к следующему выводу: внетроичное действие Пресвятой Троицы не является тварным и не может быть отождествлено со страстным движением, посредством этого нетварного творческого действия Бог связан с нашим тварным миром, результат этого действия Бога – страстное движение, которым характеризуются твари.

4. Слова против латинян (Λόγοι κατὰ Λατίνων).

В этом сочинении, которое остается все еще только в рукописях, митрополит Феофан занят традиционной темой византийской полемической письменности, обогащая ее решениями проблем своей эпохи. Как показывает критическое исследование текста, здесь митрополит Феофан детальным образом опровергает аргументы, изложенные Димитрием Кидонисом в защиту учения *Filioque* в его трактате «Об исхождении Святого Духа». Феофан использует как традиционные аргументы св. Фотия, так и некоторые новые, появившиеся в XIV в. у Варлаама Калабрийского и Нила Кавасилы, которые часто используют их в своих антилатинских сочинениях.

Но особенный интерес представляет критическое отношение Феофана к некоторым основным положениям антилатинской полемики свт. Григория Паламы. Феофан согласен с Варлаамом Калабрийским, который утверждал в противоположность свт. Григорию, что силлогизмы не приносят никакой пользы в исследовании богословских вопросов. Впрочем, в этом отношении митрополит Феофан не оригинален, так как и Нил Кавасила, и Иоанн Кантакузин, верные приверженцы Паламы, отвергли некоторые взгляды своего учителя в отношении к силлогизмам. Однако Феофан Никейский идет еще дальше и обрушивается против утверждающих, что между лицами Пресвятой Троицы, а именно между Богом Сыном и Богом Духом, не существует «порядка», что направлено прямо против свт. Григория Паламы и Нила Кавасилы, которых митрополит Феофан не желает или не дерзает называть по имени. Конечно, для доказательства этого положения он собирает и предоставляет святоотеческие цитаты, в которых говорится о существовании «порядка» в Святой Троице, но они взяты из латинофильской антологии патриарха Иоанна Векка.

Безусловно, Феофана Никейского не следует подозревать в латинстве, за исключением некоторых весьма опасных и рискованных рассуждений об исхождении Святого Духа. Митрополит Феофан не может не заметить, что в творениях многих святых отцов совершенно ясно обнаруживается более тесное отношение Бога Сына с Богом Духом, чем то, которое обычно видели византийские писатели антилатинских сочинений, отрицающие признание вечной связи второго и третьего лиц Пресвятой Троицы.

Такое понимание вопроса может быть сопоставлено с точкой зрения и другого византийского богослова XIII в., патриарха Григория Кипрского, который, опережая свое время, считает, что Святой Дух соединен с Сыном от вечности, Который является причиной не ипостаси третьего лица, как утверждает Запад, а Его вечного проявления. Эта мысль св. Григория Кипрского, несмотря на то, что стала главной официально принятой в томосе Влахернского собора 1285 г., впоследствии становится объектом строгой критики со стороны консервативных византийских богословов до тех пор, пока свт. Григорий не оставил патриарший пре-

стол в 1289 г.¹⁶³ Однако действительным продолжателем свт. Григория Кипрского по праву можно считать Феофана, митрополита Никейского, который с очевидной ясностью признает учение о вечном проявлении нетварных действий Святого Духа через Бога Сына. Впрочем, митрополит Феофан не приводит прямых цитат ни из Томоса 1285 г., ни из догматических сочинений свт. Григория Кипрского, однако сами мысли из этих источников в любом случае были заимствованы.

5. *Против иудеев* (Λόγοι κατὰ Ἰουδαίων).

Данное пространное сочинение содержит восемь книг. Основная идея трактата говорит о том, что современные иудеи не имеют права на какую-либо легализацию своей религии, так как они находятся вдали от Израиля и у них нет храма царя Соломона, внутри которого, согласно постановлениям Моисея, им должно исполнять свое служение. Действительные продолжатели дела ветхозаветных иудеев – это христиане.

Митрополит Феофан иногда делает краткие сообщения о событиях и проблемах своей эпохи, однако он не разбирает взгляды Прохора Кидониса или вопросы турецкой экспансии, значение которой он пытается даже принизить, чтобы подчеркнуть влиятельное положение христианских государств Запада. Примечательно и то, что Феофан Никейский ничего не говорит о расколе Восточно-Западной Церкви, а изображает христианство как единое, неразрывное общество перед общими врагами – иудеями и мусульманами. В других местах он предоставляет сведения об иудеях своей эпохи, подчеркивая, например, их раздробленность более чем на двенадцать племен.

Определить цель данного трактата очень непросто. Не исключено, что экс-императору Иоанну Кантакузину пришла мысль собрать многотомную богословскую энциклопедию, в которой разрешались бы все актуальные богословские вопросы его эпохи. Возможно, потому митрополиту Феофану и поручается составить данное сочинение, что, впрочем, нелегко подтвердить достоверными фактами, однако это единственная возможность объяснить цель написания¹⁶⁴.

¹⁶³ Некоторые исследователи полагают, что представление свт. Григория Кипрского о вечной передаче Богом Сыном нетварных действий Святого Духа подготовило почву для учения свт. Григория Паламы о различии сущности и нетварных действий Бога. Конечно, это предположение содержит некоторые «семена истины», однако следует заметить, что свт. Григорий Палама, принимая во внимание реакцию после издания Томоса 1285 г., в вопросе об исхождении Духа скорее консервативен в отличие от свт. Григория Кипрского.

¹⁶⁴ Неизвестно, были или нет у митрополита Феофана и другие цели для написания этого трактата, как например, разочаровать новаторов византийской учености в занятии иудейством, как это было сделано несколько позже юношей Георгием Гемистием Плифоном, который, по сообщению Геннадия Схолярия, учился с одним иудеем по имени Елисей при варварском дворе правителя Малой Азии.

6. Слово Богородице (Λόγος εἰς τὴν Θεοτόκον).

В этом слове заимствованы многие элементы из святоотеческих энкомиев, посвященных Богородице, но отличие этого слова состоит в том, что оно непосредственно не связано с каким-либо конкретным праздником, посвященным Божией Матери. Данный текст напоминает скорее панегирики, которые составляются светским правителям. Здесь восхваляется Богородица, Которая воспевается посредством заимствованных из церковной гимнографии слов и выражений. Следовательно, митрополит Феофан оригинален лишь в области формы, которую он избирает для своего слова. Вероятно, писатель вдохновляется сочинением Николая Кавасилы «О жизни во Христе», а потому и показывает Богородицу человеком, в высочайшей степени прошедшим такую жизнь во Христе, которую Бог требует и от каждого из нас.

7. Остальные небольшие трактаты.

К таким сочинениям относятся три послания митрополита Феофана к своей Никейской пастве, благодарственную молитву, составленную ради избавления от эпидемии, а также послание, отправленное Стефаном Углешом в Константинопольский Патриархат.

3. Письма латинского патриарха Павла. Псевдо-Павел

Речь идет о двух посланиях папского легата Павла, входящих в состав «Переписки» с экс-императором монахом Иоасафом Кантакузином.

Первое послание Павла помимо того названия, которое было указано выше при рассмотрении послания митрополита Феофана латинскому патриарху Павлу, имеет и другое. Согласно нескольким рукописям, находящимся в Бухарестской библиотеке, название данного послания следующее: «Послание некоего Павла, епископа латинской Церкви, содержащее некоторые догматические искания, царю господину Иоанну Кантакузину, в Божественной и ангельской схиме именуемому Иоасафом»¹⁶⁵. Латинский патриарх после прочтения второго послания Кантакузина не без помощи антипаламитской партии задает экс-императору и монаху, а в его лице и всей Византийской Церкви три вопроса: 1) тождественны ли в Боге понятия «обладать» и «быть обладаемым», 2) различаются ли сущность и действие в действительности и по примыслению или же только по примыслению («πράγματι καὶ

¹⁶⁵ Греч. название: Παύλου τινὸς ἐπισκόπου τῆς λατίνων ἐκκλησίας ἐπιστολή, ζητήματά τινα δογματικὰ ἔχουσα, πρὸς τὸν βασιλέα κύριον Ἰωάννην τὸν Καντακουζηνόν, τὸν διὰ τοῦ Θεοῦ καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθέντα Ἰωάσαφ. См. рукописи, на основании которых был сверен и критически переиздан текст данного послания легата Павла в настоящей работе (см. соответствующий текст в: Приложение 1): Висиг. 626 (562), f. 237; Висиг. 633 (433), f. 494; Висиг. 727 (512), f. 163–164.

ἐπινοία ἢ ἐπινοία μόνη»); 3) в какой мере тварные примеры могут растолковать Божественные предметы. Латинский патриарх, сравнивая Кантакузина с большой гаванью, а противников учения свт. Григория Паламы с бурлящими потоками вод, призывает экс-императора написать достойный ответ на заданные вопросы, чтобы ради ищущих истины разогнало всякое сомнение, а клеветникам не дало места для дальнейших нападений.

Второе, еще более краткое, чем первое, послание латинского патриарха Павла содержит также три вопроса, которые затрагивают тематику понятия о Фаворском Свете: 1) какими очами был увиден Фаворский Свет: телесными или только духовными, 2) был ли тот Свет Одним и Тем же и единым по числу, 3) он был сущностью Бога или действием. При этом, папский легат выступает в этом послании более услужливым и смиренным перед экс-императором, которого он вежливо именует «совершенством» («σῆς τελειότητος») и льстиво просит его научить Римскую Церковь «Светом чистого учения» («καθαρᾶς διδασκαλίας φωτί»).

Свое отношение к состоявшейся переписке с экс-императором Кантакузином латинский патриарх Павел излагает Римскому папе Урбану V в одном кратком послании, из которого явствует, что папский легат не согласился с разъяснениями учения свт. Григория Паламы, предложенными монахом Иоасафом и митрополитом Феофаном¹⁶⁶. Однако, как было доказано итальянским исследователем Г. Меркати¹⁶⁷, это послание не заслуживает ни малейшего доверия, так как это позднейший подлог Римской Церкви, что доказывается на основании следующего¹⁶⁸: 1) первая рукопись, в которой содержится греческий текст этого послания, относится к XVI в.¹⁶⁹; 2) такое название письма не могло употребляться в XIV в.: «Ἐπιστολὴ Παύλου ... ἐπὶ τὸν μακαριώτατον πάπαν καὶ τοὺς αὐτοῦ καρδιναλίους»¹⁷⁰; 3) данное послание напоминает скорее папскую энциклику, о чем свидетельствуют хотя бы следующие слова: «Мы, Павел, милостию Божией патриарх Константинополя, доносим до сведения всех во Христе верных»¹⁷¹.

¹⁶⁶ Греч. текст данного послания опубликован Петром Аркудием в «Opuscula aurea theologica» (Romae, 1670), а затем помещен и Ж.-П. Минем в «Греческую патрологию» перед антипаламитским сочинением Димитрия Кидониса «О догматических богохульствах Григория» (Περὶ τῶν βλασφημῶν δογμάτων Γρηγορίου): *Dem. Syd. Adversus Palamam*. PG 154, 836A:1–837C:14.

¹⁶⁷ См. об аутентичности этого послания подробнее: *Mercati 1931*. P. 63.

¹⁶⁸ Цит. по: *Meyendorff 1960*. P. 160. N. 50.

¹⁶⁹ *Vatic. gr. 677*.

¹⁷⁰ PG 154, 836A:1–3.

¹⁷¹ «Ἡμεῖς Παῦλος, ἐλέω Θεοῦ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, γνώριμον ποιοῦμαι πᾶσι τοῖς ἐν Χριστῷ πιστοῖς». PG 154, 836A:4–6.

Из содержания данного послания, по словам патриарха Павла, выходит, что Кантакузин и Церковь греков («Γραικῶν») учат: 1) о низших и высших божествах, 2) о действительном различии присущих Богу свойств от сущности и о том, что каждое божество беспредельно отстоит от Божественной сущности¹⁷²; 3) о нетварном Фаворском Свете, который не признается сущностью, но некоторым Божественным действием; 4) этот нетварный Свет был виден телесными очами апостолов, что признается автором этого послания «вне границ веры». Сам он полагает, что 1) нет ничего нетварного, кроме Божественной сущности, 2) что все нетварное – это вечное, а видимое невечно, 3) что правильно понимать тот «свет символом невидимого и нетварного Света». Таким образом, «Послание Павла, патриарха Константинопольского, блаженнейшему папе и его кардиналам» – это попытка Римской Церкви уничтожить всякую возможность распространения учения свт. Григория Паламы на Западе, а также своего рода оправдание того, что латиняне не придерживаются исихастского учения православного Востока.

¹⁷² Псевдо-Павел сообщает, что он посчитал, что неблагоприятно говорить о действительном различии в Боге, – и через несколько дней диспута Кантакузин сказал, что неблагоприятно говорить об отличии присущих Богу свойств от сущности в действительности, но только «по смыслу» и «по примыслению».

V. «Переписка» Кантакузина с латинским патриархом Павлом

1. Краткое содержание пяти посланий Кантакузина

Послание первое.

Излагаются причина и цель проведения бесед и написания посланий, направленных на то, чтобы утихомирить разногласия и споры, возникшие в Церкви вокруг учения свт. Григория Паламы. Причина состоит в том, что противники православного учения неверно истолковывают святоотеческое церковное предание, выводят свои собственные выводы и приписывают их богословам, а вследствие этого искажают учение сторонников исихастской традиции. Во вступлении ставится несколько задач: 1) верно истолковать учение святых отцов, 2) разъяснить, каких богословских взглядов придерживается сам Кантакузин и все прочие сторонники учения свт. Григория Паламы; 3) предохранить латинского патриарха Павла от ложного понимания исихастского учения.

И далее следует последовательное изложение православного учения.

1. Бог един и прост.

2. Действование Бога происходит из Его сущности, а сама сущность не может происходить из самой себя.

3. Божество нетварно. Там где сущность, там и действование: они находятся в таком отношении друг к другу, как, например, солнце и сияние или огонь и тепло.

4. Бог одинаково присутствует во всем, но все существующее и созданное одной и той же Божественной силой может быть причастно Творцу только по своей свободной воле.

5. Имя Божества выражается как в сущности, так и в действовании, а потому, хотя и сущность, и действование нетварны, Бог остается единым.

6. Творение не безначально. Творению доступно несовершенное и неотчетливое познание Бога, причем не из того, что у Него (т. е. не из сущности), а из того, что вокруг (или около) Него (т. е. посредством природных свойств или действий).

7. Нет чего-либо еще кроме Бога и твари. Освящение твари может быть даровано только нетварным Богом.

8. Существующее и существующее в чем-либо нельзя назвать целиком и полностью одним и тем же.

Послание второе.

Кантакузину стало известно из уст самого папского легата Павла, что к нему приходили представители «богословского» лагеря, противоборствующего учению свт. Григория Паламы, и доказывали лицемерие и превратность царя: будто одно говорит, а в другое верит. В

связи с этим император-монах излагает краткое определение о взаимоотношениях сущности и действия Бога: 1) сущность обладает действием, 2) сущность и действие различаются между собой только мысленно («по примыслению»), 3) сущность и действие уподобляются огню и теплу или солнцу и сиянию (данные примеры заимствованы у святителей Василия Великого и Кирилла Александрийского).

Экс-император советует патриарху Павлу вразумить тех, кто не понимает этого учения, а также запретить лгать тем, кто клеветает на сторонников свт. Григория Паламы и всего церковного предания, обвиняя исихастов в двоебожии из-за используемого ими термина «различие».

Послание третье.

Кантакузин заявляет, что и прежнее послание, т. е. первое по счету, вполне ясно раскрывает истинное учение Церкви о сущности и действии Бога и о возможности приобщения твари к своему Творцу, т. е. обожении. Но по причине того, что противники учения свт. Григория Паламы, осужденные на Константинопольском соборе 1351 г., подобно многоглавой гидре, вновь и вновь нападают на Церковь, необходимо дать разъяснительный ответ. Тот, кто при различии природы и действия признает двух богов (как полагал, в частности, Прохор Кидонис, чьи слова анонимно цитируются здесь) и кто указывает на различие Божественных сил между собой, – тот поставляется в один ряд с дьяволом.

Первое недоумение: как сущность обладает действием? Ответ: нельзя полагать, что сущность Бога обладает действием как одно в другом или что действие – это некая акциденция или качество, или предикат по отношению к сущности. Говоря словами св. Иустина Мученика, бытие и обладание у Бога превосходят всякое сложение. Ставится ряд риторических вопросов: можем ли мы познать, что происходит у Бога, если не имеем сил познать природу не только ангела, но и всякой твари? Может ли человек назвать себя мудрым, если не знает, где находится его душа: во всем теле или в отдельной его части?

Второе недоумение: что значит «по примыслению»? Это выражение не означает какую-то человеческую фантазию или вымышленную абстракцию, но выражает истинную реальность, т. е. то, что действительно существует. Таким образом, «по примыслению» сущность и действие различны, а в действительности едины и нераздельны.

Третье недоумение: подходят ли примеры огня и солнца к пониманию того, что у Бога? В богословии по снисхождению к немощи и ограниченности нашего тварного и земного рассудка употребляются подобные примеры, из которых необходимо извлекать только полезное, а прочее отбрасывать.

Послание четвертое.

В богословии, как и в прочих науках, необходимо соблюсти соответствующий порядок: нельзя приступать к предмету, пренебрегая его основой. Основа богословия – это Премудрость Божия, выражаемая в церковном Предании, а не внешняя мудрость, которая зиждется на собственных убеждениях человека. Перечисляются различные ошибочные определения Фаворского Света, которые придуманы человеческим воображением и вследствие этого противоречат друг другу. Настоящий богослов, подобно апостолам, последует тому, что через Святого Духа открылось святым отцам, не требуя никакого доказательства.

Для подтверждения нетварности Фаворского Света приводится целый ряд святоотеческих цитат, в которых говорится о событии Преображения, когда Христос, оставаясь в тварной и тленной человеческой природе, в силу взаимообщения природных свойств и единства ипостаси показал Своим избранным ученикам Само нетварное Божество, которое превосходит всякое человеческое разумение.

Послание пятое

Ответы на три вопроса легата Павла о Фаворском Свете. Во-первых, так как тварь не может видеть сущность Бога, Свет не называется сущностью, но также не следует именовать его и действованием, потому что никто из богословов не прилагал к нему такого именования. Во-вторых, Фаворский Свет был увиден и духовными (т. е. «богovidными, а не душевными»), и телесными очами, которые не оставались такими, каковы они по природе, но посредством Божественной благодати изменились в некое лучшее состояние. Знание Божественного дается не в силу тварной природы и не благодаря внешнему образованию, иначе мудрее всех остальных считались бы эллинские мудрецы, однако тайны Царствия Божия были открыты рыбакам. Приводится пример апостола и первомученика Стефана, который только один из всей толпы удостоился видеть Христа. В-третьих, Свет называется единым, так как сущность, слава, сила и Божество едино; впрочем, можно употреблять выражение «три Света», но относить его следует к трем ипостасям.

Даются указания, как работать со святоотеческими источниками: неясные места следует толковать на основе более ясных, а не наоборот; непозволительно какое-то отдельное выражение святого отца, взятое вне контекста, приписывать общему мнению всей церковной традиции; нельзя искажать цитаты святых богословов, подгоняя их под свой желанный смысл.

Фаворский Свет может быть назван нетварным в силу взаимообщения природных свойств в ипостаси Иисуса Христа.

Однако антипаламиты, считая тот Свет тварным, используют различные способы доказательства своих мыслей с помощью святоотеческих цитат: либо заменяют местоимение каким-нибудь существительным, что верно грамматически, но ложно по смыслу; либо полностью выдумывают какую-то мысль и приписывают ее святому отцу; либо вкладывают иной смысл в те или иные слова, употребленные святыми в своеобразном видении; либо используют подложные сочинения, написанные еретиками; либо вырывают отдельные фразы из контекста.

Антипаламиты осуждают томос Константинопольского собора 1351 г., составленный в защиту учения свт. Григория Паламы. Истолковывается верное понимание того, как одно в Боге – сущность, а иное – действие; как и то, и другое нетварно, и причастно, и непричастно; и видимо, и невидимо; и проистекает из причины, и является самой причиной. От применяемого к Богу выражения «низшее и высшее», Кантакузин отказывается, так как оно не встречается в святоотеческой письменности.

2. Источники: статистика и принципы цитирования

В своих посланиях Кантакузин приводит 13 точных (одна из них повторяется) и 4 аллюзорных цитаты из Священного Писания Нового Завета и 3 цитаты из Ветхого Завета. Главным образом, это слова из посланий св. ап. Павла, чаще всего из первого послания к Коринфянам. Выдержка из послания к Римлянам, доказывающая возможность причастности человека к Богу встречается дважды. Большинство новозаветных цитат подтверждают мысль о сверхъестественном даре Боговидения.

Как удалось подсчитать, 3 цитаты (одна из них повторяется) – из постановлений Шестого вселенского собора, 97 цитат – из всей святоотеческой письменности и 3 цитаты Василия Селевкийского (не прославлен в лике святых). Любимые авторы, которые цитируются большее количество раз, – это свт. Иоанн Златоуст (15 цитат из слова «На Преображение», приписываемого современной патристикой св. Леонтию Константинопольскому, а также из толкований на Евангелия от Матфея и от Иоанна, также из слова «Против аномеев» и бесед «К Феодору падшему» и «К Евтропию»), свт. Василий Великий (12 цитат из «Опровержения Евномия», 189 письма, бесед «О вере» и на 44-й псалом), прп. Максим Исповедник (12 цитат, главным образом, из Амбигв и «Богословских глав», одна цитата взята из схолий на Ареопагитский корпус, которые частично приписываются также и Иоанну Скифопольскому), прп. Иоанн Дамаскин (11 цитат из беседы «На Преображение», «Изложения веры» и богослужебного текста).

Немногим реже цитируются сочинения свт. Кирилла Александрийского (8 раз: чаще всего, его книга «Сокровищ о Святой Троице»), свт. Афанасия Великого (7 раз: главным образом, «Слово на Благовещение», аутентичность которого под сомнением), а также «Вопросы христиан к язычникам» и «Вопросы и ответы к православным» (всего 7 раз), которые сам Кантакузин, как и прочие его современники, относит к св. Иустину Философу и Мученику, однако современная патристика склонна считать автором этих сочинений блж. Феодорита Киррского, что, впрочем, не умаляет значимости самих трактатов. Фрагментарно и очень кратко цитируются некоторые слова свт. Григория Богослова (7 раз), а также и автор корпуса «Ареопагитик» (всего 6 раз), чаще всего сочинение «О Божественных именах».

Наконец, отдельного внимания заслуживает цитация слов «На Преображение» некоторых авторов: прп. Ефрема Сирина, свт. Иоанна Златоуста (или Леонтия Константинопольского), свт. Анастасия Антиохийского, прп. Андрея Критского, прп. Иоанна Дамаскина, Василия Селевкийского. Некоторые из этих пассажей, особенно из беседы прп. Иоанна Дамаскина и прп. Андрея Критского, приводятся в огромном размере и многократно повторяются во фрагментах.

При цитировании святых отцов Кантакузин допускает некоторые видоизменения, которые можно свести к следующим пунктам (см. сноски к греч. тексту в Приложении 1):

- 1) замена служебных частей речи без потери смысла (вместо «или» – «если»),
- 2) слова или фразы переставляются местами (вместо «совершил природно» – «природно совершил»),
- 3) добавление или удаление дополнительных союзов, частиц и артиклей (например, добавление «и» или артикля «ὁ» по отношению к Богу Отцу),
- 4) замена одного слова другим, созвучным первому, без потери общего смысла (вместо «ἀνεβλάστησεν», вырос – «ἀνεβλύστανε», проистек; или такие яркие примеры: вместо «γεύσεως» (вкуса) – «γνώσεως» (знания); вместо «φύσις» (природа) – «χύσις» (течение)),
- 5) замена слов синонимами (φησὶν – λέγει),
- 6) замена местоимений существительными для передачи смысла, если взята короткая фраза (после «τοῖς» добавлено «ἀποστόλοις»),
- 7) добавление отдельных слов для разъяснения смысла (παράλαμβάνει),
- 8) удаление некоторых слов без потери смысла (после «τοῦ» убрано «ἑκάστου» или после «μονογενῆ» убрано «Υἱόν»),
- 9) добавление или удаление приставок у глаголов и существительных (например, вместо «сверх-Божество» – «Божество» и т. д.),
- 10) другие правила красиса и элизии (например, καθόσον – καθ' ὅσον),

11) различное (слитное или раздельное) написание слов (δια τοῦτο – διὰ τοῦτο),

12) замена наклонения в глаголах (вместо индикатива – конъюнктив),

13) вставка отдельных слов или целых предложений, которых нет у цитируемого святого отца («Н τῶν οὐρανῶν καὶ τοῦ Θεοῦ βασιλεία διαφέρουσι μὲν ἀλλήλων, οὐ καθ' ὑπόστασιν δέ, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν»),

14) пропуск отдельных слов с целью смягчить позицию цитируемого автора (о Фаворском Свете у свт. Иоанна Златоуста (приписывается св. Леонтию Константинопольскому) сказано «ἐπέδειξε καὶ οὐκ ἐπέδειξεν», т. е. Христос показал и не показал Свою природную славу, но Кантакузин приводит лишь «ἔδειξε», т. е. показал),

15) замена слова противоположным по смыслу (единственный случай: вместо «γνώσιν» (ведение) – «ἀγνώσιν» (неведение), хотя смысл не меняется, так как истинное знание достигается через незнание).

Главный недостаток данного метода цитирования состоит в том, что порой Кантакузин приводит очень пространные цитаты, вследствие чего читатель уже забывает, для подтверждения какой мысли приводится та или иная выдержка. Конечно, он делает это ради того, чтобы противники не обвинили его в вырывании фразы из контекста, однако более целесообразным было бы вынести полную цитату куда-нибудь в сноску или в приложение, а в основном тексте помещать только основные мысли.

3. Специфика посланий

Данные послания, написанные императором-монахом в эпоху поздних исихастских споров по запросу латинского патриарха Павла, если не оригинальны, то во всяком случае своеобразны в сравнении с прочими более ранними или современными сочинениями, составленными в защиту учения свт. Григория Паламы. Для автора посланий, в первую очередь, важно – раскрыть подлинное богословское учение Византийской Церкви перед лицом Западного христианства и в связи с этим уточнить или даже переосмыслить ряд специфических понятий, использованных в кругу защитников учения свт. Григория Паламы на ранних этапах спора, но не имеющих прямого основания в святоотеческой письменности.

Цель данной «Переписки», обозначенная Кантакузином, – очистить Константинопольскую Церковь от богословских новшеств, которые появились, главным образом, из-за антипаламитского движения, но также (что прямо не заявляется императором, но становится очевидным впоследствии) из-за резкой и не всегда понятной терминологии сторонников и защитников учения свт. Григория Паламы.

Кантакузин употребляет очень осторожные выражения для определения различия между сущностью и действием. Указывая на сверхсущность и сверхименуемость сущности, он пишет, что имя Божества, которое указывает и на сущность, и на действие, «по мысли богословов, прилично скорее действию, чем сущности» («Ὅτι τὸ τῆς θεότητος ὄνομα καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας κατηγορεῖται καὶ ἐπὶ τῆς ἐνεργείας – ἐπεὶ δὲ ὑπερούσιός ἐστιν ἢ τοῦ Θεοῦ οὐσία καὶ ὑπερώνυμος, μᾶλλον τῇ ἐνεργείᾳ ἀνήκει ἢ τῇ οὐσίᾳ κατὰ τοὺς θεολόγους». 1, 4). Обратим внимание на слово «скорее», которое не выражает догматической точности и безоговорочности данного заявления. Неслучайно затем приводятся слова свт. Григория Нисского из его письма «К Авлавию», где святитель готов относить имя Божества и к действию, и к сущности.

В другом, уже третьем послании Кантакузин пишет в том же духе, обращая внимания на постановления Шестого вселенского собора, где прямо не утверждается различие сущности и действия, но сказано о том, что действие происходит из сущности, на основании чего здравый человек может рассудить, что совершенно одно и то же не может производить и быть произведенным, обладать и быть обладаемым. Поэтому император и пишет Павлу, в чем состоит истинное учение Церкви: «Мы говорим, что сущность обладает действием все же отличным от сущности» («τὴν τε οὐσίαν λέγομεν ἔχειν ἐνεργεῖαν, διαφέρουσαν ὅπως οὖν τῆς οὐσίας». 3, 4). Следует обратить внимание на неопределенное наречие «ὅπως οὖν» – так или иначе, каким-то образом.

Далее Кантакузин и вовсе не акцентирует внимания только на различии сущности и действия, но утверждает, что нельзя полагать, что они совершенно нетождественны или тождественны в одном и том же смысле («οὔτε πάντῃ ταυτὸν νομίζω, οὔτε πάντῃ οὐ ταυτὸν οὐ μὴν τῷ αὐτῷ λόγῳ». 3, 5). Речь идет о том, что сущность и действие, с одной стороны, едины и неразлучны, а с другой – на самом деле различаются между собой «по примышлению». Примечательно, что и в первом послании самым первым богословским тезисом выдвигается не различие сущности и действия, а единство и простота Бога («ὁ Θεὸς εἷς ἐστιν... ἄπλοῦς». 1, 1).

Такие смутные и несколько размытые определения обусловлены немощью и ограниченностью человеческого рассудка, что и желает подчеркнуть Кантакузин перед лицом Римской Церкви, которая положила не на Божественное, а на человеческое основание. Потому-то в посланиях и уделяется столько места разграничению и даже совершенному противопоставлению земной мудрости и премудрости, даруемой Богом и содержащейся в церковной святоотеческой традиции.

В связи с этим Кантакузин, обороняясь от своих оппонентов, придирающихся к каждому слову, считает возможным заменить употребляемые ранее по отношению к Богу понятия «низшее и высшее» («ὑπερκειμένη καὶ ὑφειμένη»), которых уже не было в томосе Собора 1351 г., терминами «большее и меньшее» («μείζων τε καὶ ἐλάττων») только потому, что первые не встречаются в святоотеческой традиции (5, 13). Кроме того, по этой же причине и Фаворский Свет, который не может быть сущностью, не желательно называть и действием (5, 1), но следует употреблять святоотеческие именованья (например, свт. Григорий Богослов называет Свет Божеством), что свидетельствует о важности смысла проповедуемого исихастами учения, а не об одном только его формальном догматическом выражении.

Еще один важный момент – это неоднократное подчеркивание того, что Божественный Свет может быть увиден нами только «по преизбытку Божественного изменения и преложения в лучшее» («κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τῆς θείας ἀλλοιώσεως καὶ τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβολῆς». 5, 3; ср. 5, 5). Вероятно, здесь отражаются личные глубинные переживания автора, которые невозможно воспроизвести словами, но они действительно образом могут быть испытаны человеком на духовном уровне. Можно предположить, что поддержка Кантакузином партии последователей учения свт. Григория Паламы на первых этапах обуславливалась лишь политическими мотивами, но затем с ним лично вдруг произошла духовная перемена, мистическое преображение его личности, вследствие чего он удалился от престола и стал монахом.

Таким образом, пытаясь объяснить суть истинного богословия латинскому Риму от лица православного Востока, Кантакузин заключает мысль о том, что подлинное богословие не должно остаться лишь теоретическим или схоластическим рассмотрением Божественных предметов, но призвано перерасти в праксис, т. е. в деятельную жизнь, которая состоит в приобщении и соединении человека с Богом.

VI. Послание митрополита Феофана Никейского латинскому патриарху Константинополя Павлу, написанное от лица царя

1. Краткое содержание

Вначале латинский патриарх упрекается за то, что после многочисленных бесед об исихастском учении он вновь задает те же самые вопросы. Впрочем, послание Павла тотчас же оправдывается, так как из всего того, что было предложено царем ранее, могут быть заключены противоположные выводы.

Разбор первого вопроса о том, что сущность обладает действием. Термин «обладание» следует рассматривать в нескольких значениях: 1) природное (как Отец обладает Сыном, так и сущность – действием), 2) ипостасное (Отец обладает свойством не рождаться), 3) по усвоению (тварь называется Божией). В силу того, что термин «обладание» не используется по отношению к совершенно тождественным предметам, сущность и действие признаются различными, но вместе с тем сущность не становится сложной из-за присущего ей действия, потому что оно не обозначает ее, а является как бы сопутствием природы или ипостаси.

Затем рассматривается вопрос об имени Божества. На основании того, что любое имя указывает не на природу или ипостась, но только на природное или ипостасное свойство (например, способность родить – это указание не на ипостась Бога Отца, а на Его ипостасное свойство), доказывается, что и «Божество» относится только к действию, но при этом нет двух богов или божеств. Учение о различии сущности и действия сводится к тому принципу, по которому различаются три Лица Пресвятой Троицы при сохранении понятия о едином Боге. В свою очередь, антипаламиты сравниваются с Арием, Аэтием и прочими еретиками, так как единого Бога они разделяют на тварное (т. е. сущность) и нетварное (т. е. действие).

Второй вопрос о различии сущности и действия «по примышлению», которое следует понимать в смысле существования на самом деле. Делается разница между терминами «различие» («διαφορὰ») и «разделение» («διαίρεσις»), «в действительности» («πράγματι») и «по примышлению» («ἐπινοίᾳ»). Эти понятия в совокупности друг с другом образуют четыре рода соединений: 1) различаемое по примышлению (семя и плод – это знак), 2) различаемое в действительности (лебедь и его белизна), 3) разделяемое по примышлению (огонь и тепло от него), 4) разделяемое в действительности (Петр и Павел). Сущность и действие Бога различаются в действительности, так как они признаются действительными предметами, и разделяются по примышлению, так как они неразлучны друг с другом.

Третий вопрос об использовании примеров солнца и огня по отношению к сущности и действию Бога. Божественное действие как вид в Боге возбраняется понимать в качестве составного различия, или украшающего сияния, как свет у солнца. Кроме того, следует полагать, что действие скорее обладает бытием и исходит из сущности, чем является присущим как изображающий ее вид или как ее часть. А сама сущность – это подлежащее, относящееся к Богу.

2. Источники

Встречается одна выдержка из книги пророка Иеремии при обличении антипаламитов в клевете на святую Церковь. Из святоотеческой письменности приводится всего 6 цитат: три – из сочинения свт. Григория Нисского «Против Евномия», две – из сочинения с таким же названием свт. Василия Великого и одна – из слова свт. Анастасия Антиохийского «О Неописуемом» (входит в состав пяти слов «О православной вере»).

Митрополит Феофан использует те же самые доказательства святых отцов IV в., потому что между еретиками, с которыми боролись свв. Каппадокийцы, и современными антипаламитами он ставит знак равенства. Дело в том, что как в древности Арием, Аэтием и другими не признавалась принадлежность разных ипостасей к одной и той же природе, так и современные противники учения свт. Григория Паламы отказываются исповедовать принадлежность различных природных качеств к единому и тому же Богу. Для наглядности такого мудрования из одного антипаламитского сочинения, вероятнее всего, принадлежащего перу Прохора Кидониса, приводится несколько предложений, в которых Божии силы, царства, господства и прочие Божественные свойства именуется тварными.

3. Рукописная традиция¹⁷³. Принципы издания текста

Данное послание митрополита Феофана сохранилось в 13 кодексах, датируемых временным промежутком с XIV по XVIII в.¹⁷⁴, с некоторыми из которых предлагается теперь ознакомиться.

¹⁷³ Описание 33-х различных кодексов, которые содержат творения Феофана Никейского, см.: Ζαχαρόπουλος 2003. Σ. 67–84.

¹⁷⁴ Paris. gr. 1249, ff. 20–24^v; Vindob. theol. gr. 201 (265), ff. 190–197; Baroc. gr. 193, ff. 82^v–86^v; Ἀθηνῶν, Εθν. Βιβλ. 2583, ff. 161–167; Γυμν. Μυτιλ. 6, ff. 158^v–161^v; Παπτελ. 179 (5686), ff. 108–112^v; Taurin. gr. 316, ff. 41–47; Bucur. 626 (562). P. 238–264 (222–234); Κων/πόλεως ΜΠΤ 352, ff. 2^v–8; Παπτελ. 567 (6074), ff. 100–104; Bucur. 633 (433). P. 498–515; Bucur. 727 (512). P. 165–171; Χάλκης 48, ff. 109–113^v.

В кодексе XIV в.¹⁷⁵, хранящемся в Парижской библиотеке (Paris. gr. 1249), на листах с 1-го по 130-ый содержатся сочинения митрополита Феофана, написанные одной рукой в следующем порядке: «О вечности сущих», «Ответ Феофана латинскому архиерею» (это письмо предваряет «Послание латинского архиерея Павла Иоанну Кантакузину»), пять слов «О Фаворском Свете», Второе и третье послания, адресованные Никейской пастве. Затем начинается трактат Иоанна Кантакузина «Против магометан», написанный уже другим почерком.

В кодексе, датируемом XVI в.¹⁷⁶ и хранящемся в библиотеке Митилинской гимназии, сочинения Феофана Никейского переписаны из выше обозначенного кодекса в той же последовательности и помещены на листах 147–224^v. Кроме данных сочинений митрополита здесь же помещены творения Феофана Мидийского, Геннадия Схолария, Феодора Мелитиниота.

Из данного кодекса два сочинения Феофана Никейского «О вечности сущих» и «Послание к латинскому патриарху» переписаны и в святогорский кодекс того же XVI в., находящийся в монастыре св. вмч. Пантелеимона (на листах 89–107^v и 108–112^v соответственно)¹⁷⁷.

Другой кодекс, который был украден у болгар в 1917 г. и в 1924 г. помещен в Национальную библиотеку Афин¹⁷⁸, представляет собой целую антологию с различными текстами, относящимися к эпохе исихастских споров, среди которых на листах 161–167 находится и послание митрополита Феофана латинскому патриарху Павлу с псевдо-названием «Всесвященного митрополита Никейи господина Феофана против Варлаама и Акиндина» («Τοῦ πανιερωτάτου μητροπολίτου Νικαίας κυροῦ Θεοφάνου κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου»).

¹⁷⁵ Данный кодекс бумажный, состоит из 236 листов. Х. Омон (*Omont H. Inventure sommaire de manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*. Т. 1. Paris, 1886. P. 277) относит этот кодекс к XVI в., однако такая датировка признана ошибочной, так как известно, что с этого кодекса был списан другой: Vindob. theol. gr. 201 (265), относящийся к XIV в.

¹⁷⁶ Γουμν. Μυτιλ. 6. Этот бумажный кодекс, состоящий из 345 листов, написан в 1569 г.

¹⁷⁷ Παυτελ. 179 (5686). Этот бумажный кодекс состоит из 512 листов и принадлежит, согласно примечанию, некоему Кифирскому епископу Максиму Маргунию. Здесь помещены трактаты Мануила Калеки, Феофана Мидийского, Феофана Никейского, Геннадия Схолария и свт. Фотия Константинопольского.

¹⁷⁸ Данный неполно сохранившийся кодекс из 385 листов не имеет названия. Раньше он хранился в сербском монастыре св. честного прор. Иоанна Предтечи (см., например: *Meyendorff 1959*. P. 415).

Кодекс Тауринензис XVI в., в котором содержалось данное послание митрополита Феофана, сгорел во время пожара в 1904 г.¹⁷⁹ На сегодняшний момент в Турине хранится всего 4 поврежденных листа из этого кодекса.

Особого внимания заслуживают следующие четыре кодекса, по которым и было впервые осуществлено издание рассматриваемого послания.

1. Кодекс второй пол. XIV в., хранящийся в Венской библиотеке¹⁸⁰. Оба творения Феофана «О вечности сущих» и «Ответ латинскому архиерею» скопированы из выше обозначенного Парижского кодекса, куда позднее были включены некоторые дополнения, перешедшие и в этот кодекс.

2. Кодекс XVII в., хранящийся в Румынской Академии Бухареста¹⁸¹, также переписан с Парижского, однако сочинения Феофана Никейского располагаются здесь в другой последовательности, а после них и антиисламского трактата Кантакузина следует вступление к «Логике» Феофила Коридаллея. В этом кодексе наличествует двойная отличающаяся нумерация: одна – рукописная, вторая – печатная. Из примечаний становится известно, что рукопись принадлежит к собранию Георгида Анкириана.

3–4. Еще два румынских кодекса, но датируемые уже следующим XVIII в.¹⁸², являются копиями кодекса XVIII в., который хранится в Пантелеимоновом монастыре¹⁸³ и является дословной копией (с сохранением орфографических ошибок) румынского кодекса XVII в. (рассмотрен выше под цифрой 1).

Таким образом, основные кодексы с данным посланием можно представить в виде следующего древа (те рукописи, которые издаются подчеркнуты):

¹⁷⁹ Кодекс Тауринензис состоял из 384 листов (*Pasini J., Rivautelli, Berty Fr. Cjdicēs manuscripti Bibliothecae Regiae Tauriensis Athenaei per lingas digesti et binas in partes distribute, in quarum prima hebraei et graeci, in altera latini, italici et galici...* Т. 1. Turin, 1749. P. 395–396.).

¹⁸⁰ См.: *Hunger H. Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil. 3/3. Codices theologici 201–337. Wien, 1992. S. 2–5.*

¹⁸¹ Данный бумажный кодекс состоит из 761 страницы (См.: *Litzica 1909. P. 329–331*). Известно, что он был составлен в 1644 г. (см.: *Висур. 633 (433). P. 556*).

¹⁸² Один из них (*Висур. 633 (433)*) состоит из 515 страниц, а другой (*Висур. 727 (512)*) – из 252. См.: *Litzica 1909. P. 336–338, 478–479.*

¹⁸³ Παντελ. 567 (6074).

- а) орфографические ошибки («διαφόρον» C; «ἔνοιαν», «πρωτέρου», «διεστότων», «σκοτινῆ» D);
- б) в именах собственных («νύσης» AC);
- в) раздельное написание, где требуется слитное («ὡς περ» AB);
- г) слитное написание, где требуется раздельное («διατοῦτο» B);

2) в ударениях:

- а) неверно место его постановки (в вопросительном местоимении «τινά», «διαφερόντα», «θεωρούμενων», «μερῆ» C);
- б) лишнее ударение («ἐνεργὸν τὲ» A);
- в) нехватка ударения («βραχέα τινα,» BD; «αὐτή», «ἐμαθομεν» C; «χαρακτηρίζειν τε», «φησιν» CD; «τοῦλαχιστον» D);
- г) неверный вид ударения («διπλήν» D);

3) в прочих диакритических знаках:

- а) вместо тонкого придыхания – густое («ἦ» D – по контексту в смысле «или»)
- б) при красисе («ταναντία» C)

4) в разделительных знаках

- а) лишний разделительный знак («δημιουργός», «ἐνυπάρχειν» A; «ἐπίνοϊα» C).

Основные сокращения, встречающиеся почти во всех рукописях ABCD: «πρας» – «πατέρας», «πῆρ» – «Πατήρ», «прс» – «Πατρός», «пркк» – «πατρική», «θς» – «Θεός», «Θυ» – «Θεοῦ», «ανυς» – «άνθρώπους», «анων» – «άνθρώπων», «δαδ» – «Δαβίδ», «φυ» (и над ними «ου») только в рукописи D – «Φιλοσόφου».

Во всех рукописях ABCD святоотеческие цитаты помечены запятыми (’), которые ставятся напротив соответствующих строчек, а выдержки из антипаламитского сочинения обозначаются знаками «минус» (–).

Разночтения между данными рукописями можно разделить на следующие группы:

- 1) разные созвучные чтения («ἀρκέσειν» (быть достаточным) ABC: «ἀρέσκειν» (нравиться) D; «γεννητὸν» A: «γεννητικὸν» BCD; «ιδιότητος» (свойства) AB: «ἀιδιότητος» (вечности) CD; «δωδεκάτω» ABC: «δεκάτω» D; «μόνον» ABD: «ὄλον» C),
- 2) разные грамматические формы слов («ἐαυτῆς» A: «αὐτῆς» BCD; «προάγειν» ABD: «προάγον» C; «ἐκτης» ABD: «ἐκ τῆς» D; «λέγομεν» AB: «λέγωμεν» CD;

«λέγεται» AC: «λέγονται» BD; «δεχόμενοι» ABD: «δεχόμεθα» C; «ἐπεβάλομεν» A: «ἐπιβάλομεν» BCD; «τὸν» ABC: «τὸ» D),

- 3) пропуск слов («καὶ» D; «τινος» BCD; «ἀλλά» CD; «τὸ» D),
- 4) добавление приставок или слов («απεδείξαμεν» A: «προαπεδείξαμεν» BCD; «καὶ» C, «μὴ», «καὶ θεότητες», «οὖν» BCD),
- 5) замена слов между собой («θεωρεῖσθαι πράγμασι», «εἶναι λέγοντες» C).

5. Сравнение послания митрополита Феофана с 3-м посланием Кантакузина

В отличие от третьего послания Кантакузина, где утверждается невозможность человеческих усилий постичь, в каких отношениях между собой находятся сущность и действие Бога, митрополит Феофан в своем письме пытается дать некоторое схоластическое разъяснение.

Отвечая на тот же вопрос, что и Кантакузин, об обладании сущности действием, он исходит из того, что сам термин «обладание» означает соприкосновение каких-то предметов («τὸ ἔχειν συνάφειάν τινα βούλεται διαφόρων πραγμάτων»), из чего следует, что сущность и действие не могут быть тождественными («ἀδύνατόν ἐστι ταῦτόν τι πρᾶγμα εἶναι»). 3). Однако название сущности и действия «предметами» не вполне понятно и обоснованно, так как у святых отцов не встречаем такого определения.

Митрополит Феофан не нашел иного способа доказать отсутствие сложности в Боге при наличии двух «предметов», как только ссылкой на святоотеческий опыт, что было сделано и Кантакузином. Утверждая, что любое именование Бога относится ни к Его единой природе и не к трем ипостасям, а к Его природным или ипостасным свойствам, Феофан Никейский решительно заявляет, что также и имя Божества относится только к действию, а не к сущности («τὸ τῆς θεότητος ὄνομα... τῆς θείας ἐνεργείας, ἀλλ' οὐ τῆς οὐσίας κατηγορεῖται»). 4). Это утверждение несколько различается с тем, о чем писал Кантакузин, допускающий возможность отнести имя Божества и к сущности, которая, впрочем, превосходит всякое имя. Заметим, что и митрополит, и император для подтверждения своих мыслей цитируют одного и того же свт. Григория Нисского, но разные сочинения: Феофан Никейский пользуется книгой «Против Евномия», где св. Каппадокиец стремился доказать, что имя не выражает сущности; а Кантакузин цитировал слова из «Послания к воину Авлавию», разъясняющего единство Бога при наличии трех ипостасей, где допускалось отнесение имени и к природе, и к действию.

Однако далее митрополитом Феофаном делается странный вывод: он сравнивает рассмотрение единого Бога в трех ипостасях с признанием различных, но одинаково нетварных сущности, действий и Божества при сохранении единства Бога («ὡςπερ ἐν τρισὶν ἀκτίστοις ὑποστάσεσιν ἓνα Θεὸν σέβομεν ..., οὕτω δὴ καὶ ἐν ἀκτίστῳ οὐσίᾳ δυνάμει τε καὶ ἐνεργείᾳ θεότητι καὶ βασιλείᾳ καὶ κυριότητι, ἓνα τὸν αὐτὸν ὁμοίως πρεσβεύομεν».
5). Однако такое сравнение следует допускать не в прямом смысле, так как ипостась и ипостасные или природные свойства различны, и не следует гипостазировать сущность и действие, чтобы не вводить новых лиц в Пресвятую Троицу. Конечно же, в послании Кантакузина нет и намека на такие схоластические выводы, предложенные митрополитом.

Отвечая на вопрос о различии сущности и действия «по примышлению», Феофан Никейский рассуждает совсем иначе в отличие от Кантакузина. Вводя некоторое различие между понятиями «различаться» и «разделяться», митрополит заключает, что сущность и действие «различаются в действительности, а не только по примышлению», а разделяются «только по примышлению, а не в действительности» («διαφέρει τοίνυν ἀλλήλων ἡ θεία οὐσία τὲ καὶ ἐνεργεία, πράγματι· ἐπεὶ πράγματά ἐστιν... διαίρεϊται δὲ καὶ χωρίζεται ἑκατέρῃ ἐκατέρῃ, ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ οὐ πράγματι» 7). Данное рассуждение выглядит странным и даже не согласным со святоотеческим пониманием: если термин «по примышлению» свт. Василием Великим и прочими святыми понимался по отношению к Богу как существующее на самом деле, то зачем же митрополит Феофан для доказательства наличия действительного различия между сущностью и действием вводит понятие «в действительности»? Впрочем, ответ очевиден: такой вывод имел две предпосылки, рассмотренные выше: признание сущности и действия предметами и сравнение их с ипостасями.

Таким образом, если Кантакузин ценность богословия видел в послушании святоотеческому опыту и в преклонении своего ума и сердца перед Божественной премудростью, то Феофан Никейский считал возможным насыщать свой «ненасытный и пытливый ум» схоластическими рассуждениями в той мере, насколько это способствует душевному руководству. Но удастся ли соблюсти эту меру, если по отношению к неопишваемым, Божественным предметам делать ограниченные, логические выводы?

Заключение

Ведущие исследователи исихастских споров XIV в. считают Иоанна Кантакузина слабым богословским мыслителем и писателем. В частности, Х.-Г. Бек в своем ученом труде «Церковь и богословская литература в Византийской империи» утверждает, что «у императора стремления к богословию было больше, чем остроумия (*acumen mentis*)» и называет его попросту дилетантом в области тех споров¹⁸⁴. А Г. Подскальски в своем фундаментальном исследовании «Богословие и философия в Византии» говорит о «многословной, но, в конечном счете, бессодержательной полемике»¹⁸⁵, которую пытался вести Кантакузин с антипаламитами.

В книге немецких издателей «Переписки» Э. Фoorдекерса и Ф. Тиннефельда делаются неоднозначные выводы. С одной стороны, Иоанна Кантакузина нельзя считать оригинальным богословом, так как его выводы были эклектическим резюме уже сказанного прежде многими сторонниками и защитниками исихастского учения, и в этом смысле, значение этих посланий для Византийской Церкви в ту эпоху было совсем невелико. Но с другой стороны, – «вклад экс-императора в богословские споры заслуживает наибольшего внимания тех, кто занят исследованием ... паламитского богословия»¹⁸⁶.

Действительно, как было продемонстрировано комментариями к переводу «Переписки», многие современники императора-монаха Кантакузина значительно глубже толковали святоотеческие цитаты и раскрывали учение свт. Григория Паламы. Впрочем, на данный момент невозможно поставить окончательную точку относительно богословских сочинений Кантакузина, так как половина из них находится в рукописях, и перед исследователями исихастского учения XIV в. стоит трудоемкая задача издать, перевести и осмыслить эти тексты.

Оценивая же «Переписку» Кантакузина с латинским архиереем Павлом, по всей видимости, ее следует признать актуальной и значимой для Православной Церкви Константинополя в тот период. В самом деле, коварность антипаламитов, которые использовали латинского патриарха ради уничтожения исихастского учения, обернулось для Кантакузина поводом точно изложить и систематизировать богословское учение святой Церкви, неверно трактуемое и искажаемое тогда противниками учения свт. Григория Паламы. Экс-император говорил и писал представителю Римской Церкви, с которой в виду серьезной опасности со стороны турок была готова объединиться Византийская Церковь при условии сохранения

¹⁸⁴ «...die Lust zur Theologie größer war als sein *acumen mentis*». См.: *Beck 1959*. S. 329.

¹⁸⁵ «...wortreichen, aber letztlich inhaltlosen Polemik». См.: *Podskalsky 1977*. S. 165.

¹⁸⁶ См.: *Voordeckers, Tinnefeld 1987*. S. XLIV.

истинных догм православной веры; однако сам Рим в лице своего легата использовал все средства, чтобы очернить православный Восток и покорить его папскому примату.

Неизвестно, понял ли и принял ли латинский патриарх Павел то учение, которое разъяснял ему Кантакузин, но реакция Западной Церкви на данную «Переписку» выразилась в составленном подложном письме папе Урбану V от архиепископа Павла (XVI в.). Тем самым Рим оправдывает себя в непризнании исихастского учения и уклонении от исповедания догматов Восточной Церкви. На самом деле, данное письмо подтверждает только то, что в очередной раз рационалистически мыслящий Запад не понял мистических прозрений православного Востока, не поддающихся рассудочному осмыслению.

Участие в «Переписке» Феофана, митрополита Никейского, предпринявшего попытку синтезировать учение свт. Григория Паламы с томистской схоластикой, скорее всего, не принесло ожидаемой пользы в данных переговорах. Можно предположить, что послание Феофана Никейского не дошло до латинского патриарха Павла по решению экс-императора, который сам написал подробные ответы на те же вопросы без упоминания послания митрополита.

Таким образом, данная «Переписка» и события, связанные с ней, значима и актуальна и для нашей современной эпохи, которая во многом переосмыслила свое отношение как к учению свт. Григория Паламы, так и к латинской схоластике.

P.S. Прошу прощения у Высокой экзаменационной комиссии кафедры Филологии за несоблюдение принятого регламента написания дипломных работ в Московской духовной семинарии. Вспоминаются слова одного из семи мудрецов Клеобула, который сказал: «μέτρον ἄριστον» (Мера лучше всего). Но в свое оправдание могу сказать лишь то, что некогда говорили древние греки, «οὐ πολλὰ, ἀλλὰ πολὺ» (не много, но многое).

Особая благодарность выражается моему научному руководителю игумену Дионисию (Шленову), а также всем тем, кто прямо или косвенно способствовал осуществлению данного труда.



Монах Иоасаф (Кантакузин).
Фрагмент из миниатюры, написанной между 1370 и 1375 г.
в Константинопольском монастыре Панагии Одигитрии:
Иоанн VI Кантакузин как самодержец и монах.
Париж, Национальная библиотека.

VIII. Русский перевод «Переписки императора Иоанна Кантакузина с латинским патриархом Константинополя Павлом»

Вступление

1. В начале шесть тысяч восемьсот семьдесят седьмого года¹ из Италии в Византий² прибыл ученый³ муж по имени Павел, который объявил себя Константинопольским патриархом, когда находился в посольстве⁴ Римского папы Урбана к царю Иоанну Палеологу по причине некоторых государственных⁵ нужд.

Этот самый Павел, услышав много кощунственного от мудрствующих согласно Варлааму и Акиндину, когда они клеветнически⁶ нападали на святую Константинопольскую Церковь, ревностно стремился узнать от кого-нибудь из принадлежащих Церкви, истинно ли то, что о них говорят, или – нет.

Царь Кантакузин, узнав об этом, пригласил Павла к себе во дворец; и дважды, и трижды, и многократно беседуя с ним по заданным вопросам, доказал, что мудрствующие согласно Варлааму и Акиндину – превратно мудрствуют, а кроме того, и клеветники, и оскорбители не только Константинопольской Церкви, но и святых учителей; также царь убедил его, что святая Константинопольская Церковь мудрствует право и согласно со всеми святыми.

Итак, эти собеседования излагаются в настоящей книге по частям, со следующими доказательствами относительно всех испрашиваемых пунктов.

Первое послание Кантакузина к Павлу

1. Иоанн, во Христе Боге верный царь и самодержец ромеев, Кантакузин, в Божественном и монашеском постриге получивший имя монаха Иоасафа, – почтеннейшему и благоговейнейшему архиерею и отцу моего царства господину Павлу радоваться.

В жизни нет ничего полезнее и необходимее мира – и напротив, нет ничего постыднее и губительнее войны и раздора. Настолько, и даже в большей степени, нет ничего постыднее и губительнее, если раздор касается величайшего. А величайшее – это слова о Боге, поскольку именно они превосходят всякую силу тварей и принадлежат одному только Учителю, пребывающему за пределами всякой твари.

Но как относительно телесно враждующих друг с другом, тех, кто нападает на других, мы⁷ считаем несправедливыми и алчными⁸, а тех, кто обороняется, мы избавляем от всякого обвинения⁹, так именно, полагаю, следует допустить и по отношению к тем, кто сражается посредством слова.

Потому-то и нас, многократно и тяжело оклеветанных теми, кто отличается от нас по вере, справедливо похвалил бы всякий за то, что мы в ответ на их клеветы против нас составляем подобающее, истинное и справедливое слово; иначе говоря, составляя его не только для защиты нас самих, но и святых учителей Церкви, нападая на которых, некоторые, словно святотатцы, лишают себя истинного богословия и погружаются в полную пагубу¹⁰ – что, впрочем, им и прилично; и сами от себя составляя противное [учение], содержащее много поддельного и скверного, они обволакивают им тех¹¹, чтобы во время войны против нас, глумясь над святыми и сражаясь ужаснейшим образом, приобрести лишь какую-нибудь слабую защиту¹².

Итак, поэтому и ради нас самих, и ради святых думается, что необходимо составить слово, в частности, для того, чтобы и сам ты, вводимый ими в заблуждение, не подумал бы о нас и о святых¹³ такого, чего нет на самом деле. Мы посчитали, что необходимо изложить эти слова твоей святыне не только через уста, но и посредством писем, дабы ты, часто встречая их злодейство, познал и нашу истину, поскольку она защищается¹⁴ нами без какой-либо излишней пытливости и лести.

В самом деле, мы говорим:

Бог – Един;

Бог – Прост;

богословы не считают, будто сущность происходит из самой себя (мы не имеем в виду Божественные ипостаси Сына и Духа¹⁵), но просто и совершенно¹⁶ она не происходит из самой себя, а из нее происходит ее природное действие (ἐνέργεια)¹⁷.

2. Из Шестого собора против монофелитов: «...кто из правомыслящих сможет ли когда-нибудь доказать? Если они скажут, что “Христово действие едино”, тогда оно станет называться временным или вечным? Божественным или человеческим? Нетварным или тварным? Тем же самым, которое у Отца, или иным, в сравнении с Отцом¹⁸? Так вот, если действие едино и тождественно, и оно является общим и для Божества, и для человечества Христа – это признается невероятным. Итак, всякий раз когда Сын Божий, Который есть Тот же Самый Бог и человек, совершал на земле свойственное человеку, то и Отец подобным образом совершал с Ним по природе; так как, что Отец *творит, то и Сын творит также*¹⁹. А если, в чем и состоит истина, когда Христос совершал что-либо свойственное человеку, что относится только к лицу Христа как Сыну, то все это не тождественно тому, что принадлежит и Отцу. Очевидно, Христос действовал сообразно с иной [природой] иначе, чтобы по Божеству, что *творит Отец, то и Сын творил бы также*²⁰, и по человечеству то, что свойственно человеку, Один и Тот же действовал как человек, потому что воистину Он есть и Бог, и человек.

Поэтому воистину признается, что Один и Тот же, единый Сущий, обладает двумя природными действиями: разумеется, Божественным и человеческим, нетварным и тварным – как истинный и совершенный Бог, как истинный и совершенный человек, *един* и Тот же *посредник между Богом и людьми*, Господь *Иисус Христос*²¹»²².

Из того же Собора: «Каждое из двух действий каждой из двух природ мы признаем сущностным, полагаю, и природным, и соответственным другому, нераздельно происходящим из обеих сущностей и природ в соответствии с врожденным у каждого из них природным и сущностным качеством, а также неделимым, вместе с тем и неслитным, собранным [во Христе] действием каждой из двух сущностей. Все это производит различие действий во Христе, равно как производит природное бытие – для природ»²³.

Из того же Собора: «Как мы исповедуем то и другое природное действие двух сущностей и природ, из которых ради нас во Христе неслитно произошло соединение и совершило единого Христа и Сына целиком Богом и Его же целиком признаваемым человеком, дабы не смешивать неслитно соединенные природы, если, право, посредством действий и только их одних, по мысли искусных в этом, познаются природы, и различие сущностей принято всегда понимать из различия действий; таким же образом мы постановляем, что и всякое слово и действие (будь то нечто Божественное и небесное или человеческое и земное) исходит от одного и Того же Христа и Сына, и Его единой сложной и единичной ипостаси. Воплотившийся был Божиим Словом, Которое, сообразно Своим природам, по природе неделимо и неслитно изводит из Самого Себя то и другое действие, собственное и приличное каждой в отдельности природе: по Своей Божественной природе,

по которой Слово было единосущно Отцу, – Божественное и невыражаемое действие, а по человеческой, по которой Тот же Самый пребывал единосущным и нам, людям, – человеческое и земное.

И непозволительно, чтобы соблазнился кто-либо из видящих в том, что Один и Тот же не был Богом и человеком, природно совершающим то и другое действие. Итак, в силу того, что Один и Тот же единый Христос и Сын совершает оба действия, пусть прекроется гнусный поток Нестория, потому что, как мы сказали, во Христе мы не признаем, согласно его учению, двух христов и сынов совершающих оба действия. А благодаря указанию на то, что свойственное той и другой природе после соединения пребывает неслитно, и на то, что Один и Тот же подобным образом проявляет то и другое действие, по причине природы познаваемое из природ и природно объясняющее собственную природу, из которой оно неделимо, природно и сущностно проистекло и произрастило из пепла любящий слияние росток Евтихия...»²⁴.

3. Божество нетварно.

Бог по сущности одинаково наполняет все, и где сущность, там и действие, потому что оно неразлучно, подобно тому, как тепло по отношению к огню, и сияние – к солнцу. Святой Анастасий в своем слове «О Неописуемом»²⁵ говорит: «Мы узнали, каких речений о Боге придерживаются еретики. “Действованием, – говорят, – Бог есть во всем, а сущностью – никоим образом”, называя действие тем, что вытекает из действия, то есть его результатом»²⁶. Но я бы, со своей стороны, сказал, что Божие действие неразлучно с Его природой».

И немногим далее: «Если здесь проявляется действие, вместе с ним усматривается и сущность, из которой оно исходит. В самом деле, то и другое неописуемо, и поэтому они совершенно неразлучны друг с другом. А именно, действие возвещает сокрытую сущность, а она созерцается в совокупности с действующим, без которого она невозможна. И снова: «Вокруг всего есть действие, а ему сопутствует неразлучная сущность»²⁷.

4. По сущности Бог одинаков и для ангелов, и для людей, и для неодушевленных вещей, – и не так, что для одних больше, а для других меньше, – но равно и для благочестивых, и для нечестивых, и для ангелов, и для людей, и для неодушевленных вещей.

Бог присутствует во всех, а не все присутствуют в Боге; а в Боге присутствуют те, кто очистил себя через Божественного Крещение, хранение заповедей и Божественное Причастие.

Все творения Божии одинаковы как творения, что Бог сотворил все сущее единой силой, а не многими и различными, но одной и той же силой сотворил херувимов и камень, и они различаются не потому, что они творения, а и по природе, и по своей близости к Богу.

Творение само по себе не может освятить творение, и творения не промышляют²⁸ о творениях.

Имя Божества выражается и в сущности, и в действовании – а поскольку сущность Бога сверхсущностна и сверхименуема, то оно, по мысли богословов, прилично скорее действования, чем сущности²⁹ – и поэтому мы не славим двух богов или двух божеств, но единого Бога и единое простое Божество в святой Троице.

Из слова к Авлавию свт. Григория Нисского³⁰: «Но *разделяет* блага своеобразно *каждому*, как говорит Апостол, *один и тот же Дух*³¹. Однако движение блага от Духа не безначально, но находим, что все совершает прежде мыслимая сила этого движения, которая есть Единородный Бог, без Которого ничто из сущего не обретает бытия; но и сам источник благ вновь образовывается из отеческого решения³². Стало быть, если всякое благо, и предмет, и имя безначальной силы и воли, изводимое в силе Духа через Единородного Бога безвременно и непрестанно направляется к совершенству, и в движении Божественного решения от Отца через Сына к Духу не происходит или не мыслится никакого протяжения, а одно из благих имен и есть Божество, – то неразумно, чтобы имя рассеивалось во множество, так как единство в действовании препятствует множественному исчислению.

И как Един именован апостолом *Спасителем всех человеков, а наипаче верных*³³, и никто, исходя из этого выражения, не говорит, что или Сын не спасает верующих, или отдельно от Духа бывает спасение участникам; но Бог всех (ἐπὶ πάντων³⁴) становится Спасителем всех, когда Сын совершает спасение в благодати Духа; тем более, и Писание потому не имеет трех спасителей, хотя от Святой Троицы исповедуется спасение; так же образом и не трех богов по данному Божеству значению, хотя подобное название и подходит для Святой Троицы.

А состязаться с возражающими, что не следует под действованием понимать Божество, мне думается совсем не надобно в настоящем изложении слова. Действительно, веруя, что Божественная природа безгранична и непостижима, мы не подразумеваем никакого ее постижения, но определяем понимать природу всяким образом в беспредельности.

А во всем беспредельное не такое, чтобы чем-нибудь ограничивалось, а чем-нибудь – нет, но во всяком смысле беспредельность избегает границы. Стало быть, то, что вне границы, совершенно не ограничивается именем. Итак, чтобы понятие безграничности оставалось у Божественной природы, мы говорим, что Божественное *сверх всякого имени*³⁵, а Божество – это одно из имен.

Очевидно, невозможно, чтобы одно и то же считалось и именем, и *сверх всякого имени*. Впрочем, если противников удовлетворит то, что это значение относится не к действованию, а к природе, тогда совершим обратный путь к началу слова о том, что обыкновение возво-

дять имя природы в значение множественности ошибочно, поскольку ни уменьшение, ни увеличение в истинном смысле неприменимы к природе, когда она созерцается в большем или в меньшем. В самом деле, единственно то исчисляется сложением, что созерцается в собственном описании»³⁶.

Из слова того же Григория «О Божестве Сына и Духа, и об Аврааме»: «Духоборцы³⁷ говорят, что Божество – это обозначение природы, а мы говорим, что Божественная природа или сама по себе не имеет обозначающего ее имени, или не имеет его для нас. Но если что и называется, либо по человеческому обыкновению, либо согласно Божественному Писанию, то это что-нибудь из обозначенных вокруг природы. Эта же Божественная природа пребывает невыражаемой и неизреченной, превосходящей всякое словесное значение. Значит, именование Божества представляет не природу, а зрительную силу»³⁸.

5. Из послания Великого Василия к Евстафию врачу³⁹: «Тождество действия в Отце, и Сыне, и Святом Духе ясно показывает неизменность природы, вследствие чего, если имя Божества обозначает природу, то общность сущности предполагает, что это именование в самом деле приложимо и ко Святому Духу. Но я не знаю, каким образом те, кто сочиняет что угодно, именование Божества относят к указанию природы⁴⁰. Очевидно, это именование несет указание на некую власть, или таинозрительную⁴¹ или действительную. А Божественная природа, как она есть, во всех примышляемых именах пребывает без обозначений, согласно с нашим словом. Присмотрев благое у благодетеля и справедливое у судьи, и другое подобное, мы научились различиям действий, но природу действующего не можем уразуметь более, чем путем умопостижения действий.

Действительно, когда кто-нибудь придаст смысл каждому из этих имен и самой природе, вокруг которой эти имена, то придаст не один и тот же смысл тому и другому. У чего иной смысл, у того и природа различна. Значит, одно – сущность, для указания которой еще не найдено понятия, а другое – значение имен, относящихся к сущности, которые даны ей из некоего действия или достоинства⁴².

В самом деле, если Божество – это имя действия как единого действия Отца, и Сына, и Святого Духа, то таким же образом мы говорим, что и Божество едино; а если, согласно мнениям многих, имя Божества указывает на природу, то, поскольку не находим в природе никакого изменения, по справедливости определяем одно Божество в Святой Троице»⁴³.

Из тринадцатой главы «О Божественных именах» святого Дионисия⁴⁴: «Поэтому ни Единицей, ни Троицей воспеваемое все превосходящее Божество ни нами, ни кем-либо другим из сущих не распознается ни как Единица, ни как Троица. А чтобы нам истинно воспеть Его сверхсоединение⁴⁵, и богородность мы именуем Его Сверхименуемым по причине тро-

ичного единичного Богоимени⁴⁶ и Сверхсущностным для сущих. Но никакая единица или троица, ни число, ни соединение или родительство, ни что-нибудь другое из существующего или познаваемого кем-либо из сущих не выводит превышающую всякое и слово, и ум тайну сверхсущностно превышающего всякое слово и ум сверхсущностного Божества. У Божества нет ни имени, ни понятия, но Оно выведено в неприступность. И само имя Благости мы относим к Ней, не прилагая, но из-за сильного желания понять и сказать что-нибудь о той неизреченной природе, первым делом мы посвящаем Благости самое почитаемое из имен. Хотя и согласившись в этом с богословами, мы лишены истины вещей. Потому и они предпочли восхождение через отрицания, чтобы оно изымало душу из сродного ей самой и провозжало ее через все Божественные умозрения, из которых выведен Тот, Кто *сверх всякого имени*⁴⁷ и всякого понятия, и знания; а на последних и совершенных [уровнях] чтобы оно соединяло с Ним, поскольку и нам возможно с Ним соединиться»⁴⁸.

б. Творение не безначально, или иначе – не предвечно. Бог познается не из того, что у Него, или иначе – из Своей сущности, но познается из того, что вокруг Него⁴⁹, то есть из природных свойств, посредством которых очистившиеся воспринимают их проявления неотчетливо⁵⁰ и опосредованно⁵¹.

В толковании св. Максима на изречение Богослова «не из того, что у Него, а из того, что вокруг Него»⁵², – в сто восемьдесят восьмой главе: «Из того, что у сущности, то есть из самой сущности, Бог никогда не познается, что Он есть. Действительно, неодолимо и совершенно недостижимо для всякой твари, в равной степени как для видимой, так и невидимой, понятие о том, что Он есть. Но только из того, что вокруг сущности, каково оно есть, и Бог преподает Самого Себя видящим, если они созерцают это хорошо и благочестиво. Но то, что вокруг сущности, не выявляет того, что Он есть»⁵³.

Из слова «На Благовещение» святого Афанасия: «Мы утверждаем о Боге, что в трех ипостасях созерцается единый Бог, Который обладает единой сущностью и единой силой, и единым действованием, и прочим подобным богоглаголивым и воспеваемым вокруг сущности. И чтобы придать этой речи образ и связность или полноту – мы обладаем тем, что сообразно богословию. А в чем оно состоит или что есть то, что “вокруг”, давайте выслушаем по порядку: то, что Он несотворенный, бестелесный, вневременный, безначальный, *вечный*⁵⁴, бесконечный, беспредельный, *непознаваемый*⁵⁵, бесформенный, необъяснимый, *неисследимый*⁵⁶, *Бог богов*⁵⁷, *Господь господ*⁵⁸, *Царь царствующих*⁵⁹, *Вседержитель*⁶⁰, Пастырь, *Творец*⁶¹, *Свет*⁶², *Святой*⁶³, Жизнь, благой, бессмертный, *крепкий*⁶⁴, *всемогущий*⁶⁵, и другое подобное по превосходству и причинности – всякое из этих имен называет не сущность, а то, что вокруг сущности»⁶⁶.

И немногим далее: «Как сущность, и власть, и царство и все прочее, что предлагается богословием, – каждое из этого называется не ипостасью, но разъясняется в качестве сущностного своеобразия вокруг ипостаси, так и действие, и сила сущностно относятся к тому, что вокруг ипостаси»⁶⁷.

7. Между Богом и творениями нет чего-либо еще.

Нет какого-либо предмета, который бы являлся ни тварным, ни нетварным.

Святым причастен Сам Бог, а не творение, и по Своему Промыслу Он промышляет обо всем существующем, согласно великому Дионисию⁶⁸.

Из двадцатой главы⁶⁹ послания Апостола к Римлянам: *Братья, те, кто ведутся духом Божиим, – они сыны Божии. Ибо вы не приняли духа рабства снова в страхе, но приняли Дух усыновления, Которым мы взываем: “Авва, отче”. Сам Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии. А если дети, то и наследники⁷⁰, наследники Божии, сонаследники же Христовы, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться⁷¹*. Его же: *Совокупляющийся с блудницей есть одно с ней тело, ...⁷² и соединяющийся с Господом есть один [с Ним] дух⁷³*.

Вопрос Ермия к святому Кириллу, в третьем слове к нему: «Нам бы очень хотелось расспросить тебя вот о чем: каким образом мы можем и понимать, и получать полноту и Отца, и Сына, которая едина и неразлична». Ответ святого: «Как раз в этом и нет ничего затруднительного или недостижимого! Разве иначе, как не посредством Святого Духа, Который Сам Собой наполняет нас Божественными дарованиями и являет общниками неизреченной природы? О том же говорит ученик Спасителя: *“Познаем в том, что в нас есть, поскольку от Духа Его дал нам”⁷⁴*»⁷⁵.

8. Сущее и присущее, существующее и существующее в чем-то, характеризующее и характеризуемое не тождественно во всех отношениях⁷⁶.

Третий вопрос к эллинам святого Иустина, Философа и Мученика: «Если Бог творит по причине Своего бытия, а не – воления (вроде того, как огонь греет по причине своего бытия), то каким образом Он, с одной стороны, и прост, и единообразен, а с другой – Творец различных сущностей?» Ответ эллинов: «Нельзя думать, будто у Бога так, как у нас: одно есть бытие, а другое – воление. Однако у Бога бытие и воление существуют равно тождественно. А именно, что Он есть, то и изволяет, и что изволяет, то есть. И у Бога нет никакого разделения, так как Ему свойственно созидать Свое Собственное бытие⁷⁷. Так что и разделение в Боге бытия с волением – должно отвергнуть»⁷⁸.

Возражение у святого: «Поскольку Бог имеет сущность для существования, а воление – для творения, то отвергающий различие между сущностью и волей, отвергает и существование Божие, и творение: существование – Бога, а творение – не существующих»⁷⁹.

Его: «Если существование – это одно, а существование в чем-либо – другое, и существует Божия сущность, а воля существует в сущности, то, следовательно, одно – Божия сущность, а другое – воля»⁸⁰. Его: «Воление – это или сущность, или пребывает вместе с сущностью. Но, если оно сущность, то нет Волящего; а если пребывает вместе с сущностью, то по необходимости есть иное и иное, потому что сущее и присущее не одно и то же»⁸¹. Его: «Если Бог волит многое, но Он не есть многое»⁸², то, значит, не одно и то же у Бога бытие и воление»⁸³.

Из пятой главы книги «Сокровищ» святого Кирилла: «Сын, говоря, что, *как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал жизнь иметь в Самом Себе*, ясно говорит о неизменном подобии Родившему Его, чем Он и обладает. Действительно, Он имеет жизнь так, как и Отец, то есть природную (ясно, что) и сущностную. А прибавив «дал», обозначает природное и сущностное исхождение из Него»⁸⁴. По всей видимости, Отец не дал так, словно лишаясь чего-то из присущего Ему и прибавив Сыну, Который тем не обладал, по примеру телесного отсечения или расстояния от чего-то одного до другого, мыслимого или в определенном месте или в разделении; но как растение произошедшему из него плоду позволяет удержать по природе присущее ему качество, так и Сын понимается воспринявшим у Отца присущие Ему [свойства] – все, которыми обладает и Отец, лишь за исключением того, чтобы быть Отцом»⁸⁵.

Из пятого слова первой книги «Сокровищ» его же: «Если Сын по природе – не Жизнь, то как Он утверждает истину, говоря: “*Верующий в Меня имеет Жизнь вечную*”⁸⁶? А если, как по природе, обещает дать верующим в Него присущую Самому Себе и сущностно существующую Жизнь, то как допустимо понимать, что Сын не обладает воспринятой от Отца природой? Но, как было сказано, происходя от Отца, Он по природе приобретает все Его [свойства], а одно из присущих Отцу – это Жизнь. Таким образом, жизнеподательная Сила не приобретается Сыном извне, но по природе и сущностно присуща Ему, как и Отцу»⁸⁷.

Из девяностой главы четвертой Сотницы Богословских глав святого Максима: «Царство Небесное и Царство Божие отличаются друг от друга, но не ипостасно, а по примышлению. В самом деле, одно⁸⁸ – это постижение⁸⁹ сущими в силу их собственных логосов подлинного и предвечного знания в Боге; а другое, т. е. Царство Божие, – это дарование по благодати благ, которые природно присущи Богу. А другие говорят, что Оно есть самый вид Божественной доброты для тех, кто *будет носить образ небесного*»⁹⁰⁹¹.

9. Из Опровержений о Святом Духе, из двадцатой главы четвертого слова Антирритиков святого Василия: «Поскольку принадлежащее твари не принадлежат Святому Духу, и собственные свойства Духа не принадлежат твари, то из этого следует вывод, что Дух – не тварь. Поскольку общие для Отца и Сына, так же общи и для Духа; поскольку с какими

свойствами в Писании изображаются Бог Отец и Сын, с такими же изображается и Дух Святой, то из этого следует вывод, что Дух Того же Божества, Которое и у Отца. Поскольку свойства, присущие только единственно Отцу как Богу (а не как Отцу) и Сыну как Богу, также присущи только единственно Духу, и не более того – не твари, так что имена и предметы, не принадлежащие твари, принадлежат Одной только Троице – то из этого следует вывод, что Троица единосущна. Все, что создано, способно к переменчивости и изменению, согласно пророку, говорившему Богу: *“Твори вся и претвори”*⁹²»⁹³.

Из шестидесятой девятой главы «Диспута с Пирром» святого Максима: «Всякая природа характеризуется действом: поэтому нетварное действо указывает на нетварную природу, а тварное – на тварную»⁹⁴.

А в тридцатой беседе о высшем и низшем⁹⁵ на Евангелие от Иоанна Златоуст говорит так: «Что же такое то, что он говорит: *“Не мерою дает Бог Духа”*⁹⁶? Мы все, говорит, в некоторой мере получили действо Духа, поскольку здесь Духом он называет действо, потому что оно разделяется. А Он имеет безмерное и целиком совершенное действо. А если Его действо безмерно, то тем более – сущность. Видишь, что также и Дух беспределен? Стало быть, тому, кто принял все действо Духа, кто познал Божие, кто говорит: *“Что мы услышали, то говорим, и что видели, то свидетельствуем”*⁹⁷, – как же, коль он праведен, не доверять ему? Действительно, он не говорит ничего того, что не есть Божие; ничего, – что не от Духа. И пока ничего не произносит о Божием Слове, но от Отца и Духа делает учение достоверным»⁹⁸.

Из второй главы первой книги «Сокровищ» святого Кирилла: «Быть Богом меньше, чем быть Отцом, поэтому Он – сначала Отец, а потом Бог, потому что как “Бог” Он имеет соотношение с рабами, а как “Отец” – с Собственным и равночестным Сыном»⁹⁹.

Из тех же глав его первой книги: «Если христорборцы думают, что они наделяют Бога чем-то великим, когда не исповедуют Его Отцом от начала, но признают, что Он Бог, – пусть услышат, что они весьма Его оскорбляют, отнимая у Божественной природы достойное упоминания. Действительно как “Бог” Он соотносится с рабами и обладателями сотворенной сущности, а как “Отец” – Он соотносится с Сыном. Стало быть, говорящие, что из начала был Бог, но еще не Отец, – прилагают к Богу соотносимость с рабами, отнимая у Него большую соотносимость, так как выше та, которую Отец имеет с Рождением»¹⁰⁰.

И после некоторого промежутка: «Разве не имя “Отец” у Бога более главное и достойное упоминания, чем имя “Бог”? Поэтому-то Спаситель не заповедал креститься во имя Бога, и Сына, и Святого Духа, а обозначая истиннейшее достоинство Божественной природы, говорит: *“В Отца, и Сына, и в Духа Святого”*¹⁰¹. И вновь не сказал: *“Видевший Меня, видел*

Бога”, но “*Отца*”¹⁰², уделяя Ему большее, а не меньшее. Так вот, во-первых, да будет Отец, и потом Бог, хотя и вместе, и в единении»¹⁰³.

Второе послание Кантакузина к Павлу

Царя к тому же архиерею

Честнейший и почтеннейший архиерей и отец! Твоя святыня осведомила меня, как некоторые из прекословящих приходят к тебе и докучают, говоря, что царь обманывает тебя: иное помышляет, а тебе говорит, что мыслит иначе. Так вот, они творят свое собственное¹⁰⁴ как сыны лжи и порождения лжи¹⁰⁵, – что же нового? – даже на святых они возводят клеветы. Но мое царство, по Христовой благодати с детских лет во всем возлюбившее¹⁰⁶ истину, много более соблюло ее относительно Божественного. Ты же, без сомнения уверившись в этом, сомкни уста клеветникам, говоря, что при посещении услышал от нас, и получил письмо из руки нотарию моего царства Георгия Клида о нашей вере в то, что сущность Бога обладает действом, которое нераздельно из нее происходит, не расходясь, но как бы различаясь по примышлению (*ἐπινοία*), подобно тому как тепло от огня и сияние от света, согласно соответствующим примерам богословов как Кирилла, так и Василия; где дословно так и сказано.

2. Из триста второго слова книги «Сокровищ»: «Господь наш Иисус Христос, поскольку по природе есть Бог и Сын, врачует самовластно¹⁰⁷, показывая не дело молитвы, как святые, а результаты Собственного и сущностного действия. Но равным образом дарует именно тем, кто желает Его благодати, призывая на них не чуждую силу, а изливая из Самого Себя, подобно тому, как и огонь охватывает тех, кто к нему приближается, действом своей собственной природы»¹⁰⁸.

Из слова Василия «О вере»¹⁰⁹: «Там Дух Святой, где Сын и где Отец, и Дух по природе сущностно вместе с Ними обладает всем: благостью, правотой, освящением, жизнью¹¹⁰. Ничего из этого Им не приобретено, и не появилось впоследствии, но как с огнем нераздельно согревание, и со светом – освещение, так и с Духом – освящать, животворить, благость, правота¹¹¹.

И как солнце, осиявая тела и многообразно приобщая их к себе, нисколько не умаляется из-за приобщающихся, так и Дух, подавая всем Свою благодать, пребывает неумалемым и нераздельным»¹¹².

Двух или даже большее число низших и высших божеств, и другое подобное из-за понятия «различие» – они, оглушенные громом, думают обратить против нас, в чем и состоит

их безумие. А для слуха христиан это невозможно вынести. Зная это, неведающих научи, а клеветникам сомкни уста. А если они бесстыдны – оставь их нести вздор.

Первое послание Павла к Кантакузину

Того же архиерея к царю.

Высочайший и мудрейший царь! Бурлящая вода разрывает течения между собой и размывает русла. А большие гавани загораживают и сдерживают все эти русла, чтобы они не растекались еще больше. Так вот, я с честью получил посланное мне из твоего царства письмо. О, если бы оно было достаточно и для благоразумных, и для стяжавших искреннее разумение, и для незнающих о возникших спорах! Однако письмо ставит под большое сомнение и серьезное подозрение тех, кто разглашал и внимал учению о многих божествах, которое возникло и произошло в вашей Церкви.

Поэтому мудрость твоего царства, как некая гавань вод, изобильно наполнившись твоими ответами, пусть прогонит¹¹³ всякое сомнение и не оставит никакого места для клеветы.

А это – насколько получилось, краткое содержание сомнительного материала:

Во-первых, разве тождественны в Боге понятия «обладать» и «быть обладаемым»? В твоих письменах написано: «сущность, обладающая действием»¹¹⁴.

Во-вторых, поскольку всякое различимое в действительности различается и по примыслению, а никак не наоборот, то будь любезен разъяснить: различаются ли сущность и действие в действительности и по примыслению или только по примыслению, то есть одним лишь способом нашего мышления. В твоих письмах содержится: «по примыслению различать», – без прибавления чего-нибудь другого, посредством чего было бы в довольной мере понятно, что различие – лишь по одному примыслению, а никак не в действительности.

В-третьих, насколько сопоставимы примеры огня и солнца с понятием «нераздельности», а не с действительным тождеством, если они нераздельно пребывают друг с другом одним и тем же; потому что одно – огонь как существующий предмет, и другое – его тепло как существующее в нем.

Пусть не покажется постыдным твоему царству взять на себя небольшой труд об этом, чтобы прояснилось сказанное выше. В самом деле, когда оно станет ясным, то принесет много плод¹¹⁵ душевного спасения, сотрет скверну лукавой молвы, послужит причиной твоей славы и чести и оговорщикам заградит уста.

Третье послание Кантакузина к Павлу

Царя к тому же архиерею

1. Мое царское величество¹¹⁶, получив письма от твоей святыни, честнейший и почтеннейший архиерей и отец, узнало то, что говорят прекословящие о Церкви Божией. Итак, вполне справедливо кто-нибудь уподобил бы их баснословной многоглавой гидре¹¹⁷, у которой, стоило ей отрубить одну из голов, вырастали три, как повествует миф.

Впрочем, при отрубании раз и навсегда ее [бессмертной головы], как рассказывает миф, гидра не могла двигаться; однако они¹¹⁸ и один раз, и два, и три окончательно низвергнутые собором, заставляют думать, что они живы. И кроме того, употребляя бесстыдные и опрометчивые речи и мнения, своей собственной срамотой и скверной они дерзают опутывать Божию Церковь, будучи мерзостными не лучше гидры из-за извращения догматов, опрометчивости и бесстыдства.

Действительно, они называют нас даже и многобожниками из-за того, что мы говорим: имя Божества обнаруживает и Божию сущность, и действие, и при этом в Боге нет ничего тварного¹¹⁹. Но хотя Бог по природе называется и праведным, и мудрым, и истинным, и другими подобными именами, Он – и не тварь, но даже и не часть целого. Действительно, в таком случае Он бы состоял из частей. Но если назовем Бога премудрым, то Его премудрость – это целиком Сам Он; если – святым, то Его святость – это целиком Сам Он; и одним словом, какое бы из Его природных свойств мы ни назвали, Сам Он целиком пребывает Богом. Но они тотчас нападают на нас, умозаклучая, что, если в Боге называется многое, но при этом оно тварно, а всякое, что бы ни принадлежало Богу, – это Бог, значит, богов много, а следовательно, те, кто придерживается такого взгляда о Боге, – многобожники.

«Но, о благороднейшие, – скажет им кто-нибудь, – не нас, а на учителей-богословов вам следовало бы простирать этот позор, потому что они называют действие не только нетварным, но также исходящим из сущности. А то, что исходит из чего-либо, совершенно не тождественно с тем, из чего оно исходит, поскольку ничто не исходит из самого себя». Итак, они, до такой степени извратив мнение, угрожают нам незаконными обвинениями и докучают тебя своими похождениями. Но мне кажется, что и сказанное прежде для благоразумных и любящих истину – сказано вполне достаточно. Но чтобы сомкнулись несмолкающие уста и клевещущий язык извратителей истины, я вновь скажу твоей милости.

2. Во святую и единосущную Троицу мы веруем таким образом: «Один Бог, потому что одно Божество; Единица безначальная, и простая, и сверхсущностная, и неделимая, и нераздельная; одно и то же Божество – и Единица, и Троица. Одно и то же – целиком Единица и целиком Троица: целиком Единица по сущности и целиком Троица по Лицам. В самом деле,

Божество – это Отец, и Сын, и Дух Святой, и Божество в Отце, и Сыне, и Святом Духе; целиком Божество целиком в Отце, и целиком Отец целиком в Божестве; целиком Божество целиком в Сыне, и целиком Сын целиком в Божестве; целиком Божество целиком в Духе Святом, и целиком Дух Святой целиком в Божестве. Действительно, Божество не отчасти в Отце, а иначе Отец – Бог от части; и Божество не отчасти в Сыне, а иначе Сын – Бог от части; и Божество не отчасти во Святом Духе, а иначе Дух Святой – Бог от части. Действительно, Божество неделимо, и Отец не есть несовершенный Бог, как и Сын, как и Дух Святой; но целиком Божество является совершенным совершенно в совершенном Отце; и целиком Божество является совершенным совершенно в совершенном Сыне; и целиком Божество является совершенным совершенно в совершенном Святом Духе. Отец целиком есть совершенно целиком в Сыне и Духе, и Сын целиком есть совершенно целиком в Отце и Духе, и Дух Святой целиком есть совершенно целиком в Отце и Сыне. Поэтому и Отец, и Сын, и Дух Святой – Один Бог. В самом деле, одна и та же и сущность, и сила, и действие Отца, и Сына, и Святого Духа, при этом Одно [Лицо] не существуют или не мыслятся без другого»¹²⁰.

Но тех, кто мыслит в Боге «богов» и «божеств», двух или трех, или многих, и многие силы, различаемые друг с другом, будто с помощью одной Бог, пожалуй, сотворил ангелов, а при помощи другой, по учению клеветников, – видимый мир; мы поставляем в один ряд с идолослужителями или скорее с самим дьяволом, который первым сам по себе озлобленно совлек с себя Божию честь.

Еще они ссылаются на то, что мы говорим: «Сущность Божия обладает действием», – и стремятся узнать от нас, понимаем ли мы какое-нибудь различие между обладающим и обладаемым. Ну пусть они сначала ответят нам, хорошо ли они научились различию между сущностью и действием. И тогда, следуя всем без исключения святым, мы скажем им о виде различия. Но если они еще придерживаются прежнего, то, пожалуй, рано¹²¹ беседовать с таковыми, потому что до тех пор, пока наши собеседники не признают предпосылок, невозможно прийти к выводу.

Разве кто-нибудь смог бы поговорить о Троице с Эпикуром, совершенно не допускающим бытие Бога? Таким же самым образом не следует отвечать таковым до тех пор, пока они не согласятся исповедать различие между сущностью и действием. Но если этого не смог ни Шестой собор, ни целое собрание святых, ни весь лик богословов, боюсь, что попытка убедить этих [людей] не нанесла бы справедливого упрека и нам, не знающим, по видимому, что нам столь недостает их силы и святости, что и выразить невозможно.

3. По этим-то причинам мы бы не стали отвечать таковым, но твоей милости скажу, каково мое мнение. Мы совершенно не признаем в Боге ни тождественность сущности и дей-

ствования, поскольку и богословы так не считают, ни только сущность, которая не обладает действием. «Действительно, то, что не обладает, – согласно святому Дионисию, – никакой силой, и не есть вообще, и не представляет из себя нечто, и у того нет места»¹²². И Дамаскин: «Действование – это деятельное и сущностное движение природы, при отсутствии которого будет только не существующее»¹²³. Однако мы говорим, что сущность Бога обладает действием не как одно в другом, и не как сущность и акциденция, и не как сущность и качество; но что простая сущность обладает подобным себе простейшим действием.

А это вместе с нами засвидетельствует и славный Иустин Философ, превосходящий нынешних, ежели вправе так выразиться, и мученик, и богослов. Когда его спросили: «Если Бог обладает существующей ипостасью и существующим в ней волением, и существующим Сыном, то как Он, составленный из стольких [свойств], именуется простым?» – он ответил: «Бог, как везде есть целиком, и в каждом – целиком, и в Самом Себе – целиком (и в это мы веруем), так и Его простота – целиком Сын и целиком обладает Сыном, и целиком воля и целиком обладает волей. Поскольку Бог есть не как тварная природа, чтобы Его бытие и обладание мыслились в сложении; но как Сущий – превыше природы¹²⁴, так и бытие, и обладание у Него – превыше сложения»¹²⁵.

Но если просто порицают высказываемое в отношении к Богу изречение «обладать» те, кто считает себя мудрецами, не замедлят они и великого отца Афанасия упрекнуть в извращении догматов. Он говорит: «Мы богословствуем о едином Боге в трех ипостасях, Который обладает единой сущностью, и единой силой, и единым действием, и прочим, сколько есть, богоглаголивым и воспеваемым, что созерцается вокруг сущности»¹²⁶. И снова, объясняя выражение «*Все, что имеет Отец, Мое есть*»¹²⁷, чтобы не показалось клеветникам, будто в нем Спаситель сказал о твари: «Не в отношении тварных дел Спаситель произнес это выражение: “*Все, что имеет Отец, Мое есть*”¹²⁸», – говорит учитель, – но то, что принадлежит Божеству Отца, Господь назвал Собственным»¹²⁹. И снова на выражение «*Все предано Мне Отцом*»¹³⁰ так говорит: «*Все, что имеет Отец, Мое есть*»¹³¹. Стало быть, нам необходимо понимать, что в Отце – постоянство, вечность, бессмертие, и они – в Нем не как Ему чуждые, но, как в источнике, покоятся в Нем»¹³².

Но и Сын обладает ими¹³³ не в силу добродетели, как мы сказали, но они принадлежат Его сущности¹³⁴.

4. Таким образом, мы понимаем в Боге «обладающее» и «обладаемое», следуя святым, и говорим, что сущность обладает действием все же отличным от сущности, так как мы слышим, как Собор говорит, что действие исходит из сущности. А то, что сущность исходит из самой себя, – до сего дня не сказал еще ни один из богохульников. И мы не помышляем никакой сложности, ни субъекта и предиката, ни сущности и акциденции, ни

сущности и качества, как было сказано. Но если они хоть когда-нибудь в будущем послушаются святых и переучатся истине, то благодарение Богу, *хотящему, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины*¹³⁵. Но если они останутся все еще неразумными и будут желать искусно говорить о сущности Божией и исследывать неисследуемое, и просить научить их тому способу, по которому Бог обладает свойствами, присущими Ему по природе и не приобретенными Им; – то мы защитимся когда скажем, согласно святому Иустину: «Как Сущий Бог превыше природы, так и бытие, и обладание у Него – превыше сложения»¹³⁶.

В самом деле, если в высшей степени любомудрый и пронизательнейший ум¹³⁷ по присущей ему природной силе не может превзойти тварь – действительно, кто когда-нибудь уразумеет природу ангела, как он ей обладает? Но и ангел, конечно, тварен; – то разве станем мы утверждать, что можем говорить о том, как обладает Бог тем, чем обладает, когда Он не по примеру тварной природы обладает тем, чем обладает?

А если они, к тому же, бахвалясь, будто бы обладают всей людской премудростью, хвастаются познанием таковой, то тебе не составит большого труда обличить этих лжецов. Спроси-ка их, каким образом у них пребывает душа: целиком – во всем теле или в его части? И если в части, – то неужели остальное тело бездушно; а если во всем, то как душа остается цельной, когда телу причиняются увечья? Но если душа целиком – во всем теле, и целиком – в каждой части, во-первых, как это происходит (так как то, что наполняет целое, не должно разделяться на части; так следовало бы, чтобы большее приравнивалось меньшему; потому что согласно здравому смыслу целое больше части) и потом: как при большем согревании или охлаждении сердца, случаются меланхолии или умопомешательства, и душа лишается способности мышления; а если воспаляется рука или нога, душа не претерпевает ничего подобного¹³⁸. Да и многое другое, что превосходит человеческий разум, можно найти в смешении души и тела. В отношении этого и Григорий, великий ум, вершина богословия, не постыдился свидетельствовать о себе самом, говоря: «Как сочетался я с ним¹³⁹ – я не знаю; и как я и образ Божий, и смешиваюсь с перстью»¹⁴⁰.

И в отношении понятия «обладать», чтобы не удлинять более слова, мы думаем придерживаться такого именно образа мыслей.

5. А поскольку и о выражении «по примышлению» ты попросил у нас разъяснения, говорим ли мы, что действие отличается от сущности в действительности и по примышлению, будто, если отличается в действительности, то неизбежно – и по примышлению, но если по примышлению – то никак не в действительности. Во-первых, уместно сказать возражающим, что они *принуждают нас обрезать себя* не ради того, чтобы, *обрезавшись, соблюсти закон, но чтобы похвалиться в нашей плоти*¹⁴¹; потому что они ищут этого не для того, чтобы, научившись, соблюсти, но чтобы, на основании этого, навлечь на нас какую-нибудь

хулу. Однако я, доверившись Божией благодати, просто и свободно расскажу о нашем мнении и относительно этого.

Сущность Божия и действие, согласно учению богословов и решению Собора, полагаю, ни совершенно тождественны, ни совершенно нетождественны – не в одном и том же смысле. В самом деле, невозможно, чтобы в одном и том же смысле что-нибудь было и тождественным и не тождественным, но единение, и неразлучность, и нераздельность – в действительности, а различие лишь только по примышлению. Однако «по примышлению»¹⁴² – это не по какому-нибудь ложному, только в уме слагаемому представлению, но по истине. Действительно, то, что сочинено только нашим умом, а по истине не существует в предметах, – ложно. Но у Бога не так. Наш ум, научившись у святых, постигает и при этом истинно пребывает в Боге. Однако нам непостижимо, как есть в Боге, – так как это невозможно ни для какой тварной природы, – но, насколько нам возможно, именно настолько в некоторой мере мы и постигаем, что есть в Боге истинно и предвечно.

Свидетель – Григорий Нисский, говорит в тринадцатом слове Антирритиков: «что бы ни мыслилось вокруг Бога, – все это было прежде возникновения мира, но именуется, как мы говорим, после появления именуемого»^{143, 144}.

б. Таким же самым образом и Василий Великий предпочитает понимать выражение «по примышлению» в отношении к Богу. Когда Евномий говорит: «А, называя нерожденным, мы думаем, что должны почитать [Его] не только по имени, согласно человеческому примышлению, но и выплачивать [Богу] необходимейший из всех долг исповеданием того бытия, которое есть. В самом деле, тому, о чем говорится по примышлению и что имеет бытие только в именах и произношении, свойственно исчезать вместе со звуками»¹⁴⁵, – этот Великий говорит (из первого слова Опровержений): «Он отказывается рассматривать в Боге нерожденность “по примышлению”, полагая тем самым облегчить себе доказательство того, будто нерожденность – это сущность [Бога], а из этого бесспорно доказать, что Единородный [Сын] не равен Отцу по самой сущности. Поэтому он цепляется за слово “примышление”, которое как будто совершенно ничего не обозначает, но по одному только произношению приобрело существование, и он¹⁴⁶ приписывает Богу, будто недостойно почитать Его посредством примышлений. Но я еще не утверждаю, по примышлению или нет следует представлять нерожденность, – прежде чем мы не будем научены самим рассмотрением слова. Но мне охотно хотелось бы спросить, что такое, в конце концов, само это слово “по примышлению”? Неужели совершенно ничего не обозначает это имя и есть напрасный шум, производимый языком? Однако подобное, пожалуй, называется не примышлением, а скорее безумием и болтовней. А если допустить, что примышление все же означает что-нибудь, но это совершенно ложно и лишено существования, как в мифотворческих представлениях о каких-

нибудь кентаврах и химере; то каким образом обозначаемая ложь исчезает вместе с шумом языка? Хотя звук совершенно испускается в воздух, но ложные мысли разве не остаются в рассудке? Действительно, после того как душа однажды наполнится совершенно ложными и пустыми представлениями будь то в сонных мечтаниях или, сказать иначе, в тщетных движениях ума, она удержит в памяти, а затем вознамерится возвестить при помощи звука, то вместе с произносимым словом не исчезают тем не менее эти представления. В самом деле, весьма достойно было бы говорить ложь, если бы уничтожалась природа лжи вместе с тем, что говорится [о ней]. Однако такого, конечно, не бывает в природе. Но осталось показать, с одной стороны, как “примышление” используется в обычной ситуации и в отношении каких предметов, а с другой – как в Божественных изречениях допустимо использовать это слово»¹⁴⁷.

И спустя немного: «Весьма сходным образом использовать “примышление” мы научились и у Божественного Слова. Итак, имея сказать многое, прочее пропущу, а вспомню только одно – самое важное. Господь наш Иисус Христос, словами о Себе указывая людям на человеколюбие Божества и домостроительную благодать, обозначил это посредством некоторых созерцаемых вокруг Него свойств, называя Самого Себя *дверью*¹⁴⁸, и *путем*¹⁴⁹, и *хлебом*¹⁵⁰, и *виноградной лозой*¹⁵¹, и *пастырем*¹⁵², и *светом*¹⁵³, не будучи каким-то многоименным. Действительно, все имена в сочетании друг с другом не оказываются одним и тем же: одно – обозначается *светом* и другое – *виноградной лозой*, одно – *путем* и другое – *пастырем*. Но будучи Единым по подлежащему и одной сущностью – и простой, и несложной – Он Сам Себя именуется в разное время по-разному, с помощью примышлений прилагая к Себе различные между собой именованья. В самом деле, сообразно различию действий и соотношению с теми, кому Он благодетельствует, Самому Себе Он и дает различные имена. Так Он называет Себя *Светом мира*, обозначая этим именем неприступность славы в Божестве, потому что озаряет блистанием разума тех, у кого очищено око души. А *виноградной лозой* – потому что по вере укорененных в Нем насыщает плодородием добрых дел. А *хлебом* – потому что Он оказывается в собственном смысле пищей разумного, поскольку Он управляет состоянием души и охраняет ее свойство, и постоянно Самим Собой восполняет недостающее, и не допускает переносить болезнь, возникающую от неразумия. Таким образом, рассмотрев каждое из имен, кто-нибудь может обнаружить разнообразные примышления, хотя по сущности у всех них – одно подлежащее»¹⁵⁴.

И несколько далее снова: «Ибо если [Евномий] совершенно ничего не рассматривает по примышлению, чтобы не показалось, будто он чествует Бога человеческими наименованиями, то равным образом он исповедует сущностью все названия Божии. Итак, разве не смешно называть сотворение сущностью, промыслительность – снова сущностью, предведение –

снова точно так же; и, короче сказать, всякое действовање представлять сущностью? И если все это он сводит к одному значению, то по всей необходимости имена могут быть тождественными между собой, как свойственно многоименным, когда мы можем назвать одного и того же и *Симоном*, и *Петром*, и *Кифой*. В самом деле, услышавший о неизменяемости Божией будет подведен к нерожденности и услышавший о неделимости отправляется к творчеству; и будет ли что-нибудь несуразнее такого слияния, если вместо этого отдельно взятое собственное значение каждого из имен по праву приписать общему употреблению и учению Духа?! Безусловно, когда мы услышим о Боге, что Он *вся Премудростію сотворил*¹⁵⁵, то мы научаемся Его творческому искусству; а когда услышим, что Он *открывает руку и наполняет все живущее по благоволенію*¹⁵⁶, научаемся всеохватывающему Промыслу; а когда услышим, что Он *положил тьму покровом Своим*¹⁵⁷, научаемся невидимости Его природы; и снова когда мы услышим сказанное от Лица Божия *“Я есмь и Я не изменяюсь”*¹⁵⁸, узнаем постоянное тождество и неизменность Божественной природы. Итак, не очевидное ли безумие говорить, что каждому из имен соответствует не собственное обозначение, и вопреки действованию определять все имена равнозначными между собой»¹⁵⁹.

7. Но также и святой Кирилл в толковании на Евангелие от Иоанна, в первой главе, говорит так: «Имя отечества, то есть отцовства, Бог имеет не от нас, но, скорее мы считаем себя присвоившими это от Него. И верно слово Павла, который взывает именно так: *“От Которого именуется всякое отечество на небе и на земле”*¹⁶⁰. А поскольку Бог самый старший из всех, то очевидно в подражаніе мы названы отцами из-за того, что были сотворены по образу, согласно Его плану. Затем скажи мне, вследствие чего мы, созданные Им по подобию, – отцы собственных детей по природе, если это не присуще Первообразу (ἀρχετύπου εἰκόνη), по Которому мы и созданы (μεμορφώμεθα)¹⁶¹? Но как вообще позволил бы кто-нибудь, чтобы имя отечества, то есть отцовства, перешло от Бога и на всех остальных, если на самом деле Он вовсе и не Отец? Действительно, если бы так было, то суть предмета оказывается совершенно перевернутой. Однако скорее мы по подобию нашему дадим Ему название “Отец”, чем Он нам. В самом деле, это-то суждение заставит и еретика невольно исповедать это. Стало быть, обманывается свидетель истины, говоря, что *“от Него именуется всякое отечество на небе и на земле”*¹⁶².

Но такое представляется самым нелепым, потому что истинен дерзнувший сказать: *“Или доказательства ищете на то, говорит ли во мне Христос?”*¹⁶³ Имя отечества и от Бога, и на нас изливается. Так вот, Он – Отец Слова по природе, родил же совершенно не неподобное Самому Себе из-за того, что Оно обладает меньшим, чем имеет Сам Отец. Действительно, и у нас, созданных в подражаніе Ему, рождаются не так, будто от самих себя, но совершенно равными, конечно, в соответствии с природой»¹⁶⁴.

Видишь ли: то, что мы помышляем у Бога, обладает бытием не только мысленно – потому что так представления были бы ложными, – но предвечно обладает бытием в Боге, согласно предпочтенным у святых употреблением?

Конечно, ничуть не удивительно, что те, кто возражает нам против примеров солнца и огня, пытаются задеть нас, полагая, что на основе [этих примеров], они как бы раздувают горящий под ними огонь клеветы против нас. Но меня удивляет то, что они склонили твою разумность доверять подобным словам против нас.

В самом деле, ты, напитанный Божественными словами, точно знаешь, что богословие, по великому снисхождению к немощи ума, употребляет эти примеры ради слушающих, извлекая из них только полезное, быть может, одно или два значения, содержащихся в этих примерах, а большинство оставляет. В самом деле, когда говорится о Христе: «*Яко овца на заклении ведется*¹⁶⁵», то богословие избирает только незлобивость и смиренность, а скотовидное и бессловесное отвергает. И снова, когда Бог называется *лишаемой медведицей*¹⁶⁶, избирает только неизбежность наказания, звериность же и прочее отвергает; а когда Дух Святой называется *водой живою*¹⁶⁷, – только животворность и изобилие вод. Таким же самым образом и мы, следуя учителям, в частности, Кириллу и Василию – поскольку это их выражения, – воспользуемся примером солнца и огня, извлекая из них нераздельность сущности и действия и исхождение действия из сущности. Но если огонь действительно и постоянно существует, а тепло рассматривается в нем как качество, это мы отнесем к тварям, потому что в Боге ничего не рассматривается ни как качество, ни как акциденция.

Четвертое послание Кантакузина к Павлу

Еще царя к нему же

1. Что касается прежних вопрошаний, то я полагаю, что нами было сказано довольно и, самое главное, в согласии с богословами. Стало быть, остается сказать и о Свете, воссиявшем в лице Христа на Фаворе во время Преображения, а также изложить веру, которую мы имеем о Свете. Но прежде чем предлагать слова о нем, необходимо сказать о том, что и в богословии справедливо соблюсти тот же самый порядок, который есть и в других науках. И, как например, если кто-нибудь попытается рассуждать о политике, исходя из геометрических основ, или о движении звезд, исходя из военного искусства, – это будет смехотворно; точно так же будет великим неразумием, упустив подобающую богословию основу, перейти к другой ничуть ему не соответствующей. В самом деле, тот, кто пренебрегает ей, не только не скажет ничего надлежащего о вышеобозначенном, но также повергнется в несметные нелепости, за что именно очевиднейшим образом мы и обличаем наших страстных против-

ников. Действительно, отвергнув основы богословия и *премудрость Божию*¹⁶⁸ и последовав лишь собственным разумениям; опираясь, словно на смоковную трость, на внешнюю мудрость, которую великий Иаков прекрасно назвал *душевной демонской*¹⁶⁹; они повергнутся в несметные заблуждения и разногласные мнения. Так вот, одни из них сочли Фаворский свет сущностью Божией, а другие – созданием возникающим и исчезающим; иные же – созданием, но постоянным, поскольку [для них] тварное и нетварное тождественно и вследствие этого свет постоянно существует вместе со Христом; одни – призраком, созданием, изображением¹⁷⁰, завесой и низшим человеческого мышления; а другие – ни тварным, ни нетварным; но есть среди тех и такие, которые посчитали, что свет только нетварен¹⁷¹.

Но мы единственным основанием богословия признаем Бога. Он сначала приоткрывает тайны путем пророческих загадок и намеков, а затем ясно и чисто учит апостолов богословствовать через пришедшего в мир Своего Единородного Сына. Он и блаженного Петра, который богословствовал Его Христом и Сыном Божиим, сподобил блаженства, сказав: *«Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах»*¹⁷², – и после умудрил апостолов в учителей Церкви, дабы они уясняли и научили истинной вере о Нем.

И мы просто и без излишней дотошности последуем им, не требуя доказательств¹⁷³ от тех, которые научили нас о Боге и не говоря, что, если сказанное не согласуется с человеческим познанием, то очевидно и не существует (как будто по необходимости то, что не подпадает под человеческое познание, уже и не существует), но с верой принимая то, что открылось от Святого Духа. Спаситель сказал апостолом: *«Вам возможно знать тайны»*¹⁷⁴. Также и блаженный Павел говорил: *«Но мы приняли не духа мира»¹⁷⁵, но Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого»¹⁷⁶*¹⁷⁷.

Стало быть, если апостолы и учителя, приняв Духа Божия и тем вдохновившись, богословствуют, то, пожалуй, будет справедливо последовать им по стопам и принять с верой то, что они говорят, а также не требовать основ и доказательств от самих богословских основ, чтобы не упразднилась наша вера¹⁷⁸.

2. Так вот, следуя святым отцам и богословам, мы веруем, что воссиявший на Фаворе свет в лице Спасителя Христа является нетварным. Вот, например, великий в богословии Григорий в слове «На Крещение» так говорит: «Свет – это показанное ученикам на горе Божество, по силе немногим уступавшее видению»¹⁷⁹.

Тот же самый и в слове, надписанном «О благочинии в беседах», говорит: «Видишь ли ты? Из Христовых учеников, которые все будучи высоки и достойны избрания, один называется Петром и ему вверяются основания Церкви, а другой более любим и почивает на груди

Иисуса, а между тем остальные сносят такое предпочтение. Но когда было необходимо взойти на гору, чтобы просиявшим образом и Божество показать, и сокрытое во плоти обнажить, кто с Ним восходит? Действительно, не все же зрители чуда?! Петр, и Иаков, и Иоанн – они, будучи преимущественнее других, и причисляются»¹⁸⁰.

И еще в слове к Кледонию: «Если кто-нибудь говорит, что теперь отложена плоть и Божество пребывает совлекшимся тела, но [Христос] и есть, и придет без воспринятого [человечества], тот да не узрит славы пришествия. Где же теперь тело, если не с Воспринявшим? Конечно же, оно не отложено в солнце, согласно манихейским бредням, чтобы быть почтенным через бесчестие, и не разлилось или развеялось в воздухе, как поток звука, выделение запаха и полет не останавливающейся молнии. Так где же тело, когда Он стал осязаем после воскресения¹⁸¹ или когда однажды станет видим теми, кто Его пронзил¹⁸²? Действительно, Божество Само по Себе невидимо. Но [Христос] придет вместе с телом, о чем мое слово, таким же, каким Он явился или представился ученикам на горе, когда Божество в полной мере победило плотское¹⁸³»¹⁸⁴.

А святой Анастасий Антиохийский в слове «На праздник Преображения»: «Стало быть, тогда Он сокрыл Божественный образ, преобразившись в образ раба¹⁸⁵, а теперь образ раба возвращает к природному образу, не слагая с Себя сущность рабскую, а просветляя ее Божественными свойствами; показывая, что так преобразит некогда уничтоженное тело наше, сделав его *сообразным Своему славному телу*¹⁸⁶»¹⁸⁷.

И святой Василий Селевкийский в [слове] на тот же праздник говорит: «*Сей есть Сын Мой возлюбленный*¹⁸⁸. Тех сотворил рабами, этого Сына родил из сущности. Это Мой Сын, хотя и облечен ради вас в образ раба¹⁸⁹, Он обладает *неприступным Светом*¹⁹⁰, хотя Его и приравнял ради вас к лучам». О, блаженные взоры, созерцающие Христа в брачном облачении! О, блаженные очи, созерцающие страшный день Суда в кротком облике! В самом деле, то, на что ангелы, трепеща, взирают, – они, радуясь, увидели»¹⁹¹.

А Великий Василий в «Опровержениях»: «Если Сын – истинный Свет, то *был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, грядущего в мир*¹⁹². Но Бог, говорит он, *обитает во Свете неприступном*¹⁹³. В самом деле, “неприступный” – конечно, и “истинный”, а значит, “истинный” – есть “неприступный”; так как и апостолы упали, не имея сил взглянуть на славу Света Сына из-за того, что Он – *Свет неприступный*¹⁹⁴. А Дух, говорит он, – это Свет, *Который воссиял в сердцах наших через Духа Святого*¹⁹⁵. Итак, как же не должно верить в то, что у Троицы одна и та же природа, когда было доказано, что Свет един?»¹⁹⁶ Тот же самый и в «Сорок четвертом псалме» говорит так: «*Добротою Твоею и красотой Твоею*¹⁹⁷, то есть созерцательным и умозрительным Божеством. Действительно, оно и есть истинно прекрасное, превышающее всякое человеческое восприятие и способ-

ность. А Петр и *сыны Громы*¹⁹⁸ увидели Его красоту, превосходящую солнечное сияние, и сподобились воспринять очами начатки Его славного пришествия»¹⁹⁹.

И великий Златоуст в слове «На Преображение» говорит: «*Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие*²⁰⁰. Здесь Он говорит не о Втором славном пришествии Своем, а о преображении на горе. В самом деле, преобразившись на горе, Спаситель как Владыка в какой-то малой степени показал Своим Собственным ученикам славу Своего незримого Божественного Царствия. Но ворочащие несмолкающим и улавливающим языком, тотчас же скажут: “И если Божественная слава Бога Слова незрима, то как Он показал ее апостолам? Действительно, если она видима, то не незрима, а если незрима, то невидима”. Поэтому внимай с разумением. Здесь Владыка Христос Своим Собственным ученикам и показал, и не показал славу Своего незримого Царствия», – то есть приоткрыл Божество немного и не в совершенстве²⁰¹, – «с одной стороны, удостоверяя, а с другой, – щадя. Удостоверяя, Он показал им Божественную славу незримого Царствия не такой, какой она была на самом деле, но насколько могли вынести обладающие телесными очами. Но щадя, а не завидуя, Он не показал им всю славу, чтобы они вместе со зрением не лишились жизни»²⁰².

3. И Иоанн Дамаскин в слове на тот же праздник говорит: «Сегодня бездна неприступного Света. Сегодня неограниченный поток Божественного блистания на Фаворской горе озаряет апостолов. Ныне незримое стало видимым для человеческих очей: земное тело блистает Божественным сиянием, смертное тело источает славу Божества. Действительно, *Слово стало плотью*²⁰³ и плоть Словом, хотя и то, и другое не исключено из Его собственной природы. О чудо! Не извне приложилась слава телу, но изнутри, из Пребожественного Божества Бога Слова, неизреченным образом соединенного с ним по ипостаси. В самом деле, тогда как ангелы бессильны устремлять прямой взор на Него, предизбранные из апостолов взирают на Сияющего славой Своего Царствия. Здесь Он берет верховных из апостолов в свидетели Собственной и славы, и Божества. И открывает им Свое Собственное Божество. А совершенны, разумеется, те, кто взирают на Божественную славу, все превышающую, единственную сверхсовершенную и предсовершенную. Божественный и богоглаголивый Дионисий поистине говорит: “Владыка станет видим Своими совершенными служителями так, каким образом Его видят апостолы на Фаворской горе”²⁰⁴. Иоанна Он берет как девственное и чистейшее орудие богословия, чтобы тот, созерцая безвременную славу Сына, смог возграть²⁰⁵: “*В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог*”²⁰⁶.

Действительно, безмолвие – мать молитвы, а молитва – проявление Божественной славы. Действительно, когда мы укротим чувства и окажемся вместе с Богом и с самими собой, и, освободившись от внешнего мирского блуждания, окажемся внутри самих себя, тогда ясно

в самих себе увидим Божие Царствие. “*Царствие* Небесное, то есть *Божие* Царствие, *внутри*²⁰⁷ нас”, – провозгласил Бог Иисус. Перед учениками преображается Тот, Кто вечно равно прославлен и блистает сиянием Божества. В самом деле, безначально родившись от Отца, Он стяжал безначальный природный луч Божества, и слава Божества становится славой тела. Действительно, и то, и другое – это единый Христос, Который единосущен Отцу и соприроден и сроден нам.

Но неявляемая слава, существуя в явленном теле, именовалась беспредельной для тех, которые не вмещают незримого даже для ангелов и связаны плотью. Стало быть, Он преображается, не воспринимая того, чем Он не был, и не прелагаясь в то, чем не был; но Он показывает Себя Собственным ученикам тем, чем был, разверзая их взоры и делая из слепых видящими.

И слова “*преобразился пред ними*”²⁰⁸ – это вот что. Оставаясь тождественным Самому Себе, ныне Он стал видим ученикам, являя Себя иным в сравнении с тем, каким Он являлся прежде. *И просияло лице Его, как солнце*²⁰⁹. Что говоришь ты, благовестник? Что сравниваешь то, что поистине несравнимо? Нестерпимый и *неприступный свет*²¹⁰ просиял, как это видимое всеми солнце? “Но я не сопоставляю”, – сказал бы он, – “и не сравниваю это единственно однородное и ни с чем не уподобляемое *озарение* Божественной *славы*”²¹¹, но поскольку обращаюсь к связанным плотью, то привожу в качестве примера нечто самое прекрасное и сиятельное среди тел, которое не во всем подобно”. Действительно невозможно, чтобы нетварное без ущерба изображалось в твари. Но как солнце едино, однако имеет две сущности: и света, который возник прежде, и тела, произошедшего позднее для твари²¹², – и хотя цельное тело остается в самом себе, свет распространяется по всем концам земли; так и Христос, будучи безначальным и *неприступным Светом*²¹³ от Света, оказавшись во временном и тварном теле, есть единое Солнце правды²¹⁴, единый Христос, познаваемый в двух нераздельных природах.

Все стало общим у единого воплощенного Бога Слова: и принадлежащее плоти, и принадлежащее неопишному Божеству. Но иное, из чего познается величие славы, а иное, из чего – страсти. Впрочем, Божественное побеждает и передает телу собственное сияние и славу, при этом в страданиях само остается непричастным страданиям.

*Просияло лице Его, как солнце*²¹⁵ не так, что оно было светлее солнца, но в такой мере, насколько смотревшие вмещали видение. А что солнце в области чувств, то Бог в области умозрения. *Бога никто не видел никогда*²¹⁶ таким, каков Он по природе; а то, что кто-либо видел, было представлено в Духе. Вот – *изменение десницы Вышнего*²¹⁷; вот то, *чего око не видело и ухо не слышало, и никогда не приходило на сердце человека*²¹⁸. Так в будущем веке *мы всегда с Господом будем*²¹⁹, видя Христа блистающим в Свете Божества.

Видите ли вы это солнце: как оно прекрасно, как приятно, как вожделенно, как источает блеск и сияние, и жизнь, как сладостно и восхитительно? Представляете ли вы, насколько более Свет, Которым всякий свет просвещается, насколько вожделеннее и слаще Саможизнь, благодаря Которой живет и передается всякая жизнь? Нет понятия, изображающего эту меру превосходства. Этот Свет обладает знаками победы над всей природой. Это – Жизнь, *победившая мир*²²⁰. И снова послушай Павла, который пишет: “Закон имел тень²²¹, а мы с открытым лицом как в зеркале видим славу Господню, преображаясь от славы в большую славу, как от Господня Духа”²²². Но Петр: “Добро нам здесь быть”²²³, – и здесь *осенило облако*²²⁴ не мрака²²⁵, но Света. *Открывается сокрытая от веков и родов тайна*²²⁶, глас Отца прозвучал *из облака Духа*²²⁷, и показывается слава постоянная и вечнующая. Поэтому не ищи прежде времени прекрасного, Петр! Однажды придет время, когда ты будешь непрерывно воспринимать это зрелище.

Станем соблюдать эти Божественные повеления со всякой осторожностью, чтобы и нам достичь неги Его Божественной доброты, насыщаясь Его сладчайшим знанием: ныне – насколько это возможно для обремененных этой земной *хижиной*²²⁸ тела; а потом – яснее и чище, когда *праведники воссияют, как солнце*²²⁹, когда, как ангелы, *будут нетленны с Господом*²³⁰ в великом и явленном с небес Его *Откровении*²³¹»²³².

4. Кроме того, и Андрей Критский в слове на тот же праздник говорит: «Спаситель возводит учеников на гору. Чтобы что сделать или чему научить? Являя сверхблистательную Своего Божества славу и сияние, в них Он превращает²³³ природу, которая услышала: “Ты земля, и в землю отойдешь”²³⁴. Поэтому, по неложному тайноводству богословов, словно из некоего неиссякаемого источника, по беспредельно щедрой благодати, Он источает на нас великий дар чистого обожения. Ведь Он желает, чтобы мы, осознав с помощью разума глубину своих деяний, в подражание Преобразившемуся привлекли более сильную благодать, которая и проявит в нас самих действие поистине чудесного и странного таинства. Сегодня мы празднуем вот что: обожение природы, изменение в лучшее, восхищение в то, что превосходит природу, и восхождение, благодаря которому достигается полная победа лучшего, или сказать сильнее – неизреченное обожение. Этому удивляются ангелы, это славословят архангелы, это считает самым действительным и самым неложным доказательством человеколюбия Слова о нас всякий надмирный умственный порядок, невещественно устраивая пиршество. Конечно, Он и на горе просиял превосходящим образом, не став тогда светозарнее или выше Самого Себя, – прочь [такую мысль], – но таким, каким был и прежде, Он воистину созерцается теми из учеников, которые совершенны и посвящены в высшее. Не из созерцаемого в твари то, что вместит преизбыток Его сияния.

А доказательством этим словам может послужить то самое блаженное и многопетое страдание, которое и претерпели на горе апостолы, когда *неприступный* и безвременный *Свет*²³⁵ сверхсущественно осиял Собственную преображенную плоть преизбытком Собственного светоизлияния²³⁶. Действительно, из-за того, что не смогли вынести блистание этой непорочной плоти, или из-за Божества Слова, соединенного с плотью по ипостаси, через которую Он источил превосходящую высшую природу, – они *падают на лица*²³⁷. О чудо! В совершеннейшем исступлении природы падают они, одержимые тяжким сном и страхом, скрывая чувства, совершенно отстраняя от себя всякое умственное движение и восприятие. В том Божественном, сверхсветлом и невидимом мраке они общаются с Богом так: совершенным невидением восприняли истинное видение и через страдание неведомым образом приводятся к превосходящему неведению, и сквозь сон тайноводятся к бодрствованию, которое превышает всякой умной бдительности. И при необычайном событии бодрствование необычайно становится сном, который вверяет разум тишине разумных сверхприродных восприятий. Это то, благодаря чему они, будучи осияны *облаком*²³⁸, и лишившись всякой зрительной силы из-за Света Господнего лица, прежде избранные из апостолов, дабы стать тогда зрителями преображения на горе, – стали свидетелями и для всех внешних: и видимых, и мыслимых, но еще и для самих себя, чтобы в явлении Слова, и в осенении Духа, и в доносящемся с облака свыше голосе Родителя через неведение и невидение научиться сверхсущностному таинству, которое превосходящим образом выходит за рамки всякого и утверждения и отрицания»²³⁹.

5. И Иоанн Дамаскин так говорит: «Придите, повинуйтесь Мне, люди, восходящие на гору святую, небесную. Давайте невещественно встанем в городе живого Бога и узрим умом невещественное Божество Отца и Духа, воссиявшее в Единородном Сыне»²⁴⁰.

И Ефрем Сирий в своем слове на тот же праздник говорит следующее: «Возвел их на гору, чтобы показать им славу Божества и чтобы они уразумели, что Он – Искупитель Израйля»²⁴¹. И после некоторого промежутка: «Ведь не как Моисей, не извне просияла Его плоть благолепием, но из Него изливалась слава Его Божества, восходил Свет Его и был в Нем собран. Действительно, Свет не ушел в другое место и не оставлял Его, потому что не со стороны пришел и украсил Его. Свет не был Им заимствован, и не всю бездну славы Своей показал Он, но в какой мере вместили зеницы их очей»²⁴². И несколько ниже: «Услышав глас Отца, свидетельствующий о Сыне, они²⁴³ уразумели Его вочеловечение, которое не было для них прелестью. И вместе с гласом Отца их уверила явившаяся слава Его тела от неслитно соединенного с ним Божества»²⁴⁴.

И снова Иоанн Дамаскин в своих «Богословских главах» в пятидесятой так говорит о единой сложной ипостаси Бога Слова: «Должно знать, что в воспламенении следует подра-

зумевать два образа. В первом случае, воспламеняемое считается загоревшимся, когда железо или, допустим, дерево помещаемое в прежде существовавший огонь, получает от него огонь, еще прежде не обладающий своей собственной ипостасью, и становится для него ипостасью. Действительно, в этом дереве, прежде существующем и обладающим ипостасью, начинает существовать огонь, который оно получает от прежде существующего огня; и ипостась железа и ипостась созерцаемого в нем огня становится одной ипостасью, – как дерева, так и пребывающего в нем огня. В самом деле, огонь, который в дереве, стал существовать не сам по себе, но по причине ипостаси и соответствующего отдельного от прочих огней существования и состава овладел деревом. И есть единая ипостась и дерева, и огня, который ипостасно присутствует в нем: прежде – дерева, а потом – огня. Ведь прежде существующая ипостась дерева после того стала ипостасью огня.

А во втором случае воспламенением называется то, когда воспламеняемое дерево принимает действие огня. Действительно, то, что тоньше, передает свое действие тому, что толще. Итак, в воспламенении есть воспламеняемое – допустим, дерево; при этом, говорят: воспламенение дерева, а не одеревенение огня. Ведь дерево и прежде существует, и становится ипостасью в огне, и принимает действие огня.

А в Господе нашем Иисусе Христе не так. Но, с одной стороны, говорится: воплощение Слова, когда Слово стало ипостасью во плоти (ведь ипостась Слова существовала прежде, и в ней стала существовать плоть), а с другой – обожение плоти. В самом деле, плоть причастна свойствам Божества, а не Божество – ее страстям. Действительно, через плоть действует Божество, как огонь через дерево, а не плоть – через Слово. Стало быть, Слово, когда воплотилось, не пострадало, но совершило воплощение, передав плоти и ипостась, и обожение. Однако я имею в виду обожение, не обращение в природу Божества, но причастие ипостаси и величия Божества. Ведь оживотворял не по Своей природе²⁴⁵, но благодаря единству с Божеством, и на Фаворе облистал и блистает не посредством Своей природы, но через действие соединенного с ней по ипостаси Божества, как дерево сияет и горит не по своему природному действию, а по причастию действия ипостасно соединенного с ним огня»²⁴⁶.

И немногим далее: «Но должно знать, что хотя мы и говорим, что природы Господа проникают одна в другую, однако знаем, что проникновение принадлежит Божественной природе. Ведь она через все проходит и проникает, как хочет, а через нее – ничто. И она передает плоти свои величия, оставаясь бесстрастным и непричастным страстям плоти. Ведь если солнце, передавая нам свои действия, остается непричастным нашим действиям, то тем более – Творец и Господь солнца»²⁴⁷.

Второе послание Павла к Кантакузину

Архиерея к царю

Высочайший царь! Желаю узнать, телесными очами или только духовными был увиден тогда апостолам воссиявший на Фаворе Свет, который ты называешь нетварным? Также: тождественен ли был и един числом Свет, который был созерцаем телесными очами и который – умными. И еще: сущностью Бога или действием он был. Мы желаем получить об этом знание от твоего совершенства. И удостой нас ясно научиться этому Светом чистого учения, ведь и речь о Свете.

План доказательств пятого послания о том, что Фаворский Свет должен быть нетварным

- Невозможно, чтобы Божественное Божество было тварным.
- Невозможно, чтобы тварь была безвременной и неприступной для ангелов.
- Невозможно, чтобы в Сыне и Слове Божиим была тварь до Его воплощения.
- Невозможно, чтобы нетварное было тварным в том же самом смысле.
- Невозможно, чтобы то, что обладает знаками победы над всякой природой, было тварным²⁴⁸.
- Невозможно, чтобы было тварью то именно, что спросил Моисей: увидеть Бога²⁴⁹.
- Невозможно, чтобы образ Сына Божия прежде бытия мира был тварным²⁵⁰.
- Богословы, которые и были названы, все это относят к Фаворскому Свету, воссиявшему в лице Господа.

Пятое послание Кантакузина к Павлу

Царя к нему же

1. Мое царское величество, получив письмо от твоей святыни, рассмотрело содержащиеся там вопрошания. А они следующие.

Во-первых, воссиявший во время преображения в лице Спасителя Христа Бога нашего Свет, тот самый, который и нетварен (говору, следуя святым), – сущность ли Божия или действие.

Во-вторых, телесным ли очам явился тогда апостолам тот Свет или только духовным.

В-третьих, тождествен ли был и един числом Свет, явленный телесным и духовным очам апостолов.

Так вот, мы говорим, что какое бы то ни было видение сущности Бога, согласно всем учителям-богословам, не представляется возможным для всякой сотворенной природы. Потому и мы, следуя им, никогда не считали, что возможно видеть сущность Бога, – и не будем считать. И вот, мы весьма усердно и усиленно противостоям противоречащим Церкви, обличая их многое безумие и разногласие между собой, именно потому, что одни из них предполагают, что тот Свет – это сущность Бога, очевидно противопоставляя свое мнение святым; а другие, в отличие от святых, мысля нечестиво, [предполагают, что тот Свет – это] призрак, изображение, завеса²⁵¹. А все-таки поскольку тот Свет никто из святых, насколько мне, по крайней мере, известно, не называл действием Бога, то и мы никогда не имели желания произнести такое название. Действительно, нам стоит многих забот и стараний²⁵²,

чтобы не сказать о Боге никакого слова, если прежде оно не было изречено святыми; так что, если кто-нибудь потребует от нас слова, то мы можем сослаться на тех как на сказавших это прежде. Тем не менее, мне может сказать кто-нибудь, полагаю ли я сам, что тот Свет можно считать действом Божиим, – то я сказал бы: я думаю, что мы, незыблемо следуя учителям, говорим то самое, что и те говорят о Свете.

2. Например, сильный в богословии Василий называет тот Свет «неприступным»²⁵³, но и тот же – и созерцательным, и умозрительным Божеством²⁵⁴. А Василий, украшающий Селевкийскую кафедру, называет его «Светом неприступным»²⁵⁵ и тотчас говорит: «то, на что ангелы, трепеща, взирают, в день Суда – апостолы, радуясь, увидели»²⁵⁶. А Григорий Богослов говорит: «Свет – это показанное ученикам на горе Божество, по силе немногим уступавшее видению»²⁵⁷.

И будто самому себе неким образом объясняя, он говорит Кледонию следующее: «Если кто-нибудь говорит, что теперь отложена плоть и Божество пребывает совлекшимся тела, но [Христос] и есть, и придет без воспринятого [человечества], тот да не узрит славы пришествия. Где же теперь тело, если не с Воспринявшим? Конечно же, оно не отложено в солнце, согласно манихейским бредням, чтобы быть почтенным через бесчестие, и не разлилось или развеялось в воздухе, как поток звука, выделение запаха и полет не останавливающейся молнии. Так где же тело, когда Он стал осязаем после воскресения²⁵⁸ или когда однажды станет видим теми, кто Его пронзил²⁵⁹? Действительно, Божество Само по Себе невидимо. Но [Христос] придет вместе с телом, о чем мое слово, таким же, каким Он явился или представился ученикам на горе, когда Божество в полной мере победило плотское»²⁶⁰.

А божественный Златоуст кроме того называет его «славой незримого Божественного Царствия Бога»²⁶¹. Но и охотников за слогами и выражениями, незамедлительно придирающихся к слову, и возбудителей споров, он порицает такими словами: «Если Божественная слава Бога Слова незрима, то как Он показал ее апостолам? Действительно, если она видима, то не незрима, а если незрима, то невидима», – называя их теми, у кого несмолкающий и улавливающий язык. Затем, растолковывая сказанное, он говорит, что «здесь Владыка Христос Своим Собственным ученикам и показал, и не показал славу Своего незримого Царствия», – то есть приоткрыл Божество немного и не в совершенстве²⁶², – «с одной стороны, удостоверяя, а с другой, – щадя, чтобы вместе со зрением они не лишились жизни»²⁶³.

И снова тот же самый говорит, что «Моисей сказал Богу: *“Если я нашел благодать пред Тобой, то яви мне Самого Себя, чтобы я разумно увидел Тебя*²⁶⁴ *лицом к лицу*²⁶⁵». Что же Бог ему ответил? *“Ты ошибаешься*²⁶⁶, *Моисей: никто из людей не выживет, если увидит Бога*²⁶⁷. Итак, здесь Он показал Себя, с одной стороны, удостоверяя, а с другой, – щадя»²⁶⁸.

Еще тот же самый, объясняя пророческое изречение, гласящее: «*Предста царица одесную Тебе*»²⁶⁹, говорит, что «приоткрыл немного от Божества и показал живущего Бога»²⁷⁰. Но кроме того, похоже, что он просит прощение за то, что он сказал: воссиявший тот Свет «превыше солнца», – так как среди знакомого нам невозможно найти чего-нибудь более сияющего, чем солнце, показывая через это, что единый тот Свет не относится к тварным светам²⁷¹.

А божественный Иоанн Дамаскин в своем слове «На Преображение» говорит следующее: «Смертное тело источает славу Божества, но не извне приложилась слава телу, но изнутри, из Пребожественного Божества Бога Слова, неизреченным образом соединенного с ним по ипостаси. В самом деле, ангелы бессильны устремлять прямой взор на то, что увидели апостолы»²⁷².

И снова говорит, что они были зрителями вневременной славы Сына Божия²⁷³ и что «Безначально родившись от Отца, Он стяжал безначальный природный луч Божества, и слава Божества становится славой тела. Стало быть, Он преобразуется, не воспринимая того, чем Он не был, и не изменяясь в то, чем не был, но являет Себя Собственным ученикам тем, чем был. *И просияло лице Его, как солнце*»²⁷⁴. Что говоришь ты, благовестник? Что сравниваешь то, что поистине несравнимо? Нестерпимый и *неприступный свет*²⁷⁵ просиял, как это видимое всеми солнце? “Но я не сопоставляю”, – сказал бы он, – “и не сравниваю, потому что невозможно, чтобы нетварное без ущерба изображалось в твари”. *Просияло лицо Его, как солнце*²⁷⁶ не так, что оно было светлее солнца, но в такой мере, насколько смотревшие вмещали видение. В самом деле, *Бога никто не видел никогда*²⁷⁷ таким, каков Он по природе; а то, что кто-либо видел, было представлено в Духе. Вот – изменение десницы Вышнего^{278, 279}.

А божественный Андрей, в согласии с прочими богословами из богословов, говорит следующее: «А доказательством этим словам может послужить то самое блаженное и многопетое страдание, которое и претерпели на горе апостолы, когда *неприступный* и безвременный *Свет*²⁸⁰ сверхсущественно осиял Собственную преобразенную плоть преизбытком Собственного светоизлияния. Действительно, из-за того, что не смогли вынести блистание этой непорочной плоти, или из-за Божества Слова, соединенного с плотью по ипостаси, через которую Он источил превосходящую высшую природу, – они *падают на лица*^{281, 282}».

Но и отец наш Ефрем говорит так: «Не как Моисей, не извне просияла Его плоть благолепием, но из Него изливалась слава Его Божества, восходил Его Свет и был в Нем собран. И не всю бездну славы Своей показал Он, но в какой мере вместили зеницы их очей. И вместе с гласом Отца их уверила явившаяся слава Его тела от неслиянно соединенного с ним Божества»²⁸³.

Таковые и другие подобные слова относительно того Света, сказали богословы. И мы, совершенно повинувшись им, говорим равно то же, из чего заключается или скорее ясно сказано, что тот Свет нетварен.

3. Спрашивается еще, телесным ли очам был явлен тот Свет или только духовным. Итак, кто-нибудь, вероятно, думает, что духовным очам души (потому что и душа – это дух, а ум – душевное око, и мышление – это видение), и противопоставляет их вот этим телесным органам; при этом мы бы сказали, что апостолы увидели Свет и теми, и другими очами. В самом деле, не только телесными очами увидели они, а душой нисколько не почувствовали: разве они не были испуганы и не вспоминали чего-нибудь, поскольку и память, и испуг, и страх принадлежат душе вместе с телом. И не только одним умом, будто то видение принадлежит лишь мышлению, потому что святые ясно говорят, что был увиден телесными очами. Поэтому мы говорим, что тот Свет был увиден и телесными, и душевными очами, которые не остались в собственных границах природы, но находились вне всякого природного действия не в смысле недостатка, а по преизбытку Божественного изменения и преложения в лучшее. Действительно, человеческой природе невозможно видеть то, что выше всякой тварной природы, если она не изменится и не станет неким образом сродной видимому или умопостигаемому.

В самом деле, если это знание заложено в нашу природу в силу того, что мы люди, тогда более всех эллинские мудрецы у эллинов должны осознавать истину о Боге; поскольку они, насколько достижимо человеческой природе, более всех сделались мыслителями. Однако не было никакой пользы тем, кто последовал единственно лишь этому душевному знанию. А многие из святых, хотя и были совершенно чужды этой преходящей премудрости²⁸⁴, смогли познать то, что выше всякой тварной природы. Потому и Христос в благодарении говорил Отцу: «Благодарю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам»²⁸⁵, называя мудрыми и разумными тех, кто последовал лишь природному знанию, а младенцами – тех, кто, с одной стороны, превзошел его, но, с другой – учатся неизреченному у Умудряющего и Вразумляющего²⁸⁶. А то, что не может не произойти с человеческой природой такого изменения, блаженный учитель Павел научит нас. Он говорит: «*Сеется тело душевное, восстает тело духовное*»²⁸⁷, – и, конечно, он не говорит что духовное – будто бы воздушно и совершенно неподобно нашим телам. Действительно, не было бы тогда воскресения, если умирает органическое тело, обладающее членами и чувствами, а восстает совершенно неподобное, не имеющее ни членов, ни чувств. Но все же тело²⁸⁸ духовно из-за нетления и окружающих его и славы, и сияния. А то, что и в самом перехождении с этим смертным телом может произойти изменение и душевных сил, и телесных чувств, засвидетельствует тот же самый учитель – блаженный Павел. Он говорит, что

знает человека, который восхищен был до третьего неба и слышал слова, которых человеку нельзя пересказать, но не знает, в теле ли этом смертном он видел это или вне тела²⁸⁹.

4. А Иоанн Дамаскин в своем слове «На Преображение» снова говорит: «Все стало общим у единого воплощенного Бога Слова: и принадлежащее плоти, и принадлежащее неопи-сваемому Божеству. Но иное, из чего познается величие славы, а иное, из чего – страсти. Впрочем, Божественное побеждает и передает телу собственное сияние и славу, при этом в страданиях само остается непричастным страданиям.

*Просияло лицо Его, как солнце*²⁹⁰ не так, что оно было светлее солнца, но в такой мере, насколько смотревшие вмещали видение. А что солнце в области чувств, то Бог в области умозрения. *Бога никто не видел никогда*²⁹¹ таким, каков Он по природе; а то, что кто-либо видел, было представлено в Духе. Вот – *изменение десницы Вышнего*²⁹²; вот то, *чего око не видело и ухо не слышало, и никогда не приходило на сердце человека*²⁹³. Так в будущем веке *мы всегда с Господом будем*²⁹⁴, видя Христа блистающим в Свете Божества.

Видите ли вы это солнце: как оно прекрасно, как приятно, как вожделенно, как источает блеск и сияние, и жизнь, как сладостно и восхитительно? Представляете ли вы, насколько более Свет, Которым всякий свет просвещается, насколько вожделеннее и слаще Саможизнь, благодаря Которой живет и передается всякая жизнь? Нет понятия, изображающего эту меру превосходства. Этот Свет обладает знаками победы над всей природой. Это – Жизнь, *победившая мир*²⁹⁵. И снова послушай Павла, который пишет: “*Закон имел тень*²⁹⁶, а мы с открытым лицом как в зеркале видим славу Господню, преображаясь от славы в большую славу, как от Господня Духа”²⁹⁷. Но Петр: “*Добро нам здесь быть*”²⁹⁸, – и здесь *осенило облако*²⁹⁹ не мрака³⁰⁰, но Света. *Открывается сокрытая от веков и родов тайна*³⁰¹, глас Отца прозвучал из облака Духа³⁰², и показывается слава постоянная и вечнующая. Поэтому не ищи прежде времени прекрасного, Петр! Однажды придет время, когда ты будешь непрестанно воспринимать это зрелище.

Станем соблюдать эти Божественные повеления со всякой осторожностью, чтобы и нам достичь неги Его Божественной доброты, насыщаясь Его сладчайшим знанием: ныне – насколько это возможно для обремененных этой земной *хижиной*³⁰³ тела; а потом – яснее и чище, когда *праведники воссияют, как солнце*³⁰⁴, когда, как ангелы, *будут нетленны с Господом*³⁰⁵ в великом и явленном с небес Его *Откровении*³⁰⁶»³⁰⁷.

5. Но и Стефан, первый среди мучеников Христовых³⁰⁸, говорит, что увидел *небеса от-верстые* и Иисуса *одесную Бога*³⁰⁹. И мы, конечно, не думаем, что он познал такое видение с помощью природной способности очей; так как очевидно, что никто не видел того, как он, хотя многие присутствующие и в той же мере, и лучше него видели посредством природного телесного зрения. Но мы думаем, что он познал то, что увидел, телесными очами, которые,

конечно же, изменились лучшим божественнейшим изменением. Однако мы не думаем, что единственно лишь посредством умозрения он видел то, что видел. В самом деле, и мне, и всякому, кто пожелает, возможно рассудочно представить это.

И свидетель – божественный Григорий Нисский, потому что он, восхваляя первомученика Христова, говорит так: «Ты, духоборец, спрашиваешь: если были видимы слава Отца и Сын, стоящий справа, то где же Дух? Если бы в тебе был Дух, то ты не пробежал бы мимо предложенного о Нем слова, как потерявшие зрение проходят мимо, не узнавая лежащего перед ногами золота. Но, по крайней мере, послушай теперь, если, конечно, не затыкаешь ушей, подобно иудеям. Каким образом Стефан увидел пренебесную славу? Кто распахнул ему небесные врата? Было ли это заслугой человеческой силы? Возвел ли кто-нибудь из ангелов на ту высоту находящуюся долу природу? Нет, не так! Действительно, история не говорит о нем: Стефан увидел то, что увидел, вследствие особенной своей силы или оказавшись исполненным ангельской помощи. Но что говорит? *Стефан же, будучи исполнен Духа Святого, увидел славу Божию* и Единородного Сына Божия³¹⁰. В самом деле, невозможно, как говорит пророк, увидеть Свет, иначе, как видя его во Свете. Он говорит: “*Во Свете Твоем мы видим Свет*”³¹¹»³¹².

Так вот, мы думаем, что таким образом и апостолы видели тот Свет, с одной стороны, телесными очами, а с другой теми, которые были духовными и которые изменились Божественным изменением. При этом «духовными» означает не «душевными», а «боговидными», в каком смысле и говорится: «*соединяющийся с Господом есть один [с Ним] дух*»³¹³. А если кто-нибудь не доверяет сказанному, но сомневается, могло ли быть, чтобы апостолы изменились добрым изменением; тогда пусть он убедится сам из действительного обстоятельства, которое происходит ежедневно. В самом деле, какой-нибудь нечестивец и грешник, войдя в купель, вдруг восстает во мгновении ока праведником и святым посредством силы, и благодати, и действия Божественного³¹⁴ Духа. Но все-таки апостолы тогда, изменившись на малое время, вновь сделались прежними, поскольку чувства у них стали действовать соответственно природе. А при Божественном омовении, если кто-нибудь добровольно не уклоняется от зла, то ничто никогда не препятствует, чтобы переменилось то Божественное изменение. Так вот, если кому-нибудь покажется, что это³¹⁵ неверно, то пусть считает неверным и то³¹⁶. Но если для всякого, кто призван Христом, верно это, то не будет ли верно и то?!

б. В-третьих, вдобавок к сказанному спрашивается еще, различается ли число увиденный апостолами Свет – телесными и духовными очами. Итак, какого мнения мы придерживаемся касательно духовных очей, было сказано прежде. А прилагать числа к Троичному свету мы не научились, но употребляем число только по отношению к лицам, как например, говорим: три лица и три Света. В самом деле, Отец – это Свет, Сын – Свет, Дух Святой –

Свет, но эти три – единый Свет: в одном случае будет указание на лица, а в другом – на сущность. И единой мы называем силу, и славу, и Божество, и царство, и Свет триипостасного Божества, согласно Писанию и учению отцов.

При этом, что касается приводимых враждующими против Церкви изречений святых о Его Свете, которые в совокупности служат им якобы указанием на то, что тот Свет – это тварь, изображение, завеса³¹⁷; во-первых, я скажу то, что ясное не следует соотносить с неясным, но скорее, напротив, неясное нужно изъяснять на основании того, что более ясно. Стало быть, если доказано, что учителя ясно и отчетливо назвали тот Свет нетварным, безвременным, природной славой Бога, которая блистает, исходя от Божества Бога Слова, будучи той же самой природной славой и сиянием Отца и Духа, и другое подобное решили об этом богословы; то зачем же прибегать к любому ухищрению, дабы упразднить это *доброе исповедание*³¹⁸ святых, не только вступая в разногласие друг с другом, но и пытаясь выставить свои доказательства? Подобаает ли, благосклонно слушая высказывание, приводить к единому согласию то, что было сказано одним Духом через всех учителей? Затем и это преподносится не здраво, но содержит много подложного и исправленного. Например, они неразумно ссылаются на божественного Златоуста, который будто бы говорит в пятьдесят шестой беседе на Евангелие от Матфея: «Действительно, хотя показывал этот Свет более телесно, но, тем не менее, и это было весьма желанно»³¹⁹. На самом деле, Златоуст говорит так: «Действительно, хотя показывал это более телесно, но, тем не менее, и это было весьма желанно»³²⁰.

Итак, во-первых, справедливо обвинить их в клевете на святого и в искажении Писания. В самом деле, если всякий, кто желает, может прибавлять, и убавлять, и искажать Писания, что же препятствует, чтобы с помощью Писания и учения святых была сказана любая ересь? А именно, когда святой говорит: «Действительно, хотя показывал это более телесно», – они прибавили и «Свет». Но это не о Свете сказал учитель, а, сказав: «И поскольку прочие сильно захотели бы последовать, чтобы видеть указание на ту будущую славу, и они огорчились бы, так как остались незамеченными»³²¹, – продолжил: «Хотя показывал более телесно это», очевидно, что указание. Но Свет не был указанием будущей славы (Свет, неотчетливо³²² проявившийся тогда, – это будущая слава), а присутствие с Ним избранных из пророков, осенение облака, донесшийся от Отца глас, засвидетельствовавший Его сыновство (действительно, если *Сын и Возлюбленный*³²³, то очевидно, что и Бог) – все это было указанием будущей славы. Действительно, в будущем *поклонится* Ему *всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедает, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца*³²⁴. Так вот, поэтому он³²⁵ и назвал указанием будущих [событий] произошедшее тогда, по-

скольку и то представляет Христа Богом и Господом небесных и земных. От небесных – *облако* и *глас*³²⁶, а от земных – *Моисей*³²⁷.

Но что с ними³²⁸ случилось, – я не знаю. В самом деле, я мог бы сказать, что они поняли³²⁹ смысл изречения, и, будучи мудры на злодейство, сами от себя прибавили «Свет», с помощью чего придумали, что тот Свет – тварь. Однако, думаю, каждый согласился бы со мной, что эти слова святого относятся к указанию, а не к Свету. Итак, ради этого справедливо обвинить их за то, что они добровольно искажают изречения святых с целью обмана слушателей.

7. Впрочем, если даже он³³⁰ имел в виду то, что говорят они, то и в таком случае они не проведут нас. В самом деле, что удивительного, если бы тот Свет был назван телесным как присущий телу Христову? Безусловно, он назван не просто принадлежностью тела и не телом, а телесным, которое может быть как бы нечто похожим на тело. Иоанн Дамаскин говорит: «И слава Божества становится славой тела»³³¹. А то, что свойства двух природ Христа взаимообщаются друг с другом в силу крайнего соприкосновения и ипостасного единства, вполне очевидно. В самом деле, мы называем кровь Божией и Бога – распятым, и, с другой стороны, Того же Самого называем *Царем славы*³³² и Сыном Божиим; точно так же и ту безвременную, общую в Троице славу мы называем присущей телу Христа: «смертное тело», – говорит Дамаскин, – «источает славу Божества»³³³.

Но я удивляюсь им: хотя им не на что опереться, они считают, что тот Свет, который называется славой Божией, безвременным и природным лучом Божества, и другое подобное воспето богословами, – относится к твари. Некоторые говорят, что такие названия даются от Божества плоти в силу взаимообщения, как и от плоти даются названия Божеству: кровь Божия и плоть Божия, – и другие подобные в силу взаимообщения. Именно поэтому лично я сказал бы, что он нетварен, так как в силу взаимообщения слава Божества называется славой тела. В самом деле, как те названия, которые даются от плоти Божеству, не безначальны и безвременны, но начальны и тварны³³⁴, – конечно, мы не называем плоть или кровь нетварными, говоря, что они принадлежат Слову Божию, – таким же самым образом и те названия, которые даются от Божества плоти, было бы неблагоприятно считать тварными. Иначе и Бога, когда мы называем Его распятым, кто-нибудь мог бы назвать тварью, что превосходит всякое нечестие. В самом деле, мы говорим, что свойства каждой из обеих природ Бога взаимообщаются друг с другом, хотя каждая из природ, несомненно, пребывает в собственных пределах и после соединения, то есть, нетварная остается со своими природными свойствами, а тварная – точно так же остается тварной.

8. Во-вторых, из слова «На Преображение» того же Златоглаголивого богослова они ссылаются на такое изречение: «А слава нетленных тел источает Свет не в той мере, в какой

это тленное тело, и не в той степени, в какой он станет вместим смертными взорами, но для его созерцания необходимы бессмертные и нетленные очи»³³⁵. Так вот, здесь не искажение того, что находится в слове «На Преображение» Златоуста, нет, никоим образом, но они явно клеветают на святого. А если и было у него, как они говорят³³⁶, то, – что бы это могло добавить к доказательству искомого, – я совершенно не знаю; разве только они не считают тело Христово нетленным и до воскресения и тот Свет природным блистанием тела³³⁷, а не в силу, как мы сказали, взаимообщения, – и то, и другое достойно многих пропастей³³⁸. В самом деле, думать, что тело Христово до воскресения нетленно, – это ересь. Вселенская (καθολική) вера придерживается того, что тело Христово при воскресении получило нетленность и вечность, будучи прежде тленным и смертным. И считать природную славу Божества, общую у Троицы, согласно преданию святых, природной и сущностной славой и тела – превыше всякой нелепости, потому что или Бог будет признан тварью, или тварь – Богом.

9. В-третьих, кроме того, они ссылаются на [сочинения] святого Максима, в которых он говорит: «Я думаю, что на два общих богословских способа таинственно указывают богоприличные постановки³³⁹ на горе во время Преображения»³⁴⁰. И снова: «Но давайте рассмотрим, не прекрасно ли и премудро каждому из названных способов присущ символ в том Божественном Преображении Господа. Было необходимо, чтобы Он, изволив по безмерному человеколюбию неизменно быть сотворенным, подобно нам, стал образом и символом³⁴¹ Себя и Собою символично показал Самого Себя, и через Себя, Являемого, направил всякую тварь к Себе Самому, Сокровенному неявно во всех отношениях»³⁴². Из этих слов они, как им кажется, приходят к выводу о том, что тот Свет – тварь, потому что произошедшее во время Преображения на горе, богослов назвал богоподобными постановками, а также из-за того, что произошедшее тогда на горе он назвал символом.

Итак, относительно второго³⁴³ я полагаю, что нет необходимости в длинной речи, поскольку достоверный богослов сам разъяснит самого себя. Действительно, он сказал, что не одно – символ другого, и не тварь – нетварного, и не чувственное – умопостигаемого, но, что Он³⁴⁴ – [символ] Себя, и Собою Он символично показал Самого Себя. Если Он Сам – символ Себя, то Он несколько не отличен от Самого Себя, как и символ – от того, что он символизирует. А если символизируемое нетварно, то был бы нетварен и символ. Если же Он – тварь, тогда и то, что Он символизирует, тварно. Может ли кто-нибудь допустить такое?! Но сам он говорит в другой главе, что тот Свет – символ неявной сокровенности, а тварь не может показывать неявную сокровенность. Он так говорит, что: «Посредством бывшего на горе световидного сияния лица Господня триблаженные апостолы неизреченным и неведомым образом были таинственно руководимы к совершенно непостижимой всеми сущими и силе, и славе Бога, научаясь тому, что Свет, являемый им в отношении к чувству³⁴⁵, – это

символ неявной сокровенности. В самом деле, как здесь луч бывшего³⁴⁶ Света побеждает силу очей, пребывая для них неместимым, так и там Бог превосходит всякую силу и действие ума, совершенно не оставляя хоть какого-нибудь образа в мысли пытающегося помыслить»³⁴⁷.

И какая высота безумия может допускать это³⁴⁸, если ничего такого не подразумевал тот³⁴⁹, но всякое деяние и это Божественное домостроительство он назвал богоприличной постановкой, которое последовательно как бы произвело некое деяние. Дело в том, что избрание троих из учеников, оставление девяти, восхождение на гору, Преображение, предстояние избранных из пророков, произнесение гласа Отцом, осенение их облаком, – из всего этого было важно одно: научить вселенских учителей, что Он не был противником Бога и нарушителем закона, но что Он единосущен Отцу, и истинный Бог, и Господь закона и пророков, и Имеющий власть над мертвыми и живыми. Все это, охватив в одном слове, богослов назвал богоприличными постановками, при этом назвав так и всякое последующее деяние. Пожалуй, всякий согласится со мной в моем мнении.

Но они из-за коварства или не знаю, что и сказать, отбросив всякое деяние, решили понимать слово «постановка» только по отношению к Свету, как будто слово «постановка» было сказано в единственном числе, однако и так, разумеется, нужно понимать богоприлично. Действительно, не следует без доказательств следовать значению слова, но богоприлично с помощью рассудка понимать богослова. А теперь, несмотря на то, что «постановки» сказано во множественном числе, они опрометчиво берут силой размышление и слово святого, чтобы только показать тот Свет ложью, и призраком, и обманом очей. Если они считают тот Свет призраком, то необходимо полагать, что и все остальное, что было названо, – это призраки. А если не другое, то и тот Свет – нельзя. Впрочем, он³⁵⁰ яснее научит нас, какого именно мнения он придерживается о том Свете.

10. В тринадцатой главе второй сотницы «Богословских глав» он так говорит: «Тот, кто стремится к познанию, пусть без колебаний обопрется на основания Господни, как сказал Бог Моисею: *«Ты же здесь вот встань вместе со Мною»*³⁵¹. Следует знать, что и среди стоящих у Господа существуют различия, если только без лукавства любознатели читают то, что *есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силу*³⁵². Действительно, не всем, стоящим у Него, Господь всегда является во славе, но новоначальным Он приходит в *образе раба*³⁵³, а тем, кто может за Ним последовать, когда Он восходит на высокую гору Своего Преображения, Он является в *образе Божиим*³⁵⁴, в котором Он был *прежде бытия мира*³⁵⁵. Итак, возможно, что Господь являет Себя всем находящимся у Него не одним и тем же образом, но одним – так, а другим – ина-

че: в соответствии с мерой веры каждого в отдельности, разумеется, – и созерцание в различных [образах]»³⁵⁶.

Причем и Дионисий Ареопагит говорит, что невозможно, чтобы иначе нам воссиял богоначальный луч, если он, возводя³⁵⁷, не будет сокрыт в разнообразии священных завес³⁵⁸. И я говорю, что это вполне истинно. В самом деле, невозможно, чтобы человеческий ум был осиян богоначальным лучом, если прежде по аналогии³⁵⁹ и путем возведения не будет приведен от тварей к пониманию Бога; и апостолы тогда не могли увидеть тот Свет Сам по Себе, как говорит Златоуст, если не *через завесу, то есть, плоть*³⁶⁰ Христову³⁶¹. Но это – не по природе, как утверждает сильный в Божественном Дионисий, а сверх человеческой природы и человеческого смысла³⁶².

А то, что они говорят из толкования святого Кирилла «На Матфея», лишает их всякого прощения³⁶³. Когда по нему³⁶⁴ были произведены тщательные поиски, то не только совершенно противоположное нашлось у святого, но и одна книга, которую они не упустили принять как принадлежащую ему, содержит письмо Евсевия к Карпиану, еретика к еретiku³⁶⁵, как и он³⁶⁶ был точно уверен³⁶⁷, а другая – это та, в которой как авторитетное было записано изречение некоего Севира, тоже еретика³⁶⁸. Потому следует иметь в виду, что то или иное выражение они делают истиной, когда еретическое намеренно приписывается святым.

11. Кроме того, они ссылаются на другое изречение Златоуста из пятьдесят шестой беседы «На Матфея». Но это – совершенная ложь и клевета. В самом деле, несмотря на то, что мы рассмотрели многие книги, ни в одной оно не обнаружилось ни в каком виде, но очевидно, что это их выдумка. А они говорят, что это содержится вскоре после того, как говорит учитель: «Если захотим, то и мы увидим Христа не так, как апостолы, но много сиятельнее»³⁶⁹, – что действительно говорится у отца. Но он³⁷⁰ прибавляет причины: так как тогда Христос показал апостолам неотчетливый³⁷¹ луч Своего Божества и соразмерный их слабости «чтобы вместе со зрением они не лишились жизни»³⁷², а при Втором Своем пришествии, когда *праведники воссияют, как солнце*³⁷³, Христос будет виден сиятельнее, чем тогда, когда Он был увиден учениками на горе, показывая им Свое Собственное сияние, насколько они могли помыслить; этими словами сравнивая Его явление во время Второго пришествия с тем, что было на горе, он сказал, что Христос будет увиден святыми сиятельнее не во время нынешней жизни³⁷⁴. Но очевидно, что в будущем апостолы увидят Христа сиятельнее, чем другие святые, поскольку увидят славу Христову, как и всякий там, в соответствии с присущим богоподобием.

Кроме того, они ссылаются и на другие изречения: одно – из толкования Златоуста «На Луку», а другое – из толкования «На Иоанна». И то, и другое ложно, за исключением лишь одного слова, которое находится в беседе «На Иоанна». Действительно, отец, толкуя изрече-

ние, в котором говорится: «*Дуновение дует, где хочет*»³⁷⁵, и сказав о дуновении воздуха, добавляет, что воздух – это тело, хотя и самое тонкое, так как то, что подлежит чувству, – это тело³⁷⁶. А они взяв только то, что «подлежащее чувству – это тело», составили свое изречение и растолковали его о Свете. А толкование на блаженного Луку и вовсе оклеветывают.

Наконец, сверх того, клеветают и на блаженного Иоанна из Дамаска, так как и его ясным образом выставляют как противоречащего самому себе. Дело в том, что после того, как он сказал о Свете и показал, что он не был заимствованием, но ипостасью Бога Слова, и к тому же назвал его безвременной славой, и другое подобное богословствует о нем³⁷⁷; они клеветают на него, будто названный тот Свет – это явленное чувственное сияние, явно возводя напраслину на святого³⁷⁸. Действительно, хотя мы подробно разобрали его слово «О Преображении», у него нигде не нашлось такого высказывания. Поэтому, наверное, любой подивится, до какой меры бесстыдства они дошли, чтобы надеяться на то, что смогут сочинить свое зломнение путем клеветы на святых при наличии многих известных всем книг.

12. То, что ясно содержится у святых, они искажают без какого-либо прикрытия и ничего не говорят здраво, исходя исключительно из собственного разума, и уклоняясь в такое балагурство³⁷⁹, чтобы, конечно, казалось, что и святые выступают защитниками их богохульства. Но поскольку они осуждают и составленный против них томос³⁸⁰ (в котором будто бы говорится, что одно – это сущность, а иное – действие; и то, и другое – Божество; и то, и другое – и нетварное, и нетварное; и низшее, и высшее; и причастное, и непричастное; и видимое, и невидимое; и проистекающее из причины, и причина), то на это необходимо дать ответ. Столь же справедливо сказать: хотя мы и обличаем не только их огромное коварство, но и бесстыдство, мы как бы признаем их любезность, так как то, что мы о них говорим, они самими делами показывают истинным. И в предыдущем слове мы сравнили их с многоглавой гидрой, у которой, при отрубании ее голов, вновь вырастали три от одного отсечения³⁸¹, что теперь хорошо ими доказывается, и сказанное весьма [им] подходит. Несмотря на то, что основания их борьбы с Христовой Церковью были опровергнуты не только через богословов, но и посредством твоего учения, – поскольку ты премудро рассмотрел истину и справедливо посвятил себя ее поиску – они вновь сомневаются в этом и думают снова искать то, что было прежде доказано [их противниками] как нечто неопровержимое.

Итак, в отношении того, что имя Божества указывает и на сущность, и на действие, мы привели ясные слова учителей – и не следует вновь возвращаться к тому же. Мы представили записанные от святых заимствования, которым, если изреченные от Божественного Духа слова содержат что-то неугодное, они противопоставляют свои чревоуказания³⁸². А еще и относительно того, что одно – это сущность, а другое – действие, мы представили как учителей, которые богословствуют по этому конкретному вопросу, так и весь Шестой собор,

который говорит, что из сущности происходит действие, из чего указывается на то, что они совсем не тождественны: действительно, ничто не происходит из самого себя. Причем сущность и действие в Боге мы называем «иное и иное» не как иное в ином, то есть извне возникшим, например, как освящение у святых; и не как субъект и предикат, то есть как подлежащее и «в подлежащем», что бывает в тварях; и не как качество подобно тому, как мы понимаем в сущих, хотя прежде [действие и] называется качеством у Бога, как говорит Вселенский шестой собор.

Из пятого томаса того самого Собора: «Каждое из двух действий каждой из двух природ мы признаем сущностным, полагаю, и природным, и соответственным другому, нераздельно происходящим из обеих сущностей и природ в соответствии с врожденным у каждого из них природным и сущностным качеством, а также неделимым, вместе с тем и неслитным, собранным [во Христе] действием каждой из двух сущностей. Все это производит различие действий во Христе, равно как производит природное бытие – для природ»³⁸³.

И прежде мы пользовались примером огня и света³⁸⁴, понимая под ними как нераздельность сущности и действия, так и «иное и иное», ибо действие – из сущности, а потому оно ей не тождественно, оно «иное», согласно учению богословов Иустина, Кирилла и Дамаскина. А «иное и иное» разделяются не в действительности, а по примышлению³⁸⁵, хотя их различие не представляется только в уме, как считают они³⁸⁶, но воистину существует в Боге, на основании чего можно понять, что в Боге воистину есть различие сущности и действия; но мы и научились у богословствующих святых тому, что нетварно действие, как, разумеется, и сущность.

13. А о высшем и низшем Божестве³⁸⁷ хватит самого бывшего у нас о Божестве слова. Действительно, если мы говорим, что имя Божества указывает и на сущность, и на действие, но кроме этого мы и не мыслим двух или многих божеств; а если кто-нибудь помыслит, что имя Божества принадлежит сущности, то Божество Отца, Сына и Святого Духа мы называем единым; если же – действию, то и в таком случае общие у святой и нераздельной Троицы Божество, и силу, и действие мы называем едиными; а тех, кто так не говорит и не мыслит, мы считаем еретиками, и безбожниками, и многобожниками. Но если нами признается единое Божество, то разве могло бы оно быть больше или меньше Самого Себя? Однако они, как клеветают на нас и во всем другом, так именно и в этом, выдумывая двух богов и двух божеств, высшее и низшее, которые будто бы ясно признаются нами. Но это богохульство пусть обернется против них! В самом деле, ни в томосе, ни в нашем слове не сможет кто-либо найти «низшее божество». Однако очевидно то, что богословы среди высказываний о Боге называют «большее» и «меньшее». Но все же томос и мы не говорим

«низшее» не из-за того, будто не знаем, что «низшее» может быть тождественным «меньшему», но поскольку оно не было найдено у богословов, то и нами не говорится, и в томосе, конечно, не написано.

А то, что среди высказываний о Боге называется «большее» и «меньшее», мы и прежде представили заимствования от святых и теперь не поленимся добавить. Например, божественный Златоуст в своем первом слове «О воспринятой»³⁸⁸ говорит следующее: «Пророки являются не только не знающими, что есть Бог по сущности, но и о премудрости Его недоумевают, сколь велика она, хотя, конечно, не сущность – от премудрости, а премудрость – от сущности. Если же пророки не могли постигнуть с точностью даже этого, то насколько бóльшим безумием было бы думать, что собственными помышлениями можно представить саму сущность?»³⁸⁹. Тот же и в тридцатой беседе «На Евангелие от Иоанна» так говорит: «*«Не мерой дает Бог Духа»*³⁹⁰? Мы все в некоторой мере получили действие Духа. Действительно, Духом здесь он называет действие, потому что оно и разделяется, а Он имеет безмерное и целиком совершенное действие. А если Его действие безмерно, то тем более – сущность»³⁹¹.

Но и святой Кирилл во второй главе первой книги «Сокровищ» так говорит: «Быть Богом меньше, чем быть Отцом, поэтому Он – сначала Отец, а потом Бог, потому что как “Бог” Он имеет соотношение с рабами, а как “Отец” – с Собственным и равночестным Сыном»³⁹². И тот же вновь в той же главе «Сокровищ»: «Если христорборцы думают, что они наделяют Бога чем-то великим, когда не исповедуют Его Отцом от начала, но признают, что Он Бог, – пусть услышат, что они весьма Его оскорбляют, отнимая у Божественной природы достойное упоминания. Действительно как “Бог” Он соотносится с рабами и обладателями сотворенной сущности, а как “Отец” – Он соотносится с Сыном. Стало быть, говорящие, что из начала был Бог, но еще не Отец, – прилагают к Богу соотносимость с рабами, отнимая у Него бóльшую соотносимость, так как выше та, которую Отец имеет с Рождением»³⁹³. И после некоторого промежутка: «Разве не имя “Отец” у Бога более главное и достойное упоминания, чем имя “Бог”? Поэтому-то Спаситель не заповедал креститься во имя Бога, и Сына, и Святого Духа, а обозначая истиннейшее достоинство Божественной природы, говорит: “*В Отца, и Сына, и в Духа Святого*”³⁹⁴. И вновь не сказал: “*Видевший Меня, видел Бога*”, но “*Отца*”³⁹⁵, уделяя Ему большее, а не меньшее. Так вот, во-первых, да будет Отец, и потом Бог, хотя и вместе, и в единении»³⁹⁶.

Итак, если они пожелают и говорить, и мыслить согласно со святыми, то освободят нас от хлопот. А если хотят спорить и с теми, то недолго нам предстоит иметь дело – с их ненасытным языком и рассудком.

14. Еще они говорят, что мы признаем видимое и невидимое Божество. Но это выражение было придумано ими против Божественного Света именно для того, чтобы вынудить мыслить, что тот Свет будет увиден апостолами. Впрочем, он станет виден и всеми святыми во время Второго Господня пришествия, когда *праведники будут сиять, как солнце*³⁹⁷, и их телесными очами, которые стали как бы совершенно исшедшими из природного действования, и теми, которые были духовными и которые изменились лучшим и Божественнейшим изменением, что было сказано прежде³⁹⁸. А они, не желая мыслить ничего духовного, слыша, что тот Свет был виден апостолами посредством очей и не имея сил помыслить выше природы, незамедлительно утверждают, что тот Свет тварен, поскольку они думают, что он был виден природной силой очей. А действие мы мыслим проистекающим из причины, но не как твари и не как Сына и Духа. В самом деле, твари произошли от несуществующих и во времени, а Сын и Дух, существуя Сами по Себе, обладают причиной от Отеческой ипостаси как из Отца и Производящего. Но природное и сущностное действие Бога – и превыше времени, и нетварно, и совечно Богу, и оно проистекает из святой и единосущной Троицы, как от источника, и корня, и начала, согласно учению отцов, существуя в самой сущности. Действительно, и говорится, что из нее оно происходит, из нее и существует, и источается, и проистекает – все это указывает на обусловленное причиной и причину. Безусловно, если сущность и действие совершенно тождественны, то были бы тождественны обусловленное причиной и причина, что невозможно.

При этом мы говорим, что Бог непричастен и причастен: не частично причастен, а частично непричастен, но целиком и всегда в одном отношении – причастен, а в другом – непричастен. И это согласно с учением святых, которые, будучи научены Духом, научили нас, что причащаемое нами – это и не тварь (мы, окаянные, лишились бы тогда Бога), что причащаемое нами – это и не сущность Божия, но целиком пребывает по сущности непричастным для всякой сотворенной природы; а с другой стороны, целиком причастен посредством Божественных и даров, и благодатей, благодаря которым мы становимся причастниками Божественной природы, согласно с блаженным Петром, и Павлом, и прочими богословами, что превосходит всякий смысл и ум и человеческий, но думаю, и ангельский. И мы, следуя им, примем все верой и исповедуем то, чему мы научились у них.

15. И действительно, и святой Максим в сотой главе первой сотницы «О любви» так говорит: «Когда ум окажется в Боге, то, пылая томительным желанием, сперва он ищет логосы вокруг Его сущности, но утешение находит не из того, что есть у Бога. В самом деле, это невозможно и равно невоспринимаемо для всякой сотворенной природы. А утешается тем, что вокруг Него: а именно, говорю о вечности, как беспредельности, так и безграничности, как благодати, так и премудрости, и силе – и творящей, и промышляющей и судящей сущих.

В самом деле, этот великий среди людей богослов³⁹⁹ хотя бы в какой-то мере находит их логосы»⁴⁰⁰.

Тот же еще и в толковании на изречение Богослова «не из того, что у Него, а из того, что вокруг Него»⁴⁰¹, – в сто восемьдесят восьмой главе говорит: «Из того, что у сущности, то есть из самой сущности, Бог никогда не познается, что Он есть. Действительно, неодолимо и совершенно недостижимо для всякой твари, в равной степени как для видимой, так и невидимой, понятие о том, что Он есть. Но только из того, что вокруг сущности, каково оно есть, и Бог преподает Самого Себя видящим, если они созерцают это хорошо и благочестиво. Но то, что вокруг сущности, не выявляет того, что Он есть»⁴⁰².

И святой Дионисий в третьей главе из [раздела] «Созерцание собрания или Божественного приобщения» так говорит: «...благодаря этому благодетельному человеколюбию [Иисус Христос] призывает⁴⁰³ человеческий род к приобщению Самому Себе и Собственным благам, если только мы соединимся с Ним через божественнейшую жизнь, через наше сильное уподобление Ему, – и таким образом мы поистине сделаемся причастниками Бога и Божественного⁴⁰⁴. Причастившись же и преподав богоначалное приобщение, [иерарх] в священном благодарении оканчивает⁴⁰⁵ со всей священной полнотой Церкви»⁴⁰⁶. Толкование святого Максима на это: «Заметь, как мы становимся общниками Божественной природы⁴⁰⁷, – соединяясь со Христом. Тем, что у сущности, Божество не причастно и не мыслится, а причастно – в отношении того, что все, имея бытие от Него и через Него, содержится в бытии»⁴⁰⁸. Так – о Непричастном.

16. А о Причастном так говорят апостолы и последующие отцы и богословы.

Из второго соборного послания блаженного Петра: «*Симон Петр, раб и Апостол Иисуса Христа, принявшим с нами равно драгоценную веру по правде Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа: благодать и мир вам да умножится в познании Бога и Христа Иисуса, Господа нашего. Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и благостию*⁴⁰⁹, которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире⁴¹⁰ растления похотью»⁴¹¹.

Из двадцатой главы⁴¹² «К Римлянам» великого Павла: «*Братья, те, кто ведутся духом Божиим, – они сыны Божии. Ибо вы не приняли духа рабства снова в страхе, но приняли Дух усыновления, Которым мы взываем: “Авва, отче”. Сам Дух свидетельствует духу нашему, что мы дети Божии. А если дети, то и наследники, наследники Божии, сонаследники же Христовы, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться*»⁴¹³.

Из послания к епископу Серапиону о Святом Духе великого Афанасия: «Дух называется помазанием и печатью, потому что Иоанн пишет: “Помазание, которое вы получили от

Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас всему»⁴¹⁴. А у пророка Исаии написано: «Дух Господень на мне, ради Которого Он помазал меня»⁴¹⁵. А Павел говорит: «Которым (т. е. Святым Духом Божиим) и вы, поверив, запечатлены в день искупления»⁴¹⁶. У помазания же есть благоухание и дуновение Помазающего – и помазанные, приобщившись его, говорят: «Мы Христово благоухание»⁴¹⁷. У печати же есть образ запечатлевающего Христа – и запечатленные, преобразуя себя через нее, причащаются этого образа, потому что апостол говорит: «Детки мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос»⁴¹⁸. И мы, так запечатленные, разумеется, становимся *причастниками Божественной природы*⁴¹⁹, как сказал Петр. И вся тварь так причащается Слова в Духе, и через Духа все мы называемся *причастниками Божиими*»⁴²⁰. Но если посредством приобщения Духу мы становимся *причастниками Божественной природы*⁴²¹, то совершенно безумствует говорящий, что Дух относится к природе твари, а не Сына.

Когда Ермий спросил святого Кирилла в третьем слове, которое к нему: «Нам бы очень хотелось расспросить тебя вот о чем: каким образом мы можем и понимать, и получать полноту и Отца, и Сына, которая некоторым образом едина и неразлична»; – святой отвечает: «Как раз в этом и нет ничего затруднительного или непостижимого! Разве иначе, как не посредством Святого Духа, Который Сам Собой наполняет нас Божественными дарованиями и являет общниками неизреченной природы? О том же, право, говорит ученик Спасителя: «Познаем в том, что в нас есть, поскольку от Духа Его дал нам»⁴²²»⁴²³.

И святой Максим в девяностой главе четвертой Сотницы «Богословских глав» говорит: «Царство Небесное и Царство Божие отличаются друг от друга, но не ипостасно, а по примышлению. В самом деле, одно⁴²⁴ – это постижение сущими в силу их собственных логосов подлинного и предвечного знания в Боге; а другое, т. е. Царство Божие, – это дарование по благодати благ, которые природно присущи Богу. А другие говорят, что Оно есть самый вид Божественной доброты для тех, кто *будет носить образ небесного*»⁴²⁵»⁴²⁶.

Тот же еще и в сто двадцатой главе из «Созерцательного рассуждения о Мелхиседеке»: «Без отца, без матери, без родословия, не имеющим ни начала дней, ни конца жизни»⁴²⁷ описан великий Мелхиседек, как разъяснило о нем истинное слово богоносных мужей, не по причине тварной и [произшедшей] от несущих природы, по которой он и начал, и окончил бытие; но из-за Божественной и нетварной благодати, которая всегда существует выше всякой природы и всякого времени от всегда существующего Бога»⁴²⁸.

Итак, такового мнения придерживаются отцы и учителя о непричастном и причастном Боге. А эти⁴²⁹, раз и навсегда решив переделывать учение святых в противоположное, говорят, что мы или совершенно лишены причастия к Богу через твари, или причастны Его сущности. И то, и другое – худо.

17. Кроме всего этого, они преследуют нас за нововведение, будто мы придумываем новое выражение «иное и иное», относимое к Божественной сущности и действию. Так вот, если они разногласят единственно о слове, являясь нашими единомышленниками в делах, то пусть послушают Григория Богослова, который говорит, что благочестие у нас состоит не в словах, а в делах⁴³⁰. Но если они сражаются и с делами, то мы поставим против них Василия Великого, который взывает во втором слове «Опровержений»: «Если мы предложим эти Божественные имена, относя их к сущности, то докажем, что Бог не только сложен, но и состоит из неподобных частей, потому что под каждым из этих имен обозначается “иное и иное”»⁴³¹. Тот же и в [послании] «К Евстафию врачу» так говорит: «Одно – сущность, указанию которой еще не найдено понятия, а иное – значение имен, относящихся к сущности, которые даны ей из некоего действия или достоинства»⁴³².

А святой Иустин и Мученик в третьем вопросе так говорит: «Если существование – это одно, а существование в чем-либо – другое, и существует Божия сущность, а воля существует в сущности, то, следовательно, одно – Божия сущность, а другое – воля»⁴³³. Еще тот же в том же вопросе: «Воление – это или сущность, или пребывает вместе с сущностью. Но, если оно сущность, то нет Волящего; а если пребывает вместе с сущностью, то по необходимости есть иное и иное, потому что сущее и присущее не одно и то же»⁴³⁴.

Но если все, что говорится о Боге, различается также и в действительности, обозначая сущность, то Василий Великий обличает Евномия как смешавшего все положение вещей и внесшего в богословие большую смуту и волнение. Зачем же, как каракатицы изрыгают перед собой черную жидкость, чтобы спрятаться, как сказал некий мудрец⁴³⁵, они бросают слова и такие вот неуместные выражения, когда и в этих изречениях они не найдут ничего нового, вводимого нами?

IX. Комментарии к переводу

¹ Счет лет ведется от сотворения мира. 6877 год соответствует временному промежутку с сентября 1368 по август 1369 г. См.: *Voordeckers, Tinnefeld 1987. S. XXXII.*

² Так именуется царствующий град Византии. Согласно поиску TLG, в своей «Истории» Иоанн Кантакузин «Βυζάντιον» (в разных падежах) использует 532 раза, а «Κωνσταντινούπολις» – всего лишь 11 раз.

³ ἀνήρ λόγιος означает также «образованный, красноречивый человек».

⁴ Этимология сущ. προεβεία спорна: некоторые полагают, что слово образуется с помощью приставки προ (пред, впереди) и корня φύω (φυ=βυ) (рождать, производить), а потому в буквальном смысле означает: старшинство, преимущество, «πρόεδρος» – глава, вождь, священник (*Вейсман 2006. С. 1043; Chantraine 1970. P. 936–937*); а другие выводят это слово из приставки –πρεσ– (προ) и корня βυς (~ ό βοϋς или βάινω), что дословно значит «вождь быков» или «путеводитель» (*Hoffman 1989. Σ. 342; Frisk 1960. S. 592–593*).

⁵ Досл.: народных, общественных. Цель визита латинского патриарха Константинополя и папского легата Павла Калабрийца состояла в том, чтобы добиться объединения Восточной и Западной Церквей (см. об этом подробнее: *Meendorff 1960. P. 149–177*).

⁶ Нар. συκοφαντικῶς происходит от сущ. συκοφάντης (σῦκον «смоква» и φαίνω «являть, доносить») – исторически так называлось лицо, доносящее на тех, кто, вопреки запрету, вывозил смоквы из Аттики (*Chantraine 1974. P. 1069; Hoffman 1989. Σ. 411; Frisk 1960. S. 818–819*). Поэтому в переносном смысле συκοφάντης – значит, доносчик, ябедник, клеветник.

⁷ Pl. majest.

⁸ Прил. πλεονεκτικός (от πλέον или πλέων «более многочисленный, более значительный» и ἔχω «иметь, держать») досл.: свойственный жадному или склонный к приобретению богатства.

⁹ Сущ. γραφή в данном контексте означает обвинение (письменная жалоба) кого-либо в уголовном преступлении. В словаре Е. А. Софоклиса приводятся пять значений этого слова: 1) классическое – a writing (писание, записывание), а также церковные – 2) Scripture, the holy writing (Писание), 3) passage of Scripture (отрывок из Священного Писания), и наконец, специфические – 4) reading (чтение), 5) letter, epistle (письмо, послание). См.: *Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. P. 340.*

¹⁰ Ср.: Κύριος <... > ὁδὸν ἁμαρτωλῶν ἀφανιεῖ, «Господь <... > путь грешных погубит» (Пс. 145, 9).

¹¹ т. е. церковных учителей.

¹² Подобное рассуждение о клевете еретиков на святых отцов содержится в первом послании Кледонию свт. Григория Богослова, во вступлении к которому святой описывает всевозможные ухищрения врагов Христовой Церкви. В частности, он восклицает: «На нас клеветуют, называя единославными и единомысленными с ними, медью обволакивают приманку и благодаря этому прикрытию злобно исполняют свою собственную волю...» (ἡμῶν καταψεύδονται ὡς ὁμοδόξων καὶ ὁμοφρόνων, τῷ χαλκῷ τὸ δέλεαρ περιβάλλοντες καὶ διὰ τοῦ προσηχίματος τούτου τὸ ἑαυτῶν θέλημα κακῶς ἐκπληροῦντες). См.: *Greg. Naz. Ep. theol. 101, 6:3–7:3. P. 38; ср. рус. пер.: Свт. Григорий Богослов 2007б. С. 479.*

¹³ Досл.: о каждом из обоих.

¹⁴ Согласно словарю Е. А. Софоклиса, гл. προεβείω используется греческими писателями в трех смыслах: 1) to be a legatus (быть послом); 2) to intercede (ходатайствовать), supplicate (просить), pray (молить); 3) to

maintain (содержать утверждать), defend (защищать, отстаивать), profess (признавать, исповедовать), believe (верить). См.: *Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*. P. 916.

¹⁵ Имеется в виду, что Бог Сын и Бог Дух Святой исходят от Бога Отца, как говорит Сам Спаситель: «...ἐξῆλθον ἐκ τοῦ Πατρὸς» (*Я исшел от Отца*), – или о Духе: «...τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται» (*Дух истины, Который от Отца исходит*). См. (для первой цитаты): Ин. 17, 28, ср.: Ин. 17, 8; 13, 3; 8, 42; (для второй цитаты) Ин. 15, 26.

¹⁶ ἀπόλυτος ≈ absolutus.

¹⁷ О соотношении сущности и действия еще Аристотель размышлял в своей «Метафизике». Так во 2-й гл. 8-й кн. своего сочинения он видит различие между сущностью в потенции, понимаемой как подлежащее (субстрат) и как вещество, и сущностью чувственно созерцаемых предметов, представляемой как действие (Ср.: «Ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὐτὴ δ' ἐστὶν ἡ δυνάμει, λοιπὸν τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἐστίν». *Arist. Metaph.* 8, 2. P. 1042b:9–11). Ссылаясь на Демокрита и говоря о различии всех предметов между собой, философ приходит к следующему выводу: если сущность – это причина бытия каждого предмета, то среди различий между предметами нужно искать то, что составляет причину бытия каждого из них; при этом не одно из различий не является сущностью, однако во всяком таком различии есть нечто аналогичное с сущностью (См.: «...φανερόν δὴ ἐκ τούτων ὅτι εἴτερ ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἕκαστον, ὅτι ἐν τούτοις ζητητέον τί τὸ αἷτιον τοῦ εἶναι τούτων ἕκαστον. οὐσία μὲν οὖν οὐδὲν τούτων οὐδὲ συνδυαζόμενον, ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῳ». *Arist. Metaph.* 8, 2. P. 1043a:2–5).

В силу того, что существуют различные определения предметов, следует признавать, что иная сущность обладает иным действием и иным λόγος'ом (т. е. смыслом, понятием). В данном случае, поскольку речь идет о чувственно созерцаемых предметах, Аристотель под сущностью предлагает понимать не субстрат, а вещество (ὕλη). Например, всякому чувственно созерцаемому предмету можно дать три различных определения: 1) как вещество в потенции (δυνάμει) – при перечислении составных частей этого предмета (например, давая определение дому, мы перечисляем камни, кирпичи, бревна); 2) как вид (εἶδος) в действии, т. е. в осуществлении – при указании видовых отличий (обозначение дома как укрытия для людей и предметов); 3) объединение первого и второго определений, т. е. как некая третья сущность, состоящая из материи и вида (Точное содержание изложенного у Аристотеля см.: «φανερόν δὴ ἐκ τούτων ὅτι ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης καὶ ὁ λόγος· τῶν μὲν γὰρ ἡ σύνθεσις τῶν δ' ἡ μίξις τῶν δὲ ἄλλο τι τῶν εἰρημένων. διὸ τῶν ὀριζομένων οἱ μὲν λέγοντες τί ἐστίν οἰκία, ὅτι λίθοι πλίνθοι ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγουσιν, ὕλη γὰρ ταῦτα· οἱ δὲ ἀγγεῖον σκεπαστικὸν χρημάτων καὶ σωμάτων ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον προτιθέντες, τὴν ἐνέργειαν λέγουσιν· οἱ δ' ἄμφω ταῦτα συντιθέντες τὴν τρίτην καὶ τὴν ἐκ τούτων οὐσίαν (ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἶδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μᾶλλον)». См.: *Arist. Metaph.* 8, 2. P. 1043a:12–21. Таким образом, для Аристотеля некая потенциальная сущность понимается или как субстрат (подлежащее), или как вещество, а сущность чувственная – либо как вещество, либо как форма и действие, либо как состоящая из того и другого (т. е. вещества и действия). Из всего вышеизложенного следует, что сущность чувственно созерцаемых предметов находится в некотором

соотношении или с потенцией (возможностью), или с действием, или одновременно с потенцией и действием, которые выражают и определяют сущность, ей соответствуя, но с ней не отождествляясь.

Одно из представлений неоплатонизма о том, что из действия происходит сущность, было опровергнуто знаменитым богословом XII в. еп. Николаем Мефонским (прославлен в Греческой Церкви как местночтимый святой) в его так и названном «Опровержении “Первооснов теологии” философа-платоника Прокла». Неоплатоник Прокл Диадок (412–485), развивая учение своего предшественника Плотина об Едином и эманациях, писал, в частности, о том, что все находящееся в вечном процессе становления, обладает безграничной силой, очевидно, не в силу своей сущности (оно только становящееся, а не существующее), а благодаря излианию Единого (тем самым вторичное уподобляется в беспредельности первичному): «Все постоянно становящееся (τὸ ἀεὶ γινόμενον) обладает беспредельной (ἀπειρον) силой становления. В самом деле, если оно постоянно становится, то в нем непрерывна сила становления. Если бы оно было ограничено, оно прекратилось бы в беспредельном времени. А с прекращением силы становления должно прекратиться и само становящееся, которое сообразно с ней становится, и оно уже не будет вечно становящимся. Но по предположению оно вечно становящееся. Значит, оно обладает беспредельной силой становления». См.: *Procl. Instit. theol.* 85:1–7.

Николай Мефонский решительно опровергает такое представление, доказывая, что из сущности происходит сила и действие, а не наоборот; что только Одно Божественное беспредельно и выше всяких обозначений и качеств – Оно просто и нераздельно: «Если у вечно существующего нет совершенно беспредельной силы самой по себе (πάντως ἀπειροδύναμον καθ’ αὐτό), то тем более не должно быть беспредельной силы самой по себе у вечно становящегося. Или сказать иначе: если становящееся не существует, согласно учению Платона, то как же говорится, что становящееся обладает силой? Скорее, оно обладает бессилием как не существующее. В самом деле, сила происходит из сущности, так как сущность не есть не существующее (ἢ γὰρ δύναμις ἐκ τῆς οὐσίας πρόεισιν, οὐκ οὐσία δὲ τὸ μὴ ὄν). Посмотри же, что и в этой, и прежней главе причиной всегда существующего считается сила, хотя всякая сила происходит из сущности, а не сущность – из силы, как из сверхсущего и сверхсильного (ἐκ τῆς ὑπερουσίου τε καὶ ὑπερδυναίου). По необходимости беспредельная сила происходит из беспредельной сущности, чтобы истекающее из причины не было больше причины. Будет ли беспредельным что-нибудь по одной лишь силе, что по сущности не беспредельно? Но если оно беспредельно по силе, то беспредельно и по сущности. По необходимости только Божественное и по сущности, и по силе, и по действию беспредельно, что и прежде всего, и сверх всего, и причина всего, и все определяет и объемлет не только по силе, но и по сущности, и по действию. А если ничто из существующего не приравнивается Божественному, и ничто из существующего не беспредельно, как Оно; то, следовательно, только Оно совершенно беспредельно. Но называя Это беспредельным как существующее сверхсущественно, мы исключаем не только всякое количество и величину, а еще их собственные и предел, и беспредельность, но и действие, и силу, и сущность, и всякое существование, потому что и сущность Его сверхсущностна, и сила превосходит всякую силу, и действие превосходит всякое действие по превосходству (καθ’ ὑπερβολήν) неизреченно и несравненно...». См.: *Nicol. Methon. Refutatio instit. theol. Procl.* 85. Σ. 87:28–88:22.

¹⁸ Имеется в виду: по сравнению с действием ипостаси Бога Отца.

¹⁹ Ин. 5, 19.

²⁰ Ин. 5, 19.

²¹ Ср.: 1 Тим. 2, 5. * Изменено окончание стиха: вместо «ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς» (человек Христос Иисус).

²² Ср.: Ep. I Agathonis Papae // Synod. VI Gener. 272B:4–D:3; ср. рус. пер.: Деяния 1908. С. 49. Данная выдержка дословно взята Кантакузином из «Соборного томоса, данного Божественным и святым Собором, собравшимся против мыслящих едино с Варлаамом и Акиндином, в царствование благочестивых и православных царей наших Кантакузина и Палеолога» 1351 г. (Tom. Synod. III. PG 151, 728A:7–C:5), в котором в свою очередь цитировалось 1-е послание Римского папы Агафона (июнь 678 г.–январь 681 г.), помещенное в 4-м Деянии VI Вселенского собора. * Эта же цитата содержится в 5-м (в более объемном размере) и 8-м (выдержка) «Антирритиках» свт. Филофея Коккина, патриарха Константинопольского, против Никифора Григоры (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 5:912–919; 8:536–554. Σ. 151, 276), а кроме того, и в трактате антипаламита Феодора Дексия «Против Иоанна Кантакузина» (*Theod. Dex. Adversus Io. Cant.* 45:73–95, 46:17–20, 24–26, 29–30, 32, 54–60, 62–64. P. 116–119), где он подробно излагает свое понимание данного размышления, имевшего место на VI Вселенском соборе. См. об этом подробнее в след. сноске 23.

²³ Ср.: Ep. synod. Sophronii archiep. Hierosol. // Synod. VI Gener. 481C:7–D:2; рус. пер.: Деяния 1908. С. 150. Также буквальная цитация из Соборного томоса 1351 г.: Tom. Synod. III. PG 151, 728C:7–16. Это же рассуждение приводится во 2-й книге «Опровержений» против Прохора Кидониса: *Refutatio* 2, 5:2–9. S. 116–117, а также в 5-м послании Кантакузина легату Павлу (Ep. Cant. 5, 12:44–52. S. 231–232). * Автор «Диспута» вновь заимствует эти слова из томоса 1351 г., в котором цитировалось послание Софрония, архиепископа Иерусалимского, зачитанное его чтецом и нотарием Агафоном на VI Вселенском соборе и помещенное в одиннадцатом деянии этого же собора. Эта выдержка приводится в тех же 5-м и 8-м «Антирритиках» свт. Филофея Коккина (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 5:906–911; 8:495–501, 590–596. Σ. 151, 274, 277) и у Феодора Дексия (*Theod. Dex. Adversus Io. Cant.* 49:2–9. P. 123).

Предлагает царю внимательно рассмотреть и увидеть, что ни в этих словах Шестого вселенского собора, ни где-либо еще невозможно найти, что одно – это нетварная сущность Бога, а другое – Его нетварное действие и что сущность и действие различаются между собой («Σκόπει δὴ, βασιλεῦ, ἀκριβῶς ὡς οὐτ' ἐν τοῖς ἐκτεθειμένοις τούτοις ῥήμασιν, οὐτ' ἀλλαχοῦ που τῶν τοιούτων Πρακτικῶν κείμενον εὐρίσκεται, οὐτε τὸ ἄλλο ἢ ἀκτιστος οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ ἕτερον ἢ ἀκτιστος ἐνέργεια αὐτῆς, οὐθ' ὅτι διαφέρουσιν ἀλλήλων αὐτά». *Theod. Dex. Adversus Io. Cant.* 46:1–5).

И после этого, рассматривая слова Собора «...они скажут, что “Христово действие едино”, тогда оно станет называться временным или вечным? Божественным или человеческим? Нетварным или тварным? Тем же самым, которое у Отца, или иным, в сравнении с Отцом?», Дексий призывает обратить внимание на последнюю фразу из данного пассажа, которая будто бы дает ответ на главный вопрос исихастских споров о различии сущности и действия. Итак, по мнению Дексия, Собор говорит о разнице между тварным и нетварным, между человеческим и Божественным, а совсем не о различии сущности и действия, так как сущность в любом случае будет нетварна, если нетварно действие, и напротив, если тварно действие, то и сущность тварна. Ср. греч. текст этих размышлений: «Ἐπιστητέον γὰρ ἀκριβῶς τί ποθ' ἢ τελευταία κείμενη αὕτη ἀντίθεσις περὶ τοῦτου δι' τοῦ ζητουμένου διατρανοῖ, ποτέρῃ δὲ τῶν ἐκδοχῶν σαφέστατα τίθεται κατὰ τὸν ἀληθῆ νοῦν, τῇ ὅτι ἐν ἢ ἀκτιστος ἐνέργεια καὶ ταυτὸ τῇ ἀκτίστῳ οὐσίᾳ, ἢ τῇ ὅτι ἕτερον καὶ διάφορον καὶ τᾶλλα. Ἡ αὐτὴ γὰρ φησιν, ἦτις καὶ τοῦ πατρὸς ἐστὶ, ἢ ἐτέρα παρὰ τὸν πατέρα; Μόνον γὰρ

οὐχὶ κηρῦττουσα πᾶσι βοᾷ διὰ τούτων ὡς ἦν ἔχει ὁ Χριστὸς ἀκτιστον ἐνέργειαν, ταυτὸ τῆ αὐτοῦ οὐσίᾳ καὶ τῷ Πατρὶ» (46:20–28).

Действительно, внешне может показаться, что именно в данных словах не подчеркивается различия между сущностью и действием, однако и Собор, и сам Феодор Дексий употребляет два понятия, т. е. «сущность» и «действие», упуская из виду, что нечто одно не требует двух определений: если бы сущность и действие было одним и тем же, то это и называлось бы или только сущностью, или только действием.

Следующие слова из послания свт. Софрония Иерусалимского, зачитанного на том же Вселенском соборе «Каждое из двух действий каждой из двух природ мы признаем сущностным, полагаю, и природным, и соответственным другому, нераздельно происходящим из обеих сущностей и природ в соответствии с врожденным у каждого из них природным и сущностным качеством» явно демонстрируют различие между сущностью и действием, причем они показывают, что из сущности или природы нераздельно происходит и действие. Однако Дексий даже и в этих словах не видит ни малейшего указания ни на инаковость (ἕτερότης), ни на различие (διαφορὰ) между нетварной сущностью и нетварным действием. Объясняя этот пассаж из послания свт. Софрония, Феодор обращается к императору Кантакузину: «Это не только не доказательство того (т. е. различия сущности с действием), царь, но здесь нет даже и тени доказательства» («Οὐ μόνον οὐκ ἀπόδειξις τοῦτί, βασιλεῦ, ἀλλ' οὐδ' ἀποδείξεως φέρον σκιάν». 49:33–34). Самое странное, что такой вывод он делает лишь на основании того, что Собор не говорит прямо: «Происходящее из Божественной сущности нетварное действие иное и различное от нее» («ἡ προΐουσα τῆς θείας οὐσίας ἄκτιστος ἐνέργεια ἕτερον καὶ διαφορον παρ' αὐτήν». 49:38–39), хотя это совершенно явно следует из цитируемого выше определения Собора и тем самым подтверждает нелепость учения Дексия.

Последователи учения свт. Григория Паламы приводили эти выдержки из Шестого вселенского собора, с одной стороны, для указания на различие сущности и действия, а с другой – для доказательства того, что в едином Христе, Его единой и сложной личности соединилось два действия: Божественное, т. е. нетварное, и человеческое, т. е. тварное.

Так, свт. Филофей Коккин в своем 5-м «Антирритике против Никифора Григоры» вначале говорит о различии Божественной и человеческой природ во Христе, а затем и о различии сущности и действия. Действительно, невозможно иначе узнать о различии Божественной и человеческой природ, которые совершенно непознаваемы, как только не из природных качеств и свойств, характеризующих саму природу (ср.: «Διαφορὰν δὲ γινῶναι τῶν φύσεων ἄλλως οὐκ ἔστιν ἐπὶ Χριστοῦ εἰ μὴ ἐκ τῶν ἐκείνου φυσικῶν, κατὰ τοὺς αὐτοὺς θεολόγους· ὥσπερ καὶ γὰρ τὰ ὑποστατικὰ χαρακτηριστικὰ ὑποστάσεως, οὕτω καὶ τὰ φυσικὰ χαρακτηριστικὰ φύσεως, τῆς τε θείας καὶ τῆς ἀνθρωπείας ὡσαύτως». *Philoth. Coccin. Antirrth. contra Greg.* 5:927–931. Σ. 151). Вместе с тем, согласно общему учению Церкви, что подчеркивает и свт. Филофей, не следует разделять сущность и действие (о действии он пишет: «ἐκ τῆς θείας οὐσίας προΐεναι καὶ ἀδιαίρετον αὐτῆς εἶναι». 5:933–934. Σ. 151).

²⁴ Ep. synod. Sophronii archiep. Hierosol. // Synod. VI Gener. 481E:8 – 484C:6; ср. рус. пер.: Деяния 1908. С 151. Ср.: *Refutatio* 2, 5:11–43. S. 117–118. * Кантакузин продолжает цитировать деяния VI Вселенского собора, причем именно в такой последовательности, как и в своих «Опровержениях» против Прохора Кидониса. Заметим, что в томосе 1351 г. данные слова из послания св. Софрония отсутствуют.

²⁵ Речь идет об Анастасии I Синаите, епископе Антиохийском: он родился в Палестине не ранее 520 г. и умер в 599 г., его жизнь можно разделить на три периода: 1) с 559 по 570 – годы епископства на Антиохийской кафедре, 2) с 570 по 593 – гонения и ссылка и 3) с 593 г. до смерти – второй период епископства (*Σάκκος 1976. Πρόλογος. Σ. 5*).

²⁶ Как пишет далее свт. Анастасий (это не цитируется Кантакузином), таковые люди приводят пример, что как в корабле присутствует кораблестроитель, так и Бог – в этом сотворенном Им мире, тем самым отождествляя описываемую тварь с неописываемым Богом, а действием называют и считают то, что им произведено, т. е. его результат (*Anast. Ant. De orth. fid. 2, 4:4–5:14. Σ. 43*). А то, что действие – это результат не действия, а силы, единогласно признают и богословы, и философы. Так, свт. Григорий Нисский в 3-м слове «Толкования на молитву Господню» пишет: «πᾶσα γὰρ ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστὶν ἀποτελεσμα» (*Greg. Nyss. De orat. Domini. P. 260:31–32*; то же самое повторяет и некий Лев, получивший прозвище врача-мудреца при дворе императора Феофила (IX в.): *Leo Med. De natura hom. synop. 9:3–4*), а прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры», предлагая то же определение, добавляет: «Действование – деятельное и сущностное движение природы. А то, что способно к действию, – это природа, из которой происходит действие; а то, что произведено действием, – это результат действия; действующий – это тот, кто пользуется действием, т. е. это ипостась» («Ἐνέργεια μὲν οὖν ἐστὶν ἡ δραστικὴ καὶ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησις· ἐνεργητικὸν δὲ ἡ φύσις, ἐξ ἧς ἡ ἐνέργεια πρόεισιν· ἐνεργημα δὲ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποτελεσμα· ἐνεργῶν δὲ ὁ κεχρημένον τῇ ἐνεργείᾳ ἦτοι ἡ ὑπόστασις»). См.: *Io. Dam. Exp. fid. 2, 23; 3, 15 (37:16–17; 59:7–10, 20). S. 93; 144, 145*.

Рассмотрим рассуждение того же Анастасия Антиохийского из его другого сочинения «Путеводитель», где он с помощью доступных рассудку примеров объясняет разницу между действием и его результатом, а также говорит о двух различных действиях (думается, что можно различить также умопостигаемое и умное): «Само сущее, предмет сущности назван тем, что способно к действию, а то, что произведено действием, – это результат, который совершает действие действующего. Небо, человек, ангел и всякая тварь – это то, что произведено действием Божиим, а действием названо бытие в делах, то есть проявление. Действие понимается двояко, я имею в виду, умно и чувственно: видимое, осязаемое, слышимое и истлеваемое – это чувственное, нетленное и вечное – это умопостигаемое, а видящее невидимые смыслы – умное» («Ἐνεργητικὸν μὲν γὰρ εἶρηται αὐτὸ τὸ ὄν, τὸ τῆς οὐσίας πρᾶγμα· ἐνεργημα δὲ τὸ ἀποτελεσμα, ὅπερ ἀποτελεῖ ἡ ἐνέργεια τοῦ ἐνεργοῦντος· ἐνεργημα θεοῦ ὁ οὐρανός, ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἄγγελος καὶ πᾶσα ἡ κτίσις, Ἐνέργεια δὲ εἶρηται διὰ τὸ ἐν ἔργοις εἶναι ἡγουν φαίνεσθαι. Διττῶς δὲ νοεῖται ἡ ἐνέργεια, λέγω δὴ νοεῶς καὶ αἰσθητῶς· αἰσθητὸν ἐστὶ τὸ ὁρώμενον καὶ ψηλαφώμενον καὶ ἀκουόμενον καὶ φθειρόμενον· νοητὸν δὲ τὸ ἀφθαρτὸν καὶ αἰώνιον, νοεῶν δὲ τὰ νοήματα τὰ ἀόρατα ὀρώων». *Anast. Ant. Viae dux 2, 4:177–185*).

Из церковных и языческих философов приведем в качестве примера рассуждения Дексиппия (IV в. по Р. Х.), который в своих комментариях на «Категории» Аристотеля живо описывает различие между действием и его результатом: «одно – действие, другое – совершаемое посредством действия, потому что строение не тождественно с действием строителя и рисунок не тождественен с действием живописца, но и строение, и рисунок – результаты действия» («ἄλλο ἐστὶν ἐνέργεια, ἄλλο τὸ ὑπὸ τῆς ἐνεργείας ἀποτελουμένον· οὐ γὰρ τὸ οἰκοδόμημα ταῦτόν ἐστι τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ οἰκοδόμου οὐδὲ τὸ ζωγράφημα

ταὐτὸν τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ ζωγράφου, ἀλλ' ἕτερα τὰ ἀποτελέσματα». *Dexip.* In *Arist. categ. comm.* S. 9:4–7). Для доказательства той же мысли послужит рассуждение монаха Мелетия Константинопольского (VII–IX вв.), который называет «всякое действие результатом размышления, а сами действия – силами ума» («πᾶσα ἐνεργεία διανοίας ἐστὶν ἀποτέλεσμα· αἱ δὲ ἐνεργεῖαι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ νοός» *Melet. Med. De natura hom.* P. 21:6–7). И наконец, из поздних византийских авторов знаменитый гуманист Михаил Пселл (1018–1078) дает точное определение действованию: «результат природной силы» («ἐνεργεία ἐστὶ δυνάμειως φυσικῆς ἀποτέλεσμα» *Mich. Psell. Theol. Opusculum* 111:50).

²⁷ *Anast. Ant. De orth. fid.* 2, 4:3–4, 6–7, 5:16–20, 6:30–31. Σ. 43 *. * В данном слове «О неопикуемом» (это 2-е слово «Догматического изложения» святого) свт. Анастасий выступает против тех, кто желает заключить неопикуемого Бога в границы созданного Им мира, кто представляет Творца антропоморфно и боится, как бы не загрязнилась сущность Бога, если она окажется в нашем земном мире. Святой решительно заявляет в итоге «действие – вокруг всего, а с ним неразлучна сущность. Вокруг всего и во всем – сущность Бога» («περὶ τὸ πᾶν ἐστὶν ἡ ἐνεργεία, ταύτης δὲ ἀχώριστος ἡ οὐσία καθ' ἑστηκε. περὶ δὲ τὸ πᾶν καὶ ἐν τῷ παντί ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ οὐσία». *Anast. Ant. De orth. fid.* 2, 6:30–7:32. Σ. 43). Но затем свт. Анастасий утверждает, что Бог причастен, конечно же, не по сущности (потому что она непостижима), а в силу проявления Своего действия («κατὰ τὸ ἐνεργεῖσθαι» 2, 12:19. Σ. 45). Итак, на первый взгляд может показаться, что рассуждение свт. Анастасия о неразлучности сущности и действия сходно с учением антипаламитов, однако на самом деле все обстоит иначе. Свт. Анастасий говорит о двух понятиях в Боге (сущности и действовании), не сводя их во едино: посредством приобщения к действованию, возможно постигать и сущностного Бога; а антипаламиты с точностью повторили ересь тех, с кем спорит свт. Анастасий: те отделяли действие Бога от Его сущности (получается, что Бог разделяется, а значит, Он тварен), а они оторвали сущность Бога от действия (сущность непостижима, действие тварно) – и то, и другое учение лишает человека цели христианской жизни – приобщения к Творцу, т. е. обожения.

Ср. ту же цитацию свт. Анастасия: *Refutatio* 2, 4:13–19. S. 115, *Ep. Theoph.* 7:152–153 (впервые издаваемое и переводимое в данной работе), а также и свт. Филофей во 2-м и 5-м «Антирритиках»: *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 2:328–337; 5:1301–1308, 1316–1319. Σ. 55–56; 164. Заметим, что свт. Григорий Палама в своих «Опровержениях Акиндина» (*Greg. Pal. Αντιρ. πρὸς Ἀκίνδ.* 2, 7, 20. Σ. 53–54) обличает противников в том, что приводимые им доказательства от Священного Писания и святых отцов о нераздельном существовании Божественной сущности и нетварных действий они поняли превратно и тем самым, умалив и сузив Бога до одного (т. е. до сущности), провозгласили, что сущность и действие в Нем – «совершенно неразличимое одно» (См.: *Свт. Григорий Палама 2009.* С. 106). А в 13-й главе (отчасти еще и в конце 12-й) 2-й книги тех же «Опровержений» святитель заключает вывод о взаимоотношении сущности и действия: при соединении «они не сливаются...; когда разделяются, не отрываются» (*Greg. Pal. Αντιρ. πρὸς Ἀκίνδ.* 2, 12–13, 54–55. Σ. 124–125; рус. пер.: *Свт. Григорий Палама 2009.* С. 144).

²⁸ Употребленный в медиальном залоге греч. глагол ἐπίημι (ἐφήημι) многозначен: 1) приказываю, поручаю (сродно со сущ. ἡ ἐφετητή, ἡ ἐφημοσύνη – приказание, повеление), 2) разрешаю (permit), допускаю (allow); с род. пад. употребляется в значении: 3) стремлюсь (aim at), обращаю внимание (ἀποβλέπω), 4) жажду, сильно желаю (long for, desire), 5) Linwood указывает также еще одно значение: протягиваю вперед, простираю (πρῶτείνω). См.: *LSJ.* P. 375. Ср. перевод данного словаря на новогреч. с дополнениями М. Константинодиса:

Μέγα λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης. Τ. 2. Σ. 404–405. Принимая во внимание все вышеперечисленные значения данного слова, можно предположить, что речь идет о промышляющем действии, попечительности и бдительности над всем сущим, что присуще Творцу и Богу, а не творению.

²⁹ Помимо нижеприведенных цитат Каппадокийцев эту же мысль свт. Григорий Нисский выражает и в таких словах: «...Божественная природа именуема и неизреченна, ...и всякое имя мы называем истолкованием чего-либо мысленно постигаемого о Божественной природе, а не заключающим в себе значения самой природы; ...помышляя разнообразные действия сверхлежащей Силы, от всякого из известных нам действий мы согласуем с Ней именование» («...ἀκατονόμαστον τε καὶ ἀφραστον αὐτὴν (θείαν φύσιν)... καὶ πᾶν ὄνομα... τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν νοουμένων ἐρμηνευτικὸν εἶναι λέγομεν, οὐκ αὐτῆς τῆς φύσεως περιέχειν τὴν σημασίαν; ...τάς ποικίλας τῆς ὑπερκειμένης δυνάμεως ἐνεργείας κατανοοῦντες ἀφ’ ἑκάστης τῶν ἡμῖν γνωρίμων ἐνεργειῶν τὰς προσηγορίας ἀρμόζομεν»). См.: *Greg. Nyss. Ad Ablabium*. P. 44:7–9. PG 45, 121A:7–13, D:4–7; ср. рус. пер.: *Свт. Григорий Нисский 1862а*. С. 117–118. Для сравнения с тезисом Кантакузина, который он вывел из нижеприведенных цитат Каппадокийцев, познакомимся с рассуждением свт. Филофея Коккина, где святитель говорит об отнесении именованя «Божества», хотя оно и указывает на действие, к самой сущности (тем самым подтверждается единство Бога): «А если кто-нибудь говорит, что Божественные имена переходят от действий к самой их сущности, то мы не разойдемся во мнениях, более того, мы единомышленны и согласны с теми, кто и думает, и говорит именно так. В самом деле, богословы, а они руководители и учителя наших слов, и имя “Бог”, и имя “Слово”, и, разумеется, имя сущности, хотя, согласно с учением самих святых, это имена действий, они возводятся к самой сущности из-за ее как безымянности, так и сверхименности» («Εἰ δέ τις ἐκ τῶν ἐνεργειῶν λέγοι καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν οὐσίαν αὐτῶν τὰ θεῖα διαβαίνειν ὀνόματα, οὐ διαφερόμεθα· μᾶλλον μὲν οὖν καὶ συμφρονοῦμεν καὶ συναδομεν τοῖς οὕτω ταυτὶ καὶ φρονοῦσι καὶ λέγουσι θεολόγοι καὶ γὰρ, καὶ τῶν ἡμετέρων λόγων καθηγεμόνες τε καὶ διδάσκαλοι, ἐπεὶ καὶ τὸ Θεὸς καὶ τὸ Λόγος, καὶ δὴ καὶ αὐτὸ τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα, καίτοι γε τῶν ἐνεργειῶν ὄντα κατὰ τοὺτους αὐτοὺς, καὶ ἐπ’ αὐτὴν τὴν οὐσίαν ἀνάγεται, διὰ τὸ ἐκείνης ἀνώνυμόν τε καὶ ὑπερώνυμον»). *Philoth. Coccin. Antirrth. contra Greg.* 8:1244–1251. Σ. 296–297).

³⁰ Это догматическое послание к воину Авлавию особо значимо в связи с тем, что свт. Григорий написал его уже в старости, так как в начале слова он относит себя к старикам, которым приказано угашать *пустынные угли* (Пс. 119, 4) щитом веры (κελεύεις τῷ θυρέῳ τῆς πίστεως παρ’ ἡμῶν τῶν γερόντων κατασβέννυσθαι τοὺς ἐρημικοὺς ἀνθρακας, PG 45, 116 A:8–10). Святитель отвечает на такой недоуменный вопрос: почему, если мы исповедуем Пресвятую Троицу, нельзя усматривать и трех богов (или божеств). Вначале он говорит об ошибочном, но привычном именовании во мн. ч. неразделенных по природе (например, многие люди, т. е. многие человеческие природы), – это совершенно не применимо к Божеству, которое указывает на Божественную природу (впрочем, поскольку эта природа неизреченна и именуема, то Божество скорее означает действие, а не природу). Тогда вновь возникает недоумение, так как по человеческому обыкновению во мн. ч. говорят о тех, кто занимается какой-то одной определенной деятельностью (например, многие риторы, земледельцы и т. д.). Тогда Нисский святитель обращает внимание на то, что люди, хотя и занимаются одним и тем же родом деятельности, однако каждый человек особым образом, сам по себе выражает свое собственное действие. А Пресвятая Троица приводит в действие единую деятельность, которая является общей для всех трех Лиц, поскольку у Бога единая воля (это подтверждается многими слова из Священного Писания). И

наконец, разъясняется различие Божественных Лиц, которое состоит в причинности и образе существования. Кантакузин эклектически цитирует письмо свт. Григория, акцентируя на следующие положения: 1) всякое Божественное действие одинаково и в равной мере совершается Божеством – тремя Лицами Пресвятой Троицы; 2) Божество, как имя, не может обозначать Божественную природу, которая превышает всякое название и существование.

³¹ Ср.: 1 Кор. 12, 11: *Πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα, διαίρουν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται* (Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно).

³² βούλημα: от гл. βούλομαι («желать, хотеть») могут образовываться следующие существительные и одно субстантивированное прилагательное. Как сам процесс действия или как его состояние: ἡ βουλή – воля, совет, или ἡ βούλησις – желание, намерение; как результат действия хотения: τὸ βούλημα – решение, заключение; как лицо, совершающее действие желания: βουλαῖος – дающий совет; как место, в котором происходит данное действие: τὸ βουλεῖον – зал совещания.

³³ 1 Тим. 4, 10. * В тексте апостольского послания нет слова «один» – числительное добавлено свт. Григорием Нисским. Также слово «Спаситель» (ὁ Σωτὴρ) в цитируемом выражении ап. Павла, как очевидно из общего контекста данного рассуждения свт. Григория, следует понимать как указание не на ипостась, а на Божественную природу.

³⁴ Предлог ἐπὶ, который иногда может и не переводиться, в этом контексте, вероятно, передает мысль о том, что всем людям Бог позволяет стать причастниками Его Божества.

³⁵ Флп. 2, 9.

³⁶ *Greg. Nyss. Ad Ablabium. P. 51:9–53:10. PG 45, 129A:2–132A:2; ср. рус. пер.: Свт. Григорий Нисский 1862а. С. 125–127.* * Те же самые слова цитируются Кантакузином в 1-й книге его «Опровержений»: *Refutatio 1, 42:5–51. S. 59*; а также частично цитата приводится в «Триадах» свт. Григория Паламы (*Greg. Pal. De sanct. hesych. triad. 3, 2. P. 661:18–25; рус. пер.: Свт. Григорий Палама 2005. С. 314*) и, наконец, некоторая выдержка (Ер. 1, 4:52–64) и в «Опровержении против Акиндина и Варлаама» Иосифа Калофета: *Joseph. Caloth. Orat. antirrh. 9, 21:682–693, 31:1018–1027. Σ. 327, 338.*

В «Опровержениях» Кантакузина перед вышеупомянутой цитатой (как впрочем, и в других главах 1-й и 2-й книги того же сочинения) помещены такие слова: «θεὸς ἐνεργοῦντα δηλοῖ, θεότης δὲ ἐνέργειαν» (Бог выявляет Действующего, а Божество – действие). См.: *Refutatio 1, 42:4–5; 44:13–15; 2, 14:43–44*). В первом случае автор подразумевает слово свт. Григория Нисского к Авлавию о том, что нет трех богов (Γρηγόριος ὁ Νύσσης ἐν τῷ Πρὸς Ἀβλάβιον λόγῳ φάσκει), во втором – то же выражение приписывает св. Григорию Нисскому, Дамаскину и другим богословам (κατὰ γὰρ τὸν Νύσσης Γρηγόριον, τὸν Δαμασκηνὸν καὶ ἐτέρους [θεολόγους]), и наконец, в третьем – Кантакузин указывает свт. Григория Нисского без указания сочинения (καὶ γὰρ ὁ Νυσσαῖων Γρηγόριος οὕτω φησί). Поскольку именно таких слов нет ни у свт. Григория, ни у прп. Иоанна, то, по всей вероятности, нужно иметь в виду: *Greg. Nyss. Ad Ablabium. P. 50:1–4; 48:20–49:7. PG 45, 121:D–124:A*), а также несколько рукописей, приписываемых прп. Иоанну Дамаскину: *Oxon. Cromw. gr. 13 (XI saec.), Londin. Brit. Bibl. Add. 27862 (XI saec.)*, как это указывают издатели «Переписки» (*Voordeckers, Tinnfeld 1987. S. 64*). Эта же цитата под именем свт. Григория Нисского содержится и в томосе 1351 г. (Tom. Synod. III. PG 151, 730C:9–11), и в «Антирритиках» свт. Филофея Коккина (*Philoth. Coccin.*

Antirr. contra Greg. 9:900–901; 10:1269–1270. Σ. 351, 402), и в сочинении Давида Дисипата «К Николаю Кавасиле против Варлаама и Акиндина» (*Dav. Dishyp. Ad Nicol. Cabas. 55:1671–1672*).

³⁷ Сам свт. Григорий не называет «духоборцами» тех, кто опровергает единоприродность Святого Духа Богу Отцу и Богу Сыну, основываясь на том, что Писание не называет Духа Богом. Ярость этих противников святой Церкви святитель сравнивает, ссылаясь на слова пророка Давида (Пс. 57, 5: *Яд у них – как яд змеи*), с коварством не просто обыкновенного змея, а самого зла (сатаны), на что указывает определенный греч. артикль (τοῦ ὄφεος).

³⁸ *Greg. Nyss. De Deit. Fil. et Spirit. Sanct. PG 46, 573C:10, 13–14, D:4–10; 576A:6–7; ср. рус. пер.: Свт. Григорий Нисский 1862б. С. 373–398.* Дословно этот текст взят из: Tom. Synod. III. PG 151, 730B:4–12, C:6–8. Это же рассуждение полностью приводится Кантакузином и во 2-й книге своих «Опровержений»: *Refutatio 2, 17:7–15. S. 137–138.*

* Свт. Григорий подчеркивает, что даже противник Бога и человека в Эдемском саду свидетельствует о присущем Божеству зрительном действовании: «Откроются глаза ваши, и вы будете, как боги» (Быт. 3, 5). Конечно, для святителя важно доказать не это, а Божественную природу Духа, а потому он пишет: поскольку Дух Святой наравне с Отцом и Сыном не может не видеть (Деян. 5, 3–4: *Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому*), то Дух обладает той же природой, что и другие два лица Пресвятой Троицы.

³⁹ Кантакузин цитирует некоторые выдержки из заключительного в данном письме рассуждения свт. Василия, направленного, как и у свт. Григория Нисского, против духоборцев. Он выстраивает свои рассуждения таким образом: Божественная природа выше всякого познания, всякого именованья, всякой иной природы, а потому по тождеству или различию действований должно судить о тождестве или различии самих природ. Для доказательства правоты таких рассуждений и для более легкого их восприятия он приводит примеры природных явлений: огонь не может охлаждать, а лед согревать – различные действия, а потому и различные природы.

⁴⁰ Свт. Василий пишет также, что само Писание свидетельствует о том, что природа не бывает избираемой (χειροτονητή): пророк Моисей был избран (ἐχειροτονήθη) египтянам в бога (ср.: *Я богом дал тебя фараону* (Исх. 7, 1)). Это избрание касается, конечно же, не природы, а определенного действия и Божией силы: «...ὡσπερ οὐκ ἀκηκοότες παρὰ τῆς Γραφῆς ὅτι χειροτονητή φύσις οὐ γίνεται. Μωσῆς δὲ τῶν Αἰγυπτίων ἐχειροτονήθη θεός, οὕτω πρὸς αὐτόν εἰπόντος τοῦ χρηματίζοντος, ὅτι Θεόν σε δέδωκα τῷ Φαραώ».

⁴¹ Здесь употреблено прил. ἐποπτικός (от. сущ. ἐποπτεία – надзирательство, надзор, внимание, начальствование, ἐπόπτης – созерцатель мистических явлений или видений), от гл. ὀπτάνω или ὀράω, *досл.*: видеть, взирать. Это же прил. в языческом мире употреблялось в определении высшей степени, наибольшей глубины совершенного посвящения в Элевсинских мистериях. См.: LSJ. P. 676; Μέγα λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης. Τ. 2. Σ. 305.

⁴² Сущ. ἀξία, по Г. В. Лампе, имеет немало значений, среди которых есть и такие: standing (положение, стояние), offise ~ лат. сущ. functio – исполнение, совершение, служба (см.: PGL. P. 222–223), – вследствие чего в данном контексте ἀξία может пониматься в смысле некоторой постоянной функции природы, ее деятельности,

к которой применимо оценочное значение со стороны тех, кто является зрителем или участником ее действующей силы.

⁴³ *Bas. M. Ep.* 189, 7:29–8:3, 8:6–20, 25–31. P. 140–141. PG 32, 693C:15–D:3, 696A:1–3, A:7–B:7, B:13–C:5. Ср. рус. пер.: *Свт. Василий Великий 1848*. С. 23–25 (переизд.: *Свт. Василий Великий 2009*. С. 715–716). * Как видно из цитируемого текста, святитель рассматривает вопрос: именование «Божество» относится к природе или к действию? Многие современники (по всей видимости, имеются в виду языческие философы) свт. Василия считали, что имя указывает на природу, но сам святитель считает имя «Божество» скорее обозначением Божественного действия, однако это не утверждается, так как главная цель этого письма к первому врачу Евстафию – доказать Божественную природу Святого Духа. Поэтому-то свт. Василий готов согласиться, как бы по снисхождению, даже и с тем, что имя «Божество» указывает на природу, а не на действие.

Ср. эту цитату с несколько расширенным рассуждением из сочинения свт. Григория Нисского «К Евстафию о Святой Троице»: *Greg. Nyss. Ad Eustath. de sanct. Trinit.* P. 13:19–15:7. Данный пассаж дословно дважды повторяется во 2-й книге «Опровержений»: *Refutatio 2*, 17:42–68, 35:22–48. S. 138–139, 168–169, а также частично встречается и в томосе 1351 г. (Tom. Synod. III. PG 151, 730A:6–8, 13–17). С некоторыми объяснениями и дополнениями та же цитата св. Василия дважды встречается и в 9-м «Антирритике» свт. Филофея: *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 9:87–99, 105–112, 120–123, 914–930. Σ. 326, 327, 352. Свт. Филофей свидетельствует о том, что Григора вырывает из контекста отдельные фразы из этой цитаты свт. Василия для доказательства своих идей (9:100–105. Σ. 326). Так, в третьем «Антирритике против нововводителей» (в главе «О многоименных») Никифор Григора приводит данную выдержку (*Niceph. Greg. Antirrh. prior.* 3, 2. P. 373:18–375:2). Последнее предложение из той же цитаты находим и в сочинении Давида Дисипата «К Николаю Кавасиле против Варлаама и Акиндина» (*Dav. Dishyp. Ad Nicol. Cabas.* 23:585–590). См. также «Опровержение против Акиндина и Варлаама» Иосифа Калофета, где приводится рассматриваемая цитата и делается краткий вывод (*Joseph. Caloth. Orat. antirrh.* 5, 19:626–641 (цитата), 641–652 (вывод). Σ. 224–225).

⁴⁴ Эту заключительную 13-ую главу своего сочинения «О Божественных именах» автор корпуса «Ареопагитик» посвящает рассмотрению таких имен Бога, как «Совершенный и Единый».

⁴⁵ У Лампе и в греч. пер. LSJ (среди дополнений М. Константинодиса) мы находим лишь производное от данного причастия наречие «ὕπερῆνωμένως», которое объясняется как: с высшим соединением, в движении или состоянии, превышающем всякое соединение (with supreme unification, in a way which transcends all unification) или: в абсолютном соединении (ἐν ἀπολύτῳ ἐνότητι). См.: PGL. P. 1439; Μέγα λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης. Т. 4. Σ. 441). Также в греч. словаре указывается, что это наречие происходит от гл. «ὑπερενοῦμαι», что буквально означает: совершенно соединяю, соединенное во едино (Ibid. Σ. 439). По данным эл. версии TLG греч. слово «ὕπερῆνωμένος» и его производные среди множества греческих писателей VIII в. до Р. Х. – XX в. по Р. Х. встречаются лишь в произведениях двух святых отцов: шесть раз (включая рассматриваемый отрывок) у автора корпуса «Ареопагитик» (в сочинении «О Божественных именах») и единожды у прп. Максима Исповедника («Главы о любви»). Первые три случая встречаются во 2-й книге сочинения «О Божественных именах» под названием «О соединенном и раздельном богословии, и что такое Божественные соединение и разделение». Так, в одном месте, автор корпуса «Ареопагитик», говоря о том, что приличествующие Богу имена относятся ко всему Божеству, называет Бога Троицу «сверхсоединенной Единицей» (τὴν ὑπερῆνωμένην ἐνάδα). Другой случай – пребывание начальных ипостасей друг в друге характеризуется как сверхсоединенное (ἐν ἀλλήλαις... τῶν ἐναρχικῶν ὑποστάσεων μὴ καὶ ἴδουσις ὀλικῶς ὑπερῆνωμένη), но вместе с тем и неслитное, приме-

ром чего могут послужить несколько светильников в одной комнате: являемое каждым из них освещение проникает одно в другое, сохраняя при этом свойственное каждому из них своеобразие. Наконец, в той же 2-й книге при указании на признак делимости Божественной Благодати (Ее проявление вне Самой Себя, где-то извне по причине некоего преизбытка) Она характеризуется как сверхсоединенная (ή ἀγαθοπρεπῆς πρόοδος τῆς ἐνώσεως τῆς θείας ὑπερνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι). Ср.: *Dion. Areop. De div. nom.* 2:1, 4, 5. P. 122:13, 127:2–4, 128:15–16). В 5-й гл. «Об имени “Суший”, в ней же и о первообразах» словом «сверхсоединенный» определяется единая причина, в соответствии с которой воссиявающий Предсущий пречистым образом все и вся приводит в бытие (κατὰ μίαν καὶ ὑπερνωμένην αἰτίαν. *Dion. Areop. De div. nom.* 5, 8. P. 187:15–16). В 11-й гл. «Об имени “Мир”...» автор пытается объяснить, насколько это возможно, действия и деятельность Божественного Мира: хотя совершенный Мир достигает всего сущего, передает Себя всем, изливается в избытке Своего плодотворения, при этом Он пребывает всецело сверхсоединенным (используется рассматриваемое нами слово) по отношению ко всему и во всецелом Самом Себе: ὅλη πρὸς ὅλην καὶ καθ’ ὅλην ἑαυτὴν ὑπερνωμένη (*Dion. Areop. De div. nom.* 11, 2. P. 219:24). У прп. Максима в заключительном разделе третьей сотницы его «Глав о любви» сверхсоединенной названа любовь, которая тем и отличается от прочих основных христианских добродетелей (веры и надежды), что она пребывает сверхсоединенной в беспредельных веках со Сверхбеспредельным и постоянно сверхвозрастает (ή δὲ ἀγάπη εἰς ἀπείρους αἰῶνας τῶ ὑπεραπείρῳ ὑπερνωμένη καὶ αἰεὶ ὑπεραύξουσα διαμένει). См.: *Max. Conf. Cap. de carit.* 3, 100:3–4.

⁴⁶ По Г. В. Лампе, речь идет о Божественном именовании, которое в равной мере относится ко всем Лицам Пресвятой Троицы (PGL. P. 647).

⁴⁷ Флп. 2, 9. * На это же место св. ап. Павла ссылался и свт. Григорий Нисский в письме к Авлавию войну.

⁴⁸ *Dion. Areop. De div. nom.* 13, 3. P. 229:6–230:5. PG 3, 980D:4–981B:7; ср. рус. пер.: *Св. Дионисий Ареопагит 2008*. С. 307–308. Ср. с 1-й кн. «Опровержений» Кантакузина (*Refutatio* 1, 38:23–39. S. 55), * где после этой цитаты заключается вывод, адресованный Прохору Кидонису: «Но если кто-нибудь пожелает назвать [Бога] и Истиной, и Правдой, и Силой, скажет совершенную истину. Подобно тому и ко всякому какому-либо из этих имен, которое будет сказано в отношении к Богу, прибавятся и остальные, и не произойдет слияния имени: и у всего того, что говорится в отношении к Богу, и у всякого имени, которое берется, – свое собственное значение. Итак, на основании имеющегося доказано, что тщетно твое слово и все бесполезные силлогизмы» (Ἀλλὰ καὶ ἀλήθειαν καὶ δικαιοσύνην καὶ δύναμιν εἴ τις ἂν ὀνομάσαι θελήσοι, ἀλήθειαν πάντως ἐρεῖ. Ὁμοίως καὶ τούτων τῶν ὀνομάτων ἕκαστον, ὅποιοιούν ἐρεῖ τις ἐπὶ θεοῦ, ἐπιβαλοῦσι καὶ τὰ λοιπὰ, καὶ σύγχυσιν οὐκ ἐργάσεται παρὰ τοῦτο, καὶ πάντων ἐπὶ θεοῦ λεγομένων, καὶ ἕκαστου τὸ ἴδιον σημαίνονμενον κεκτημένου. Τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων, μάταιος ὁ σὸς ἀποδέδεικται λόγος καὶ ἀνόνητοι πάντες συλλογισμοί).

⁴⁹ Здесь Кантакузин дословно цитирует изречение свт. Григория Богослова из его 38-го слова на Богоявление (*Greg. Naz. Or.* 38, 7. PG 36, 317B:12–C:1; рус пер.: *Свт. Григорий Богослов. Слово 38. На Богоявление или на Рождество Спасителя // Свт. Григорий Богослов 2007а*. С. 444), как и в 1-й книге своих «Опровержений»: *Refutatio* 1, 26:36–37. S. 37. То же самое изречение содержится в 30-м («О богословии четвертое, о Боге Сыне второе») и 45-м («На Святую Пасху») словах свт. Григория Богослова (*Greg. Naz. Or.* 30, 17:9; *Or.* 45, 3.

PG 36, 625C:10–11). Свт. Григорий Палама 5 раз ссылается на то же место: 4 раза в Триадах (*Greg. Pal. De sanct. hesych. triad.* 2, 3, 78:35–36; 3, 2, 9:24–25; 3, 3, 11:2) и 1 раз в 4-м послании Варлааму (*Greg. Pal. Ep.* 4, 35:17).

⁵⁰ Ἀμυδρῶς. Возможен и такой перевод: мрачно, неясно, невразумительно, потаенно.

⁵¹ Ср.: *Greg. Naz. Or.* 45, 3. PG 36, 625C:10–11: «...λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν». Рус пер.: «...весьма не ясно и недостаточно – не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Его» (*Свт. Григорий Богослов. Слово 45. На Святую Пасху // Свт. Григорий Богослов 2007а. С. 560*).

⁵² *Greg. Naz. Or.* 38, 7. PG 36, 317B:12–C:1. См. сноску 49.

⁵³ *Max. Conf. Ambig.* PG 91, 1288B:1–9; * ср. рус. пер.: *Архим. Нектарий 2006. С. 261; Пролыгина 2003. С. 39*. См. сноску 402.

В данном случае Кантакузин дословно цитирует размышления прп. Максима Исповедника из его сочинения: «О различных затруднениях у святых Дионисия и Григория» («Амбигв к Иоанну»), написанных между 628–630 гг. В одном из манускриптов для данных «Амбигв» имеется такое заглавие: «К Иоанну, архиепископу Кизическому, о различных затруднениях у Богослова» (См.: *Архим. Нектарий 2006. С. 9*).

Кантакузином рассматривается 94-е (как указывает архим. Нектарий) или 96-е (согласно И. В. Пролыгиной) недоумение (непонятно, почему Кантакузин указывает, что данное размышление прп. Максима взято им из 188-й главы). Это же рассуждение приводится царем и в его 5-м послании к легату Павлу переводимой «Переписки» (*Ep. Cant.* 5, 15:15–21. S. 235–236), и в первой книге «Опровержений»: *Refutatio* 1, 26:44–50. S. 37. Иосиф Калофет в своем сочинении, цитируемом нами ранее, трижды приводит первую часть рассматриваемой цитаты прп. Максима (включительно до слов «καθῆσθηκεν ἔννοια»): *Joseph. Caloth. Orat. antirrh.* 1, 18:753–756; 6, 15:453–456; 9, 24:780–784. Σ. 106, 252, 330. И далее Калофет заключает, что и искусные мастера слова утверждают, что мы познаем не сущности вещей, но то, что вокруг сущности; а найти и понять сущность без окружающих ее действий или действований, отдельно и своеобразно без существенных подлежащих, – не мыслится возможным (ср.: «Ἀλλὰ καὶ οἱ περὶ τὰ τοιαῦτα δεινοὶ τεχνολόγοι οὐ φασιν ἡμᾶς εἰδέναι τὰς τῶν πραγμάτων οὐσίαν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν οὐσίαν. Οὐσίαν δ' εὐρεῖν ἢ ἐννοῆσαι ἀνευ τῶν περὶ αὐτὴν ἐνεργειῶν ἢ ἐνεργείας χωρὶς καὶ ἰδίως τῶν καθ' αὐτὰς ὑποκειμένων, οὐ μοι δοκεῖ τῶν πάντων φάναι τινὰ τοῦτο» 1, 18:763–766. Σ. 106). Аристотель во 2-й гл. 4-й кн. своей «Метафизики» пишет о том, в чем состоит ошибка тех, кто исследует понятия сущего и единого: они (как, впрочем, и все люди) не понимают сущности, которая первее свойств («πρότερον ἢ οὐσία, περὶ ἧς οὐθὲν ἐπαΐουσιν». *Arist. Metaph.* 4, 2. P. 1004b:9–10). И в 8-й гл. 1-й кн. философ, рассматривая учение Анаксагора (с которым он соглашается и считает созвучным своему времени), рассуждает о том, что состояния и акциденции отделяются от сущности; а если ничего не было бы различаемо, то, очевидно, об этой сущности ничего нельзя было бы и сказать истинного, то есть, например, что она ни белого, ни черного, ни серого или иного цвета, а неизбежно бесцветна («τὰ πάθη καὶ τὰ συμβεβηκότα χωρίζοιτ' ἀν τῶν οὐσιῶν <...> ὅτε γὰρ οὐθὲν ἦν ἀποκεκριμένον, δῆλον ὡς οὐθὲν ἦν ἀληθές εἰπεῖν κατὰ τῆς οὐσίας ἐκείνης, λέγω δ' οἷον ὅτι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν ἢ φαιὸν ἢ ἄλλο χρῶμα, ἀλλ' ἀχρῶν ἦν ἐξ ἀνάγκης» *Arist. Metaph.* 4, 2. P. 989b:2–3, 6–9).

⁵⁴ Рим. 1, 20: ἀϊδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης (вечная сила Его и Божество).

⁵⁵ Ср. с содержанием надписи на жертвеннике в Ареопаге (на Ариевом холме): ἀγνώστῳ Θεῶ – *неведомому Богу* (Деян. 17, 23).

⁵⁶ Ср.: Рим. 11, 33 (ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ – *Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его*); Еф. 3, 8 (τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ – *неисследимое богатство Христова*).

⁵⁷ Втор. 10, 17 (יְהוָה יְהוָה – *e-lo-hei ha'e-lo-him*); Дан. 2, 47 (יְהוָה יְהוָה – *e-lah e-la-hin*).

⁵⁸ Откр. 17, 14 (Κύριος κυρίων); Втор. 10, 17 (יְהוָה יְהוָה – *a-do-nei ha'a-do-nim*); Пс. 135, 3 (יהוה... יהוה – *yah... Yah-weh*).

⁵⁹ 1 Тим. 6, 15: ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων.

⁶⁰ 2 Кор. 6, 18 (λέγει Κύριος παντοκράτωρ); Откр. 1, 8 (ἐγὼ εἰμι τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ω, λέγει Κύριος ὁ Θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ) и др.

⁶¹ Евр. 11, 10: δημιουργός ὁ Θεός.

⁶² 1 Иоан. 1, 5: ὁ Θεός φῶς ἐστιν.

⁶³ Лк. 1, 49 (ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ) и много параллельных мест в Ветхом Завете.

⁶⁴ Откр. 18, 8 (ἰσχυρός ὁ Θεός); Втор. 10, 17 (גִּבּוֹר – *hag-gib-bor*).

⁶⁵ Прем. 11, 17.

⁶⁶ *Ps.-Athanasius. Sermo in annuntiat. 2–3. PG 28, 920B:2–C:6.* * Ср.: *Refutatio 1, 26:52–65. S. 37–38.* Также и свт. Филофей в 5-м «Антирритике» приводит эту цитату (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 5:499–510. Σ. 138*) как толкование светильника и экзегета Церкви Афанасия Великого на слова св. ап. Павла из его послания к Колоссянам: «В Нем обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем» (Кол. 2, 9–10). Но далее патриарх продолжает словами из того же слова «На Благовещение»: «...так что из двух и более имен при их распределении получается одно, как мы научились. Также созерцаемое и богоглаголивое в каждой из трех ипостасей называется совокупностью и полнотой Божества, согласно Писанию. Действительно, *все, что имеет Отец, Мое есть* (Ин. 16, 15), и *Я прославился в них*» (Ин. 17, 10) (... ὡς ἐκ δύο καὶ πλειόνων ἐπὶ ἓν ἔχοντα τὴν ἀναφορὰν κατὰ τὸ ἐπιμεριζόμενον, ὡς ἐμάθομεν. Ἄ καὶ ἄθροισμα καὶ πλήρωμα λέγεται τῆς θεότητος, κατὰ τὴν Γραφήν, καθ' ἑκάστην τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐπίσης θεωρούμενα καὶ θεολογούμενα. «Пάντα γὰρ ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ ἐμά ἐστι», «καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς». *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 5:510–514. Σ. 138–139*). В 8-м «Антирритике» святитель вновь дважды приводит эту цитату, которая есть у Кантакузина: в первом случае – ее заключительную часть, а во втором – полностью (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 8:1547–1551, 1751–1761. Σ. 306, 312–313*). На процитированное рассуждение из слова «На Благовещение», которое содержится в 5-м «Антирритике» Коккина, ссылается и свт. Григорий Палама в своем 5-м послании Акиндину (*Greg. Pal. Ep. 5, 9:2–5*) и далее продолжает: этим изречением признается простое и единое Божество; кто назовет нетварным Божеством сущность, – разрубит и даже совершенно разделит Божество; кто сведет во едино и сущность, и силу, и действие, – тот устроит нечестивое смешение; кто посчитает нетварной только сущность, а отличающиеся от нее силу и действие тварными – тот рассечет единое Божество и отделит Божественную благодать; поэтому необходимо признать различие нетварных сущности и действий, а также единое Божество, поскольку кроме Бога нет ничего нетварного (см.: *Greg. Pal. Ep. 5, 9:5–26*). Свт. Григорий, развивая мысль о «том, что вокруг сущности», пишет о непознаваемом

и познаваемом в Боге, причем познаваемое видимо не чувствам, а только уму (как увидим ниже, рассуждения Кантакузина несколько отличаются, так как он пишет, что нетварный Свет виден как чувственным, так и умным очам): «Одно у Бога – непознаваемое, то есть Его сущность, а другое – познаваемое, как бы все то, что вокруг сущности, то есть Благодать, Премудрость, Сила, Божественность, – и это невидимое Павел называет умопостижимым для творений (ср.: Рим. 1, 20). Итак, он показал эллинам все познаваемое у Него, то есть все то, что вокруг сущности, что невидимо чувственными очами, а умом – воспринимаемо благодаря благоустройству творений» (Τοῦ Θεοῦ τὸ μὲν ἔστιν ἀγνωστόν, ἡγουν ἡ οὐσία αὐτοῦ, τὸ δὲ γνωστόν, οἶον πάντα τὰ περὶ τὴν οὐσίαν, τουτέστιν ἡ ἀγαθότης, ἡ σοφία, ἡ δύναμις, ἡ θεϊότης, ἃ καὶ ἀόρατα ὁ Παῦλος λέγει, νοοῦμενα τοῖς ποιήμασι. Τοῖς οὖν Ἑλλησιν ἔδειξε τὸ γνωστόν αὐτοῦ πᾶν, ἡτοι τὰ περὶ τὴν οὐσίαν πάντα, ἃ ὀφθαλμοῖς μὲν αἰσθητοῖς ἀόρατά εἰσι, νῶ δὲ καταληπτὰ διὰ τῆς ἐν τοῖς ποιήμασιν εὐταξίας). См.: *Greg. Pal. Cap. phys., theol., moral. et pract.* 82:16–20. Дословно это повторяет и свт. Филофей Коккин: *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 5:692–697. Σ. 145.

⁶⁷ *Ps.-Athanas. Sermo in annuntiat.* 9. PG 28, 929C:27–931/932:2. * Ср.: *Refutatio* 1, 26:66–70. S. 38. Эта мысль будет развита Феофаном Никейским в его послании легату Павлу (Ер. Theoph. 7:152–153). Более объемно эта выдержка встречается в 6-м «Антирритике» Константинопольского патриарха свт. Филофея (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 6:1233–1236. Σ. 205–206) и дословно у Давида Дисипата в том же сочинении «К Николаю Кавасиле против Варлаама и Акиндина» (*Dav. Dishyp. Ad Nicol. Cabas.* 54:1626–1629) и у Нила Кавасилы, который доказывает этой цитатой причастность Божественного действия и непричастность Божественной ипостаси (*Nil. Cabas. Λόγος σύντομος* 8:11–16).

⁶⁸ Ср. следующую мысль автора корпуса «Ареопагитик» из его сочинения «О Божественных именах»: «Поскольку же, будучи бытием Благодати, самим фактом своего бытия Она (т. е. Богоначальная сверхсуществование) является причиной всего сущего, благоначальный промысл Богоначалия следует воспевать, исходя из всего причиненного Им, потому что в Нем – все и Его ради, и Он существует прежде всего, и все в Нем состоялось, и Его бытие есть причина появления и пребывания всего» («Ἐπειδὴ δὲ ὡς ἀγαθότητος ὑπαρξίς αὐτῶ τῶ εἶναι πάντων ἐστὶ τῶν ὄντων αἰτία, τὴν ἀγαθαρχικὴν τῆς θεαρχίας πρόνοιαν ἐκ πάντων τῶν αἰτιατῶν ὑμνητέον. Ἐπεὶ καὶ περὶ αὐτὴν πάντα καὶ αὐτῆς ἔνεκα, “καὶ αὐτὴ ἐστὶ πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῇ συνέστηκεν”. Καὶ τῶ εἶναι ταύτην ἢ τῶν ὄλων παραγωγή καὶ ὑπόστασις». *Dion. Areop. De div. nom.* 1, 5. P. 117:11–15. PG 3, 593D:1–8; ср. рус. пер.: *Св. Дионисий Ареопагит* 2008. С. 135–136).

⁶⁹ В известном нам послании св. ап. Павла к Римлянам имеется только 16 глав. Каким списком Священного Писания пользовался Иоанн Кантакузин, – остается вопросом.

⁷⁰ Ὁ κληρονόμος образовано от сущ. ὁ κληρὸς (какой-то отломок, употребляющийся в качестве жребия), происходящее в свою очередь от гл. κλάω (ломать, откалывать), и гл. νέμομαι (разделять, раздавать).

⁷¹ Рим. 8, 14–17. Ср. Синод. пер. данного отрывка.

⁷² Кантакузин цитирует данные стихи так, будто не опускает никаких слов апостола Павла, хотя на самом деле пропущено следующее: «ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν» (ибо, говорит, два будут одной плотью). Ср. Синод. пер.: *ибо сказано: два будут одна плоть* (1 Кор. 6, 16).

⁷³ 1 Кор. 6, 16–17. * Ср. ту же ссылку в «Опровержениях», где Кантакузин, опираясь на слова св. ап. Павла, доказывает Прохору Кидонису, что, если бы сущность не отличалась от действия, то человеческая

природа призывалась бы стать единосущной и даже той же самой, что и Божественная, – это кощунство (*Refutatio* 2, 15:53–59. S. 134).

⁷⁴ Ср. 1 Иоан. 3, 24 (вторая часть стиха): *Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ Πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν* (что Он пребывает в нас, узнаем по духу, который Он дал нам); 1 Иоан. 4, 13: *Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτός ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν* (Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего). * Хотя в оригинальном тексте Первого послания св. ап. Иоанна слово «Πνεῦμα» стоит с определенным артиклем и в том, и в другом случае, в Синод. пер. в ст. 24 гл. 3 слово «дух» поставлено с прописной буквы (если написать со строчной буквы, то изменяется и смысл), а в ст. 13 гл. 4 «Дух» – с заглавной буквы. Дух в данном контексте (в обоих стихах) выступает не в значении Божественной ипостаси Пресвятой Троицы, а в смысле единого действия, относящегося ко всем лицам Пресвятой Троицы, в котором только и возможно человеку постичь Бога, которое и есть Сам Бог.

⁷⁵ *Cyrrill. Alex. De sanct. Trinit. dial. 3. P. 468:25–33. PG 75, 797D:8–800A:7.* Та же цитата встретится в 5-м послании Кантакузина данной «Переписки» (*Ep. Cant. 5, 16:44–53. S. 237*), * а также в 6-м и 13-м (или 1-м царю Иоанну Кантакузину) «Антирритиках» свт. Филофея Коккина (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 6:792–796; 13:687–691. Σ. 191, 540*). Перед этой цитатой свт. Филофей недоумевает о том, как можно разделять единое Божество на нетварное и тварное, если Божественное Слово, восприняв в Себя созданную человеческую природу, открыло каждому из нас путь стать совершенными богами: «Скажи (спрашивает святитель у своего противника), в самом деле: если по самому этому Божеству святые соединяются с Богом, потому что оно есть обожение, дар сделаться богом, которое в другом месте тот же богослов (т. е. прп. Максим Исповедник) называет и Самобожеством, и Богоначалием, и Благоначалием; причащаясь которого обоживающиеся по благодати соединяются с единственным по природе Богом, и в совершенстве становятся участниками Божественной природы и богами, согласно со сказанным; – то как же через это чуждое Божией природе, имею в виду, тварное божество, совершается обожение и соединение с Богом, которое превыше всякого и слова, и ума в Святом Духе сверхприродно даровал людям Единородный Сын Божий, став человеком по неизреченному человеколюбию» (Καίτοι γε εἰ κατ' αὐτὴν ταύτην, εἰπέ, τὴν θεότητα τῷ Θεῷ ἐνοῦνται οἱ ἅγιοι, αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ θέωσις, τὸ θεοποιὸν δῶρον, ἦν δὴ καὶ αὐτοθεότητα καὶ θεαρχίαν ἀλλαχοῦ φησι καὶ ἀγαθαρχίαν ὁ αὐτός θεολόγος, ἧς οἱ θεοῦμενοι μετέχοντες, κατὰ χάριν ἐνοῦνται τῷ μόνῳ κατὰ φύσιν Θεῷ, καὶ θείας κοινωνοὶ φύσεως, καὶ θεοί, κατὰ τὸ εἰρημένον, ἀποτελοῦνται, πῶς διὰ τοῦ ἀλλοτρίου τούτου τῆς φύσεως τοῦ Θεοῦ, λέγω δὴ τῆς κτιστῆς θεότητος, ἡ θέωσις καὶ ἡ ἐνώσις τοῦ Θεοῦ γίνεται, ἦν ὁ μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ δι' ἀφατον φιλανθρωπίαν γενόμενος ἄνθρωπος, ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐν ἁγίῳ Πνεύματι τοῖς ἀνθρώποις ὑπερφυῶς ἐχαρίσατο; *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 13:676–685. Σ. 539*).

⁷⁶ Это предложение зиждется на рассуждении свт. Филофея Коккина из его 5-го «Антирритика», где он пишет, что Божественная сущность отличается от Божественного действия в отношении понятий «существовать и существовать в чем-либо» и «быть и быть при чем-нибудь» («διαφέρει ἡ θεία οὐσία τῆς θείας ἐνεργείας κατὰ τὸ ὑπάρχειν καὶ ἐνυπάρχειν καὶ εἶναι καὶ προσεῖναι»). *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 5:1253–1254. Σ. 162*). Также ср. 144-й вопрос и ответ из следующего сочинения: *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.) Quaest. et respons. ad orthod. 144. P. 490D:7–491A:9*, который цитируется Кантакузином в 3-м послании данной

«Переписки» один раз полностью, а второй раз фрагментарно (см. ниже: Ер. Сант. 3, 3:15–25, 4:16–18. См. сноску 125). Авторство «Вопросов и ответов к православным» точно не установлено: возможно, их составил блж. Феодорит Кирский (так считает архим. Киприан (Керн)), а Ж. С. Т. Отто относит это сочинение к так называемым псевдо-Иустиновским, как впрочем и Ж.-П. Минь – «Justiniani operis spuria».

⁷⁷ Как справедливо замечает А. Г. Дунаев в одном из примечаний к своему переводу «Опровержений Акиндина» свт. Григория Паламы, слово «τὸ αὐτοπάρακτον», согласно поиску TLG, встречается только в цитируемых «Вопросах и ответах православным» (См.: *Свт. Григорий Палама 2009*. С. 185, примеч. 579). Однако, если мы обратимся к Большому словарю греческого языка Лиддель-Скотта (в новогреч. пер.), то увидим, что «τὸ αὐτοπάρακτον» авторы словаря понимают как «αὐτός ἐαυτὸν παράγων» (Μεγά λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης. Т. 1. Σ. 446), что встречается в 8-м разделе 6-й «Эннеады» Плотина «О воле и свободе Первоединого». Философ пишет: «...εἰ δ' αὐτὸς αὐτὸν ὀρθῶς λέγεται συνέχειν, αὐτὸς ἐστὶ καὶ ὁ παράγων ἐαυτὸν, εἶπερ, ὅπερ συνέχει κατὰ φύσιν, τοῦτο καὶ ἐξ ἀρχῆς πεποίηκεν εἶναι» (...так как правильным следует считать убеждение, что Он сам сохраняет свое существование, что уже из этого само собою следует, что Он и полагает сам себя, что все, заключающееся в его природе, им же самим от начала положено в себе). См.: *Plotin. Ennead.* 6, 8, 20:20–23.

⁷⁸ *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.) Quaest. Christ. ad gent.* 3. P. 176B:2–D:1. PG 6, 1428C:12–1429A:1, C:5–11. Ср.: *Refutatio* 2, 23:13–23. S. 148. * Также ср. со 2-м «Опровержением Акиндина» свт. Григория Паламы, где святитель называет Акиндина единомышленником язычников, потому что как те не различали в Боге воление и сущность, так и этот не отличает сущность от действовования (*Greg. Pal. Αντιρ. πρὸς Ἀκίνδ.* 2, 20, 97:10–17. Σ. 154; рус. пер.: *Свт. Григорий Палама 2009*. С. 185. Примеч. 580). Эта же цитата содержится и в 5-м «Антирритике» свт. Филофея (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 5:1045–1054. Σ. 155–156) и у Давида Дисипата, который называет св. Иустина Мученика «божественным и всемудрым» (*Dav. Dishyp. Ad Nicol. Cabas.* 27:666–673). Во 2-й книге «Опровержений» после данной цитаты Кантакюзин обращается к своим противникам с такими словами: «Я удивляюсь тому, как вы, будучи христианами, занимаясь изысканием не только слов еретиков, но и язычников, прямо это самое без переделывания говорите и вы, будто, что Он есть, то и волит, и что волит, то есть, – вследствие чего заблуждаетесь о простоте Бога» («Διὰ θαύματός ἐστί μοι, πῶς Χριστιανοὶ ὄντες οὐ μόνον ταῖς τῶν αἰρετικῶν λέξεσιν εὐρίσκεσθε χρώμενοι, ἀλλὰ καὶ ταῖς τῶν Ἑλλήνων ἀπαραποιήτως· τοῦτ' αὐτὸ γὰρ ἀντικρὺς φατε καὶ ὑμεῖς, ὅτι ὁ ἐστὶ καὶ βούλεται, καὶ ὁ βούλεται καὶ ἔστι, πλανώμενοι περὶ τὴν τοῦ θεοῦ ἀπλότητα». *Refutatio* 2, 23:24–29. S. 148–149).

Однако, насколько позволяет поиск в TLG, этой цитаты из «Вопросов» св. Иустина Философа не найдено ни в одном сочинении писателей антипаламитского кружка.

⁷⁹ *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.) Quaest. Christ. ad gent.* 3, 1. P. 177C:7–D:2. PG 6, 1429C:11–15. Ср.: *Refutatio* 2, 23:30–34. S. 148. * Также эта цитата встречается в «Опровержении Акиндина» (*Greg. Pal. Αντιρ. πρὸς Ἀκίνδ.* 2, 20, 97:2–7. Σ. 155; рус. пер.: *Свт. Григорий Палама 2009*. С. 186. Примеч. 583), во 2-м (пересказ) и в 5-м «Антирритиках» Коккина, где свт. Филофей называет св. Иустина Мученика «божественным» (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 2:247–250; 5:1061–1064. Σ. 156, 52–53), в «Опровержении против Акиндина и Варлаама» Иосифа Каллофета (*Joseph. Caloth. Orat. antirrh.* 4, 30:635–638. Σ. 180–181) и, наконец, у Давида Дисипата (*Dav. Dishyp. Ad Nicol. Cabas.* 27:675–678).

⁸⁰ *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.) Quaest. Christ. ad gent. 3, 1. P. 177E:4–178A:1. PG 6, 1432A:2–6. Ср.: Refutatio 2, 23:46–50. S. 148; * Greg. Pal. Ἀντιρρ. πρὸς Ἀκίνδ. 1, 4, 10:23–26; 2, 20, 98:18–21. Σ. 45, 155; рус. пер.: Свт. Григорий Палама 2009. С. 33, 187. Примеч. 50, 586; Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 5:1064–1067. Σ. 156; Joseph. Caloth. Orat. antirrh. 4, 30:645–647. Σ. 181. Эту же цитату Кантакузин приведет еще раз в самом конце своего 5-го послания легату Павлу, доказывая истинность выражения «иное и иное» в отношении к Богу (Ep. Cant. 5, 17:18–20. S. 239).*

⁸¹ *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.) Quaest. Christ. ad gent. 3, 2. P. 179C:6–D:2. PG 6, 1433B:2–6. Ср.: Refutatio 2, 23:39–42. S. 148; * Greg. Pal. Ἀντιρρ. πρὸς Ἀκίνδ. 1, 4, 10:26–2; 2, 20, 98:14–18. Σ. 45–46, 155; рус. пер.: Свт. Григорий Палама 2009. С. 33, 187. Примеч. 51, 585; Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 5:1067–1070. Σ. 156; Joseph. Caloth. Orat. antirrh. 4, 30:647–649. Σ. 181; Dav. Dishyp. Ad Nicol. Cabas. 27:685–688.*

⁸² Очевидно, что по сущности, как об этом замечает свт. Григорий Палама в 1-м «Опровержении Акиндина» (*Greg. Pal. Ἀντιρρ. πρὸς Ἀκίνδ. 1, 4, 10:3–5. Σ. 46*).

⁸³ *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.) Quaest. Christ. ad gent. 3, 2. P. 179D:2–D:4. PG 6, 1433B:6–8. Ср.: Refutatio 2, 23:43–45. S. 148; * Greg. Pal. Ἀντιρρ. πρὸς Ἀκίνδ. 1, 4, 10:3–5; 2, 20, 98:21–23. Σ. 46, 155; рус. пер.: Свт. Григорий Палама 2009. С. 33, 187. Примеч. 54, 587; Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 5:1070–1071. Σ. 156; Joseph. Caloth. Orat. antirrh. 4, 30:650–651. Σ. 181. После такого ряда цитат из «Вопросов», приписываемых современной патристикой св. Иустину Мученику, свт. Филофей Коккин, желая показать сходство между язычниками (в первую очередь, эпикурейцами) и современными противниками учения свт. Григория Паламы, заключает вывод, ссылаясь на «Богословские главы» прп. Иоанна Дамаскина (как он его называет, Сира): «Волишь и воление – это действование и природное движение, что ясно и из многих других святоотеческих свидетельств» («Ὅτι δὲ τὸ βούλεσθαι καὶ ἡ βουλή ἐνέργεια καὶ κίνησις ἐστὶ φυσικὴ, καθὼς πολλῶν μὲν ἐτέρων δῆλον»). См.: *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 5:1072–1073. Σ. 156*; а также: *Io. Dam. Exp. fid. 37 (2, 23). S. 93–94.**

⁸⁴ т. е. Бога Отца.

⁸⁵ *Cyr. Alex. Thesaur. de sanct. Trinit. PG 75, 237B:3–C:5.* * Согласно изданию «Греческой патрологии» Ж.-П. Миня, здесь цитируется 14-е из 35-ти слов «Книги сокровищ о святой и единосущной Троице». Ср.: *Refutatio 2, 13:39–48. S. 130.* Кантакузин приводит эту цитату из сочинения свт. Кирилла для того, чтобы акцентировать внимание на том, что Бог Отец передает Богу Сыну присущие Божественной природе свойства (т. е. действований, причем они отличны от сущности, но также и Божественны, а значит, и нетварны), а не саму Свою сущность, иначе пришлось бы признать рассечение сущности, что невозможно, однако это исповедуют антипаламиты, доказывая тождественность сущности и действований в Боге.

Возможно, эта цитата из книги «Сокровищ» приводится Кантакузином также и по той причине, что Прохор Кидонис, добиваясь доказать простоту и несложность Бога, писал царю Иоанну (*Refutatio 2, 12:5–18. S. 128*): «Если одно в Боге – Его сущность, а другое – Его Жизнь, то Бог будет сложным» («εἰ ἔστιν ἐν τῷ θεῷ ἄλλο ἢ οὐσία αὐτοῦ καὶ ἄλλο ἢ ζωὴ αὐτοῦ, ἔστι σύνθετος» 5–6), ссылаясь на слова свт. Кирилла Александрийского: «В самом деле, если говорить, что Отец имеет Жизнь в Самом Себе, то Он – иной в отличии от Жизни, Которая в Нем. Но если так, то в Нем помыслится некая двойственность и сложность» («Εἰ γὰρ ἔχειν ἐν ἑαυτῷ ζωὴν λέγεται ὁ πατήρ, ἕτερόν ἐστιν αὐτὸς παρὰ τὴν ἐν αὐτῷ ζωὴν. Εἰ δὲ τοῦτο, διπλὴ τις ὡσπερ καὶ σύνθεσις ἐν αὐτῷ νοηθήσεται» 8–11). Затем Кидонис утверждает, что «хотя Сын – Жизнь Отца,

Отец несложен» («εἰ ὁ υἱὸς ἐστὶ ζωὴ τοῦ πατρὸς, ὁ πατὴρ οὐκ ἔσται σύνθετος» 13–14), со ссылкой на того же свт. Кирилла: «Значит, Жизнь, Которую имеет Отец в Самом Себе, не иная какая-нибудь в отличии от Сына; и снова: Жизнь, Которая в Сыне, – не иная какая-нибудь в отличии от Отца» («Ἡ ζωὴ ἀρα, ἣν ἔχει ὁ πατὴρ ἐν ἑαυτῷ, οὐχ ἑτέρα τίς ἐστὶ παρὰ τὸν υἱόν καὶ πάλιν ἢ ἐν υἱῷ ζωὴ οὐχ ἑτέρα τίς ἐστὶ παρὰ τὸν πατέρα» 15–17). Можно предположить, что Прохор, желая опровергнуть учение свт. Григория Паламы о различении сущности и действия, переносит отношение между сущностью и действием на отношение между единой природой Троицы и свойствами Божественных Лиц, однако односторонне понимает выражение свт. Кирилла и видит лишь природное единство и неразличимость в Пресвятой Троице. Рассуждение Прохора зиждется на том, что Жизнь Отца не отличается от той Жизни, которую имеет Сын (поскольку это природное свойство), однако он упускает из виду ипостасную различимость Отца и Сына, которая как раз и может напоминать (только по примыслению, как об этом будет подробно сказано ниже) различие между сущностью и действием.

Сам царь удивляется тому, как оппонент понимает данные слова свт. Кирилла, и Кантакузину не остается ничего другого, как только объяснить, что сказанное святителем о тождественности Жизни, Которая у Отца и Сына, относится к сущности, а не к ипостасям: «Кто противоречит тому, что Сын – не Жизнь Отца или, что Отец – не Жизнь Сына? <...> Этими словами вы не предлагаете ничего другого, кроме как недоумения. Мы говорим, что Отец – Жизнь Сына, потому что от Отца Сын имеет бытие, а бытие – это Жизнь. <...> И Утешитель от Отца имеет бытие, и бытие – это Жизнь, и Сын – Жизнь Отца, но и Утешителя, и Утешитель – Жизнь Отца, но и Сына. Действительно, так взаимообщаются между собой Божественные ипостаси. <...> Но как каждая из богочначальных ипостасей – совершенный Бог, так и Жизнь совершенна; и как Святая Троица – это один Бог, так и Жизнь одна» («Καὶ τίς ἐστὶν ὁ ἀντιλέγων, ὅτι οὐκ ἔστιν ὁ υἱὸς ζωὴ τοῦ πατρὸς ἢ ὁ πατὴρ οὐκ ἔστι ζωὴ τοῦ υἱοῦ; <...> Πάντως οὐδὲν ἄλλο ἢ ἀπορίας ὑπο ταῦτα προφέρετε. Ἡμεῖς δὲ λέγομεν, ὅτι ὁ πατὴρ ζωὴ ἐστὶ τοῦ υἱοῦ. Ἐκ γὰρ τοῦ πατρὸς ἔχει ὁ υἱὸς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζωὴ εἶναι. <...> ὁ παρὰκλητος ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι καὶ τὸ ζωὴ εἶναι, καὶ ὁ υἱὸς ζωὴ ἐστὶ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ καὶ τοῦ παρὰκλητου, καὶ ὁ παρὰκλητος ζωὴ ἐστὶ τοῦ πατρὸς, ἀλλὰ καὶ τοῦ υἱοῦ. Οὕτω γὰρ περικυρωοῦσιν αἱ θεῖαι ὑποστάσεις πρὸς ἀλλήλας. <...> Ἀλλὰ καὶ ἐκάστη τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων ὡσπερ τέλειος θεός, οὕτω καὶ τελεία ζωὴ ἐστὶ· καὶ ὡσπερ εἷς θεός ἐστὶν ἡ ἀγία τριάς, οὕτω καὶ μία ζωὴ ἐστὶ» Refutatio 2, 12:20–21, 23–26, 28–32, 33–36. S. 128–129).

⁸⁶ Ин. 6, 47. Здесь свт. Кирилл приводит также и следующие цитаты из Евангелия от Иоанна, которые опускает Кантакузин: *Τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς ἐμῆς ἀκούει φωνῆς (Овцы Мои слушаются голоса Моего), καὶ γὰρ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον (и Я дам им жизнь вечную)*, см.: Ин. 10, 27.28; *Ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ γεύσῃται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα (Верующий в Меня не вкусит смерти во век)*, ср. Ин. 6, 47; 8, 32. Затем святитель показывает, как изменились бы эти процитированные слова, если Христос – Жизнь не по природе. «В самом деле, – пишет святитель, – Он должен был говорить: “Тот, кто верует в Меня, получит от Меня Жизнь, которую дал Мне Отец”. И снова: “Верующему в Меня Отец не позволит вкушать смерть”». См.: PG 75, 236B:9–15.

⁸⁷ *Cyr. Alex. Thesaur. de sanct. Trinit. PG 75, 236B:7–9, C:2–7, 8–10, 12–13, 237A:12–14. Ср.: Refutatio 1, 37:28–38; 2, 13:39–48. S. 53–54, 130. * Ср. подобную цитацию свт. Кирилла также и в двух сочинениях свт. Григория Паламы: *Greg. Pal. Cap. phys., theol., moral. et pract. 116:5–117:4; Greg. Pal. Contra Acindyn. 2:13–3:4.**

Скорее всего, царь мог взять эту цитату из обозначенных сочинений свт. Григория, однако Кантакузин приводит дословную цитату одного предложения так, как в книге «Сокровищ» у свт. Кирилла, чего не делает ни свт. Григорий, ни кто-либо еще.

⁸⁸ т. е. Царство Небесное.

⁸⁹ κατάληψις. Этот термин введен родоначальником стоической школы Зеноном Китийским (IV–III вв. до н. э.) и означает отвлеченное понимание действительного предмета посредством очевидного представления о нем (*Zen. Cit. Testim. et fragm.* 57).

⁹⁰ 1 Кор. 15, 49.

⁹¹ Ср.: *Max. Conf. Cap. ad theol. Deique Filii. Centena iterum gnostica capita* 90, 93. PG 90, 1168C:1–4, 6–10, 1169A:13–14; ср. рус. пер.: Главы о богословии и домостроительстве Воплощения. Вторая сотница 90, 93 // *Прп. Максим Исповедник 2004*. С. 339, 340. * Та же цитата (в меньшем размере) встречается у свт. Григория Паламы в его «Опровержениях Акиндина» (*Greg. Pal. Αντιρ. πρὸς Ἀκίνδ.* 2, 15, 69:25–27. Σ. 134; рус. пер.: *Свт. Григорий Палама 2009*. С. 158. Примеч. 464, 465) и в 11-м «Антирритике» свт. Филофея (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 11:834–837. Σ. 432–433). Для доказательства причастности Бога твари на эти же слова прп. Максима Кантакузин сошлется и в своем 5-м послании легату Павлу (*Ep. Cant.* 5, 16:56–63. S. 238). См. сноску 426.

⁹² Ам. 5, 8.

⁹³ *Bas. M. Adv. Eun.* 5. PG 29, 709D:1–712A:14; ср. рус. пер.: *Свт. Василий Великий 1846а*. С. 179–180. * Это сочинение направлено на доказательство нетварности Святого Духа. Книги 4-я и 5-я «Против Евномия», возможно, были написаны не свт. Василием Великим, а Дидимом Слепцом, однако это несколько не умаляет данного трактата. Эта цитата подтверждает учение о различении сущности и действовании, а вместе с тем их нетварности, если под «присущим» («προσόντα»), как, очевидно, считает и Кантакузин, понимать действования Божества.

⁹⁴ Автор недословно цитирует слова прп. Максима Исповедника, направленные против бывшего Константинопольского экс-патриарха Пирра, который учил о присущем Христу едином действовании по образу единения: «.....если вы назовете его, т. е. природное свойство, тварным, то оно указывает на тварную природу, и только на нее, а если – нетварным, то оно изображает нетварную природу, и только ее, так как должно, чтобы природныя свойства соответствовали природам» («εἰ μὲν κτιστὴν αὐτὴν φήσετε, κτιστὴν καὶ μόνην δηλώσει φύσιν· εἰ δὲ ἀκτιστον, ἀκτιστον καὶ μόνην χαρακτηρίσει φύσιν· δεῖ γάρ ... κατάλληλα ταῖς φύσεσι τὰ φυσικά εἶναι». *Max. Conf. Disput. cum Pyr.* PG 91, 341A:5–9) *. * Сопоставляя данные цитаты, видно, что Кантакузин отождествляет природные свойства (τὰ φυσικά) с природным действом. По всей вероятности, царь Иоанн позаимствовал эту фразу из «Антирритиков» свт. Филофея, где она встречается 5 раз (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 5:1250–1253, 1271–1273; 7:31–33; 8:446–449; 13:652–654. Σ. 162, 163; 224; 273; 539). Свт. Филофей использует эту цитату, чтобы показать еще одну причину различения сущности и действия, как он прямо и пишет: «Божественная сущность отличается от ее действия еще и потому, что действие – это то, что изображает и указывает на свою сущность, а сама сущность – это то, что изображается и на что указывает сущностное и природное действие» («Ἐτι διαφέρει ἡ θεία οὐσία τῆς αὐτῆς ἐνεργείας, ὅτι ἡ μὲν ἐνεργεία ἐστὶ τὸ χαρακτηρίζον καὶ δεικνύον τὴν ταύτης οὐσίαν, ἡ οὐσία δ' αὐτὴ τὸ ὑπὸ τῆς ἐνεργείας, ὡς οὐσιώδους καὶ φυσικῆς δεικνύμενόν τε καὶ χαρακτηριζόμενον» 5:1247–1250). А в другом месте, опираясь на эту цитату, святитель оспаривает противников, которые признают Бога нетварным

(они ведь никогда не потерпят, чтобы служить твари), а Божество, Которое у Него, тварным, – говоря, что такое невозможно, так как, у Кого тварно действие, тот и Сам тварен (т. е. в данном случае под Божеством свт. Филофей понимает действие). Однако для противников учения свт. Григория Паламы такое представление нарушает единство и простоту Бога, а потому они, по слову свт. Филофея, возводя клевету, вновь обвиняют Христову Церковь, будто она вводит «скопище богов, злейшее и губительное многобожие и языческую болтовню» («εἰ δὲ τὸν μὲν Θεὸν λέγοιεν ἄκτιστον εἶναι, μηδὲ γὰρ ἀνασχέσθαι πὸτ' ἂν αὐτοὺς κτίσματί γε λατρεῦειν, τὴν δὲ θεότητα αὐτοῦ κτιστὴν πεφουκέναι, ἰδοὺ πρὸς τῷ ἀδυνατῶ ἀδύνατον <...> ἰδοὺ καὶ Θεῶν ὄχλος καὶ ἡ κακίστ' ἀπολουμένη τῆς πολυθεΐας εἰσοδος αὐθις καὶ ὁ Ἑλληνικὸς λῆρος, ὃν αὐτοὶ συκοφαντοῦντες ἐγράψαντο πάλαι τὴν Χριστοῦ Ἐκκλησίαν». 13:649–652, 655–657).

⁹⁵ способе выражения слова (согласно контексту первой части 30-й Беседы свт. Иоанна Златоуста).

⁹⁶ Ин. 3, 34 (греч. текст), 35 (рус. пер.). * Ср. с рассуждением св. ап. Павла: 1 Кор. 13, 9–10, 12: *ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν, ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται ... ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη (Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится... теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познаю).*

⁹⁷ Ср.: Ин. 3, 11.

⁹⁸ *Io. Chrys.* In Io. Hom. 30, 2. PG 59, 174:3–18; ср. рус. пер.: Беседа 30 на Иоан. 3, 31 // *Свт. Иоанн Златоуст 2005*. Т. 8. С. 199–200. Ср. со 2-й книгой «Опровержений» и 5-м посланием легату Павлу (*Refutatio 2, 4:55–60. S. 116; Ep. Cant. 5, 13:37–42. S. 233*), * в 95-й главе у свт. Григория Паламы, который доказывает, что причастное действие – это и не сущность, и не тварь (*Greg. Pal. Cap. phys., theol., moral. et pract. 95:8–12*), дважды в его же 2-м слове «Об исхождении Святого Духа» (*Greg. Pal. De proces. Spirit. Sanct. 2, 47:19–25; 2, 69:25–28*), а также 2 раза в «Антирритиках» (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 6:570–575; 6:994–998. Σ. 184, 197–198*), где святитель предваряет цитату выводом о том, что «сущность и ее богоначальные ипостаси безмерны, поэтому к ним никогда не было возможно приобщиться, если не посредством их природных действий» («*Ἡ οὐσία δὲ καὶ αἱ ταύτης θεαρχικαὶ ὑποστάσεις ἀμέριστοι. Διὸ οὐδὲ μετοχὴ αὐτῶν ἂν εἴη ποτέ, εἰ μὴ κατὰ τὰς φυσικὰς αὐτῶν ἐνεργείας*» 6:566–568) и 1 раз в «Похвале св. Димитрию» свт. Филофея Коккина (*Philoth. Coccin. Laud. sanct. Demetr. 16:7–11*) и, наконец, 6 раза у Иосифа Калофета: 5 раз в «Опровержениях против Акиндина и Варлаама», где он подчеркивает непричастность сущности и причастность действия (*Joseph. Caloth. Orat. antirrh. 1, 18:724–729; 4, 5:105–110; 6, 11:291–295; 6, 15:474–480; 9, 24:803–808. Σ. 105, 162–163, 245, 252, 331*) и один раз в его 3-м послании «Великому логофету кир Никифору Метохиту» (*Joseph. Caloth. Ep. 3, 5:87–92. Σ. 381–382*).

⁹⁹ Цитата неточная. Ср.: *Cyr. Alex. Thesaur. de sanct. Trinit. PG 75, 65CD*. Также ср. эту цитату: *Ep. Cant. 5, 13:44–47. S. 233* (см. ниже: сноска 392); *Refutatio 2, 17:17–20. S. 138*; * а также 10-ый «Антирритик» свт. Филофея Коккина: *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 10:955–957. Σ. 393*.

¹⁰⁰ *Cyr. Alex. Thesaur. de sanct. Trinit. PG 75, 65C:8–D:5*. Согласно изданию Ж.-П. Миня, здесь цитируется 5-е слово «Книги сокровищ». Ср.: *Ep. Cant. 5, 13:48–57. S. 233–234* (см. ниже: сноска 393); *Refutatio 2, 17:22–31. S. 138*; * *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 10:958–965. Σ. 393*.

¹⁰¹ Ср.: Мф. 28, 19.

¹⁰² См.: Ин. 14, 9.

¹⁰³ Cyr. Alex. Thesaur. de sanct. Trinit. PG 75, 68B:1–8, C:1–4D:5. Ср.: Ep. Cant. 5, 13:58–66. S. 234 (см. ниже: сноска 396); Refutatio 2, 17:32–40. S. 138; * Philoth. Coccin. Antirr. contra Greg. 10:965–972. Σ. 393. После целого ряда цитат, который завершается этими тремя выдержками из книги «Сокровищ» свт. Кирилла, свт. Филофей Коккин в своем 10-м «Антирритике» заключает вывод о том, что святые отцы (в частности, свт. Кирилл Александрийский), различая в Боге сущность (которая совершенно невидима и именуема) и созерцаемое вокруг нее, допускают по отношению к Богу различные имена как обозначение Его действований, и эти именованья нисколько не нарушают простоты Бога. Святитель так обращается к своему оппоненту – Никифору Григоре: «Вот, смотри, любомудр! Богословы многочисленными свидетельствами ясно доказали: не только сущность Бога, очевидно, соблюдая природный порядок, как сущность, и источник, и корень, и причина лежит выше того, что сущностно созерцаемо вокруг нее; но и само это природно созерцаемое вокруг Бога не лишается различия друг с другом в обозначении, так что, и первое, равным образом и второе, и большее, и меньшее, как и Отец, и Бог, и Сын, и Господь, обозначает созерцаемое вокруг самой сущности и самих Божественных ипостасей, согласно с учением самих этих священных богословов (имеются в виду Дионисий Ареопагит, Афанасий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский и другие). См.: «Ἰδοὺ δέδεικται τοῖς θεολόγοις φανερώς διὰ πλειόνων, φιλόσοφε, ὅτι οὐ μόνον ἡ τοῦ Θεοῦ οὐσία τῶν περὶ αὐτὴν οὐσιωδῶς θεωρουμένων καθὼς οὐσία καὶ πηγὴ καὶ ῥίζα καὶ αἰτία ὑπέρεκειται, τὴν φυσικὴν δηλονότι τάξιν τηροῦσα, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ δὴ ταῦτα τὰ περὶ Θεὸν φυσικῶς θεωρούμενα τὴν τε πρὸς ἀλλήλα κατὰ τὸ σημαινόμενον οὐκ ἀρνεῖται διαφορὰν, καὶ δὴ καὶ τὸ πρῶτον ὡσαύτως καὶ τὸ δεύτερον καὶ τὸ μείζον τε καὶ τὸ ἔλαττον, καθὰ δὴ καὶ τὸ Πατὴρ καὶ Θεὸς καὶ τὸ Υἱὸς καὶ Κύριος περὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν καὶ τὰς αὐτὰς θείας ὑποστάσεις, κατ’ αὐτοὺς δὴ τούτους φημί τοὺς ἱεροὺς θεολόγους θεωρούμενα». 10:973–981. Σ. 393–394.

¹⁰⁴ Аллюзия на Флп. 2, 21: οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ (потому что все ищут своего, а не того, что угодно Иисусу Христу).

¹⁰⁵ Аллюзия для «τοῦ ψεύδους υἱοῦ» (сыны лжи) на: ψευδεῖς οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ζυγοῖς (лживи сынове человечестии в мерилех) (Пс. 61, 10), λαὸς ἀπειθής ἐστιν, υἱοὶ ψευδεῖς, οἱ οὐκ ἠβούλοντο ἀκοῦειν τὸν νόμον τοῦ θεοῦ (людие непокориви суть, сынове лживии, иже не похотеша слышати закона Божия) (Ис. 30, 9). А для «τοῦ ψεύδους γεννήτορες» (порождения лжи) аллюзия на слова Предтечи, согласно Мф., фарисеям и саддукеям (или, согласно Лк., приходившему креститься народу): «Γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;» («Порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева?») (Мф. 3, 7; Лк. 3, 7); – а также на слова Спасителя тем же фарисеям: «Γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες;» («Порождения ехиднины! как вы можете говорить доброе, будучи злы?») (Мф. 12, 34) и «Ὅφεις γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης;» («Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну?») (Мф. 23, 33).

¹⁰⁶ Досл.: ἀσπάζω (целовать, приветствовать).

¹⁰⁷ Нар. «ἐξουσιαστικῶς» (самовластно, по личному произволению) чаще всего, в сравнении с другими греческими писателями, встречается в творениях свт. Кирилла Александрийского: по данным TLG – 17 раз, а у всех остальных авторов – 57 раз. Свт. Кирилл в полемике с оппонентами Православию (по всей видимости, с арианами), кажется, противопоставляет самовластие (или самостоятельное произволение) отдельной ипостаси общей природе Пресвятой Троицы: «Если, как думаете вы, и сами обманываясь, и обманывая других, Сын

произошел не из сущности Отца, а был самовластно, и при этом Он Премудрость и Сила Отца, то Отец по природе – и не премудр, и ... нет... не силен» («Εἰ καθάπερ ὑμεῖς οἴεσθε πλανῶντές τε καὶ πλανώμενοι, οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς προήλθεν ὁ Υἱὸς, ὑπέστη δὲ ἐξουσιαστικῶς, καὶ ἔστιν αὐτὸς ἡ σοφία καὶ δύναμις τοῦ Πατρὸς, οὔτε σοφὸς κατὰ φύσιν ἐστὶν ὁ Πατήρ, οὔτε μὴν δυνατός»). Thesaur. de sanct. Trinit. PG 75, 133D:11–136A:4). Или в другом месте святитель пишет еще более отчетливо: «Следовательно, Отец произвел Сына не самовластно, как вы думаете, но Он имеет плод Собственной природы» («Οὐκ ἐξουσιαστικῶς ἀρα τὸν Υἱὸν ὑπέστησε, καθ’ ὑμᾶς, ἀλλὰ τῆς οἰκείας φύσεως ἔχει καρπὸν· ἐπειδὴ δὲ τοῦτο, καὶ ὁμοούσιος»). Thesaur. de sanct. Trinit. PG 75, 136B:12–14).

Но в данном контексте «Христос врачует самовластно», несомненно, понимается то, что произволение ипостаси Бога Сына природно и ничем не отличается от произволений прочих Божественных Лиц. Таким образом, и свт. Кирилл, как раньше св. мученик Иустин Философ, подразумевает различие в Боге сущности и власти, т. е. воли или, сказать иначе, действия.

¹⁰⁸ Cyr. Alex. Thesaur. de sanct. Trinit. PG 75, 521B:3–12. * Согласно изданию Ж.-П. Минья, здесь цитируется 32-е слово «Книги сокровищ». По данным TLG – ни один другой писатель не цитировал этих слов свт. Кирилла.

¹⁰⁹ Имеется в виду 15-я догматическая беседа «О вере», входящая в состав 24-х (согласно изданию мавринцев (1705 г.), то же самое и в собрании PG: 31, 464–472) или 26-ти (согласно рус. пер.) слов, похвальных речей и бесед свт. Василия Великого. Не следует путать с имеющим аналогичное название прологом, к «Нравственным правилам» святителя (De fide. PG 31, 676–692), а также с кратким 14-м Словом «О вере», относящимся к «спорным» (spuria) трактатам свт. Василия (см.: *Gribomont 1953*. P. 314–316).

¹¹⁰ Здесь свт. Василий Великий ссылается на слова Священного Писания: *Дух правый, Дух святой* (Пс. 50, 12–13), *закон Духа жизни* (Рим. 8, 2). Почему-то в Син. пер. цитируемое слово «Дух» пишется то со строчной (см.: Пс. 50, 13), то с прописной буквы (см.: Пс. 50, 12; Рим. 8, 2).

¹¹¹ В данной беседе для свт. Василия важно доказать, что ипостась Духа той же природы и той же сущности, что и остальные ипостаси Пресвятой Троицы, а потому святитель не использует каких-либо терминов для обозначения того, чем сущностно (συνουσιωμένως) и природно (κατὰ τὴν φύσιν) обладает Святой Дух вместе с другими Божественными Лицами, чтобы не перезагружать оппонентов излишней терминологией. В свою очередь для Кантакузина самым важным в этой цитате является как раз то, чем природно обладает Святой Дух: очевидно, под всеми этими именованями (благость, правота, освящение и т. д.) подразумеваются сущностные качества, т. е. свойства или, сказать иначе, действия.

¹¹² Bas. M. De fide. PG 31, 468C:12–D:1, 469B:8–12 *; ср. рус. пер.: *Свт. Василий Великий 18466*. С. 262–263 (переизд.: *Свт. Василий Великий 2008*. С. 1010–1011). Издатели «Переписки» Э. Фоордекерс и Ф. Тиннефельд указали нумерацию строчек цитируемого отрывка (вместо C:12 – поставлено C:11) в соответствии не с оригинальным языком сочинения, а с латинским переводом, параллельно помещенном в PG (*Voordeckers, Tinnefeld 1987*. S. 130).

Также ср. эту цитацию во 2-й кн. «Опровержений» и * у свт. Филофея: *Refutatio 2*, 13:49–59. S. 130, *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 4:111–113, 1212–1219. Σ. 86–87; 120. Скорее всего, Кантакузин не был знаком с самим текстом сочинения свт. Василия «О вере», а заимствовал цитируемые отрывки из 4-го Антирритика свт. Филофея Коккина, что следует из разбора обозначенных цитат (см. соответствующие расхождения в греч. тексте, публикуемом в настоящей работе). Свт. Филофей после этой выдержки заключает, что таким

образом у Бога нет ничего приобретенного или позднее появившегося («Τούτων οὐδὲν ἐπίκτητον αὐτῷ, οὐδὲ ὑστερον ἐπιγενόμενόν ἐστι». 4:113–114). И затем святитель обращается к Никифору Григоре, удивляясь тому, как этот любомудр, борясь за единство и простоту Бога, но при этом, отрицая природное качество свойств, в один ряд с Божеством вводит еще нечто, помимо Бога. Константинопольский иерарх пишет своему противнику: «А если ты говоришь теперь, что Божество, Которое триипостасно, а вместе едино и всесильно, обладает свойствами приобретенными и не в собственном смысле природными, то я и не знаю, у какого бога заимствовало их Божество» («Σὺ δὲ νῦν τὴν τρισυπόστατον ὁμοῦ θεότητα, τὴν μίαν καὶ παντοδύναμον, ἐπίκτητους καὶ οὐ κυρίως φῆς ἔχειν τὰς φυσικὰς ιδιότητας, οὐκ οἶδα παρὰ τίνος Θεοῦ δανεισαμένην αὐτάς». 4:114–117). После этого свт. Филофей обличает Григору в открытой клевете на Соборный томос 1351 г. и на всех приверженцев учения свт. Григория Паламы: антипаламит, смеясь над своими противниками, обвинял их в невежестве, представляя их учение таким образом, что Саможизнь, Самодействие, Самосила лишены жизни и силы, так как то, что извне и различно обладает действием, жизнью и силой, – скорее всего, будет живым, и действенным, и сильным (ср.: «Ἐφῆς καὶ γὰρ ἀμαθίας ἡμᾶς γραφεσθαι καὶ γελᾶν, ὅτι τὴν μὲν αὐτοζωὴν καὶ αὐτενέργειαν καὶ αὐτοδύναμιν ζωῆς καὶ δυνάμεως ἀμοιρον, ὡς αὐτὸς ἡμῶν καταψεύδη, δογματίζομεν, τὸ δ' ἔξωθεν καὶ διαφορον ἔχον ἐνέργειαν καὶ ζωὴν καὶ δύναμιν, ἐκεῖνο μᾶλλον εἶναι ζῶν καὶ ἐνεργὲς καὶ δυνατόν». 4:119–123). В противовес такому ложному обвинению клеветников святитель твердо исповедует свою веру, как определили боголюбезные отцы Константинопольского собора 1351 г.: «Мы признаем, что сущностное и природное движение Бога, будучи Его действием, согласно с учением богословов, и происходит, и исходит из Божественной сущности как от неиссякаемого источника; и действие никогда не созерцается без сущности, но нераздельно с ней постоянно пребывает» (ср.: «Πῶς οὖν, ὅπερ ἡ σύνοδος καὶ ὁ ταύτης εὐσεβῆς ὄρος οὐκ εἶπε, μᾶλλον δὲ καὶ σφοδρῶς ἀπεῖπε, καὶ μεθ' ὑπερβολῆς, οὐσιώδη, καὶ γὰρ φησι, καὶ φυσικὴν κίνησιν τοῦ Θεοῦ, τὴν αὐτοῦ ἐνέργειαν οὖσαν εἰδότες, κατὰ τοὺς θεολόγους, ὡς ἐκ πηγῆς ἀνάου φαμὲν τῆς θείας οὐσίας προέρχεσθαι τε καὶ πηγάζειν, καὶ ταύτης χωρὶς οὐδέποτε θεωρεῖσθαι, ἀλλ' ἀδιαίρετον αὐτῆς ἀεὶ διαμένειν»). 4:123–128).

¹¹³ Досл. «ἐκ μέσου ποιησάτω». Словарь Е. А. Софоклиса предлагает такой вариант перевода: «to put out of the way» (Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. P. 746).

¹¹⁴ Ср.: Ер. Cant. 2, 1:13. S. 188 (в тексте краткого изложения веры Кантакузеном).

¹¹⁵ Аллюзия на слова Христа из притчи о пшеничном зерне, падающем в землю: «ἐάν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει ἐάν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει» («если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода») (Ин. 12, 24); – а также из притчи об истинной виноградной лозе: «ὁ μένων ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν αὐτῷ οὗτος φέρει καρπὸν πολὺν» («кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода») (Ин. 15, 5), «ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέριτε» («тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода») (Ин. 15, 8). Кроме того, здесь видна аллюзия на слова из описания дерева, которое видел во сне царь Навуходоносор: τὰ φύλλα αὐτοῦ ὡραία, καὶ ὁ καρπὸς αὐτοῦ πολὺς, καὶ τροφή πάντων ἐν αὐτῷ (Дан. 4, 12) – лиственные его прекрасные, и плод его мног, и пища всех в нем (Дан. 4, 9); καὶ τὰ φύλλα αὐτοῦ εὐθάλῃ καὶ

ὁ καρπὸς αὐτοῦ πολὺς καὶ τροφή πᾶσιν ἐν αὐτῷ (Dan. 4, 21) – листовые его благоцветные и плод его много, и пища всем в нем (Дан. 4, 18).

¹¹⁶ Общераспространенный эпоним личности императора. Досл.: «Мое царство».

¹¹⁷ *Greg. Acind. Ep. 37:56–58.* * В послании патриарху кир Иоанну Веку Григорий Акиндин предлагает ему сокрушить, как многоглавую гидру, будто бы новое учение свт. Григория Паламы мечом Духа и огнем благочестивого слова («ἡ πολυκέφαλος ὕδρα, τομῆς τινος πειραθείη καὶ καύσεως παρὰ τῆς σῆς μαχαίρας τοῦ πνεύματος καὶ τοῦ πῦρ πνέοντος ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας λόγου»).

Приведем несколько выдержек из различных древнегреческих и византийских словарей, а также продемонстрируем, как святые отцы использовали этот языческий образ в своих сочинениях. Неоплатоник и софист Тимей в своем словаре растолковывает поговорку «разрубать гидру»: это выражение употребляется, когда речь идет о чем-то невозможном; имеется в виду мифологическая лернейская стоглавая гидра, у которой при отрубании одной из голов вырастало множество, – как раз с ней сражался Геракл, а Иолаю приказывал прижигать отрубленные головы (ср.: «ἐπὶ τῶν ἀμηχάνων λέγεται ἴστο ρεῖται γὰρ, ὕδρα τῆι ἐν Λέρνηι ἑκατοντακεφάλωι τυχεανοῦσι μαχόμενον Ἡρακλέα, ὡς τῶν τεμνομένων αὐτῆς κεφαλῶν ἀνεφύοντο πλείους, κελεῦσαι Ἰολάωι ἐπικαίειν τὰς τεμνομένας». *Tim. Soph. Lexic. Platon. P. 1005b:2–6*). Эту же цитату дословно повторяет в своем лексиконе и Константинопольский патриарх Фотий: *Phot. Constan. Lexic. P. 615:4–8*. Языческий филолог и лексикограф Исихий Александрийский (ок. V в. по Р. X.) дает такое определение гидре: многоглавый зверь с видом многообразных змей («θηρίον πολλὰς ἔχον ὄψεων ὄψεις, πολυκέφαλον». *Hesych. Alex. Lexic. P. 69:1–2*). А византийский энциклопедический словарь X в. Суда называет гидру «девятиглавым змеем» («ἐννεακέφαλος ὄφις». *Suda. Lexic. P. 56:1, 67:1*). Подробно миф о лернейской гидре излагает средневековый византийский паремнограф Михаил Апостолиус в своей «Коллекции притч»: *Mich. Apost. Coll. paroem. 49:1–31*.

Свт. Афанасий Великий в третьем слове «Против ариан» сравнивает богоборцев и богоненавистников с баснословной гидрой, которая при умерщвлении у нее прежних змей порождала новых и упорно противилась умерщвлению, противопоставляя новых родившихся змей, – так и христорборцы, по слову свт. Афанасия, смертельно поражаемые во всем, выставляют в свою защиту новые иудейские бредни и таким образом борются с истиной (см. точнее: *Athan. Alex. Orat. cont. Arian. 3, 58. PG 26, 445B:6–C:2*). Прп. Исидор Пелусиот в письме грамматике Агафодемону неутолимую и безудержную страсть сребролюбия и объядения сравнивает с ненасытной гидрой: «Всегда принимая, она никогда не насыщается, подобно какой-то многоглавой гидре, тысячами уст препровождая пищу в ненасытное чрево» («Πάντοτε γὰρ δεχομένη, οὐδέποτε πληροῦται· οἷον δέ τις πολυκέφαλος ὕδρα μυρίοις στόμασι τὴν τροφήν τῆ ἀκορέστῳ γαστρὶ παραπέμπουσα». *Isid. Pelus. Ep. 1297:7–10. P. 320*). Прп. Иоанн Дамаскин в догматико-полемическом сочинении «Против якобитов» сторонников монофизитов Диоскора и Севира сравнивает с многоглавой, а потому и безглавой гидрой («Διόσκορος τε καὶ Σεῦηρος καὶ ἡ τούτων πολυκέφαλος καὶ διὰ τοῦτο ἀκέφαλος ὕδρα μίαν ὑπόστασιν θέμενοι μίαν καὶ τὴν φύσιν ὥρισαντο». *Io. Dam. Contr. Jacob. 2:16–18. S. 111*).

¹¹⁸ т. е. прекословящие.

¹¹⁹ Ср.: *Proch. Cyd. Apol. / Mercati 1931. P. 299:10–300:12.* * Полный греч. текст «Защитительного слова Прохора Кидониса патриарху Филофею Коккину о неизбежности приговора» (*Apologia di Procoro al patriarca Filoteo nell'imminenza della condanna*), написанного в апреле 1368 г., опубликован Г. Меркати по Ватиканской

рукописи: Dal. Vatic., gr. 678, f. 2–10^v. (*Mercati 1931*. P. 296–313). Прохор с гневом обличает Константинопольского патриарха св. Филофея за то, что он будто бы лишает Божество единства и разделяет его на двое или даже на многие части: «...ты не стыдишься считать Бога двуприродным, а скорее, и многочастным, и состоящим из неподобных частей, и сущим, и сверхсущим; с одной стороны, принадлежащим к сущности, а с другой – к действиям; и тем самым распатываешь Божество... И говоря так, не думаешь ли ты, что утверждаешь многобожие, так как различаемые предметы называешь нетварными божествами» (ср.: p. 299:7–300:12).

¹²⁰ *Max. Conf. Cap. ad theol. Deique Filii. Centena iterum gnostica capita 1*. PG 90, 1124D:10–1125A:11, B:3–C:5 *. Рус. пер.: *Прп. Максим Исповедник 2004*. С. 313–314. Это место у прп. Максима является пересказом вступительной части 31-го слова свт. Григория Богослова. Согласно исследованию К. Де Фогта в ряде рукописей этот пассаж фигурирует как «Эпilog или комментарий к Символу веры свт. Григория Чудотворца (*Fogt 1988*. Т. 106. P. 272).

¹²¹ Прил. ἔωλος (2 окончаний) этимологически происходит от наречия ἔως (пока не, вплоть до) и имеет несколько значений: 1) несвежий, испорченный (чаще всего какой-нибудь продовольственный продукт); 2) устаревший, несовременный, консервативный (о каком-либо деле); 3) бесполезный, провальный (о каком-либо предмете или предприятии); 4) медлительный, нерешительный (о человеке). См.: LSJ. P. 751; Μέγα λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης. Σ. 414. Таким образом, в рассматриваемом контексте возможен и такой перевод: бесполезно, безуспешно.

¹²² Ср.: «Τὸ γὰρ καθόλου μηδεμίαν δύναμιν ἔχον οὔτε ἔστιν οὔτε τι ἔστιν οὔτε ἔστι τις αὐτοῦ παντελῶς θέσις» (Ибо не обладающее вообще никакой силой и не есть, и не является чем-то, что есть, и совершенно не является каким-то его местом). *Dion. Areop. De div. nom.* 8, 5. P. 203:2–4, ср. рус. пер.: *Св. Дионисий Ареопагит 2008*. С. 263–264. * Под «местом» автор схолий (Иоанн Скифопольский или прп. Максим Исповедник) на корпус «Ареопагитик» понимает «приведение в бытие».

Недословное цитирование из 8-й гл. сочинения «О Божественных именах» под названием «Об именах “Сила”, “Справедливость”, “Спасение”, “Избавление”; в ней же о неравенстве» ради подтверждения невозможности наличия в Боге сущности без действия вырвано из контекста, в котором автор ведет речь не о сущности и действии Творца, а о том, что все существующее во вселенной поддерживается изливаниями Света, вседержительной защитой и окружениями Божественной Силы. Впрочем, с целью опровергнуть оппонента, который считает Божественную природу настолько сверхприродной и все превосходящей, что она даже не может обладать какими-либо свойствами, подобное, еще более неточное цитирование есть и у свт. Григория Паламы, как это видно в «Малом опровержении» Григория Акиндина, где под силой святитель понимает природные качества, а главное – сама выдержка из Ареопагитского корпуса оторвана от контекста: «Говорящий, что Божественная природа не обладает природными качествами, не возносит ее выше всякой природы, а объявляет никак не существующей. Действительно, то, что совершенно не обладает природными качествами, есть не в превосходном смысле, но никак не существует. Неужели возможно охарактеризовать совершенным бытием то, что не обладает никаким из характеризующих качеств, то есть никаким из показателей?» («Ὁ μὴ λέγων φυσικά τὴν θεῖαν ἔχειν φύσιν οὐχ ὑπεραίρει ταύτην πάσης φύσεως, ἀλλὰ μηδαμῆ μηδαμῶς οὔσαν ἀποφαίνει. Τὸ γὰρ μὴ ἔχον ὅλως φυσικά, οὐχ ὑπεροχικῶς ἔστιν, ἀλλ’ οὐδαμῶς. Πῶς δ’ ἂν καὶ χαρακτηρισθεῖ ὅλως εἶναι, μηδὲν ἔχον τῶν χαρακτηριζόντων, δηλαδὴ δεικνύντων»). *Greg. Acind. Refut. parv.* 238–243).

Дословно цитирует рассматриваемое нами место из трактата «О Божественных именах» Никифор Григора в своей «Римской истории», однако после этого пассажа он с гневливой злобой обрушивается на свт. Григория, думая, что святой учитель богословия проповедует Бога или несуществующего (вполне логичный вывод из рассматриваемой цитаты), или сложного. Никифор Григора пишет в своей «Истории»: «...быстро погибло твое старание и колос негодного земледеля, так как ты учишь нас вере или в несуществующее, или в сложное Божество» («τὸ γὰρ μὴ ἔχον, ἔφησ, ἐνέργειαν οὐτ' ἔστιν οὔτε τί ἐστιν. οὐτ' ἔστι παντελῶς αὐτοῦ θέσις, καὶ ἀπόλωλέ σοι τὸ σποῦδασμα δι' ὀλίγου καὶ τῆς μοχθηρᾶς γεωργίας ὁ στάχυς, ἢ ἐς ἀνὸπαρκτον ἡμᾶς δογματίζοντι πιστεῦειν ἢ εἰς σύνθετον θεότητα». *Niceph. Greg. Hist. Roman. Vol. III. P. 302:16–20*). Взгляд о сложности Божества у Григория строится на том принципе, что под сущностью и действием он подразумевает два неких предмета, которые существуют в реальности и являются не просто различными, но и в действительности разделенными между собой и потому нарушают Божественное единство и простоту Пресвятой Троицы. Однако совершенно об ином вещали сторонники учения свт. Григория Паламы: о неразлучности и мысленном различии этих двух, если можно так выразиться, категорий в Боге.

¹²³ Ср.: *Io. Dam. Exp. fid. 3, 15 (59:7–8), 2, 23 (37:12–13)*. P. 144. Кантакузин соединяет два отрывка из «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина, и при этом заменяет предлог «χωρίς» (без) на медио-пассивный перфект «ἐστέρηται» (был лишен, лишил себя). * Ср. не замеченную издателями «Переписки» Э. Фoorдекерсом и Ф. Тиннефельдом параллель этой недословной цитаты прп. Иоанна Дамаскина с отрывком из 1-й кн. «Опровержений»: ἡ θεότης ἐνέργειαν δηλοῖ, ἡ δὲ ἐνέργεια ἔστι δραστικὴ καὶ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησις («Божество являет действие, ...»). См.: *Refutatio 1, 43:2–3. S. 60*). Выдержка из «Изложения веры» прп. Иоанна Дамаскина о том, что действие – это движение природы, встречается в 129-й и 131-й главах у свт. Григория Паламы (*Greg. Pal. Cap. phys., theol., moral. et pract. 129:10–11; 131:1–2*), 5 раз в «Антирритике» свт. Филофея Коккина (он приводит более развернутую выдержку ради доказательства, что одно – это действие, а другое – Божественная природа), причем в последнем случае (в 10-м «Антирритике») это выражение святитель приписывает не прп. Иоанну, а просто –учению богословов (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 5:1164–1165; 7:964–965, 972–973; 8:29–30; 10:607–608. Σ. 159; 252; 260; 382*), а также у Иосифа Калофета: дважды в «Опровержении против Акиндина и Варлаама» (*Joseph. Caloth. Orat. antirrh. 2, 10:177–178; 6, 10:237–238. Σ. 116; 243*) и один раз в его 3-м послании «Великому логофету кир Никифору Метохиту» (*Joseph. Caloth. Ep. 3, 4:62–63. Σ. 380–381*).

В 7-м «Антирритике» свт. Филофей на основании целого ряда святоотеческих цитат, в центре которых рассматриваемые слова прп. Иоанна, суммирует, что эти учителя, богословы и проповедники благочестивой истины (т. е. свт. Григорий Богослов, свт. Иоанн Златоуст, свт. Кирилл Александрийский, прп. Иоанн Дамаскин и другие) говорят о нетождественности природы и действия («οἱ μὲν τῆς Ἐκκλησίας οὗτοι διδάσκαλοι, καὶ θεολόγοι καὶ κήρυκες τῆς κατ' εὐσέβειαν ἀληθείας, “φύσις καὶ ἐνέργεια”, φασίν, “οὐ ταυτόν»»). Однако, как пишется далее, Григория все патристические свидетельства Предания Церкви умышленно перевернул в противоположное, вследствие чего провозгласил, что «Божественное воление не иное что, как Слово Бога, и сущность и воление совершенно тождественны» («θέλησις θεία οὐκ ἄλλο ἢ ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, καὶ ταυτόν οὐσία καὶ θέλησις ἀκριβῶς»). Такой тезис Никифор Григора выводит из следующего рассуждения: если воление не относить к сущности, то одно из двух будет называться или тварью, или не существующим («Εἰ δὲ μὴ πρὸς τὴν οὐσίαν, φησίν, ἢ θέλησις ἀναφέροιο, ὡς εἶναι ταυτόν οὐσίαν δηλονότι καὶ θέλησιν,

δυοῖν θάτερον ἔποιτ' ἄν ἐξῆς ἢ κτίσμα εἶναι ἢ μὴ ὄν»). В ответ на это свт. Филофей, разъясняя смысл этого различения, задает риторический вопрос: «И разве возможно, чтобы происходящее из безначальной и Божественной природы, будучи сущностным и деятельным движением, было бы тварью и не существующим, если Божественная и вечная природа не может быть тварью и не существующим» («Καὶ πῶς ἄν εἴη τὸ ἐκ τῆς ἀνάρχου καὶ θείας προῖόν φύσεως, καὶ κίνησις ὄν αὐτῆς οὐσιώδης καὶ δραστικῆ, ἢ κτίσμα ἢ μὴ ὄν, εἰ μὴ καὶ ἡ θεία καὶ ἀίδιος φύσις, ἧς ἡ οὐσιώδης καὶ δραστικὴ κίνησις, καὶ ἐξῆς καὶ κτίσμα εἴη καὶ μὴ ὄν»). См.: 7:970–985.

¹²⁴ По всей видимости, имеется в виду тварная природа. Цитируемый текст из «Вопросов и ответов», приписываемых св. Иустину Мученику, можно перевести так: «как Он по природе» (вместо: «как Сущий – превыше природы», что видим у Кантакузина).

¹²⁵ *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.) Quaest. et respons. ad orthod.* 144. P. 490D:7–491A:9. * См. сноску 76.

Ср.: с 1-й и 2-й кн. «Опровержений»: *Refutatio* 1, 30:26–36; 2, 23:1–12; 2, 31:42–52. S. 43, 248. Та же цитата имеется и в сочинении Давида Дисипата «К Николаю Кавасиле против Варлаама и Акиндина» (*Dav. Dishyp. Ad Nicol. Sabas.* 47:1415–1422), после приведения которой он как бы обращается к своему оппоненту: «Видишь, как сверхсущностно и неизреченно в Боге созерцается и различие, и простота, и это с уверенностью признается благочестивыми?» («Ὁρᾶς ὅπως ὑπερουσίως καὶ ἀπορρητῶς καὶ τὸ διάφορον ἐν θεῷ θεωρεῖται καὶ τὸ ἀπλοῦν, καὶ τοῖς εὐσεβεῖσι βεβαίως τοῦτο πιστεῦεται;» 47:1423–1425).

¹²⁶ *Ps.-Athanas. Sermo in annuntiat.* 2. PG 28, 920B:2– B:5. * Более расширенно эта цитата, приписываемая слову «На Благовещение» свт. Афанасия Великого, встречается в 6-м пункте 1-го послания Кантакузина к папскому легату Павлу настоящей «Переписки» (*Ep. Cant.* 1, 6:17–20. S. 183. См. сноску 64), а также в 1-й книге «Опровержений» (*Refutatio* 1, 26:52–55. S. 37–38) и в 5-м «Антирритике» свт. Филофея, патриарха Константинопольского (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 5:499–502. Σ. 138).

¹²⁷ Ин. 16, 15.

¹²⁸ Ин. 16, 15.

¹²⁹ Издатели «Переписки» Э. Фоордекерс и Ф. Тиннефельд в качестве сравнения с этой выдержкой приводят один краткий отрывок из 3-го диалога между православным и македонианином (духоборцем) сочинения «О святой Троице», приписываемом свт. Афанасию Великому. Мак. Καὶ ὁ Πατήρ ἰδίαν ἔχει δόξαν, καὶ βουλήν, καὶ δύναμιν, ἢ οὐ; Ὁρθ. Ναί. Мак. Καὶ ὁ Υἱὸς ἰδίαν, ἢ οὐ; «Македонианин: “И Отец обладает собственной славой, и волей, и силой или нет”. Православный: “Да”. Македонианин: “И Сын обладает – собственной или нет?”» (*Ps.-Athanas. De sanct. Trinit. Dialogus* 3, 3. PG 28, 1205C:11–D:1. См.: *Voordeckers, Tinnefeld 1987.* S. 194). Однако цитируемые здесь Кантакузином слова почти буквально встречаются в другом произведении, также приписываемом свт. Афанасию Великому, – «Диспуте против Ария» (*Ps.-Athanas. Disput. contra Arium* 27. PG 28, 473C:4–7). Кантакузин упускает имеющееся в оригинале мест. 3-го лица ср. р. мн. ч. «αὐτὰ» (самые) перед «ἴδια» (свойственные, собственные), а также перечисление свойств, которые принадлежат Сыну, как и Отцу: «бессмертие, нетление, нерукотворность, неизменность, непостижимость, сила, предведение» («τὸ ἀθάνατον, τὸ ἄφθαρτον, τὸ ἀχειρώτον, τὸ ἀτρέπτον, τὸ ἀκατάληπτον, τὸ δυνατὸν, τὸ προγνώστικόν». PG 28, 473C:7–9). Кроме того, цитируемый отрывок находим также и в 5-м (дважды), 6-м и 7-м «Антирритиках» свт. Филофея Коккина против Никифора Григоры (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 5:529–531; 547–550; 6:846–849; 7:845–847. Σ. 139; 140; 192; 248–249), причем в первых трех случаях святитель вместо «αὐτὰ»

перед «ἴδια» пишет мест. 3-го лица в род. п. ед. ч. «Αὐτοῦ» (Его, у Него), а в последнем случае после «ἴδια» появляется возвратное мест в том же род. п. ед. ч. «ἐαυτοῦ» (у самого него). Эта же цитата есть и у Давида Дисипата (*Dav. Dishyp. Ad Nicol. Cabas. 25:632–634*), и здесь текст несколько искажен: вместо мест. «αὐτά» перед «ἴδια» мы встречаем указательное мест. ср. р. мн. ч. «ταῦτα» (эти, упомянутые). И Никифор Григора (1295–1359/1360) в своей «Римской истории» дважды приводит этот же отрывок буквально так, как написано в упомянутом выше трактате Давида Дисипата (*Niceph. Greg. Hist. Roman. Vol. I. P. 350:19–21; 366:22–367:1*), и еще один раз Никифор Григора дает свой краткий комментарий на эту цитату: «...посмотри же и на то, как он (т. е. свт. Афанасий), сказав предложение во множественном числе «*все, что имеет Отец* и все, что принадлежит к Божеству Отца», затем, в продолжении, заключил в единственное: не то, что имеет Отец; но то, что есть Отец. В самом деле, отделяя описательное выражение «обладать» от предположения многих и тварных предметов, он сказал не то, что они есть (во мн. ч.) и не то, что имеет Отец; а то, что есть Называемый, то есть даваемые нами богоприличные имена, которые являются некоторой множественной мыслью этой Божественной и невоспринимаемой простоты. Видишь, как великий Афанасий искусно заключил в единственное число сказанное во множественном, прежде всего запрещая думать говорить о том Божественном выражении как о многих и тварных делах» («ὄρα δὲ καὶ πῶς ἐν τῇ προτάσει πληθυντικῶς εἰπὼν πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ καὶ ὅσα ἀνῆκε τῇ θεότητι τοῦ πατρὸς, ἔπειτ' εἰς ἓν ἀγαγὼν συνεπέρανε, οὐχ ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἀλλ' ὅσα ἐστὶν ὁ πατήρ. καὶ γὰρ ἀφελῶν τὴν τε τοῦ ἔχειν περιφρασίν καὶ τὴν τῶν πολλῶν καὶ κτιστῶν πραγμάτων ὑπόνοιαν, οὐχ ὅσα εἰσὶν εἶπεν οὐδ' ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἀλλ' ὅσα ἐστὶν ὀνομαζόμενος θεοπρεπῆ δηλαδὴ παρ' ἡμῶν ὀνόματα, ἀτε καὶ τῆς θείας οὐ προσιεμένης ἐκείνης ἀπλότητος πληθυντικὴν τινα ὅλως ἔννοιαν. ὁρᾷς πῶς ὁ μέγας Ἀθανάσιος κατ' ἐπιστήμην εἰς τὸ ἓν συνεπέρανε τὸ πληθυντικῶς εἰρημένον “πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμὰ ἐστὶν”, ἀπηγορευκῶς πρότερον μὴ περὶ πραγμάτων πολλῶν καὶ κτιστῶν οἶεσθαι λέγειν ἐκείνην τὴν Θείαν φωνήν». P. 370:11–23). Но Давид Дисипат выводит из этой цитаты совсем другое резюме: для него важно, что святой отец ясно называет нетварным природно присущее Богу и через это доказывает, что Сын обладает этим равным образом, как и Отец, и что Сын нетварен («*τρανῶς ἀκτιστὰ φησὶ τὰ φυσικῶς προσόντα τῷ θεῷ καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸν υἱὸν ταῦθ' ὁμοίως ἔχειν, ἀκτιστον καὶ αὐτὸν ἀποδείκνυσιν*»). И далее с помощью метода от противного Дисипат опровергает мнение оппонентов: если все эти природные качества или свойства не присущи Богу, как считают противники учения свт. Григория Паламы, «то все они называются либо Божественной сущностью, которая едина и проста, либо это части, из-за которых существует сложение, когда каждое из различных имен проявляет какую-то часть сущности» («*Ἡ σὺ μὴ προσεῖναι ταῦτα λέγεις τῷ θεῷ, τὴν οὐσίαν δ' αὐτὴν εἶναι τοῦ θεοῦ, πάλιν ἐπὶ τοὺς προτέρους ἔλκων λόγους ἡμᾶς; Εἰ γὰρ μὴ πρόσσεσιν, ἢ λέγεσθαι ταῦτα πάντα τὴν θείαν οὐσίαν ἐρεῖς, μίαν οὐσαν καὶ ἀπλὴν, ἢ μέρη ταῦτ' ἔχειν καὶ σύνθετον ἐκ τούτων ὑπάρχειν, ἐκάστου τῶν διαφόρων ὀνομάτων μέρος τι δηλοῦντος...*»). Такие положения совершенно неприменимы, потому что, во-первых, Божественная природа не может состоять из многих имен: Божественные названия, будучи различными, не могут употребляться в одном и том же значении, а во-вторых, нелепо помышлять о том, что у сверхсущностной простой сущности и природы есть части и сложение («*Εἶτε γὰρ τὸ πρότερον εἶποις, προαποδέδεικται διὰ πλειόνων, μήτε τὴν θείαν φύσιν τῶν πολυωνύμων εἶναι μήτε μὴν τὰς θείας κλήσεις διαφόρους οὐσας εἰς μίαν καὶ τὴν*

αὐτὴν συγκεχωρηθῆαι σημασίαν, ἅπερ ἐντεῦθεν ἐκβαίνουσιν· εἴτε τὸ δεῦτερον, καὶ τοῦθ' ὁμοίως ἀτοπον δέδεικται, μέρη καὶ σύνθεσιν ἐννοεῖν ἐπὶ τῆς ὑπερουσίως ἀπλῆς οὐσίας καὶ φύσεως»). См. все рассуждение Давида Дисипата: *Dav. Dishyp. Ad Nicol. Cabas. 25:637–652.*

¹³⁰ Мф. 11, 27.

¹³¹ Ин. 16, 15.

¹³² *Athan. Alex. In illud: Omnia mihi tradita sunt. PG 25, 216B:8–9, B:12–C:1 ** (издатели «Переписки» приводят неточную ссылку на PG). * Ср. рус. пер. «Слова на текст: “Вся мне предана суть Отцем моим”» (Мф. 11, 27): *Свт. Афанасий Великий 1851. С. 171.* Этот пассаж, только более развернуто, содержится также в 5-м и 6-м «Антирритиках» свт. Филофея: *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 5:534–537, 6:850–853. Σ. 139, 192–193.* В 5-м «Антирритике» святитель упрекает своих противников, поставляя в пример слова свт. Афанасия, однако сам свт. Филофей по-своему интерпретирует позицию Александрийского иерарха, понимая под определениями «постоянство, вечность, бессмертие» (τὸ αἰῶδιον, τὸ αἰώνιον, τὸ ἀθάνατον) нетварность (ἄκτιστα): «Где теперь говорящие, что сказанные предметы не есть в Боге, что Бог не имеет ничего нетварного в Самом Себе, кроме сущности? Пусть постыдятся и теперь, как никогда, этого учителя и богослова, который ясно говорит слышавшим, что эти предметы и нетварны, и не являются сущностью Бога, но из Его сущности источаются и в Нем покоятся» («Ποῦ νῦν εἰσὶν οἱ λέγοντες μὴ εἶναι τὰ εἰρημένα ἐν τῷ Θεῷ πράγματα, μηδὲ ἀκτιστόν τι τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ πλὴν τῆς οὐσίας; Αἰσχυρέσθωσαν καὶ νῦν εἶπερ ποτέ, τοῦ μεγάλου τούτου διδασκάλου καὶ θεολόγου, καὶ πράγματα ταῦτα τρανῶς οὕτω λέγοντος ἀκούοντες, καὶ ἀκτιστα, καὶ μηδὲ τὴν οὐσίαν ὄντα τοῦ Θεοῦ ταῦτα, ἀλλ' ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πηγαζόμενα καὶ ἐν αὐτῷ ἀναπαυόμενα»). 5:542–547. Σ. 140).

¹³³ т. е. природными качествами или свойствами, под которыми сторонники учения свт. Григория понимают силы и действия.

¹³⁴ *Athan. Alex. Ep. ad Afr. episc. 8. PG 26, 1044A:6–8.* Ср. с рассуждением свт. Кирилла Александрийского из его «Сокровищницы о Троице» (*Cyr. Alex. Thesaur. de sanct. Trinit. PG 75, 521B:3–12.* См. сноски 108, а в отношении слова «ἐξουσιαστικῶς» – сноски 107, во 2-м послании Кантакузина легату Павлу (*Ep. Cant. 2, 2:2–5. S. 188.*). Отметим, что и свт. Филофей Коккин после вышеобозначенного фрагмента из сочинения свт. Афанасия буквально цитирует этот фрагмент в 6-м «Антирритике», а также трижды – в 5-м: *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 5:540–541, 558–559, 593–594; 6:853–854. Σ. 140, 141; 193.* В 5-м «Антирритике» свт. Филофей, обращаясь к собеседнику, заключает следующий вывод о природных свойствах: «Ты услышал, что они принадлежат Его сущности? И эти своеобразия настолько принадлежат Его сущности, что из них выводится единосущие Сына Своему Отцу, ради чего и велась тогда богословами полемика против ариан» («Ἦκουσας ὅτι τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐστι; Καὶ τοσοῦτόν ἐστιν ἴδια τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ὅτι καὶ ἐκ τούτων συναγεί τὸ ὁμοούσιον τῷ Υἱῷ πρὸς τὸν αὐτοῦ Πατέρα, ὑπὲρ οὗ καὶ πρὸς Ἀρειανούς ὁ πόλεμος ἦν τότε τοῖς θεολόγοις»). 5:559–562). Этими словами святитель, действительно, подтверждает неразрывность и тесное соприкосновение между различающимися сущностью и действием, связывая эпоху паламитских споров с древней – временем борьбы Церкви с арианской ересью.

¹³⁵ 1 Тим. 2, 4 (ср. Синод. пер.).

¹³⁶ *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.) Quaest. et respons. ad orthod. 144. P. 491A:7–9.* См. сноски 76, 125.

¹³⁷ Διαβατικὸς – slipping through the fingers (скользящий сквозь пальцы), ὀξύς (острый, пронзительный, сообразительный). См.: LSJ. P. 390 (Μέγα λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης, Т. 1. Σ. 580). Следует указать, что данное выражение «ὁ φιλοσοφώτατος νοῦς καὶ διαβατικώτατος» в подобном контексте, помимо данного случая, в греческой письменности (согласно данным поиска в TLG) встречается еще три раза: свт. Григорий Богослов использует это словосочетание в Похвальном 21-м слове, адресованном свт. Афанасию Великому, архиепископу Александрийскому (*Greg. Naz. Or. 21. PG 35, 1084B:7*; в рус. пер.: «самый любомудрый и превыспренный ум»), философ и ритор Никита (Никифор Давид) Пафлагон, епископ Константинопольский (конец IX–начало X в.) – в «Похвале Григорию Богослову» (*Nicet. Dav. Laud. in Greg. Theol. 28:42–43*), и, наконец, свт. Филофей Коккин – в «Энкомии (похвальном слове) Григорию Паламе» (*Philoth. Coccin. Encom. Greg. Pal. 31:10–11*).

¹³⁸ Такие недоумения Кантакузина о таинственной соотносимости различных по природе души и тела в одном индивидууме можно посчитать своего рода вопросами на схоластические рассуждения этого же вопроса из «Суммы против язычников» *prīncipem philosophorum* Фомы Аквината (1225–1274), с которой император был знаком, по всей видимости, в распространенном тогда переводе гуманиста Димитрия Кидониса (*Beck 1959. S. 733–737*; позднее перевод «Суммы» был осуществлен и Геннадием Схоларием: *Gennadius Scholarius. Epitome Summae contra gentiles Thomae Aquinae / Ed. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Vol. 5. Paris, 1931. TLG 3195/6*).

В 72-й гл. «*Quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte*» («О том, что душа присутствует целиком как во всем теле, так и в каждой его части») 2-й кн. «Суммы против язычников» Фома Аквинский пишет: «Душа – это акт органического тела, а не одного органа. Следовательно, она есть во всем теле, а не только в какой-то его части, согласно своей сущности, по которой она – форма тела («*Anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore, et non in una parte tantum, secundum suam essentiam, secundum quam est forma corporis*». *Thom. Aquin. Summ. contr. Gentil. T. 1. L. 2, 72, n. 2:25137*). Данное умозаключение автора можно посчитать осмысленной реминисценцией размышления Аристотеля из 1-й гл. 2-й кн. «О душе», где греческий философ, обозначая общее свойство души, называет ее первой энтелехией природного органического тела («*ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*». *Arist. De anim. 2, 1. P. 412b:5–6*). Из этого сопоставления цитат видно, что аристотелевскую первую энтелехию (в смысле знания, т. е. простого обладания. См. подробнее в трактатах «О душе» и «Метафизика»: *Arist. De anim. 2, 1. P. 411b:22–26; Metaph. 8, 4. P. 255a:33–b:5*) Аквинат выражает понятием (*actus*). Затем, различая две формы бытия предметов, Аквинат утверждает, что душа обладает не акцидентальной, а субстанциальной формой, вследствие чего она «является формой целого тела таким образом, что она служит также формой отдельных частей тела» («*anima est forma totius corporis quod etiam est forma singularium partium*». *Thom. Aquin. Summ. contr. Gentil. T. 1. L. 2, 72, n. 3:25138*). Соотнося понятия «целого» и «части» Фома Аквинский выделяет два значения, в которых употребляются эти термины: 1) «целое» и «часть» в смысле количества, 2) или в смысле совершенства сущности. В субстанциальной форме, которой обладает душа, «целое» и часть могут быть только во втором смысле: «Когда мы имеем в виду эту целостность, которая присуща формам сама по себе, нам становится ясно, что любая форма целиком находится в целом (субстрате) и целиком же в любой его части» («*De hac igitur totalitate loquendo, quae per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte eius*». *Thom. Aquin. Summ. contr. Gentil. T. 1. L. 2, 72, n. 4:25139*). Фома не видит никакого противоречия в том, что душа является энтелехией (актом) разных частей тела, т. е. она способна актуализировать различные материи: «Душа, благороднейшая из низших форм, хотя и проста по субстанции, однако многообразна по потенциям и способна ко множеству разных деятельностей» («*Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex in substantia, est*

multiplex in potentia et multarum operationum». Т. 1. Л. 2, 72, п. 5:25140). Все рассуждение Фомы по этому вопросу см.: *Thom. Aquin. Summ. contr. Gentil.* Т. 1. Л. 2, 72; рус. пер.: *Фома Аквинский. Сумма теологии.* Т. 2. Ч. 1. Вопросы 65–119 / Изд. С. А. Савин. М., 2007. С. 76–78.

Кроме того, кратко обозначим сравнение, которое использует ученик Никифора Влеммида и Георгия Арополита Никейский император Феодор II Дука Ласкарис: «... как во всем теле целиком есть душа, так именно и Бог есть во всем, что в природе, и не смешанно...» («καὶ καθ'ἅπερ ἐν ὅλῳ σώματι ὅλη ἢ ἐν τούτῳ ψυχῇ, οὕτω δὴ ἐν ὅλῳ τῷ ἐν τῇ φύσει ἐστὶ Θεός»). *Theod. II Duc. Lasc.* Коопм. δὴλ. 36:24–26).

¹³⁹ Из контекста очевидно, что с телом.

¹⁴⁰ *Greg. Naz. Or.* 14, 8. PG 35, 865A:11–13 *; ср. рус. пер.: *Свт. Григорий Богослов 2007а.* С. 177–178.

* Эта же цитата приводится и прп. Иоанном Дамаскиным в «Священных параллелях»: *Io. Dam. Sacr. parall.* PG 95, 1104D:6–7.

¹⁴¹ Гал. 6, 12–13.

¹⁴² Об этом термине см. статью в патрологическом лексиконе: PGL. P. 528. Г. В. Лампе, определяя этот термин как мысль (thought) или значение слова (conception), указывает на разные стороны его употребления в историческом ракурсе: 1) для различения разных аспектов искупительного подвига Христа (in distinguishing various aspects of Christ's redemptive activity), что встречается в толковании Оригена на Евангелие от Иоанна (1, 32. PG 14, 77B); 2) в тринитарном богословии этим понятием пользовались Савелий, учивший, что Бог Отец отличается от Бога Сына не ипостасно, а мысленно, и Арий, называвший вторую ипостась Пресвятой Троицы Словом лишь только по примышлению; затем в споре о Богопознании, сущности и имени Бога: святые отцы Каппадокийцы под этим термином понимали такое восприятие предмета, которое возникает в уме с первого взгляда (direct conception or perception), а Евномий рассматривал это понятие в смысле человеческой выдумки, фантазии (sense of invention, fancy); 3) в христологии понятием «примышление» обозначался характер различия природ в воплощенном Боге Слове, монофизиты в отличие от православных противопоставляли это слово действительному существованию (в частности, Север Антиохийский, как свидетельствует свт. Леонтий Византийский и прп. Максим Исповедник, усматривал две природы во Христе не действительно, а только по примышлению); 4) наконец, так называется второй эон (век) в гностической системе Симона Волхва.

¹⁴³ Под именующим, по всей видимости, следует понимать Адама, а в его лице и все человечество.

¹⁴⁴ *Greg. Nyss. Contr. Eun.* 2, 1. P. 273:17–20; ср. рус. пер.: *Свт. Григорий Нисский 1864.* С. 331. * Ср. с реминисценцией этого пассажа у Иосифа Калофета: *Joseph. Caloth. Orat. antiirr.* 2, 21:441–444; 4, 49:1040–1041. Σ. 125; 195. Так, во 2-м «Антирритике» он пишет в христологической терминологии свт. Кирилла Александрийского (συνημμένως, ἀδιασπᾶστως) о нераздельности Бога с Его действиями, которые именуется человеком после его сотворения: «хотя и после появления именуемого имени прилагаются к соединенным с Богом действиям и после обнаруживаются, однако Божественные и сущностные действия Бога произошли и вечно существуют вместе с Богом в единении и неразрывно» («Εἰ γοῦν καὶ τὰ ὀνόματα μετὰ τὸ γενέσθαι τὸν ὀνομάζοντα προσηροδόθησαν ταῖς συνημμέναις ἐνεργείαις τῷ θεῷ καὶ ὕστερον ἐφεύρηται, ἀλλ' οὖν αἱ θεῖαι καὶ οὐσιώδεις τοῦ θεοῦ ἐνεργεῖαι προῆσαν καὶ συνῆσαν ἀδίως τῷ θεῷ συνημμένως καὶ ἀδιασπᾶστως»), а в 4-м «Антирритике» выводит аналогичный вывод: «Действительно, после появления именуемого установились имена, но действия не были тем, что не было, но они – в вечном единении со Святым Духом» («Μετὰ γὰρ τὸ γενέσθαι τὸν ὀνομάζοντα τὰ ὀνόματα ἐτέθη, αἱ δὲ ἐνεργεῖαι οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦσαν συνημμέναι ἀδίως τῷ ἁγίῳ πνεύματι»).

¹⁴⁵ * *Eun. Cyzic. Lib. apolog.* 8:1–5, с незначительными изменениями: *Bas. M. Adv. Eun.* 1, 5. PG 29, 520C:1–6; ср. рус. пер.: *Свт. Василий Великий 1846а*. Кн. 1, 5. С. 20.

¹⁴⁶ т. е. Евномий.

¹⁴⁷ *Bas. M. Adv. Eun.* 1, 5–6. PG 29, 520C:7–521C:6; ср. рус. пер.: *Свт. Василий Великий 1846а*. Кн. 1, 5–6. С. 20–21.

* Прп. Иоанн Дамаскин подытоживает учение святых отцов Каппадокийцев в отношении к термину «примышление», который можно понимать двояко: 1) или как умственное постижение того, что на чувственном уровне представляется простым, а после подробного исследования – сложным; 2) или как фантастический, несуществующий в действительности вымысел. Святой пишет: «Во-первых, это как бы некое понимание и обдумывание, упрощающее и разъясняющее целостное и нерасчлененное созерцание и знание предметов. То, что для чувства кажется простым, при скрупулезном рассмотрении умом является и сложным, и многочастным: например, человек, кажущийся простым, по примышлению воспринимается двусоставным, состоящим из души и тела. Во-вторых, это воображение рассудка, возникающее путем соединения чувства и фантазии, из существующего оно составляет и представляет вовсе несуществующее. Таково, например, мифотворчество о кентаврах, сиренах, трагелафах. Принимая у целого его части и из частей составляя нечто иное, примышление с широким произволением и легкостью создало в рассудке и словах то, что никогда не созерцается ни в ипостаси, ни в сущности, а затем, придавая этому вещественное выражение, создало образное представление» («Ἡ μὲν γὰρ ἐπέγνωια τις καὶ ἐπενθύμησις ἐστὶ τὴν ὀλοσχερῆ τῶν πραγμάτων καὶ ἀδιάθροτον ἐξαπλοῦσα καὶ διασαφοῦσα θεωρίαν καὶ γνῶσιν, ὡς τὸ αἰσθήσει δόξαν εἶναι ἀπλοῦν τῇ πολυπραγμοσύνῃ τοῦ νοῦ πολυμερές τε καὶ ποικίλον ἀναφαίνεσθαι, οἷον ὁ ἄνθρωπος ἀπλοῦς φαινόμενος τῇ ἐπινοίᾳ διπλοῦς κατανοεῖται, ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος συγκείμενος, ἡ δὲ ἀνάπλασμα διανοίας τυγχάνει κατὰ συμπλοκὴν αἰσθήσεως τε καὶ φαντασίας ἐκ τῶν ὄντων τὰ μηδαμῶς ὄντα συντιθεῖσα καὶ δοξάζουσα. Τοιαύτη δὲ ἐστὶν ἡ τῶν ἵπποκενταύρων καὶ σειρήνων καὶ τραγελάφων μυθοπλαστία. Τῶν γὰρ ὄλων τὰ μέρη λαμβάνουσα καὶ ἐκ τῶν μερῶν ἄλλο τι συντιθεῖσα κατὰ πολλὴν ἐξουσίαν τε καὶ εὐκολίαν τὰ μηδαμῶς ἐν ὑποστάσει τε καὶ οὐσίᾳ θεωρούμενα ἐν τῇ διανοίᾳ καὶ τοῖς λόγοις ἀνέπλασεν, εἴτα καὶ ταῖς ὕλαις διατυπωμένη ἀνειδωλοποίησεν»). См.: *Io. Dam. Dial. sive Cap. phil.* 65:84–96; ср. рус. пер.: *Св. Иоанн Дамаскин 1913*. Гл. 65. С. 114–115.

Прп. Марк Эфесский, ссылаясь на подобные слова свт. Василия Великого в своих «Силлогических главах о различении Божественной сущности и энергии против ереси акиндинитов», обличает противников учения свт. Григория Паламы в том, что они повторяют ересь Евномия, считая «примышление» лишенным действительного существования: «И это учение акиндинитов есть от безумия Евномия, как и мнение о том, что слово “Божество” восходит только к сущности, а именно, что, усвоивши различие сущности и энергии по примышлению, они полагают примышление совершенно недействительным, как если бы оно состояло только из произнесения слова и мысли нашей». См.: *Gass 1899*. S. 221; рус. пер.: *Свт. Марк Эфесский 1997*. С. 476.

¹⁴⁸ Ин. 10, 9.

¹⁴⁹ Ин. 14, 6.

¹⁵⁰ Ин. 6, 51.

¹⁵¹ Ин. 15, 1.

¹⁵² Ин. 10, 11.

¹⁵³ Ин. 8, 12; * 1 Иоан. 1, 5.

¹⁵⁴ Bas. M. Adv. Eun. 1, 7. PG 29, 524C:9–525B:8; ср. рус. пер.: *Свт. Василий Великий 1846а*. Кн. 1, 7. С. 23–24.

* В третьем «Антирритике против нововводителей» (в главе «О многоименных») Никифор Григора подобным образом рассуждает о том же, а именно о том, что мы прилагаем к безымянному Богу те или иные имена в силу Его различных благодеяний: «Да будет также известно и то, что из имеющегося совпадения выражений мы называем Того, Кто сверх всякого имени, многоименным в соответствии с разнообразием благодеяний» («Γνωσθήσεται δ' ἅμα καί, ὅπως ἐκ τῆς οὕτως ἐχοῦσης ὁμωνυμίας τῶν λέξεων καὶ πολυώνυμος ἡμῖν ὁ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα κατὰ τὰς τῶν εὐεργεσιῶν ὀνομάζεται ποικιλίας Θεός»). *Niceph. Greg. Antirrh. prior.* 3, 2. P. 373:2–3).

Затем Григора продолжает размышлять в духе свт. Василия Великого, повторяя его мысли на основе других евангельских именовании Бога: «Он (Бог) говорит, что называется *светом*, когда совершенно уничтожает мрак неведения, а *жизнью* – когда ведет от заблуждения к истине, *камнем* – из-за неподвижности веры, *Сыном* – по причине того, что родился от Отца, как слово из души, “обителю”, потому что мы в Нем обитаем, “храминой”, так как *храмом* Его становимся, *корнем*, потому что в Нем вырастаем. “Я, – говорит, – *корень*, а вы *ветви*, так как, поскольку ты, (человек,) будучи насажден в раю, пал, Я насажду тебя в Самом Себе, куда дьявол не дерзнет приступить”. Так называется и *столпом крепости*, и *градом ограждения*, и *источником жизни* и всеми подобными именованьями в силу того, что Сам Он разнообразно распределяет благодеяния» («Φῶς μὲν γὰρ αὐτὸν φασὶ λέγεσθαι, ὅταν τῆς ἀγνοίας ἐξαφανίζῃ τὸν ζόφον· ζῶην δ', ὅταν πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀπὸ τῆς πλάνης χειραγωγῇ· πέτραν δὲ διὰ τὸ τῆς πίστεως ἀσάλευτον· υἱόν, ὅτι ἐκ πατρὸς ἐτέχθη, καθάπερ ἐκ ψυχῆς ὁ λόγος· οἶκον', ὅτι ἐν αὐτῷ οἰκοῦμεν· ἔνοικον', ὅτι ναὸς αὐτοῦ γινόμεθα· ῥίζαν, ὅτι ἐν αὐτῷ ἀνθοῦμεν· „Ἐγὼ” γὰρ „εἰμι”, φησίν, „ἡ ῥίζα, ὑμεῖς τὰ κληῖματα· ἐπεὶ γὰρ εἰς τὸν παραδείσον φυτευθεὶς ἐξέπεσες, ἐν ἑμαυτῷ σε φυτεύσω, ᾧ προσελθεῖν ὁ διάβολος οὐ τολμᾷ”. Οὕτω καὶ πύργος ἰσχύος καὶ πόλις περιοχῆς καὶ πηγὴ ζωῆς καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα πρὸς ἡμῶν ὀνομάζεται, ποικίλως ἑαυτὸν ταῖς εὐεργεσίαις καταμερίζων». 373:4–12).

Таким образом, Никифор Григора, даже и не используя в данном фрагменте термин «по примыслению», совершенно отделил Бога, каким Он есть по Своей сущности, от тех «благодеяний», которые Он непрестанно посылает для онтологической поддержки тварного мира. Если согласиться с этим утверждением, то следующим выводом придется признать то, что эти действия Бога тварны, из чего следует двойная нелепость: 1) каким образом у нетварного Бога могут быть тварные энергии, 2) и неужели тварное, а значит привнесенное и несущностное, может даровать действительное бытие нам, созданным людям, и всему тварному миру?

¹⁵⁵ Пс. 103, 24: πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας. Ср. с евр. оригиналом: *לעשׂ כּל־כּל־מַלְאכָה – kul-lam be-cha-che-mah a-si-ta* (104, 24); см. рус. пер.: *Все соделал Ты премудро* *.

¹⁵⁶ Пс. 144, 16: ἀνοίγεις σὺ τὴν χεῖρά σου καὶ ἐμπιπλᾷς πάν ζῶον εὐδοκίας. Ср. с евр. оригиналом: *וּפְתַח יְדֶיךָ וְיִמְלֵךְ כָּל־בְּרִיאָה – po-v-te-ach et- ya-de-cha; u-mas-bi-a' le-chol-chai ra-tzo-vn* (145, 16); см. рус. пер.: *Открываешь руку Твою и насыщаешь все живущее по благоволению* *.

¹⁵⁷ Пс. 17, 12: ἔθετο σκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ. Ср. с евр. оригиналом: *יָשַׁת חַשְׁמַל – ya-shet cho-shech sit-rov* (18, 11); см. рус. пер.: *мрак сделал покровом Своим* *.

¹⁵⁸ Ср.: Мал. 3, 6: ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι. Ср. с евр. оригиналом: *אֲנִי יְהוָה לֹא־אֶשְׁתַּנֶּה – a-ni Yah-weh lo sha-ni-ti* (3, 6); см. рус. пер.: *Я – Господь, Я не изменяюсь* *.

¹⁵⁹ *Bas. M. Adv. Eun. 1, 8. PG 29, 528B:7–525A:6; ср. рус. пер.: Свт. Василий Великий 1846а. Кн. 1, 8. С. 23–24. Ср. со 2-й кн. «Опровержений» Кантакузина (Refutatio 2, 4:21–47. S. 115–116); * а также фрагментарно этот пассаж встречается в 4-м и 8-м «Антирритиках» свт. Филофея Коккина (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 4:298–313; 8:1329–1331. Σ. 92; 299*), и наконец, у Давида Дисипата (*Dav. Dishyp. Ad Nicol. Cabas. 13:293–307; 14:326–328*).*

После цитирования фрагмента из данной выдержки Константинопольский патриарх в своем 8-м «Антирритике» предлагает послушать, до какой клеветы дошел Никифор Григора, который, даже не краснея, с одной стороны, навлекает свой собственный позор на сторонников учения свт. Григория Паламы и на соборный томос «*Επιστολή Παύλου ... ἐπί τὸν μακαριώτατον πάπαν καὶ τοὺς αὐτοῦ καρδιναλίους*» 1351 г.; а с другой – выдвигает речи, противоположные богословам, «богохульствуя и бесстыдно оскорбляя то, о чем они и богословствуют, и воспевают как о свойственном единственно лишь Богу». Свт. Филофей толкует суть учения Григория, который, хотя и признает, что все имена, относимые к Богу, происходят из того или иного действования, но тем не менее он не наделяет эти действия никаким смысловым значением: утверждая у Бога только лишь действующую природу, действие, которое по примыслению созерцается вместе с сущностью, он считает как бы тенью. Однако, как свидетельствует свт. Филофей, Григора обвиняет свт. Григория Паламу и его сторонников, которые будто бы извратили учение свт. Василия Великого и потому представляют Бога различаемым в Самом Себе и сложным, хотя на самом деле они последователи свт. Григория, как и сам святитель, говорят о наличии разнообразных имен и различии смыслов, которые и получаются из-за множества имен («*Ἄλλ' ἀκούσωμεν καὶ αὐθις τοῦ Γρηγοῦρᾶ, πῶς μὲν ἡμᾶς τε καὶ τὸν συνοδικὸν συκοφαντεῖ τόμον, ἀνερευθιάστως τὰ ἑαυτοῦ περιάπτειν ἐπιχειρῶν αἴσχη τοῖς αὐτῶν ἀναιρέταις, πῶς δὲ καὶ τοῖς τῶν θεολόγων ἀπεναντίας διὰ πάντων ἴσταται λόγοις, ἐκεῖνα βλασφημῶν καὶ ὑβρίζων ἀναίδην, ἀπερ ἐκεῖνοι θεολογοῦσι τε καὶ ὑμνοῦσιν ὡς ἴδια μόνου Θεοῦ. Φησὶ τοιγαροῦν τὸν ἀκροατὴν ἑαυτοῦ συνήθως καὶ πάλιν διδάσκων Ἄγγελον. Εἰ γὰρ καὶ τῶν ὀνομάτων τὰ πλεῖστα τῆς εὐρέσεως τὰς γονὰς ἐξ οἰασηποτοῦν ἐνεργείας λαμβάνει, ἀλλ' οὐδαμοῦ περὶ τὴν ἐνέργειαν τὸ σημαίνομενον ἴστησι τῆς ἐννοίας, ἀλλ' ἐπὶ τὴν ἐνεργοῦσαν ἀνατρέχει φύσιν, καθάπερ σκιᾶς τινος ὁμοῦ καὶ τῆς ἐνεργείας συνεπινοουμένης. Οὐ διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων τοίνυν διάφορον παραγωγὴν καὶ τὴν τῶν νοημάτων τῶν ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἡμῖν ἐγγινομένων διαφορὰν, διάφορον ἤδη πρὸς ἑαυτὸν καὶ σύνθετον νοοῦμεν καὶ τὸν Θεόν, ὡς ὁ Παλαμᾶς, ἀλλ' ὥσπερ ὁ συκοφαντούμενος ὑπ' αὐτοῦ διδάσκει Βασίλειος*». 8:1332–1346).

¹⁶⁰ Еф. 3, 15 * (в Син. пер. вмсето «*на небе*»: «*на небесах*»).

¹⁶¹ Греч. синонимичные слова «*εἰκῶν*», «*μορφή*», «*τύπος*» встречаются в тех текстах Священного Писания Ветхого и Нового Завета, а также и у святых отцов, где проводится важнейшая и принципиальнейшая для богословия мысль о наличии образа Создателя Господа в Его творении – человеке; причем этот образ не может рассматриваться иначе, как только через постижение Божественного Логоса, Который, изначально являясь единосущным и единоприродным Образом Бога Отца и Святого Духа, а значит, Первообразом всех людей, стал единосущным человеку (во всем, кроме греха), а значит, и образом, во всем подобным Богу, т. е. действительным и истинным образом Самого Себя. Например, в посланиях св. ап. Павел говорит о Христе: 2 Кор. 4, 4: *εἰκῶν τοῦ θεοῦ (образ Бога)*; Кол. 1, 15: *εἰκῶν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου (образ Бога невидимаго)*; Флп. 2, 6–7: *ὁς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος: καὶ σχήματι εὔρεθεῖς ὡς ἄνθρωπος (Он, будучи образом Божи-*

им, не почитал хищением быть равным Богу, но уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек).

¹⁶² Еф. 3, 15 (Син. пер.: на небесах).

¹⁶³ 2 Кор. 13, 3.

¹⁶⁴ Сур. Alex. In Io. 1, 3. PG 73, 45C:13–48A:14; ср. рус. пер.: Свт. Кирилл Александрийский 1901. Кн. 1. Гл. 3. С. 34–35. Согласно данным поиска по TLG, никто из писателей не цитировал данной выдержки.

¹⁶⁵ Ис. 53, 7. Ср. с евр. оригиналом: כַּסְּהַ לַת־עֶבֶד יוֹנָדָב – *kas-seh lat-te-vach yu-val* (как овца, веден был Он на заклание).

¹⁶⁶ Ос. 13, 8. Ср. с евр. оригиналом: אֶפְגֵּשֶׁת כֶּדֹב שַׁקְלִיל – *ef-ge-shem ke-dov shak-kul* (Синод. пер. недословен: Буду нападать [на них], как лишенная [детей] медведица).

¹⁶⁷ Ин. 4, 10.

¹⁶⁸ Ср.: 1 Кор. 1, 21: ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν (мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией).

¹⁶⁹ См.: Иак. 3, 15: οὐκ ἔστιν αὐτὴ ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης (Это не есть мудрость, нисходящая свыше, но земная, душевная, демонская).

¹⁷⁰ Г. В. Лампе в своем словаре приводит три значения для этого термина «τὸ ἴνδαλμα»: 1) «image», 2) «knowledge of God», «spiritual beings», «of God produced in soul by contemplation»; 3) «phantoms» (PGL. P. 674), а Софоклиса: «form, image, spectre» (PGL. P. 600).

¹⁷¹ Для сравнения этих названий, которыми противники учения свт. Григория Паламы именуют Фаворский Свет, рассмотрим несколько параллельных свидетельств из современных той эпохе сочинений. В «Синодике Православия», в главах против Варлаама и Акиндина, их последователей и преемников, объявляется анафема «думающим и говорящим, что воссиявший от Господа во время Его Божественного Преображения Свет – или мгновенно явленное и тотчас исчезнувшее изображение, и тварь, и призрак, или это сама сущность Бога» («Τοῖς φρονοῦσι καὶ λέγουσι τὸ λάμψαν φῶς ἀπὸ τοῦ Κυρίου ἐπὶ τῆς θείας αὐτοῦ μεταμορφώσεως φῶς, ποτὲ μὲν εἶναι ἴνδαλμα καὶ κτίσμα καὶ φάσμα ἐπὶ βραχὺ φανέν καὶ διαλυθὲν παραχρῆμα, ποτὲ δὲ αὐτὴν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ»). См.: Synod. orthodox. 574–576.

В послании Святейшему владыке патриарху Антиохийскому и всего Востока от священнейших митрополитов его епархии в адрес Варлаама и Акиндина, как и всех их приверженцев, решительно провозглашается, что они «богохульствуют против Божественнейшего Света Преображения Господня и безбожно называют его изображением, мнимым представлением, худшим помышления и низшим ангелов, растворенным в воздухе и так исчезнувшим» («βλασφημοῦσι κατὰ τοῦ θειοτάτου φωτὸς τῆς τοῦ Κυρίου μεταμορφώσεως, ἴνδαλμα καὶ φάντασμα καὶ χεῖρον νοήσεως καὶ κατώτερον τῶν ἀγγέλων, χρωματίσαν τὸν ἀέρα καὶ οὕτω διαλυθὲν ἀποκαλοῦσιν ἀθέως»). См.: Registr. patriarch. Constant. 249:34–37; ср. 251:45–48.

Также и свт. Филофей Коккин в 11-м «Антирритике» приводит отдельную выдержку из постановления Собора 1351 г. в защиту учения свт. Григория Паламы, где, в частности, говорится: «... было доказано святыми, что Свет Преображения Господня нетварен и он не есть сущность Бога. И почти все сказали, что это было доказано на четвертом заседании, на котором присутствующие противоречащие Церкви, то, богохульствуя, явно назвали призраком, завесой и изображением, а то – нечестиво назвали нетварным и сущностью Бога» («δειχθῆναι παρὰ τῶν ἁγίων, ὅτι τε ἀκτιστὸν ἐστὶ τὸ φῶς τῆς τοῦ Κυρίου μεταμορφώσεως, καὶ ὅτι οὐκ

ἔστι τοῦτο ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ. Καὶ πάντες σχεδὸν εἶπον, ὅτι ἀπεδείχθη τοῦτο κατὰ τὴν τετάρτην συνέλευσιν, ἐν ἣ παρόντες οἱ ἀντιλέγοντες τῇ Ἐκκλησίᾳ, νῦν μὲν κτιστὸν εἶναι τοῦτο καὶ φάντασμα καὶ παραπέτασμα καὶ ἴνδαλμα φανερώς βλασφημοῦντες ἔλεγον, νῦν δὲ καὶ τοῦτο δυσσεβῶς ἔλεγον ἀκτιστον καὶ οὐσίαν εἶναι Θεοῦ». *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 11:1409–1418).

¹⁷² Мф. 16, 17.

¹⁷³ Этим словом «εὐθυνα» в Афинах назывался отчет, который был обязан представить всякий общественный работник при окончании своей социальной службы. См. словарь Лидделль-Скотта в новогреч. пер.: Μέγα λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης. Т. 2. Σ. 364 (на англ. оригинале: LSJ. P. 715).

¹⁷⁴ См.: Мф. 13, 11: ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (*Вам дано знать тайны Царствия Небесного*); ср.: Лк. 8, 10: ... τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (... *Царствия Божия*).

¹⁷⁵ этого (в Синод. пер.) – это слово встречается в трех манускриптах Нового Завета: одна относится к VI в. (Paris, Bibl. Nat., Gr. 107, 107 AB) и две другие – к IX в. (Cambridge, Trin. Coll., B. XVII. 1; Dresden, Sächs. Landesbibl., A145b). В издании Нестле-Аланд помещено в подстрочнике (*Nestle, Aland 1984. P. 444, 689–690*).

¹⁷⁶ Слово «Святого» в издании Нестле-Аланд помещено в подстрочнике. Это слово содержится в большинстве кодексов вышеупомянутого манускрипта VI в., а также в нескольких манускриптах Вульгаты и в сирийском издании Иосифа Вайта (*Actuum Apostolorum et Epistolarum tam Catholicarum quam Paulinarum versio Syriaca Philoxeniana cum interpretatione et annotationibus. Oxford, 1799–1803*). См.: *Nestle, Aland 1984. P. 444, 19–20 (Einführung)*.

¹⁷⁷ 1 Кор. 2, 12–13.

¹⁷⁸ Ср.: 1 Кор. 1, 17: ἵνα μὴ κενωθῆ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ (*да не испразднится Крест Христов*); Рим. 4, 14: κεκένωται ἡ πίστις (*испразднится вера*).

¹⁷⁹ *Greg. Naz. Or.* 40, 6. PG 36, 365A:12–13; ср. недословный рус пер.: *Свт. Григорий Богослов. Слово 40. На Святое Крещение // Свт. Григорий Богослов 2007a. С. 463* («Свет – явленное ученикам на горе Божество, впрочем нестерпимое для слабого зрения»). Ср.: *Refutatio* 1, 48:12–14. S. 71; * а также и в 5-м послании легату Павлу данной «Переписки» (*Ep. Sant.* 5, 2:7–9. S. 216. См. сноску 257).

То же содержится и в «Ответах на вопросы» (№ 60) Псевдо-Кесария (скорее всего это монах константинопольского монастыря Акимитон, выдававший себя за Кесария, брата св. Григория Богослова): *Ps.-Caes. Quaest. et respons.* 60:21–22.

Этот пассаж встречается как в творениях сторонников учения свт. Григория Паламы, так и его противников, которые диаметрально по-разному толкуют эти слова Назианского епископа и приходят к совершенно разным выводам о природе Фаворского Света. Так, свт. Григорий Палама использует данную цитату 4 раза: единожды в 146-м параграфе своих «Физических, богословских, нравственных и деятельных глав» (*Greg. Pal. Cap. phys., theol., moral. et pract.* 146:11–12) и трижды в «Триадах» (*Greg. Pal. De sanct. hesych. triad.* 1, 3, 26:16–17; 2, 3, 21:3–4; 3, 1, 12:2–3, 5–6). Из кружка последователей свт. Григория Паламы, цитировавших и толковавших эти слова Богослова, обозначим свт. Филофея Коккина, который приводит выдержку дважды в 11-м и 14-м «Антирритиках» (*Philoth. Coccin. Antirrh. duodec. contra Greg.* 11:635–636; 14:428–429. Σ. 426; 557), а также Иосифа Калофета, у которого цитата встречается 5 раз: 4 раза в «Опровержениях против Акиндина и Варлаама» (*Joseph. Caloth. Orat. antirrh.* 3, 18:387–389; 5, 12:253–254, 16:311–313; 6, 22:762–764. Σ. 154; 213, 214; 261) и один раз в его 4-м послании «К неким монахам, которые пребывают на Кипре и спрашивают простого слова»

(*Joseph. Caloth.* Ep. 4, 15:222–223. Σ. 392). Кроме того, эти слова есть и у Геннадия Схолария в его сочинении «К господину Иоанну царственному, вопросившему об изречении блаженного Феодора Грапта, из-за чего буйствуют тщетнодумцы акиндиниты...» (*Gennad. Schol. Tract. contr. fautor. Acind. ad Io. Basilic. 7. P. 217:34–35*).

А теперь приведем представителей богословского лагеря, противоборствующего учению свт. Григория Паламы, которые цитируют ту же выдержку и по-своему истолковывают ее: так, трижды находим это у в «Римской истории» Никифора Григоры (*Niceph. Greg. Hist. Roman. Vol. II. P. 1073:13–14; vol. 3. P. 415:4–5, ср. 436:7–8*), а также в одном из посланий (безымянном) Григория Акиндина (*Greg. Acind. Ep. 62:59–61*), и наконец, 2 раза в трактате «Против Иоанна Кантакузина» и 4 раза в двух посланиях Феодора Дексия (*Theod. Dex. Adversus Io. Cant. 21:24, ср. 27:36–39. P. 48, 70; Ep. I, 13:1. P. 209; Ep. II, 23:1–2, 89; 26:55–56. P. 302, 305; 314*).

Григорий Акиндин в своем 62-м письме ссылается на эти слова Богослова (*Greg. Acind. Ep. 62:59–61*) и вслед за этим, посредством риторических (как ему кажется) вопросов предлагает свое толкование, где под «Божеством» (θεότης) он понимает только Божественную природу, которая проста, невидима, неделима и нераздельна, а потому никакое действие, нечто нисходящее не может быть совечным и сопричастующим Божеству, из чего следует, будто апостолы на горе совсем ничего не видели или созерцали лишь тварный обыкновенный свет, что противоречит самим словам свт. Григория Назианзина. Акиндин утверждает: «Да, – говорю, – какое же другое такое [Божество], нисходящее и действующее, помимо Божественной природы? Стало быть, два Божества, которые отличаются друг от друга настолько, насколько видимое – от невидимого, действующее – от действующего, совечны в последнем различении, неподобии и неравенстве? Как же тогда Божество едино? Как же просто? Как же невидимо? Как же неделимым и нераздельным будет признано нами? И разве не опровергнутся догматы благочестия, если придерживаться такого?» («Ναί,» φημι, «τί οὖν ἑτέρα παρὰ τὴν θεϊὰν φύσιν ἐκεῖνη καὶ ὑφεῖμένη καὶ ἐνεργουμένη; οὐκοῦν δύο θεότητες συναῖδιοι, τοσοῦτον ἀλλήλων διάφοροι ὅσον ὄρατὸν ἀόρατου καὶ ἐνεργοῦμενον ἐνεργοῦντος, τὴν ἐσχάτην διαφορὰν καὶ ἀνομοιότητα καὶ ἀνισότητα; πῶς οὖν μία θεότης; πῶς δ' ἀπλή; πῶς δ' ἀόρατος; πῶς δ' ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετος ἔθ' ἡμῖν πρεσβευθήσεται; καὶ πῶς οὐ πάντ' ἄνω κάτω γενήσεται, τούτων κεκρατηκότων, τὰ δόγματα τῆς εὐσεβείας;». *Greg. Acind. Ep. 62:61–67*).

И Феодор Дексий в своем «Обращении против Иоанна Кантакузина», ссылаясь на этот пассаж из 40-го Слова свт. Григория, обвиняет сторонников учения свт. Григория Паламы, называя их ложными толкователями данных слов свт. Григория Богослова, за то, что они вводят иное, лишенное сущности (ἀνούσιον) Божество вместо единого и сверхсущностного (ὑπερουσίου): «(Григорий Богослов) не подразумевал другого такого, нетварного, нисходящего и бессущностного, от единого и сверхсущностного Божества как говорит новый лжеучитель, перетолковывая это изречение к построению своих собственных бредней («...οὐκ ἄλλην ἐνόησε ταύτην τῆς μιᾶς καὶ ὑπερουσίου θεότητος, ἀκτιστον καὶ ὑφεῖμένην καὶ ἀνούσιον, ὡς ὁ καινὸς ἑτεροδιδάσκαλος φησί, τὴν ῥῆσιν ταύτην ἐπὶ συστάσει παράγων τῶν οἰκείων τερατειῶν». *Theod. Dex. Adversus Io. Cant. 21:24–28*). Впрочем, слово «бессущностный» по отношению к Божеству многократно встречается в письмах Григория Акиндина. Если же обратиться к паламитским сочинениям, то лишь у свт. Филофея Коккина (насколько показал поиск по TLG) в его Антирритиках находим несколько высказываний.

В другом месте своего сочинения, направленного против Кантакузина, Феодор Дексий необоснованно обвиняет своих оппонентов в искажении слова «παραδεδειχθαι» (проявилось), которое использовал свт.

Григорий Богослов для обозначения действия Божества на Фаворской горе; а также не принимает и не понимает понятий сущности и действований, полагая, что они вносят раздвоенность в единого и простого Бога: «И под искаженным тобой богословским выражением “Свет есть представленное Божество” разумеешь ли ты, изблещаемый, что не другое Божество кроме единого и незримого, как ясно показывает [Григорий Богослов], “проявилось” посредством созерцаемой по ипостасному единству и блистающей плоти? Но ты говоришь, что другое такое [Божество] и нисходящее действие, воспринимаемое телесными очами не “проявилось” (παραδειδεῖχθαι), а передаешь как “явилось вполне отчетливо” (καταφανῶς λίαν δεδειχθαι), – тем самым и этим показываешь, что отвергаешь имеющиеся у богословов выражения и вместо них вводишь свои собственные» («Ἡ καὶ ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ διαστρεφόμενου σοι θεολογικοῦ ῥήτου τοῦ Φῶς ἢ παραδειχθεῖσα θεότης, ἀγνοεῖς ἐλεγχόμενος, οὐκ ἄλλην θεότητα ἢ αὐτὴν τὴν μίαν καὶ ἀθέατον σαφῶς δεικνύντος παραδειδεῖχθαι διὰ τῆς τεθεωμένης τῆ καθ’ ὑπόστασιν ἐνώσει καὶ ἀστραψάσης σαρκός; Σὺ δ’ ἐτέραν λέγων ταύτην, καὶ ἐνέργειαν ὑφειμένην καὶ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ληπτὴν, οὐ παραδειδεῖχθαι. ἀλλὰ καταφανῶς λίαν δεδειχθαι παραδίδως, καὶ ἀναφαίνη καν τούτῳ τὰ κείμενα τῶν θεολόγων ἀθετῶν ῥήματα καὶ τὰ σαυτοῦ ἀντεισάγων». 27:35–44).

Свт. Григорий Палама, еще прежде этих сомнений и каверзных обвинений, растолковал данное выражение свт. Григория Богослова, учитывая слово «παραδειδεῖχθαι» (проявилось) и доказывая, что Фаворский Свет – это действительное Божество, а не тварный символ: «Ясно, что если бы свет был не истинным и не подлинно божеством, а лишь тварным символом, святому следовало бы сказать не “светом было проявившееся божество”, а “свет, проявивший Божество”, и даже не “проявивший”, а “явивший”, поскольку приставленное “про” явно выражает неясность явления самой сокровенной глубины Божества. Так говорит святой, получивший свое прозвание от богословия» («Εἰ οὖν μὴ ἀληθινὸν ἦν καὶ ἀληθῶς θεότης, ἀλλὰ κτιστὸν σύμβολον αὐτῆς, οὐκ ἔδει φάναι “φῶς ἢ παραδειχθεῖσα θεότης”, ἀλλὰ “φῶς τὸ παραδείξαν θεότητα”, καὶ οὐδὲ τὸ “παραδειξαν”, ἀλλὰ τὸ “δειξαν”, ἐπεὶ τὸ “παρα” συνηρημένον ἀμυδρὰν ἐκφανσιν τοῦ κρυφίου τῆς θεότητος σαφῶς ἐπιδείκνυσιν. Οὕτω μὲν οὖν ὁ τὴν θεολογίαν οἰκείαν ἐπωνυμίαν κτησάμενος». *Greg. Pal. De sanct. hesych. triad. 3, 1, 12:3–10*; рус. пер.: *Свт. Григорий Палама 2005. С. 277*).

Свт. Филофей Коккин в своем 14-м «Антирритике», объясняя это выражение свт. Григория Богослова, подчеркивает два момента: 1) Свет, явленный на Фаворе – это действительное Божество, которое может быть только одно и нетварно; 2) тот Свет был виден апостолами, иначе придется признать Богослова лжецом, чего не осмеливались делать даже и противники учения свт. Григория Паламы. Свт. Филофей восклицает своему оппоненту, Никифору Григоре: «Слышишь ли ты и этого блистательного учителя, который единогласен с бывшими прежде него и евангелистами, и богословами? Таким именно предстанет Христос, – говорит, – при Своем будущем пришествии, каким явился ученикам на Фаворе, полностью победив природные движения и силы плоти светом Божества. В самом деле, явился апостолом – и они увидели Его собственными очами, которые были открыты Божественным Духом, а не так, как говорят некоторые, будто они не увидели. Но то приняло и даровало показанное Божество, по силе немногим уступавшее видению, и в то же время проявляющее изобилие того Божественного сияния и блеска, хотя и показал им некоторую часть и насколько могли снести видящие сверхприродно, а не всю славу Божества» («Ἀκούεις καὶ τούτου τοῦ λαμπροῦ διδασκάλου, τοῖς πρὸ αὐτοῦ θεολόγοις ὁμοῦ καὶ εὐαγγελισταῖς συμφωνοῦντος; Τοιοῦτος ἦξει Χριστός, φησίν, ἐπὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ παρουσίας, οἷος ὤφθη τοῖς μαθηταῖς ἐν τῷ Θαβωρίῳ, τὰς τῆς σαρκὸς φυσικὰς

κινήσεις τε καὶ δυνάμεις ὑπερνικῶντος τοῦ φωτὸς τῆς θεότητος. Οὐκοῦν ὠφθη τοῖς ἀποστόλοις, καὶ εἶδον αὐτὸν τοῖς ἑαυτῶν ὀφθαλμοῖς, Πνεύματι θεῷ διανοιγεῖσιν, ἀλλ' οὐχ ὡς τινές φασιν, οὐκ εἶδον. Τὸ δὲ ἢ παρεδείχθη καὶ ἡ παραδειχθεῖσα θεότης προσέθηκε, πρὸς δὲ καὶ τὸ μικροῦ στεροτέρω καὶ ὀψεως ὁμοῦ τε τὴν ὑπερβολὴν τῆς θεϊκῆς ἐκείνης παραδηλῶν ἀστραπῆς καὶ λαμπρότητος, καὶ ὅτι μέρος τι καὶ ὅσον οἱ ὀρῶντες ὑπερφυῶς φέρειν ἐδύναντο, ἀλλ' οὐχὶ πᾶσαν αὐτοῖς τὴν τῆς θεότητος δόξαν ὑπέδειξε». *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 14:430–440. Σ. 557*).

¹⁸⁰ *Greg. Naz. Or. 32, 18. PG 36, 193C:8–D:6; ср. рус пер.: Свт. Григорий Богослов. Слово 32, о соблюдении доброго порядка в собеседовании и том, что не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге // Свт. Григорий Богослов 2007а. С. 399–400. Ср.: Refutatio 1, 48:30–39. S. 72. * Этот пассаж многократно цитируется в только что упомянутых сочинениях ярого противника учения свт. Григория Паламы Феодора Дексия, а именно по два раза в опровержении «Против Иоанна Кантакузина» и во 2-м послании (*Theod. Dex. Adversus Io. Cant. 21:30–32; 32:11–13. P. 48, 84; Ep. II, 23:91–93; 27:22–24. P. 305; 317*). В обозначенных случаях данную выдержку Феодор тесно связывает с определением понятий сущности и действия, а также с рассмотрением христологии, акцентируя внимание на единстве и неизменности Божества и после воплощения. В одном случае он рассуждает о том, что единое Божество, поскольку вторая ипостась после восприятия в Себя человечества стала двуприродной, проявилось на Фаворе двояким образом, т. е. видимым телесно и созерцаемым духовно, с чем не спорят, а напротив, это признают и сторонники учения свт. Григория Паламы. Однако Дексий тотчас же переходит к понятиям сущности и действия, вследствие чего обвиняет своих оппонентов за то, что они разрушают единство Бога, вводя какое-то другое Божество, т. е. нетварное действие: «Стало быть, если ... Божество было открыто на горе, с одной стороны, видимым образом как равнобожное воссиявшее тело Бога Слова (ὄρατῶς μὲν ὡς τοῦ ὁμοθέου λάμψαντος τοῦ Θεοῦ λόγου σώματος), а умопостигаемым – как обнажение сокрытого во плоти (νοητῶς δὲ ὡς τοῦ κρυπτομένου ἐν σαρκὶ ... γυμνωθέντος), и в том, и другом единое Божество (μία ἐν ἀμφοῖν ἡ θεότης)..., отчего тогда является называющий в противоречие богословам иное и низшее вместо единого Божества (ἐτέραν παρὰ τὴν μίαν καὶ ὑφειμένην), и называет действие, являющееся следствием причины (αἰτιατὴν), нетварным, и другого Бога вместо Самого воссиявшего единого Христа и Бога?» (перевод приведен сокращенно, см. полный греч. текст: *Theod. Dex. Adversus Io. Cant. 21:51–60. P. 49*). Как видно, Феодор в одном предложении объединяет и определение характера двух природ по отношению к единой ипостаси Христа, и понятие сущности и действия; однако, что поражает, признавая единство Божества, созерцаемого в двух природах, он не может понять соотношение сущности и действия в едином и простом Боге, которые для него совершенно разделенные предметы.*

В другом месте Дексий комментирует выражение свт. Григория Богослова, изменяя словосочетание «воссиявшим образом» на «воссияв образом», и тем самым утверждает, что на Фаворе Божество открылось ученикам только в виде твари и с помощью воспринятого Христом тела: «Христос, воссияв образом, т. е. воспринятой тварной природой, показал Божество: настолько открыл Собственное Божество, насколько могли понять видящие, т. е. соразмерно; Он представился совершенно ясно через то, что обнажил сокрытое во плоти, т. е. ясно сделал, что Воссиявший – это и Бог, предвечный Сын Отца, и человек, благоволивший быть видимым в сотворенном образе, и явился пребывающим прежде природы, и принял то, чем Он не был: из двух был единым по ипостаси неизменно, несмешанно и неизменчиво» («ὅτι λάμψας τῇ μορφῇ, τῇ προσληφθείσῃ δηλαδὴ κτιστῇ φύσει, παρέδειξε τὴν θεότητα, τουτέστι μετρώως, καθόσον οἶόν τ' ἦν τοῖς ὀρώσιν, ἀπεκάλυψε τὴν

οἰκείαν θεότητα νοῆσαι, ὁ διὰ τοῦ ἐξῆς ἀριδιλότερον παρίσταται, τοῦ γυμνώσας τὸν ἐν τῇ σαρκὶ κρυπτόμενον, τουτέστι φανερὸν ποιήσας ὅτι Θεός ἐστιν ὁ λάμπας, ὁ πρὸ αἰώνων υἱὸς τοῦ πατρὸς, ὁ ἐπ' ἀναπλάσει τοῦ πλάσματος εὐδοκήσας ἄνθρωπος ὄραθῆναι, καὶ ὁ μὲν ἐτύγχανε πρὶν τῇ φύσει μείνας, ὁ δ' οὐκ ἦν προσλαβών, καὶ ἐν ἐκ δύο τῇ ὑποστάσει γενόμενος ἀτρέπτως καὶ ἀφύρτως καὶ ἀναλλοιώτως». Ep. II, 23:94–103. P. 305–306). Из этого видно, что христология Феодора Дексия будто бы ориентируется на учение свт. Кирилла Александрийского, главной целью которого было доказать единство Лица Сына Божия до и после воплощения. Однако такая христология Дексия не предполагает взаимообщения природных свойств в ипостаси вочеловечшегося Логоса, а потому признает тварность Фаворского Света, и следовательно (раз на горе виден только человек, который открывает, что он Бог), Христос раздваивается на двух сынов – Божественного и человеческого, с чем так боролись и свт. Кирилл, и Феодор Дексий, и что так сильно напоминает несторианство.

¹⁸¹ См. слова Христа, обращенные к ап. Фоме: Ин. 20, 27: *φέρε τὸν δάκτυλόν σου ὧδε καὶ ἴδε τὰς χεῖράς μου, καὶ φέρε τὴν χεῖρά σου καὶ βάλε εἰς τὴν πλευράν μου (поднеси палец твой сюда и посмотри руки Мои; поднеси руку твою и вложи в бок Мой)*.

¹⁸² См.: Ин. 19, 37: *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν (воззрят на Того, Которого пронзили)*.

¹⁸³ τὸ σαρκίον – согласно одному из значений, предлагаемых словарем Д. Димитракоса, означает вещественное, телесное состояние (ὑπόστασις) человека, противоборствующее душе (Δημητράκου 1964. Т. IV. Σ. 6472).

¹⁸⁴ *Greg. Naz. Ep. theol. 25:1–29:3. P. 46, 48; ср. рус. пер.: Свт. Григорий Богослов 2007б. С. 481.* * Та же цитата есть и в 5-м Послании Кантакузина легату Павлу (Ep. Cant. 5, 2:11–23. S. 216. См. сноску 260), а также фрагментарно (заключительная часть цитаты) один раз в «Триадах» свт. Григория Паламы (*Greg. Pal. De sanct. hesych. triad. 3, 1, 10:35–37*), 4 раза у свт. Филофея Коккина (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 11:636–638, 1669–1672, 1972–1974; 14:422–429. Σ. 426, 459, 468; 556–557*), а также трижды у Иосифа Калофета в его «Антирритиках» (*Joseph. Caloth. Orat. antirrh. 3, 18:389–391; 4, 56:1188–1199. Σ. 154; 200*) и во 4-м послании, упоминаемом ранее (*Joseph. Caloth. Ep. 4, 15:223–225. Σ. 392*), наконец, и у Геннадия Схолария в цитированном выше сочинении (*Gennad. Schol. Tract. contr. fautor. Acind. ad Io. Basilic. 7. P. 217:35–37*). Кроме того, этот пассаж встречается и в «Малом опровержении» Григория Акиндина (*Greg. Acind. Refut. parv. 486*), где противник учения свт. Григория Паламы, утверждая единство воплощенного Божества, но признавая тварность Света, разделяет Христа, подобно несторианам, что было свойственно и Феодору Дексию (сноска 180). В частности, он заявляет, ссылаясь на свт. Григория Богослова, что «Божество Само по Себе невидимо, но по снисхождению вместили ученики с помощью Божественного и пречистого тела, тварного и созданного и ставшего сиятельным через Духа» («Θεότης γὰρ καθ' ἑαυτὴν ἀόρατος, ὁ Θεολόγος φησὶν–, ἀλλὰ συγκαταβατικῶς καὶ ὡς ἐχώρουν οἱ μαθηταί, διὰ μέσου τοῦ θεοῦ καὶ ἀχράντου αὐτοῦ σώματος, τοῦ κτιστοῦ καὶ γενομένου καὶ λαμπροῦ γενομένου διὰ τοῦ Πνεύματος». 483–486), и еще говорит об избранных на Фавор апостолах: «Не были бы созерцателями, если бы Он не был виден через приращенное к Нему тело» («Οὐκ ἂν θεασάμενοι, εἰ μὴ διὰ τοῦ συντρόφου σώματος ἡμῖν ὠφθη». 488–490). С этим согласны и приверженцы учения свт. Григория Паламы, но только выводы о природе Света делаются диаметрально противоположные.

¹⁸⁵ См.: Флп. 2, 7: ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφῆν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι ἐύρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (но уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек).

¹⁸⁶ См.: Фил. 3, 21: Ὅς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα (Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе всё).

¹⁸⁷ *Anast. Ant. Serm. in Transfigur. PG 89, 1368B:7–11, 12–15.* * Этот пассаж в составе более объемной цитаты из того же сочинения патр. Анастасия приводится и свт. Филофеем Коккиным в 11-м «Антирритике» (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 11:679–682. Σ. 427–428*).

¹⁸⁸ Мф. 17, 5; Мк. 9, 7; * Лк. 9, 35; 2 Петр. 1, 17. Ср. с теми же словами Бога Отца во время Крещения Господня: Мф. 3, 17.

¹⁸⁹ См.: Флп. 2, 7.

¹⁹⁰ См.: 1 Тим. 6, 16: ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται· ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον, ἀμήν (единный имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может. Ему честь и держава вечная! Аминь).

¹⁹¹ *Bas. Seleuc. Serm. 40, 3* (Εἰς τὴν μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου, καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). *PG 85, 460A:14–B:8.* * Ср. фрагментарное цитирование этой же выдержки в «Антирритиками» свт. Филофея Коккина (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 11:683–693. Σ. 428*) и Иосифа Калофета (*Joseph. Caloth. Orat. antirrh. 6, 24:816–821. Σ. 263*).

¹⁹² Ин. 1, 9.

¹⁹³ 1 Тим. 6, 16.

¹⁹⁴ 1 Тим. 6, 16.

¹⁹⁵ Ср.: 2 Кор. 4, 6: ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν... (Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца...); Рим. 5, 5: ...ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν (...любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам).

¹⁹⁶ Именно этих слов в сочинениях свт. Василия Великого не найдено. Ср. с первым «Опровержением», в котором дословно цитируются те же слова: *Refutatio 1, 49:24–33. S. 73*, причем издатели «Переписки» указывают на «Защиту священо-безмолвствующих» свт. Григория Паламы (*Greg. Pal. De sanct. hesych. triad. 3, 1, 9:3–7* *) и «Антирритики» Иосифа Калофета (*Joseph. Caloth. Orat. antirrh. 3, 18: 396–400. P. 154–155*), где те же самые слова приписываются «Опровержениям против Евномия» свт. Василия Великого. * Однако Д. Г. Цамис, как Э. Фоордекерс и Ф. Тиннефельд, не находит этой цитаты в «Опровержениях» свт. Василия, а протопресв. И. Мейендорф (издатель «Триад» свт. Григория) ссылается на: *Bas. M. Adv. Eun. 2, 28–29. PG 29, 640A:1–B:14* (рус. пер.: *Свт. Василий Великий 1846а. С. 115–116*). Частично эта же выдержка цитируется в Послании Феофана Никейского латинскому архиерею Павлу: *Ep. Theoph. 3:48–60*. Здесь свт. Василий выступает против мнения Евномия о том, будто бы Бог становится сложным, если мы прилагаем к Нему вместе с понятием «нерожденный» еще и имя «Свет». Святитель поясняет, что всякое имя, которое мы относим к Богу («нерожденность»

указывает на отличительное свойство ипостаси Бога Отца, а «Свет» – на единую и общую природу Пресвятой Троицы), не может нарушить Его простоты, поскольку не обозначает какую-то часть Божией сущности. Но Э. Фoorдекерс и Ф. Тиннефельд замечают, что в данном отрывке из «Опровержений» нет тех слов, которые цитируют паламиты. Кроме того, и свт. Филофей Коккин в своих «Антирритиках к Иоанну Кантакузину» цитирует те же слова (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 14:471–478. Σ. 558*), а издатель текста свт. Филофея Д. В. Каимакес, как и протопресв. И. Мейендорф, относит эту цитату к: *Bas. M. Adv. Eun. 2, 28–29*.

Впрочем, в этой цитате можно увидеть аллюзию на слова из 1-й книги «Опровержений» свт. Василия, которые уже цитировались в первом послании Кантакузина Павлу (Ер. Cant. 1, 9. См. сноску 154): *Bas. M. Adv. Eun. 1, 7. PG 29, 525A:9–13* (рус. пер.: *Свт. Василий Великий 1846а. С. 24*), где говорится о том, что Бог как Свет неприступен для мира и просвещает только лишь тех, кто очистил свои души: «Он называет Самого Себя Светом мира, обозначая этим именем неприступность славы в Божестве, потому что озаряет блистанием разума тех, у кого очищено око души» («Φῶς μὲν γὰρ ἑαυτὸν τοῦ κόσμου λέγει, τὸ τε ἀπρόσιτον τῆς ἐν τῇ θεότητι δόξης τῷ ὀνόματι τοῦτῳ διασημαίνων καὶ ὡς τῇ λαμπρότητι τῆς γνώσεως τοὺς κεκαθαμένους τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς καταυγάζων»).

¹⁹⁷ Пс. 44, 4: *περίζωσαι τὴν ῥομφαίαν σου ἐπὶ τὸν μηρόν σου δυνατέ τῇ ὠραιότητι σου καὶ τῷ κάλλει σου*. См. слав. пер.: *Препояши меч твой по бедре твоей сильнее красотою твоею и добротою твоею* (44, 4–5).

¹⁹⁸ См.: Мк. 3, 17.

¹⁹⁹ Ср. с полной цитатой из «Толкования на 44-й псалом» свт. Василия: *Bas. M. Hom. in Ps. 44, 5. PG 29, 400C:7–8, 8–11, 13–D:3*; ср. с 1-й кн. «Опровержений»: *Refutatio 1, 50:17–23, 57–58. S. 75–76*.

²⁰⁰ Лк. 9, 27. Ср.: Мф. 16, 28, но вместо «τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ» (*Царствие Божие*) – «τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ» (*Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем*); Мк. 9, 1: после «Царствие Божие» добавлено «ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει» (*пришедшее в силе*).

²⁰¹ Эта фраза («то есть приоткрыл Божество немного и не в совершенстве»), отсутствующая в 14-й беседе «На Преображение», которая приписывается свт. Иоанну Златоусту (скорее всего, она принадлежит Леонтию Византийскому), встречается в некоторых более ранних (чем данная «Переписка») по времени написания паламитских сочинениях (см. об этом подробнее: *Voordeckers, Tinnefeld 1987. S. 97*). Так, эти слова трижды повторяются в «Антирритиках» Иосифа Калофета (*Joseph. Caloth. Orat. antirrh. 3:415–416, 5:458, 6:844–845. P. 155, 219, 264*), один раз – в его же послании «К монахам, пришедшим из Кипра» (Ер. 4:393. P. 249), а также 4 раза в 11-м и 14-м «Антирритиках» свт. Филофея (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 14:384–385, 446–447; 11:120–121, 1351*), 1 раз в уже упоминаемом сочинении «К господину Иоанну царственному...» Геннадия Схолария (*Gennad. Schol. Tract. contr. fautor. Acind. ad Io. Basilic. 7. P. 218:14*) и частично (без слов «καὶ οὐχὶ τελεῖ(ως)») – в «Ромейской истории» Никифора Григоры (*Niceph. Greg. Hist. Roman. Vol. 3. P. 475:7*).

²⁰² *Leont. Constant. (Ps.-Io. Chrys.)*. In *transfigurat. 272–274, 277–294. P. 339–340*. Ср. с 1-й кн. «Опровержений» (*Refutatio 1, 65:16–21. S. 98*) и с 11-м и 14-м «Антирритиками» свт. Филофея Коккина, где данный пассаж фрагментарно цитируется четыре раза, причем в последнем случае «златая речь» цитируется тотчас же после выдержки из толкования свт. Василия Великого «На 44-й Псалом», что может свидетельствовать о заимствовании данных цитат Кантакузином у своего друга – патриарха Филофея (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 11:113–126, 569–575, 1347–1356; 7:964–965, 972–973; 14:376–390. Σ. 411, 424, 449; 555*). Иосиф Калофет фрагментарно ссылается на данный пассаж из «Беседы на Преображение» столько же раз, сколько и свт. Филофей в

своих «Опровержениях против Акиндина и Варлаама» (*Joseph. Caloth. Orat. antirrh.* 3, 18:413–419; 5, 23:456–463; 6, 24:842–847. Σ. 155; 219; 264) и в 4-м послании, адресованном неким безграмотным монахам на Кипр (*Joseph. Caloth. Ep.* 4, 16:247–252. Σ. 393).

²⁰³ Ин. 1, 14.

²⁰⁴ Ср. со следующими словами из корпуса «Ареопагитик»: «А тогда, когда мы станем нетленными и бессмертными и достигнем подобного Христу блаженнейшего удела, мы, согласно высказыванию, “*всегда с Господом будем*” (1 Фес. 4, 17), в пречистых созерцаниях исполняясь Его видимым Богоявлением, озаряющим нас ярчайшими свечениями подобно тому, как учеников во время того божественнейшего Преображения» («*Τότε δὲ, ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, πάντοτε σὺν κυρίῳ κατὰ τὸ λόγιον ἐσόμεθα τῆς μὲν ὀρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίαις ἀποπληρούμενοι φανοτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιανυαζούσης ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσεν*». *Dion. Areop. De div. nom.* 1, 4. P. 114:7–11). Поскольку именно этих слов не встречается в известных современной патрологии сочинениях, относящихся к авторству корпуса «Ареопагитик», то можно предположить, что прп. Иоанн Дамаскин пользовался каким-то иным текстом, отличным от того, который издан теперь.

²⁰⁵ Ср.: Мк. 3, 17.

²⁰⁶ Ин. 1, 1.

²⁰⁷ Лк. 17, 21.

²⁰⁸ Мф. 17, 2; Мк. 9, 2.

²⁰⁹ Мф. 17, 2.

²¹⁰ 1 Тим. 6, 16.

²¹¹ Евр. 1, 3.

²¹² Ср.: Быт. 1, 3.16.

²¹³ 1 Тим. 6, 16.

²¹⁴ Мал. 3, 20.

²¹⁵ Мф. 17, 2.

²¹⁶ Ин. 1, 18.

²¹⁷ Пс. 76, 11.

²¹⁸ 1 Кор. 2, 9.

²¹⁹ 1 Фес. 4, 17.

²²⁰ 1 Иоан. 5, 4.

²²¹ Евр. 10, 1.

²²² 2 Кор. 3, 18.

²²³ Мф. 17, 4; Мк. 9, 5; Лк. 9, 33.

²²⁴ Мф. 17, 5; Лк. 9, 34.

²²⁵ Ср.: Исх. 20, 21.

²²⁶ Кол. 1, 26 (здесь вместо слова «*ἐκκαλύπτεται*», т. е. «открывается» – написано «*ἐφανερώθη*», т. е. «явилась»); ср.: Еф. 3, 9: «*τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων*» (тайны, сокрывавшейся от веков). Относительно слова «*ἐκκαλύπτεται*» ср. Еф. 3, 4–5: «*ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, ὃ ἐτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνώρισθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις*

ἐν πνεύματι) (тайны Христовой, которая не была возведена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым).

²²⁷ Мф. 17, 5.

²²⁸ Ср.: 2 Кор. 5, 1: «Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκῆνους καταλυθῆ...» (Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится...); 5, 4: «καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκῆνει στενάζομεν βαρούμενοι...» (Ибо мы, находясь в этой хижине, вздыхаем под бременем...).

²²⁹ Мф. 13, 43.

²³⁰ 1 Фес. 4, 17: «...οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα» (...и так всегда с Господом будем).

²³¹ 2 Фес. 1, 7: «ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ» (в явление Господа Иисуса с неба).

²³² Io. Dam. Hom. in transfigur. 2:1–2, 33–37, 3:22–25, 7:28–29, 8:18–20, 27–29, 9: 7–10, 10:16–22, 12:2–5, 9–11, 12:15–13:1, 13:8, 10–22, 26–33.35, 15:9–15, 16:3–5, 6–8, 10–11, 13–14, ср. 17:1–3; 17:5–7, ср. 16:1–2; 17:7–9, 18:2–3, 17:9–10, 16:30–31, 20:20–26. S. 437–439, 445–451, 453–456, 458–459 *. Ср. рус. пер.: Прп. Иоанн Дамаскин. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа / Пер. с древнегреч. яз. М. Е. Козлов //АО 4 (22). 1999. С. 61–63, 67–71, 73–74, 76.

Ср. с 1-й книгой «Опровержений», где цитируются данный пассаж в том же размере: Refutatio 1, 66:2–106. S. 99–102). Для доказательства нетварности Фаворского Света слово прп. Иоанна «На Преображение» фрагментарно используют многие сторонники учения свт. Григория Паламы, но также и некоторые из их противников. Для примера укажем несколько случаев: в частности, свт. Григорий Палама неоднократно ссылается на это место в своих Триадах (*Greg. Pal. De sanct. hesych. triad.* 3, 1, 22:1–27) и в «Опровержениях Акиндина» (*Greg. Pal. Ἀντιρ. πρὸς Ἀκίνδ.* 2, 16, 73.76. Σ. 136–137.138), а также и свт. Филофей Коккин в 11-м и 15-м «Антирритиках» (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 11:509–534, 647–670; 15:6–232. Σ. 426–427, 422–423; 562–571). Кроме того, и митрополит Никейский Феофан фрагментарно ссылается на это слово во многих местах своих сочинений, в частности, в пяти словах «О Фаворском Свете» (*Theoph. Nic. De lumen. Thabor. or.* 2, 12:713–714; 3, 7:485–489; 4, 6:278–299; 5, 14:618–621. Σ. 184; 223–224; 247–248; 262).

В качестве толкования митрополит Феофан пишет, подчеркивая, по выражению прп. Иоанна Дамаскина, перихоресис, т. е. взаимообщение природных свойств в ипостаси воплощенного Слова: «Ты видишь? Он говорит, что природная слава Божества и есть слава плоти по способу взаимообщения из-за ипостасного единения, а не другая (какая-то слава), и то, что сама слава Слова и плоти пребывает неявной и невидимой в являемом теле, т. е. совершенно непостижимой» («Ὅρα; τὴν φυσικὴν τῆς θεότητος δόξαν καὶ τῆς σαρκὸς φησι δόξαν ὑπάρχειν τῷ τρόπῳ τῆς ἀντιδόσεως διὰ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν καὶ οὐκ ἄλλην καὶ ὅτι αὐτὴ ἡ δόξα τοῦ Λόγου καὶ τῆς σαρκὸς ἀφανὴς καὶ ἀόρατος οὕσα ἐν τῷ φαινομένῳ σώματι, τουτέστι παντάπασιν ἀκατάληπτος». *Theoph. Nic. De lumen. Thabor. or.* 4, 7:300–304. Σ. 248). И затем опровергает мнение противников учения свт. Григория Паламы, которые обвиняли святителя и всех его сторонников в исповедании двух или большего числа божеств, низших и высших, являемых в этой жизни и в будущей. Митрополит ясно пишет, что Фаворский Свет явился ученикам не в полной мере и как бы неотчетливо и туманно только из-за немощи и тварной ограниченности самих созерцателей, а не из-за умаления и какого-то изменения Божества: «(Слава Слова) незрима и для ангелов, и не иная явилась ученикам, когда у них силой Духа были открыты очи, т. е. когда они изменились и благодаря зрительной силе стали восприимчивы к зрению незримых предметов. Так вот, инаковость в отношении совершенства и несовершенства непреложима к Божественной славе, но совершенство относится к истине, а несовершенство – к немощи видящих, потому что мы не говорим, что видят

несовершенство, а совершенство несовершенно, так что созерцающее имеет совершенство, а не созерцаемое» («...καὶ τοῖς ἀγγέλοις γὰρ φησὶν ἀθέατος, αὐτὴ καὶ οὐχ ἕτερα ἐξεφάνη τοῖς μαθηταῖς, διανοιγόντων αὐτοῖς τῶν ὀμμάτων τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματος, τουτέστιν ἀλλοιωθέντων, καὶ ταύτη δύναμιν ὀπτικήν εἰληφότων πρὸς τὴν θεάν τῶν ἀθεάτων, ὥστε ἢ κατὰ τὸ τέλειόν τε καὶ ἀτελὲς τοῦ αὐτοῦ πράγματος ἑτερότης οὐ πρόσεστι τῇ θεῖα δόξῃ, ἀλλὰ τὸ μὲν τέλειόν ἐστι τῆς ἀληθείας, τὸ δὲ ἀτελὲς τῆς ἀσθενείας τῶν ὀρώντων· οὐ γὰρ λέγομεν ὅτι τὸ ἀτελὲς ὀρῶσιν, ἀλλὰ τὸ τέλειον ἀτελῶς, ὥστε τὸ ὀρᾶν ἔχει τὸ ἀτελὲς οὐ τὸ ὀρῶμενον». 4, 7:304–312. Σ. 248).

Феофан Никейский заключает затем странный вывод, представляющий собой взгляд на учение свт Григория Паламы через ненасытный рационализм томистской схоластики. В отличие от свт. Григория он не называет явленный на Фаворе Свет самой природной славой Божества, но считает это сияние лишь средством, через которое апостолам приоткрывается в несовершенстве и недостатке Самое Божество: «Действительно, мы не говорим о священных апостолах, что они увидели Свет – славу Господню, но увидели славу Божию, разумеется, непостижимую. Однако увидели как Свет, то есть несовершенно и как возможно природе, а инаковость совершенного и несовершенного (видения Света в будущей жизни в отличие от настоящей) имеет различие не по природе, а по полноте и недостатку» («Διὸ οὐ λέγομεν περὶ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ὅτι εἶδον τὸ φῶς τὴν δόξαν τοῦ Κυρίου, ἀλλ' εἶδον τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ τὴν ἀκατάληπτον δηλαδή· εἶδον δὲ ὡς φῶς, οὐ τελείως δηλονότι καὶ καθὼς ἔχει φύσεως ἀλλ' ἀτελῶς, ἢ δ' ἑτερότης, ὡς δέδεικται, τοῦ τελείου καὶ ἀτελοῦς, οὐκ ἔχει κατὰ φύσιν τὸ διάφορον ἀλλὰ κατὰ τὸ πλήρες καὶ ἐνδεές». 4, 7:304–312. Σ. 248).

Кроме того, и явный противник учения свт. Григория и непосредственный оппонент императора Иоанна Кантакузина Феодор Дексий, фрагментарно ссылаясь на слово прп. Иоанна Дамаскина в одном месте своего 2-го послания (*Theod. Dex. Ep. II, 18:18–27. P. 290*), утверждает, что невозможно считать тождественным свет преобразившегося Господа и Свет воскресшего Христа, Который только после воскресения освободил человечество в Своей ипостаси от страстности, тленности и смерти, т. е. Сам стал нетварным по воспринятой человеческой природе («τί μὴ καὶ φῶς ὡσαύτως τῆς μεταμορφώσεως τὸν μεταμορφωθέντα Χριστὸν τυγχάνειν ὁμολογεῖν οὐκ ἀνασχοίμεθα ἄν, ἀλλ' ἕτερον παρ' αὐτὸν (φῶς τὸν ἀναστάντα Χριστόν) καὶ ἀδιορίστως κτιστόν;». 18:37–40. P. 290).

²³³ μεταστοιχειόω. См. патрологический лексикон Г. В. Лампе, который предлагает семь оттенков понимания этого слова, главное значение которого сводится к: change the elementary nature of, transform (PGL. P. 861). В святоотеческой письменности это слово часто употребляется или в христологическом контексте по отношению к телу воскресшего Спасителя, или в антропологическом – для указания на изменение человеческой природы после смерти и при всеобщем воскресении, или в сакраментальном – по отношению к веществам таинства Евхаристии, или в духовном и умосозерцательном – для указания на преобразование внутренней жизни человека.

²³⁴ Быт. 3, 19 (*Земля еси, и в землю отыдеши*).

²³⁵ 1 Тим. 6, 16.

²³⁶ По данным поиска TLG это слово (φωτοβλυσία) встречается только в данной проповеди прп. Андрея «На Преображение», отдельные выражения из которой цитировались также свт. Филофеем Коккиным, Феофаном Никейским и Иосифом Калофетом.

²³⁷ Мф. 17, 6: *οἱ μαθηταὶ ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν*.

²³⁸ См.: Мф. 17, 5; Мк. 9, 7; Лк. 9, 34.

²³⁹ *Andr. Cret. Or. in transfigurat.* PG 97, 932C:7–953C:10, из этого отрывка цитуются следующие места: 932C:7–933A:1, 933A:2–4, 933B:9–12, 936C:13–D:3, 933A:4–7, 933A:15–B:2, 933C:1–5, 948A:13–B:3, 949B:1–3, 949B:8–D:2, 953B:14–C:10.

Ср. буквально те же слова в 1-й книге «Опровержений»: *Refutatio* 1, 67:1–56. S. 102–104.

Фрагментарно на слово прп. Андрея Критского ссылаются свт. Филофей Коккин (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 11:641–643; 11:540–551. Σ. 426; 560–561), Иосиф Калофет (*Joseph. Caloth. Orat. antirrh.* 5, 23:440–448; 6, 24:808–815. Σ. 218–219; 263) и Феофан Никейский (*Theoph. Nic. De lumen. Thabor. or.* 2, 12:722–739. Σ. 185).

Особого внимания заслуживают слова прп. Андрея Критского «изменение в лучшее» («τὴν εἰς τὸ κρεῖττον ἀλλοίωσιν»), которые неоднократно будет использовать Кантакузин в своем 5-м послании, объясняя необходимое условие видения Божественного Света, которое и состоит в изменении человеческой природы по свободной воле каждого, что стало возможно после совершения Христом домостроительства нашего спасения.

Но на Фаворской горе Христос показал Своим избранным ученикам, насколько это было возможно, Свою неизменную природную славу Божества посредством нетварного действия, при этом несколько не изменившись по Своему человечеству: человеческая природа оставалась страстной, тленной и смертной до славного Воскресения Спасителя и восшествия Его на небо к Богу Отцу. Не понимая того, как Христос приоткрыл нетварную славу Своего Божества, оставаясь тварным и тленным по человеческой природе, антипаламиты ополчились на своих оппонентов, обвиняя приверженцев учения свт. Григория Паламы и самого святителя во многих ересях, начиная от манихейства и оканчивая иконоборством.

Так, свт. Филофей в 11-м «Антирритике» (как и в некоторых других местах своего полемического сочинения) свидетельствует о затруднении его оппонентов понять, как одновременно Фаворский Свет может быть и совершенно неприступным, и видимым для человека, причем уже в нашей земной жизни. Святитель демонстрирует то, как противники учения свт. Григория Паламы брали те или иные представления еретиков и смешивали их с истинным учением святой Церкви. Так, Никифор Григора объявляет свт. Григория Паламу новым иконоборцем («τῆς νέας εἰκονομαχίας τοῦ Παλαμᾶ». *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg.* 11:621. Σ. 425), приписывая святителю мнение Евсевия Кесарийского, которое впоследствии заимствовали иконоборцы, о том, что в момент Преображения тело Спасителя преложилось, т. е. изменилось в нетварное и нетленное. Григора стремился рационально понять, как тот Свет может быть нетварным и нетленным проявлением Божества, если само тело, откуда исходит сияние смертно, и потому он обвиняет своих оппонентов, не понимая, что «явленный в тот момент Свет – это нетварное и бессущностное Божество: тогда, на горе, когда было начало нетварности и нетленности человека, как бы в образе залога, а после смерти и восхождения на небеса уже и становится совершенно нетварным по природе». См. полный греч. текст изложенных мыслей: «Ἐπάγει καὶ γὰρ τὸ μὲν σωτήριον φησὶν σῶμα τοῖς εἰκονομάχοις ἐνομίσθη πρὸς τὸ ἀκτιστὸν μεταβεβλήσθαι καὶ ἀφθαρτὸν τὸ δὲ φανέν τῆνικαῦτα φῶς θεότης ἀκτιστος καὶ ἀνούσιος εἶναι τότε μὲν ἐπὶ τοῦ ὄρους, οἷον ἀρχῆς γενομένης τῆ ἀκτιστότητι τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀφθαρσίᾳ, ὡς ἐν ἀρραβῶνος τρόπῳ, μετὰ δὲ θάνατον καὶ πρὸς οὐρανοῦς ἀνάβασιν τελέως ἤδη γενέσθαι καὶ φύσει ἀκτιστὸν» (11:594–600. Σ. 425).

Затем свт. Филофей показывает запутанность и туманность ума своего оппонента, который смешивает истину с ложью. Согласно иконоборцам, человеческая природа Христа в момент Преображения изменилась в нетварную, т. е. превратилась в саму Божественную ипостась, совершенно в ней растворившись. А по учению

свт. Григория Паламы на Фаворе прикровенным образом была явлена природная слава Божества, т. е. Самый Бог посредством Своих действий, через уязвимое, смертное и тленное тело и душу человека, которые воспринял Христос и которые не изменились при Преображении, но оставались по природе тем же самым (это изменение, т. е. приобретение новых природных качеств человечеством в Лице Иисуса Христа произошло при совершении всего домостроительства в славном Воскресении и восшествии на небо). Константинопольский святитель свидетельствует о непонимании его противниками того, как через тварное тело мог быть явлен нетварный Свет Божества: «И посмотри в кратких словах запутанность и изворотливость его злодеяния, лжи и богоборчества. Итак, заимствовал у Евсевия и иконоборцев то, что посредством Преображения тело Христово было изменено и превращено и в нетленное, и в нетварное. Но Божественный Свет Преображения Христа как природное свойство Бога нетварен, и этот Свет есть Божество, но не самостоятельная ипостась и не сущность, а скорее как природная слава и видимое сияние Бога» («Καὶ ὄρα τὸ ἐν τοῖς βραχέσι τούτοις ῥήμασι σκολιὸν καὶ ποικίλον τῆς κακουργίας καὶ τοῦ ψεύδους, καὶ τῆς θεομαχίας αὐτοῦ. Ἐγένοντο καὶ γὰρ περὶ ταῦτα σοφοὶ τὸ δὲ καλὸν ποιῆσαί τε καὶ εἰπεῖν οὐκ ἔγνωσαν. Τὸ μὲν οὖν μεταβεβλήσθαι καὶ μεταπεποιῆσθαι διὰ τῆς μεταμορφώσεως τὸ Χριστοῦ σῶμα, πρὸς τὸ ἀφθαρτὸν τε καὶ ἀκτιστὸν παρὰ Εὐσεβίου, καὶ τῶν Εἰκονομάχων λαβόν, ὅτι δὲ θεότης καὶ ἀκτιστὸν τὸ θεῖον τῆς μεταμορφώσεως ἐκείνου φῶς ὡς ἰδίωμα φυσικὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ οὔτε ὑπόστασις καθ' ἑαυτὸ οὔτε οὐσία, ἀλλ' ἐν τῇ οὐσίᾳ μᾶλλον ὡς δόξα φυσικὴ, καὶ λαμπρότης ὁρώμενον τοῦ Θεοῦ». 11:601–609. Σ. 425).

Потому свт. Филофей так резко оценивает учение антипаламитов, которое противоречит самой сути христианской веры, проповедующей обожение, т. е. соединение тварного человека с нетварным Богом: «А скорее одновременно и тварью, и сущностью Бога он называет самый Свет, следуя своему учителю Акиндину. Он осуждает вместе с иконоборцами не просто Собор и не только теперешнюю Церковь, но и одновременно всех священных богословов и отцов, которые богословствовали о Божественном и неприступном Свете и называли его Божеством, обожением, природной славой Бога и прочими именованиями» («Μᾶλλον δὲ καὶ κτίσμα τὸ αὐτὸ καὶ οὐσίαν λέγει Θεοῦ κἂν τούτῳ συνάδων Ακινδύνῳ τῷ οἰκείῳ καθηγητῇ. Συγκαταδικάζει δὲ τοῖς Εἰκονομάχοις οὐ τὴν σύνοδον καὶ τὴν νῦν Ἐκκλησίαν ἀπλῶς μόνην, ἀλλὰ καὶ πάντας ὁμοῦ θεολόγους ἱεροῦς καὶ Πατέρας τοὺς ἐκεῖνα θεολογοῦντας περὶ τοῦ θείου καὶ ἀπροσίτου φωτὸς καὶ θεότητα καὶ θέωσιν καὶ φυσικὴν Θεοῦ δόξαν καὶ τὰ τούτοις ἐπόμενα καλοῦντας αὐτό». 11:589–594. Σ. 425).

²⁴⁰ *Jo. Dam. Carm.* PG 96, 849D:6–9. Ср. слав. пер.: «Приидите, Мне покоритесь людие, возшедше на гору святую, пренебесную, невещественно станем во граде Живаго Бога, и узрим мысленно Божество невещественное, Отца, и Духа, в Сыне Единороднем облистающее» (2-й тропарь 9-й песни второго канона на утрени Преображения Господня // Минея. Август. День 6. С. 32).

Ср. с 1-й кн. «Опровержений» (*Refutatio* 1, 43:107–111. S. 63), где Кантакузин пишет, что эти слова взяты из «стихир» божественного Иоанна из Дамаска, который здесь, как и в слове о Преображении Христове, ясно называет Божество нетварным (1, 43:104–107). Отсюда видно, что «ἀύλον», как названо Божество у прп. Иоанна, приравнивается к «ἀκτιστον», что утверждает уже Кантакузин.

²⁴¹ *Ephr. Syr. Sermo in transfigurat.* P. 15:13–14 *. Ср. рус. пер.: *Прп. Ефрем Сирийский* 1993. С. 53.

²⁴² *Ephr. Syr. Sermo in transfigurat.* P. 17:11–18:2. Ср. рус. пер.: *Прп. Ефрем Сирийский* 1993. С. 54.

²⁴³ т. е. те ученики Христовы, которые были свидетелями Преображения.

²⁴⁴ *Ephr. Syr. Sermo in transfiguratur*. P. 18:10–14. * Ср. рус. пер.: *Прп. Ефрем Сирийский* 1993. С. 54–55. Кантакузин не цитирует предыдущее предложение из того же слова прп. Ефрема (P. 18:9–10): «Ἐχάρησαν δὲ καὶ οἱ Ἀπόστολοι ἰδόντες τὴν δόξαν τῆς θεότητος αὐτοῦ, ἣν οὐκ ἔγνωσαν» (Возрадовались же и Апостолы, увидев славу Его Божества, которого не разумели). Стоит задуматься, почему царь, доказывающий нетварность Фаворского Света, оставляет в стороне эти обозначенные выше слова, свидетельствующие о том, что апостолы в момент Преображения увидели Божество Христа? Обратим внимание, что в придаточном предложении у прп. Ефрема сказано, что апостолы не разумели, или сказать иначе, не знали это Божество (вероятно, имеется в виду раньше – до события Преображения). Однако Кантакузин опускает эти слова, которые антипаламиты могли бы обратить против самого царя. Вероятно, по той же причине в цитации «Переписки» вместо слова «ἀδελός» (неясно), употребленном прп. Ефремом, встречаем – «ἀδόλωος» (непрелестно), которым обозначается состояние апостолов, познавших вочеловечение истинного Бога в силу видения просветленного на Фаворе тела Христова.

²⁴⁵ Очевидно, что здесь (как и ниже) имеется в виду человеческая природа, воспринятая Божественным Словом в Свою ипостась. Тем самым опровергается мнение противников свт. Григория Паламы о том, что Фаворский Свет был тварен.

²⁴⁶ *Ps.-Jo. Dam.* Это место находим в рукописях: Охон. Cromw. gr. 13 (XI saec.), Londin. Brit. Bibl. Add. 27862 (XI saec.), а также оно включено в издание «Изложения вера» П. Б. Кеттера: *Jo. Dam. Exp. fid.* 51b:7–34. S. 124–125. Этот же пассаж цитируется Кантакузином в его первой книге «Опровержении»: *Refutatio* 1, 68:3–44. S. 104–105.

²⁴⁷ *Jo. Dam. Exp. fid.* 51:57–63. S. 126. Теми же словами оканчивается 1-я кн. «Опровержение»: *Refutatio* 1, 68:45–53. S. 105.

²⁴⁸ Ср.: *Jo. Dam. Hom. in transfiguratur*. 16:13–14. S. 454. Это предложение включено в состав более объемных цитат в 4-м и 5-м посланиях Кантакузину (*Ep. Cant.* 4, 3:86–87; 5, 10:14–15. S. 208, 220).

²⁴⁹ См.: Исх. 33, 12–13.

²⁵⁰ Ср. в составе цитаты из «Богословских глав» прп. Максима Исповедника: сноска 356.

²⁵¹ См. сноску 171.

²⁵² В греч. тексте стоит ед. ч.

²⁵³ См. сноску 199.

²⁵⁴ Ср.: *Bas. M. Hom. in Ps.* 44, 5. PG 29, 400C:9. Та же цитата в расширенном виде помещена Кантакузином в 4-м послании к легату Павлу переводимой «Переписки»: *Ep. Cant.* 4, 2:62–68. S. 205). См. сноску 199.

²⁵⁵ *Bas. Seleuc. Sermo* 40, 3. PG 85, 460B:3. Ср.: 1 Тим. 6, 16. См. сноску 191.

²⁵⁶ Ср.: *Bas. Seleuc. Sermo* 40, 3. PG 85, 460B:7–8. Ср. с 4-м посланием Кантакузина папскому легату Павлу в данной «Переписке»: *Ep. Cant.* 4, 2, 49–50. S. 205). См. сноску 191.

²⁵⁷ *Greg. Naz. Or.* 40, 6. PG 36, 365A:12–13. Ср.: *Ep. Cant.* 4, 2, 5–6. S. 203. См. сноску 179.

²⁵⁸ См.: Ин. 20, 27.

²⁵⁹ См.: Ин. 19, 37.

²⁶⁰ *Greg. Naz. Ep. theol.* 101, 25:1–29:3. P. 46, 48. Ср.: *Ep. Cant.* 4, 2:18–31. S. 204. См. сноску 184.

²⁶¹ Ср.: *Leont. Constant. (Ps.-Io. Chrys.)*. In *transfiguratur*. 281, 289–290, 293. P. 340. Ср. также это выражение в составе цитаты из 4-го послания Кантакузина Павлу данной «Переписки»: *Ep. Cant.* 4, 2:81–82.84–85. S. 205–206. См. сноску 202.

²⁶² См. сноску 201.

²⁶³ *Leont. Constant. (Ps.-Io. Chrys.). In transfiguratur. 272–274, 277–294. P. 339–340* Ср.: Ep. Cant. 4, 2:77–80, 80–84, 88–89. S. 205–206. См. сноски 202.

²⁶⁴ Ср.: Исх. 33, 12–13: *Καὶ εἶπεν Μωϋσῆς πρὸς Κύριον <...> εἰ οὖν εὕρηκα χάριν ἐναντίον σου ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν γνωστῶς ἴδω σε* (слав. пер.: *И рече Моисей ко Господу: <...> аще убо обретох благодать пред Тобою, яви ми Тебе Самаго, да разумно вижду Тя*).

²⁶⁵ Ср.: Быт. 32, 31, где речь идет об Иакове, который видел Бога, и душа его осталась целой: *...Εἶδος θεοῦ εἶδον γὰρ θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον καὶ ἐσώθη μου ἡ ψυχή;* ст. 30 в слав. пер.: *...видех бо Бога лицем к лицу, и спасеся душа моя*. Также ср. со словами св. ап. Павла об отличии нашего видения в нынешней жизни от того, что нас ждет в будущей: *«Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι’ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον...»* (1 Кор. 13, 12).

²⁶⁶ Гл. σφάλλω происходит от санскритского корня sphal-ami (ср. лат. и нем. глаголы fallo, fallen), что буквально означает – падать; или от phálati – разрывается, ломается. См.: *Παπανικολάου 1999. Σ. 855; Αναγνωστόπουλος 1999. Σ. 1079.*

²⁶⁷ Исх. 33, 20: *οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται* (*не бо узрит человек лице Мое, и жив будет*).

²⁶⁸ *Leont. Constant. (Ps.-Io. Chrys.). In transfiguratur. 296–303. P. 342.* Ср. с 1-й кн. Опровержений: Refutatio 1, 65:31–38. S. 98. Данные слова из гомилии, приписываемой свт. Иоанну Златоусту, цитируются неточно, пропускаются некоторые словосочетания, хотя общий смысл рассуждения не искажается. Правда, употребляемое Кантакузином «ἔδειξε» вместо «ἐπέδειξε καὶ οὐκ ἐπέδειξεν» (так по изданию слова «На Преображение» П. Аллена и С. Датэма) можно растолковать двояко: 1) или Христос явил Себя и Свою славу, удостоверяя и скрываясь; 2) или же Господь показал, что удостоверяет учеников в видении и скрывает Себя ради их спасения. Едва ли допустимо предположить, что император намеренно убирает второй глагол с отрицанием (οὐκ ἐπέδειξεν), чтобы избежать придирчивых вопросов со стороны оппонентов, поскольку и в предыдущем 4-м послании, и в 1-й книге Опровержений, он цитировал схожее место из этой гомилии именно с тем словом: «не показал» (Ep. Cant. 4, 2:82; Refutatio 1, 65:14).

²⁶⁹ Пс. 44, 10. Полное название гомилии Златоуста (авторство под сомнением), некоторые мысли которой будут цитироваться ниже, таково: *«Ὅτε τῆς ἐκκλησίας ἔξω εὐρεθεὶς Εὐτρόπιος ἀπεσπάσθη, καὶ περὶ παραδείσου καὶ Γραφῶν, καὶ εἰς τὸ, “Παρέστη ἡ βασίλισσα ἐκ δεξιῶν σου”»* (Когда Евтропий, найденный вне церкви, был схвачен, и о садах и писаниях, и на слова: «Стала царица одесную Тебя»). См.: PG 52, 395–414*.

²⁷⁰ *Io. Chrys. Hom. de capt. Eutrop. 10. PG 52, 404:53–55.* Ср.: *Io. Chrys. In Matth. Hom. 56. PG 58, 554:17–24* (у издателей «Переписки» неверно указан диапазон, да и само сравнение едва ли здесь подходит). * Ср. с 1-ой кн. «Опровержений», где цитируются то же предложение, объясняя слова из Евангелия о событии Преображения Господня: *«Взошел Иисус на гору и преобразился»* (Мф. 17, 1; Лк. 9, 28); Refutatio 1, 29:39–41. S. 42. Та же выдержка содержится и в 14-м «Антирритике» свт. Филофея Коккина: *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 14:343–344. Σ. 554.*

²⁷¹ Ср.: *Io. Chrys. Hom. de capt. Eutrop. 10. PG 52, 404:19–20, 405:5–7, 9–15, 8–9, 17–20.* Ср. с подобным, только более точным цитированием тех же мыслей свт. Иоанна Златоуста в 1-й кн. «Опровержений»: Refutatio 1, 29:49–50, 45–48. S. 42.

Здесь Кантакузин приводит недословную выдержку из того же сочинения свт. Иоанна Златоуста, излагая рассуждение святого в виде его диалога с евангелистом:

И воссияло лицо Его как солнце.

– Ты говоришь «как солнце»?

– Да.

– Почему?

– Нет другого светила – яркого и белого.

Далее Кантакузин продолжает словами святителя: «Действительно, то, что Он воссиял не так, видно из следующего. И упали, – говорит, – наземь ученики. Если бы Он воссиял, как солнце, они бы не упали. В самом деле, они видели солнце каждый день и не падали. Но поскольку воссиял превыше солнца, они упали, не снося сияния. Но что я пытаюсь? Я человек и разговариваю с человеком. Прошу прощения у Владыки: “Будь милостив, Владыко”. Действительно, я не из-за безумия употребляю такие слова, но потому, что нет других. Не останавливаюсь на ничтожестве слова, но восхожу до высоты смысла» («Καὶ ἔλαμψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος. Ὡς ὁ ἥλιος, λέγεις; Ναί. Διατί; Οὐκ ἔχω ἄλλο ἄστρον φαειρὸν καὶ λευκόν. Ὅτι γὰρ οὐχ οὕτως ἔλαμψεν, ἀπὸ τοῦ ἐξῆς δείκνυται. Καὶ ἔπεσον, φησί, χαμαὶ οἱ μαθηταί. Εἰ δὲ ὡς ὁ ἥλιος ἔλαμψεν, οὐκ ἔπιπτον. Ἦλιον μὲν γὰρ ἐβλεπον καθημέραν καὶ οὐκ ἔπιπτον. Ἀλλ’ ἐπειδὴ ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἔλαμψε, μὴ φέροντες τὴν λαμπηδόνα, κατέπεσον. Ἀλλὰ τί πάθω; Ἄνθρωπος εἰμι καὶ ἀνθρώποις διαλέγομαι. Συγγνώμην αἰτῶ παρὰ τοῦ δεσπότου· ἴλεως ἔσο, δέσποτα. Οὐ γὰρ ἀπονοία κεχηρμένος ταῦτας λέγω τὰς λέξεις, ἀλλ’ οὐκ ἔχω ἄλλας. Οὐ μὴν ἴσταμαι ἐν τῇ εὐτελείᾳ τῆς λέξεως, ἀλλ’ ἀναβαίνω τῷ πτεροῦ τοῦ νοήματος». 41–53). Из данного размышления Кантакузин делает вывод о совершенной невозможности именовать тот Свет тварным, если свт. Иоанн просит прощения даже за то, что Фаворский Свет сравнивается с солнцем. Он задает риторический вопрос: «Если этот великий просит прощения у Бога и умоляет Его о милости за то, что именовал тот Свет солнцем, кто же окажется столь дерзостным, чтобы именовать Свет тварным?» («Εἰ δὴ συγγνώμην ὁ μέγας οὗτος αἰτεῖ παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ ἴλεω τοῦτον εἶναι ἐκλιπαρεῖ, ὅτι ἥλιον τὸ φῶς ἐκεῖνο ὠνόμασε, τίς οὕτω τολμηρὸς, ὡς κτιστὸν ὀνομάσαι τοῦτο;». 53–56).

²⁷² Ср.: *Io. Dam. Hom. in transfigurata*. 2:35, 38–40, 3:22–25. S. 438. Последнее предложение процитировано неточно. Ср. с той же цитатой, приводимой более пространно в 1-й кн. «Опровержений» и 4-м послании Кантакузина легату Павлу в данной «Переписке»: *Refutatio* 1, 66:6.8–14. S. 99; *Ep. Cant.* 4, 3:6.8–14. S. 205–206. См. сноску 232.

²⁷³ Ср.: *Io. Dam. Hom. in transfigurata*. 9:8–9. S. 447; *Refutatio* 1, 66:23–24. S. 100; *Ep. Cant.* 4, 3:23–24. S. 206.

²⁷⁴ Мф. 17, 2.

²⁷⁵ 1 Тим. 6, 16.

²⁷⁶ Мф. 17, 2.

²⁷⁷ Ин. 1, 18.

²⁷⁸ Пс. 76, 11.

²⁷⁹ *Io. Dam. Hom. in transfigurata*. 12:4–5, 9–10; 13:1, 8, 11–12, 15–16, 31–33; 15:9–11. S. 449–451, 453. Ср. с 1-й кн. «Опровержений» и 4-м посланием Кантакузина легату Павлу данной «Переписки»: *Refutatio* 1, 66:34–37, 41–43, 47–49, 51, 55–56, 70–73, 74–76. S. 100–101; *Ep. Cant.* 4, 3:34–37.41–43.47–49.51.55–56.70–73.74–76. S. 207–208. См. сноску 232.

²⁸⁰ 1 Тим. 6, 16.

²⁸¹ Мф. 17, 6.

²⁸² *Andr. Cret. Or. in transfigurat.* PG 97, 949B:8–C:4. Ср. с более объемной цитатой в 1-й книге «Опровержений» и 4-м послании Кантакузина Павлу данной «Переписки»: *Refutatio* 1, 67:27–35; *Ep. Cant.* 4, 4:27–35. S. 103, 209. См. сноски 239.

²⁸³ *Ephr. Syr. Sermo in transfigurat.* P. 17:11–13, 17:14–18:2, 12–14 *. См. сноски 242.

²⁸⁴ О том же писал и Константинопольский патриарх св. Филофей Коккин в 4-м «Антирритике», объясняя своему оппоненту Никифору Григоре никчемность и совершенную бесполезность светского образования, если для богослова такая приобретенная мудрость станет доминантной в ущерб истинной премудрости Божией, которая, как в драгоценной сокровищнице, хранится в патристической традиции святой Церкви. Святитель восклицает: «О Григора! Но я называю твоих вот этих эллинских [Софокла и Эантису] поэтами и любомудрами, поскольку и я сам приобрел у них уроки их преходящей истины, не для того, чтобы ты занимал свой ум теми, кто преходящ и переменчив. Или ты не слышал Павла, мудрого учителя Церкви, который говорит, что *в безумие обратил Бог мудрость мира сего*, и что, *когда в мудрости Божией мир мудростью не познал Бога, благоуходно было Богу безумием проповеди спасти верующих* (1 Кор. 1, 20–21). В самом деле, не вняв, как должно, не разумевав, не смысв горькие речи сладкими и словно какой-то рабе и служанке подчинившись мудрости мирской вместо вышней и первостепенной, которая от церковных любомудров и самих истинных мудрецов, – ты потерял и ту, и другую...» («Ἐοικᾶς μοι νῦν, ὦ Γρηγορᾶ, τῷ παρὰ τῷ σῶ Σοφοκλεῖ μαστιγοφόρῳ ἐκεῖνῳ Αἴαντι. Σοῦς δὲ λέγω τοὺς τῶν Ἑλλήνων τουτουσὶ ποιητᾶς τε καὶ φιλοσόφους, ἐπειδὴ παρ' ἐκείνων τὰ τῆς ἐκείνων σοφίας μαθήματα δεξάμενος καὶ αὐτός, οὐχ ὡς περὶ καταργουμένων καὶ παυομένων ἐκείνων ἐφρόνησας. Οὐδὲ τοῦ σοφοῦ διδασκάλου τῆς Ἐκκλησίας ἤκουσας Παύλου λέγοντος “ὅτι ἐμώρανεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου τούτου”, καὶ ὅτι, “ἐπειδὴ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν Θεόν, εὐδόκησεν ὁ Θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεῦοντας”. Ταῦτα τοιγαροῦν μὴ ἀκούσας καθάπερ ἔδει, μηδὲ συνεῖς μηδὲ τοῖς ποτίμοις τῶν λόγων τοὺς ἀλμυροὺς ἀποκλύσας, μηδὲ καθαπερεὶ τινα δούλην καὶ θεράπαιναν τὴν τοῦ κόσμου σοφίαν ὑποτάξας τῇ ἄνω καὶ πρώτῃ κατὰ τοὺς τῆς Ἐκκλησίας φιλοσόφους καὶ σοφοὺς ὄντως τούτους, ταύτην τε κάκεῖνην ἀπώλεσας...». *Philotheus Coccinus. Antirrh. contr. Greg.* 4:368–380. Σ. 94.). Под «той и другой», по всей видимости, следует понимать мудрость мирскую и вышнюю, из чего можно прийти к выводу о том, что свт. Филофей главное назначение светского образования видит в детовождении к высшему познанию, которое за искательские труды и жажду истины подается лишь только Богом. Кроме того, автор этой цитаты употребил аллюзию на предложение из платоновского диалога «Федр»: «И вот, устыдившись такого человека и убоявшись самого Эрота, я страстно желаю смыть с себя чистою речью всю эту морскую соленую горечь, заполнившую наш слух» («Τοῦτόν γε τοίνυν ἔγωγε αἰσχυρόμενος, καὶ αὐτὸν τὸν Ἔρωτα δεδιώς, ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἶον ἀλμυρᾶν ἀκοῆν ἀποκλύσασθαι»). *Plat. Phaedr.* P. 243d:3–5), – тем самым продемонстрировав свою мирскую образованность, которая не является для него ни малейшим препятствием для постижения Премудрости Божественной.

²⁸⁵ Ср.: Мф. 11, 25; Лк. 10, 21. Первое слово в данной евангельской фразе не «εὐχαριστῶ» (благодарю), а «ἐξομολογοῦμαι» (исповедаю, славлю).

²⁸⁶ Ср.: Пс. 18, 8: :תַּיִן נִתְּנָה מִבְּרֵיחַ יְהוָה (19, 7); LXX: ἡ μαρτυρία κυρίου πιστὴ σοφίζουσα νήπια (*свидетельство Господне верно, умудряет младенцев*); 118, 130: :פֶּתַח דְּבָרֶיךָ יְיָ מְבִיחַ מִבְּרֵיחַ (119, 130); LXX: ἡ δὴλωσις

τῶν λόγων σου φωτιεῖ καὶ συνετιεῖ νηπίους (явление слов Твоих просвещает и вразумляет младенцев). Заметим, что в первом случае на месте евр. נָפֵץ (re-ti, простой) стоит греч. τὸ νήπιον (младенец), а во втором случае – евр. פְּתִילָה (re-ta-yim, простые) и греч. νήπιος (малолетний, неразумный).

²⁸⁷ 1 Кор. 15, 44.

²⁸⁸ Имеется в виду тело человека после воскресения.

²⁸⁹ См. полную цитату: 2 Кор. 12, 2.4.3.

²⁹⁰ Мф. 17, 2.

²⁹¹ Ин. 1, 18.

²⁹² Пс. 76, 11.

²⁹³ 1 Кор. 2, 9.

²⁹⁴ 1 Фес. 4, 17.

²⁹⁵ 1 Иоан. 5, 4.

²⁹⁶ Евр. 10, 1.

²⁹⁷ 2 Кор. 3, 18.

²⁹⁸ Мф. 17, 4; Мк. 9, 5; Лк. 9, 33.

²⁹⁹ Мф. 17, 5; Лк. 9, 34.

³⁰⁰ Ср.: Исх. 20, 21.

³⁰¹ Кол. 1, 26 (здесь вместо слова «ἐκκαλύπτεται», т. е. «открывается» – написано «ἐφανερώθη», т. е. «явилась»); ср.: Еф. 3, 9: «τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων» (тайны, сокрывавшейся от веков). Относительно слова «ἐκκαλύπτεται» ср. Еф. 3, 4–5: «ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, ὃ ἐτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνώρισθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι» (тайны Христовой, которая не была возведена прежним поколениям сынов человеческих, как ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам Духом Святым).

³⁰² Мф. 17, 5.

³⁰³ Ср.: 2 Кор. 5, 1: «Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνου καταλυθῇ...» (Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится...); 5, 4: «καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκηνεῖ στενάζομεν βαρούμενοι...» (Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем...).

³⁰⁴ Мф. 13, 43.

³⁰⁵ 1 Фес. 4, 17: «...οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα» (...и так всегда с Господом будем).

³⁰⁶ *Io. Dam. Hom. in transfigurat.* 2:1–2, 33–37, 3:22–25, 7:28–29, 8:18–20, 27–29, 9: 7–10, 10:16–22, 12:2–5, 9–11, 12:15–13:1, 13:8, 10–22, 26–33.35, 15:9–15, 16:3–5, 6–8, 10–11, 13–14, ср. 17:1–3; 17:5–7, ср. 16:1–2; 17:7–9, 18:2–3, 17:9–10, 16:30–31, 20:20–26. S. 437–439, 445–451, 453–456, 458–459 *. Ср. рус. пер.: *Прп. Иоанн Дамаскин 1999.* С. 61–63, 67–71, 73–74, 76. См. сноску 232.

³⁰⁷ *Io. Dam. Hom. in transfigurat.* 13:26–33.35, 15:9–15, 16:3–5, 6–8, 10–11, 13–14, ср. 17:1–3; 17:5–7, ср. 16:1–2; 17:7–9, 18:2–3, 17:9–10, 16:30–31, 20:20–26. S. 451, 453–456, 458–459. Ср. с 1-й кн. «Опровержений» и 4-м посланием Кантакузина легату Павлу в данной «Переписке»: *Refutatio* 1, 66:65–106. S. 101–102; *Ep. Cant.* 4, 3:65–106. S. 207–208). См. сноску 232.

³⁰⁸ Согласно одной из рукописей: первомученик Христов.

³⁰⁹ Ср.: Деян. 7, 56: ...ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστῶτα τοῦ θεοῦ (я вижу небеса разверзшиеся и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога). Вместо «τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου» (Сына человеческого) Кантакузин употребляет имя «Ἰησοῦς» (Иисус), которое не встречается ни в одном из манускриптов Нового Завета, описанных в издании Нестле-Аланд (*Nestle, Aland 1984*. P. 341) в данном стихе, но используется в предыдущем 55-м стихе. Замена прич. «διηνοιγμένους» на «ἀνεργότας» не соответствует исследованиям протестантов, поскольку в папирусе VII в. (Cologny, Bibl. Bodmer.; P. Bodmer XIV. XV) и в трех кодексах соответственно V (Cambridge, Univ. Libr., Nn. II 41), VI (Oxford, Bodl. Libr., Laud. Gr. 35), и VIII/IX вв. (Athos, Lavra, B' 52) встречается прич. «ἀνεργόμενος», но не «ἀνεργότας» (*Nestle, Aland 1984*. P. 341, 688–690, 693). Что касается пропущенного прич. «ἐστῶτα» (стоящего) – автор мог опустить его случайно или сознательно, или же просто пользовался таким списком Нового Завета, где нет этого слова.

³¹⁰ Ср.: Деян. 7, 55. После «Πνεύματος ἁγίου» (Духа Святого) пропущено «ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν» (воззрев на небо), а также в новозаветном тексте другое окончание «Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ» (Иисуса, стоящего одесную Бога).

³¹¹ Пс. 35, 10.

³¹² *Greg. Nyss. Encom. in sanct. Stephan. protomart. I*. P. 34:10–36:7. Ср. рус. пер.: *Свт. Григорий Нисский 1872*. С. 120–121.

³¹³ 1 Кор. 6, 17.

³¹⁴ Святого – согласно чтению одной из рукописей.

³¹⁵ Имеется в виду изменение при Крещении.

³¹⁶ т. е. изменение апостолов на Фаворе.

³¹⁷ См. сноску 171.

³¹⁸ 1 Тим. 6, 13.

³¹⁹ *Niceph. Greg. Hist. Roman. Vol. III*. P. 497:24–498:1; *Niceph. Greg. Antirrh. prior. 2, 7*. P. 345:9–10.

Такая подгонка слов свт. Иоанна Златоуста под желанный смысл о тварности Фаворского Света связана с непониманием Никифором Григорой, как и всяким другим антипаламитом, великой тайны Богочеловеческой личности Христа, в которой соединилось тварное и нетварное, временное и вечное, ограниченное и запредельное. Потому-то Григора и задает риторический для него вопрос: «Каким образом возможно когда-нибудь, чтобы нетварным Божеством было что-то из являемого чувственно и представляемого в чувстве?» («πῶς γὰρ ἂν ποτέ τι τῶν ἐν αἰσθητῶ φαινομένων εἶδει καὶ ὑποβαλλομένων αἰσθήσει θεότης ἀκτιστος εἶη»). P. 497:16–18).

А в своем «Антирритике», в специальной главе под заголовком «Что Палама, будучи неученым и не имея сил понять совершенное Богом по домостроительству, и оклеветал, и богохульствовал сильнее иудеев» («Ὅτι ἀμαθὴς ὢν ὁ Παλαμᾶς καὶ μὴ δυνάμενος νοεῖν τὰ κατ' οἰκονομίαν παρὰ θεοῦ γινόμενα διέβαλλέ τε καὶ ἐβλασφήμει παραπλησίως τοῖς Ἰουδαίοις». *Niceph. Greg. Antirrh. prior. 2, 7*. P. 344:24–25), Никифор Григора обличает свт. Григория за то, что тот будто бы не желает признавать во Христе проявлений Божественной и человеческой природ: «Он не имеет сил уразуметь, что Христос вместе и едино показывает и Божественное, и человеческое: человеческое, чтобы в силу прикровенности обманываемый диавол подумал бы, что Он не Бог, но целиком человек, который подражает рыбаку, скрывающему крючок удочки в объятиях брашна; а

Божественное, чтобы утвердить людей верить в Него как в воплощенного Бога. Действительно, как человек, домостроительно возжелал быть распятым, но вместе с тем, как Бог, погасил солнце и стряс всю землю; как Бог, воскресил Лазаря, но, как человек, прежде совершения чуда умолял в слезах Бога и Отца» («...συνίεναι μὴ δυνάμενος κοινῇ τε καὶ συνημμένως δεικνύναι Χριστὸν τὰ τε θεῖα καὶ τὰνθρώπινα, τὰ μὲν, ἵνα τῷ διαβόλῳ κατὰ τὸ λεληθὸς ἐξαπατωμένῳ δοκῆ μὴ θεός, ἀλλ' ἄνθρωπος ὅλος εἶναι, ἀλιέως μιμούμενος τρόπον, τοῖς τοῦ βρώματος κόλποις συγκρούπτοντος τὸ ἀγκίστρον, τὰ δ', ἵνα βεβαιοῖ τοὺς ἀνθρώπους, ὄντι σεσαρκωμένῳ θεῷ πιστεύειν αὐτῷ. Σταυρωθῆναι μὲν γὰρ ὡς ἄνθρωπος οἰκονομικῶς βεβούληται, ἀλλ' ὁμοῦ καὶ τὸν ἥλιον ἔσβεσεν οἷα θεὸς καὶ πᾶσαν ἐτίναξε γῆν· καὶ αὐθις, ὡς μὲν θεὸς ἀνέστησε Λαζαρον, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος πρὶν πεπραχέναι τὸ θαῦμα γέγονεν ἰκέτης ἔνδακρος τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς»). Р. 344:26–345:4). Однако, на самом деле, сам Никифор Григора нарушает этот принцип признания в воплощенном Божественном Слове и человеческого, и Божественного, так как считает явленный на Фаворе Свет тварным и принадлежащим только земному, человеческому. В свою очередь, свт. Григорий Палама и последователи его учения как раз и признают это таинственное соединение во Христе двух природ и проявление совершенно противоположных свойств каждой из этих природ, утверждая и веруя, что на Фаворской горе в момент Преображения Христос показал Само Божество, но через препятствие плоти, т. е. через некоторую тварную, но еще и тленную, и смертную перегородку.

³²⁰ *Io. Chrys.* In Matth. Hom. 56, 1. PG 58, 550:19–21. Ср. рус. пер.: «Хотя Христос намеревался показать славу Свою и чувственным образом, однако ж, и это было для них вождедено» (*Свт. Иоанн Златоуст 2005. Т. 7. С. 591*), который совершенно недопустим, поскольку отражает антипаламитскую мысль о явлении Фаворского Света, т. е. славы Христа Бога, в некоем телесном, а значит, и тварном виде.

³²¹ *Io. Chrys.* In Matth. Hom. 56, 1. PG 58, 550:17–19. Ср. рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст 2005. Т. 7. С. 591.*

³²² См. сноску 50.

³²³ См.: Мф. 17, 5; Мк. 9, 7.

³²⁴ Флп. 2, 10–11.

³²⁵ т. е. свт. Иоанн Златоуст.

³²⁶ См.: Мф. 17, 5.

³²⁷ См.: Мф. 17, 3.

³²⁸ т. е. с противниками учения свт. Григория Паламы.

³²⁹ В греч. оригинале – двойное отрицание (οὐ ... ἀγνοεῖν), трудно воспринимаемое русским читателем.

³³⁰ т. е. свт. Иоанн Златоуст.

³³¹ *Io. Dam.* Hom. in transfigur. 12:9–10. S. 450. Ср. в составе более объемных цитат в 1 книге «Опровержений», в 4-м и 5-м посланиях Кантакузина легату Павлу: *Refutatio 1, 66:36–37. S. 100; Ep. Cant. 4, 3:36–37; 5, 2:60–61. S. 207, 217. См. сноски 232, 272.*

³³² См.: Пс. 23, 7–10, где это наименование встречается 5 раз.

³³³ *Io. Dam.* Hom. in transfigur. 12:9–10. S. 450. Ср. в составе более объемной цитаты в 1 книге «Опровержений» и в 4-м послании Кантакузина Павлу: *Refutatio 1, 66:6. S. 99; Ep. Cant. 4, 3:6. S. 206. См. сноску 232.*

³³⁴ Здесь автор противопоставляет понятию безвременности тварность, что может свидетельствовать о влиянии на него взглядов Феофана, митрополита Никейского, подробно изложенных в специально посвящен-

ном этому вопросу сочинении «Ἀπόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ αἰδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης» (издано и переведено на новогреч.: *Πολέμης 2000*).

³³⁵ Издателям «Переписки» не удалось найти ссылки для этого места. Однако с помощью поиска в TLG эта цитата вполне установима: правда, это изречение свт. Иоанна Златоуста взято не из слова «На Преображение», как свидетельствует Кантакузин, а из 1-го увещания «К Феодору падшему», где частично толкуется евангельское событие Преображения Господня: *Io. Chrys. Ad Theod. laps. 1, 11:57–61. P. 140; ср. рус. пер.: Свт. Иоанн Златоуст 2005. Т. 1. С. 115.*

Данные слова свт. Иоанна Златоуста необходимо рассмотреть в контексте. Святитель пишет следующее: «Взойдем мыслью на гору, где преобразился Христос; взглянем на Него блистающего, как Он воссиял, хотя и тогда Он показал нам не все еще сияние будущего века; из самых слов евангелиста видно, что явленное тогда было только снисхождением, а не точным представлением предмета. Ибо что говорит он? *Просветися яко солнце* (Мф. 17, 2). Слава нетленных тел являет не такой свет, какой это тленное тело, и не такой, какой доступен и смертным очам, но такой, для созерцания которого нужны нетленные и бессмертные очи. А тогда на горе Он открыл лишь столько, сколько возможно было видеть без вреда очам видевших; и при всем этом они не вынесли, но пали на лице свое» («ἰδόμεν αὐτὸν λάμποντα ὡς περ ἑλαμψεν· καίτοι γε οὐδὲ οὕτως πᾶσαν ἡμῖν ὑπέδειξεν τὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος λαμπρότητα. Ὅτι γὰρ συγκατάβασις τὸ φαινόμενον ἦν ἀλλ' οὐκ ἐπίδειξις τοῦ πραγματος ἀκριβῆς, ἀπ' αὐτῶν δῆλον τῶν ῥημάτων τοῦ εὐαγγελιστοῦ. Τί γὰρ φησιν; Ἐλαμψεν ὡς ὁ ἥλιος. Ἡ δὲ τῶν ἀφθάρτων σωμάτων δόξα οὐ τοσοῦτον ἀφήσιν τὸ φῶς, ὅσον τοῦτο τὸ σῶμα τὸ φθαρτόν, οὐδὲ τοιοῦτον οἶον καὶ θνητοῖς ὀμμασι γενέσθαι χωρητόν, ἀλλὰ ἀφθάρτων καὶ ἀθανάτων δεόμενον ὀφθαλμῶν πρὸς τὴν θεὰν αὐτοῦ. Τότε δὲ ἐπὶ τοῦ ὄρους τοσοῦτον αὐτοῖς ἀπεκάλυψεν, ὅσον ἰδεῖν δυνατὸν ἦν [καὶ μὴ θλίψαι] τὰς τῶν ὀρώντων ὀψεις· καὶ οὐδὲ οὕτως ἤνεγκαν ἀλλ' ἔπεσον ἐπὶ πρόσωπον»). Очевидно, что свт. Иоанн говорит о славе нетленных тел в будущей перспективе, но при этом и о Фаворском видении заключает, что из-за немоги созерцателей через тварную человеческую природу, которую восприняло Божественное Слово, была явлена сама природная слава Божества. Однако Никифор Григора из данной выдержки делает совершенно иные выводы, не признавая единства ипостаси воплощенного Логоса и взаимодействия в ней природных свойств.

³³⁶ На самом деле, Константинопольскому святителю принадлежит это выражение, как указано выше, а потому в данном случае Никифор Григора (а может, и еще кто-то, кого подразумевает Кантакузин) ссылается верно.

³³⁷ Однако обратим внимание на то, что пишет Никифор Григора. Он призывает послушать и услышать, что говорит великий светильник Церкви, уча подобно и другим отцам, что Господь не воспринял нетленное тело, согласно ереси Маркиона, и Господь не создал и не сделал это тело нетварным, согласно с безумием иконоборцев и манихеев («ἀκούετε τοῦ μεγάλου φωστῆρος τῆς ἐκκλησίας, διδάσκοντος καὶ αὐτοῦ τοῖς ἄλλοις πατράσιν ὁμοίως, ὡς οὐκ ἀφθαρτον ἔλαβε σῶμα ὁ κύριος (τοῦτο γὰρ τῆς Μαρκίωνός ἐστι λέγειν αἰρέσεως), οὐδ' ἀκτιστον αὐτὸ πεποιήκε τε καὶ ἔκτισε (τοῦτο γὰρ τῆς τῶν εἰκονομάχων καὶ Μανιχαίων ἐστὶ λέγειν μανίας)». *Niceph. Greg. Hist. Roman. Vol. III. P. 430:11–16*). Таким образом, Григора, не понимая тайны взаимодействия природных свойств в лице Спасителя, пытается обличить своих противников в том, что они и сами решительно отвергают, не уподобляясь иконоборцам и прочим еретикам.

³³⁸ τὸ βάραθρον – в Афинах так называлась глубокая яма за Акрополем, в которую бросали осужденных на смерть (*Δημητράκου 1964. Σ. 1333*).

³³⁹ τὸ δραματούργημα – действие, деяние, дело. Архим. Нектарий перевел совершенно нейтрально: как «события», что не позволяет вникнуть в суть паламитского спора, возникшего из-за этого термина, как мы увидим ниже. Согласно словарю Д. Димитраку синонимом этого слова может быть «τὸ σύνθημα» – некое условное обозначение (*Δημητράκου 1964. Σ. 2109*). Вероятно, в последнем смысле понимали это слово антипаламиты, что было им выгодно для доказательства своего учения. Словарь Лиддell-Скотта обозначает это слово как «dramatic composition», «δραματικὴ σύνθεσις» (LSJ. P. 448; в новогреч. пер.: Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης. Τ. 1. Σ. 648), а патристический словарь Лампе предлагает два значения: 1) plot, scheming (план, интрига в игре), 2) invention, fabrication (изобретение, выдумка). См.: PGL. P. 387. Из всего выше изложенного можно сделать вывод, что слово «δραματούργημα» в греч. яз. может пониматься двояко: или как выстраивание какой-то чреды событий или как цепочка вымышленных, театральных действий.

³⁴⁰ *Max. Conf. Ambig. PG 91, 1165B:4–7*; ср. рус. пер.: *Архим. Нектарий 2006. С. 144*. Данная глава в сочинении «О различных затруднениях» называется «Иное краткое умозрение о Преображении» (43 или 5, 39).

В данном случае прп. Максим говорит об апофатическом и катафатическом видах богословия: первый представляется ему простым, сверхчувственным, состоящим лишь в одном благоговейном молчании, а второй – сложным, который может положительно описывать то, что вокруг Бога, благодаря возможности постигать логосы сущих, т. е. чувственно воспринимаемых нами предметов. См. подробнее в той же главе сочинения прп. Максима «О различных затруднениях»: *Ambig. ad Iohan. PG 91, 1165BC*.

³⁴¹ На рус. яз. слово «τὸ σύμβολον» может быть переведено как изображение действительности, знамение, указание, обозначение, образ. Так, словарь Лампе приводит 8 значений: representing a reality, standart, portent, indication, significance, type, image, symbol. См.: PGL. P. 1282.

Согласно мнению таких исследователей прп. Максима Исповедника, как А. Риу и В. Фёлкера (*Riou 1973. P. 111; Völker 1965. S. 272f*), святой не вводит конкретного значения для этого термина, но часто может заменять его другими: такими, как тип (τύπος) или образ (εἰκόν). В свою очередь другой французский ученый Р. Борнерт (*Bornert 1966. P. 113–123*) установил очевидное различие между образом и типом в толковании Священного Писания у прп. Максима: типы чаще всего относятся к Ветхому Завету, а образ (εἰκόν) вещи истины содержит Евангелие, символы же (σύμβολα) здесь выступают синонимом типов. Однако А. Риу (*Riou 1973. P. 112*) решительно утверждает, что символ для прп. Максима – это некий сосуд, в котором сокрыта некая истина, и назначение которого состоит в том, чтобы донести до нас эту истину. Однако сама истина сокрыта и недоступна по природе человеку, а потому, чтобы мы смогли стать ее участниками, необходимо ее символическое выражение. С одной стороны, Логос скрывается в таинственных смыслах или логосах Писания, но с другой – только Сам Логос может раскрыть и разъяснить эту сокровенную истину благодаря Божественному домостроительству спасения человеческого рода. Для иллюстрации приведем такой евангельский образ: подобно тому как апостолы из страха перед иудеями сидели за закрытыми дверями после смерти Христа, но приняли воскресшего Господа посреди их, так и Логос, таинственно проявляя Себя за чувственными дверями, вдыхает в Своих учеников Святой Дух и являет им «символы Своих таинств» (См.: *Max. Conf. Cap. ad theol. Deique Filii. Centena iterum gnostica capita 2, 46. PG 90, 1145B; Ambig. 10. PG 91, 1132D*. Комментарии к этому тексту см. у Х. У. Бальзазара: *Balthasar 1961. 554 f*). Итак, символы становятся истинными и действительными только благодаря

Боговоплощению, когда Бог Отец явил Себя в Своем Сыне – Божественном Логосе (Riou 1973. P. 108 f.; Balthasar 1961. P. 522). По данной тематике см. также следующую статью: Thunberg L. Symbol and mystery in st. Maximus the Confessor // Actes du Symposium sur Maxime le Confeseur (Fribourg, 2–5 september 1980). Éditions Universitaires, Fribourg Suisse, 1982 (рус. пер. М. В. Чернышева).

³⁴² *Max. Conf. Ambig.* PG 91, 1165D:2–10; ср. рус. пер.: *Архим. Нектарий 2006.* С. 145–146. Данная глава названа «О том, что Господь стал образом Самого Себя по Своему плотскому домостроительству» (44 или 5, 40).

³⁴³ т. е. именование прп. Максимом Исповедником событий Преображения Господня символом.

³⁴⁴ т. е. Господь.

³⁴⁵ Перевод архим. Нектарием данного словосочетания прп. Максима «πρὸς τὴν αἴσθησιν» как «чувственно» не совсем ясен, поскольку отсюда можно прийти к антипаламитскому выводу о том, что Фаворский Свет был только чувственным, а значит и тварным.

³⁴⁶ Архим. Нектарий переводит «γενομένου» как «тварного» (помещая в скобках греч. текст), из чего можно заключить два вывода: 1) или прп. Максим называет Свет, виденный апостолами на Фаворе, тварным, что будет противоречить словам самого Исповедника (см. след. сноску); 2) или же святой, говоря о Преображении, вдруг приводит отвлеченный пример, сравнивая обыкновенный солнечный свет этой земной жизни с Богом.

³⁴⁷ *Max. Conf. Ambig.* PG 91, 1160B:13–C:12; ср. рус. пер.: *Архим. Нектарий 2006.* С. 139. Данная глава названа «Более обширное умозрение о Преображении» (41 или 5, 37). Это размышление необходимо сравнить с другой главой (22 или 5, 12) «Умозрение о Преображении Господнем» из того же сочинения прп. Максима Исповедника. Там он пишет, что некоторые ученики Христовы, взойдя с Ним на гору, прежде прекращения их жизни во плоти, посредством изменения (а оно было произведено Духом) чувственных действий перешли от плоти к духу и научились духовным логосам благодаря тому, что очистили душевные и телесные органы чувств. Ученики Господни познали, что лучезарно сияющая светлость лица Спасителя – это символ Божества, которое превосходит и ум, и чувство, и знание, и сущность (Πρὶν τὴν διὰ σαρκὸς ἀποθέσθαι ζωὴν τῇ ἐναλλαγῇ τῶν κατ' αἴσθησιν ἐνεργειῶν, ἣν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα ἐνήργησε, περιελὸν τῆς ἐν αὐτοῖς νοεῶσ δυνάμεως τῶν παθῶν τὰ καλύμματα, δι' οὗ καθαρθέντες τὰ τῆς ψυχῆς καὶ σώματος αἰσθητήρια, τῶν παραδειχθέντων αὐτοῖς μυστηρίων τοὺς πνευματικοὺς ἐκπαιδεύονται λόγους. Τὴν μὲν ἀκτινοφανῶς ἐκλάμπουσαν τοῦ προσώπου πανόλβιον αἴγλην, ὡς πᾶσαν ὀφθαλμῶν νικῶσαν ἐνεργειαν, τῆς ὑπὲρ νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ οὐσίαν καὶ γνῶσιν θεότητος αὐτοῦ, σύμβολον εἶναι μυστικῶς ἐδίδασκοντο). См.: *Max. Conf. Ambig.* PG 91, 1125D–1128B; ср. рус. пер.: *Архим. Нектарий 2006.* С. 108–109. Ср. с «Антирритиками» Иосифа Калофета, где встречается данный пассаж: *Joseph. Caloth. Orat. antirrh.* 5, 21:401–416. Σ. 217–218. Подробному рассмотрению проблематике понимания термина «символ» посвящено первое слово «О Фаворском Свете» митрополита Никейского Феофана.

³⁴⁸ т. е. вывод о тварности Фаворского Света.

³⁴⁹ прп. Максим Исповедник.

³⁵⁰ т. е. автор корпуса «Ареопагитик».

³⁵¹ Втор. 5, 31.

³⁵² Мк. 9, 1; ср.: Мф. 16, 28.

³⁵³ См.: Флп. 2, 7.

³⁵⁴ См.: Флп. 2, 6.

³⁵⁵ Ин. 17, 5. Имеются в виду слова Бога Сына Своему Отцу: «Καὶ νῦν δόξασον με σύ, Πάτερ, παρὰ σεαυτῶ τῇ δόξῃ ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί» (И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира).

³⁵⁶ *Max. Conf. Cap. ad theol. Deique Filii. Centena iterum gnostica capita 2, 13. PG 90, 1129C:6–1132A: 5.* Ср. рус. пер.: *Прп. Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве Воплощения. Вторая сотница 13 // Прп. Максим Исповедник 2004. С. 316–317.*

³⁵⁷ ἀναγωγικῶς можно понимать еще и не буквально, как сакрально или таинственно. Словарь Лампе обозначает этот термин как «by way of elevation, of ascending» (PGL. P. 101), из чего следует, что слово «анагогично» в данном контексте означает возведение человека к Божественному Свету, названному автором корпуса «Ареопагитик» «богоначальным лучом» (ἡ θεαρχικὴ ἀκτίς), через какое-то, не вполне понятное нам преломление этого сияния в некие воспринимаемые нами образы с целью приобщить составного и тварного человека к единому и простому Богу.

³⁵⁸ *Dion. Areop. De cael. hier. 1, 2. S. 8:10–14.* Ср. рус. пер.: *Св. Дионисий Ареопагит 2008. С. 36.* Это изречение взято из первой главы сочинения корпуса «Ареопагитик» «О небесной иерархии» «О том, что всякое Божественное просвещение, по благодати Божией различно сообщаемое тем, кои управляются Промыслом, само в себе просто, и не только просто, но и единотворит с собою просвещаемых». Прп. Максим Исповедник под этими «завесами» предлагает понимать то, что в Писаниях о Боге говорится «телесно», например, именовании человеческих членов или каких-то способностей.

Ср.: *Dion. Areop. De div. nom. 1, 4. P. 113:12–114:7. PG 3, 592B:2–12.* Рус. пер.: *Св. Дионисий Ареопагит 2008. С. 129–130.* В этом отрывке из сочинения «О Божественных именах» автор корпуса «Ареопагитик» пишет не об одном Свете, явленном на Фаворе, но о многих светах, которые делают нас богами (θεουργικὰ φῶτα), из чего следует, что их источником может быть только Бог (конечно, никто иной не может сделать нас богами) и что они причастны нам своим действием (мы становимся богами не по сущности, а по благодати).

С одной стороны, в этом же сочинении говорится о будущей участи человека, который возлюбил Бога и удостоился блаженства: такой избранник, став нетленным и бессмертным и сподобившись того упокоения, которое свойственно Самому Христу, станет зрителем видимого богоявления в пречистых видениях, которые будут озарять его светлейшим сиянием по примеру того, как и учеников Христовых во время Божественнейшего Преображения. Таким образом, каждому дается возможность в будущей вечной жизни посредством бесстрастного и невещественного ума стать действительным причастником того умного светодаяния и соединения, которое превосходит всякий ум. Мы сможем стать подобными ангелам, сверхнебесным умам, когда неведомым и блаженным образом достигнем тех пресветлых лучей Божества, поскольку и Священное Писание свидетельствует, что мы станем равными ангелам и сынами Божиими, будучи сынами воскресения (Лк. 20, 36).

Но с другой – на тех же страницах сочинения «О Божественных именах» определяется мера возможности рассуждать о Божественных предметах в нашем нынешнем состоянии: здесь, в земном существовании, хоть каким-то образом говоря о Божественном, мы используем символы, посредством которых устремляемся к простой и единой истине умных созерцаний и после доступного нам разумения боговидений прекращаем всякую деятельность нашего ограниченного рассудка, благодаря чему, насколько возможно, в некоторой малой степени, приближаемся и достигаем сверхсущностного Света, который нельзя ни помыслить, ни описать, ни

рассмотреть, потому что этот Свет за пределами всякого познания: этот Свет сверхнепознаваем и сверхсущностно обладает той силой, которая пребывает превыше всего. Мысль завершается тем, что этот Свет совершенно непознаваем, так как то, что превышает границы сущности, и пребывает вне всякого знания, которое связано с существующим и в этом существующем имеет свой предел.

См. греч. текст: «Τότε δὲ, ὅταν ἀφθαρτοὶ καὶ ἀθάνατοι γενόμεθα καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως, «πάντοτε σὺν κυρίῳ» κατὰ τὸ λόγιον «ἐσόμεθα» τῆς μὲν ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίαις ἀποπληρούμενοι φανοτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιαιυαζούσης ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσει, τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας ἐν ἀπαθεί καὶ αὐτῷ τῷ νῷ μετέχοντες καὶ τῆς ὑπὲρ νοῦν ἐνώσεως ἐν ταῖς τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων ἀγνώστοις καὶ μακαρίαις ἐπιβολαῖς. Ἐν θειοτέρῳ μιμήσει τῶν ὑπερουρανίων νοῶν ἰσαγγελοὶ γὰρ, ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησιν, ἐσόμεθα καὶ υἱοὶ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.

Νῦν δὲ, ὡς ἡμῖν ἐφικτόν, οἰκειοῖς μὲν εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρώμεθα κακ τούτων αὐθις ἐπὶ τὴν ἀπλήν καὶ ἠνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα καὶ μετὰ πᾶσαν τὴν καθ' ἡμᾶς τῶν θεοειδῶν νόησιν ἀποπαύοντες ἡμῶν τὰς νοεράς ἐνεργείας εἰς τὴν ὑπερούσιον ἀκτίνα κατὰ τὸ θεμιτὸν ἐπιβάλλομεν, ἐν ἧ πάντα τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ὑπεραρόρήτως προϋφέστηκεν, ἦν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατὸν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ὅλως πως θεωρῆσαι διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξηρημένην εἶναι καὶ ὑπεράγνωστον καὶ πασῶν μὲν τῶν οὐσιωδῶν γνώσεων καὶ δυνάμεων τὰς ἀποπερατώσεις ἅμα καὶ πάσας ὑπερουσίως ἐν ἑαυτῇ προειληφύϊαν, πάντων δὲ ἀπεριλήπτω δυνάμει καὶ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν ὑπεριδρυμένην. Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέραν ἔχουσιν, ἢ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστὶν ἐξηρημένη» (*Dion. Areop. De div. nom.* 1, 4. P. 114:7–115:18. PG 3, 592B:2–12. Рус. пер.: *Св. Дионисий Ареопагит 2008.* С. 130–132).

Конечно, это заключительное рассуждение следует понимать так, что Бог, названный Светом, по Своей, характерной только для него Одного сущности, а не по Своим действиям, которые неразрывны с самой Его сущностью, из которой они постоянно исходят, – находится вне пределов человеческого познания и существования. Также из данного размышления видно, что гносеология связана с онтологией как следствие и причина: исходя из того, что сущность Бога и Божественного Света категорически отличается и не имеет никакой связи с какой-либо иной сущностью, или лучше сказать, природой, – следует и совершенное незнание нашей природой той Божественной сущности. Но вместе с тем, между Богом, обладающим особой и неповторимой сущностью, и всем тем, что обладает сотворенной природой возможно действительное соединение, а значит и онтологическое познание: но, конечно, не сущности Бога, но Самой Личности посредством Божественных сил, свойств и качеств, т. е. проявлений, или сказать иначе, действий.

Но в этой жизни мы, будучи уязвимыми, тленными и смертными, ради приближения к понятию Божества, с которым мы призваны соединиться, используем не совсем верные слова и выражения в силу своей ограниченности и неимения чего-то иного, более подходящего. Однако Григорий Акиндин, ссылаясь на эти же слова автора корпуса «Ареопагитик» в своем «Большом Опровержении» (*Greg. Acind. Refut. magn.* 1, 26:5–8, 45:30–32), неверно понимает те определения, которые употребляются по отношению к Божественным действиям по причине человеческой ограниченности в этой земной жизни, и делает еретический вывод о тварности самих действий Бога, посредством которых Бог дарует всему бытие. Акиндин пишет, что божественные

отцы учат не о нетварных божествах, не называют Божественные действия, явленные Богом через воспринятую человеческую плоть, ни славой, ни Светом, а именуют их символами, подобиями, телесными очертаниями и священными слепками. Ср. греч. текст: «Τὰ γὰρ παρὰ ταῦτα, εἴτε δόξα εἴτε φῶς, ἐν τοῖς θείοις λόγοις εὐρίσκεται, σύμβολα καὶ ὁμοιώματα καὶ σωματικὰς ὑπογραφὰς καὶ ἱεροπλαστίας ἢ γνῶσιν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ νόησιν ἐνθεον ἡμᾶς εἶναι οἱ θεῖοι πατέρες διδάσκουσιν, οὐκ ἀκτίστους θεότητας» (1, 26:1–5).

А в другом месте своего «Большого опровержения» после приведения той же выдержки из сочинения «О небесной иерархии» Григорий Акиндин, передавая, как ему кажется, церковное учение богоносных отцов, решительно выступает против обожения человека, говоря об апостолах, которые были свидетелями Преображения на Фаворской горе: переходя через священное и чистое и оставаясь вне Божественных светов и небесных звуков и слов, они не увидели и не познали телесными очами и непосредственно, так как невозможно, чтобы тварная природа видела (возможен перевод: знала) нетварную и сверхсущностную славу. Ср. греч. текст: «...αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν μὴ δὲ γνῶναι, καὶ τὰ ἐναγῆ καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνων καὶ πάντα θεῖα φῶτα καὶ ἤχους καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνων, οὐ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ ἀμέσως· ἀδύνατον γὰρ κτιστὴν φύσιν οὕτως ἰδεῖν τὴν ἀκτιστον καὶ ὑπερούσιον δόξαν εἶναι φασιν οἱ θεοφόροι πατέρες» (1, 45:34–39). Впрочем, остается лишь спросить у Акиндина: каким же образом было возможно Боговоплощение, т. е. восприятие тварной природы в Божественную личность второй ипостаси Пресвятой Троицы? В самом деле, хотя между тварным и нетварным огромная онтологическая бездна, в лице Иисуса Христа произошло действительное соединение человечества и Божества, конечно же, не посредством самих природ, которые совершенно непознаваемы, а через действия, т. е. свойства и качества сверхсущностной сущности Бога и природы тварного человека.

³⁵⁹ Данное слово «ἀναλογικῶς» издатели «Переписки» Э. Фoorдекерс и Ф. Тиннефельд предлагают сравнить со следующим местом из сочинения «О Божественных именах»: (*Dion. Areop. De div. nom.* 1, 4. P. 114:2. PG 3, 592B:5). См.: *Voordeckers, Timnefeld 1987. S. 228.* Однако, как видим, в этой цитате вместо «ἀναλογικῶς» стоит «ἀναλόγως», хотя оба слова на рус. яз. можно переводить как «в соответствии, соразмерно». * Тем не менее, стоит сказать, что слово «ἀναλογικῶς» один раз встречается в «Триадах» свт. Григория Паламы, откуда и мог позаимствовать Кантакузин (*Greg. Pal. De sanct. hesych. triad.* 2, 3. P. 661:18–25; рус. пер. см. в: *Свт. Григорий Палама 2005. С. 314*). Для большей ясности приведем выдержку из «Триад», где свт. Григорий так пишет о своих противниках: «...καὶ τοὺς σφῶν ἐλέγχους ὡς αὐτοῖς συμμαρτυροῦντας παρήγαγον, Διονύσιόν τε τὸν θεῖον καὶ Μάξιμον, οὐ συνορῶντες ὡς ἀναλογικῶς τε καὶ ἀναγωγικῶς “θεολογίας σύμβολον” τὸ ἐν τῇ μεταμορφώσει τοῦ Κυρίου φῶς ὁ σοφὸς τα θεῖα προσηγόρευσε Μάξιμος» (в опровержение самим себе привели божественного Дионисия и Максима, не заметив, что мудрый в Божественном Максим назвал свет Преображения Господня «символом богословия» по аналогии, в возводящем смысле). В 1-й книге «Опровержений» при цитировании сочинения Прохора Кидониса «О сущности» (основано на переводе Аристотеля) «ἀναλογικῶς» встречается три раза (*Refutatio* 1, 34:11, 40:5, 41:35. S. 49, 56, 58). Это же слово трижды встречается в сочинениях свт. Григория Нисского «К монаху Олимпию» (*Greg. Nyss. De perfect. Christ. ad Olymp. monach.* P. 191:3), «Против Евномия» (*Contr. Eun.* 3, 6. P. 32:13), «О младенцах, преждевременно похищенных смертью» (*De infant. praemat. abrept.* P. 85:16), а также сорок раз у Геннадия Схолария: шесть раз в трактате «*Epitome primae partis Summae theologiae Thomae Aquinae*» (Ed. *M. Jugie, L. Petit, X.A. Siderides. Vol. 5. Paris, 1931. TLG 3195/7*), семь раз в «*Commentarium Thomae Aquinae De Ente et*

Essentia» (Vol. 6. 1933. TLG 3195/10), три раза в «Translatio commentarii Thomae Aquinae De anima Aristotelis» (Vol. 6. 1933. TLG 3195/11), девять раз в «Commentarium in Aristotelis Categorias» (Vol. 7. 1936. TLG 3195/14) и др.

³⁶⁰ * См.: Евр. 10, 20.

³⁶¹ Ср.: *Sever. Gabal. (Ps.-Io. Chrys.) Hom. de Christo Pastore et Ove*. PG 52, 830:24–30. В этом отрывке автор развивает мысль о том, что тело Господа было завесой Божества, которая не позволяла тленным очам взирать на бессмертное видение.

Кантакузин под «священными завесами» (ἱερὰ παραπετάσματα), о которых пишет автор корпуса «Ареопагитик», подразумевает плоть Христову, названную св. ап. Павлом *завесой*. А может ли что-нибудь еще являться этими завесами Божественного Света? Если мы скажем, что это какие-то воспринимаемые нами тварные предметы и образы, посредством которых постигается Фаворский Свет, тогда завесы могут быть названы священными только в двух случаях. Или потому, что они соединены с нетварным и единым Богом, как бы в христологическом смысле по Халкидонскому вероопределению, или по некоторой относительной причастности Божественному, как например, мы называем святой церковную утварь. Первый случай не может быть приемлем, поскольку Бог Слово в Свою ипостась воспринял только природу человека, а не всей вселенной, т. е. Бог не воспринимал в Себя природу солнечного света или воздушных облаков. А если согласиться со вторым случаем, тогда получится, что апостолы не видели истинного Света Христова, а лишь что-то тварное, некоторым образом относящееся к нетленному (как мы можем видеть святую воду), что будет противоречить общему мнению святых отцов. Итак, рассмотрим, что пишет автор корпуса «Ареопагитик», говоря о возможности постижения этого Света умными ангелами: Божественный луч, всегда сохраняя свое единство, по какому-то особому благолепию становится множественным, т. е. раздробляется, для того, чтобы сделаться единым со смешением (т. е. созданиями Божиими) и возвести их к Себе, т. е. соединиться с ними: «Καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οἰκείας ἐνικῆς ἐνότητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἐνοποῖον τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊούσα» (*Dion. Areop. De cael. hier.* 1, 2. S. 8:10–14. Рус. пер. этого места похож скорее на пересказ, хотя буквальная передача греч. текста в данном случае не мыслится возможной). Таким образом, можно сделать следующий вывод: на Фаворской горе ученикам Христовым действительным образом является самый луч Божества, который преломляется, т. е. искажается и видоизменяется по причине того, что Христос ради нашего уврачевания соединился с тварной человеческой природой, потому-то апостолы, будучи во плоти и видя Христа, пребывающего еще в тленной, смертной и уязвимой человеческой природе, не со всей ясностью предвкусили то, что может яснее открыться в будущей жизни, не до конца понимая происходящее (свидетельством этого могут послужить слова апостола Петра о трех палатках).

³⁶² Таких именно слов в известных нам сочинениях корпуса «Ареопагитик» не удалось обнаружить, но сама мысль не раз встречается в трактатах святого.

³⁶³ Имеются в виду отрывки толкования, изданные Ж. А. Крамером и помещенные в Греческой патрологии Ж.-П. Миня: *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Matthaеum*. PG 72, 365–474.

³⁶⁴ т. е. по сочинениям свт. Кирилла Александрийского.

³⁶⁵ См.: PG 22, 1276–1277; PL 29, 530–532. В самом этом кратком письме, затрагивающем рассмотрение канонов Евангелий, нет ничего, на что бы могли сослаться антипаламиты в пользу своего учения. К этому письму прилагается таблица «10 канонов священных Евангелий» (PG 22, 1277–1291).

³⁶⁶ т. е. свт. Кирилл Александрийский.

³⁶⁷ Откуда Кантакюзин знает об этом, – установить не удалось.

³⁶⁸ О каком сочинении идет речь – неизвестно.

³⁶⁹ Ср.: *Io. Chrys. In Matth. Hom. 56, 4. PG 58, 554:42–44* (издатели «Переписки» неверно указывают строки: 20–18) *; см. рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст 2005. Т. 7. С. 596*. Буквально эти же слова в более объемной выдержке встречаем у свт. Феофана Никейского в его 4-м слове «О Фаворском Свете»: *Theoph. Nic. De lumen. Thabor. or. 4:405–409. Σ. 253*.

Кантакюзин приводит эти слова точно так же, как сослался Никифор Григора в своей «Ромейской истории» (*Niceph. Greg. Hist. Roman. Vol. III. P. 498:7–9*), причем у Григоры цитата из Златоуста приводится несколько полнее: после обозначенных Кантакузином слов Григора вслед за свт. Иоанном продолжает: «οὐ γὰρ οὕτως ὑστερον ἦξει» (потому что потом придет не таким образом). Затем Никифор Григора ополчается на учение свт. Григория Паламы, искаженное Григорием Акиндином путем введения понятий «низшее и высшее Божество», и доказывает с помощью этой цитаты, что произойдет изменение единого и неизменяемого Божества, если довести до логического конца учение свт. Григория, признавая истинное видение Божества и в этой жизни, и в будущей. Григора пишет следующее: «Если здесь Христос показал тот Свет сияющим, но в будущем покажет святым мужам более сиятельно, то по необходимости должно верить Златолаголивному, который ясно указывает, что тот Свет был более телесным и неотчетливым образом истины, а не самой истиной. Итак, если по необходимости должно измениться это нынешнее низшее и бессущностное божество Паламы в более сиятельное и высшее, то и нетварное станет более нетварным, бессущностное же – более бессущностное, а видимое – более видимым» («Εἰ οὖν λαμπρὸν μὲν ὁ Χριστὸς ἐνταῦθα τὸ φῶς ἐκεῖνο δέδειχε, λαμπρότερον δ' οὖν ἐς τὸ μέλλον τοῖς ἀγίοις δείξει ἀνδράσι, πιστευτὸν ἀνάγκη τῷ χρυσορρήμονι σαματικώτερον εἶναι τὸ φῶς ἐκεῖνο σαφῶς παραινοῦντι, καὶ ἀληθείας ἀμυδρὰν εἰκόνα καὶ οὐκ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν. εἰ δ' οὖν, ἀνάγκη λοιπὸν καὶ τὴν νῦν ὑφειμένην καὶ ἀνοῦσιον ταύτην τοῦ Παλαμᾶ θεότητα πρὸς τὸ λαμπρότερον τε καὶ ὑπερκείμενον ἀπαλλάξαι, καὶ γενέσθαι τὸ μὲν ἄκτιστον ἀκτιστότερον τὸ δ' ἀνοῦσιον ἀνουσιώτερον, καὶ ἅμα τὸ ὄρατὸν ὄρατότερον, εἰ»). *Niceph. Greg. Hist. Roman. Vol. III. P. 498:10–18*). Однако Никифор Григора при изложении учения свт. Григория Паламы, допускает серьезную ошибку, выставляя причиной различного видения Божественного Света человеком в настоящей и в будущей жизни само Божество, т. е. Его изменение, а не те препятствия тленности и смертности, с которыми человек пребывает здесь до своей смерти. Таким образом, раз Божество не может изменяться, а свт. Иоанном Златоустом сказано, что в будущей жизни Свет будет виден более сиятельнее, Григора приходит к ошибочному выводу о совершенной невозможности постижения Бога в нашей земной жизни, а Его действия по отношению к миру и человеку называет тварными.

³⁷⁰ т. е. свт. Иоанн Златоуст.

³⁷¹ См. сноску 50.

³⁷² *Leont. Constant. (Ps.-Io. Chrys.). In transfigur. 14, 294. P. 341 **. Ср. в составе большей по объему цитате: *Refutatio 1, 65:20–21. S. 98; Ep. 4, 2:88–89. S. 206*. См. сноску 202.

³⁷³ См.: Мф. 13, 43.

³⁷⁴ Это пересказ предлагаемого свт. Иоанном Златоустом объяснения из 56-й беседы «На Евангелие от Матфея». Ср.: «Ибо тогда Он, шадя учеников, только столько приоткрыл от сияния, сколько они могли вынести; а потом Он придет в самой славе Отца <...>. Как судьи, когда судят всенародно, сдергивают занавесы и, предстая, показываются всем, точно так и тогда все увидят Христа восседающим, и вся человеческая природа

предстанет пред Ним, и Он Самим Собой будет отвечать им. <...> Христос при помощи известного хотел только представить будущее сияние святых» («Τότε μὲν γὰρ τῶν μαθητῶν φειδόμενος, τοσοῦτον παρήνοιξε μόνον τῆς λαμπρότητος, ὅσον ἠδύναντο ἐνεργεῖν· ὕστερον δὲ ἐν αὐτῇ τοῦ Πατρὸς τῇ δόξῃ ἤξει <...> Καθὰπερ γὰρ τοὺς δικαστὰς, ὅταν δημοσίᾳ κρίνωσι, τὰ παραπετάσματα συναλεκύσαντες οἱ παρεστῶτες πᾶσιν αὐτοὺς δεικνύουσιν· οὕτω δὴ καὶ τότε καθήμενον αὐτὸν ἅπαντες ὄψονται, καὶ πᾶσα ἡ ἀνθρωπίνη παραστήσεται φύσις, καὶ αὐτὸς αὐτοῖς δι' ἑαυτοῦ ἀποκρίνεται.<...> ἀπὸ τοῦ γνωρίμου παραστῆσαι ἠβουλήθη τὴν μέλλουσαν λαμπηδόνα τῶν ἀγίων». *Io. Chrys. In Matth. Hom. 56, 4. PG 58, 554:45–47, 53–57, 555:12–13*; ср. рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст 2005. Т. 7. С. 596*).

³⁷⁵ Ин. 3, 8. Синод. пер.: *Дух дышит, где хочет*.

³⁷⁶ Ср.: *Io. Chrys. In Io. Hom. 26, 2. PG 59, 154:31, 33–36, 40–45*. Ср. рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст 2005. Т. 8. С. 175*. Константинопольский экзегет пишет здесь о том, что Господь в беседе с Никодимом пытался хоть каким-то образом приблизить израильского учителя к пониманию духовного рождения человека с помощью таких предметов, которые находятся между телесным и бестелесным, однако и аналогия с ветром не подходит для объяснения духовных категорий, так как воспринимаемое только лишь нашими чувства обладает телом, а не духом.

³⁷⁷ Ср.: *Io. Dam. Hom. in transfigurat. 13:1–22. S. 450–451*. См. сноску 232.

³⁷⁸ Похожее определение Фаворского Света встречается в «Ромейской истории» Никифору Григорю, который сравнивает свт. Григория Паламу и его приверженцев с древними ересями иконоборцев, манихеев и мессалиан за то, что они, как кажется лично Григору и его сторонникам, и передает слова прп. Иоанна Дамаскина следующим образом: «На горе Фавор Христос воссиял Своим лицом наподобие солнца, чтобы, как Бог, показать ученикам славу Своего Собственного Божества. А поскольку и прежде лицо Моисея просияло извне, то и теперь прогнал диавола чувственно, то есть и здесь чувственно, явленным сиянием» («ἐν τῷ Θαβὼρ τῷ ὄρει ἐλάμπρυνεν μὲν ἡλίου δίκην τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ ὁ Χριστός, ἵν' ὡς θεός παραδείξῃ τοῖς μαθηταῖς τὴν τῆς οἰκείας θεότητος δύναμιν· ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ Μωσέως ἐλάμπρυνε πάλαι τὸ πρόσωπον ἔξωθεν, ἔλαθε νῦν τὸν διάβολον διὰ τῆς αἰσθητῶς δηλαδὴ κἀνταῦθα φανείσης λαμπρότητος». *Niceph. Greg. Hist. Roman. Vol. III. P. 424:1–6*). Та же самая цитата будто бы прп. Иоанна Дамаскина приводится Григором и в его «Малом опровержении» (*Niceph. Greg. Antirrh. prior. 2, 4. P. 345:5–9*). Совсем не ясно, откуда заимствует данный пассаж антипаламит, так как ничего подобного не встречается ни в одном из сочинений прп. Иоанна Дамаскина. Но противник учения свт. Григория Паламы на основании данной цитаты заключает две предпосылки, а именно: 1) воссиявшее лицо Христа было представлено и видимо телесно и чувственно и 2) таинство домостроительного воплощения не было вымышленным и кажущимся, что противоречит докетической ереси, не признающей истинность Боговоплощения («ἰδοῦ καὶ οὗτος σῶμα καὶ αἰσθήσει ὑποβληθὲν καὶ ὄραθὲν τὸ λαμπρυνθὲν τοῦ Χριστοῦ φησὶ τῆνικαῦτα πρόσωπον. οὐ γὰρ φαντασία τὸ τῆς ἐνσάρκου μυστήριον οἰκονομίας ἦν». *P. 424:6–9*). Из этих двух предпосылок Никифор Григора делает следующий вывод: если на Фаворской горе учениками «было видимо тело, то и сущность – тварна» («εἰ δὲ σῶμα, καὶ οὐσία πάντως κτιστή». *P. 424:9–10*). Впрочем, из этих слов Григория неясно, какая именно сущность тварна: сущность человеческой природы, воспринятой Христом (с этим никто и не спорит) или же сам Фаворский Свет, явленный посредством тела. Но затем философ со всей ясностью раскрывает, что он имеет в виду, обвиняя в ереси всех тех, кто считает плоть Христову нетварной, очевидно, прежде Воскресения. Он задает риторический вопрос: «Ка-

ким образом нетварна таковое чувственно явленное сияние?» («τῆ γὰρ τῶν ἀκτιστιτῶν αἰρέσει περιφανῶς ἐρριπται τὴν τοῦ κυρίου σάρκα δοξάζειν ἄκτιστον· πῶς οὖν ἄκτιστος ἢ αἰσθητῶς φανεῖσα τῆνικαῦτα λαμπρότης;»). Р. 424:10–12). Таким образом, снова повторяется та же христологическая ошибка: антипаламиты отказываются признать взаимообобщение природных свойств в личности Христа, забывают о Халкидонском вероопределении, гласящем также и о нераздельности и неразлучности обеих природ, и тем самым уподобляются несторианам.

³⁷⁹ * βωμολοχία буквально означает «вымогательство у алтаря», но такой смысл данное слово потеряло еще в античности и может переводиться как «смехотворство, кривляние, пустозвонство».

³⁸⁰ Соборный томос 1351 г. в защиту учения свт. Григория Паламы.

³⁸¹ Ср.: Ер. Cant. 3, 1:4–6. S. 191. См. сноску 117.

³⁸² Досл.: «от своего чрева». Это аллюзия на слова прор. Исаии о том, что народу Израильскому будут советовать ходить к волшебникам, вызывателям умерших и прочим баснословам, а не к истинному живому Богу: *גַּמְלִיּוֹת מִפִּיזְזִימָה – ham-tzafze-fim ve-ham-mah-gim* (досл.: бормочущие); рус. пер.: к шептунам и чревоушателям (Ис. 8, 19) Текст LXX: *τοὺς κενολογοῦντας οἱ ἐκ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν*; слав. пер.: *тщесловующих, иже от чрева глашают*. Очевидно, что Кантакузин, сравнивая оппонентов с чревоушателями (те, которые говорят из нутра, без движения губ), хочет продемонстрировать совершенную напрасность и никчемность их речей. И у свт. Филофея Коккина встречается подобное: в 11-м «Антирритике» он пишет о сторонниках учения свт. Григория Паламы, что они вместе с отцами богословами и учителями Церкви Христовой «не исходят из собственных помышлений и не глашают от чрева» («οὐκ οἴκοθεν λογισμοὺς ἐξευρίσκοντες καὶ ἀπὸ κοιλίας φωνοῦντες»). *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 11:701. Σ. 428*)

³⁸³ Ср.: Ер. synod. Sophronii archiep. Hierosol. // Synod. VI Gener. 481C:7–D:2; рус. пер.: Деяния 1908. С. 150. Ср.: Ер. Cant. 1, 2:25–30. S. 177–178. См. сноску 23.

³⁸⁴ Ср.: Ер. Cant. 2, 1:15–16; 3, 7:52–53. S. 188, 200.

³⁸⁵ Ср.: Ер. Paul. 1, 19–20; Ер. Cant. 3, 5–7. S. 190, 196–201.

³⁸⁶ т. е. противники учения свт. Григория Паламы.

³⁸⁷ Ср.: Tom. Synod. III. PG 151, 724B:1, где приводится рассуждение Акиндина о двух божествах. Издатели «Переписки» указывают здесь для сравнения: *Greg. Acind. Ер. 40:11–12*, – вероятно, потому, что этот термин «высшее и низшее божество» был введен именно Акиндином, однако рассуждения об этом встречаются и в других сочинениях не только Григория, но и многих иных авторов той паламитской эпохи.

³⁸⁸ т. е. сочинение свт. Иоанна Златоуста «О воспринятой Богом человеческой природе» («Против аноме-ев»).

³⁸⁹ *Io. Chrys. Contr. Anom. 1, 116:192–198*. Ср. рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст 2005*. Т. 1. С. 593. Та же цитата встречается и во 2-й кн. «Опровержений» Кантакузина (*Refutatio 2, 11:37–43. S. 127*), в 9-м «Антирритике» свт. Филофея Коккина (*Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. 9:586–591. Σ. 342*), в сочинении «К николаю Кавасиле против Варлаама и Акиндина» Давида Дисипата (*Dav. Dishyp. Ad Nicol. Cabas. 27:693–699*), а также в «Антирритиках» и 3-м послании Иосифа Калофета (*Joseph. Caloth. Orat. antirrh. 6, 15:463–468; 9, 24:791–796. Σ. 251–252; 330–331; Ер. 3, 7:135–140. Σ. 384*).

³⁹⁰ Ин. 3, 34 (греч. текст), 35 (рус. пер.).

³⁹¹ *Io. Chrys. In Io. Hom. 30, 2. PG 59, 174:3–9*. Ср. рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст 2005*. Т. 7. С. 199. Ср. с более объемной цитатой в 1-м послании Кантакузина: Ер. Cant. 1, 9:24–29. S. 186–187. См. сноску 86.

³⁹² Неточная цитата. Ср.: *Cyr. Alex. Thesaur. de sanct. Trinit. PG 75, 65CD*. Ср. с 1-м посланием Кантакузина: *Ep. Cant. 1, 9:39–42. S. 187*. См. сноски 99.

³⁹³ *Cyr. Alex. Thesaur. de sanct. Trinit. PG 75, 65C:8–D:5*. Ср.: *Ep. Cant. 1, 9:44–53. S. 187*. См. сноски 100.

³⁹⁴ Ср.: Мф. 28, 19.

³⁹⁵ См.: Ин. 14, 9.

³⁹⁶ *Cyr. Alex. Thesaur. de sanct. Trinit. PG 75, 68B:1–8, C:1–4D:5*. Ср.: *Ep. Cant. 1, 9:54–62. S. 187*. См. сноски 103.

³⁹⁷ Мф. 13, 43: вместо «ἐκλάμψουσιν» у Кантакузина стоит «λάμψουσιν».

³⁹⁸ Ср.: *Ep. Cant. 5, 5:7–9. S. 221*.

³⁹⁹ Вероятно, речь идет о свт. Дионисии Ареопагите, т. е. об авторе корпуса «Ареопагитик».

⁴⁰⁰ *Max. Conf. Cap. de carit. 1, 100:3–4*; ср. рус. пер.: *Прп. Максим Исповедник 2004. С. 149–150*.

⁴⁰¹ *Greg. Naz. Or. 38, 7. PG 36, 317 B:12–C:1*. См. сноски 49.

⁴⁰² *Max. Conf. Ambig. PG 91, 1288B:1–9*. * Ср. с той же цитатой в 1-м послании Кантакузина Павлу: *Ep. Cant. 1, 6:6–15. S. 182–183*. См. сноски 53.

⁴⁰³ Здесь стоит греч. сл. «καλοῦντα», которое буквально переводится как «призывающего», но поскольку данная цитата вырвана из контекста (автор корпуса «Ареопагитик» говорит, что иерарх в сокровенных дарах Евхаристии доступным для наших чувств образом описывает нашу умопостигаемую жизнь, представляя Иисуса Христа), то для лучшего восприятия смысла винительный падеж изменен на именительный.

⁴⁰⁴ *Досл. «τῶν θείων»*, переводимое как «Божественных», может означать и действия, и силы Бога, посредством которых Он приобщает Себе человека, т. е. сперва автор говорит, что «причастники Бога», а затем добавляет «Божественных», чтобы напомнить, что сама сущность Бога неприступна и непричастна для тварей.

⁴⁰⁵ Имеется в виду богослужение.

⁴⁰⁶ *Dion. Areop. De eccl. hier. 3, 2. S. 93:19–24*; ср. рус. пер.: *Св. Дионисий Ареопагит 2008. С. 350*. Согласно рус. пер., 2-ой раздел 3-й главы называется: «Таинство собрания, или же приобщения», а 3-й – «Умозрение».

⁴⁰⁷ 2 Петр. 1, 4.

⁴⁰⁸ В оригинальном тексте схолий на сочинение «Ареопагитик» находим только первое предложение, а рассуждение о причастности и непричастности отсутствует. Издатели «Переписки» автором этих схолий считают Иоанна Скифопольского (VI в.): *Io. Scyth. Schol. in ср. Areop. PG 4, 152A:6–7* (рус. пер., где автор схолий признан прп. Максим Исповедник: *Св. Дионисий Ареопагит 2008. С. 350*. Примеч. 3).

⁴⁰⁹ Вместо «ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ» (собственной славой и добродетелью), как видим в основном тексте изданий Нового Завета у Нестле-Аланда и А. Мэрка в «Переписке» читаем «διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς». Согласно Нестле-Аланд, последнее выражение находится в одном папирусе III–IV вв. (Cologny, Bibl. Bodmer.; P. Bodmer VII. VIII (1. 2 Pt hodie in Bibl. Vaticana) и, предположительно, в одном манускрипте VII в. (Ann Arbor, Univ. of Michigan, Ms 8). См.: *Nestle, Aland 1984. P. 609, 688, 700*. А в издании а. Мерка добавлено, что это выражение встречаем в кодексе Вульгаты (Bambergensis, IX в.). См.: *Merk 1935. P. 35, 764*.

⁴¹⁰ Кантакузин употребляет это слово «κόσμος» без определенного артикля, чего нет ни в одной из рукописей, предлагаемых изданием Нестле-Аланд (*Nestle, Aland 1984. P. 609*).

⁴¹¹ 2 Петр. 1, 1–4.

⁴¹² См. сноски 69.

⁴¹³ Рим. 8, 14–17. * Ср. с 1-м посланием Кантакузина Павлу: *Ep. Cant. 1, 7:7–14. S. 184*.

⁴¹⁴ Ср.: 1 Иоан. 2, 27. Вместо «чтобы кто учил вас всему» у св. ап. Иоанна Богослова читаем: ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς; ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων (чтобы кто учил вас; но как помазание Его учит вас всему), а свт. Афанасий добавляет приложение к слову из послания апостола «помазание Его» – «Дух Его».

⁴¹⁵ Ис. 61, 1. * Ср.: Лк. 4, 18. См. также еврейский текст из книги пророка Исаии: הוֹרֵנוּ יְהוָה עָלֵינוּ מִשַׁח הַרְחֵם (возможная огласовка такова: hu·ach a·do·nai Yah·weh a·lai; ya·'an ma·shach Yah·weh), синод. пер.: *Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня.*

⁴¹⁶ Ср.: Еф. 4, 30; 1, 13 *; * Деян. 17, 2.

⁴¹⁷ 2 Кор. 2, 15.

⁴¹⁸ Гал. 4, 19.

⁴¹⁹ 2 Петр. 1, 4.

⁴²⁰ *Athan. Alex. Ep. 1 ad Serap. PG 26, 584C5:13, 585A8:B5; ср. рус. пер.: Свт. Афанасий Великий 1853. С. 38–39.*

⁴²¹ 2 Петр. 1, 4.

⁴²² Ср. 1 Иоан. 3, 24; 1 Иоан. 4, 13. См. сноску 74.

⁴²³ *Cyrrill. Alex. De sanct. Trinit. dial. 3. P. 468:25–33. PG 75, 797D:8–800A:7. * Ср. с той же цитатой в 1-м послании Кантакузина Павлу: Ep. Cant. 1, 7:17–27. S. 184. См. сноску 75.*

⁴²⁴ т. е. Царство Небесное.

⁴²⁵ 1 Кор. 15, 49.

⁴²⁶ *Max. Conf. Cap. ad theol. Deique Filii. Centena iterum gnostica capita 90, 93. PG 90, 1168C:1–4, 6–10, 1169A:13–14. Ср. с той же цитатой из 1-го послания Кантакузина Павлу: Ep. Cant. 1, 8:58–66. S. 186. См. сноску 91.*

⁴²⁷ Евр. 7, 3; ср.: Быт. 14, 18–20.

⁴²⁸ *Max. Conf. Ambig. 5, 21 (25). PG 91, 1141A:8–B:1; ср. рус. пер.: Архим. Нектарий 2006. С. 144.*

⁴²⁹ * т. е. противники учения свт. Григория Паламы.

⁴³⁰ Неточная цитата, но такая мысль встречается во многих сочинениях свт. Григория Назинзина. Ср.: *Greg. Naz. Or. 4. Contr. Julian. imperat. 1, 73:12–15. P. 190. PG 35, 597B:9–12: «...τὸ μὴδ' ἐν λόγῳ τίθεσθαι τὴν εὐσέβειαν, καὶ τῆς ἀπὸ τοῦ στόματος σοφίας βραχὺν εἶναι τὸν καρπὸν, ὡς καὶ τῶν παρ' ὑμῖν τιμωριῶν ἔδοξεν, ἀλλὰ τὸ εὐλογον πλεῖον, καὶ ἡ ἐν τοῖς πράγμασι παιδείσις»* (не в слове поставляют благочестие, и ненадолго годен плод мудрости, которая только на языке, как признано и одним из ваших стихотворцев, однако же в них (христианских подвижниках) больше правды, – они учат делами). Под стихотворцем свт. Григорий подразумевает Эврипида (см. соответствующее примечание в издании Ж. Бернарди). Также ср. с другими словами свт. Григория Богослова: *Greg. Naz. Or. 16. PG 35, 936D:1–937A:6; Or. 3, 7:19–20. P. 252.*

⁴³¹ Ср.: *Bas. M. Adv. Eun. 2, 29. PG 29, 640C:6–C:10. Ср. рус. пер.: Свт. Василий Великий 1846а. С. 116.* Ту же цитату встречаем и в 1-ой книге «Опровержений»: *Refutatio 1, 37:51–54. S. 54; – а частично и в Послании митр. Феофана Никейского легату Павлу: Ep. Theoph. 3:48–60.*

⁴³² Ср.: *Bas. M. Ep. 189, 8:6–20, 25–31. P. 140–141. PG 32, 696B:4–7; ср. рус. пер.: Свт. Василий Великий 1848. С. 24.* Тот же пассаж встречается и в 1-м Послании Кантакузина легату Павлу: *Ep. Cant. 1, 5:20–23. S. 182. См. сноску 43.*

⁴³³ *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.). Quaest. Christ. ad gent. 3, 1. P. 177E:4–178A:1.* Ср. с 1-м Посланием Кантакузина Павлу: *Ep. Cant. 1, 8:21–24. S. 185.* См. сноску 80.

⁴³⁴ *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.). Quaest. Christ. ad gent. 3, 2. P. 179C:6–D:2.* Ср. с 1-м Посланием Кантакузина Павлу: *Ep. Cant. 1, 8:24–27. S. 185.* См. сноску 81.

⁴³⁵ О каракатицах, которые пользуются своей черной жидкостью для защиты от врагов-хищников, писал еще Аристотель в своем трактате «Об истории животных»: «...ή σηπία, καὶ μόνη χρῆται τῷ θολῷ κρύψεως χάριν, καὶ οὐ μόνον φοβουμένη» (*Arist. Hist. animal. P. 621b:29–30*).

* Свт. Афанасий Александрийский, сравнивает духоборцев с изрыгающей черноту каракатицей, так как они вместо арианских выражений, которые уже осуждены, придумывают новые (например, «Сын рожден по волению Отца»), но с тем же самым смыслом – доказать тварность Божественного Слова: «... ἐτέρως αὐτὰ πάλιν σημαίνειν ἐπεχείρησαν οἱ δόλιοι, βούλησιν προβαλλόμενοι, ὥς τὸ μέλαν αἰ σηπία, ἵν' ἐν τούτῳ τοὺς μὲν ἀκεραίους σκοτίζωσιν, αὐτοὶ δὲ τῆς ἰδίας αἰρέσεως μὴ ἐπιλάθωνται» (... лъстецы иначе попытались обозначить то же самое, прикрываясь «волением», как каракатицы – чернотой, чтобы омрачить в этом невинных, а самим не забыть своей ереси). См.: *Athan. Alex. Orat. cont. Arian. 59. PG 26, 448B:2–5*; ср. рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий 1852. С. 464.*

И свт. Григорий Назианзин в «Прощальном» 41-м слове, говоря о тех, кто спорит с истиной, переходя во время диспутов на личность и прикрывая свое учение насмешкой и ругательствами в адрес оппонентов, сравнивает таковых с той же каракатицей: «τῶν λογισμῶν ταῖς ὕβρεσι συγκαλύπτοντες ὥσπερ τὰς σηπίας λόγος ἐμεῖν τὸ μέλαν πρὸ ἑαυτῶν, ἵνα τοὺς θηρεύοντας διαφύγωσιν, ἢ τῷ λανθάνειν θηράσωσιν» (оскорблениями покрывают свои рассуждения, подобно каракатице, которая изрыгает перед собой черную влагу, чтобы избежать ловца или самой поймать, прячась). См.: *Greg. Naz. Or. 42, 13. PG 36, 473A:2–5*; ср. рус. пер.: *Свт. Григорий Богослов. Слово 42, 13. Прощальное, произнесенное во время прибытия в Константинополь ста пятидесяти епископов // Свт. Григорий Богослов 2007а. С. 502.*

Х. Издание древнегреческого текста послания Феофана, митрополита Никейского, написанного латинскому патриарху Константинополя Павлу от лица царя (с расхождениями)

CONSPECTUS SIGLORUM

A	Vindob. theol. gr. 201 (265), ff. 190–197
B	Bucur. 626 (562). P. 238–264 (222–234)
C	Bucur. 633 (433). P. 498–515
D	Bucur. 727 (512). P. 165–171

Ἐπιστολὴ ἐν ἐπιτόμῳ δηλοῦσα τίνα δόξαν ἔχει
ἢ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησία περὶ τῶν παρὰ τοῦ Παύλου
προενηνεγμένων ζητήσεων, συγγραφείσα παρὰ Θεοφάνους
ἐπισκόπου Νικαίας, ὡς ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως

5 1. Τοῖς πρὸ μικροῦ μοι σταλεῖσι τῆς σῆς συνέσεως γράμμασιν ἐντετυχηκῶς, λίαν ἐθαύ-
μασα, πῶς παρ' ἡμῶν πολλάκις ἀκηκοῶς ὅτι μίαν ἀπλὴν θεότητα πρεσβεύομεν τρισυ-
πόστατον, ἐνεργόν τε καὶ παντοδύναμον, οὐκ ἐκπίπτουσιν κατὰ τοὺς θείους πατέρας
τοῦ ἐνιαίου καὶ τῆς ἀπλότητος διὰ τὴν ἑαυτῆς δύναμιν καὶ ἐνέργειαν, ὥσπερ οὐδὲ διὰ
τὸ τριαδικὸν ἀμέλει τῶν ὑποστάσεων, πάλιν περὶ τῶν αὐτῶν ἡμῖν ἐπιστέλλειν οὐκ ὠνη-
10 σας πλὴν ἴσως ἂν εἴποις ὡς ἐξ ὧν ὑποτίθεμεν, ἀναγκαίως τάναντία συνάγεσθαι καὶ ἢ μὴ
λέγωμεν ὅθεν καὶ τὰ δοκοῦντα τὴν τοιαύτην ἀτοπίαν ἐναργῶς συμπεραίνειν, τοῖς σοῖς
ἐνθεῖς γράμμασι, πυνθάνη τίνα περὶ τούτων τὴν διάγνωσιν ἔχομεν.

Εἰ τοίνυν πολλῶν καὶ μεγάλων τὰ τοιαῦτα δεῖται τῶν πρὸς σαφήνειαν λόγων, κάντευθεν
μείζω καὶ τῆς παρουσίας σχολῆς, ὅμως ἀρκέσειν οἶμαι τῇ σῇ ἀγγινοῖα, καὶ βραχέα τινὰ
15 καὶ ὅσα νῦν ὁ καιρὸς σχεδιάσει· καὶ πρῶτον μὲν ἤρου, εἰ ἐν τῷ Θεῷ ταυτόν ἐστι πρᾶγμα
τό τε ἔχον καὶ τὸ ἐχόμενον.

2. Λέγομεν οὖν ὅτι τὸ ἔχειν ἐν δυσὶ τοῦλάχιστον πράγμασι θεωρεῖσθαι ἀνάγκη, συνά-
φειαν γάρ τινα σημαίνει καὶ ἐπ' αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ διαφορῶν τινῶν ἢ φυσικῆν, ἢ ἢ ὑποστα-
τικῆν ἢ κατὰ τοὺς τῆς δημιουργίας καὶ τῆς οἰκειότητος λόγους τῆς πρὸς τὰ κτίσματα.
20 Καὶ εἰ μὲν φυσικὴ ἐστὶ, λέγεται, ἢ ἐπὶ τῶν διαφερόντων κατὰ τὸ ἰδιοσυστάτως ἕκαστον
εἶναι, ὥσπερ αἱ ὑποστάσεις, ὡς ὅταν λέγωμεν ὅτι ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ἔχει Υἱόν· τὸ γὰρ
ἔχει ἐνταῦθα τὴν φυσικὴν συνάφειαν ἐμφαίνει τοῦ Πατρὸς τὴν πρὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱόν,
ἣν ἔχει ἐκ τῆς γεννήσεως ἢ ἐπὶ τῶν διαφερόντων κατὰ τε τὸ ὑπάρχειν καὶ ἐνυπάρχειν,
προάγειν τε καὶ προάγεσθαι, ὥσπερ λέγομεν ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἔχει φυσικῆν τε καὶ
25 οὐσιώδη ἐνέργειαν· συνάπτεται γὰρ καὶ αὕτη τῇ οὐσίᾳ κατὰ φύσιν, ὡς ἐκεῖθεν φυσικῶς
προερχομένη, καὶ οὐκ ἔξωθεν δημιουργικῶς κατὰ τὰ κτίσματα. Ὅτι δὲ ἡ θεία οὐσία
διαφέρει τῆς φυσικῆς ἑαυτῆς ἐνεργείας κατὰ τὸ ὑπάρχειν καὶ ἐνυπάρχειν, προάγειν τε
καὶ προῖναι, ἀπεδείξαμεν διὰ τῶν πρώην ἡμῖν γραφέντων ἐκ τε τῶν ἢ πρακτικῶν τῆς
οἰκουμενικῆς ἔκτης συνόδου καὶ ἐκ τῶν λόγων τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου τοῦ Φιλοσόφου, καὶ
30 τοῦ θείου Ἀναστασίου, καὶ οὐκ ἔτι χρεῖα τὰ αὐτὰ λέγειν πολλάκις.

Πάλιν ὑποστατικὴν συνάφειαν τὸ ἔχειν δηλοῖ· ὁπόταν λέγωμεν ὅτι ἡ ὑπόστασις τοῦ
Πατρὸς ἔχει τὸ ἀγέννητον, τὸ γεννητὸν τε καὶ προβλητικὸν ταῦτα γὰρ διαφέροντα κατὰ
τε τὸ εἶναι καὶ τὸ προσεῖναι, χαρακτηρίζειν τε καὶ χαρακτηρίζεσθαι, συνάπτεται ὑπο-
στατικῶς. Ὅμοίως εἰπόντες ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἔχει σάρκα, τὰ διαφέροντα κατ' οὐσίαν
35 συνάπτομεν καθ' ὑπόστασιν, διὰ τῆς τοῦ ἔχειν προσθήκης. Ὡσαύτως ὁράται ἡ θεία αὕτη
συνάφεια καὶ πρὸς πάντα τὰ κτίσματα· ἡνίκα λέγομεν ὁ κόσμος, τοῦ Θεοῦ ἔστιν ἔργον
δηλονότι· ἢ οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ ἢ ὁπόταν λέγωμεν τοὺς ἁγίους ἀνθρώπους τοῦ Θεοῦ, ἢ

1 τίνα ABD; τινὰ C 7 ἐνεργόν τε BCD; ἐνεργόν τε A 10 τάναντία ABD; ταναντία C 14 ἀρκέσειν ABC; ἀρέσειν D 14 τινὰ A; τινὰ BD; τινὰ C 15 καὶ: < D; πρῶτον AB; α' CD 17 τοῦλάχιστον ABC; τοῦλάχιστον D; πράγμασι θεωρεῖσθαι: ~ C 18 ἢ ABC; ἢ D 20 ἐστὶ A; ἐστὶν BCD 21 ὥσπερ CD; ὡς περ AB 24 ὥσπερ CD; ὡς περ AB 27 ἑαυτῆς A; αὐτῆς BCD; προάγειν ABD; προάγόν C 28 ἀπεδείξαμεν A; προαπεδείξαμεν BCD 29 ἔκτης ABD; ἐκ τῆς D 32 γεννητὸν A; γεννητικὸν BCD; διαφέροντα ABD; διαφερόντα C 33 τε AB; τε CD 35 αὕτη AB; αὕτη C; αὕτη D 36 λέγομεν AB; λέγωμεν CD; ἔστιν A; ἐστὶν B; ἐστὶν CD

κατὰ τὴν τῆς δημιουργίας οἰκείωσιν, ἢ κατὰ τὴν τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὡς ἐφικτὸν ὁμοιώσεως, τούτους ἐκείνῳ συνάπτοντες.

3. Ἐπεὶ οὖν τὸ ἔχειν συνάφειάν τινα βούλεται διαφόρων πραγμάτων, ὡς εἴρηται, καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς θείοις, ἀδύνατόν ἐστι τὸ, τε ἔχον καὶ τὸ ἐχόμενον, ταῦτόν τι πράγμα εἶναι καθὸ ἔχει καὶ ἔχεται. Περιττὴ γὰρ ἔσται ἡ συνάφεια αὕτη, μὴ ὄντων τῶν συναπτομένων ἐπὶ γὰρ τοῦ πάντη ταυτοῦ καὶ ἐνὸς ἡ συνάφεια οὔτε ἔστιν οὔτε λέγεται, διὰ τοῦτο οὐδὲ τὸ ἔχειν. Ὡσπερ οὖν ἡ πατρικὴ ὑπόστασις οὐκ ἔστι σύνθετος διὰ τὰς προσοῦσας αὐτῇ ὑποστατικὰς ιδιότητας, οὕτως οὐδ' ἡ Θεία φύσις, σύνθεσις ἢ ἐπιδέχεται, διὰ τὴν ἐνοῦσαν αὐτῇ φυσικὴν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν. Ἰ τοῦ γὰρ Εὐνομίου λέγοντος, εἰ ἕτερόν ἐστι τὸ φῶς παρὰ τὸ ἀγέννητον, ἀναγκαίως σύνθετος ἡμῖν ὁ Θεὸς ἀποδειχθήσεται, ἀντεπάγει λέγων ὁ μέγας Βασίλειος ἐν δευτέρῳ λόγῳ τῶν ἀντιρρητικῶν, «ὅτι εἰ μὲν ὡς μέρος τῆς οὐσίας ἐλαμβάνομεν τὸ ἀγέννητον, εἶχεν ἂν αὐτοῦ χώραν ὁ λόγος, σύνθετον εἶναι λέγων τὸ ἐκ διαφόρων συγκείμενον. Εἰ δὲ οὐσίαν μὲν Θεοῦ τὸ φῶς τιθέμεθα, ἢ τὴν ζωὴν ἢ τὸ ἀγαθόν, ὅλον ὅπερ ἐστὶ ζωὴν ὄντα καὶ ὅλον φῶς καὶ ὅλον ἀγαθόν, παρεπόμενον δὲ ἔχει ἢ ζωὴ τὸ ἀγέννητον, πῶς οὐκ ἀσύνθετος ὁ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀπλοῦς; οὐ γὰρ δὴ οἱ δεικτικοὶ τῆς ιδιότητος αὐτοῦ τρόποι, τὸν τῆς ἀπλότητος λόγον παραλυπήσουσιν ἢ οὕτωγε πάντα ὅσα περὶ Θεοῦ λέγεται, σύνθετον ἡμῖν τὸν Θεὸν ἀναδείξει. Καὶ ὡς ἔοικεν, εἰ μέλλοιμεν τὴν τοῦ ἀπλοῦ καὶ ἀμεροῦς ἔννοιαν διασφῆξιν, ἢ οὐδὲν ἐροῦμεν περὶ Θεοῦ πλὴν τὸ ἀγέννητον καὶ παραιτησόμεθα αὐτὸν ὀνομάζειν ἄόρατον, ἄφθαρτον, ἀναλλοίωτον, δημιουργόν, κριτὴν καὶ πάντα ὅσα νῦν εἰς δοξολογίαν παραλαμβάνομεν ἢ δεχόμενοι τὰ ὀνόματα ταῦτα, τί καὶ ποιήσομεν; πότερον εἰς τὴν οὐσίαν ἅπαντα φέροντες καταθήσομεν; Οὐκοῦν οὐχὶ μόνον σύνθετον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀνομοιομερῶν αὐτὸν συγκείμενον ἀποδείξομεν, διὰ τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑφ' ἐκάστου τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνεσθαι».

Ὅρας τὸν ἅγιον πῶς καὶ τὰ φυσικὰ καὶ ὑποστατικὰ ιδιώματα ὁμοῦ συλλαβῶν, τὸ γὰρ ἀγέννητον ὑποστατικόν, τὰ δὲ λοιπὰ φυσικὰ, οὐδεμίαν σύνθεσιν τὰ τοιαῦτα ποιεῖν φησὶν ἐπὶ Θεοῦ οὔτε κατ' οὐσίαν, οὔτε καθ' ὑπόστασιν διὰ τὸ μὴ οὐσίαν φησὶ τὰ τοιαῦτα σημαίνειν, ἢ ἀλλὰ παρεπόμενα εἶναι καὶ ιδιότητος ταύτης; Ὡστε οἱ ἐγκαλοῦντες ἡμῖν τὴν σύνθετον ἐπὶ Θεοῦ, διὰ τὸ ἐτέρας τὰς ιδιότητας ταύτας τῆς Θείας οὐσίας εἶναι λέγειν, καὶ μὴ αὐτὴν τὴν οὐσίαν, αὐτοὶ μᾶλλον σύνθετον τὸν Θεὸν δογματίζουσι, κατὰ τὸν Θεῖον τουτονὶ διδάσκαλον. Πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ὀνόματα, εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ οὐσίαν φέροντες, κατατιθέασιν, κατὰ τὸν Εὐνόμιον, τῆς οὐσίας λέγοντες εἶναι πάντα τὰ ὀνόματα, ἐπεὶ ἕτερον παρ' αὐτὴν οὐκ ἔστιν. Ἀλλὰ καὶ ὁ Νύσσης θεῖος Γρηγόριος φησὶν ἐν δωδεκάτῳ λόγῳ τῶν ἀντιρρητικῶν, πρὸς τὴν τοιαύτην ἀντικαθιστάμενος δόξαν τοῦ Εὐνομίου, «ὅτι οὐδὲν διὰ τοῦτο σύνθεσις τις ἢ καὶ πολυμέρεια περὶ τὴν ἀπλὴν καὶ ἄποσον κατασκευάζεται φύσιν, εἴ τι τῶν ἐπιθεωρουμένων ἢ ἐν ιδιότητι βλέπειτο ἢ κατὰ κοινοῦ τινος τὴν σημασίαν ἔχοι».

4. Ὡσαύτως ὡσπερ ἡ θεία γέννησις καὶ πατρότης τῆς ὑποστατικῆς ιδιότητος τοῦ Πατρὸς ἐστὶν ἐνδεικτικὴ κλήσις, ἀλλὰ οὐ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, καὶ διὰ τοῦτο οὐ δύο

40 διαφόρων ABD; διάφορον C 41 ταῦτόν CD; ταυτόν AB 43 ἔστιν AC; ἐστίν BD; διατοῦτο AB; διὰ τοῦτο CD 44 ὡσπερ CD; ὡς περ AB 48 δευτέρῳ AB; β' CD; ἀντιρρητικῶν A; ἀντιρρητικῶν BCD 49 ἐλαμβάνομεν τὸ ἀγέννητον; ~ ed. J.-P. Migne 51 ἐστὶ BC; ἐστὶ AD 53 ιδιότητος AB; ἀιδιότητος CD 54 λέγεται AC; λέγονται BD; ἡμῖν τὸν Θεόν; ~ Migne 55 ἔννοιαν ABC; ἔνοιαν D 57 δεχόμενοι ABD; δεχόμεθα C 64 οἱ: + ἅγιοι C cancellatum est 68 λέγοντες εἶναι: C 69 νύσσης BD; νύσης AC; φησὶν AB; φησιν CD; δωδεκάτῳ ABC; δεκάτῳ D 70 ἀντιρρητικῶν A; ἀντιρρητικῶν BCD; 71 διὰ τοῦτο ACD; διατοῦτο B; ἀπλὴν: + τε; Migne 73 τινος < BCD; ἔχοι BCD Migne; ἔχει A; 75 ἐστὶν A; ἐστίν BCD; διὰ τοῦτο ACD; διατοῦτο B

γεννήσεις, οὐδὲ δύο πατρότητας λέγομεν, ἀλλὰ μίαν καὶ ἓνα Πατέρα τὸν ἐν ἀμφοῖν θεωρούμενον, ὑποστᾶσει λέγω καὶ ἰδιότητι. «ἐκ γὰρ τῆς ἑκατέρων συμπλοκῆς, ὁ θεῖος φησὶ Βασιλείος, ἢ κατάληψις ἡμῖν τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται· ὥστε ἀγέννητον μὲν φῶς ἀκούσαντας, τὸν Πατέρα νοεῖν, γεννητὸν δὲ φῶς, τὴν τοῦ Υἱοῦ λαμβάνειν ἔννοιαν» καὶ ὅτι αἱ
80 ἰδιότητες, οὐ τὸ τι ἦν εἶναι τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ δηλοῦσιν, ἀλλὰ τὸ γόνιμον αὐτοῦ καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν οὕτω δὴ καὶ τὸ τῆς θεότητος ὄνομα. Ἐπεὶ τῆς θείας ἐνεργείας, ἀλλ' οὐ τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, καθὼς καὶ τοῦτο πρῶην ἰκανῶς ἀπεδείχθη παρὰ τῶν θείων πατέρων Βασιλείου καὶ Γρηγορίου τῶν ἀδελφῶν, οὐ λέγομεν δύο θεότητας, ἀλλὰ μίαν· καὶ ἓνα Θεὸν τὸν ἐν τούτοις νοοῦμενον, οὐσία λέγω καὶ ἐνεργεία. Διὰ τοῦτο καὶ
85 τὲ «Θεὸς» ὄνομα οὐ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐστὶ παραστατικόν, ἀλλὰ τῆς ἐνεργείας ὡσπερ δὴ καὶ τὸ «Κριτῆς» καὶ «Δημιουργός» καὶ τὰ ἄλλα. Φησὶν ὁ Νύσσης θεῖος Γρηγόριος ἐν τῷ ἐβδόμῳ λόγῳ τῶν ἐαυτοῦ ἀντιρρητικῶν «ὡσπερ τοῖνυν εἰπόντες ὅτι κριτῆς ἐστὶ, διὰ μὲν τῆς κρίσεως ἐνέργειαν τινὰ περὶ αὐτὸν ἐνοήσαμεν, διὰ δὲ τοῦ ἔστι, τῷ ὑποκειμένῳ τὸν νοῦν ἐπεβάλομεν, σαφῶς διδασκόμενοι διὰ τούτων, μὴ τὸν αὐτὸν νομίζειν τῇ ἐνεργείᾳ τὸν τοῦ εἶναι λόγον, οὕτω καὶ ἐκ τοῦ εἰπεῖν γεννητὸς ἢ ἀγέννητός ἐστὶ, μερίζομεν
90 πρὸς διπλὴν ὑπόληψιν τὴν διάνοιαν· διὰ μὲν τοῦ ἔστι, νοοῦντες τὸ ὑποκείμενον· διὰ δὲ τοῦ γεννητὸς ἢ ἀγέννητος, τὸ προσὸν τῷ ὑποκειμένῳ καταλαμβάνοντες· καθάπερ τοῖνυν κριτὴν ἢ μακρόθυμον παρὰ τοῦ Δαβὶδ εἶναι τὸν Θεὸν διδαχθέντες οὐ τὴν θείαν οὐσίαν, ἀλλὰ τι τῶν περὶ αὐτὴν θεωρουμένων ἐμάθομεν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα· τὸ μὴ γεγενῆσθαι
95 ἀκούσαντες, οὐ τὸ ὑποκείμενον διὰ τῆς ἀπεμφάσεως ἔγνωμεν» καὶ μετ' ὀλίγον «πᾶν γὰρ ὅτιπερ ἂν εἴπῃς ὄνομα, περὶ τὸ ὄν ἐστίν, οὐκ ἐκεῖνο ἐστίν· ἀγαθός· ἀγέννητος· ἄφθαρτος· ἀλλὰ τὸ ἔστιν ἐκάστου τούτων οὐκ ἄπο ἢ λείπεται· τούτου τοῖνυν τοῦ ὄντος ἀγαθοῦ· τοῦ ὄντος ἀγεννήτου, καθὼς ἐστὶ, τὸν λόγον τίς ἀποδώσειν ἐπαγγελάμενος, μάταιος ἂν εἴη, τὰ μὲν ἐπιθεωρούμενα λέγων, αὐτὴν δὲ σιωπῶν τὴν οὐσίαν, ἣν ἐρμηνεύειν
100 ἢ τῷ λόγῳ κατεπαγγέλλεται».

5. Ὡσπερ τοῖνυν Ἄρειος καὶ Ἀέτιος καὶ οἱ κατ' ἐκείνους, Θεὸν τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν λέγοντες, τὸν μὲν, ἄκτιστον, τὸν δὲ, κτιστόν, ὡς δίθεοι καὶ πολύθεοι παρὰ τῶν πατέρων ἠλέχθησαν, διὰ τὸ τὰ ὑποκείμενα ὧν ἡ Θεότης κατηγορεῖτο, εἰς μίαν συνέρχεσθαι φύσιν ὁμολογεῖν· ἀλλὰ τὸ μὲν, ἄκτιστον τὸ δὲ, κτιστόν εἶναι λέγειν, ἀμφοτέροις δὲ θεοῦς, οἱ δὲ ἄγιοι ἐν τούτῳ περισώζεσθαι τὸ τῆς μοναρχίας πολυῦμνητον ἐδογματήσαν, ἐν
105 τῷ τὰ μὲν ὑποκείμενα διάφορα εἶναι, ἐν οἷς ἐστὶν ἡ θεότης, ἄκτιστα δὲ πάντα καὶ μιᾶς φύσεως, καὶ μὴ τῷ κτιστῷ καὶ ἀκτίστῳ εἰς πλῆθος ἐξ ἀνάγκης διασπᾶν τὰ τοιαῦτα, οὕτω δὴ που καὶ εἰς ἡμᾶς καὶ τοὺς τἀναντία φρονούντας περὶ τῶν αὐτῶν γεγενῆσθαι συμβέβηκεν ἀντικρως· ἡμεῖς γὰρ ὡσπερ ἐν τρισὶν ἀκτίστοις ὑποστάσεσιν ἓνα Θεὸν σέβομεν
110 κατὰ τὴν πατέρων διδασκαλίαν καὶ κηρύττομεν, οὕτω δὴ καὶ ἐν ἀκτίστῳ οὐσίᾳ δυνάμει τε καὶ ἐνεργείᾳ θεότητι καὶ βασιλείᾳ καὶ κυριότητι, ἓνα τὸν αὐτὸν ὁμοίως πρεσβεύομεν.

77 γὰρ τῆς ἑκατέρων ABCD: δὲ τῆς ἑκατέρου Migne; συμπλοκῆς; + τοῦ τε κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου Migne 80 ἰδιότητες A: αἰδιότητες BCD; τι ABD: τ C 84 διὰ τοῦτο ACD: διατοῦτο B 85 αὐτοῦ < BCD 86 δημιουργός BCD: δημιουργός A; νύσσης BCD: νύσης A 87 ἀντιρρητικῶν A: ἀντιρήτικῶν BCD 88 ἐνέργειαν τινὰ ABCD: ἐνεργείαν τινὰ cd. W. Jaeger; ἔστι ABCD: ἐστὶ Jaeger 89 νοῦν; + ἐκβά C cancellatum est; ἐπεβάλομεν A Jaeger; ἐπιβάλομεν BCD; 90 οὕτω ABCD: οὕτως Jaeger; εἰπεῖν; + ὅτι Jaeger; ἀγέννητός ἐστὶ ABD Jaeger; ἀγέννητος ἐστὶ C 91 ἔστι ABCD: ἐστὶ Jaeger 94 θεωρουμένων ABD: θεωρούμενων C; ἐμάθομεν ABD: ἐμαθόμεν C; οὕτω ABCD: οὕτως Jaeger 95 ἀπεμφάσεως A Jaeger; ἀποφάσεως BCD 96 ἐστίν ABD: ἐστὶν C Jaeger; ἐκεῖνο ἐστὶν ABCD: ἐκεῖνό ἐστὶν Jaeger 97 ἐστὶν ἐκάστου ABCD: ἐστὶν ἐκάστῳ Jaeger 98 τοῦ ABCD: καὶ Jaeger; καθὼς ἐστὶ ABCD: καθὼς ἐστὶ Jaeger; τίς AC: τίς BD 101 τὸν ABC: τὸ D; τὸν ABC: τὸ D 102 πολύθεοι; + καὶ πολύθεοι C 103 κατηγορεῖτο ABD: κατηγοροῖτο C; μίαν; + μὴ BCD 106 ἐστὶν ABC: ἐστὶν D 110 τὴν ABC: τῶν D

καὶ διὰ τοῦτο μίαν θεότητα καὶ κυριότητα καὶ βασιλείαν ἄκτιστον. Οὗτοι δὲ, εἰς κτιστὰ καὶ ἄκτιστα ταυτὶ διαιροῦντες, οὐκ εἰς πολυθεΐαν σαφῶς ἐξετράπησαν κατὰ τοὺς ἄνωθεν εἰρημένους; ἄκουσον γὰρ τί φασιν ἐν τινι τῶν ἑαυτῶν συγγραμμάτων «οὐδὲν ἄτοπον ὡσπερ θεοὺς πολλοὺς φαμέν, καὶ ἁγίους, καὶ βασιλεῖς, καὶ κυρίους κτιστοῦς, καίτοιγε ἑνὸς ὄντος ἁγίου, καὶ βασιλέως, καὶ Θεοῦ καὶ Κυρίου ἄκτιστου, οὕτω καὶ ἁγιότητος, καὶ θεότητος, καὶ βασιλείας, καὶ κυριότητος πολλὰς καὶ κτιστὰς λέγειν»· καὶ πάλιν· | «ὡσπερ εἰσὶ πολλοὶ θεοὶ κτιστοί, οὕτω καὶ θεότητες καὶ θεώσεις ὑφειμέναι καὶ ὑπερ- κείμεναι, καὶ καθόλου καὶ μερικαί»· καὶ πάλιν· «καὶ ἡ θεαρχία, καὶ ἡ ἀγαθαρχία, καὶ τὰ ἄλλα τὰ οὕτω λέγομενα, κτιστὰ ἐστί». Ταῦτα καὶ ἔτι πολλῶ τούτων χείρονα περὶ θεότητος λέγοντες, οὐκ ἐρυθριῶσι· τὸ δὲ παράδοξον, ὅτι καὶ τὸ ἴδιον αἴσχος τὴν πολυθεΐαν ταύτην, ἡμῖν οὐ παραιτοῦται προστρίβεσθαι· ὄψιν πόρνης κατὰ τὸν προφήτην περιβαλλόμενοι, καὶ τὸ ἴδιον μίasma, τῇ καθαρᾷ καὶ ἀμώμῳ Χριστοῦ ἐκκλησίᾳ προσρίπτοντες ἀναιδῶς, καὶ ὑβριστικῆν ἄλλως κινοῦντες ἀεὶ γλώσσαν, τὰ ἑαυτῶν ἄγῃ καλύπτειν δῆθεν ἐντεῦθεν οἰόμενοι, καὶ περὶ μὲν τούτων ἄλις.

6. Περὶ δὲ τοῦ ἐπινοΐα ἢ ἢ πράγματι τὴν διαφορὰν εἶναι οἶεσθαι τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας, τοῦτο ἡμῖν δοκεῖ· ὅτι ἡ ἐπινοΐα, διπλὴν ἔννοιαν ἔχει κατὰ τε τὸν μέγαν Βασιλείον, καὶ τὸν ἐκ Δαμασκοῦ θεῖον Ἰωάννην· λέγεται γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν ἀναπλασμάτων μόνων ὄντων τῆς ἡμετέρας διάνοιας μηδαμῶς δὲ ὑφεστώτων, ὡσπερ ἡ μυθοποιΐα τερατεύεται, τοὺς ἵπποκενταύρους καὶ τὰς χιμαίρας, ἦτις καὶ ψιλῆ ἐπινοΐα εἰκότως προσαγορεύεται· λέγεται καὶ ἐπὶ τῶν συνεπτυγμένων, καὶ πρώταις ἐντεῦξεσι μονοειδῶν δοκούντων, οἷον ἀνάπτυξις καὶ διαστολὴ κατὰ διάνοιαν γινομένη. Περὶ μὲν τοῦ προτέρου νοήματος καὶ τῆς ψιλῆς ἐπινοΐας, οὐδεὶς ἡμῖν λόγος· τί γὰρ κοινόν, θεολογία τε καὶ μυθοπλαστία· ἀλλὰ τῷ ἑτέρῳ πάντως ἐπὶ τῶν θείων χρῆστέον.

7. Ἔτι, ἕτερόν ἐστι διαφορὰ καὶ ἕτερότης, καὶ ἕτερον διαίρεσις, εἴ τ' οὖν διάστασις ἠνωμένων τινῶν, ὥστε ἰδίᾳ καὶ καθ' ἑαυτὰ χωρὶς θεωρεῖσθαι. Ὁρᾶται τοίνυν καὶ τὰ διαφέροντα | καὶ τὰ διεστώτα ἰδίᾳ καὶ καθ' ἑαυτὰ, καὶ ἐπινοΐα καὶ πράγματι· καὶ τὰ μὲν διάφορα τῇ ἐπινοΐᾳ, ὡς ὅταν λέγωμεν τὸν σίτον, καὶ σπέρμα καὶ καρπὸν, οὐ γὰρ διαφέρει ταῦτα πραγματικῶς, ἐν γὰρ ἐστὶ τῷ ὑποκειμένῳ καθ' οὗ καὶ ἄμφω κατηγορεῖται τὰ εἰρημένα· πράγματι δὲ διαφέρει τὰ διαφέροντα, ὡσπερ ἡ ἐν τῷ κύκῳ λευκότης τοῦ κύκνου, πράγματι γὰρ ἐστὶ καὶ ὁ κύκνος, καὶ ἡ ἐν αὐτῷ λευκότης διάφορα. Ὡσαύτως τὰ διαιρούμενα, ἰδίᾳ καὶ καθ' ἑαυτὰ, ποτὲ μὲν ἐπινοΐα διίσταται, ποτὲ δὲ πράγματι· ἐπινοΐα μὲν, ἠνίκα τὴν ἐν τῷ πυρὶ θέρμην τοῦ πυρὸς διακρίνομεν, ἰδίᾳ ἐκάτερον κατὰ διάνοιαν μόνον ἀναπλάττοντες τοῦτο· πραγματικῆ δὲ διαίρεσις ἐστίν, ἡ ἐκ τῆς μιᾶς φύσεως τῶν ἀνθρώπων Πέτρου καὶ Παύλου ὑποστατικῆ διάκρισις· πράγματι γὰρ ὁ Πέτρος τοῦ Παύλου διακέκριται κατὰ τὰς ὑποστάσεις. Ἡ οὖν θεία ἐνέργεια ἡ φυσικὴ καὶ οὐσιώδης κατὰ τοὺς θείους πατέρας, πράγμα ἐστίν, ἀλλ' οὐκ ἀνάπλασμα διανοίας. Πῶς γὰρ ἂν εἴη φυσικόν τι καὶ οὐσιώδες καὶ ταῦτα θεῖον, ἀνύπαρκτον. Πάλιν δὲ, πῶς ἂν εἴη αὐτὸ ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἐπεὶ περ ἐξ αὐτῆς λέγεται προῖέναι παρὰ τῶν θείων πατέρων τῶν τε τῆς οἰκουμένης ἕκτης συνόδου, καὶ τῶν ἄλλων. Πῶς γὰρ ἂν αὐτὸ ἑαυτὸ προαγάγοι· ἢ πῶς

112 διὰ τοῦτο ACD: διατοῦτο B 113 οὐκ: < BCD 116 καὶ Θεοῦ < C 118 θεώσεις: + καὶ θεότητες BCD 127 διπλὴν ABC: διπλὴν D 130 ἐπινοΐα ABD: ἐπινοΐα C 131 ἐντεῦξεσι: + προσαγορευομένων C cancellatum est 132 μὲν: + οὖν BCD; προτέρου ABC: πρωτέρου D 135 εἴ ABD: εἴ C 136 χωρὶς: BCD 146 πράγμα ἐστίν AC: πράγμα ἐστίν BD 150 ἕκτης BC: ἐκ τῆς A: ἐκ τῆς D

ἂν ἐπὶ τοῦ πάντη ταύτου καὶ ἐνός τὸ ἐκάτερον λεχθείη. Ἄλλ' ὁ θεῖος Ἀναστάσιος, οὕτω
 φησὶν «Ἐνθα ἂν ἡ ἐνέργεια φανῆ, συνθεωρεῖται ταύτη καὶ ἡ οὐσία, ἐξ ἧς προέρχεται.
 Ἐκάτερον γὰρ ἢ ἀπερίγραπτον, καὶ διὰ τοῦτο παντελῶς ἀλλήλων ἐστὶν ἀχώριστα». Ὡς
 μὲν οὖν ἐκάτερα ταῦτα, πάντως ἕτερον ἢ ἐνέργεια παρὰ τὴν οὐσίαν ὡς δὲ καὶ τοῦτο
 155 ἀπερίγραπτον, πάντως καὶ ὑφ' ἑστώσας καὶ ἄκτιστον· πῶς γὰρ ἂν εἴη τὸ ἀπερίγραπτον,
 κτιστὸν καὶ μὴ ὑφ' ἑστώσας διαφέρει τοίνυν ἀλλήλων ἢ θεία οὐσία τὲ καὶ ἐνέργεια, πράγ-
 ματι· ἐπεὶ πράγματ' ἐστὶν ὡς δέδεικται ἰκανῶς καὶ ἄμφω διαιρεῖται δὲ καὶ χωρίζεται
 ἐκατέρα ἐκατέρας, ἐπινοία μόνη καὶ οὐ πράγματι, ἀχώριστα γὰρ ἐστὶν ἀλλήλων κατὰ
 τὸν θεῖον Ἀναστάσιον. Ὡσπερ ἡ ἐν τῷ πυρὶ θερμὴ τοῦ πυρός καὶ τὸ ἡλιακὸν φῶς τοῦ
 160 ἡλίου· μᾶλλον δὲ καὶ ταῦτα, ἀπὸ μέρους ἐστὶν ἀλλήλοις ἠνωμένα· τὸ γὰρ ἡλιακὸν φῶς,
 μέρος τινὶ συνάπτεται τῷ δίσκῳ καὶ τῇ ἰδίᾳ πηγῇ· τὸ δὲ πλείστον τοῖς τοῦ κόσμου πέ-
 ρασσι συνεκτείνεται· ἐπὶ δὲ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας, οὐκ ἀπὸ μέρους ἢ συνάφεια
 θεωρεῖται· ἀλλ' ἐπεὶ ἐκάτερον τούτων ἀπερίγραπτόν ἐστιν, ὅλον ἐν ὅλῳ ἐστί.

8. Περὶ δὲ τῶν τοῦ ἡλίου παραδειγμάτων καὶ τοῦ πυρός τοῦτο λέγομεν· ὅτι οὐ μόνον
 165 κατὰ τὸ ἀχώριστον τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας συμβάλλεται τὰ τοιαῦτα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ
 διάφορον τῶν πραγμάτων, ὡς φθάσαντες ἰκανῶς ἀπεδείξαμεν ἐκ τῆς τῶν πατέρων διδα-
 σκαλίας, τοῖς μὴ μάτην παρενοχλεῖν βουλομένοις. Ἡ δὲ διαφορὰ τῶν εἰκονιζομένων πρὸς
 τὸ πρωτότυπον, τοῦτον τὸν τρόπον ἐπινοεῖται· ὅτι ὁ μὲν ἥλιος, ἐξ ὕλης καὶ εἴδους σύγκει-
 170 ται· καὶ ἐστὶν εἶδος αὐτοῦ, τὸ φῶς διὸ τὸ ὑλικὸν αὐτοῦ ὑποκείμενον, ὡσπερ ἄγγειον ἐστὶ
 μόνον ἢ πεπληρωμένον τῆς τοιαύτης λαμπρότητος· ὅθεν καὶ ἰδίᾳ καθ' ἑαυτὸ νοούμενον,
 ἀλαμπές ἐστι καὶ κενὸν τῶν ἡλιακῶν χαρίτων· διὰ τοῦτο καὶ ἔξωθεν ἔχει προσγενομέ-
 νην αὐτῷ τὴν τοιαύτην λαμπρότητα καὶ τὸ εἶδος παρὰ τοῦ πάντων δημιουργοῦ τοῦ τὰ
 πάντα καλλωπίσαντος, ἐντεῦθεν καὶ σύνθετός ἐστι· πρῶτον μὲν, ὅτι ἐκ διαφορῶν τινῶν
 175 διεστώτων συνῆλθον εἰς ἓν ἀμφοτέρω παρὰ δημιουργοῦ· καὶ ἓν τὸ ἐκ τούτων συντεθέν,
 τέλειον ἀπηρτίσθη δεύτερον δ' ὅτι καὶ ἀμφοτέρω μέρη τῆς ἡλιακῆς οὐσίας εἰσὶ· τὸ δὲ
 ἐκ διαφορῶν οὐσιῶν συγκείμενον ὡς δέδεικται σύνθετον. Ἐπὶ δὲ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων,
 οὐ λέγομεν τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ εἶδος, εἰδοποιῶν τὸ ὑποκείμενον· ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῆς
 λαμπρότητος καὶ τῆς οὐσίας τῶν ἀγγέλων νοούμεν· ἢ ἔξωθεν γὰρ καὶ οὗτοι κατὰ τοὺς
 180 ἀγίους, τὴν λαμπρότητα παρὰ τοῦ πρώτου φωτὸς δέχονται κατὰ μετουσίαν εἰδοποιού-
 μενοι τούτῳ καὶ θεοειδεῖς γινόμενοι· τῆς τινος ἐκπεπτωκότες οἱ δαίμονες, ὡσπερ ὕλη τις
 ἀκαλλῆς τις καὶ σκοτεινὴ καθεστῆκασιν· οὐ τ' οὖν ὡς εἶδος ἐπὶ θεοῦ τοιοῦτον τὴν θείαν
 ταύτην νοούμεν ἐνέργειαν ὡς ἔφην, ἢ συστατικὴν διαφορὰν, ἢ λαμπρότητα καλλωπίζου-
 σαν τὸ ἴδιον ὑποκείμενον, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον αὐτοῦ, καὶ τὴν οὐσίαν ὅτι ποτέ ἐστι νο-
 οῦμεν ἰδίᾳ ὅλον αὐτὸ εἶναι καὶ ὅλον αὐτοαγαθότητα καὶ αὐτοφῶς καὶ αὐτοζωὴν· μᾶλλον
 185 δὲ καὶ ὑπὲρ ταῦτα κατὰ τοὺς ἱεροὺς θεολόγους· τὴν δὲ ἐκεῖθεν προερχομένην ἐνέργειαν,
 ἰδιότητα εἶναι καὶ δύναμιν χαρακτηριστικὴν, καὶ οἷον ἐκφαντορικὴν τῆς κρυφίας ἐκείνης
 καὶ ἢ ὑπὲρ νοῦν ἀγαθότητός τε καὶ ὠραιότητος, ἐκεῖθεν τὸ εἶναι μᾶλλον ἔχουσιν καὶ
 πηγαζομένην, ἀλλ' οὐχ ὡς εἶδος εἰδοποιῶν ἐκείνη προσοῦσαν, ἢ ὡς μέρος οὐσίας· διὸ
 καὶ τὸ πρόσσεσι καὶ τὸ ἐνουπάρχει, διὰ τὸ διάφορον μόνον λέγεται, καὶ οὐχ ὡσπερ ἐπὶ

152 φησὶν ABD: φήσιν C 153 διὰ τοῦτο ACD: διατοῦτο B 156 τὲ AB: τε CD 157 πράγματ' ἐστὶν ABD: πράγματα
 ἐστὶν C 158 ἐστὶν ABD: ἐστὶν C 159 τὸ ABC: τὸν D 169 ὡσπερ CD: ὡς περ AB: ἄγγειον ἐστὶ ABC: ἄγγειόν ἐστι
 D 170 μόνον ABD: ὅλον C: καὶ: < C: ἰδίᾳ + καὶ BCD 171 διὰ τοῦτο ACD: διατοῦτο B 174 διεστώτων ABC: δι-
 εστώτων D 175 δεύτερον AB: β' CD: μέρη ABD: μερῆ C 177 ὡσπερ CD: ὡς περ AB 179 πρώτου ABC: α' D 180
 ὡσπερ CD: ὡς περ AB: τις ABD: τις C 181 σκοτεινὴ ABC: σκοτινὴ D 183 ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον: < C: ποτέ ἐστι
 ABC: ποτέ ἐστὶν D 186 ἐκφαντορικὴν ABD: ἐκφαντορικὸν C 189 ὡσπερ CD: ὡς περ AB

τῶν κτισμάτων νοεῖται· ὅτι πρὸς τῷ ὑποκειμένῳ τῆς ὑπάρξεως δέδοται τούτῳ καὶ ἕτερον 190
τὸ εἶδος, καὶ πρόσσεσι αὐτῷ καὶ ἐνυπάρχει· καὶ γὰρ, τὸ ἐξ αὐτοῦ ἐστὶ καὶ τὸ ἐξ ἐκείνου
ὑπάρχει, μᾶλλον ἢ εἰκότως ἐνταῦθα λέγοιτο. Καὶ ταῦτα μὲν, ἐς τοσοῦτον ἀποχρῆν γὰρ
ἡγοῦμαι ὅσον πρὸς ψυχαγωγίαν τῆς ἀκορέστου καὶ ἐρεινητικῆς διανοίας τῶν ὑπὲρ νοῦν
ὅτι γὰρ πᾶσαν κατάληψιν ἐκπέφευγε τὰ τοιαῦτα μὴ ὅτιγε τὸ περὶ τῆς θείας οὐσίας, ἀλλὰ
καὶ τῆς ἐνεργείας αὐτῆς καὶ δυνάμεως, ἄκουσον τί φησιν ὁ Νύσσης θεῖος Γρηγόριος ἐν 195
τρίτῳ λόγῳ τῶν πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικῶν «Εἴ τις ἀπαιτοῖ τῆς θείας οὐσίας ἐρμηνεί-
αν τινὰ καὶ ὑπογραφήν καὶ ἐξήγησιν, ἀμαθεῖς εἶναι τῆς τοιαύτης σοφίας, οὐκ ἀρνησόμε-
θα· τοσοῦτον ὁμολογοῦντες μόνον, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν, ἐπινοίᾳ τινὶ
ῥημάτων διαληφθῆναι· τὸ γὰρ μὴ ἔχειν ὄρον τὴν θείαν μεγαλωσύνην, ἢ προφητεία βοᾶ,
διαρρήδην κηρύσσουσα· ὅτι τῆς μεγαλοπρεπείας τῆς δόξης τῆς ἀγιωσύνης αὐτοῦ, οὐκ 200
ἔστι πέρας· εἰ δὲ τὰ περὶ αὐτὸν ἀπεράτιστα, πολλῷ μᾶλλον αὐτὸς ἐκείνος κατ' οὐσίαν
ὅτι ποτε καὶ ἔστιν, οὐδενὶ ὄρω κατ' οὐδὲν μέρος διαλαμβάνεται».

190 δέδοται ABC; δέδετα D **191** τὸ: < D **194** ἀλλά: < CD **195** νόσσης BD; νόσης AC **196** ἀντιρρητικῶν A: ἀντιῤῥη-
τικῶν BCD; εἴ τις ABCD; εἰ δὲ τις Jaeger; ἀπαιτοῖ ABCD; ἀπαιτοῖη Jaeger **197** τινὰ AB Jaeger; τινὰ CD; ἀμαθεῖς
A Jaeger; ἀμαθῆς BCD **198** ὁμολογοῦντες ABC Jaeger; ὁμολογοῦν D; τινὶ ABC Jaeger; τινὶ D **201** πολλῷ ABCD; πολὺ
Jaeger **202** ὅτι ποτε ABD; ὅτι ποτε C; ὃ τι ποτὲ Jaeger; ἔστιν ABCD; ἐστὶν Jaeger

**XI. Русский перевод послания Феофана Никейского
латинскому архиерею Павлу**

**ПОСЛАНИЕ, ВКРАТЦЕ ПОКАЗЫВАЮЩЕЕ,
КАКОГО МНЕНИЯ ПРИДЕРЖИВАЕТСЯ НАША ЦЕРКОВЬ
В ОТНОШЕНИИ ПРЕДЛОЖЕННЫХ ПАВЛОМ ВОПРОСОВ,
НАПИСАННОЕ ФЕОФАНОМ, ЕПИСКОПОМ НИКЕЙСКИМ, ОТ ЛИЦА ЦАРЯ**

1. Ознакомившись с письмами, недавно присланными мне твоей разумностью, я весьма удивился, как, – часто слыша от нас, что мы признаем Божество единым, простым, триипостасным, действующим и всесильным, не теряющим, согласно божественным отцам, единства и простоты из-за Своей Собственной силы и действия, как, конечно, Оно не теряет их из-за троичности ипостасей; – ты снова не поленился написать нам об этом послание. Впрочем, ты мог бы сказать, что из наших предположений по необходимости выводится обратное, хотя мы так и не говорим, и потому это кажущееся как действительное приводит к такой нелепости, и ты в посланных тобой письмах интересуешься, каково наше решение этих вопросов.

Так вот, если таковое нуждается в многочисленных и долгих разъяснительных речах, то, значит, оно пространнее и настоящего сочинения; однако, думаю, для твоего проницательного ума будет достаточно нечто краткого, и насколько позволит теперь время. Во-первых, ты спросил¹, тождественны ли в Боге понятия «обладать» и «быть обладаемым».

2. Итак, мы говорим, что понятие «обладать», по крайней мере, необходимо рассматривать в двух отношениях, так как оно обозначает некоторое соприкосновение каких-то различий даже в Самом Боге: или природное, или ипостасное, или согласно логосам творения и близости по отношению к тварям. И если соприкосновение – природное, то оно называется так или в силу того, что каждое из различающихся пребывает как существующее лично², как например, ипостаси, – когда мы говорим, что Бог и Отец обладает Сыном

¹ ἦρον – aor. II (sicut ind. act.) ἐρωτάω. См.: *Αναγνωστόπουλος Β. Δ. Λεξικό ρημάτων της αρχαίας ελληνικής*. Αθήνα, 1999. Σ. 406.

² ἰδιοουστάτως: as existing personally, in one's own entity (в своем собственном существе). См.: PGL. P. 665.

(здесь понятие «обладать» указывает на природное соприкосновение Отца со Своим Сыном, которое Он имеет из-за рождения); или – в силу того, что каждое из различающихся пребывает согласно существованию и существованию в чем-то, изведению и выводимости, как например, мы говорим, что сущность Божия обладает и природным, и сущностным действием, потому что оно связывается с самой этой сущностью по природе, так как исходит из нее природно, а не творчески извне, подобно тварям. А то, что Божественная сущность различается с ее собственным природным действием согласно существованию и существованию в чем-то, изведению и происхождению, мы доказали посредством прежде написанного нами из деяний Вселенского шестого собора, и из слов святого Иустина Философа и божественного Анастасия, и потому нет необходимости часто говорить об одном и том же.

Опять же «обладание» проявляет ипостасное соприкосновение тогда, когда мы говорим, что ипостась Отца обладает свойствами не рождаться, рождать³ и изводить⁴, потому что эти различия по бытию и присутствию, по способности изображать и быть изображаемым связываются ипостасно. Подобным образом сказав, что Сын Божий обладает плотью, мы ипостасно соединяем различаемое⁵ по сущности из-за введения понятия «обладать». Точно так же это Божественное соприкосновение усматривается и в отношении ко всем тварям, когда мы называем мир Божиим, очевидно, в качестве Его творения, или ангелов – Божиими; или если святых людей называем Божиими по усвоению либо [их] сотворения, либо любви и, насколько возможно, уподобления – соединяя их с Богом.

3. Итак, поскольку, как было сказано, понятие «обладать» означает некое соприкосновение различных предметов, то и в этих Божественных⁶ невозможно, чтобы каким-то одним и тем же предметом было «обладающее» и «обладаемое» в силу того, что оно обладает и обладаемо. В самом деле, такое соприкосновение не существующих связываемых станет излишним, потому что в совершенно тождественном и едином и не бывает, и речи не идет о соприкосновении, а значит, и о понятии «обладать». Итак, как отеческая ипостась не бывает сложной из-за присущих ей ипостасных свойств, так и Божественная природа не допускает сложности из-за существующих вместе с ней природных силы и действия. В самом деле, когда Евномий говорит: если «свет» – это иное в отличие от

³ γεννητικός: generative, productive. См.: PGL. P. 312.

⁴ προβλητικόν. Согласно словарю Е. А. Софоклиса, данное означает способность к производству или извождению (capable of producing or emitting). См.: Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. P. 922. Ср.: PGL. P. 1140; LSJ. P. 1471 (productive).

⁵ Хотя в гр. тексте стоит асс. pl. neutri.

⁶ т. е. предметах (сущности и действии).

«нерожденности», то по необходимости нами будет доказано, что Бог сложен, Василий Великий выступает против, говоря во втором слове «Опровержений», «что, если бы “нерожденность” мы принимали как часть сущности, тогда имело бы место его⁷ слово, который говорит, что слагаемое из различий – сложно. Но если мы считаем Божией сущностью Свет, или Жизнь, или Благо; при этом Жизнь, как есть, пребывает целиком, и Свет целиком, и Благо целиком, а Жизнь обладает сопутствующим ей свойством нерожденности, то каким же образом Простой по сущности не есть несложен? Действительно, способы выражения, указывающие на Его свойство, конечно, не нарушат понятия простоты; или таким же образом, все, что сказывается о Боге, покажет нам Бога сложным. И, как кажется, если мы намерены сохранить понятие простого и неделимого, или не будем говорить о Боге ничего, кроме того, что Он нерожден, и откажемся именовать Его невидимым, нетленным, неизменным, Творцом, Судьей и всеми подобными именованиями, ныне употребленными нами в славословии; или, принимая эти имена, что мы сделаем? Разве не опровергнем их все, относя их к сущности? Стало быть, мы докажем, что Бог не только сложен, но и состоит из неподобных частей, потому что под каждым из этих имен обозначается “иное и иное”»⁸.

Видишь ли ты, как святой, одновременно объединив и природные, и ипостасные особенности (ведь ипостасное – это нерожденность, а прочие – природные), говорит, что они не производят в Боге никакого сложения ни по сущности, ни по ипостаси, поскольку таковые, как он говорит, не обозначают сущность, а являются сопутствиями этого свойства? Значит, упрекающие нас за то, что из-за наличия этих разных свойств Божественной сущности мы говорим о сложной, а не о самой⁹ сущности Божией, – скорее они сами учат о сложном Боге, по слову вот этого божественного учителя. Действительно, все эти имена, относящиеся к Божией сущности, опровергаются, потому что, по Евномия, все имена, называя сущность, являются ей, так как нет ничего другого, кроме нее. Но и божественный Григорий Нисский, выступая против такого мнения Евномия, говорит в двенадцатом слове «Опровержений», «что у простой и лишённой количества природы не возникает никакого сложения и многочастности из-за того, если что-нибудь из наблюдаемого или было бы видимо в свойстве или имело бы значение в соответствии с общим смыслом»¹⁰.

⁷ т. е. Евномия.

⁸ *Bas. M. Adv. Eun. 2, 29. PG 29, 640B:4–C:10. Ср. рус. пер.: Свт. Василий Великий 1846а. С. 115–116.*

⁹ т. е. единой.

¹⁰ *Greg. Nyss. Contr. Eun. 3, 10. P. 49:10–14. Ср. рус. пер.: Свт. Григорий Нисский 1864. С. 261.*

4. Равным образом как, например, Божественное рождение¹¹ и отцовство – это название, указывающее на ипостасное свойство Отца, а не на Его ипостась, поэтому и не говорим о двух рождениях и двух отцовствах¹², но об одном [рождении и отцовстве] и о едином Отце, созерцаемом в том и другом, а именно, в ипостаси и свойстве, «потому что из совокупности того и другого¹³, – как говорит божественный Василий, – нам присуще восприятие истины, так что, услышав “нерожденный Свет”, мы понимаем Отца, а услышав “рожденный Свет”, получаем понятие о Сыне»¹⁴, и так как свойства указывают не на некое исходное бытие Его ипостаси¹⁵, но на Его способность рождать и на то, какое отношение Он имеет к Сыну; точно так же и имя Божества. Поскольку оно выражает Божественное действие, а не сущность, как это и прежде было достаточно доказано божественными отцами братьями Василием и Григорием, мы не говорим: два божества, но одно, и единый Бог, понимаемый в них, то есть в сущности и действовании. Поэтому и имя «Бог», равно как и «Судья», и «Творец», и другие имена, – это показатель не Его сущности, а действия, как говорит божественный Григорий Нисский в седьмом слове своих «Опровержений»: «Стало быть, если мы скажем “Он есть Судья”, то под словом “суд” будем понимать в отношении Его какое-нибудь действие, а под словом “есть” обратим ум на подлежащее, ясно научаясь через это тому, чтобы не считать понятие бытия тождественным действованию так же, как из сказанного “Он есть рожденный и нерожденный” – это размышление мы разделяем на двойное предположение, при слове “есть” – разумея подлежащее, а при “рожденный или нерожденный” – понимая присущее подлежащему. Так вот, как, научившись у Давида, что Бог есть Судья или долготерпеливый, мы познали не Божественную сущность, а нечто из созерцаемого вокруг нее, таким же образом и здесь: услышав, что не рожден, мы не познали из этого выражения подлежащего; – и немного позднее: «всякое, какое бы ты ни сказал имя, оно – вокруг того, что есть сущее, а не само сущее. Благой, нерожденный, нетленный – но при каждом из них не упускается слово “есть”. Так вот, если бы кто-то пообещал дать название этому Сущему Благу, Сущему нерожденному, как Он есть, то было бы напрасно, потому что таковой говорит о созерцаемом, но умалчивает о самой сущности, которую обещает истолковать словом»¹⁶.

¹¹ т. е. свойства Бога Отца рождать Бога Сына.

¹² Т. е. будто одно принадлежит ипостаси, а другое – свойству.

¹³ У свт. Василия добавлено: и общего, и частного, о чем писал и свт. Григорий Нисский, как цитировалось Феофаном выше.

¹⁴ *Bas. M. Adv. Eun.* 2, 28. PG 29, 637B:11–15. Ср. рус. пер.: *Свт. Василий Великий 1846а*. С. 114.

¹⁵ Досл.: указывают не на некое бытие, которое было у Его ипостаси.

¹⁶ *Greg. Nyss. Contr. Eun.* 3, 15. P. 58:1–59:5; 60:1–8. Ср. рус. пер.: *Свт. Григорий Нисский 1864*. С. 94–95.

5. Итак, как Арий и Аэтий, и те, кто с ними, называя Бога Отцом и Сыном: Отцом – нетварным, а Сыном – тварным, были обличены отцами как двубожники и многобожники за то, что исповедовали, будто подлежащие, из которых обнаруживается Божество, не сводятся в единую природу, но говорили, что одно – нетварно, а другое – тварно, но что и то, и другое – боги. Но святые научили сохранять в этом многопетость единоначалия: при наличии подлежащих, в которых есть Божество, – они различны, но все нетварны и относятся к единой природе, чтобы они из-за тварного и нетварного по необходимости не рассеивались во множество. Пожалуй, буквально то же самое произошло с нами и противомыслящими, что было между ними¹⁷. В самом деле, как в трех нетварных ипостасях мы почитаем и согласно с отеческим учением проповедуем единого Бога, так именно и в нетварной сущности, силе, действовании, Божестве, царстве и господстве подобным образом мы признаем единым Одного и Того же, и поэтому единое Божество, и господство, и царство – нетварным. А они¹⁸, одно и то же разделяя на тварное и нетварное не уклонились ли, действительно, в многобожие, согласно со сказанным выше? В самом деле, послушай, что они говорят в каком-то из своих собственных сочинений: «Мы говорим, что нет ничего нелепого как в том, чтобы называть богов, и святых, и царей, и господ многими и тварными; хотя Святой, и Царь, и Бог, и Господь един и нетварен; так и в том, чтобы называть многими и тварными святости, и божества, и царства, и господства». И снова: «Как боги многочисленны и тварны, так и божества, и обожения – низшие и высшие, общие и частичные». И снова: «И богоначалие, и благоначалие, и другие выражения такого рода – тварны»¹⁹. Говоря о Божестве такое и даже намного худшее, они не краснеют; но странно то, что они не спрашивают, чтобы свой собственный позор – это многобожие – простирать и на нас. Они принимают *обличие блудницы*, согласно пророку²⁰, и бесстыдно извергают свою собственную скверну на чистую и непорочную Церковь Христову, и всегда впустую болтая оскорбительным языком, отсюда полагают, будто скрывают свои собственные кощунства²¹. Но довольно излагать об этом.

¹⁷ т. е. святым и Евномием.

¹⁸ т. е. противники учения свт. Григория Паламы.

¹⁹ Источник не установлен. Именно таких изречений не содержится ни в одном из помещенных в TLG антипаламитских сочинений. Скорее всего, эти слова принадлежат Прохору Кидонису, с кем более всего полемизировал Феофан Никейский.

²⁰ Ср.: Иер. 3, 3 (ὄψις πόρνης ἐγύετό σοι, ἀπρηαισχύντησας πρὸς πάντας; слав. пер.: *лице жены блудницы бысть тебе, не хотела еси постыдетися ко всем*) – слова, сказанные Господом через Его пророка граду Иерусалиму.

²¹ τὸ ἄγος. Патрологический лексикон Лампе указывает несколько значений: pollution, quilt, crime. PGL. P. 23.

6. Что же касается рассуждения о наличии различия между Божественной сущностью и действованием по примышлению или в действительности, мы считаем, что примышление имеет двойное значение, согласно Василию Великому и божественному Иоанну из Дамаска. Действительно, о нем говорится в отношении к воображениям, которые бывают только лишь в нашем рассудке, но никаким образом не существуют на самом деле, как например, повествуется в мифотворчестве о кентаврах и химерах – такое-то справедливо именуется отвлеченным примышлением; также им называется и составное, что с первого взгляда кажется однообразным, так как раскрытие и расширение понятия происходит рассудочно. Итак, о первом значении и об отвлеченном примышлении у нас не может быть и речи. Ведь что общего у богословия и мифологии?! Но по отношению к Божественному следует воспользоваться все же другим значением.

7. И еще: одно – это различие и инаковость, а другое – разделение. Так вот, если есть расстояние между чем-нибудь соединяемым, то оно рассматривается порознь – как бы и самостоятельно, и само по себе.

Стало быть, и различия, и расхождения усматриваются самостоятельно и сами по себе, и по примышлению, и в действительности. Тем самым, различаемое по примышлению – это то, когда мы называем злак и семенем, и плодом, потому что они не различаются в действительности, поскольку одно²² принадлежит подлежащему, по которому и обнаруживаются оба²³. А в действительности различается различаемое, как например, белизна, которая у лебедю, от лебеда, потому что лебедь и его белизна в действительности различны. Подобным образом разделяемое расходуется самостоятельно и само по себе, иногда по примышлению, а иногда в действительности: по примышлению тогда, когда мы проводим различие между теплом, которое у огня, и огнем, самостоятельно воображая каждое из них лишь только рассудочно; а действительное разделение – это ипостасное различие людей одной природы, Петра и Павла, потому что Петр в действительности отличен от Павла по ипостаси. Итак, Божественное природное и сущностное действование, согласно божественным отцам, – это действительность, а не воображение рассудка. Да и каким образом нечто природное и сущностное, к тому же и Божественное может быть не существующим? И снова: каким образом сущность Божия может быть одним и тем же, когда из нее исходит [действование], как говорят божественные отцы Вселенского шестого собора и другие? Каким образом возможно, чтобы одно и то же выводило само себя? Или как возможно, чтобы в совершенно тождественном и едином было сказано о том и другом? Но божественный Анастасий говорит так: «Если здесь проявляется действование,

²² Имеется в виду злак.

²³ т. е. семя и плод.

вместе с ним усматривается и сущность, из которой оно исходит. В самом деле, то и другое неопишимо, и поэтому совершенно неразлучны друг с другом»²⁴. Значит, как оба понятия, действие все же иное, чем сущность; а как упомянутое неопишемое, оно все же и существующее, и нетварное. Неужели неопишемое может быть несуществующим и тварным?! Таким образом, Божественная сущность и действие различаются между собой в действительности, потому что то и другое – действительность²⁵, как было довольно доказано. Но разделяется и разлучается одно от другого²⁶ только по примышлению, а не в действительности, потому что они неразлучны друг с другом, согласно божественному Анастасию, как тепло, которое у огня, от огня, и солнечный свет – от солнца. Однако скорее и они соединены друг с другом частично, потому что солнечный свет некоторой частью соприкасается с диском и своим собственным источником, а большей – излучается по концам мира. Но соприкосновение Божественной сущности с действием усматривается не частично, а как всецелое во всецелом, поскольку каждое из них неопишимо.

8. А касательно примеров солнца и огня мы говорим то, что таковые соединяются не только в соответствии с неразлучностью сущности и действия, но также согласно с различием предметов, как мы, не замедлив, довольно доказали из отеческого учения для тех, кто не напрасно желает разузнать. А различие изображаемого с оригиналом понимается таким образом, что солнце слагается из вещества и вида, и его вид – это свет. Поэтому его вещественное подлежащее, как сосуд, лишь только наполнено таковым сиянием. Потому-то самостоятельно и само по себе оно понимается как неимеющее сияния и лишенное солнечных лучей²⁷. Поэтому извне солнце и обладает таковым сиянием и видом, которое прилагается к нему Творцом всего, Который все украсил, – из чего следует, что оно сложно. Во-первых, по причине того, что из неких различных расхождений Творец собрал воедино то и другое, и это единое, составленное из них, совершенно рассеялось. А во-вторых, по причине того, что то и другое – это части сущности солнца, а составленное из различных сущностей, как было доказано, – сложно. Но в Боге всех мы не называем Его действие видом, изображающим подлежащее, как например, понимаем в сиянии и сущности ангелов. Действительно, и они, согласно святым, по приобщению принимают сияние извне от первого Света, изображая Его и становясь богообразными. Демоны же,

²⁴ *Anast. Ant. De orth. fid.* 2, 5:16–18. Σ. 43. Ср. с 1-м посланием Иоанна Кантакузина латинскому патриарху Павлу, где приводится этот же пассаж расширенное: *Ep. Cant.* 1, 3. N. 27.

²⁵ *πράγματα* – *досл.* предметы, вещи. Для сохранения корня (-*πραττ*-) и лучшей передачи смысла в данном случае, думается, целесообразнее переводить как «действительность».

²⁶ Имеется в виду: сущность от действия и действие от сущности.

²⁷ *χαρίτων* – *досл.* даров красот.

отпав в некоторой степени от этого общения, стали, как бы некой материей, некрасивой и темной. Итак, как я сказал, Божественное действие мы не понимаем таким видом в Боге: или составным различием, или украшающем сиянием, и сущность – не как самостоятельное подлежащее, а как подлежащее Бога. В любом случае, мы понимаем это подлежащее самостоятельно всецелым, и всецелой Самоблагодатью, и Самосветом, и Саможизнью, а более того, и выше этого, согласно священным богословам; действие же, которое оттуда исходит, – это свойство и сила, которые характеризуют и как бы указывают на сокровенность сущности и Благодать, превосходящую ум, и доброту. Отсюда следует, что действие скорее обладает бытием и исходит из сущности, чем является присущим как изображающий ее вид или как ее часть. Поэтому оно называется и присущим, и существующим в ней только ради различия, но не мыслится так, как по отношению к тварям; потому что этому существующему подлежащему дано и другое – вид, который и присущ ему, и в нем существует; по справедливости здесь можно сказать, что он имеет бытие из него²⁸ и существует из него же.

И этим²⁹, думаю, следует довольствоваться, в той степени, насколько это направлено к душевному руководству рассудка, который ненасытен и пытлив в том, что превосходит ум. О том же, что подобные какие бы то ни было рассуждения о Божественной сущности и ее действовании и силе ускользают от всякого восприятия, послушай, что говорит божественный Григорий Нисский в третьем слове «Опровержений» против Евномия: «Если кто-то потребует какого-нибудь истолкования, и описания, и объяснения Божественной сущности, мы не будем отрицать, что не сведущи в таковой премудрости, исповедуя только то, что беспредельное по природе не может быть постижимо каким-либо примышлением выражений. Действительно, о том, что Божественное величие не обладает пределом, гласит пророчество, отчетливо проповедуя, что *великолепию, славе, святыне Его нет предела*.³⁰ А если то, что вокруг Него, беспредельно, то гораздо более Сам Он по сущности, чем бы она ни была, не воспринимается ни ограниченно, ни частично»³¹.

²⁸ Очевидно, что из подлежащего.

²⁹ т. е. примерами солнца и огня, использованными святыми отцами.

³⁰ Пс. 144, 3.5.

³¹ *Greg. Nyss. Contr. Eun. 3, 1. P. 103:1–104:3. Ср. рус. пер.: Свт. Григорий Нисский 1863. С. 415.*

БИБЛИОГРАФИЯ

СОЧИНЕНИЯ ИОАННА КАНТАКУЗИНА

CSGL 05260; PG 153–154; RF 6. 597–598; TLG 3169; PLP 10973

ОБЗОР СОЧИНЕНИЙ

1. *Krumbacher von K.* Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453). München, ²1897. S. 105–106.

2. *Todt K.-P.* The theological works of Emperor John VI Kantakouzenos (ca. 1295–1383) // XXe Congr. Int. des Ét. Byz. Pré-actes. 3. 2001. P. 101.

БОГОСЛОВСКО-ПОЛЕМИЧЕСКИЕ

В защиту учения свт. Григория Паламы

Всего шесть трактатов: 3 из них – еще не изданы

3*. Πρὸς τὸν μοναχὸν Ἰσαὰκ τὸν Ἀργυρὸν περὶ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων, ἧτοι τῶν θείων ἐνεργειῶν τοῦ παναγίου Πνεύματος, ἅπερ οἱ ἀντιλέγοντες τῇ Ἐκκλησίᾳ κτίσματά φασιν εἶναι («К монаху Исааку Аргиру о семи духах или о Божественных действиях Всесвятого Духа, которые противоречащие Церкви называют тварями»).

Полностью текст сочинения помещен в 4-х рукописях:

- a) Par. gr. 1247, f. 149^r–243^v;
- b) Par. gr. 1242 (ноябрь 1370 г.), f. 9^r–70^v;
- c) Athon. Vatop. 347 (около 1369–1374, писец Мануил Цикандилис), размер бумаги – 220x140 mm., f. 1^r–78^v и 83^r–149^v (f. 150–152 – пустые);
- d) Athen. Kolybas 48 (XIX в., копия Par. gr. 1242).

Отдельные выдержки в 2-х рукописях:

- e) Vind. theol. gr. 210 (XV в.), f. 388^r–392^v: Capita ad Isaac Argurum (Ἀπὸ τῶν κεφαλαίων τῶν πρὸς μοναχὸν Ἰσαὰκ τὸν Ἀργυρὸν);
- f) Athon. Iber. 388 (XVI в.), papier, 981 f., размер бумаги – 230x150 mm.

Пролог см.: *Mercati G.* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodora Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1931 (StT 56). P. 274–275.

4*. Περὶ τοῦ ἐν Φαβῶρ Θείου φωτὸς («О Фаворском Божественном Свете», написано в 1368–1369 гг. против мудрований того же Исаака Аргири).

Текст сочинения содержится в одной рукописи:

Vat. gr. 1096, 65^r–148^r.

5*. Αναίρεσις τῶν Παλαμιτικῶν παραβάσεων τοῦ Ἰωάννου Κυπαρισσιώτου («Опровержение “Паламитских преступлений” Иоанна Кипариссиотиса»). Начальные слова: «Λόγοι ἀντιρρητικοὶ παρὰ Χριστοδούλου μοναχοῦ συγγραφεύντες».

Текст сочинения содержится в одной рукописи:

Flor., Laurent., plut. VIII, 8.

Пролог и зачала см.:

a) *Bandini A. M.* Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Laurentianae. 1795. 342–349 (PG 154, 694–710).

b) *Dentakès B. L.* Die Wiederlegung der Παλαμιτικά παραβάσεις des Joannes Kiparissiotis von Joannes Kantakuzenos // XII-e Congr. Int. des Ét. Byz. Communication annoncé pour Ochride. Programme. Belgrade, 1961. P. 27.

6. Ἀντιρρητικὰ κατὰ τοῦ ἱερομονάχου Προχόρου τοῦ Κυδώνη, γράψαντος κατὰ τοῦ ἐν τῷ Θαβωρίῳ λάμψαντος φωτὸς ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ κτίσμα τοῦτο καλοῦντος («Опровержения против иеромонаха Прохора Кидониса, который написал против воссиявшего на Фаворе в лице Господа нашего Иисуса Христа Света и назвал его тварью»).

Издание: *Iohannes Cantacuzemus. Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita, nunc primum editae / E. Voordeckers, F. Tinnefeld.* Brepols, Turnhout, 1987. TLG 3169/2 (CCSG 16). S. 3–105. Рец.: *Trapp E.* // *Orthodoxes Forum* 2:2. 1988. P. 284–287; *Treu K.* // *ThL* 114. 1989. P. 126; *Declerck J.* // *Byz* 58. 1988. P. 537–539; * *Сидоров А. И.* // *ВВ* 52. 1991. С. 280–283.

7. Τοῦ αὐτοῦ ἱερομονάχου Προχόρου προάγοντος ῥητὰ θεολόγων ἁγίων ὡς δῆθεν φάσκοντα, ὅτι τὸ αὐτὸ ἐστὶν οὐσία καὶ ἐνέργεια ἐπὶ θεοῦ, ἀντιλέγων βασιλεύς ὁ Καντακουζηνὸς δείκνυσιν, ὅτι οἱ μὲν ἅγιοι ὀρθῶς καὶ ἀληθῶς θεολογοῦσιν, ὁ δὲ καὶ οἱ μετ’ αὐτοῦ, ἀλλὰ δὴ καὶ οἱ πρὸ τούτου αὐτοῦ διδάσκαλοι, βλασφήμως τὰ τῶν θεολόγων ῥητὰ ἐξελάβοντο («Тому же иеромонаху Прохору, ясно предлагающего изречения святых богословов о том, что в Боге сущность и действие тождественны; царь Кантакузин, возражая, показывает, что святые право и истинно богословствуют, а он (Прохор) и те, кто с ним, но и бывшие прежде него учителя богохульно истолковывают изречения богословов»).

Издание: *Voordeckers, Tinnefeld* 1987. S. 109–172.

Рус. пер. предисловия к Опровержениям: *Прохоров* 1968. С. 335–337; а также в переизд.: *Прохоров* 1997. С. 292–295 [подробнее см.: 9].

8*. *Disputatio cum Paulo Patriarcha Latino epistulis septem tradita.*

Издание: *Voordeckers, Tinnefeld* 1987. TLG 3169/3. S. 175–239.

Рус. пер. осуществлен в настоящей дипломной работе.

О соборе с Латинской церковью

9*. Διάλεξις ἢ διελέχθη ὁ βασιλ[εὺς ὁ Κ]αντακουζηνὸς μετὰ τοῦ ἀπὸ τοῦ πάπα ἐλθόντος σὺν τῷ κόντῳ Σαβείας κυροῦ Παύλου, μητροπολίτου μὲν εὐρισκομένου Θηβῶν, νῦν δὲ ὀνομασθέντες παρὰ τοῦ πάπα πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, κατὰ μῆνα ἰούνιον τῆς ε΄ ἰνδικτιῶνος τοῦ ἑξαχλιοστοῦ ὀκτακοσιοστοῦ ἑβδομηκοστοῦ πέμπτου ἔτους («Беседа, которую вел царь Кантакузин в месяце июне пятого индикта шесть тысяч восемьсот семьдесят пятого года с господином Павлом, который пришел от папы вместе с графом Савойским, и который, являясь митрополитом Фив, теперь назван папой патриархом Константинополя»).

Издание: *Meyendorff J. Projets de Concile Oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul // DOP 14. 1960. P. 169–177* (греч. текст по ркп. Лавры 135. 2–4), 164–169 (франц. пер.). Переизд.: *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies (London). 11. 1974.*

Рус. пер.: *Прохоров Г. М. Публицистика Иоанна Кантакузина 1367–1371 гг. // ВВ 29. 1968. С. 328–334. Рец.: S[woboda] W. // Studia Zrydioznawcze. Commentationes. Warszawa; Roznac 1972. 17. 270–271. * Переизд. дважды: *Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом, Диалог с иудеем и др. соч. / Пер. с греч., вступ. ст. и коммент. Г. М. Прохорова. – СПб.: Алетея, 1997. С. 44–58* (Византийская библиотека); *Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Против иудеев и другие сочинения / Вступ. ст., коммент., пер. с греч. Г. М. Прохорова. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. 288 с.* (Библиотека христианской мысли. Источники). Последнее издание является лишь полным воспроизведением издания 1997 г., однако этот факт никаким образом не отмечен в выходных данных и предисловии недавно появившейся книги.*

Антииудейские

10. *Soteropoulos Ch. G. Ἰωάννου στ' Καντακουζηνοῦ, Κατὰ Ἰουδαίων λόγοι ἐννέα* (Εἰσαγωγή – Κείμενον – Σχόλια). Αθήνα, 1983. 280 σ. [крит. изд.].

Рус. пер.: *Прохоров Г. М. Иван Кантакузин. Диалог с иудеем. Славянский XIV в. и современный переводы. Слово 1 // ТОДРЛ 1988. 41. 331–346; Слово 2 // Ibid. 1989. 42. 2200–227; Слово 3 // Ibid. 1990. 43. 305–323; Слово 4 // Ibid. 1990. 44. 226–245; Слово 5 // Ibid. 1992. 45. 390–398; Слово 6 // Ibid. 1993. 46. 270–286; Слово 7 // Ibid. 1994. 47. 164–199; Слово 8 // Ibid. 1995. 48. 151–186; Слово 9 // Ibid. 1996. 49. 339–355. Отд. изд. рус. пер.: *Прохоров 1997* (переизд.: *Прохоров 2008*).*

11. *Aubineau M.* Un nouveau témoin des neuf discours inédits, Adversus Iudaeos, de Jean VI Cantacuzène: Athos, Iviron 280 // *Κληρονομία* 14 (1). 1982. Σ. 73–74.

Антиисламские

12*. *Contra Sectam Mahometicam Apologiae IV* (Κατὰ μωαμεθανῶν ἀπολογίας δ'). PG 154, 371–584.

13. *Contra Mahometem Orationes Quatuor* (Κατὰ Μωᾶμεθ λόγοι δ'). PG 154, 583–692.

14. *Turner C. J. G.* A Slavonic version of John Cantacuzenu's "Against Islam" // *Slavonic and East European Review* 51:122. 1973. P. 113–117.

ИСТОРИЧЕСКИЕ

15. Ἱστοριῶν βιβλία Δ' (Четыре книги истории).

Издание: *Ioannes Cantacuzeni eximperatoris. Historiarum libri IV* / Ed. *L. Schopen, B. Nicbuhhr*. 3 vols. Bonn, 1828, 1831, 1832 (CSHB). TLG 3169/1.

* История Кантакузина впервые была издана в латинском переводе Ж. Понтанусом (*J. Pontanus*. Ingolstadt, 1603), затем анонимно на греч. и лат. языках (Paris, 1645), и только потом Л. Шопен сделал ее критическое издание в боннской серии сочинений византийской истории.

Нем. пер. с примечаниями и комментариями осуществлен Г. Фатуросом и Т. Кришером: *Johannes Kantakuzenos. Geschichte / Übers., erläutert G. Fatouros, T. Krischer*. Stuttgart 1982–1986 (Bibliothek der griechischen Literatur. 17, 21). Рец.: *Nicol D. M.* // *Slavonic and East European Review*. 1984 (Jan.). 62:1. 122.

На англ. яз. переведена лишь частично:

a) *Miller T. S.* The History of John Cantacuzenus, Book IV, Text, transl., and comm. (Ph. D Dissertation, Catholic University of America. 1975. Ann Arbor, Mi.: University Microfilms. 75–19, 517) [Bonn III, 8–107];

b) *Miller T. S.* The history of John Cantacuzenus (Book IV): text, transl., and comm. // *Dissertation Abstracts International–A: The Humanities and Social Sciences*. 1975. 36:3. 1711;

c) *Trone R.* History I: 1–19. (Ph.D Dissertation, Catholic University of America, 1979) [Bonn I, 1–98];

d) *Trone R. H.* The history of John Kantakouzenos: text, transl., and comm. // *Dissertation Abstracts International–A: The Humanities and Social Sciences* 39:12. 1979. 7467;

e) *Bartsocas C. S.* Two 14th century Greek descriptions of the 'Black Death' // *J. of the History of Medicine*. 21:4. 1966. 395ff. [Описание чумы].

* Полный рус. пер. пока что готовится к изданию, отдельный фрагмент из «Истории» (2, 39) в переводе А. Ю. Волчкевича опубликован во 2-м томе антологии Восточно-христианской богословской мысли (М., СПб., 2009. С. 544–547).

Еще раньше перевод Б. Т. Горянова четырех отрывков из «Истории» (Письмо жителей Дидимотики правителю Фессалоникской фемы Апокавку о тяжести обложения, Восстание в Адрианополе (1341), Начало восстания зилотов в Фессалонике (1342), Волнения в империи после восстания в Фессалонике) был опубликован в сборнике документов по социально-экономической истории Византии (М.: Академия Наук СССР, 1951).

ПИСЬМА

16. Πρὸς τὸν Ἰωάννην ἐπίσκοπον Καρπασαίων Κύπρου (еп. Карпасийскому Иоанну).

Издание: *Darrouzès J.* Lettre inédite de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite // *REV* 17. 1959. P. 7–27 (текст на стр. 15–21).

Рус. пер.: *Прохоров* 1968. С. 337–341; а также в переизд.: *Прохоров* 1997. С. 297–306 [подробнее см.: 9].

17. *Vries-van der Velden E. de.* À propos d'une lettre inexistante de Jean VI Cantacuzène // *Byz* 47. 1977. P. 330–353.

18. Папе Клименту VI.

Издание: *Loenertz R.-J.* Ambassadeurs grecs auprès du Pape Clément VI (1348) // *OCP* 19. 1953. P. 184–186 (BFG 1. P. 291–292).

ДОКУМЕНТЫ

19. *Иоанн Кантакузин.* Хрисовул о восстановлении единства митрополии Киевской и всея Руси / Рус. пер. *А. С. Павлова.* СПб., 1880 (Русская историческая библиотека 6). Переизд. дважды: *Мейендорф Иоанн, прот.* Византия и Московская Русь / Пер. с англ. Париж, 1990; *Мейендорф Иоанн, прот.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 528–529.

20. Хрисовул логос Иоанна VI Кантакузина Монеувасийской митрополии // *ВВ* 32. 1971. С. 227–230 (греч. текст: с. 227–228; краткое содержание: с. 227–228).

21. Декрет (март 1347), подтверждающий осуждение патр. Иоанна Калеки: PG 151, 769–772.

22. *Chrysobullum Joannis VI Cantacuzeni Demetrio Cabasilae de donatione terrae Kalamariae* (a. 1347) / Ed. *N. Oikonomidès.* Actes de Dionysiou. Paris, 1968. P. 45–47. TLG 5305/ 2 [Archives de l'Athos IV].

23. Chrysobullum Joannis VI Cantacuzeni de praedio in Hermeleia (a. 1349) / Ed. N. Oikonomidès. Actes de Docheiariou. Paris, 1984. P. 185–186. TLG 5307/26 [Archives de l'Athos XIII].

24. Bendall S. The new silver basilika of John V and VI, 1347–1352 // Spink Numismatic Circular 105 (5). 1997. P. 154–155.

25. Bendall S. Another new silver basilikon of John V and VI, 1347–1352 // Spink Numismatic Circular 106 (3). 1998. P. 102.

26. Hunger H. Urkunden- und Memoirentext: Der Chrysobullos Logos des Johannes Kantakuzenos für Johannes Angelos Kantakuzenos, Hist. II 312–322, Bonn // JÖB 27. 1978. S. 107–125.

27. Theocharidis G. I. Δημήτριος Δούκας Καβάσιλας καὶ ἄλλα προσωπογραφικὰ ἐξ ἀνεκδότου χρυσοβούλλου Καντακουζηνοῦ // Hell 17. 1962. Σ. 1–24.

28. Chrysobullum falsum Ioannis VI Cantacuzeni (saec. XIV–XV) [Appendix V] // Ed. V. Kravari, J. Lefort, H. Métrévéli, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou. Actes d'Iviron III. De 1328 au début du XVIe siècle. Paris, 1995. P. 195–196. TLG 5303/107 [Archives de l'Athos XVIII].

ПРИПИСЫВАЕМЫЕ СОЧИНЕНИЯ

29. Nicol D. M. A paraphrase of the Nicomachean Ethics attributed to the Emperor John VI Cantacuzene // BSI 29. 1968. P. 1–16 * (то же: Collected Studies 11, no. vu).

30 *. «Богословские главы». См.: Voordeckers E. Quelques remarques sur les prétendus “Chapitres théologiques” de Jean Cantacuzène // Byz 34. 1964. P. 619–621.

ЖИЗНЕОПИСАНИЕ

31. Ioannis Comneni medici. Vita Ioannis Cantacuzeni Romaeorum imperatoris. Edidit graece Chrysanthus Loparev Samarovenssis. Petropoli, 1888.

Критич. изд.: Κεσελόπουλος Α. Βίος τοῦ αὐτοκράτορος Ἰωάννου VI τοῦ Καντακουζηνοῦ // Θεολογία 46. 1975. Σ. 573–610 (исследовательская статья: σ. 573–579, текст жизнеописания: σ. 580–601).

ТЕКСТЫ,

АДРЕСОВАННЫЕ ИОАННУ КАНТАКУЗИНУ

32. Philotheus Coccinus. Antirrhethici tres ad Joannem VI. Cantacuzenum / Ed. D. V. Kaimakes. Thessalonica, 1983. TLG 3251/1 [Thessalonian Byzantine Writers 3].

33. *Theodorus Dexius*. Appellatio adversus Iohannem Cantacuzenum / Ed. *J. Polemis*. Turnhout: Brepols, 2003. TLG 3253/1 [CCSG 55].

34. *Cammelli G.* Demetrii Cydonii ad Ioannem Cantacuzenum Imperatorem oratio 1; oratio altera // BNJ 3. 1922. P. 67–76; BNJ 4. 1923. P. 77–83.

35. *Demetrius Cydones*. Epistulae 6 (Ioanni Cantacuzeno aug., in Thraciam), 16 (Ioanni Cantacuzeno aug.), 119 (Ioasaph monacho) / Ed. *R.-J. Loenertz*. Vatican City, 1956. TLG 3197/1 [StT 186].

36. *Manuel Rhaul*. Epistulae 1 (Joasaph monacho ex imperatore Joanne Cantacuzeno), 2 (Eidem), 5 (Joasaph monacho ex imperatore Cantacuzeno) / Ed. *R.-J. Loenertz*. EEBS 26. 1956. TLG 3222/1.

37. *Canard M.* Lettre du sultan Malik Nâsir II. à Jean VI // Annales de l'Institut oriental de la Faculté des Lettres d'Alger. 3. 1937.

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

38. *Гаген С. Я.* Эпизод в отношениях между Русью и Византией во время Гражданской войны (1341–1354) // Проблемы истории России. Вып. 6: От Средневековья к современности. Екатеринбург, 2005. С. 9–26.

39. *Медведев И. П.* Поздние копии византийских документов в собрании библиотеки Академии Наук СССР // ВВ 32. 1971. С. 227–230 (греч. текст хрисовула Кантакузина Момневасийской митрополии: с. 227–228; краткое содержание: с. 227–228) [см.: 20].

40. *Поляковская М. А.* Димитрий Кидонис и Иоанн Кантакузин // ВВ 41. 1980. С. 173–182.

41. *Прохоров Г. М.* Публицистика Иоанна Кантакузина 1367–1371 гг. // ВВ 29. 1968. С. 318–341 (на с. 328–334 перевод текстов: Беседа с легатом Павлом; пред. к «Опровержениям» против Прохора Кидониса; пред. к «Переписке» с легатом Павлом; письмо к еп. Иоанну Карпасийскому на Кипр) [см.: 9].

42. *Сидоров А. И.* Рецензия на критическое издание сочинений Иоанна Кантакузина и Леонтия Иерусалимского // ВВ 52. 1991. С. 280–284 [см.: 6].

43. *Соколов И. И.* Иоанн Кантакузин // ПБЭ. 1906. Т. 7. С. 52–56.

44. *Флоринский Т.* Андроник Младший и Иоанн Кантакузин. Очерк истории Византии во второй четверти XIV века (1328–1355) // ЖМНП 204. 1879 (июль–август). С. 87–143, 219–251; 205. 1879 (сентябрь–октябрь). С. 1–48; 208. 1880 (март–апрель). С. 327–334.

45. *Франчес Е.* Народные движения осенью 1354 г. в Константинополе и отречение Иоанна Кантакузина // ВВ 25. 1964. С. 142–147.

Общие работы

46. *Filitti I. C.* Notice sur les Cantacuzène du XI-e au XVII-e siècles. Bucharest, 1936.
47. *Κουρούσης Ι.* Ιωάννης ὁ Καντακουζηνός // *ThEE* 7. 1965. Σ. 29–35.
48. *Loevenbruck L.* Jean VI Cantacuzène // *DThC* 2. 1910. L. 1672–1675.
49. *Mavromatis L.* Les historiens à Byzance: Jean Cantacuzène // *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Revue de culture générale.* 33:1. 1981. P. 81–88.
50. *Χαβαράνης Π. Ν.* Ιωάννης Καντακουζηνός // *PG* 153, ζ'–κγ'.

Жизнеописания

50. *Κεσελόπουλος Α.* Βίος τοῦ αὐτοκράτορος Ιωάννου VI τοῦ Καντακουζηνοῦ // *Θεολογία* 46. 1975. Σ. 573–610.
51. *Nicol D. M.* The reluctant emperor: a biography of John Cantacuzene, Byzantine emperor and monk, c. 1295–1383. Cambridge 1996. XIII, 203. Рец.: *Rentel A.* // *SVTQ* 41 (4). 1997. P. 383–385.
52. *Nicol D. M.* The doctor-philosopher John Comnen of Bucharest and his biography of the Emperor John Kantakouzenos // *RESEE* 9. 1971. P. 511–526. * Το же: // *Id. Collected Studies* 2. L. 1986. P. 8.
53. *Parisot V.* Cantacuzène homme d'état et historien, ou examen critique des Mémoires de l'Empereur Jean Cantacuzène et des sources contemporaines et notamment des 30 livres dont 14 inédits de l'Histoire Byzantine de Nicéphore Gregoras qui controlent les Mémoires de Cantacuzène. Paris, 1845.
54. *Voordeckers E.* La "Vie de Jean Cantacuzène" par Jean-Hiérothée Commène // *JÖB* 20. 1971. P. 163–169.
55. *Weiss G.* Johannes Kantakuzenos – Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch – in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert. Wiesbaden 1969. 174. (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europas. 4). Рец.: *Vlachos Th.* // *OCP* 37. 1971. P. 527–528; *Meyendorff J.* // *BZ* 64. 1971. S. 116; *Barker J. W.* // *Spec* 46:4. 1971 (Oct.). P. 751; *Zs. für Geschichtswissenschaft* 18:11. 1970. S. 1529.

Литературная деятельность

56. *Dräseke J.* Zu Johannes Kantakuzenos // *BZ* 9. 1900. S. 72–84.
57. *Darrouzès J.* Lettre inédite de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite // *REB* 17. 1959. P. 7–27 [15–21: Письмо к еп. Карпасийскому Иоанну на Кипр].

58. *Dentakès B. L.* Die Wiederlegung der Παλαμικά παραβάσεις des Joannes Kiparissiotis von Joannes Kantakuzenos // XII-e Congr. Int. des Ét. Byz. Communication annoncé pour Ochride. Programme. Belgrade 1961. P. 27.

59. *Dräseke J.* Kaiser Kantakuzenos Geschichtswerk // Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 30. 1914. S. 489–506.

60. *Dräseke J.* Kantakuzenos Urteil über Gregoras // BZ 10. 1901. S. 106–127.

61. *Fatouros G.* Textkritische Beobachtungen zu Johannes Kantakuzenos // BSI 37:2. 1975. P. 191–193.

62. *Hunger H.* Thukydides bei Johannes Kantakuzenos. Beobachtungen zur Mimesis // JÖB 25. 1976. P. 181–93.

63. *Kazhdan A. P.* L'Histoire de Cantacuzène en tant qu'oeuvre littéraire // Byz. 50. 1980. P. 279–335 (пер. с рус. на франц. яз.).

64. *Loenertz R.* Ordre et désordre dans les mémoires de Jean Cantacuzène // REB 22. 1964. P. 222–237 (переиздано: Buzantina et Franco-Graeca. Roma 1. 1970. P. 113–50).

65. *Miller T. S.* The plague in John VI Cantacuzenus and Thucydides // GRBS 18. 1976. P. 385–95.

66. *Politis L.* Jean-Joasaph Cantacuzène fut-il copiste? // REB 14. 1956. P. 195–199.

67. *Schmalzbauer G.* Prosopographie zum Geschichtswerk des Johannes Kantakuzenos. Diss. Wien 1967.

Πολιτική δραστηριότητα

68. *Dölger F.* Johannes VI Kantakuzenos als dynamistischer Legitimist // Paraspora. Ettal 1961. S. 194–207.

69. *Failler A.* Note sur la chronologie du règne de Jean Cantacuzène // REB 29. 1971. S. 293–302.

70. *Failler A.* Nouvelle note sur la chronologie du règne de Jean Cantacuzène // REB 34. 1976. S. 118–124 *.

71. *Frances E.* Quelques aspects de la politique de Jean Cantacuzène // Rivista di studi bizantini e neoellenici RSBN 15. 1968. P. 167–176.

72. *Gill J.* John VI Cantacuzenus and the Turks // Δώρημα στὸν Ἰωάννη Καραγιαννόπουλο (Βυζαντινά 13/1–2). Θεσσαλονίκη, 1985. Σ. 55–76 *.

73. *Kyrris K. P.* John Cantacuzenus and the Genoese 1321–1348 // Miscellanea storica ligure 3. Milano, 1963. P. 8–48.

74. *Kyrris K. P.* John Cantacuzenus, the Genoese, the Venetians and the Catalans (1348–1354) // Byz. 4. 1972. Σ. 331–356 (το же в: Atti del I Congresso Storico Liguria-Catalogna.

Ventimiglia–Bordighera–Albenga–Finale–Genova 14–19 ottobre 1969. Bordighera 1974. P. 188–210).

75. *Luttrell A. T.* John Cantacuzenus and the Catalans at Constantinople: 1352–54 // *Matinez Ferrando A.* Miscelana de estudios dedicados a su memoria, Asociacion Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueologos. Barcelona 1968. P. 265–277 (то же в: *Id.* Latin Greece, the Hospitallers and the Crusades 1291–1440. L. 1982 (Collected Studies 9).

76. *Maksimovič L.* Politička uloga Jovana Kantakuzina posle abdikacije (1354–1383) // *ZRVI* 1966. 9. 116–193 *.

77. *Matschke K. F.* Johannes Kantakuzenos, Alexios Apokaukos und die byzantinische Flotte in der Bürgerkriegsperiode 1341–1355 // *Actes du XIV-e Congr. Int. des Etudes Byzantines* 2. Bucarest, 1975. P. 193–205.

78. *Meyendorff J.* Projets de Concile Oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul // *DOP* 14. 1960. P. 147–177 (греч. текст по ркп. Лавры 135. 2–4), 164–169 (франц. пер.).

79. *Nicol D. M.* The Abdication of John VI Cantacuzene // *ByzForsch* 2. 1967. P. 269–283 (*V. R: Studies in Late Byzantine History and Prosopography.* London, 1968) *.

80. *Teoteol T.* La conception de Jean VI Cantacuzène sur l'Etat byzantin vue principalement à la lumière de son Histoire // *RESEE* 13:2. 1975. P. 167–186 *.

81. *Todt K. P.* Kaiser Johannes VI Kantakuzenos und der Islam: Politische Realität und theologische Polemik im Palaiologenzeitlichen Byzanz. Würzburg 1991. (Religionswissenschaftliche Studien. 16).

82. *Werner E.* Johannes Kantakuzenos, Umur Paşa und Orhan // *BSI* 26. 1965. 266–276 *.

83. *Živojnovič M.* Jovan Paleolog i Jovan Kantakuzin od 1351 do 1354 godine // *ZRVI* 21. 1982. C. 127–141.

Иконография

84. *Gerola G.* L'effigie del despota Giovanni Cantacuzeno // *Byz.* 6. 1931. P. 379–387.

85. *Guran P.* Jean VI Cantacuzène, l'hésychasme et l'empire. Les miniatures du codex Parisinus graecus 1242 // *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine.* P. 2001. P. 73–121.

86. Joasaph (Joasaph-Johannes) Athonita Mönch (als Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos) // *LCI* 7. 69.

Семья Кантакузинов

87. *Bierbrier M. L.* The Cantacuzenus Family [Journal Section: Modern Descendants of Byzantine Families] // *Genealogists' Magazine.* 20:3. 1980 (Sept.). P. 85–89.

88. *Brayer E., Lemerle P. Laurent V. Le Vaticanus latinus 4789. Histoire et alliances des Cantacuzènes aux XIVe– XVe siècles // REB 9. 1951. P. 47–105.*

89. *Nicol D. M. The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), ca. 1100–1460. A genealogical and prosopographical study // Dumbarton Oaks Studies. Washington D. C. 1968. 11. 35–103. Рец.: Brand C. M. // Spec 45:4. 1970 (Oct.). P. 678–680 *; Lacaze Y. // Revue d'histoire diplomatique. 83. 1969. P. 181; Barker J. W. // American Historical Rev. 75:1. 1969 (Oct.). P. 99–100 *; Maclagan M. // JThS 21. 1970. P. 228; Kaegi W. E. // ChHist 39:1. 1970 (Mar.). P. 106; Polemis D. I. // JEH 21. 1970. P. 261.*

90. *Nicol D. M. The Byzantine family of Kantakouzenos. Some Addenda and Corrigenda // DOP 27. 1973. P. 309–315.*

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

1. *Merk 1935* – Novum Testamentum graece et latine / *Augustinus Merk S. I.* Roma, 1935.
2. *Nestle, Aland 1984* – Novum Testamentum graece et latine / Eberhard et *Erwin Nestle, Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruse M Metzger.* Stuttgart, ²⁷1984.
3. *LXX* – Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta *LXX* interpretes / Ed. *A. Rahlf.* Vol. 1, 2. Stuttgart, ⁸1965.

ИСТОЧНИКИ

4. *Anast. Ant.* De orth. fid. – *Anastasius I Antiochemus.* De orthodoxa fide orationes V / Ed. *Σ. Ν. Σάκκος.* Θεσσαλονίκη, 1976.
5. *Anast. Ant.* Serm. in Transfigur. – *Anastasius I Antiochemus.* Sermo in Transfigurationem. PG 89, 1361–1376.
6. *Anast. Ant.* Viae dux – *Anastasius Sinaita.* Viae dux / Ed. *K.-H. Uthemann.* Turnhout: Brepols, 1981. TLG 2896/1 [CCSG 8].
7. *Andr. Cret.* Or. in transfigur. – *Andreas Cretensis.* Oratio 7. In Domini nostri transfigurationem. PG 97, 932–957.
8. *Arist. Hist. animal.* – *Aristoteles.* Historia animalium / Ed. *P. Louis.* Vols. 1–3. Paris, 1964; 1968; 1969. TLG 86/14.
9. *Arist. Metaph.* – *Aristoteles.* Metaphysica / Ed. *W. D. Ross.* Vol. 1. Oxford, 1924 (†1970). TLG 86/25.
10. *Athan. Alex.* Ep. ad Afr. episc. – *Athanasius Alexandrinus.* Epistula ad Afros episcopos. TLG 2035/49. PG 26, 1029–1048.
11. *Athan. Alex.* Ep. 1 ad Serap. – *Athanasius Alexandrinus.* Epistula 1 ad Serapionem. PG 26, 529–607. TLG 2035/43. C. 1–55 [T. III. C. 3–49].
12. *Athan. Alex.* In illud: Omnia mihi tradita sunt – *Athanasius Alexandrinus.* In illud: Omnia mihi tradita sunt. TLG 2035/39. PG 25, 208–220.
13. *Athan. Alex.* Orat. cont. Arian. – *Athanasius Alexandrinus.* Orationes tres contra Arianos. TLG 2035/42. PG 26, 12–468.
14. *Ps.-Athan.* De sanct. Trinit. – *Ps.-Athanasius Alexandrinus.* De sancta Trinitate. Dialogi 1–5. PG 28, 1115–1285.
15. *Ps.-Athan.* Disput. contra Arium – Disputatio habita in Concilio Nicaeno contra Arium. TLG 2035/72. PG 28, 439–501.

16. *Ps.-Athanasius*. Sermo in annuntiat. – *Ps.-Athanasius Alexandrinus*. Sermo in annuntiationem Deiparae. PG 28, 917–940.
17. *Bas. M.* Adv. Eun. – *Basilii Kaesariensis*. Adversus Eunomium. Libri V (IV–V dubii) / Ed. *B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau*. Vol. I–II (SC 299, 305). 1982–1983. TLG 2040/19. PG 29, 497–669, 672–768.
18. *Bas. M.* De fide – *Basilii Kaesariensis*. De fide. TLG 2040/31. PG 31, 464–472.
19. *Bas. M.* Ep. 189 – *Basilii Kaesariensis*. Epistula 189 / Ed. *Y. Courtonne*. Vol. II (Collection des Universités de France). Paris, 1961. P. 132–141.
20. *Bas. M.* Hom. in Ps. 44 – *Basilii Kaesariensis*. Homilia super Psalmum 44. TLG 2040/18. CPG 2836. PG 29, 388–416.
21. *Bas. Seleuc.* Serm. – *Basilii Seleuciensis*. Sermones 41. PG 85, 27–474.
22. *Ps.-Caes.* Quaest. et respons. – *Pseudo-Caesarius*. Quaestiones et responsiones / Ed. *R. Riedinger*. Berlin, 1989. TLG 2868/1 [GCS].
23. *Cyr. Alex.* De sanct. Trinit. dial. – *Cyrillus Alexandrinus*. De sancta Trinitate dialogi (1–7) / Ed. *G.-M. de Durand*. SC 231, 237, 246. Paris, 1976–1978. TLG 4090/23. PG 75, 657–1124.
24. *Cyr. Alex.* In Ioan. – *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Ioannem. TLG 4090/2. PG 73, 9–528.
25. *Cyr. Alex.* Thesaur. de sanct. Trinit. – *Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate. PG 75, 9–656. TLG 4090/109.
26. *Dav. Dishyp.* Ad Nicol. Cabas. – *David Dishypatus*. Ad Nicolaum Cabasilam contra Barlaam et Acindynum / Ed. *D. G. Tsames*. Thessalonica, 1976. TLG 3257/1 [Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται 10].
27. *Dem. Cyd.* Ep. – *Demetrius Cydones*. Epistulae / Ed. *R.-J. Loenertz*. Vatican City, 1956. TLG 3197/1 [Studi e Testi 186].
28. *Dexip.* In Arist. categ. comm. – *Dexippus*. In Aristotelis categorias commentarium / Ed. *A. Busse*. Berlin, 1888. TLG 2036/1 [Commentaria in Aristotelem Graeca 4.2].
29. *Dion. Areop.* De cael. hier. – *Dionysius Areopagita*. De caelesti hierarchia / Ed. *G. Heil, A. M. Ritter*. Berlin, 1991. PG 3, 120–340. TLG 2798/1 [PTS 36].
30. *Dion. Areop.* De eccl. hier. – *Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia / Ed. *G. Heil, A. M. Ritter*. Berlin, 1991. PG 3, 369–569. TLG 2798/2.
31. *Dion. Areop.* De div. nom. – *Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus / Ed. *B. R. Suchla*. Berlin, 1990. PG 3, 585–984. TLG 2798/4 [PTS 33].

32. *Ephr. Syr.* Sermo in transfiguratur. – *Ephraem Syrus*. Sermo in transfigurationem Domini et Dei Salvatoris nostri Iesu Christi / Ed. *K. G. Phrantzoles*. Vol. 7. Thessalonica, 1998. TLG 4138/135.
33. *Eun. Cyzic.* Lib. apolog. – *Eunomius Cyzicenus*. Liber apologeticus / Ed. *R. P. Vaggione*. Oxford, 1987. TLG 2899/1 [Oxford Early Christian Texts].
34. *Gennad. Schol.* Tract. contr. fautor. Acind. ad Io. Basilic. – *Gennadius Scholarius*. Tractatus contra fautores Acindyni ad Ioannem Basilicum de verbis Theodori Grapti interrogantem / Ed. *M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides*. Vol. 3. Paris, 1930. TLG 3195/74.
35. *Greg. Acind.* Ep. – *Gregorius Acindynus*. Epistulae / Ed. *A. Constantinides-Hero*. Washington, D.C., 1983. TLG 3192/1 [CFHB. Series Washingtonensis 21].
36. *Greg. Acind.* Refut. parv. – *Gregorius Acindynus*. Refutatio parva / Ed. *J. N. Cañellas*. Turnhout: Brepols, 1995. TLG 3192/4 [CCSG 31].
37. *Greg. Naz. Ep. theol.* – *Gregorius Nazianzenus*. Epistulae theologicae / Ed. *P. Gallay*. SC 208. 1974. TLG 2022/2.
38. *Greg. Naz. Or. 3* – *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 3. Ad eos qui ipsum acciverant nec occurrerant / Ed. *J. Bernardi*. SC 247. 1978. PG 35, 517–525. TLG 2022/17.
39. *Greg. Naz. Or. 4. Contr. Julian. imperat. 1* – *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 4. Contra Julianum imperatorem 1 / Ed. *J. Bernardi*. SC 309. 1983. PG 35, 532–664. TLG 2022/18.
40. *Greg. Naz. Or. 14* – *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 14. De pauperum amore. TLG 2022/27. PG 35, 857–909.
41. *Greg. Naz. Or. 16* – *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 16. In patrem tacentem. PG 35, 933–964. TLG 2022/29.
42. *Greg. Naz. Or. 21* – *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 38. In laudem Athanasii. TLG 2022/34. PG 35, 1081–1128.
43. *Greg. Naz. Or. 30* – *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 30. De filio / Ed. *J. Barbel*. Düsseldorf, 1963. TLG 2022/10. PG 36, 104–134.
44. *Greg. Naz. Or. 32* – *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 32. De moderatione in disputando. TLG 2022/40. PG 36, 173–212.
45. *Greg. Naz. Or. 38* – *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 38. In Theophania. TLG 2022/46. PG 36, 312–333.
46. *Greg. Naz. Or. 40* – *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 40. In sanctum Baptisma. TLG 2022/48. PG 36, 360–425.
47. *Greg. Naz. Or. 42* – *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 42. Supremum vale. TLG 2022/50. PG 36, 457–492.

48. *Greg. Naz. Or. 45 – Gregorius Nazianzenus. Oratio 45. In sanctum Pascha. TLG 2022/52. PG 36, 624–664.*
49. *Greg. Nyss. Ad Ablabium – Gregorius Nyssemus. Ad Ablabium quod non sint tres dei / Ed. F. Mueller. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1. TLG 2017/3.*
50. *Greg. Nyss. Ad Eustath. de sanct. Trinit. – Gregorius Nyssemus. Ad Eustathium de sancta Trinitate / Ed. F. Mueller. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1. TLG 2017/3.*
51. *Greg. Nyss. Contr. Eun. – Gregorius Nyssemus. Contra Eunomium / Ed. W. Jaeger. Vol. 1.1; 2.2. Leiden, 1960. TLG 2017/30. PG 45, 244–1121.*
52. *Greg. Nyss. De Deit. Fil. et Spirit. Sanct. – Gregorius Nyssemus. De Deitate Filii et Spiritus Sancti. PG 46, 553–576. TLG 2017/62.*
53. *Greg. Nyss. De infant. praemat. abrept. – Gregorius Nyssemus. De infantibus praemature abreptis / Ed. H. Hörner. Vol. 3.2. Leiden, 1986. TLG 2017/83.*
54. *Greg. Nyss. De orat. Domin. – Gregorius Nyssemus. De oratione Dominica / Ed. F. Oehler. Leipzig, 1859. TLG 2017/47.*
55. *Greg. Nyss. De perfect. Christ. ad Olymp. monach. – Gregorius Nyssemus. De perfectione Christiana ad Olympium monachum / Ed. W. Jaeger. Vol. 8.1. Leiden, 1963. TLG 2017/26.*
56. *Greg. Nyss. Encom. in sanct. Stephan. protomart. I – Gregorius Nyssemus. Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem I / Ed. O. Lendle. Leiden, 1968. TLG 2017/40. PG 46, 701–721.*
57. *Greg. Pal. Αντιρ. πρὸς Ἀκίνδ. – Gregorius Palamas. Αντιρρητικοί πρὸς Ἀκίνδυνον / Ed. Α. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Τ. 3. Θεσσαλονίκη, 1970.*
58. *Greg. Pal. Cap. phys., theol., moral. et pract. – Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica 150 / Ed. R. E. Sinkewicz. Toronto, 1988. TLG 3254/1 [Studies and Texts 83].*
59. *Greg. Pal. Contra Acindyn. – Gregorius Palamas. Contra Acindynistas (Palamas Cyrillum archiepiscopum Alexandriae citans) / Ed. R. E. Sinkewicz. Toronto, 1988. TLG 3254/2.*
60. *Greg. Pal. De sanct. hesych. triad. – Gregorius Palamas. De sanctis hesychastis triades / Ed. J. Meyendorff. Louvain, 1973. TLG 3254/3 [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30].*
61. *Greg. Pal. De proces. Spirit. Sanct. – Gregorius Palamas. De processione Spiritus Sancti orationes duae / Ed. B. Bobrinsky, Π. Παπαεναγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1962. TLG 3254/4.*

62. *Greg. Pal. Ep.* – *Gregorius Palamas. Epistulae* / Ed. *B. Bobrinsky*, Π. Παπαευαγγέλου, *J. Meyendorff* Π. Κ. Χρήστου. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1962. TLG 3254/6.
63. *Hesych. Alex. Lexic.* – *Hesychius Alexandrinus. Lexicon* / Ed. *M. Schmidt*. Vol. 4. Halle, 1862 (†Amsterdam, 1965). TLG 4085/3.
64. *Io. Cant. Hist.* – *Ioannes Cantacuzenus eximperator. Historiarum libri IV* / Ed. *L. Schopen*, *B. Nicbuhr*. 3 vols. Bonn, 1828, 1831, 1832 (CSHB). TLG 3169/1.
65. *Io. Cant. Ep. Cant. (Paul.)* – *Voordeckers, Tinnefeld 1987*. S. 173–239 (TLG 3169/3).
66. *Io. Cant. Refutatio 1* – *Voordeckers, Tinnefeld 1987*. S. 3–105 (TLG 3169/1).
67. *Io. Cant. Refutatio 2* – *Voordeckers, Tinnefeld 1987*. S. 109–172 (TLG 3169/2).
68. *Io. Scyth. Schol. in cp. Areop.* – *Ioannes Scythopolitamus. Schlia in corpus Areopagiticum*. PG 4, 15–432.
69. *Io. Chrys. Ad Theod. laps. 1* – *Iohannes Chrysostomus. Ad Theodorum lapsum 1* / Ed. *J. Dumortier*. SC 117. 1966. P. 80–218. TLG 2062/2.
70. *Io. Chrys. Contr. Anom.* – *Iohannes Chrysostomus. De incomprehensibili Dei natura homiliae (Contra Anomoeos)* / Ed. *A.-M. Malingrey*. SC 28 bis. 1970. P. 92–322. PG 48, 701–748. TLG 2062/12.
71. *Io. Chrys. Hom. de capt. Eutrop.* – *Iohannes Chrysostomus. Homilia de capto Eutropio et de divitiarum vanitate [Dub.]*. TLG 2062/142. PG 52, 395–414.
72. *Io. Chrys. In Io. Hom.* – *Iohannes Chrysostomus. In Iohannem homiliae (1–88)*. TLG 2062/153. PG 59, 23–482.
73. *Io. Chrys. In Matth. Hom.* – *Iohannes Chrysostomus. In Matthaeum homiliae*. TLG 2062/152. PG 57, 13–58, 794.
74. *Io. Dam. Carm.* – *Ioannes Damascenus. Carmina*. PG 96, 818–856.
75. *Io. Dam. Contr. Jacob.* – *Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas* / Ed. *P. B. Kotter*. Vol. 4. Berlin, 1981. TLG 2934/7 [PTS 12].
76. *Io. Dam. Dial. sive Cap. phil.* – *Ioannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica (recensio fusior)* / Ed. *P. B. Kotter*. Vol. 1. Berlin, 1969. TLG 2934/2 [PTS 7].
77. *Io. Dam. Exp. fid.* – *Ioannes Damascenus. Expositio fidei* / Ed. *P. B. Kotter*. Vol. 2. Berlin, 1973. TLG 2934/4 [PTS 12].
78. *Io. Dam. Hom. in transfigurat.* – *Ioannes Damascenus. Homilia in transfigurationem Salvatoris nostri Jesu Christi* / Ed. *P. B. Kotter*. Vol. 5. Berlin, N. Y., 1988. TLG 2934/91 [PTS 29].
79. *Isid. Pelus. Ep.* – *Isidorus Pelusiota. Epistulae* / Ed. *P. Évioux*. Vol. 1. SC 422. 1997. TLG 2741/1.

80. *Joseph. Caloth. Ep. – Josephus Calothesus. Epistulae* / Ed. *D. G. Tsames*. Thessalonica, 1980. TLG 3261/2 [Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 1].
81. *Joseph. Caloth. Orat. antirrh. – Josephus (Ἰώσηπος) Calothesus. Orationes antirrheticae contra Acindynum et Barlaam* / Ed. *D. G. Tsames*. Thessalonica, 1980. TLG 3261/1 [Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 1].
82. *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.) Quaest. Christ. ad gent. – Pseudo-Justinus Philosophus (Theodoretus Cyrrensis). Quaestiones Christianorum ad gentiles* / Ed. *J. C. T. Otto*. Vol. 5. ³Jena, 1881 (†1969). TLG 646/10. PG 6, 1401–1464.
83. *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.) Quaest. et respons. ad orthod. – Pseudo-Justinus Philosophus (Theodoretus Cyrrensis). Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* / Ed. *J. C. T. Otto*. Vol. 5. ³Jena, 1881 (†1969). TLG 646/9.
84. *Leont. Constant. (Ps.-Io. Chrys.). In transfiguratur. – Leontius Constantinopolitanus (Pseudo-Iohannes Chrysostomus). In transfigurationem (homilia 14)* / Ed. *P. Allen, C. Datema*. Turnhout: Brepols, 1987. TLG 2914/15 [CCSG17].
85. *Leo Med. De natura hom. synop. – Leo Medicus. De natura hominum synopsis* / Ed. *R. Renehan*. Berlin, 1969. TLG 0723/1 [Corpus medicorum Graecorum 10.4].
86. *Max. Conf. Ambig. – Maximus Confessor. Ambiguorum liber*. PG 91, 1032–1417.
87. *Max. Conf. Cap. ad theol. Deique Filii – Maximus Confessor. Capita ducenta ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia*. PG 90, 1084–1173.
88. *Max. Conf. Cap. de carit. – Maximus Confessor. Capita de caritate* / Ed. *A. Ceresa-Gastaldo*. Rome, 1963. PG 90, 960–1080. TLG 2892/8.
89. *Max. Conf. Disput. cum Pyrr. – Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho*. PG 91, 288–353.
90. *Melet. Med. De natura hom. – Meletius Medicus. De natura hominis* / Ed. *J. A. Cramer*. Vol. 3. Oxford, 1836 (†Amsterdam, 1963). TLG 730/1.
91. *Mich. Apost. Coll. paroem. – Michael Apostolius. Collectio paroemiarum* / Ed. *E. L. von Leutsch*. Vol. 2. Göttingen, 1851 (†Hildesheim, 1958). TLG 9009/1 [Corpus paroemiographorum Graecorum].
92. *Mich. Psell. Theol. – Michael Psellus. Theologica.* / Ed. *P. Gautier*. Vol. 1. Leipzig, 1989. TLG 2702/12.
93. *Niceph. Greg. Antirrh. prior. – Nicephorus Gregoras. Antirrhetica priora* / Ed. *H.-V. Beyer*. Vienna, 1976. TLG 4145/3 [Wiener Byzantinistische Studien 12].
94. *Niceph. Greg. Hist. Roman. – Nicephorus Gregoras. Historia Romana* / Ed. *I. Bekker, L. Schopen*. Vol. 1, 1829; 2, 1830; 3, 1855. Bonn. TLG 4145/1.

95. *Nicet. David. Laud. in Greg. Theol. – Nicetas David. Laudatio In Gregorium Theologum / Ed. J. Rizzo. Brussels, 1976. TLG 2705/2 [Subsidia hagiographica 58].*
96. *Nicol. Methon. Refutatio instit. theol. Procl. – Nicolaus Methonaeus. Refutatio institutionis theologicae Procli / Ed. A. D. Angelou. Athens, 1984. TLG 3104/1 [Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini].*
97. *Nil. Cabas. Λόγος σύντομος – Nilus Cabasilas. Λόγος σύντομος / Ed. M. Candal. OCP. 23. 1957. P. 240–257. TLG 3217/1.*
98. *Philoth. Coccin. Antirrh. contra Greg. – Philotheus Coccinus. Antirrhethici duodecim contra Gregoram (11–13: Antirrhethici tres ad Ioannem VI. Cantacuzenum) / Ed. D. V. Kaimakes. Thessalonica, 1983. TLG 3251/1 [Thessalonian Byzantine Writers 3].*
99. *Philoth. Coccin. Encom. Greg. Pal. – Philotheus Coccinus. Encomium Gregorii Palamae / Ed. D. G. Tsames. Thessalonica, 1985. TLG 3251/11 [Thessalonian Byzantine Writers 4].*
100. *Philoth. Coccin. Laud. sanct. Demetr. – Philotheus Coccinus. Laudatio sancti Demetrii / Ed. D. G. Tsames. T. A□. Thessalonica, 1985. TLG 3251/3 [Thessalonian Byzantine Writers 4].*
101. *Phot. Constan. Lexic. – Photius Constantinopolitanus. Lexicon / Ed. R. Porson. Part 2. Cambridge, 1822. TLG 4040/30.*
102. *Proch. Cyd. Apol. – Prochorus Cydones. Apologia. Τοῦ αὐτοῦ Δημητρίου τῶ αὐτῶ πατριάρχου // Mercati 1931. P. 296–313.*
103. *Procl. Instit. theol. – Proclus. Institutio theologica / Ed. E. R. Dodds. ²Oxford, 1963 (†1977). TLG 4036/5.*
104. *Plotin. Ennead. – Plotinus. Enneades / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. 3 vols. Leiden, 1973. TLG 2000/1.*
105. *Registr. patriarch. Constant. – Registrum patriarchatus Constantinopolitani (1350–1363) / Ed. M. Hinterberger, J. Koder, O. Kresten. Vol. 3. Vienna, 2001 TLG 5056/3 [CFHB 19/3].*
106. *Sever. Gabal. (Ps.-Io. Chrys.) Hom. de Christo Pastore et Ove – Severianus Gabalensis (Pseudo-Iohannes Chrysostomus). Homilia de Christo Pastore et Ove (In memoriam martyrum, et quod Christus sit Pastor et Ovis: necnon de vela et propitiatorio). PG 52, 827–836.*
107. *Suda. Lexic. – Suda. Lexicon / Ed. A. Adler. Vol. 4. Leipzig: Teubner, 1935 (†1971). TLG 9010/1.*

108. Synod. orthod. – Synodicon orthodoxiae / Ed. *J. Gouillard*. Travaux et memoires 2. 1967. TLG 4408/1.
109. Synod. VI Gener. – Synodus VI Generalis, Constantinopolitana III, a. 680/681 / Mansi. Vol. XI.
110. Ep. synod. Sophronii archiep. Hierosol. – Epistula synodica Sophronii archiepiscopi Hierosolymitani ad Sergium Constantinopolitanum / Mansi. Vol. XI, 461–509. PG 87/3, 3148–3200.
111. *Theod. Dex.* Adversus Io. Cant. – *Theodorus Dexius*. Appellatio adversus Iohannem Cantacuzenum / Ed. *J. Polemis*. Turnhout: Brepols, 2003. TLG 3253/1 [CCSG 55].
112. *Theod. Dex.* Ep. I – *Theodorus Dexius*. Epistula I / Ed. *J. Polemis*. Turnhout: Brepols, 2003. TLG 3253/2 [CCSG 55].
113. *Theod. Dex.* Ep. II – *Theodorus Dexius*. Epistula II / Ed. *J. Polemis*. Turnhout: Brepols, 2003. TLG 3253/4 [CCSG 55].
114. *Theod. II Duc. Lasc.* Κοσμ. δήλ. – *Theodorus II Ducas Lascaris*. Κοσμική δήλωσις / Ed. N. Festa. Giornale della Società Asiatica Italiana 11–12. 1897–1899. TLG 3253/4.
115. *Theoph. Nic.* De lumen. Thabor. or. – *Theophanes Nicaeanus*. De lumine Thaborio orationes I–V / Ed. Γ. Θ. Ζαχαρόπουλου. Θεσσαλονίκη, 2003 [Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 35].
116. *Tim. Soph.* Lexic. Platon. – *Timaeus Sophista*. Lexicon Platonicum (e cod. Coislin. 345) / Ed. *F. Dübner*. Zurich, 1839. TLG 2602/1.
117. Tom. Synod. III – Tomus Synodicus III. Contra Barlaamitas et Acindynianos. PG 151, 717–764.
118. *Zen. Cit.* Testim. et fragm. – *Zeno Citieus*. Testimonia et fragmenta / Ed. J. von Arnim. Vol. 1. Leipzig, 1905 (1968). TLG 635/1.

ПЕРЕВОДЫ

119. *Свт. Афанасий Великий 1851* – *Свт. Афанасий Великий*. На слова: «Вся Мне предана суть Отцем Моим: и никто не знает, кто есть Сын, токмо Отец: и кто есть Отец, токмо Сын, и емуже аще волит Сын открыти» (Мф. 11, 27) // ТСО. Т. 17. 1851. Ч. 1. Кн. 1. С. 166–175. [Т. I. С. 268–276].
120. *Свт. Афанасий Великий 1852* – *Свт. Афанасий Великий*. На ариан слово третье // ТСО. Т. 19. 1852. Ч. 2. Кн. 3. С. 380–478 [Т. II. С. 369–455].

121. *Свт. Афанасий Великий 1853 – Свт. Афанасий Великий.* К Серапиону, еп. Тмуйскому послание 1-е против хулителей, утверждающих, что Дух Святой есть тварь // ТСО. Т. 21. 1853. Ч. 3. С. 38–39.
122. *Свт. Василий Великий 1845 – Свт. Василий Великий.* Свт. Василий Великий. Беседа на 44 псалом // ТСО. Т. 5. 1845. Ч. 1. С. 315–337.
123. *Свт. Василий Великий 1846а – Свт. Василий Великий.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // ТСО. Т. 7. 1846. Ч. 3. С. 3–230.
124. *Свт. Василий Великий 1846б – Свт. Василий Великий.* Беседа 15. О вере // ТСО. Т. 8. 1846. Ч. 4. С. 258–264.
125. *Свт. Василий Великий 1848 – Свт. Василий Великий.* К Евстафию, первому врачу 181 (189) // ТСО. 1848. Т. 11. Ч. 7. С. 14–25.
126. *Свт. Василий Великий 2008 – Свт. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской.* Творения. Т. 1. Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2008.
127. *Свт. Василий Великий 2009 – Свт. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской.* Творения. Т. 2. Аскетические творения. Письма. М., 2009.
128. *Свт. Григорий Богослов 2007а – Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский.* Творения в двух томах. Т. 1. Слова. М., 2007 (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе).
129. *Свт. Григорий Богослов 2007б – Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский.* Творения в двух томах. Т. 2. Стихотворения. Письма. Завещание. М., 2007.
130. *Свт. Григорий Нисский 1862а – Свт. Григорий Нисский.* К Авлавию о том, что не «три Бога» // ТСО. Т. 40. Ч. 4. М., 1862. С. 111–132.
131. *Свт. Григорий Нисский 1862б – Свт. Григорий Нисский.* Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму // ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 373–398.
132. *Свт. Григорий Нисский 1863 – Свт. Григорий Нисский.* Опровержение Евномия // ТСО. Т. 41. 1863. Ч. 5. Кн. 5. С. 381–431.
133. *Свт. Григорий Нисский 1864 – Свт. Григорий Нисский.* Опровержение второй книги Евномия. Кн. 12. Ч. 2 // ТСО. Т. 43. 1864. Ч. 6. Кн. 3.
134. *Свт. Григорий Нисский 1872 – Свт. Григорий Нисский.* Похвальное Слово святому Первомученнику Стефану // ТСО. Т. 45. 1872. Ч. 8. С. 105–125.
135. *Свт. Григорий Палама 2005 – Свт. Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии В. Вениаминова. М., 2005.

136. *Свт. Григорий Палама 2009 – Свт. Григорий Палама*. Полемика с Акиндином / Изд. подготовил А. Г. Дунаев. М.: Святая гора Афон, 2009.
137. Деяния 1908 – Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. VI Вселенский Собор. ЗКазань, 1908.
138. *Св. Дионисий Ареопагит 2008 – Св. Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С толкованиями прп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. СПб., 32008 (Библиотека христианской мысли. Источники).
139. *Прп. Ефрем Сирин 1993 – Прп. Ефрем Сирин*. Слово на Преображение Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христа. Творения. Т. 2. гМ.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. С. 50–59 // Творения иже во святых Отца нашего Ефрема Сирина. Писания духовно-нравственные. СП.: Типография СТСЛ, 1907.
140. *Св. Иоанн Дамаскин 1913 – Св. Иоанн Дамаскин*. Диалектические и Философские Главы // Полное собрание творений. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 1913. Т. 1.
141. *Прп. Иоанн Дамаскин 1999 – Прп. Иоанн Дамаскин*. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа / Пер. с древнегреч. яз. М. Е. Козлов //АО 4 (22). 1999. С. 61–76.
142. *Свт. Иоанн Златоуст 2005 – Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста*, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Свято-Успенская Почаевская лавра, 2005.
143. *Свт. Кирилл Александрийский 1901 – Свт. Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелии от Иоанна // ТСО. Т. 66 (64). 1901. Ч. 12.
144. *Прп. Максим Исповедник 2004 – Прп. Максим Исповедник*. Избранные творения / Пер., вст. ст., комм. и прил. А. И. Сидорова. М., 2004 (Библиотека отцов и учителей Церкви).
145. *Прп. Максим Исповедник 2006 – Прп. Максим Исповедник*. О различных недомениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. с греч., примеч. архим. Нектария. М., 2006.
146. *Свт. Марк Ефесский 1997 – Лосев А. Ф. Имя: Сочинения и переводы*. СПб., 1997. С. 472–482.
147. *Никифор Григора 2004 – Никифор Григора*. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. Т. 1 (1204–1341). Рязань, 2004 (СПб., 1862).

ИССЛЕДОВАНИЯ

148. *Прохоров 1997* – *Иоанн Кантакузин*. Беседа с папским легатом, Диалог с иудеем и др. соч. / Пер. с греч., вступ. ст. и коммент. *Г. М. Прохорова*. – СПб.: Алетея, 1997 (Византийская библиотека).
149. *Сидоров 1991* – *Сидоров А. И.* // ВВ 52. 1991. С. 280–283.
150. *Соколов 1906* – *Соколов И. И.* Иоанн Кантакузин // ПБЭ. 1906. Т. 7. С. 52–56.
151. *Balthasar 1961* – *Balthasar H. U., von.* Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus' des Bekenners, 2. Auflage, Einsiedeln 1961.
152. *Barker 1969* – *Barker J. W.* // American Historical Rev. 75:1. 1969 (Oct.). P. 99–100.
153. *Beck 1959* – *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Monaco, 1959.
154. *Brand C. M.* // Spec 45:4. 1970 (Oct.). P. 678–680.
155. *Bornert 1966* – *Bornert R.* Les Commentaries Byzantins de la Divine Liturgie du VII e au XV e siècle, Paris 1966.
156. *Darrouzès 1959* – *Darrouzès J.* Lettre inédite de Jean Cantacuzène relative à la controverse palamite // REB 17. 1959. P. 7–27.
157. *Darrouzès 1977* – *Darrouzès J.* Les registes des actes du Patriarchat de Constantinople. Vol. I: Les Actes des Patriarches, Fasc. V: Les registes de 1310 à 1376. Paris, 1977.
158. *Declerck 1988* – *Declerck J.* // Byz 58. 1988. P. 537–539.
159. *Dräseke 1900* – *Dräseke J.* Zu Johannes Kantakuzenos // BZ 9. 1900. S. 72–84.
160. *Finlay 1877* – *Finlay G.* A History of Greece from its conquest by the Romans to the present time. / Ed. *H. F. Tozer*. Oxford, 1877.
161. *Fogt 1988* – *De Fogt C.* BHG 715b: un texte de Maxime le Confesseur // AB. 1988.
162. *Gass 1899* – *Gass W.* Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo Greifswald 1849 (Beiträge zur Kirchenliteratur und Dogmengeschichte des griechischen Mittelalters).²Leipzig 1899. 2. Appendix 2. S. 217–232.
163. *Gibbon 1898*– *Gibbon E.* The History of the Decline and Fall of the Roman Empire / Ed. *J. B. Bury*. London, 1898.
164. *Gribomont 1953* – *Gribomont J.* Histoire du texte des ascétiques de S. Basile. Louvain, 1953. [Bibliothèque du Muséon 32].
165. *Halecki 1930* – *Halecki O.* Un empereur de Byzance d Rome. Varsovie, 1930 (London, 1972).
166. *Kazhdan 1980* – *Kazhdan A. P.* L'Histoire de Cantacuzène en tant qu'oeuvre littéraire // Byz 50. 1980. P. 279–335.

167. *Litzica 1909 – Litzica C.* Catalogul manuscriptelor grecești. București, 1909.
168. *Loenertz 1958 – Loenertz R.-J.* Athenes et Neopatras. Regestes et documents pour servir a l'histoire ecclesiastique des duches catalans (1311–1395) // *L'Archivium fratrum praedicatorum*. 28. 1958 (LoenByz. Series altera. Roma, 1978 [Storia e letteratura. Raccolta di Studi e Testi 145]).
169. *Mazal 1981 – Mazal O.* Byzanz und das Abendland. Katalog einer Ausstellung der Handschriften-und Inkunabelsammlung der österreichischen Nationalbibliothek, Wien, 1981.
170. *Mercati 1931 – Mercati G.* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodora Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1931 (StT 56).
171. *Meyendorff 1959 – Meyendorff J.* Introduction a l'étude de Gregoire Palamas. Paris, 1959.
172. *Meyendorff 1960 – Meyendorff J.* Projets de Concile Oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul // *DOP* 14. 1960. P. 147–177
173. *Miklosich, Müller 1860 – Miklosich F., Müller J.* Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana I. Vindobona, 1860.
174. *Nessel 1690 – Nessel D.* Catalogus sive recensio specialis omnium codicum manuscriptorum Graecorum necnon linguarum orientalium Bibliothecae Caesarae Vindobonensis. Vindobonae, Norimbergae, 1690.
175. *Nicol 1967 – Nicol D. M.* The Abdication of John VI Cantacuzene // *ByzForsch* 2. 1967. P. 269–283.
176. *Nicol 1968 – Nicol D. M.* The Byzantine family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), ca. 1100–1460. A genealogical and prosopographical study // *Dumbarton Oaks Studies*. Washington D. C. 1968.
177. *Nicol 1996 – Nicol D. M.* The reluctant emperor: a biography of John Cantacuzene, Byzantine emperor and monk, c. 1295–1383. Cambridge 1996.
178. *Ostrogorskij 1956 – Ostrogorskij G.* Histoire de l'Etat byzantin. Paris, 1956.
179. *Parisot 1845 – Parisot V.* Cantacuzène homme d'état et historien, ou examen critique des Mémoires de l'Empereur Jean Cantacuzène et des sources contemporaines et notamment des 30 livres dont 14 inédits de l'Histoire Byzantine de Nicéphore Gregoras qui controlent les Mémoires de Cantacuzène. Paris, 1845.
180. *Podskalsky 1977 – Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977.

181. *Polemis 1996 – Polemis I. D.* Theophanes of Nicaea: His Life and Works, Vienna, 1996 [Wiener Byzantinistische Studien 20].
182. *Rentel 1997 – Rentel A.* // SVTQ 41 (4). 1997. P. 383–385.
183. *Rigo 1997 – Rigo A.* La missione di Teofane di Nicea a Serre presso il despota Giovanni Uglješa (1367–1368) // Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata 51. 1997.
184. *Riou 1973 – Riou A.* Le monde et l’Eglise selon Maxime le Confesseur. Paris, 1973.
185. *Trapp 1969 – Trapp E.* Die Metropoliten von Nikaia und Nikomedia in der Palaiologenzeit // OCP 35. 1969. P. 186–188.
186. *Trapp 1988 – Trapp E.* // Orthodoxes Forum 2:2. 1988. P. 284–287.
187. *Vlachos 1971 – Vlachos Th.* // OCP 37. 1971. P. 527–528.
188. *Völker 1965 – Völker W.* Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens, Wiesbaden 1965.
189. *Voordeckers 1964 – Voordeckers E.* Quelques remarques sur les prétendus “Chapitres théologiques” de Jean Cantacuzène // Byz 34. 1964. P. 619–621.
190. *Voordeckers, Tinnefeld 1987 – Iohannes Cantacuzemus.* Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita, nunc primum editae / E. Voordeckers, F. Tinnefeld. Brepols, Turnhout, 1987. TLG 3169/2 (CCSG 16).
191. *Weiss 1969 – Weiss G.* Johannes Kantakuzenos – Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch – in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jahrhundert. Wiesbaden 1969.
192. *Ζαχαρόπουλος 2003 – Ζαχαρόπουλος Γ. Θ.* Θεοφάνης Νικαίας (–1381). Ὁ βίος καὶ τὸ συγγραφικὸ τοῦ ἔργου. Θεσσαλονίκη, 2003 [Βυζαντινά κείμενα καὶ μελέται 35].
193. *Κεσελόπουλος 1975 – Κεσελόπουλος Α.* Βίος τοῦ αὐτοκράτορος Ἰωάννου VI τοῦ Καντακουζηνοῦ // Θεολογία 46. 1975.
194. *Πολέμης 2000 – Πολέμης Ι. Δ.* Θεοφάνους Νικαίας. Απόδειξις ὅτι ἐδύνατο ἐξ αἰδίου γεγενῆσθαι τὰ ὄντα καὶ ἀνατροπὴ ταύτης. Athens: Academy of Athens, 2000 [Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini 10].
195. *Σάκκος 1976 – Σάκκος Σ. Ν.* Ἀναστασίου Α΄ Ἀντιοχείας Ἄπαντα τὰ σωζόμενα γνησία ἔργα. Θεσσαλονίκη, 1976.

СΛΩΒΑΡΙ

196. *Αναγνωστόπουλος 1999* – *Αναγνωστόπουλος Β. Δ.* Λεξικὸ ρημάτων τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς. Ἀθήνα: Εκδ. Πατάκη, 1999.
197. *Вейсман 2006* – *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. ⁵СПб., 1899. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, ¹2006.
198. *Chantraine 1970* – *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque histoire des mots. T. 2. Paris, 1970.
199. *Chantraine 1974* – *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque histoire des mots. T. 3. Paris, 1974.
200. *Δημητράκου 1964* – *Δημητράκου Δ.* Μέγα λεξικὸν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης: Δημοτική, Καθαρεύουσα, Μεσαιωνική, Μεταγενέστερα, Ἀρχαία. Τ. Α–ΙΕ. Ἀθήνα: Ἐκδόσεις «ΔΟΜΗ». 1964.
201. *Frisk 1960* – *Frisk H.* Griechisches etymologisches wörterbuch. Bd. 2. Heidelberg, 1960.
202. *Hoffman 1989* – *Hoffman J. B.* Ἐτυμολογικὸν λεξικὸν τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς / Ἑξελλην. ὑπὸ Ἀντωνίου Δ. Πάπανικολάου. Ἐν Ἀθήναις, 1989.
203. *Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* – *Sophocles E. A.* Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. Hildesheim, Zürich, N. Y.: Georg Olms Verlag, 1992.
204. *LSJ* – *Liddell H. G., Scott R.* A Greek-English Lexicon, revised by *Jones H. S.* 1940 with a Supplement 1968. Oxford, impression 1994.
205. Μέγα λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης – *Liddel H. G., Scott R.* Μέγα λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης / Μετάφρας. ὑπὸ Ξενοφώντος Π. Μόσχου, πλουτίς. καὶ ἐκδ. Μ. Κωνσταντινίδου. Τ. 1–4. Ἀθήνα: Ἐκδ. οἶκος «Ι. ΣΙΔΕΡΗΣ».
206. *Παπανικολάου 1999* – *Παπανικολάου Γ. Ν.* Λεξικὸν τῶν ῥημάτων τῆς Ἀττικῆς Πεζογραφίας. ⁸Ἀθήνα: Εκδ. Ν. Παπαδήμα, 1999.
207. *PGL* – *Lampe G. W. H.* A Patristic greek lexicon. Oxford, 1961.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ ЖУРНАЛОВ, НАУЧНЫХ СЕРИЙ И ЭНЦИКЛОПЕДИЙ

- БТ – Богословские труды. Сборники. Изд. Московской Патриархии. М., 1958–. 1–37 (2002)–.
- ВВ – Византийский временник. Ж-л. СПб./Ленинград, 1894–1928. 1–25. М., 1947–. 26–.
- ЖМНП – Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб., 1834–1905. Новая серия. 1906–1916.
- ИАБ – Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004. При ссылках указываются номер раздела и номер описания.
- ПБЭ – Православная богословская энциклопедия в 12-ти тт. Под ред. проф. СПбДА Н. Н. Глубоковского. Изд-ие проф. А. П. Лопухина. СПб., 1900–1911.
- ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский дом). Сборники. Ленинград – СПб., 1934–. 1–52. Ежегодно, с отд. отклонениями.
- ТСО – Творения святых отцов в русском переводе. М., 1843–1864, 1871, 1872, 1880–1891, 1893–1917. Т. 1–69.
- АВ – *Analecta Bollandiana*. Brussels, Belgium, 1982–.
- BNJ – *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*. Bd. 1–Bd. 13, Bd. 14–Bd. 16, Bd. 17–Bd. 18, Bd. 19–Bd. 21 (1920–1936; 1938–1939; 1966–1971/1974).
- BSI — *Byzantinoslavica*. Т. 6. 1935–1936.
- Byz – *Byzantion. Revue Internationale des Etudes byzantines*. Bruxelles. 1924–.
- ByzForsch – *Byzantinische Forschungen*. Amsterdam. 1966–.
- BZ – *Byzantinische Zeitschrift*. Leipzig; München; Stuttgart. 1892 –.
- CCSG – *Corpus Christianorum. Series Graeca*. Turnhout. 1978–. Кн. серия.
- CFHB – *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* / Hrsg. v. *Kambylis, Athanasios*. 1967–.
- CSHB – *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*.
- CPG – *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. 1–4 / Cura et studio *M. Geerard*. Turnhout: Brepols, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / Cura et studio *M. Geerard* et *F. Glorie*. Turnhout: Brepols, 1987; Vol. IIIa (addenda vol. III) / Parata a *J. Noret*. Turnhout: Brepols, 2003.
- CPGS– CPG + Supplementum.

- CPL – Clavis patrum latinorum... / Commode recludit *E. Dekkers*... praeparavit et ivvit *A. Gaar*. Editio tertia avcta et emendata. Steenbrugis: Brepols, 1995.
- CSGL – Clavis Scriptorum Graecorum et Latinorum –Repertoire des auteurs grecs et latins– Repertoire of Greek and Latin authors –Repertorium der griechischen und lateinis-chen Autoren / Ed. R LaRue; avec la collaboration de G. Vincent et B. St-Onge. Universite du Quebec aTrois-Rivieres, Service de la Bibliotheque, 1985.4 v. (LXVIII, 3493 p.).
- DOP – Dumbarton Oaks Papers. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Washington, DC. 1940 .
- DThC – Dictionnaire de théologie catholique / Éd. A. Vacant, E. Mangenot, É. Amann. Vol. 1–15. Paris 1903–1950. Tables générales. 1–3. Paris. 1951–1967. B. Loth, A. Michel. Dictionnaire de théologie catholique: tables générales. Letouzey et Ané. 1970. 256.
- EEBS– Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Ἀθῆναι, 1924–
- GCS – Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin, 1897–1935. 1–40 (под названием «Griechische Christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»). 1953–.
- Hell– Ἑλληνικὰ. Ἀθῆναι, 1928 –.
- JÖB –Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik [вм. JÖBG]. Wien. 1969–
- LoenByz –*LoenertzR.* Byzantina et Franco-Graeca I–II. Roma. 1970–1978.
- Mansi – *Mansi J. D.* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, in qua praeter ea quae Ph. Labbeus et G. Cossartius... et novissime N. Coleti in lucem edidere, ea omnia insuper suis inlocis optime disposita exhibentur, quae *J. D. Mansi*... evulgavit... Florentiae / Venetiis, 1759–1798 (Т. 1–31); Parisiis, 1902–1915 (Т. 32–48); Leipzig–Arnhem, 1923–1927 (Т. 49–53). (Graz, r1960–1961. Т. 1–53 в 59).
- OCP – Orientalia Christiana Periodica. Roma. 1935–.
- PG – Patrologiae cursus completus / Accurante *J.-P. Migne*. Series graeca. Parisiis, 1857–1866. Т. 1–161. Кн. серия.
- PLP – Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit. Wien. 1:1976. N 1–1723; 2:1977. 2001–4677; 3:1978. 5001–6750; 4:1980. 7001–9082; 5:1981. 10001–12125; 6:1983. 13001–15236; 7:1985. 16001–18151; 8:1986. 19001–20963; 9:1989. 21001–2540; 10:1990. 23001–25413; 11:1991. 26001–28205. 12:1994. 29001–31315. Beiheft zu Bde 7–9 und Addenda und Corrigenda zu fasc. 1–8. 1989. Beiheft zu Bde 7–10 und Addenda und Corrigenda zu fasc. 1–8. 1990. Register. 1996.
- PO – Patrologia Orientalis / Ed. *R. Graffin, F. Nau*. Paris, затем Turnhout и Roma; Turnhout, 1903–. Кн. серия.
- PTS – Patristische Texte und Studien / Ed. *K. Aland, E. Muhlenberg*. Berlin, N. Y. 1960–.

- RESEE– Revue des Etudes sud-est europeennes. Bucarest. 1963–.
- RF– Repertorium fontium historiae medii aevi. Rom 1967. 2:Fontes A–B. 1970. 3:Fontes C 1976. 4:Fontes D–E–F–Gez. [1983]. 5:Fontes Gh–H. 1990. 6:Fontes I–J–K. 1997. 7:Fontes L–M. 1998. 8, Fasc. 1: Compendia. 1998. Fasc. 2: Fontes N. 2000. Fasc. 3: Fontes O. 1977. Additamenta 1. Series collectionum continuata et aucta (1962–1972).
- RHE – Revue d’histoire ecclésiastique. Louvain-la-Neuve, 1900 –.
- SC – Sources Chrétiennes. Paris. 1940–. Кн. серия.
- Spec – Speculum. Journal of Mediaeval Studies. Cambridge, MA. 1926–.
- StT – Studi e Testi / Biblioteca Apostolica Vaticana. Citta del Vaticano. 1900–.
- SVTQ – St Vladimir’s Seminary Theological Quarterly. N. Y. 1969– (13–). Первоначально: St. Vladimir’s Seminary Quarterly. 1952–1956 (1–4); NS 1957–1968 (1–12).
- ThEE – Θεολογικὴ καὶ Ἡθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια 1–12. Ἀθήναι, 1962–1968.
- ThL – Theologische Literaturzeitung. Leipzig. 1 (1876) – 69 (1944) [70 (1945)–71 (1946) не были изданы]; 72 (1947)–. Прилож.: Bibliographisches Beiblatt. 1922–.
- TLG – Thesaurus Linguae Graecae. [Electronica] Versio E [– 5] (2000). CD-ROM (с новейшими дополнениями «post CD_E»).
- ZRVI – Zbornik radova. Vizantoloski institut. Beograd, 1952–1960; Zbornik radova Vizantoloskog instituta. Beograd, 1961–.

Условные обозначения

- + добавляет
- < опускает
- || начало новой страницы в рукописи **A** (Vindob. theol. gr. 201 (265), ff. 190–197)
- | начало новой страницы в рукописи **B** (Vucur. 626 (562). P. 238–264 (222–234))
- * авторские исправления

I

INDEX LOCORUM SACRAE SCRIPTURAE

Matth. 11, 25; cf. 10, 21	Ep. Cant. 5, 3. N. 285
Matth. 13, 11	Ep. Cant. 4, 1. N. 174
Matth. 16, 17	Ep. Cant. 4, 1. N. 172
Io. 4, 10	Ep. Cant. 3, 7. N. 167
cf. Act. Apost. 7, 56	Ep. Cant. 4, 1. N. 178
Rom. 8, 14–17	Ep. Cant. 1, 7. N. 71; 5, 16. N. 413
cf. 1 Cor. 1, 17	Ep. Cant. 4, 1. N. 178
cf. 1 Cor. 1, 21	Ep. Cant. 4, 1. N. 168
1 Cor. 2, 12–13	Ep. Cant. 4, 1. N. 177
1 Cor. 6, 16–17	Ep. Cant. 1, 7. N. 73
1 Cor. 15, 44	Ep. Cant. 5, 3. N. 287
2 Cor. 12, 2.4.3	Ep. Cant. 5, 3. N. 289
Gal. 6, 12–13	Ep. Cant. 3, 5. N. 141
Eph. 3, 15	Ep. Cant. 3, 7. N. 160
1 Tim. 2, 4	Ep. Cant. 3, 4. N. 135
cf. Iac. 3, 15	Ep. Cant. 4, 1. N. 169
2 Petr. 1, 1–4.	Ep. Cant. 5, 16. N. 411
Is. 53, 7	Ep. Cant. 3, 7. N. 165
Ier. 3, 3	Ep. Theoph. 5. N. 20
Os. 13, 8	Ep. Cant. 3, 7. N. 166

II

INDEX LOCORUM E FONTIBUS THEOLOGICIS PRIORIBUS LAUDATORUM

СОБОРНЫЕ АКТЫ

SYNODUS VI GENERALIS, Constantinopolitana III, a. 680/681

/ Ed. *I. D. Mansi*. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection. Vol. XI. Florentiae, 1765 (Graz, 21960). TLG 5000/9.

Epistula I Agathonis Papae.

Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. VI Вселенский Собор. ³Казань, 1908. С. 31–55.

272B:4–D:3	Ep. Cant. 1, 2. N. 22
------------	-----------------------

Epistula synodica Sophronii archiepiscopi Hierosolymitani ad Sergium Constantinopolitanum / Ed. *I. D. Mansi*. Vol. XI, 461–509. CPG 7635. PG 87/3, 3148–3200.

Рус. пер.: Деяния 1908. С. 140–167.

481C:7–D:2	Ep. Cant. 1, 2. N. 23; 5, 12. N. 383
481E:8 – 484C:6	Ep. Cant. 1, 2. N. 24

СВЯТЫЕ ОТЦЫ И ЦЕРКОВНЫЕ ПИСАТЕЛИ

ANASTASIUS I ANTIOCHENUS.

De orthodoxa fide orationes V / Ed. *Σ. Ν. Σάκκος*. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 17–78 (ed. *J. B. Pitra*. Anastasiana. Romae 1866. P. 60–99). CPG 6944. PG 89, 1309–1398.

Рус. пер. осуществлен Е. Ткачевым, студентом Московской духовной академии, но пока еще не опубликован.

2, 4:3–4, 6–7, 5:16–20, 6:30–31. Σ. 43	Ep. Cant. 1, 3. N. 27; cf. Ep. Theoph. 7. N. 24
--	---

Sermo in Transfigurationem. CPG 6947. PG 89, 1361–1376.

Рус. пер. не обнаружен.

1368B:7–11, 12–15	Ep. Cant. 4, 2. N. 187
-------------------	------------------------

ANDREAS CRETENSIS.

Oratio 7. In Domini nostri transfigurationem. CPGS 8176. PG 97, 932–957.

Рус. пер. не обнаружен.

932C:7–933A:1, 933A:2–4, 933B:9–12, 936C:13–D:3, 933A:4–7, 933A:15–B:2, 933C:1–5, 948A:13–B:3, 949B:1–3, 949B:8– D:2, 953B:14–C:10	Ep. Cant. 4, 4. N. 239
949B:8–C:4	Ep. Cant. 5, 2. N. 282

ATHANASIUS ALEXANDRINUS.

Epistula ad Afros episcopos. TLG 2035/49. PG 26, 1029–1048.

Рус. пер. не обнаружен.

8. PG 26, 1044A:6–8	Ep. Cant. 3, 3. N. 134
---------------------	------------------------

Epistula prima ad Serapionem. CPG 2094. PG 26, 529–607. TLG 2035/43.

Рус. пер.: *Свт. Афанасий Великий*. К Серапиону, еп. Тмуйскому послание 1-е против хулителей, утверждающих, что Дух Святой есть тварь // ТСО. Т. 21. 1853. Ч. 3. С. 1–55 [Т. III. С. 3–49].

584C5:13, 585A8:B5	Ep. Cant. 5, 16. N. 420
--------------------	-------------------------

In illud: Omnia mihi tradita sunt. TLG 2035/39. CPG 2099. PG 25, 208–220.

Рус. пер.: *Свт. Афанасий Александрийский*. На слова: «Вся Мне предана суть Отцем Моим: и никто не знает, кто есть Сын, токмо Отец: и кто есть Отец, токмо Сын, и ему же аще волит Сын открыти» (Мф. 11, 27) // ТСО. Т. 17. 1851. Ч. 1. Кн. 1. С. 166–175. [Т. I. С. 268–276].

216B:8–9, B:12–C:1	Ep. Cant. 3, 3. N. 132
--------------------	------------------------

PSEUDO-ATHANASIUS ALEXANDRINUS.

Disputatio habita in Concilio Nicaeno contra Arium. TLG 2035/72. PG 28, 439–501.

Рус. пер. не обнаружен.

cf. 27. PG 28, 473C:4–7	Ep. Cant. 3, 3. N. 129
-------------------------	------------------------

Sermo in annuntiationem Deiparae. CPGS 2268. PG 28, 917–940.

Рус. пер. не обнаружен.

2. PG 28, 920B:2– B:5	Ep. Cant. 3, 3. N. 126
2–3. PG 28, 920B:2–C:6	Ep. Cant. 1, 6. N. 66

9. PG 28, 929C:27–931/932:2	Ep. Cant. 1, 6. N. 67
-----------------------------	-----------------------

BASILIIUS KAESARIENSIS (MAGNUS).

Adversus Eunomium. Libri V (IV–V dubii) / Ed. B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau.

Vol. I–II (SC 299, 305). 1982–1983. TLG 2040/19. CPGS 2837. PG 29, 497–669, 672–768.

Рус. пер.: *Свт. Василий Великий. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // ТСО. Т. 7. 1846. Ч. 3. С. 3–230.*

cf. 1, 5. PG 29, 520C:1–6	Ep. Cant. 3, 6. N. 145
1, 5–6. PG 29, 520C:7–521C:6	Ep. Cant. 3, 6. N. 147
1, 7. PG 29, 524C:9–525B:8	Ep. Cant. 3, 6. N. 154
1, 8. PG 29, 528B:7–525A:6	Ep. Cant. 3, 6. N. 159
cf. 2, 28–29. PG 29, 640A:1–B:14	Ep. Cant. 4, 2. N. 196
2, 28. PG 29, 637B:11–15	Ep. Theoph. 4. N. 14.
2, 29. PG 29, 640B:4–C:10	Ep. Theoph. 3. N. 8.
2, 29. PG 29, 640C:6–C:10	Ep. Cant. 5, 17. N. 431
5. PG 29, 709D:1–712A:14	Ep. Cant. 1, 9. N. 93

Epistulae / Ed. Y. Courtonne. Vol. I–III (Collection des Universités de France). Paris, 1957–1966. CPG 2900. PG 32, 220–1112.

Рус. пер.: *Свт. Василий Великий. Письма к разным лицам // ТСО. Т. 10–11. 1847–1848. Ч. 6–7.*

Epistula 189. Vol. II. 1961. P. 132–141.

Рус. пер.: *Свт. Василий Великий. К Евстафию, первому врачу 181 (189) // ТСО. Т. 11. 1848. Ч. 7. С. 14–25*

(переизд.: *Свт. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения. Т. 2. Аскетические творения. Письма. М., 2009. С. 709–716).*

7:29–8:3, 8:6–20, 25–31. P. 140–141	Ep. Cant. 1, 5. N. 43
8:6–20, 25–31. P. 140–141	Ep. Cant. 5, 17. N. 432

De fide. TLG 2040/31. CPG 2859. PG 31, 464–472.

Рус. пер.: *Свт. Василий Великий. Беседа 15. О вере // ТСО. Т. 8. 1846. Ч. 4. С. 258–264*

(переизд.: *Свт. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения. Т. 1.*

Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2008. С. 1008–1012).

468C:12–D:1, 469B:8–12	Ер. Cant. 2, 2. N. 112
------------------------	------------------------

Homilia super Psalmum 44. TLG 2040/18. CPG 2836. PG 29, 388–416.

Рус. пер.: *Свт. Василий Великий*. Беседа на 44 псалом // ТСО. Т. 5. 1845. Ч. 1. С. 315–337.

(переизд.: *Свт. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской*. Творения. Т. 1.

Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М., 2008. С. 555–568).

5. PG 29, 400C:7–8, 8–11, 13–D:3	Ер. Cant. 4, 2. N. 199
5. PG 29, 400C:9	Ер. Cant. 5, 2. N. 254

BASILIUS SELEUCIENSIS.

Sermones 41. CPG 6656. PG 85, 27–474.

Рус. пер. не обнаружен.

40, 3. PG 85, 460A:14–B:8	Ер. Cant. 4, 2. N. 191
40, 3. PG 85, 460B:3	Ер. Cant. 5, 2. N. 255
40, 3. PG 85, 460B:7–8	Ер. Cant. 5, 2. N. 256

CYRILLUS ALEXANDRINUS.

Commentarii in Joannem. TLG 4090/2. CPG 5208. PG 73, 9–528.

Рус. пер.: *Свт. Кирилл Александрийский*. Толкование на Евангелие от Иоанна // ТСО. Т. 66

(64). 1901. Ч. 12 – Т. 68 (70). 1909. Ч. 15.

1, 3. PG 73, 45C:13–48A:14	Ер. Cant. 3, 7. N. 164
----------------------------	------------------------

De sancta Trinitate dialogi (1–7) / Ed. G.-M. de Durand. SC 231, 237, 246. Paris, 1976–1978.

TLG 4090/23. CPG 5216. PG 75, 657–1124.

Рус. пер. не обнаружен.

3. P. 468:25–33. PG 75, 797D:8–800A:7	Ер. Cant. 1, 7. N. 75; 5, 16. N. 423
---------------------------------------	--------------------------------------

Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate. CPGadd 5215. PG 75, 9–656. TLG 4090/109.

Рус. пер. не обнаружен.

cf. 65CD	Ер. Cant. 1, 9. N. 99; 5, 13. N. 392
65C:8–D:5	Ер. Cant. 1, 9. N. 100; 5, 13. N. 393
68B:1–8, C:1–4D:5	Ер. Cant. 1, 9. N. 103; 5, 13. N. 396
236B:7–9, C:2–7, 8–10, 12–13, 237A:12–14	Ер. Cant. 1, 8. N. 87

237B:3–C:5	Ер. Cant. 1, 8. N. 85
521B:3–12	Ер. Cant. 2, 2. N. 108; cf. 3, 3. N. 134

DIONYSIUS AREOPAGITA.

De caelesti hierarchia / Ed. *G. Heil, A. M. Ritter*. Berlin, 1991. CPG 6600. PG 3, 120–340. TLG 2798/1 [Patristische Texte und Studien 36].

Рус. пер.: *Св. Дионисий Ареопагит 2008*. С. 34–120.

1, 2. S. 8:10–14	Ер. Cant. 5, 10. N. 358
------------------	-------------------------

De ecclesiastica hierarchia / Ed. *G. Heil, A. M. Ritter*. Berlin, 1991. CPG 6601. PG 3, 369–569. TLG 2798/2.

Рус. пер.: *Св. Дионисий Ареопагит 2008*. С. 310–396.

3, 2. S. 93:19–24	Ер. Cant. 5, 15. N. 406
-------------------	-------------------------

De divinis nominibus / Ed. *B. R. Suchla*. Berlin, 1990. CPG 6602. PG 3, 585–984. TLG 2798/4 [Patristische Texte und Studien 33].

Рус. пер.: *Св. Дионисий Ареопагит*. Корпус сочинений. С толкованиями прп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. *Г. М. Прохорова*. СПб., ³2008. С. 121–309 (Библиотека христианской мысли. Источники).

cf. 1, 4. P. 113:12–114:7	Ер. Cant. 5, 10. N. 358
1, 5. P. 117:11–15. PG 3, 593D:1–8	Ер. Cant. 1, 7. N. 56
8, 5. P. 203:2–4	Ер. Cant. 3, 3. N. 122
13, 3. P. 229:6–230:5. PG 3, 980D:4–981B:7	Ер. Cant. 1, 5. N. 48

EPHRAEM SYRUS.

Sermo in transfigurationem Domini et Dei Salvatoris nostri Iesu Christi / Ed. *K. G. Phrantzoles*. Vol. 7. Thessalonica, 1998. TLG 4138/135. CPG 3938.

Рус. пер.: *Прп. Ефрем Сирин*. Слово на Преображение Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христа. Творения. Т. 2. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. С. 50–59 // Творения иже во святых Отца нашего Ефрема Сирина. Писания духовно-нравственные. СПб.: Типография СТСЛ, 1907.

P. 15:13–14	Ер. Cant. 4, 5. N. 241
P. 17:11–18:2	Ер. Cant. 4, 5. N. 242
P. 17:11–13, 17:14–18:2, 12–14	Ер. Cant. 5, 2. N. 283

P. 18:10–14	Ep. Cant. 4, 5. N. 244
-------------	------------------------

EUNOMIUS CYZICENUS.

Liber apologeticus / Ed. R. P. Vaggione. Oxford, 1987. TLG 2899/1 [Oxford Early Christian Texts].

8:1–5	Ep. Cant. 3, 6. N. 145
-------	------------------------

GREGORIUS NAZIANZENUS.

Epistulae theologicae / Ed. P. Gallay. SC 208. 1974. P. 36–94. CPGS 3034. TLG 2022/2.

Рус. пер.: *Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Творения в двух томах. Т. 2. Стихотворения. Письма. Завещание. М., 2007. С. 8–15 (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе).

25:1–29:3. P. 46, 48	Ep. Cant. 4, 2. N. 184; 5, 2. N. 260
----------------------	--------------------------------------

Oratio 14. De pauperum amore. TLG 2022/27. CPG 3010. PG 35, 857–909.

Рус. пер.: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 14. О любви к бедным // ТСО. Т. 2. 1843. Ч. 2. С. 1–46. [Т. I. С. 204–231]

(переизд.: *Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Творения в двух томах. Т. 1. Слова. М., 2007. С. 175–196).

8. PG 35, 865A:11–13	Ep. Cant. 3, 4. N. 140
----------------------	------------------------

Oratio 30. De filio / Ed. J. Barbel. Düsseldorf, 1963. TLG 2022/10. PG 36, 104–134.

Рус. пер.: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 30. О богословии четвертое, о Боге Сыне второе // ТСО. Т. 3. 1844. Ч. 3. С. 78–102. [Т. I. С. 429–444]

(переизд.: *Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Творения в двух томах. Т. 1. Слова. М., 2007. С. 364–375).

17:9	Ep. Cant. 1, 6. N. 49
------	-----------------------

Oratio 32. De moderatione in disputando. TLG 2022/40. PG 36, 173–212.

Рус. пер.: *Свт. Григорий Богослов*. Слово 32. О соблюдении доброго порядка в беседевании, и о том, что не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге // ТСО. Т. 3. 1844. Ч. 3. С. 134–164. [Т. I. С. 463–481]

(переизд.: *Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Творения в двух томах. Т. 1. Слова. М., 2007. С. 392–406).

18. PG 36, 193C:8–D:6	Ep. Cant. 4, 2. N. 180
<p>Oratio 38. In Theophania. TLG 2022/46. PG 36, 312–333. Рус. пер.: <i>Свт. Григорий Богослов. Слово 38. На Богоявление или на Рождество Спасителя // ТСО. Т. 3. 1844. Ч. 3. С. 234–251 [Т. I. С. 522–532]</i> (переизд.: <i>Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Творения в двух томах. Т. 1. Слова. М., 2007. С. 442–450).</i></p>	
7. PG 36, 317B:12–C:1	Ep. Cant. 1, 6. N. 49; N. 52; 5, 15. N. 401
<p>Oratio 40. In sanctum Baptisma. TLG 2022/48. PG 36, 360–425. Рус. пер.: <i>Свт. Григорий Богослов. Слово 40. На Святое Крещение // ТСО. Т. 3. 1844. Ч. 3. С. 272–322. [Т. I. С. 544–575].</i> (переизд.: <i>Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Творения в двух томах. Т. 1. Слова. М., 2007. С. 461–486).</i></p>	
6. PG 36, 365A:12–13	Ep. Cant. 4, 2. N. 179; 5, 2. N. 257
<p>Oratio 45. In sanctum Pascha. TLG 2022/52. PG 36, 624–664. Рус. пер.: <i>Свт. Григорий Богослов. Слово 45. На Святую Пасху // ТСО. Т. 4. 1844. Ч. 4. С. 152–184. [Т. I. С. 661–680]</i> (переизд.: <i>Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Творения в двух томах. Т. 1. Слова. М., 2007. С. 559–574).</i></p>	
PG 36, 625C:10–11	Ep. Cant. 1, 6. N. 49
<p><i>GREGORIUS NYSSENUS.</i> Ad Ablabium quod non sint tres dei / Ed. <i>F. Mueller</i>. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1. TLG 2017/3. CPG 3139. PG 45, 116–136. Рус. пер.: <i>Свт. Григорий Нисский. К Авлавию, о том, что не три Бога // ТСО. Т. 40. Ч. 4. М., 1862. С. 111–132.</i></p>	
51:9–53:10. PG 45, 129A:2–132A:2	Ep. Cant. 1, 4. N. 36
<p>De deitate Filii et Spiritus Sancti. TLG 2017/62. CPG 3192. PG 46, 553–576. Рус. пер.: <i>Свт. Григорий Нисский. Слово о божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму // ТСО. Т. 40. 1862. Ч. 4. С. 373–398.</i></p>	
PG 46, 573C:10, 13–14, D:4–10; 576A:6–7	Ep. Cant. 1, 4. N. 38

Contra Eunomium / Ed. *W. Jaeger*. Vol. 1.1; 2.2. Leiden, 1960. TLG 2017/30. CPG 3135, 3136. PG 45, 244–1121.

Рус. пер.: *Свт. Григорий Нисский*. Опровержения Евномия в 12-ти книгах // ТСО. Т. 41. 1863. Ч. 5. Кн. 1 – Т. 43. 1864. Ч. 6. Кн. 3.

2, 1. P. 273:17–20	Ep. Cant. 3, 5. N. 144
3, 10. P. 49:10–14	Ep. Theoph. 3. N. 10
3, 15. P. 58:1–59:5; 60:1–8	Ep. Theoph. 4. N. 16
3, 1. P. 103:1–104:3	Ep. Theoph. 8. N. 31

Encomium in sanctum Stephanum protomartyrem I / Ed. *O. Lendle*. Leiden, 1968. TLG 2017/40. CPG 3186. PG 46, 701–721.

Рус. пер.: *Свт. Григорий Нисский*. Похвальное Слово святому Первомученнику Стефану // ТСО. Т. 45. 1872. Ч. 8. С. 105–125.

I. P. 34:10–36:7	Ep. Cant. 5, 5. N. 312
------------------	------------------------

IOHANNES CHRYSOSTOMUS.

Ad Theodorum lapsum 1 / Ed. *J. Dumortier*. SC 117. 1966. P. 80–218. TLG 2062/2.

Рус. пер.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Свято-Успенская Почаевская лавра, 2005 (СПб., 1902; М., 1993). Т. 1. С. 99–134.

1, 11:57–61. P. 140	Ep. Cant. 5, 8. N. 335
---------------------	------------------------

De incomprehensibili Dei natura homiliae (Contra Anomoeos) / Ed. *A.-M. Malingrey*. SC 28 bis. 1970. P. 92–322. CPG 4318. PG 48, 701–748. TLG 2062/12.

Рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст 2005*. Т. 1. 589–715.

1, 116:192–198	Ep. Cant. 5, 13. N. 389
----------------	-------------------------

Homilia de capto Eutropio et de divitiarum vanitate. CPG 4258. PG 52, 395–414.

Рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст 2005*. Т. 3. С. 425–453.

cf. 10. PG 52, 404:19–20, 405:5–7, 9–15, 8–9, 17–20	Ep. Cant. 5, 2. N. 271
10. PG 52, 404:53–55	Ep. Cant. 5, 2. N. 270

In Iohannem homiliae (1–88). TLG 2062/153. CPGS 4425. PG 59, 23–482.

Рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст 2005*. Т. 8. С. 5–623.

26, 2. PG 59, 154:31, 33–36, 40–45	Ep. Cant. 5, 11. N. 376
30, 2. PG 59, 174:3–9	Ep. Cant. 5, 13. N. 391
30, 2. PG 59, 174:3–18	Ep. Cant. 1, 9. N. 98

In Matthaeeum homiliae. TLG 2062/152. CPGS 4425. PG 57, 13–58, 794.

Рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст 2005*. Т. 7. С. 5–920.

56, 1. PG 58, 550:17–19	Ep. Cant. 5, 6. N. 321
56, 1. PG 58, 550:19–21	Ep. Cant. 5, 6. N. 320
cf. 56, 4. PG 58, 554:42–44	Ep. Cant. 5, 11. N. 369
cf. 56, 4. PG 58, 554:45–47, 53–57, 555:12–13	Ep. Cant. 5, 11. N. 374

IOANNES DAMASCENUS.

Carmina. CPG 8070. PG 96, 818–856.

849D:6–9	Ep. Cant. 4, 5. N. 240
----------	------------------------

Expositio fidei / Ed. *P. B. Kotter*. Vol. 2. Berlin, 1973. CPGSadd 8043. TLG 2934/4 [Patristische Texte und Studien 12].

Рус. пер.:

1) *А. А. Бронзова* (СПб., 1894. М., Ростов-на-Дону, 1992; переизд. под ред. и с испр. *Д. Е. Афиногенова*: Творения прп. Иоанна Дамаскина. Источник знания, М., 2002, с. 157–337, со сверкой и парал. нумерацией глав по изд. *Kotter'a*); 2) *А. И. Сагарды, В. А. Беляева* и др. преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии (Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб., 1913 и переизд.).

3, 15 (59:7–8), 2, 23 (37:12–13). P. 144	Ep. Cant. 3, 3. N. 123
51b:7–34. S. 124–125	Ep. Cant. 4, 5. N. 246
51:57–63. S. 126	Ep. Cant. 4, 5. N. 247

Homilia in transfigurationem Salvatoris nostri Jesu Christi / Ed. *P. B. Kotter*. Vol. 5. Berlin, N. Y., 1988. CPGSadd 8057. TLG 2934/91 [Patristische Texte und Studien 29].

Рус. пер.: *Прп. Иоанн Дамаскин*. Слово на Преображение Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа / Пер. с древнегреч. яз. *М. Е. Козлов* // *АО* 4 (22). 1999. С. 61–76.

2:1–2, 33–37, 3:22–25, 7:28–29, 8:18–20, 27–29, 9: 7–10, 10:16–22, 12:2–5, 9–11, 12:15–	Ep. Cant. 4, 3. N. 232; 5, 4. N. 306
---	--------------------------------------

13:1, 13:8, 10–22, 26–33.35, 15:9–15, 16:3–5, 6–8, 10–11, 13–14, cp. 17:1–3; 17:5–7, cp. 16:1–2; 17:7–9, 18:2–3, 17:9–10, 16:30–31, 20:20–26. S. 437–439, 445–451, 453–456, 458–459	
cf. 2:35, 38–40, 3:22–25. S. 438	Ep. Cant. 5, 2. N. 272
cf. 9:8–9. S. 447	Ep. Cant. 5, 2. N. 273
12:4–5, 9–10; 13:1, 8, 11–12, 15–16, 31–33; 15:9–11. S. 449–451, 453	Ep. Cant. 5, 2. N. 279
12:9–10. S. 450	Ep. Cant. 5, 7. N. 331, N. 333
cf. 13:1–22. S. 450–451	Ep. Cant. 5, 11. N. 377
13:26–33.35, 15:9–15, 16:3–5, 6–8, 10–11, 13–14, cp. 17:1–3; 17:5–7, cp. 16:1–2; 17:7–9, 18:2–3, 17:9–10, 16:30–31, 20:20–26. S. 451, 453–456, 458–459	Ep. Cant. 5, 4. N. 307

IOANNES SCYTHOPOLITANUS.

Schlia in corpus Areopagiticum. CPG 6852. PG 4, 15–432.

Рус. пер.: *Св. Дионисий Ареопагит 2008.*

152A:6–7	Ep. Cant. 5, 15. N. 408
----------	-------------------------

PSEUDO-JUSTINUS PHILOSOPHUS (THEODORETUS CYRRHENSIS).

Quaestiones Christianorum ad gentiles / Ed. *J. C. T. Otto*. Vol. 5. ³Jena, 1881 (1969). TLG 646/10. CPG 1087. PG 6, 1401–1464.

Рус. пер. не обнаружен.

3. P. 176B:2–D:1. PG 6, 1428C:12–1429A:1	Ep. Cant. 1, 8. N. 78
3, 1. P. 177C:7–D:2. PG 6, 1429C:11–15	Ep. Cant. 1, 8. N. 79
3, 1. P. 177E:4–178A:1. PG 6, 1432A:2–6	Ep. Cant. 1, 8. N. 80; 5, 17. N. 433
3, 2. P. 179C:6–D:2. PG 6, 1433B:2–6	Ep. Cant. 1, 8. N. 81; 5, 17. N. 434
3, 2. P. 179D:2–D:4. PG 6, 1433B:6–8	Ep. Cant. 1, 8. N. 83

Quaestiones et responsiones ad orthodoxos / Ed. *J. C. T. Otto*. Vol. 5. ³Jena, 1881 (1969). TLG 646/9. CPGadd 6285. PG 6, 1249–1400.

Рус. пер. не обнаружен.

144. P. 490D:7–491A:9	Ер. Cant. 3, 3. N. 125
144. P. 491A:7–9	Ер. Cant. 3, 4. N. 136

LEONTIUS CONSTANTINOPOLITANUS (PSEUDO-IOHANNES CHRYSOSTOMUS).

In transfigurationem (homilia 14) / Ed. P. Allen, C. Datema. Turnhout: Brepols, 1987. CPGSadd 7899. TLG 2914/15 [CCSG 17]. (Леонтий); CPG 4724 (Псевдо-Иоанн Златоуст).

Рус. пер. не обнаружен.

272–274, 277–294. P. 339–340	Ер. Cant. 4, 2. N. 202; 5, 2. N. 263
281, 289–290, 293. P. 340	Ер. Cant. 5, 2. N. 261
294. P. 341	Ер. Cant. 5, 11. N. 372
296–303. P. 342	Ер. Cant. 5, 2. N. 268

MAXIMUS CONFESSOR.

Ambiguorum liber. CPGSadd 7705. PG 91, 1032–1417.

Рус. пер.: *Прп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. с греч., примеч. архим. Нектария. М., 2006;*

частично: *Пролыгина И. В. О различных трудных местах (апориях) прп. Максима Исповедника // АО 4 (38). 2003.*

1141A:8–B:1	Ер. Cant. 5, 16. N. 428
1160B:13–C:12	Ер. Cant. 5, 9. N. 347
1165B:4–7	Ер. Cant. 5, 9. N. 340
1165D:2–10	Ер. Cant. 5, 9. N. 342
1288B:1–9	Ер. Cant. 1, 6. N. 53; 5, 15. N. 402

Capita de caritate / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome, 1963. CPGS 7693. PG 90, 960–1080. TLG 2892/8.

Рус. пер.: *Прп. Максим Исповедник. Избранные творения / Пер., вст. ст., комм. и прил. А. И. Сидорова. М., 2004 (Библиотека отцов и учителей Церкви). С. 136–200.*

1, 100:3–4	Ер. Cant. 5, 15. N. 400
------------	-------------------------

Capita ducenta ad theologiam Deique Filii in carne dispensationem spectantia. PG 90, 1084–1173. CPGS 7694.

Рус. пер.: *Прп. Максим Исповедник 2004. С. 289–342.*

1168C:1–4, 6–10, 1169A:13–14	Ер. Cant. 1, 8. N. 91; 5, 16. N. 426
------------------------------	--------------------------------------

1124D:10–1125A:11, B:3–C:5	Ep. Cant. 3, 2. N. 120
1129C:6–1132A: 5	Ep. Cant. 5, 9. N. 356

Disputatio cum Pyrrho. CPGS 7698. PG 91, 288–353.

Рус. пер.: Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Пер. Д. Е. Афиногенова, отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004.

cf. 341A:5–9	Ep. Cant. 1, 9. N. 94
--------------	-----------------------

SEVERIANUS GABALENSIS (PSEUDO-IOHANNES CHRYSOSTOMUS).

Homilia de Christo Pastore et Ove (In memoriam martyrum, et quod Christus sit Pastor et Ovis: necnon de vela et propitiatorio). CPG 4189. PG 52, 827–836.

Рус. пер. не обнаружен.

cf. 830:24–30	Ep. Cant. 5, 10. N. 361
---------------	-------------------------

III

INDEX FONTIUM LAUDATORUM VEL PARALLELORUM XIV SAECULI

В ЗАЩИТУ УЧЕНИЯ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

GREGORIUS PALAMAS.

Αντιρρητικοί πρὸς Ἀκίνδυνον / Ed. *Α. Κοντογιάννης, Β. Φανουράκης*. Τ. 3. Θεσσαλονίκη, 1970.

Рус. пер. 1-го и 2-го Опровержений: *Свт. Григорий Палама. Полемика с Акиндином* / Изд. подготовил *А. Г. Дунаев*. М.: Святая гора Афон, 2009.

Сейчас уже осуществлен перевод на рус. яз. всех 7-ми «Антирритиков» (пока нет данных).

1, 4, 10:3–5; 2, 20, 98:21–23. Σ. 46, 155	Ep. Cant. 1, 8. N. 83
1, 4, 10:23–26; 2, 20, 98:18–21. Σ. 45, 155	Ep. Cant. 1, 8. N. 80
1, 4, 10:26–2; 2, 20, 98:14–18	Ep. Cant. 1, 8. N. 81
cf. 2, 15, 69:25–27. Σ. 134	Ep. Cant. 1, 8. N. 91
2, 16, 73.76. Σ. 136–137.138	Ep. Cant. 4, 3. N. 232
2, 20, 97:2–7. Σ. 155	Ep. Cant. 1, 8. N. 79
2, 20, 97:10–17. Σ. 154	Ep. Cant. 1, 8. N. 78

Capita physica, theologica, moralia et practica 150 / Ed. *R. E. Sinkewicz*. Toronto, 1988. TLG 3254/1 [Studies and Texts 83].

Рус. пер.: *Свт. Григорий Палама. 150 глав естественных, богословских, этических и деятельных* / Пер. *архим. Киприана (Керна)* под ред. *А. И. Сидорова*. БТ 38. 2003. С. 12–73 [гл. 1–63]; 39. 2004. 5–60 [гл. 64–150] (отд. изд.: Краснодар, 2006 [Патристика: Тексты и исследования]).

95:8–12	Ep. Cant. 1, 9. N. 98
116:5–117:4	Ep. Cant. 1, 8. N. 87
129:10–11; 131:1–2	Ep. Cant. 3, 3. N. 123
146:11–12	Ep. Cant. 4, 2. N. 179

Contra Acindynistas (Palamas Cyrillum archiepiscopum Alexandriae citans) / Ed. *R. E. Sinkewicz*. Toronto, 1988. TLG 3254/2 [Studies and Texts 83].

Рус. пер. не обнаружен.

2:13–3:4	Ep. Cant. 1, 8. N. 87
----------	-----------------------

De processione Spiritus Sancti orationes duae / Ed. *B. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff. Π. Κ. Χρήστου*. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1962. TLG 3254/4.

Рус. пер.: *Свт. Григорий Палама*. Антилиатинские сочинения: Два аподиктических слова об исхождении Святого Духа; Против Векка. Краснодар, 2006 [Патристика: Тексты и исследования]. С. 13–172.

2, 47:19–25; 2, 69:25–28	Ep. Cant. 1, 9. N. 98
--------------------------	-----------------------

De sanctis hesychastis triades / Ed. *J. Meyendorff*. Louvain, 1973. TLG 3254/3 [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30] (ed. *B. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff. Π. Κ. Χρήστου*. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1962).

Рус. пер.: *Свт. Григорий Палама*. Триады в защиту священо-безмолвствующих / Перевод, послесловие и комментарии *В. Вениаминова*. М., 2005.

1, 3, 26:16–17; 2, 3, 21:3–4; 3, 1, 12:2–3, 5–6	Ep. Cant. 4, 2. N. 179
2, 3, 78:35–36; 3, 2, 9:24–25; 3, 3, 11:2	Ep. Cant. 1, 6. N. 49
3, 1, 9:3–7	Ep. Cant. 4, 2. N. 196
3, 1, 10:35–37	Ep. Cant. 4, 2. N. 184
3, 1, 22:1–27	Ep. Cant. 4, 3. N. 232

Epistulae / Ed. *B. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff. Π. Κ. Χρήστου*. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1962. TLG 3254/6.

Рус. пер. не обнаружен.

Ep. 4, 35:17	Ep. Cant. 1, 6. N. 49
Ep. 5, 9:2–5	Ep. Cant. 1, 6. N. 66

DAVID DISHYPATUS.

Ad Nicolaum Cabasilam contra Barlaam et Acindynum / Ed. *D. G. Tsames*. Thessalonica, 1976. TLG 3257/1 [Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται 10].

Рус. пер. отсутствует.

13:293–307; 14:326–328	Ep. Cant. 3, 6. N. 159
23:585–590	Ep. Cant. 1, 5. N. 43
25:632–634	Ep. Cant. 3, 3. N. 129
27:666–673	Ep. Cant. 1, 8. N. 78
27:675–678	Ep. Cant. 1, 8. N. 79

27:685–688	Ep. Cant. 1, 8. N. 81
27:693–699	Ep. Cant. 5, 13. N. 389
47:1415–1422	Ep. Cant. 3, 3. N. 125
54:1626–1629	Ep. Cant. 1, 6. N. 67

IOHANNES CANTACUZENUS.

Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita, nunc primum editae // *E. Voordeckers, F. Tinnefeld.* Brepols, Turnhout, 1987. CCSG 16 [Refutatio 1: 3–105 (TLG 3169/1); Refutatio 2: 109–172 (TLG 3169/2)]. Рус. пер. «Опровержений» еще не осуществлен.

Refutatio 1, 26:36–37. S. 37	Ep. Cant. 1, 6. N. 49
Refutatio 1, 26:44–50. S. 37	Ep. Cant. 1, 6. N. 53; 5, 15. N. 402
Refutatio 1, 26:52–55. S. 37–38	Ep. Cant. 3, 3. N. 126
Refutatio 1, 26:52–65. S. 37–38	Ep. Cant. 1, 6. N. 66
Refutatio 1, 26:66–70. S. 38	Ep. Cant. 1, 6. N. 67
Refutatio 1, 29:39–41. S. 42	Ep. Cant. 5, 2. N. 270
cf. Refutatio 1, 29:49–50, 45–48. S. 42	Ep. Cant. 5, 2. N. 271
Refutatio 1, 30:26–36; 2, 23:1–12; 2, 31:42–52. S. 43, 248	Ep. Cant. 3, 3. N. 125
Refutatio 1, 37:28–38; 2, 13:39–48. S. 53–54, 130	Ep. Cant. 1, 8. N. 87
Refutatio 1, 37:51–54. S. 54	Ep. Cant. 5, 7. N. 431
Refutatio 1, 38:23–39. S. 55	Ep. Cant. 1, 5. N. 48
Refutatio 1, 42:5–51. S. 59	Ep. Cant. 1, 4. N. 36
Refutatio 1, 43:2–3. S. 60	Ep. Cant. 3, 3. N. 123
Refutatio 1, 43:107–111. S. 63	Ep. Cant. 4, 5. N. 240
Refutatio 1, 48:12–14	Ep. Cant. 4, 2. N. 179; 5, 2. N. 257
Refutatio 1, 48:30–39. S. 72	Ep. Cant. 4, 2. N. 180
Refutatio 1, 49:24–33. S. 73	Ep. Cant. 4, 2. N. 196
Refutatio 1, 50:17–23, 57–58. S. 75–76	Ep. Cant. 4, 2. N. 199
Refutatio 1, 65:16–21. S. 98	Ep. Cant. 4, 2. N. 202
Refutatio 1, 65:20–21. S. 98	Ep. Cant. 5, 11. N. 372
Refutatio 1, 65:31–38. S. 98	Ep. Cant. 5, 2. N. 268
Refutatio 1, 66:2–106. S. 99–102	Ep. Cant. 4, 3. N. 232

Refutatio 1, 66:6.8–14. S. 99	Ep. Cant. 5, 2. N. 272
Refutatio 1, 66:23–24. S. 100	Ep. Cant. 5, 2. N. 273
Refutatio 1, 66:36–37. S. 100	Ep. Cant. 5, 7. N. 331
Refutatio 1, 66:65–106. S. 101–102	Ep. Cant. 5, 5. N. 307
Refutatio 1, 67:1–56. S. 102–104	Ep. Cant. 4, 4. N. 239
Refutatio 1, 68:3–44. S. 104–105	Ep. Cant. 4, 5. N. 246
Refutatio 1, 68:45–53. S. 105	Ep. Cant. 4, 5. N. 247
Refutatio 2, 4:13–19. S. 115	Ep. Cant. 1, 3. N. 27
Refutatio 2, 4:21–47. S. 115–116	Ep. Cant. 3, 6. N. 159
cf. Refutatio 2, 4:55–60. S. 116	Ep. Cant. 1, 9. N. 98
Refutatio 2, 5:2–9. S. 116–117	Ep. Cant. 1, 2. N. 23; 5, 12. N. 383
Refutatio 2, 5:11–43. S. 117–118	Ep. Cant. 1, 2. N. 24; 5, 12. N. 383
Refutatio 2, 11:37–43. S. 127	Ep. Cant. 5, 13. N. 389
Refutatio 2, 13:39–48. S. 130	Ep. Cant. 1, 8. N. 85
Refutatio 2, 13:49–59. S. 130	Ep. Cant. 2, 2. N. 112
Refutatio 2, 15:53–59. S. 134	Ep. Cant. 1, 7. N. 73
Refutatio 2, 17:7–15. S. 137–138	Ep. Cant. 1, 4. N. 38
Refutatio 2, 17:17–20. S. 138	Ep. Cant. 1, 9. N. 99; 5, 13. N. 392
Refutatio 2, 17:22–31. S. 138	Ep. Cant. 1, 9. N. 100; 5, 13. N. 393
Refutatio 2, 17:32–40. S. 138	Ep. Cant. 1, 9. N. 103
Refutatio 2, 17:42–68, 35:22–48	Ep. Cant. 1, 5. N. 43
Refutatio 2, 23:13–23. S. 148	Ep. Cant. 1, 8. N. 78
Refutatio 2, 23:30–34. S. 148	Ep. Cant. 1, 8. N. 79
Refutatio 2, 23:39–42. S. 148	Ep. Cant. 1, 8. N. 81
Refutatio 2, 23:43–45. S. 148	Ep. Cant. 1, 8. N. 83
Refutatio 2, 23:46–50. S. 148	Ep. Cant. 1, 8. N. 80

JOSEPHUS CALOTHETUS.

Epistulae / Ed. *D. G. Tsames*. Thessalonica, 1980. TLG 3261/2 [Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 1].

Рус. пер. отсутствует.

3, 4:62–63. Σ. 380–381	Ep. Cant. 3, 3. N. 123
3, 5:87–92. Σ. 381–382	Ep. Cant. 1, 9. N. 98

3, 7:135–140. Σ. 384	Ep. Cant. 5, 13. N. 389
4, 15:222–223. Σ. 392.	Ep. Cant. 4, 2. N. 179
4, 15:223–225. Σ. 392	Ep. Cant. 4, 2. N. 184
4, 16:247–252. Σ. 393	Ep. Cant. 4, 2. N. 202

Orationes antirrheticæ contra Acindynum et Barlaam / Ed. *D. G. Tsames*. Thessalonica, 1980.

TLG 3261/1 [Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς 1].

Рус. пер. отсутствует.

1, 18:724–729; 4, 5:105–110; 6, 11:291–295; 6, 15:474–480; 9, 24:803–808. Σ. 105, 162– 163, 245, 252, 331	Ep. Cant. 1, 9. N. 98
1, 18:753–756; 6, 15:453–456; 9, 24:780–784. Σ. 106, 252, 330	Ep. Cant. 1, 6. N. 53
2, 10:177–178; 6, 10:237–238. Σ. 116; 243	Ep. Cant. 3, 3. N. 123
2, 21:441–444; 4, 49:1040–1041. Σ. 125; 195	Ep. Cant. 3, 5. N. 144
3, 18:387–389; 5, 12:253–254, 16:311–313; 6, 22:762–764. Σ. 154; 213, 214; 261	Ep. Cant. 4, 2. N. 179
3, 18:389–391; 4, 56:1188–1199. Σ. 154; 200	Ep. Cant. 4, 2. N. 184
3, 18: 396–400. Σ. 154–155	Ep. Cant. 4, 2. N. 196
3, 18:413–419; 5, 23:456–463; 6, 24:842–847. Σ. 155; 219; 264	Ep. Cant. 4, 2. N. 202
4, 30:635–638. Σ. 180–181	Ep. Cant. 1, 8. N. 79
4, 30:645–647. Σ. 181	Ep. Cant. 1, 8. N. 80
4, 30:647–649. Σ. 181	Ep. Cant. 1, 8. N. 81
4, 30:650–651. Σ. 181	Ep. Cant. 1, 8. N. 83
5, 19:626–641. Σ. 224	Ep. Cant. 1, 5. N. 43
5, 21:401–416. Σ. 217–218	Ep. Cant. 5, 9. N. 347
5, 23:440–448; 6, 24:808–815. Σ. 218–219; 263	Ep. Cant. 4, 4. N. 239
6, 15:463–468; 9, 24:791–796. Σ. 251–252; 330–331	Ep. Cant. 5, 13. N. 389

6, 24:816–821. Σ. 263	Ep. Cant. 4, 2. N. 191
9, 21:682–693, 31:1018–1027. Σ. 327, 338	Ep. Cant. 1, 4. N. 36

NILUS CABASILAS.

Λόγος σύντομος / Ed. *M. Candal*. OCP. 23. 1957. P. 240–257. TLG 3217/1.

Рус. пер.: *Св. Нил Кавасила*. Иже во святых Отца нашего Нила [Кавасилы], архиепископа Фессалоникийского, Слово краткое против неправильного понимания еретиками-акиндинистами слов божественного Григория Нисского, что «кроме Божественной природы, нет ничего нетварного». Здесь же о том, что не только природа Божественная нетварна, но вместе с ней и ее природные свойства // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. 2. М., СПб., 2009. С. 531–539.

8:11–16	Ep. Cant. 1, 6. N. 67
---------	-----------------------

PHILOTHEUS COCCINUS.

Antirrhetici duodecim contra Gregoram (11–13: Antirrhetici tres ad Joannem VI. Cantacuzenum) / Ed. *D. V. Kaimakes*. Thessalonica, 1983. TLG 3251/1 [Thessalonian Byzantine Writers 3].

Рус. пер. «Антирретиков» еще не осуществлен.

2:328–337; 5:1301–1308, 1316–1319. Σ. 55–56; 164	Ep. Cant. 1, 3. N. 27
2:247–250; 5:1061–1064. Σ. 156, 52–53	Ep. Cant. 1, 8. N. 79
4:111–113, 1212–1219. Σ. 86–87; 120	Ep. Cant. 2, 2. N. 112
4:298–313; 8:1329–1331. Σ. 92; 299	Ep. Cant. 3, 6. N. 159
5:499–502. Σ. 138	Ep. Cant. 3, 3. N. 126
5:499–510; 8:1547–1551, 1751–1761. Σ. 138–139; 306, 312–313	Ep. Cant. 1, 6. N. 66
5:529–531; 547–550; 6:846–849; 7:845–847. Σ. 139; 140; 192; 248–249	Ep. Cant. 3, 3. N. 129
5:534–537, 6:850–853. Σ. 139, 192–193	Ep. Cant. 3, 3. N. 132
5:540–541, 558–559, 593–594; 6:853–854. . Σ. 140, 141; 193	Ep. Cant. 3, 3. N. 134
5:906–911; 8:495–501, 590–596. Σ. 151, 274, 277	Ep. Cant. 1, 2. N. 23
5:912–919; 8:536–554. Σ. 151, 276	Ep. Cant. 1, 2. N. 22

5:1045–1054. Σ. 155–156	Ep. Cant. 1, 8. N. 78
5:1064–1067. Σ. 156	Ep. Cant. 1, 8. N. 80
5:1067–1070. Σ. 156	Ep. Cant. 1, 8. N. 81
5:1070–1071. Σ. 156	Ep. Cant. 1, 8. N. 83
5:1164–1165; 7:964–965, 972–973; 8:29–30; 10:607–608. Σ. 159; 252; 260; 382	Ep. Cant. 3, 3. N. 123
5:1250–1253, 1271–1273; 7:31–33; 8:446– 449; 13:652–654. Σ. 162, 163; 224; 273; 539	Ep. Cant. 1, 9. N. 94
6:570–575; 6:994–998. Σ. 184, 197–198	Ep. Cant. 1, 9. N. 98
6:792–796; 13:687–691. Σ. 191, 540	Ep. Cant. 1, 7. N. 75; 5, 16. N. 423
6:1233–1236. Σ. 205–206	Ep. Cant. 1, 6. N. 67
9:87–99, 105–112, 120–123, 914–930. Σ. 326, 327, 352	Ep. Cant. 1, 5. N. 43
9:586–591. Σ. 342	Ep. Cant. 5, 13. N. 389
10:955–957. Σ. 393	Ep. Cant. 1, 9. N. 99
10:958–965. Σ. 393	Ep. Cant. 1, 9. N. 100
10:965–972. Σ. 393	Ep. Cant. 1, 9. N. 103
11:113–126, 569–575, 1347–1356; 7:964–965, 972–973; 14:376–390. Σ. 411, 424, 449; 555	Ep. Cant. 4, 2. N. 202
11:509–534, 647–670; 15:6–232. Σ. 426–427, 422–423; 562–571	Ep. Cant. 4, 3. N. 232
11:635–636; 14:428–429. Σ. 426; 557	Ep. Cant. 4, 2. N. 179
11:636–638, 1669–1672, 1972–1974; 14:422– 429. Σ. 426, 459, 468; 556–557	Ep. Cant. 4, 2. N. 184
11:641–643; 11:540–551. Σ. 426; 560–561	Ep. Cant. 4, 4. N. 239
11:679–682. Σ. 427–428	Ep. Cant. 4, 2. N. 187
11:683–693. Σ. 428	Ep. Cant. 4, 2. N. 191
11:834–837. Σ. 432–433	Ep. Cant. 1, 8. N. 91; 5, 16. N. 426
14:343–344. Σ. 554	Ep. Cant. 5, 2. N. 270
14:471–478. Σ. 558	Ep. Cant. 4, 2. N. 196

Laudatio sancti Demetrii / Ed. *D. G. Tsames*. T. A□. Thessalonica, 1985. TLG 3251/3 [Thessalonian Byzantine Writers 4].

Рус. пер. отсутствует.

16:7–11	Ep. Cant. 1, 9. N. 98
---------	-----------------------

THEOPHANES NICAEANUS.

De lumine Thaborio orationes I–V / Ed. Γ. Θ. *Ζαχαρόπουλου*. Θεσσαλονίκη, 2003 [Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 35].

Рус. пер. готовится к изданию.

2, 12:713–714; 3, 7:485–489; 4, 6:278–299; 5, 14:618–621. Σ. 184; 223–224; 247–248; 262	Ep. Cant. 4, 3. N. 232
2, 12:722–739. Σ. 185	Ep. Cant. 4, 4. N. 239
4:405–409. Σ. 253	Ep. Cant. 5, 11. N. 369

TOMUS SYNODICUS III. Contra Barlaamitas et Acindynianos. PG 151, 717–764.

Рус. пер. отсутствует.

728A:7–C:5	Ep. Cant. 1, 2. N. 22
728C:7–16	Ep. Cant. 1, 2. N. 23; 5, 12. N. 383
730A:6–8, 13–17	Ep. Cant. 1, 5. N. 43
730B:4–12, C:6–8	Ep. Cant. 1, 4. N. 38

ПРОТИВ УЧЕНИЯ СВТ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

GREGORIUS ACINDYNUS.

Epistulae / Ed. *A. Constantinides-Hero*. Washington, D.C., 1983. TLG 3192/1 [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtonensis 21].

Рус. пер. отсутствует.

62:59–61	Ep. Cant. 4, 2. N. 179
----------	------------------------

Refutatio parva / Ed. *J. N. Cañellas*. Turnhout: Brepols, 1995. TLG 3192/4 [CCSG 31].

Рус. пер. отсутствует.

486	Ep. Cant. 4, 2. N. 184
-----	------------------------

NICEPHORUS GREGORAS.

Historia Romana / Ed. *I. Bekker, L. Schopen*. 3 vol. Bonn. TLG 4145/1.

Рус. пер. частично: *Никифор Григора*. Римская история, начинающаяся со взятия Константинополя латинянами. Т. 1 (1204–1341). Рязань, 2004 (СПб., 1862).

I. P. 350:19–21; 366:22–367:1	Ep. Cant. 3, 3. N. 129
II. P. 1073:13–14; vol. 3. P. 415:4–5, ср. 436:7–8	Ep. Cant. 4, 2. N. 179
III. P. 497:24–498:1	Ep. Cant. 5, 6. N. 319
III. P. 498:7–9	Ep. Cant. 5, 11. N. 369

Antirrhetica priora / Ed. *H.-V. Beyer*. Vienna, 1976. TLG 4145/3 [Wiener Byzantinistische Studien 12].

Рус. пер. отсутствует.

3, 2. P. 373:18–375:2	Ep. Cant. 1, 5. N. 43
2, 7. P. 345:9–10	Ep. Cant. 5, 6. N. 319

PROCHORUS CYDONES.

Apologia // *Mercati G.* Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodora Meliteniote ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1931 (StT 56). P. 296–313.

Рус. пер. отсутствует.

P. 299:10–300:12	Ep. Cant. 3, 1. N. 119
------------------	------------------------

THEODORUS DEXIUS.

Appellatio adversus Iohannem Cantacuzenum / Ed. *J. Polemis*. Turnhout: Brepols, 2003. TLG 3253/1 [CCSG 55].

Рус. пер. отсутствует.

21:24, ср. 27:36–39. P. 48, 70	Ep. Cant. 4, 2. N. 179
21:30–32; 32:11–13. P. 48, 84	Ep. Cant. 4, 2. N. 180
45:73–95, 46:17–20, 24–26, 29–30, 32, 54–60, 62–64. P. 116–119	Ep. Cant. 1, 2. N. 22
49:2–9. P. 123	Ep. Cant. 1, 2. N. 23

Epistula I / Ed. *J. Polemis*. Turnhout: Brepols, 2003. TLG 3253/2 [CCSG 55].

Рус. пер. отсутствует.

13:1. P. 209	Ep. Cant. 4, 2. N. 179
--------------	------------------------

Epistula II / Ed. *J. Polemis*. Turnhout: Brepols, 2003. TLG 3253/4 [CCSG 55].

Рус. пер. отсутствует.

23:1–2, 89; 26:55–56. P. 302, 305; 314	Ep. Cant. 4, 2. N. 179
23:91–93; 27:22–24. P. 305; 317	Ep. Cant. 4, 2. N. 180

ПРИЛОЖЕНИЕ 1. «Переписка» императора Иоанна Кантакузина с латинским патриархом Павлом: критическое сопоставление со святоотеческими цитатами

Prooemium

1. Ἔτους ἐνεστηκότος ἑβδόμου καὶ ἑβδομηκοστοῦ ἐπὶ τοῖς ὀκτακοσίοις καὶ ἑξακισχιλίοις, ἦκεν ἐξ Ἰταλίας ἐπὶ Βυζάντιον ἀνὴρ λόγιος, Παῦλος ὄνομα, ὃς δὴ καὶ πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως ἐπεφήμιζεν ἑαυτόν, πρεσβείαν ποιούμενος πρὸς βασιλέα Ἰωάννην τὸν Παλαιολόγον ἐκ τοῦ πάπα Ῥώμης Οὐρβανοῦ, δημοσίων τινῶν χρειῶν ἕνεκα.

Οὗτος δὴ ὁ Παῦλος, πολλά καὶ βλάσφημα παρὰ τῶν τὰ τοῦ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου φρονούντων ἀκηκοώς, συκοφαντικῶς ἐπαγόντων τῇ τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἀγία ἐκκλησίᾳ, ἐπεζήτει μετὰ σπουδῆς παρὰ τινος τῶν τοῦ μέρους τῆς ἐκκλησίας μαθεῖν, εἰ ἄρα ἀληθῆ εἶη τὰ περὶ αὐτῶν λεγόμενα ἢ μή.

Τοῦτο δὴ μαθὼν βασιλεύς ὁ Καντακουζηνός, μετὰκλητὸν ἐποίησατο τὸν Παῦλον ἐν τῷ παλατίῳ, καὶ δις καὶ τρίς καὶ πολλάκις αὐτῷ περὶ τῶν ζητουμένων διαλεχθεὶς, ἀπέδειξε τοὺς μὲν τὰ Ἀκινδύνου καὶ Βαρλαάμ φρονούντας κακῶς φρονούντας, πρὸς τούτοις δὲ καὶ συκοφάντας καὶ ὑβριστάς, οὐ τῆς Κωνσταντινουπόλεως μόνον ἐκκλησίας, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀγίων διδασκάλων τὴν δὲ ἀγίαν τῆς Κωνσταντινουπόλεως ἐκκλησίαν ὀρθᾶ φρονοῦσαν καὶ σύμφωνα πᾶσι τοῖς ἀγίοις. Αἱ δὴ διαλέξεις καὶ κατὰ μέρος ἐκτέθεινται ἐν τῷ παρόντι βιβλίῳ, περὶ πάντων ἀποδεικνῦσαι τῶν ζητουμένων κεφαλαίων ἐφεξῆς.

1. CANTACUZENI AD PAULUM EPISTULA PRIMA

1. Ἰωάννης ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεύς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ὁ Καντακουζηνός, ὁ διὰ τοῦ θείου καὶ μοναχικοῦ σχήματος μετονομασθεὶς Ἰωάσαφ μοναχός, τῷ τιμιωτάτῳ καὶ αἰδεσιμωτάτῳ ἀρχιερεῖ καὶ πατρὶ τῆς βασιλείας μου κυρῷ Παύλῳ χαίρειν.

Εἰρήνης οὐδὲν χρησιμώτερον οὐδὲ ἀναγκαιότερον ἐν τῷ βίῳ, ὥσπερ πάλιν πολέμου καὶ διαστάσεως αἴσχιον καὶ βλαβερώτερον οὐδὲν καὶ τοσοῦτῳ μᾶλλον ὁσπερ ἂν ὑπὲρ τῶν μεγίστων ἢ διάστασις ἦ. Μέγιστον δὲ οἱ περὶ Θεοῦ λόγοι, οἳ δὴ πᾶσαν τὴν ἐν τοῖς κτίσμασι δύναμιν ὑπὲρ βαίνοντες καὶ μόνον ἔχοντες

διδάσκαλον τόν ἐπέκεινα πάσης κτίσεως. Ἀλλ' ὡσπερ ἐν τοῖς σωματικῶς ἀλλήλοις πολεμοῦσι τοὺς μὲν ἐπιόντας ἑτέροις ἀδίκους ἠγοῦμεθα καὶ πλεονεκτικούς, τοὺς δὲ ἀμυνομένους πάσης ἀπολύομεν γραφῆς, ταυτό δὴ τοῦτο καὶ τοῖς διὰ λόγου πολεμοῦσιν οἶομαι δεῖν συγχωρεῖν.

Τοιγαροῦν καὶ ἡμᾶς, ὑπὸ τῶν κατὰ τὴν πίστιν πρὸς ἡμᾶς διαφερομένων συκοφαντούμενους πολλὰ καὶ χαλεπὰ, πᾶς τις ἂν ἐπαινέσειε δικαίως, ὅτι πρὸς τὰς ἐκείνων συκοφαντίας ἡμῖν τε προσήκοντα καὶ ἀληθῆ καὶ δίκαιον ποιούμεθα τόν λόγον, ἄλλως τ' οὐδ' ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῶν ποιούμενους μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἁγίων διδασκάλων τῆς ἐκκλησίας, οἷς ὡσπερ ἱερόσυλοι τινες ἐπιτιθέμενοι τὴν μὲν ἀληθῆ θεολογίαν ἀφαιροῦνται καὶ ἀφανεία, τό γε εἰς αὐτοὺς ἦκον, κατακρύπτουσι πολλῆ, ἑτέραν δ' ἀφ' ἑαυτῶν αὐτοὶ συντιθέντες, πολὺ τό νόθον ἔχουσιν καὶ ῥυπαρόν, ἐκείνοις περιτιθέασιν, ἵνα μόνον πρὸς τόν καθ' ἡμῶν πόλεμον, τινός ἀσθενοῦς εὐπορήσωσιν ἐπικουρίας, κατορχοῦμενοι τῶν ἁγίων καὶ τὰ δεινότατα πολεμοῦντες. Οὐκοῦν ἐπὶ καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἕνεκα καὶ τῶν ἁγίων ἀναγκαῖον ἔδοξε ποιήσασθαι τόν λόγον, ἀλλως θ' ἵνα μὴ καὶ αὐτός ἀπατάμενος ὑπ' αὐτῶν περὶ ἑκατέρων δοξάζης τὰ μὴ ὄντα, δεῖν ῥήθημεν οὐ διὰ στόματος μόνον, ἀλλὰ καὶ γραμμασιν ἐκθέσθαι πρὸς τὴν ἀγιότητα τὴν σὴν, ἵν' ἔχης πολλάκις ἐπιὼν τὴν τε κακουργίαν αὐτῶν εἰδέναι καὶ τὴν παρ' ἡμῖν ἀλήθειαν, ὡς χωρὶς τινος περιεργίας καὶ δόλου πρεσβεῦεται παρ' ἡμῶν. Λέγομεν γάρ

Ἔστι ὁ Θεὸς εἷς ἐστιν.

Ἔστι ὁ Θεὸς ἀπλοῦς ἐστιν.

Ἔστι οὐ λέγεται παρὰ τῶν θεολόγων, ὡς ἡ οὐσία ἐξ ἑαυτῆς προέρχεται. Οὐ λέγομεν περὶ τῶν θείων ὑποστάσεων Υἱοῦ καὶ Πνεύματος, ἀλλὰ ἀπλῶς ἀπολύτως αὐτὴ ἐξ ἑαυτῆς οὐ προέρχεται προέρχεται δὲ ἐξ αὐτῆς ἡ φυσικὴ ταύτης ἐνέργεια.

2. Τῆς Ἑκτῆς Συνόδου κατὰ Μονοθελητῶν « ... τίς ποτε ὀρθῶς φρονῶν δυνήσεται ἀποδείξαι; Ὅποταν ἂν «μία ἐστὶν ἡ τοῦ Χριστοῦ ἐνέργεια» εἴπωσιν, εἰ¹ χρονικὴ ἢ αἰδιος λεχθήσεται, θεία ἢ ἀνθρωπίνη, ἀκτιστος ἢ κτιστὴ, ἢ αὐτὴ ἥτις καὶ τοῦ πατρὸς ἐστὶν ἢ ἑτέρα παρὰ τόν πατέρα. Εἰ τοίνυν μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτὴ, μία καὶ ἡ

¹ εἰ: ἡ Synod. VI Gener. / Ed. I. D. Mansi.

τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ κοινή ἐστίν, ὅπερ ἀλλόκοτόν ἐστι λέγεσθαι. Οὐκοῦν ἐπὶ τὸν ὅτι Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αὐτὸς Θεὸς καὶ ἄνθρωπος ἐστίν, τὰ ἀνθρώπινα ἐνεργήσας ἐπὶ τῆς γῆς, ὁμοίως σὺν² αὐτῷ καὶ ὁ πατὴρ φυσικῶς ἐνήργησεν³, ἐπειδὴ ἄπερ⁴ ὁ Πατὴρ ποιεῖ, ταῦτα καὶ ὁ Υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. Εἰ δέ⁵, ὅπερ ἡ ἀλήθεια περιέχει, ἐν ὅσῳ ἀνθρώπινά τινα ἐνήργησεν ὁ Χριστός, πρὸς μόνον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς Υἱοῦ ἐπαναφέρεται, ἅτινα οὐκ ἔστι τὰ αὐτὰ οἷα καὶ τοῦ Πατρὸς, κατ' ἄλλο [γὰρ] δηλονότι καὶ ἄλλο ἐνήργησεν ὁ Χριστός, ἵνα κατὰ τὴν θεότητα ἃ ποιεῖ ὁ Πατὴρ, ταῦτα καὶ ὁ Υἱὸς ὁμοίως ποιῇ· καὶ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα ἃ εἰσι τοῦ ἀνθρώπου ἴδια, ὁ αὐτὸς οὗτος ἐνήργησεν ὡς ἄνθρωπος, ἐπειδὴ ἀληθῶς ἐστὶ καὶ Θεὸς καὶ ἄνθρωπος. Ὅθεν καὶ ἀληθῶς πιστεύεται, ὅτι ὁ αὐτὸς οὗτος, εἷς ὢν, δύο ἔχει φυσικὰς ἐνεργείας, τὴν θείαν δηλονότι καὶ τὴν ἀνθρωπίνην, τὴν ἀκτιστον καὶ τὴν κτιστήν, ὡς ἀληθινὸς καὶ τέλειος Θεός, ἀληθινὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος, εἷς ὁ αὐτὸς μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, κύριος Ἰησοῦς Χριστός».

Ἐκ τῆς αὐτῆς Συνόδου «τὴν ἐκατέρας φύσεως ἐκατέραν ἴσμεν ἐνέργειαν, τὴν οὐσιώδη λέγω καὶ φυσικὴν καὶ κατάλληλον, ἀδιαίρετως προϊοῦσαν ἐξ ἐκατέρας οὐσίας καὶ φύσεως κατὰ τὴν ἐμπεφυκυῖαν αὐτῇ φυσικὴν καὶ οὐσιώδη ποιότητα καὶ τὴν ἀμέριστον ὁμοῦ καὶ ἀσύγχυτον θατέρας οὐσίας συνεπαγομένην ἐνέργειαν. Τοῦτο γὰρ καὶ τῶν ἐνεργειῶν ἐπὶ Χριστοῦ ποιεῖ τὸ διάφορον, ὡς περὶ δὴ καὶ τὸ εἶναι τὰς φύσεις τῶν φύσεων».

Ἐκ τῆς αὐτῆς Συνόδου «Ὡς περὶ τῆς ἐκατέρας οὐσίας καὶ φύσεως, ἐξ ὧν ἡμῖν ἀσυγχύτως ἐπὶ Χριστοῦ γέγονεν ἡ ἔνωσις καὶ τὸν ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν ἀπετέλεσεν ὅλον Θεόν, ὅλον τὸν αὐτὸν πιστευόμενον ἄνθρωπον, ἐκατέραν φυσικὴν ὁμολογοῦμεν ἐνέργειαν, ἵνα μὴ τὰς ἀσυγχύτως ἐνωθείσας φύσεις συγχέωμεν, εἴπερ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν καὶ μόνων κατὰ τοὺς τὰ τοιαῦτα δεινοὺς αἱ φύσεις γνωρίζονται καὶ τῶν οὐσιῶν ἀεὶ τὸ διάφορον ἐκ τοῦ διαφόρου τῶν ἐνεργειῶν καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν, οὕτω καὶ πᾶσαν φωνὴν καὶ ἐνέργειαν, κἂν θεία τις ἢ

² σὺν: < *Mansi*.

³ φυσικῶς ἐνήργησεν: ~ *Mansi*.

⁴ ἄπερ: ἃ *Mansi*.

⁵ εἰ δέ: ἐπεὶ *Mansi*.

καὶ οὐράνιος, καὶ ἀνθρωπίνη τε καὶ ἐπίγειος, ἐξ ἑνὸς τοῦ αὐτοῦ προῖεναι Χριστοῦ καὶ Υἱοῦ δογματίζομεν καὶ τῆς μιᾶς αὐτοῦ συνθέτου καὶ μοναδικῆς ὑποστάσεως. Ὃς σεσαρκωμένος τοῦ Θεοῦ Λόγος ἐτύγχανεν, ὁ καὶ ἑκατέραν ἀμερίστως καὶ ἀσυγχύτως ἐνέργειαν κατὰ τὰς ἑαυτοῦ φύσεις ἐξ αὐτοῦ φυσικῶς προβαλλόμενος, κατὰ μὲν τὴν θείαν αὐτοῦ φύσιν, καθ' ἣν ἦν καὶ τῷ πατρὶ ὁμοούσιος, τὴν θεϊκὴν καὶ ἀνεκφραστον, κατὰ δὲ τὴν ἀνθρωπίνην, καθ' ἣν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἡμῖν ὁ αὐτὸς ὁμοούσιος ἔμεινε, τὴν ἀνθρωπεῖαν καὶ πρόσγειον, τὴν ἐκάστη φύσει φίλην καὶ πρόσφορον, καὶ οὐκ ἑῶν τῶν ὀρώντων τινὰ σκανδαλίζεσθαι, ὡς οὐ Θεὸς ὁ αὐτὸς εἶη καὶ ἄνθρωπος ὁ ταῦτα κάκεῖνα φυσικῶς ἐργαζόμενος. Διὰ μὲν τοι τοῦ τὸν αὐτὸν ἓνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν ἐνεργεῖν τὰ ἑκάτερα τὴν Νεστορίου μιανὴν ἐμφραπτόντων ἀπόρροιαν οὔτε γὰρ δύο κατ' αὐτὸν Χριστοὺς καὶ Υἱούς, ὡς εἰρήκαμεν, τοὺς ἐνεργοῦντας ταῦτά τε κάκεῖνα πρεσβεύομεν διὰ δὲ τοῦ δεικνύναι τὰ ἑκατέρας ἴδια φύσεως, ἀσύγχυτα μετὰ τὴν ἔνωσιν μένοντα, καὶ ἑκατέραν τὸν αὐτὸν ὁμοίως προφέρειν ἐνέργειαν, τῷ φυσικῷ λόγῳ γνωριζομένην τῶν φύσεων καὶ τὴν οἰκείαν φύσιν φυσικῶς ἐρμηνεύουσιν, ἀφ' ἧς ἀμερίστως καὶ φυσικῶς ἐπηγάζετο, καὶ οὐσιωδῶς ἀνεβλάστησεν⁶ τὴν Εὐτυχοῦς ἐκ τεφρῶν φιλοσύγχυτον βλάστησιν».

3. Ὅτι οὐκ ἔστι κτιστὴ θεότης.

Ὅτι ὁ Θεὸς κατ' οὐσίαν ἐπίσης πληροῖ τὰ πάντα, καὶ ὅπου ἡ οὐσία, ἐκεῖ καὶ ἡ ἐνέργεια ἀχώριστος γὰρ ὡς ἡ θερμὴ πρὸς τὸ πῦρ καὶ τὸ ἀπαύγασμα πρὸς τὸν ἥλιον. Τοῦ ἁγίου Ἀναστασίου, ἐκ τοῦ Περὶ Ἀπεριγράπτου λόγου αὐτοῦ. «Ἴδωμεν», φησὶν, «οἷα λέγειν περὶ Θεοῦ ἀνέχονται οἱ αἰρετικοί. «Τῇ ἐνεργείᾳ», φασὶν, «ἐν πᾶσιν ἔστιν ὁ Θεός, τῇ οὐσίᾳ δὲ οὐδαμῶς», ἐνέργειαν λέγοντες τὸ προῖον ἐκ τῆς ἐνεργείας ἀποτέλεσμα. Φαίην δ' ἂν ἔγωγε τῆς τοῦ Θεοῦ φύσεως ἀχώριστον εἶναι τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ».

Καὶ μετὰ τινὰ «Ἐνθα ἂν ἡ ἐνέργεια φανῇ, συνθεωρεῖται ταύτη καὶ ἡ οὐσία, ἐξ ἧς προέρχεται. Ἐκάτερον γὰρ ἀπερίγραπτον, καὶ διατοῦτο παντελῶς ἀλλήλων ἔστιν ἀχώριστα. Κηρύττει μὲν γὰρ ἡ ἐνέργεια τὴν λανθάνουσαν οὐσίαν, θεωρεῖται

⁶ ἀνεβλάστησεν: ἀνεβλύστανε *Mansi*.

δὲ συμπαροῦσα τῇ ἐνεργούσῃ, χωρὶς αὐτῆς εἶναι μὴ δυναμένη». Καὶ αὐθις «Περὶ τὸ πᾶν ἐστὶν ἡ ἐνέργεια. Ταύτης δὲ ἀχώριστος ἡ οὐσία καθέστηκεν».

4. Ὅτι κατ' οὐσίαν ὁ Θεὸς ἐπίσης ἐστὶ καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις καὶ ἀψύχοις, καὶ οὐ τοῖς μὲν μᾶλλον, τοῖς δ' ἥττον, ἀλλ' ἐπίσης καὶ εὐσεβέσι καὶ ἀσεβέσι καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις καὶ ἀψύχοις. Ὅτι ὁ Θεὸς τοῖς πᾶσι μὲν πάρεστιν, οὐ πάντα δὲ τῷ Θεῷ πάρεστιν, ἀλλὰ πάρεστι τῷ Θεῷ οἱ διὰ τοῦ θείου βαπτίσματος καθαρθέντες καὶ διὰ τῆς τῶν ἐντολῶν τηρήσεως καὶ τῆς θείας κοινωνίας. Ὅτι πάντα ἐπίσης εἰσὶ τοῦ Θεοῦ κτίσματα καθὸ κτίσματα.

Ὅτι ὁ Θεὸς μιᾷ δυνάμει καὶ οὐ πολλαῖς καὶ διαφόροις ἔκτισε πάντα τὰ ὄντα, ἀλλὰ τῇ αὐτῇ δυνάμει ἔκτισε τὰ τε Χερουβὶμ καὶ τὸν λίθον καὶ οὐ διαφέρουσι καθὸ κτίσματα, ἀλλὰ τῇ τε φύσει καὶ τῇ πρὸς Θεὸν ἐγγύτητι.

Ὅτι οὐ δύναται κτίσμα καθ' αὐτὸ ἀγιάσαι κτίσμα, οὐδὲ ἐφίεται τὰ κτίσματα κτισμάτων.

Ὅτι τὸ τῆς θεότητος ὄνομα καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας κατηγορεῖται καὶ ἐπὶ τῆς ἐνεργείας – ἐπεὶ δὲ ὑπερουσίος ἐστὶν ἡ τοῦ Θεοῦ οὐσία καὶ ὑπερώνυμος, μᾶλλον τῇ ἐνεργείᾳ ἀνήκει ἢ τῇ οὐσίᾳ κατὰ τοὺς θεολόγους –, καὶ οὐ διατοῦτο δοξάζομεν δύο θεοὺς ἢ δύο θεότητες, ἀλλ' ἓνα Θεὸν καὶ μίαν θεότητα ἀπλήν ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος.

Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, ἐκ τοῦ Πρὸς Ἀβλάβιον λόγου «Ἀλλὰ διαιρεῖ μὲν ἰδίᾳ ἐκάστῳ τὰ ἀγαθὰ, καθὼς φησὶν ὁ ἀπόστολος, τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα. Οὐκ ἀναρχος δὲ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ κίνησις ἐκ τοῦ πνεύματος, ἀλλ' εὐρίσκομεν, ὅτι ἡ προεπινοουμένη ταύτης δύναμις, ἣτις ἐστὶν ὁ μονογενὴς Θεός, πάντα ποιεῖ, οὐ χωρὶς οὐδὲν τῶν ὄντων εἰς γένεσιν ἔρχεται ἀλλὰ καὶ αὐτὴ πάλιν τῶν ἀγαθῶν ἡ πηγὴ ἐκ τοῦ πατρικοῦ βουλήματος ἀφορμᾶται. Εἰ δὴ πᾶν ἀγαθὸν καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα τῆς ἀνάρχου δυ νάμεώς τε καὶ βουλῆς ἐξημμένον ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος διὰ τοῦ μονογενοῦς Θεοῦ ἀχρόνως καὶ ἀδιαστάτως εἰς τελείωσιν ἄγεται, οὐδεμιᾶς παρατάσεως ἐν τῇ τοῦ θείου βουλήματος κινήσει ἀπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐπὶ τὸ πνεῦμα γινομένης ἢ νοουμένης, ἐν δὲ τῶν ἀγαθῶν ὄνομάτων καὶ ἡ

⁷ καὶ: <Greg. Nyss. Ad Ablabium / Ed. F. Mueller.

θεότης, οὐκ ἂν εἰκότως εἰς πλῆθος τὸ ὄνομα διαχέοιτο, τῆς κατ'⁸ ἐνέργειαν ἐνόητος κωλυούσης τὴν πληθυντικὴν ἀπαρίθμησιν⁹. Καὶ ὥσπερ εἰς ὁ σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν, ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ὠνόμασται, καὶ οὐδεὶς ἐκ τῆς φωνῆς ταύτης ἢ τὸν Υἱὸν λέγει μὴ σώζειν τοὺς πιστεύοντας ἢ δίχα τοῦ πνεύματος τὴν σωτηρίαν τοῖς μετέχουσι γίνεσθαι, ἀλλὰ γίνεται πάντων σωτὴρ ὁ ἐπὶ πάντων Θεός, ἐνεργοῦντος τοῦ Υἱοῦ τὴν σωτηρίαν ἐν τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι, καὶ οὐδὲν μᾶλλον διατοῦτο¹⁰ τρεῖς σωτῆρες ὑπὸ τῆς Γραφῆς ὀνομάζονται, εἰ καὶ ὁμολογεῖται παρὰ τῆς ἁγίας τριάδος ἡ σωτηρία· οὕτως οὐδὲ τρεῖς θεοὶ κατὰ τὴν ἀποδοδομένην τῆς θεότητος σημασίαν, κἂν ἐφαρμόζη τῇ ἁγίᾳ τριάδι ἡ τοιαύτη κλήσις¹¹.

Μάχεσθαι δὲ πρὸς τοὺς ἀντιλέγοντας, μὴ δεῖν ἐνέργειαν νοεῖν τὴν θεότητα, οὐ πᾶν τοι¹² τῶν ἀναγκαίων μοι δοκεῖ, ὡς πρὸς τὴν παροῦσαν τοῦ λόγου κατασκευὴν. Ἡμεῖς μὲν¹³ ἀόριστον καὶ ἀπερίληπτον τὴν θεῖαν φύσιν εἶναι πιστεύοντες οὐδεμίαν αὐτῆς ἐπινοοῦμεν περίληψιν, ἀλλὰ κατὰ πάντα τρόπον ἐν ἀπειρίᾳ νοεῖσθαι τὴν φύσιν διορίζομεθα. Τὸ δὲ καθόλου ἄπειρον οὐ τινὶ μὲν ὀρίζεται, τινὶ δὲ οὐχί, ἀλλὰ κατὰ πάντα λόγον ἐκφεύγει τὸν ὄρον ἢ ἀπειρία. Οὐκοῦν τὸ ἐκτὸς ὄρου οὐδὲ ὀνόματι πάντως ὀρίζεται. Ὡς ἂν οὖν διαμένοι ἐπὶ τῆς θείας φύσεως τοῦ ἀορίστου ἡ ἔννοια· ὑπὲρ πᾶν ὄνομα τὸ θεῖόν φαμεν εἶναι¹⁴, ἡ δὲ θεότης ἐν τῶν ὀνομάτων ἐστίν. Οὐκοῦν οὐ δύναται τὸ αὐτὸ¹⁵ ὄνομα εἶναι καὶ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα εἶναι¹⁶ νομίζεσθαι. Πλὴν εἰ τοῦτο τοῖς ἐναντίοις ἀρεσκοί, μὴ ἐνεργείας, ἀλλὰ φύσεως εἶναι τὴν σημασίαν, ἐπαναδραμούμεθα πρὸς τὸν ἐξαρχῆς λόγον ὅτι τὸ τῆς

⁸ κατ': κατὰ τὴν *Mueller*.

⁹ ἀπαρίθμησιν: ἀρίθμησιν *Mueller*.

¹⁰ διατοῦτο: διὰ τοῦτο *Mueller*.

¹¹ τῇ ἁγίᾳ τριάδι ἢ τοιαύτη κλήσις: ἢ τοιαύτη κλήσις τῇ ἁγίᾳ τριάδι *Mueller*.

¹² τοι: τι *Mueller*.

¹³ μὲν: + γὰρ *Mueller*.

¹⁴ τὸ θεῖόν φαμεν εἶναι: φαμεν εἶναι τὸ θεῖόν *Mueller*.

¹⁵ αὐτὸ: + καὶ *Mueller*.

¹⁶ εἶναι: < *Mueller*.

φύσεως ὄνομα ἡμαρτημένως ἢ συνήθεια εἰς πλήθους σημασίαν ἀνάγει¹⁷, οὔτε μειώσεως οὔτε ἀυξήσεως κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσγινομένης τῇ φύσει, ὅταν ἐν πλείοσιν ἢ ἐλάττοσι θεωρῆται. Μόνα γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἀριθμεῖται, ὅσα κατ' ἰδίαν περιγραφὴν θεωρεῖται».

Τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τοῦ Περὶ Θεότητος Υἱοῦ καὶ Πνεύματος λόγου καὶ εἰς τὸν Ἀβραάμ «Φασὶν οἱ Πνευματομάχοι φύσεως¹⁸ εἶναι σημαντικὴν τὴν θεότητα ἡμεῖς δὲ φαμεν¹⁹, ὅτι ὄνομα σημαντικὸν ἢ θεία φύσις²⁰ ἢ οὐκ ἔχει²¹ ἢ ἡμῖν οὐκ ἔχει. Ἀλλ' εἴ τι καὶ λέγεται, εἴτε παρὰ τῆς ἀνθρωπίνης συνηθείας, εἴτε παρὰ τῆς θείας Γραφῆς, τῶν περὶ αὐτὴν ἀποσημανθέντων ἐστὶ τι²². Αὕτη δὲ ἡ θεία φύσις ἀφραστός τε καὶ ἀνεκφώνητος μένει, ὑπερβαίνουσα πᾶσαν τὴν διὰ φωνῆς σημασίαν. Οὐκοῦν οὐχὶ²³ φύσιν, ἀλλὰ τὴν θεατικὴν δύναμιν ἢ τῆς θεότητος προσηγορία παρίστησιν».

5. Τοῦ μεγάλου Βασιλείου, ἐκ τῆς πρὸς Εὐστάθιον τὸν ἱατρὸν ἐπιστολῆς «Ἡ τῆς ἐνεργείας ταυτότης ἐπὶ πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἀγίου Πνεύματος δείκνυσι σαφῶς τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον, ὥστε κὰν φύσιν σημαίνῃ τὸ τῆς θεότητος ὄνομα, κυρίως καὶ τῷ ἀγίῳ πνεύματι τὴν προσηγορίαν προσαρμόζεσθαι ταύτην ἢ τῆς οὐσίας κοινότης συντίθεται. Ἀλλ' οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπὶ τὴν τῆς φύσεως ἔνδειξιν τὴν προσηγορίαν τῆς θεότητος φέρουσιν οἱ πάντα κατασκευάζοντες. Οὐκοῦν ἐξουσίας τινὸς εἴτε ἐποπτικῆς εἴτε ἐνεργητικῆς ἔνδειξιν ἢ προσηγορία φέρει. Ἡ δὲ θεία φύσις ἐν πᾶσι τοῖς ἐπινοουμένοις ὀνόμασι, καθὸ ἐστὶ, μένει ἀσήμαντος ὡς ὁ ἡμέτερος λόγος εὐεργέτην γὰρ καὶ κριτὴν ἀγαθὸν τε καὶ δίκαιον, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα μαθόντες ἐνεργειῶν διαφορὰς ἐδίδαχθημεν, τοῦ δὲ ἐνεργοῦντος τὴν φύσιν οὐδὲν μᾶλλον διὰ τῆς τῶν ἐνεργειῶν κατανοήσεως ἐπιγνῶναι δυνάμεθα. Ὅταν γὰρ ἀποδιδῶ τις λόγον ἐκάστου τούτων τῶν ὀνομάτων καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως, περὶ ἣν

¹⁷ ἀνάγει: ἀγει *Mueller*.

¹⁸ φασὶν οἱ Πνευματομάχοι φύσεως: φασὶ φύσεως μὲν *Greg. Nyss. De Deit. Fil. et Spirit. Sanct. / Ed. J.-P. Migne*.

¹⁹ ὡς γὰρ ἡμεῖς: ἡμεῖς δὲ φαμεν *Migne*.

²⁰ ὄνομα σημαντικὸν ἢ θεία φύσις: ἢ θεία φύσις ὄνομα σημαντικὸν *Migne*.

²¹ ἔχει: + ἑαυτῆς *Migne*.

²² περὶ αὐτὴν ἀποσημανθέντων ἐστὶ τι: τι περὶ αὐτὴν ἀποσημανθέντων ἐστὶ *Migne*.

²³ οὐχὶ: + τὴν *Migne*.

τά ὀνόματα, οὐ τὸν αὐτὸν ἀμφοτέρων ἀποδώσει λόγον. Ὡν δὲ ὁ λόγος ἕτερος, τούτων καὶ ἡ φύσις διάφορος. Οὐκοῦν ἄλλο μὲν ἐστὶν οὐσία, ἣς οὐπω λόγος μηνυτῆς ἐξευρέθη, ἕτερα δὲ τῶν περὶ αὐτὴν ὀνομάτων ἡ σημασία, ἐξ ἐνεργείας τινὸς ἢ ἀξίας ὀνομαζομένων. Εἴτε γάρ²⁴ ἐνεργείας ὄνομα ἢ θεότης, ὡς μίαν ἐνεργεῖαν πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἀγίου Πνεύματος, οὕτω μίαν φαμέν εἶναι καὶ τὴν θεότητα, εἴτε κατὰ τὰς τῶν πολλῶν δόξας φύσεως ἐνδεικτικόν ἐστι τὸ τῆς θεότητος ὄνομα, διὰ τὸ μηδεμίαν εὐρίσκειν ἐν τῇ φύσει παραλλαγὴν οὐκ ἀπεικότως μιᾶς θεότητος τὴν ἀγίαν τριάδα ὀρίζομεθα²⁵».

Τοῦ ἀγίου Διονυσίου, ἐκ τοῦ Περὶ Θείων Ὄνομάτων, τρισκαιδεκάτου λόγου «Διὸ καὶ μονὰς ὑμνουμένη καὶ τριάς ἢ ὑπὲρ πάντα θεότης οὐκ ἔστιν οὐδὲ μονὰς οὐδὲ τριάς ἢ πρὸς ἡμῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ὄντων διεγνωσμένη, ἀλλ' ἵνα καὶ τὸ ὑπερηνωμένον αὐτῆς καὶ τὸ θεογόνον ἀληθῶς ὑμνήσωμεν, τῇ τριαδικῇ ἐνιαίᾳ θεωνυμίᾳ τὴν ὑπερώνυμον ὀνομάζομεν, τοῖς οὖσι τὴν ὑπερούσιον. Οὐδεμία δὲ μονὰς ἢ τριάς, οὐδὲ ἀριθμὸς, οὐδὲ ἐνότης ἢ γονιμότης, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὄντων ἢ τινι τῶν ὄντων συνεγνωσμένον ἐξάγει τὴν ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν κρυφίότητα τῆς ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν²⁶ ὑπερουσίως ὑπερούσης θεότητος²⁷ οὐδ' ὄνομα αὐτῆς ἐστὶν, οὐδὲ λόγος, ἀλλ' ἐν ἀβάτοις ἐξήρηται. Καὶ οὐδ' αὐτὸ τὸ τῆς ἀγαθότητος ὡς ἐφαρμόζοντες αὐτῇ προσφέρομεν, ἀλλὰ πόθω τοῦ νοεῖν²⁸ τι καὶ λέγειν περὶ τῆς ἀρρήτου φύσεως ἐκείνης τὸ τῶν ὀνομάτων σεπτότατον αὐτῇ πρώτως ἀφιερῶμεν. Καὶ συμφωνήσασιν ἂν κἄν τούτῳ τοῖς θεολόγοις, τῆς δὲ τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἀπολειφθῆσομεθα. Διὸ καὶ αὐτοὶ τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον προτετιμῆκασιν, ὡς ἐξιστῶσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἑαυτῇ συμφύλων καὶ διὰ πασῶν τῶν θείων νοήσεων ὀδεύουσιν, ὧν ἐξήρηται τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, καὶ πάντα

²⁴ γὰρ: οὖν *Bas. M. Ep. 189 / Ed. Y. Courtonne.*

²⁵ ὀρίζομεθα: διόρίζομεθα *Courtonne.*

²⁶ καὶ λόγον καὶ νοῦν: < *Dion. Areop. De div. nom. / Ed. B. R. Suchla.*

²⁷ θεότητος: ὑπερθεότητος *Suchla.*

²⁸ νοεῖν: ἐννοεῖν *Suchla.*

λόγον καὶ γινῶσιν, ἐπ’ ἐσχάτων δὲ καὶ²⁹ τῶν ὅλων αὐτῷ συνάπτουσιν, καθόσον³⁰ καὶ ἡμῖν ἐκεῖνῳ συνάπτεσθαι δυνατὸν».

6. Ὅτι οὐκ ἔστι κτίσμα ἀναρχον, ἤγουν πρὸ τῶν αἰώνων. Ὅτι ὁ Θεὸς οὐκ ἐκ τῶν κατ’ αὐτὸν γινώσκειται, ἤγουν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ἀλλ’ ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν, τουτέστιν, ἐκ τῶν φυσικῶν ιδιωμάτων, ἐξ ὧν λαμβάνουσι τὰς ἐμφάσεις ἀμυδρῶς καὶ μετρίως οἱ κεκαθαρμένοι.

Τοῦ ἁγίου Μαξίμου, ἐν σχολίῳ τῷ εἰς τὸ τοῦ θεολόγου ῥητὸν τὸ «Οὐκ ἐκ τῶν κατ’ αὐτὸν, ἀλλ’ ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν», κεφαλαίῳ ἑκατοστῷ ὀγδοηκοστῷ ὀγδὼ «Ἐκ τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν, τουτέστιν, ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς, ὁ Θεὸς οὐδέποτε τί ὑπάρχων γινώσκειται. Ἀμήχανος γὰρ καὶ παντελῶς ἀβατος πάση τῇ κτίσει, ὁρατῇ τε καὶ ἀοράτῳ κατὰ τὸ ἴσον, ἢ περὶ τοῦ τί καθέστηκεν ἔννοια ἀλλ’ ἐκ τῶν περὶ τὴν οὐσίαν μόνον, ὅτι ἔστι, καὶ ταῦτα καλῶς τε καὶ εὐσεβῶς θεωρουμένων, τοῖς ὀρῶσιν ὁ Θεὸς ἑαυτὸν ὑπενδίδωσι τὰ δὲ περὶ τὴν οὐσίαν οὐ, τί ἐστίν, ὑποδηλοῖ».

Τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου, ἐκ τοῦ Εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν λόγου «Ἐνα Θεὸν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι θεολογοῦμεν³¹, μίαν ἔχοντα τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, καὶ ὅσα ἄλλα περὶ τὴν οὐσίαν θεωρεῖται θεολογούμενα καὶ ὑμνούμενα· καὶ ἵνα τύπον δῶμεν τῷ λόγῳ καὶ ἄθροισμα ἢ πλήρωμα, τὰ κατὰ θεολογίαν ἔχομεν³². Τί δὲ ταῦτά ἐστίν ἢ “περὶ”³³ ταῦτα, καθεξῆς ἀκούσωμεν ὅτι τὸ ἀκτιστον, τὸ ἀσώματον, τὸ ἀχρονον, τὸ ἀναρχον, τὸ αἰδιον, τὸ ἀτελεῦτητον, τὸ ἀπειρον³⁴, τὸ ἄγνωστον, τὸ ἀσχημάτιστον, τὸ ἀνερμήνευτον³⁵, τὸ ἀνεξιχνίαστον, τὸ Θεὸν θεῶν λεγέσθαι αὐτὸν, τὸ κύριον κυρίων, τὸ βασιλέα βασιλευόντων, τὸ παντοκράτορα, τὸ ποιητὴν, τὸ δημιουργόν, τὸ φῶς, τὸ ἅγιον, τὸ ζῶν³⁶, τὸ ἀγαθόν, τὸ ἀθάνατον, τὸ

²⁹ καὶ: < *Suchla*.

³⁰ καθόσον: καθ’ ὅσον *Suchla*.

³¹ θεολογοῦμεν: θεολογοῦμεθα *Ps.-Athanasius*. *Sermo in annuntiat*. / Ed. *J.-P. Migne*.

³² ἔχομεν: ἔχωμεν *Migne*.

³³ “περὶ”: + τί *Migne*.

³⁴ ἀπειρον: + τὸ αἰώνιον *Migne*.

³⁵ τὸ ἀσχημάτιστον, τὸ ἀνερμήνευτον: ~ *Migne*.

³⁶ τὸ ἅγιον, τὸ ζῶν: ~ *Migne*.

ἰσχυρόν, τὸ παντοδύναμον, καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ τε ὑπεροχὴν καὶ αἰτιολογίαν, οὐχ ἕκαστον οὐσία λέγεται, ἀλλὰ περὶ τὴν οὐσίαν».

Καὶ μετ' ὀλίγα «Ὡσπερ ἡ οὐσία καὶ ἡ ἐξουσία καὶ ἡ³⁷ βασιλεία καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἃ κατὰ θεολογίαν προτέθειται, οὐχ ὑπόστασις ἕκαστον λέγεται, ἀλλὰ περὶ τὴν ὑπόστασιν κατ' οὐσίαν ἰδίαν διερμηνευόμενα, οὕτω καὶ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ δύναμις περὶ τὴν ὑπόστασιν οὐσιωδῶς ἀναφέρεται».

7. Ὅτι μέσον Θεοῦ καὶ κτισμάτων οὐκ ἔστι τι.

Ὅτι οὐκ ἔστι τι πρᾶγμα, ὃ οὔτε κτιστόν ἐστιν οὔτε ἀκτιστόν.

Ὅτι τὸ μετεχόμενον τοῖς ἁγίοις αὐτός ἐστιν ὁ Θεὸς καὶ οὐ κτίσμα, καὶ τῆς αὐτοῦ προνοίας ἐφίεται πάντα τὰ ὄντα κατὰ τὸν μέγαν Διονύσιον.

Τοῦ ἀποστόλου, ἐκ τῆς Πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῆς, κεφαλαίου εἰκοστοῦ Ἀδελφοί, ὅσοι πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν Υἱοὶ Θεοῦ. Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν «Ἀββᾶ ὁ πατήρ». Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ. Εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι κληρονόμοι μὲν Θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ εἶπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. Τοῦ αὐτοῦ Ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σῶμά ἐστι, καὶ ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνευμά ἐστιν.

Ἐρώτησις Ἐρμείου εἰς τὸν ἅγιον Κύριλλον, ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ τῷ πρὸς αὐτόν «Ὡς ἡδιστα ἂν σου διαπυθοίμην τὸ ὅπως ἂν ἐν ἡμῖν ἡ τε³⁸ Πατρὸς καὶ³⁹ Υἱοῦ πλήρωσις νοοῖτό τε καὶ πράττοιτο, μία τις οὐσα καὶ οὐ διάφορος». Απόκρισις τοῦ ἁγίου «Οὐδ' ὅπωςτιοῦν ἐν γε δὴ τούτῳ τὸ χαλεπὸν ἢ δυσέφικτον. Πῶς γὰρ ἂν ἐτέρως ἢ διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος, θείων ἡμᾶς χαρισμάτων ἀναπιμπλάντος δι' ἑαυτοῦ καὶ τῆς ἀρρήτου φύσεως κοινωνοῦς ἀποφαίνοντος; Ὡδε γὰρ πού φησι τοῦ σωτῆρος ὁ μαθητῆς Ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν ἡμῖν ἐστιν, ὅτι ἐκ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ ἔδωκεν ἡμῖν».

8. Ὅτι τὸ ὄν καὶ τὸ προσόν, τὸ ὑπάρχον καὶ τὸ ἐνυπάρχον, τὸ χαρακτηρίζον καὶ τὸ χαρακτηριζόμενον οὐκ ἔστι πάντη ταυτόν.

³⁷ ἡ: < Migne.

³⁸ τε: + τοῦ Cyrill. Alex. De sanct. Trinit. dial. / Ed. J.-P. Migne.

³⁹ καί: + τοῦ Migne.

Τοῦ ἁγίου Ιουστίνου, φιλοσόφου καὶ μάρτυρος, ἐρώτησις πρὸς Ἑλληνας Τρίτη «Εἰ τῷ εἶναι καὶ οὐ τῷ βούλεσθαι ποιεῖ ὁ Θεός, οἷον θερμαίνει τὸ πῦρ τῷ εἶναι, πῶς αὐτὸς μὲν ἐστὶ⁴⁰ καὶ ἀπλοῦν καὶ μονοειδές, διαφόρων δὲ οὐσιῶν ἐστὶ ποιητής;» Ἀπόκρισις παρὰ τῶν Ἑλλήνων «Οὐκ οἰητέον, ὥσπερ ἐν ἡμῖν ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ εἶναι, ἄλλο δὲ τὸ βούλεσθαι, οὕτω καὶ ἐν τῷ Θεῷ ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ἀντικρυς ὑπάρχει τὸ εἶναι καὶ τὸ βούλεσθαι ἐν τῷ Θεῷ. Ὁ γὰρ ἐστὶ, καὶ βούλεται καὶ ὁ βούλεται, καὶ⁴¹ ἐστὶ, καὶ οὐδεμία διαίρεσις ἐπὶ τοῦ Θεοῦ διὰ τὸ αὐτοπάρακτον εἶναι τὸν Θεόν, ὥστε καὶ τὴν διαίρεσιν τοῦ εἶναι πρὸς τὸ βούλεσθαι ἐπὶ τοῦ Θεοῦ ἀπορριπτέον».

Ἐλεγχος παρὰ τοῦ ἁγίου «Τοῦ Θεοῦ ἔχοντος οὐσίαν μὲν πρὸς ὑπαρξιν, βούλησιν δὲ πρὸς ποιήσιν, ὁ ἀπορρίπτων οὐσίας τε καὶ βουλῆς τὴν διαφορὰν, καὶ τὴν ὑπαρξιν ἀπορρίπτει τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ποιήσιν ὑπαρξιν μὲν τοῦ Θεοῦ, ποιήσιν δὲ τῶν οὐκ ὄντων».

Τοῦ αὐτοῦ «Εἰ ἄλλο τὸ ὑπάρχειν καὶ ἄλλο τὸ ἐνυπάρχειν, καὶ ὑπάρχει μὲν τοῦ Θεοῦ ἢ οὐσία, ἐνυπάρχει δὲ τῇ οὐσίᾳ ἢ βουλή, ἄλλη ἄρα ἢ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ ἄλλη ἢ βουλή». Τοῦ αὐτοῦ «Τὸ βούλεσθαι ἢ οὐσία ἐστὶν ἢ πρόσεστι τῇ οὐσίᾳ. Ἄλλ' εἰ μὲν οὐσία ἐστὶν, οὐκ ἔστιν ὁ βουλόμενος εἰ δὲ πρόσεστι τῇ οὐσίᾳ, ἐξ ἀνάγκης ἄλλο καὶ ἄλλο ἐστὶν. Οὐκ ἔστι γὰρ τὸ ὄν καὶ τὸ προσὸν ταυτόν». Τοῦ αὐτοῦ «Εἰ πολλὰ μὲν βούλεται ὁ Θεός, πολλὰ δὲ οὐκ ἔστιν, οὐκ ἄρα ταυτόν παρὰ⁴² Θεῷ τὸ εἶναι καὶ τὸ⁴³ βούλεσθαι».

Τοῦ ἁγίου Κυρίλλου, ἐκ τοῦ πέμπτου κεφαλαίου τῶν Θησαυρῶν «Λέγων ὁ Υἱὸς τὸ «Ὡσπερ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτω καὶ τῷ Υἱῷ δέδωκε ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ», τὴν ἀπαράλλακτον ὁμοιότητα λέγει⁴⁴ σαφῶς, ἣν ἔχει πρὸς τὸν γεννήσαντα. Ἐχει γὰρ οὕτω τὴν ζωὴν ὥσπερ καὶ ὁ πατήρ, φυσικὴν δηλονότι καὶ οὐσιώδη. Τὸ δὲ «δέδωκε» προσθεῖς, τὴν ἐξ αὐτοῦ φυσικὴν τε καὶ οὐσιώδη σημαίνει πρόοδον. Οὐ γὰρ δὴ πού δέδωκεν ὁ πατήρ ὥσπερ τι τῶν αὐτῷ προσόντων ἀφελόμενος καὶ οὐκ ἔχοντι

⁴⁰ ἐστὶ: ἐστὶ τε *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.) Quaest. Christ. ad gent. / Ed. J.-P. Migne.*

⁴¹ καὶ: < *Migne.*

⁴² παρὰ: + τῷ *Migne.*

⁴³ καὶ τὸ: τῷ *Migne.*

⁴⁴ λέγει: δεικνύει *Cyr. Alex. Thesaur. de sanct. Trinit. / Ed. J.-P. Migne.*

προστεθεικῶς τῷ Υἱῷ, κατὰ σωματικὴν ἀποτομὴν ἢ διάστασιν τὴν ἐκ τινος ἑτέρου πρὸς ἕτερον, ἢ τοπικῶς ἢ διαιρετικῶς νοου μένην ἀλλ' ὡσπερ δίδωσι τὸ φυτὸν τῷ ἐξ αὐτοῦ προελθόντι καρπῷ τὴν αὐτῷ κατὰ φύσιν προσοῦσαν ποιότητα φέρειν⁴⁵, οὕτως ὁ Υἱὸς εἰληφέναι παρὰ τοῦ πατρὸς τὰ αὐτῷ προσόντα νοεῖται πάντα⁴⁶ ὅσα καὶ ὁ Πατὴρ, δίχα μόνου τοῦ εἶναι Πατὴρ».

Τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τοῦ πέμπτου λόγου τῶν Θεσαυρῶν, τοῦ πρώτου βιβλίου «Εἰ μὴ ζωὴ κατὰ φύσιν ἐστὶν ὁ Υἱός, πῶς ἀληθεύσει⁴⁷ λέγων «Ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἔχει ζωὴν αἰώνιον»; Εἰ δὲ ὡς⁴⁸ φύσει προσοῦσαν ἑαυτῷ τὴν ζωὴν καὶ οὐσιωδῶς ὑπάρχουσιν⁴⁹. δώσειν τοῖς εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν ἐπαγγέλλεται, πῶς ἐνδέχεται νοεῖν, οὐκ ἔχοντα τὸν Υἱὸν εἰληφέναι ταύτην παρὰ τοῦ πατρὸς; Ἀλλ' ὡς⁵⁰ προεῖρηται προελθὼν ἐκ πατρὸς πάντα τὰ αὐτοῦ κατὰ φύσιν ἐπάγεται ἐν δὲ τῶν προσόντων τῷ πατρὶ καὶ ἡ ζωὴ. Οὐκοῦν οὐκ ἐπέισακτος τῷ⁵¹ Υἱῷ ἡ ζωοποιὸς δύναμις, ἀλλὰ κατὰ φύσιν αὐτῷ προσοῦσα καὶ οὐσιωδῶς ὡσπερ καὶ τῷ πατρὶ».

Τοῦ ἁγίου Μαξίμου, ἐκ τῆς τετάρτης ἑκατοντάδος τῶν Θεολογικῶν, κεφαλαίου ἐνενηκοστοῦ «Ἡ τῶν οὐρανῶν καὶ τοῦ Θεοῦ βασιλεία διαφέρουσι μὲν ἀλλήλων, οὐ καθ' ὑπόστασιν δὲ, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν⁵². Ἡ μὲν γὰρ⁵³ τῆς τῶν ὄντων ἀκραιφνοῦς κατὰ τοὺς ἑαυτῶν λόγους ἐν τῷ Θεῷ προαιωνίου γνώσεως ἐστὶ κατάληψις ἡ δὲ τοῦ Θεοῦ βασιλεία τῶν προσόντων τῷ Θεῷ φυσικῶς ἀγαθῶν κατὰ χάριν ἐστὶ μετὰδοσις, ἄλλοι δὲ φασιν αὐτὴν εἶναι τὸ εἶδος αὐτὸ τῆς θεϊκῆς ὠραιότητος τῶν φορεσάντων τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου».

⁴⁵ φέρειν: φορεῖν *Migne*.

⁴⁶ πάντα: + ὦν *Migne*.

⁴⁷ ἀληθεύσει: ἐπαληθεύσει *Migne*.

⁴⁸ εἰ δὲ ὡς: εἰ δὲ τοῦτο μὲν εἰρηκῶς οὐ φαίνεται, ὡς δὲ *Migne*.

⁴⁹ ὑπάρχουσιν: + ἐν ἑαυτῷ *Migne*.

⁵⁰ ὡς: ὡσπερ ἤδη *Migne*.

⁵¹ τῷ: ἐν *Migne*.

⁵² Ἡ τῶν οὐρανῶν καὶ τοῦ Θεοῦ βασιλεία διαφέρουσι μὲν ἀλλήλων, οὐ καθ' ὑπόστασιν δὲ, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν: < *Max. Conf. Cap. ad theol. Deique Filii / Ed. J.-P. Migne*.

⁵³ γὰρ: + βασιλεία τῶν οὐρανῶν *Migne*.

9. Τοῦ ἁγίου Βασιλείου, ἐκ τῶν Ἀντιλεγομένων περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, κεφαλαίου εἰκοστοῦ, λόγου τετάρτου τῶν Ἀντιρρητικῶν «Ὅτι τὰ κοινὰ κτίσεως ἀκοινώνητα τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ τὰ ἴδια τοῦ πνεύματος ἀκοινώνητα τῇ κτίσει, ἐξ ὧν συνάγεται μὴ εἶναι κτίσμα τὸ πνεῦμα. Ὅτι τὰ κοινὰ τῷ πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ, ταῦτα κοινὰ καὶ τῷ πνεύματι. Ὅτι ἐν οἷς χαρακτηρίζεται Θεὸς ὁ πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς ἐν τῇ Γραφῇ, ἐν αὐτοῖς χαρακτηρίζεται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐξ ὧν συνάγεται τῆς αὐτῆς θεότητος τὸ Πνεῦμα τῷ Πατρὶ. Ὅτι τὰ μόνῳ προσόντα τῷ Πατρὶ ὡς Θεῷ καὶ οὐχ ὡς Πατρὶ, καὶ τῷ Υἱῷ ὡς Θεῷ, ταῦτα μόνῳ πρόσσεσι τῷ πνεύματι, οὐκέτι δὲ καὶ τῇ κτίσει, ὥστε τὰ ἀκοινώνητα ὀνόματα καὶ πράγματα τῇ κτίσει, μόνῃ κοινὰ τῇ τριάδι, ἐξ ὧν συνάγεται ὁμοούσιος ἢ τριάς. Πᾶν ὅπερ ἐστὶ γεννητόν, τροπῆς καὶ μεταβολῆς ἐπιδεκτικόν, κατὰ τὸν λέγοντα τῷ Θεῷ προφήτην «Ὁ ποιῶν πάντα καὶ μετασκευάζων αὐτά».

Τοῦ ἁγίου Μαξίμου, ἐκ τῆς Πρὸς Πύρρον διαλέξεως, κεφάλαιον ἐξηκοστὸν ἕνατον «Ἀπὸ τῆς ἐνεργείας ἢ ἐκάστου φύσις χαρακτηρίζεται, τῆς μὲν ἀκτίστου ἐνεργείας ἀκτίστον δεικνύσης φύσιν, κτιστὴν δὲ τῆς κτιστῆς».

Περὶ δὲ ὑπερκειμένου καὶ ὑφειμένου οὕτω φησὶν ὁ Χρυσόστομος ἐν τῇ τοῦ Κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου ὁμιλίᾳ τριακοστῇ «Τί δὲ ἐστὶν ὃ φησὶν «Ὁὐκ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα»; Ἡμεῖς μὲν πάντες, φησί⁵⁴, μέτρῳ τὴν τοῦ Πνεύματος ἐνέργειαν ἐλάβομεν Πνεῦμα γὰρ ἐνταῦθα τὴν ἐνέργειαν φησὶν⁵⁵ αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ μεριζομένη. Οὗτος δὲ ἀμέτρητον ἔχει καὶ ὀλόκληρον πᾶσαν τὴν ἐνέργειαν. Εἰ δὲ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἀμέτρητος, πολλῷ μᾶλλον ἢ οὐσία. Ὅρα καὶ τὸ πνεῦμα ἀπειρον; Ὁ τοίνυν πᾶσαν τοῦ πνεύματος δεξάμενος τὴν ἐνέργειαν, ὁ τὰ τοῦ Θεοῦ εἰδώς, ὁ λέγων «Ὁ ἠκούσαμεν λαλοῦμεν, καὶ ὃ ἐώρακαμεν μαρτυροῦμεν», πῶς ἂν εἴη δίκαιος ὑποπτεῦσθαι; Οὐδὲν γὰρ φησὶν, ὃ μὴ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν, οὐδέ ὃ μὴ τοῦ πνεύματός ἐστι. Καὶ τέως περὶ τοῦ Θεοῦ λόγου οὐδὲν φθέγγεται, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ πνεύματος ἀξιόπιστον ποιεῖται τὴν διδασκαλίαν».

Τοῦ ἁγίου Κυρίλλου, ἐκ τῶν Θησαυρῶν, κεφαλαίου δευτέρου τοῦ πρώτου βιβλίου Ἰελαττόν ἐστι τὸ Θεὸν εἶναι τοῦ πατέρα εἶναι τὸν πατέρα καὶ Θεόν. Ἦι μὲν

⁵⁴ Ἡμεῖς μὲν πάντες, φησί: Θέλει δεῖξαι, ὅτι πάντες ἡμεῖς *Io. Chrys. In Ioan. / Ed. J.-P. Migne.*

⁵⁵ φησὶν: λέγει *Migne.*

γάρ Θεός, πρὸς τὰ δοῦλα τὴν σχέσιν ἔχει, ἢ δὲ πατήρ, πρὸς τὸν ἴδιον καὶ ὁμότιμον Υἱόν. Τοῦ αὐτοῦ, ἐκ τῶν αὐτῶν κεφαλαίων τοῦ πρώτου βιβλίου «Εἰ μέγα τι χαρίζεσθαι νομίζουσιν οἱ χριστομάχοι τῷ Θεῷ, πατέρα μὲν ἐξαρχῆς οὐχ ὁμολογοῦντες αὐτόν, Θεὸν δὲ εἶναι διδόντες, ἀκουέτωσαν, ὅτι λίαν ὑβρίζουσι, πράγματος ἀξιολογωτέρου τὴν θείαν ἀποστεροῦντες φύσιν. «Θεός» μὲν γὰρ ὡς πρὸς τὰ δοῦλα καὶ τὰ γεννητὴν ἔχοντα τὴν οὐσίαν ἔχει τὴν σχέσιν, «πατήρ δέ, ὡς πρὸς Υἱόν. Οἱ λέγοντες τοίνυν, ὅτι Θεός μὲν ἦν ἐξαρχῆς, οὐπω δὲ καὶ πατήρ, τὴν πρὸς τὰ δοῦλα σχέσιν προσάπτουσι τῷ Θεῷ, τοῦ μείζονος ἀποστεροῦντες αὐτόν κρεῖττον γὰρ τὸ πατέρα γεννήματος εἶναι». Καὶ μετὰ τινα «Εἰ μὴ τὸ «πατήρ» ὄνομα κυριώτερόν πως ἐστὶ καὶ ἀξιολογώτερον ἐπὶ Θεοῦ ἢ τὸ «Θεός», ὅτου χάριν ὁ σωτὴρ οὐκ ἐκέλευσε βαπτίζειν εἰς ὄνομα Θεοῦ καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, ἀλλὰ τὸ ἀληθέστερον σημαίνων τῆς θείας φύσεως ἀξίωμα «Εἰς πατέρα» φησὶ «καὶ Υἱόν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον»; Καὶ πάλιν οὐκ εἶπεν «Ὁ ἑωρακῶς ἐμέ⁵⁶ ἑώρακε τὸν Θεόν», ἀλλὰ «τὸν πατέρα», τὸ μείζον ἀπο νέμων αὐτῷ καὶ οὐ τὸ ἔλαττον. Οὐκοῦν⁵⁷ πρῶτον ἔστω πατήρ, εἴθ' οὕτω Θεός, εἰ καὶ ἅμα καὶ συνημμένως».

⁵⁶ καὶ πάλιν οὐκ εἶπεν «Ὁ ἑωρακῶς ἐμέ: ὁ ἑωρακῶς ἐμέ ἑώρακε τὸν Πατέρα». Πάλιν οὐκ εἶπεν *Cyr. Alex. Thesaur. de sanct. Trinit. / Ed. J.-P. Migne.*

⁵⁷ οὐκοῦν: <Migne.

CANTACUZENI AD PAULUM EPISTULA SECUNDA

Τοῦ βασιλέως, πρὸς τὸν αὐτὸν ἀρχιερέα

1. Τιμιώτατε καὶ αἰδεσιμώτατε ἀρχιερεῦ καὶ πάτερ. Ἐμήνυσέ μοι ἡ ἀγιωσύνη σου, ὅτι προσερχόμενοί τινες τῶν ἀντιλεγόντων ἐνοχλοῦσί σοι, λέγοντες ὅτι ὁ βασιλεὺς ἀπατᾷ σε, ἕτερα φρονῶν καὶ ἄλλα πρὸς σὲ λέγων φρονεῖν. Οὗτοι μὲν οὖν τὰ ἑαυτῶν ποιοῦσιν ὡς τοῦ ψεύδους υἱοὶ καὶ τοῦ ψεύδους γεννήτορες—τί γὰρ καινὸν; —, οἱ καὶ τοὺς ἀγίους συκοφαντοῦσιν. Ἡ δὲ βασιλεία μου διὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ χάριτος ἐκ παιδὸς τὴν ἀλήθειαν ἐν πᾶσιν ἀσπαζομένη, πολλῶ μᾶλλον ἐν τοῖς θείοις ταύτην ἐτήρησα. Σὺ δὲ τοῦτο πιστεύσας ἀκριβῶς ἐπιστόμιζε τοὺς συκοφάντας, λέγων ἃ παρῶν παρ' ἡμῶν ἤκουσας, καὶ γράμμα ἐδέξω διὰ χειρὸς τοῦ τῆς βασιλείας μου νοταρίου Γεωργίου τοῦ Κλειδᾶ ὅτι πιστεύομεν ἐπὶ Θεοῦ οὐσίαν, ἐνέργειαν ἔχουσαν ἀδιαιρέτως ἐξ αὐτῆς προϊοῦσαν, οὐ διίσταμένην, ἀλλ' ὡς διαφέρουσιν ἐπινοία ὡσπερ τοῦ πυρὸς ἢ θερμῆ καὶ τοῦ φωτὸς ἢ λαμπρότης, κατὰ τὰ περὶ τούτων παραδείγματα τῶν θεολόγων, τοῦ τε Κυρίλλου καὶ Βασιλείου, οὕτως ἐπὶ λέξεως ἔχοντα.

2. Ἐκ τοῦ τριακοστοῦ δευτέρου λόγου τῶν Θησαυρῶν «Ὁ⁵⁸ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ἄτε δὴ⁵⁹ Θεὸς τε ὑπάρχων φύσει καὶ Υἱὸς, θεραπεύει⁶⁰ ἐξουσιαστικῶς, οὐκ εὐχῆς ἔργον ἐπιδεικνύων καθάπερ οἱ ἅγιοι⁶¹, ἀλλ' οἰκείας καὶ οὐσιώδους ἐνεργείας ἀποτελέσματα. Χορηγεῖ δὲ ὁμοίως οἷσπερ ἂν βούλοιο τὴν ἐπὶ τούτῳ χάριν, οὐκ ἄλλοτρίαν ἐπ' αὐτοὺς δύναμιν καλῶν, ἀλλ' οἰκοθεν ἐκτιθεῖς ὡσπερ ἂν εἰ καὶ τὸ πῦρ τοῖς αὐτῶ πλησιάζουσιν ἐμβάλοι⁶² τῆς ἑαυτοῦ φύσεως τὴν ἐνέργειαν».

Βασιλείου, ἐκ τοῦ Περὶ Πίστεως λόγου «Ἐκεῖ⁶³ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπου ὁ⁶⁴ Υἱὸς καὶ ὅπου ὁ⁶⁵ Πατὴρ, πάντα ἔχον καὶ αὐτὸ συνουσιωμένως κατὰ τὴν φύσιν, τὴν

⁵⁸ ὁ: + δὲ *Migne*.

⁵⁹ δὴ: < *Migne*.

⁶⁰ θεραπεύει: + μὲν *Migne*.

⁶¹ οἱ ἅγιοι: ἐκεῖνοι *Migne*.

⁶² ἐμβάλοι: ἐμβάλλοι *Migne*.

⁶³ ἐκεῖ: ὄψεται *Migne*.

⁶⁴ ὁ: < *Bas. M. De fide / Ed. J.-P. Migne*.

ἀγαθότητα, τὴν εὐθύτητα, τὸν ἀγιασμόν, τὴν ζωὴν. Τούτων οὐδὲν ἐπίκτητον αὐτῷ, οὐδὲ ὑστερον ἐπιγενόμενόν ἐστιν⁶⁶, ἀλλ' ὥσπερ ἀχώριστον τῷ πυρὶ τὸ θερμαίνειν καὶ τῷ φωτὶ τὸ λάμπειν, οὕτω τῷ πνεύματι τὸ ἀγιάζειν, τὸ ζωοποιεῖν, ἢ ἀγαθότης, ἢ εὐθύτης. Καὶ ὥσπερ ὁ ἥλιος ἐπιλάμπων τοῖς σώμασι καὶ ποικίλως ὑπ' αὐτῶν μετεχόμενος οὐδὲν ἐλαττοῦται παρὰ τῶν μετεχόντων, οὕτω⁶⁷ τὸ πνεῦμα πᾶσι τὴν⁶⁸ ἑαυτοῦ χάριν παρέχον ἀμείωτον μένει καὶ ἀδιαίρετον».

Ἀριθμὸν δὲ θεοτήτων δύο ἢ καὶ πλείονων ὑφειμένων ἢ ὑπερκειμένων, καὶ ὅσα ἄλλα ἐκ τῆς διαφορᾶς οἱ ἐμβρόντητοι συνάγειν οἴονται καθ' ἡμῶν, τῆς ἐκείνων ἐστὶ παρανοίας ὥσθι δὲ Χριστιανῶν οὐκ εἰσι φορητά. Ταῦτα εἰδώς, τοὺς μὲν ἀγνοοῦντας δίδασκε, τοὺς δὲ συκοφάντας ἐπιστόμιζε. Εἰ δ' οὐκ αἰσχύνονται, ληρεῖν ἔα.

⁶⁵ ὁ: < *Migne*.

⁶⁶ ἐστιν: πρόσσεστιν *Migne*.

⁶⁷ οὕτω: καὶ *Migne*.

⁶⁸ τὴν: παρ' *Migne*.

PAULI AD CANTACUZENUM EPISTULA PRIMA

Τοῦ αὐτοῦ ἀρχιερέως, πρὸς τὸν βασιλέα⁶⁹

1. Ὑψηλότατε καὶ σοφώτατε βασιλεῦ. Ὑδωρ στενοχωρούμενον ἄλλους ἀναρρήγνυσιν ἀγωγούς καὶ διεξόδους ἀνοίγει. Αἱ δὲ μεγάλαι τῶν λιμνῶν πᾶσας τὰς ὁδοὺς ἀποκλείουσι καὶ συνέχουσιν, ὥστε μὴ ἐπιπλέον⁷⁰ ἀπορρεῖν. Ἐλαβον τοίνυν παρὰ τῆς σῆς βασιλείας μετ' αἰδοῦς τὸ διακομισθὲν πρὸς με γράμμα, ὅπερ εἰ καὶ τοῖς καλῶς νοοῦσι καὶ τοῖς εἰλικρινῆ διάνοιαν ἔχουσι καὶ τοῖς τὰς ἀναφυσείσας ἀγνοοῦσι φιλονεικίας ἀρκοίη, ὅμως μεγάλην ἀμφιβολίαν ἐνήσι καὶ πολλὴν ὑποψίαν τοῖς τε εἰποῦσι καὶ τοῖς⁷¹ ἀκούσασιν τὸ περὶ τῶν πολλῶν θεοτήτων δόγμα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ ἐκκλησίᾳ φυῆναί τε καὶ βλαστῆσαι. Ὅθεν ἡ τῆς σῆς⁷² βασιλείας σοφία ὥσπερ τις λίμνη ὑδάτων ἀφθόνως πεπληρωμένη σαῖς ἀποκρίσεσιν ἐκ μέσου ποιησάτω πᾶσαν ἀμφιβολίαν καὶ τῇ συκοφαντίᾳ μηδαμῶς χώραν μεταδιδότω. Ταῦτα δὲ εἰσιν ὡς⁷³ ἐν βραχεὶ τὰ τὴν ὕλην τῆς ἀμφιβολίας ἐμποιοῦντα

Πρῶτον⁷⁴ εἰ ἐν τῷ Θεῷ ταυτὸν ἐστὶ πρᾶγμα τό τε ἔχον καὶ τὸ ἐχόμενον. Ἐν γὰρ τοῖς σοῖς γράμμασιν ἐγγέγραπτο «οὐσίαν ἔχουσαν ἐνέργειαν»⁷⁵.

Δεύτερον⁷⁶ ἐπεὶ πᾶν τὸ πρᾶγματι διαφέρει καὶ ἐπινοία διαφέρει, οὐ μὴν τὸ ἀνάπαλιν, ἀρεσάτω διακαθᾶραι, εἴπερ ἡ οὐσία καὶ ἡ ἐνέργεια διαφέρουσιν ἢ πρᾶγματι καὶ ἐπινοία ἢ ἐπινοία μόνη⁷⁷ ἡγουν κατὰ τὸν τῆς ἡμετέρας νοήσεως

⁶⁹ τοῦ αὐτοῦ ἀρχιερέως, πρὸς τὸν βασιλέα: Παύλου τινὸς ἐπισκόπου τῆς λατίνων ἐκκλησίας ἐπιστολή, ζητήματά τινα δογματικὰ ἔχουσα, πρὸς τὸν βασιλέα κύριον Ἰωάννην τὸν Καντακουζηνόν, τὸν διὰ τοῦ Θεοῦ καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος μετονομασθέντα Ἰωάσαφ BCD

⁷⁰ ἐπιπλέον: ἐπι πλέον CD

⁷¹ καὶ τοῖς: τοῖς τε CD

⁷² σῆς: < BCD

⁷³ ὡς: < BCD

⁷⁴ πρῶτον: α' BCD

⁷⁵ ἐν γὰρ τοῖς σοῖς γράμμασιν ἐγγέγραπτο «οὐσίαν ἔχουσαν ἐνέργειαν»: < BCD

⁷⁶ δεύτερον: β' BCD

⁷⁷ μόνη: μόνον BCD

τρόπον μόνον. Ἐν γὰρ τοῖς σοῖς γράμμασι⁷⁸ περιείχετο «ἐπινοία διαφέρειν», οὐδενὸς ἄλλου προσκειμένου, δι' οὗ ἂν ἰκανῶς ἐνοεῖτο, ἐπινοία μόνη εἶναι τὴν διαφορὰν, ἀλλ' οὐχὶ καὶ τῷ πράγματι.

Τρίτον⁷⁹ τὰ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ ἡλίου παραδείγματα συμφωνεῖ ὅσον πρὸς τὸ ἀδιαίρετον, ἀλλ' οὐ καὶ πρὸς τὴν πραγματικὴν ταυτότητα ἄλλο γὰρ ἐστὶ πρᾶγμα τὸ πῦρ ὡσπερ ὑφεστηκός, καὶ ἄλλο ἢ θερμὴ τούτου⁸⁰ ὡσπερ ἐνόν, εἰ καὶ ἀδιαίρετως ἄλληλα σύνεισι ταῦτα.

Μὴ δοκείτω δὲ ἀηδὲς τῇ σῆ βασιλείᾳ, κόπον ἀναδέξασθαι ὑπὲρ τούτων ὀλίγον, ὥστε τὰ προειρημένα διασαφῆσαι. Καλῶς γὰρ σαφηνισθέντα πολὺν οἴσουσι καρπὸν σωτηρίας ψυχῶν, ἀναιρήσουσι τὰς τῆς πονηρᾶς φήμης κηλίδας, δόξης σοι⁸¹ καὶ τιμῆς αἴτιον⁸² ἔσται καὶ τὰ τῶν διασυρόντων ἐμφράξει στόματα.

⁷⁸ γράμμασι: συγγράμμασι BCD

⁷⁹ τρίτον: γ' BCD

⁸⁰ τούτου: < BCD

⁸¹ σοι: τε BCD

⁸² αἴτιον: < C

3. CANTACUZENI AD PAULUM EPISTULA TERTIA

Τοῦ βασιλέως, πρὸς τὸν αὐτὸν ἀρχιερέα

1. Τὰ παρὰ τῆς σῆς ἀγιωσύνης γράμματα δεξαμένη ἡ βασιλεία μου, τιμώτατε καὶ αἰδεσιμώτατε ἀρχιερεῦ καὶ πάτερ, ἐγνώρισα τὰ λεγόμενα παρὰ τῶν ἀντιλεγόντων τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ. Τούτους μὲν οὖν εἰκότως ἂν τις ἐξομοιώσειε τῇ μυθευομένη πολυκεφάλῳ ὕδρᾳ, ἢ μιᾶς ἀποτε μνομένης τῶν κεφαλῶν τριπλᾶς ἀνεδίδου κατὰ τὸν μῦθον, πλὴν ὅσον ἐκείνη μὲν οὐ καθάπαξ ἀναιρουμένη τοῦτο μυθεύεται δοῶν, οὗτοι δὲ καὶ ἀπαξ καὶ δις καὶ τρις ὑπὸ τῆς συνόδου παντάπασι καταβληθέντες βιάζονται ζῆν δοκεῖν καὶ πρὸς τούτοις, ἀναισχύντῳ καὶ ἰταμωτάτῳ καὶ γλώττῃ καὶ γνώμῃ χρώμενοι, τὰ ἴδια αἴσχη καὶ τὰς κηλίδας τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ περιάπτειν τολμῶσιν, οὐ μᾶλλον ὄντες βδελυκτοὶ τῆς τῶν δογμάτων διαστροφῆς ἢ τῆς ἰταμότητος καὶ τῆς ἀναισχυντίας.

Λέγουσι καὶ γὰρ ἡμᾶς πολυθεοὺς διὰ τὸ λέγεσθαι παρ' ἡμῶν, ὅτι τὸ τῆς θεότητος ὄνομα κατηγορεῖται μὲν καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, κατηγορεῖται δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἐνεργείας, καὶ ὅτι οὐδὲν ἐστὶ κτιστὸν ἐν τῷ Θεῷ. Ἀλλὰ κἂν δίκαιον, κἂν σοφόν, κἂν ἀληθῆ, καὶ ὅσα ἄλλα φυσικῶς λέγεται ὁ Θεός, οὐδὲν ἐστὶ κτίσμα, ἀλλ' οὐδεμὴν μέρος ὅλου. Οὕτω γὰρ ἂν εἴη σύνθετος ἐκ μερῶν. Ἀλλὰ κἂν σοφὸν εἴπωμεν τὸν Θεόν, ὅλος αὐτός ἐστιν ἢ σοφία αὐτοῦ κἂν ἅγιον, ὅλος αὐτός ἐστιν ἢ ἀγιότης αὐτοῦ καὶ ἀπαξαπλῶς, ὅπερ ἂν τῶν φυσικῶν αὐτοῦ εἴπωμεν ιδιωμάτων, αὐτός ἐστιν ὅλος ὁ Θεός. Οἱ δ' αὐτίκα ἐπιφύονται ἡμῖν συλλογιζόμενοι, ὅτι εἰ πολλὰ λέγονται ἐπὶ Θεοῦ, ταῦτα δὲ καὶ ἀκτιστα, πᾶν δ' ὅπερ ἐστὶν ἐν τῷ Θεῷ Θεός ἐστι, πολλοὶ ἄρα θεοί, καὶ ἐπομένως πολυθεοὶ οἱ ταύτην ἔχοντες τὴν δόξαν περὶ Θεοῦ. «Ἄλλ', ὦ βέλτιστου», φαίη τις ἂν πρὸς αὐτούς, «μὴ ἡμῖν, ἀλλὰ τοῖς θεολόγοις διδασκάλοις τοῦτο προστρίβειν ἔδει τὸ αἴσχος. Οὗτοι γὰρ εἰσὶν οἱ λέγοντες τὴν ἐνέργειαν οὐ μόνον ἀκτιστον, ἀλλὰ καὶ προϊούσαν ἐκ τῆς οὐσίας τὸ δὲ προϊόν ἐκ τίνος οὐ ταυτὸν ἐστὶ πάντῃ τῷ ἐξ οὗ πρόεισιν, ἐπεὶ μηδὲν ἐξ ἑαυτοῦ πρόεισιν». Οὗτοι μὲν οὖν, οὕτω τὴν γνώμην διαστραφέντες, ἡμῖν τε ἐπηρεάζουσιν, ἃ μὴ θέμις ἐγκαλοῦντες, καὶ σοὶ προσιόντες ἐνοχλοῦσιν. Ἐμοὶ δὲ δοκεῖ μὲν καὶ τὰ πρότερον εἰρημένα πρὸς εὐγνώμονας καὶ τὴν ἀληθειαν ἀσπαζομένους αὐτάρκως εἰρηῆσθαι.

Ὡς ἂν δὲ τὰ ἀπύλωτα στόματα καὶ ἡ συκοφάντις γλῶσσα τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐμφραγεῖ διατρεφόντων, σὴν χάριν καὶ αὐθις ἐρῶ.

2. Ἐπὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος οὕτω πιστευόμεν, ὡς «Εἷς Θεός, ὅτι μία θεότης μονὰς ἀναρχος καὶ ἀπλῆ καὶ ὑπερούσιος καὶ ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετος ἡ αὐτὴ μονὰς καὶ τριάς. Ὅλη μονὰς ἡ αὐτὴ καὶ ὅλη τριάς ἡ αὐτὴ μονὰς ὅλη κατὰ τὴν οὐσίαν ἡ αὐτὴ, καὶ τριάς ὅλη κατὰ τὰ πρόσωπα ἡ αὐτὴ. Πατὴρ γὰρ καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα ἅγιον ἡ θεότης, καὶ ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι ἡ θεότης, ὅλη ἐν ὄλω τῷ Πατρὶ ἡ αὐτὴ, καὶ ὅλος ἐν ὄλη τῇ αὐτῇ ὁ Πατὴρ καὶ ὅλη ἐν ὄλω τῷ Υἱῷ ἡ αὐτὴ, καὶ ὅλος ἐν ὄλη τῇ αὐτῇ ὁ Υἱὸς καὶ ὅλη ἐν ὄλω τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἡ αὐτὴ, καὶ ὅλον ἐν ὄλη τῇ αὐτῇ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Οὐ γὰρ ἐκ μέρους ἡ θεότης ἐν τῷ πατρὶ ἢ ἐκ μέρους Θεὸς ὁ Πατὴρ οὔτε ἐκ μέρους ἐν τῷ Υἱῷ ἡ θεότης ἢ ἐκ μέρους Θεὸς ὁ Υἱὸς οὔτε ἐκ μέρους ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι ἡ θεότης ἢ ἐκ μέρους Θεὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Οὔτε γὰρ μεριστὴ ἡ θεότης, οὔτε ἀτελής Θεὸς ὁ Πατὴρ ἢ ὁ Υἱὸς ἢ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλλ' ὅλη ἐστὶν ἡ αὐτὴ τελεία τελείως ἐν τελείῳ τῷ Πατρὶ καὶ ὅλη τελεία τελείως ἐν τελείῳ τῷ Υἱῷ ἡ αὐτὴ καὶ ὅλη τελεία τελείως ἡ αὐτὴ ἐν τελείῳ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. Ὅλος γὰρ ἐν ὄλω τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Πνεύματι τελείως ἐστὶν ὁ Πατὴρ καὶ ὅλος ἐν ὄλω τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι τελείως ἐστὶν ὁ υἱὸς καὶ ὅλον ἐν ὄλω τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ τελείως ἐστὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Διὸ καὶ εἷς Θεὸς ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Μία γὰρ καὶ ἡ αὐτὴ οὐσία καὶ δύναμις καὶ ἐνέργεια Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, οὐκ ὄντος οὐδενὸς τοῦ ἑτέρου χωρὶς ἢ νοουμένου».

Τοὺς δὲ φρονοῦντας ἐπὶ Θεοῦ θεοῦς καὶ θεότητας δύο ἢ τρεῖς ἢ πολλὰς καὶ δυνάμεις πολλὰς διαφερούσας ἀλλήλων, ὡς τῇ μὲν τυχόν τοὺς ἀγγέλους τὸν Θεὸν δεδημιουργηκέναι, τῇ δὲ τὸν ὁρατὸν κόσμον κατὰ τοὺς συκοφάντας, μετὰ τῶν εἰδωλολατρῶν τὰπτομεν, ἢ μᾶλλον μετ' αὐτοῦ τοῦ πρώτως ἐφ' ἑαυτὸν τὴν τοῦ Θεοῦ τιμὴν κακῶς ἐλκύσαντος διαβόλου.

Ἐπι προφέρουσιν ἡμῖν, ὅτι λέγομεν ἐπὶ Θεοῦ οὐσίαν ἔχουσαν ἐνέργειαν, καὶ ζητοῦσι παρ' ἡμῶν μαθεῖν, ὅποιάντινα τὴν διαφορὰν ἔχοντος καὶ ἔχομένου νοοῦμεν. Ἀποκρινάσθωσαν οὖν ἡμῖν πρῶτον, εἰ μετέμαθον καλῶς διαφορὰν οὐσίας καὶ ἐνεργείας, καὶ τότε αὐτοῖς ἐροῦμεν τῆς διαφορᾶς τὸ εἶδος ἐπομένως παντὰπασι

τοῖς ἀγίοις. Εἰ δ' ἔτι τῶν προτέρων ἔχονται, ἕωλον ἂν εἴη τοῖς τοιούτοις προσδιαλέγεσθαι ἕως γάρ ἂν οἱ προσδιαλεγόμενοι μὴ συνομολογῶσι τὰς προτάσεις, ἀδύνατον συμπέρασμα προβῆναι.

Πῶς γὰρ ἂν τις Ἐπικουρίῳ περὶ τριάδος διαλεχθεῖη, μηδὲν εἶναι Θεὸν παραδεχομένῳ; Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον οὐδὲ τοῦτοις ἀποκρίνασθαι δεῖ, ἀχρὶς ἂν συνθῶνται διαφορὰν οὐσίας καὶ ἐνεργείας ὁμολογεῖν. Εἰ δὲ τοῦτο μὴθ' ἢ Ἐκτῆ Σύνοδος ἠδυνήθη, δῆμος ὅλος ἀγίων, μὴθ' ὁ τῶν θεολόγων ἅπας χορὸς, δέδοικα, μὴ καὶ μεμψιν ἡμῖν δικαίαν ἐπενέγκῃ τὸ τοῦτους πείθειν ἐπιχειρεῖν, ἀγνοήσασιν ὡς ἔοικεν, ὡς οὐδ' ὅσον εἰπεῖν ἀποδεόμεν τῆς ἐκείνων δυνάμεως καὶ ἀγιωσύνης.

3. Διὰ ταῦτας μὲν τὰς αἰτίας οὐκ ἂν ἀπεκρινάμεθα πρὸς ἐκείνους, σὴν δὲ χάριν, ὡς ἔχω γνώμης, ἐρῶ. Οὔτε ταυτὸν ἴσμεν παντάπασιν ἐπὶ Θεοῦ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἐνέργειαν, ἐπεὶ μὴδὲ τοῖς θεολόγοις τοῦτο δοκεῖ, οὔτε οὐσίαν μόνον μὴ ἔχουσαν ἐνέργειαν. «Τὸ γὰρ μὴ ἔχον» κατὰ τὸν ἅγιον Διονύσιον «δύναμιν μηδεμίαν, οὔτε ἔστιν, οὔτε τί ἐστιν, οὔτε ἐστὶν αὐτοῦ θεσις». Καὶ ὁ Δαμασκηνός «Ἐνέργειά ἐστι δραστικὴ καὶ οὐσιώδης τῆς φύσεως κίνησις, ἧς μόνον ἐστέρηται τὸ μὴ ὄν». Ἀλλ' οὐδεμὴν λέγομεν τὴν τοῦ Θεοῦ οὐσίαν ἔχειν ἐνέργειαν ὡς ἕτερον ἐν ἐτέρῳ, οὐδ' ὡς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός, οὐδ' ὡς οὐσίαν καὶ ποιότητα, ἀλλ' ὡς οὐσίαν ἀπλῆν ἔχουσαν ὁμοίαν αὐτῇ ἀπλουστάτην ἐνέργειαν.

Τοῦτο δ' ἡμῖν συμμαρτυρήσει καὶ ὁ κλεινὸς Ἰουστίνος, φιλόσοφος ὢν ὑπὲρ τοὺς νῦν, εἰ θέμις εἰπεῖν, καὶ μάρτυς καὶ θεολόγος. Ἐρωτηθεὶς γάρ, ὅτι «Εἰ ἔχει ὁ Θεὸς ὑπόστασιν ὑπάρχουσαν καὶ βουλήν ἐνυπάρχουσαν καὶ Υἱὸν ὑπάρχοντα, πῶς, ἐκ τοσοῦτων συγκείμενος, ἀπλοῦς ὀνομάζεται;» ἀπεκρίθη «Ὁ Θεός, ὡςπερ ὅλος ἐστὶ πανταχοῦ καὶ ὅλος ἐν ἐκάστῳ καὶ ὅλος ἐφ' ἑαυτοῦ – καὶ τοῦτου τὴν πίστιν ἔχομεν – , οὕτω⁸³ καὶ τὸ ἀπλοῦν αὐτοῦ ὅλον Υἱὸς ἐστὶ καὶ ὅλον Υἱὸν ἔχον ἐστὶ καὶ ὅλον βουλή ἐστὶ καὶ ὅλον βουλήν ἔχον ἐστίν. Οὐ γὰρ ἔστι κατὰ τὴν κτιστὴν φύσιν ὁ Θεός, ὥστε τὸ εἶναι αὐτὸν καὶ τὸ ἔχειν νοηθῆναι⁸⁴ ἐν συνθέσει, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ τὴν φύσιν ἐστὶν ὢν⁸⁵, οὕτω καὶ τὸ εἶναι αὐτὸν καὶ τὸ ἔχειν ἐστὶν ὑπὲρ τὴν σύνθεσιν».

⁸³ οὕτω: οὕτως *Ps.-Justin. Philos. (Theod. Cyr.) Quaest. et respons. ad orthod.* / Ed. *J. C. T. Otto*.

⁸⁴ νοηθῆναι: νοηθῆ *Otto*.

⁸⁵ ὢς ὑπὲρ τὴν φύσιν ἐστὶν ὢν: ὡςπερ τὴν φύσιν ὢν *Otto*.

Εἰ δ' ἀπλῶς κακίζουσι τὴν τοῦ ἔχειν φωνὴν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένην οἱ φάσκοντες οὗτοι εἶναι σοφοί, οὐκ ἂν φθάνοιεν καὶ τῷ μεγάλῳ πατρὶ Ἀθανασίῳ διαστροφὴν ἐν τοῖς δόγμασιν ἐγκαλοῦντες. Φησὶ γὰρ «Ἐνα Θεὸν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι θεολογοῦμεν, μίαν ἔχοντα τὴν οὐσίαν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, καὶ ὅσα ἄλλα περὶ τὴν οὐσίαν θεωρεῖται θεολογοῦμενα καὶ ὑμνοῦμενα». Καὶ αὐθις, τὸ «Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ ἐμὰ ἐστὶ» σαφηνίζων, ὡς ἂν μὴ δοκῆ τοῖς συκοφάνταις περὶ τῆς κτίσεως τοῦτο εἰρηκῆναι τὸν Σωτῆρα «Οὐχ ἔνεκεν κτιστῶν πραγμάτων τοῦτο ἔφη ὁ Σωτὴρ τὸ «Πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ ἐμὰ ἐστὶ», λέγει ὁ διδάσκαλος, «ἀλλ' ὅσα ἀνήκε τῇ θεότητι τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ⁸⁶, ἴδια ἔφη ὁ κύριος». Καὶ αὐθις εἰς τὸ «Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ Πατρὸς» οὕτω φησὶ «Πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμὰ ἐστὶν. Ἀνάγκη τοίνυν νοεῖν ἡμᾶς, ὅτι ἐστὶν ἐν τῷ Πατρὶ τὸ αἰδῖον, τὸ αἰώνιον, τὸ ἀθάνατον ἔστι δὲ ἐν αὐτῷ οὐχ ὡς ἀλλότρια αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς ἐν πηγῇ ἐστὶν ἐν αὐτῷ ἀναπαυόμενα». Ἔχει δὲ ταῦτα καὶ ὁ Υἱός, οὐκ ἐξ ἀρετῆς, ὡς εἶπομεν ἀλλὰ τῆς οὐσίας αὐτοῦ ἐστὶν.

4. Οὕτω μὲν οὖν τὸ ἔχον καὶ τὸ ἐχόμενον ἡμεῖς ἐπὶ Θεοῦ νοοῦμεν, ἐπόμενοι τοῖς ἁγίοις καὶ τὴν τε οὐσίαν λέγομεν ἔχειν ἐνέργειαν, διαφέρουσαν ὅπως οὖν τῆς οὐσίας, ἐπειδὴ τὴν μὲν ἐνέργειαν ἀκούομεν ἐκ τῆς οὐσίας προῖεναι, τῆς Συνόδου λεγούσης τὴν δ' οὐσίαν ἀφ' ἑαυτῆς προῖεναι οὐ δὲπω καὶ τήμερον οὐδεὶς τῶν βλασφημῶν εἶπε. Καὶ οὐδὲ σύνθεσιν οὐδεμίαν ἐννοοῦμεν, οὔτε ὑποκείμενον καὶ κατηγορούμενον, οὔτε οὐσίαν καὶ συμβεβηκός, οὔτε οὐσίαν καὶ ποιότητα, ὡς εἴρηται. Οὗτοι δ' εἰ μὲν ὀψὲ ποτε πεισθέντες τοῖς ἁγίοις μεταμάθωσι τὴν ἀλήθειαν, τῷ Θεῷ χάρις τῷ θέλοντι πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἔλθειν. Εἰ δ' ἀγνωμονοῖεν ἔτι καὶ βούλοιντο τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ τεχνολογεῖν καὶ τὰ ἀνεξερευνήτα ἐρευνᾶν καὶ τὸν τρόπον ζητεῖν μαθεῖν, καθ' ὃν ἔχει ὁ Θεὸς τὰ προσόντα αὐτῷ φύσει καὶ οὐκ ἐπίκτητα, ἡμεῖς κατὰ τὸν ἅγιον Ἰουστίνον «Ὡσπερ ὑπὲρ τὴν φύσιν ἐστὶν ὁ Θεὸς ὢν, οὕτω καὶ τὸ εἶναι αὐτὸν καὶ τὸ ἔχειν ὑπὲρ τὴν σύνθεσιν ἐστὶν» εἰπόντες, ἀπαλλαγῶμεθα. Εἰ γὰρ ὁ φιλοσοφώτατος νοῦς καὶ διαβατικώτατος κατὰ τὴν αὐτῷ προσοῦσαν φυσικὴν δύναμιν οὐδὲ τὴν κτίσιν

⁸⁶ αὐτοῦ: + αὐτὰ *Ps.-Athanasius. Disput. contra Arium / Ed. J.-P. Migne.*

διαβῆναι δύναται – τίς γάρ ἐνόησέ ποτε φύσιν ἀγγέλου, ὡς ἔχει; κτίσις δὲ καὶ ὁ ἀγγελος πάντως –, πῶς ἂν ἡμεῖς περὶ τοῦ, πῶς ἔχει ὁ Θεὸς ἃ ἔχει, ἰσχυρισαίμεθα λέγειν δύνασθαι, οὐ κατὰ τὴν κτιστὴν φύσιν ἔχοντος ἃ ἔχει; Εἰ δ' οὐτοί γε ὡς τὴν ἐν ἀνθρώποις πᾶσαν ἔχειν μετὰ λαυχοῦντες σοφίαν τὰ τοιαῦτα μεγαληγοροῖεν εἰδέναι, οὐ πολλὰ ἂν κάμοις ψευδομένους αὐτοὺς ἐλέγχων. Ἐρώτησον γάρ αὐτοὺς, πῶς ἔχουσι ψυχὴν ὅλην ἐν ὅλῳ σώματι ἢ ἐν μέρει καὶ εἰ μὲν ἐν μέρει, πῶς οὐ τὸ λοιπὸν ἀψυχον εἰ δ' ἐν ὅλῳ, πῶς ἀκρωτηριαζομένου τοῦ σώματος ἢ ψυχὴ σώα μένει εἰ δ' ὅλη ἐν ὅλῳ τῷ σώματι ἐστὶ καὶ ὅλη ἐν ἐκάστῳ μέρει, πρῶτον μὲν, πῶς τοῦτο συμβαίνει – τὸ γάρ τὸ ὅλον πληροῦν ἔδει μὴ χωρεῖσθαι τῷ μέρει οὕτω γάρ ἂν ἔπειτο σύμμετρον εἶναι τὸ μείζον τῷ ἐλάσσονι κοινὴ γὰρ ἐστὶν ἔννοια, τὸ ὅλον μείζον εἶναι τοῦ μέρους –, ἔπειτα, πῶς τῆς μὲν καρδίας μᾶλλον ἐκθερμαινομένης ἢ ψυχομένης μελαγχολίαί γίνονται καὶ φρενίτιδες καὶ τῆς ψυχῆς ἀπόλλυται τὸ φρονεῖν, τῆς δὲ χειρὸς ἢ τοῦ ποδὸς φλεγμαίνοντος, οὐδὲν τοιοῦτον πάσχει. Καὶ ἄλλα πολλὰ τις ἂν εὖροι ἐν τῇ τῆς ψυχῆς συγκράσει καὶ τοῦ σώματος, τὴν ἀνθρωπίνην ὑπερβαίνοντα γινώσκων. Ὁ καὶ Γρηγόριος, ὁ μέγας νοῦς, ἢ τῆς θεολογίας ἀκρότης, οὐκ ἠσχύνθη μαρτυρῶν ἑαυτῷ, «ὅτι πῶς συνεζύγην, οὐκ οἶδα» λέγων, «καὶ πῶς εἰκῶν τέ εἰμι τοῦ Θεοῦ καὶ τῷ πηλῷ συμφύρομαι». Καὶ τὰ μὲν περὶ τοῦ «ἔχειν», ἵνα μὴ ἐπὶ πολὺ μηκύνωμεν λόγον, τοῦτον ἡγοῦμεθα τὸν τρόπον ἔχειν.

5. Ἐπεὶ δὲ καὶ περὶ τοῦ «ἐπινοία» ἐζήτησας ἀνακαθᾶραι ἡμᾶς, εἰ πράγματι καὶ ἐπινοία λέγομεν διαφέρειν τὴν ἐνέργειαν τῆς οὐσίας – ὡς τοῦ μὲν πράγματι διαφέροντος, καὶ ἐπινοία ἐξανάγκης, οὐ μὴν τοῦ ἐπινοία, καὶ πράγματι–, πρῶτα μὲν εὐκαιρὸν πρὸς τοὺς ἀντιλέγοντας εἰπεῖν, ὅτι ἀναγκάζουσιν ἡμᾶς περιτέμνεσθαι, οὐχ ἵνα οἱ περιτετμημένοι νόμον φυλάξωσιν, ἀλλ' ἵνα ἐν τῇ ἡμετέρῃ σαρκὶ καυχῆσονται οὐ γάρ ἵνα μαθόντες φυλάξωσι, τοῦτο ζητοῦσιν, ἀλλὰ νομίζοντες ἐκ τοῦτου μῶμόν τινα προστρίψωσιν ἡμῖν. Ἐγὼ δὲ τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι θαρρήσας, τὴν ἡμετέραν γνώμην ἀπλοϊκῶς καὶ ἐλευθερίως καὶ περὶ τοῦτου ἐρῶ.

Τὴν τοῦ Θεοῦ οὐσίαν καὶ τὴν ἐνέργειαν κατὰ τὴν τῶν θεολόγων διδασκαλίαν καὶ τὴν ἀπόφασιν τῆς Συνόδου οὔτε πάντη ταυτὸν νομίζω, οὔτε πάντη οὐ ταυτὸν οὐ μὴν τῷ αὐτῷ λόγῳ. Οὐ γάρ δύναται τι εἶναι κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ταυτὸν

καὶ οὐ ταυτόν, ἀλλὰ τὴν μὲν ἔνωσιν καὶ τὸ ἀχώριστον καὶ τὸ ἀδιαίρετον τῷ πράγματι, τὴν διάκρισιν δὲ μόνῃ τῇ ἐπινοίᾳ, ἐπινοία δὲ, οὐ ψευδεῖ τινα ἀναπλασμῶ συνισταμένῳ μόνον κατὰ τὸν νοῦν, ἀλλ' ἀληθείᾳ. Τὸ γὰρ κατὰ τὸν ἡμέτερον μόνον νοῦν συνεστηκός, ἀληθείᾳ δὲ μὴ ἐν τοῖς πράγμασιν ὄν, ψευδές. Ἐπὶ δὲ τοῦ Θεοῦ οὐχ οὕτως. Ὁ γὰρ ὁ ἡμέτερος νοεῖ νοῦς, διδαχθεὶς παρὰ τῶν ἀγίων, καὶ ἀληθές ἐστιν ἐν τῷ Θεῷ. Οὐ μὴν νοεῖται παρ' ἡμῶν, ὡς ἔστιν ἐν τῷ Θεῷ—τοῦτο γὰρ ἀδύνατον πάση γεννητῇ φύσει –, ἀλλ' ὅσον ἡμῖν ἐφικτόν ὃ δ' ὅπερ ἀμηγέπη παρ' ἡμῶν νοεῖται, ἀληθῶς ἐστι καὶ προαιωνίως ἐν τῷ Θεῷ.

Μάρτυς Γρηγόριος ὁ Νύσσης, λέγων ἐν τρισκαιδεκάτῳ λόγῳ τῶν Ἀντιρρητικῶν, ὅτι «Πᾶν ὅτιπέρ ἐστι περὶ τὸν Θεὸν νοοῦμενον, τοῦτο πρὸ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως ἦν ἀλλ' ὀνομάζεσθαι τοῦτο φαμεν μετὰ τὸ γενέσθαι τὸν ὀνομάζοντα».

6. Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ Βασίλειος ὁ μέγας τὸ «ἐπινοία» βούλεται νοεῖσθαι ἐπὶ Θεοῦ. Τοῦ γὰρ Εὐνομίου λέγοντος «Ἀγέννητον δὲ λέγοντες, οὐκ ὀνόματι μόνον, κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην, σεμνύνειν οἰόμεθα δεῖν, ἐκτινῦναι δὲ⁸⁷ τὸ πάντων ἀναγκαιότατον ὄφλημα⁸⁸ τὴν τοῦ εἶναι ὃ ἐστιν ὁμολογίαν. Τὰ γὰρ τοι κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα ἐν ὀνόμασι μόνον καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα, ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν», ὁ μέγας οὗτός φησιν – ἐκ τοῦ πρώτου λόγου τῶν Ἀντιρρητικῶν – «Ἀναιρεῖ τὸ κατ' ἐπίνοιαν θεωρεῖσθαι ἐπὶ⁸⁹ Θεοῦ τὸ ἀγέννητον, ἡγούμενος ἐντεῦθεν ῥαδίαν αὐτῷ τὴν ἐπιχείρησιν ἔσεσθαι τοῦ τὴν ἀγεννησίαν οὐσίαν εἶναι⁹⁰ ἐκ τούτου δὲ ἀναντιρρητῶς δείξειν, ἀνόμοιον εἶναι κατ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν τὸν μονογενῆ⁹¹ τῷ Πατρὶ. Διατοῦτο⁹² προσπλέκεται τῷ ῥήματι τῆς ἐπινοίας ὡς οὐδὲν σημαίνουντι τοπαράπαν⁹³, ἀλλ' ἐν μόνῃ τῇ προφορᾷ τὴν ὑπόστασιν

⁸⁷ δὲ: + αὐτῷ *Eun. Cyzic. Lib. apolog. / Ed. R. P. Vaggione.*

⁸⁸ ὄφλημα: + τῷ Θεῷ *Vaggione.*

⁸⁹ ἐπὶ: + τοῦ *Bas. M. Adv. Eun. / Ed. J.-P. Migne.*

⁹⁰ εἶναι: + τοῦ Θεοῦ *Migne.*

⁹¹ μονογενῆ: + Υἱὸν *Migne.*

⁹² διατοῦτο: διὰ τοῦτο *Migne.*

⁹³ τοπαράπαν: τὸ παρὰπαν *Migne.*

κεκτημένω καὶ ἀνάξιον εἶναι Θεοῦ προσποιεῖται ταῖς ἐπινοίαις αὐτὸν ἀποσεμνύνειν. Ἐγὼ δέ, εἰ μὲν ἐπινοία θεωρητὸν ἢ μὴ τὸ ἀγέννητον, οὐπω διίσχυρίζομαι, πρὶν ἂν ὑπ’ αὐτῆς τοῦ λόγου τῆς ἐξετάσεως διδαχθῶμεν. Αὐτὸ δὲ τοῦτο, τί ποτ’ ἐστὶν⁹⁴ ἢ ἐπίνοια, ἠδέως ἂν ἐρωτήσῃμι ἄρ’ οὐ δὲν παντάπασι σημαίνει τὸ ὄνομα τοῦτο καὶ ψόφος ἄλλως ἐστί, διὰ τῆς γλώττης ἐκπίπτων; Ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον οὐχὶ ἐπίνοια, παράνοια δ’ ἂν μᾶλλον καὶ φλυαρία προσαγορευοίτο. Εἰ δὲ συγχωροίη σημαίνει μὲν τι τὴν ἐπίνοιαν, ψευδὲς δὲ τοῦτο παντελῶς καὶ ἀνυπαρκτον, ὡς ἐν ταῖς μυθοποιΐαις κενταύρων δὴ τινῶν ἀναπλασμοὺς καὶ χιμαίρας, πῶς τὸ σημαινόμενον ψεῦδος τῷ ψόφῳ τῆς γλώττης συναφανίζεται, τῆς μὲν φωνῆς πάντως εἰς ἀέρα προχεομένης, τῶν δὲ ψευδῶν νοημάτων ἐναπομενόντων τῇ διανοίᾳ; Οὐδὲ γάρ, ἐπειδὴν ποτε ψευδῶν παντελῶς καὶ διακένων ἀναπλασμῶν ἢ ἐν ταῖς καθ’ ὕπνον φαντασίαις ἢ ἄλλως ἐν τοῖς ματαίοις τοῦ νοῦ κινήμασιν ἢ ψυχῇ πληρωθεῖσα παρακατάσχη τῇ μνήμῃ, εἶτα διὰ τῆς φωνῆς ἐξαγγεῖλαι προέληται, ὁμοῦ τῷ προενεχθέντι λόγῳ συνηφανίσθη καὶ τὰ φαντάσματα. Πολλοῦ γάρ ἂν ἀξίον ἦν τὰ ψευδῆ λέγειν, εἶπερ ἢ φύσις τοῦ ψεύδους τοῖς λαλουμένοις συνδιεφθείρετο. Ἀλλ’ οὐκ ἔχον ἐστὶ φύσιν τοῦτό γε. Ὑπόλοιπον δ’ ἂν εἴη δεικνῦναι, πῶς μὲν ἢ συνήθεια καὶ ἐπὶ ποίων πραγμάτων τῇ ἐπινοίᾳ χρῆται, πῶς δὲ τὰ θεῖα λόγια τὴν χρῆσιν αὐτῆς παρεδέξατο».

Καὶ μετ’ ὀλίγον «Ἐγγὺς δὴ τοῦ τοιοῦτου τρόπου τῆς ἐπινοίας τὴν χρῆσιν καὶ παρὰ τοῦ Θεοῦ δεδιδάγμεθα Λόγου. Τὰ μὲν οὖν ἄλλα παρήσω, πολλά ἔχων εἰπεῖν ἐνός δὲ μόνου τοῦ καιριωτάτου μνησθήσομαι. Ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ λόγοις τὴν φιλανθρωπίαν τῆς θεότητος καὶ τὴν ἐξ οἰκονομίας χάριν τοῖς ἀνθρώποις παραδηλῶν, ιδιώμασί τισι τοῖς περὶ αὐτὸν θεωρουμένοις ἀπεσήμανε⁹⁵ ταύτην, θύραν ἑαυτὸν λέγων καὶ ὁδὸν καὶ ἄρτον καὶ ἄμπελον καὶ ποιμένα καὶ φῶς, οὐ πολυώνυμός τις ὢν. Οὐ γάρ πάντα τὰ ὀνόματα εἰς ταυτὸν ἀλλήλοις φέρει. Ἄλλο γάρ τὸ σημαινόμενον φῶτος καὶ ἄλλο ἀμπέλου καὶ ἄλλο ὁδοῦ καὶ ἄλλο ποιμένος. Ἀλλ’ ἐν ὧν κατὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ μία οὐσία καὶ ἀπλῆ καὶ ἀσύνθετος, ἄλλοτε ἄλλως ἑαυτὸν ὀνομάζει, ταῖς ἐπινοίαις διαφερούσας

⁹⁴ ποτ’ ἐστὶν: ποτέ ἐστὶν *Migne*.

⁹⁵ ἀπεσήμανε: ἀπεσήμαινε *Migne*.

ἀλλήλων τὰς προσηγορίας μεθαρμοζόμενος. Κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἐνεργειῶν διαφορὰν καὶ τὴν πρὸς τὰ εὐεργετούμενα σχέσιν διάφορα ἑαυτῷ καὶ τὰ ὀνόματα τίθεται. Φῶς μὲν γὰρ ἑαυτὸν τοῦ κόσμου λέγει, τὸ τε ἀπρόσιτον τῆς ἐν τῇ θεότητι δόξης τῷ ὀνόματι τούτῳ διασημαίνων καὶ ὡς τῇ λαμπρότητι τῆς γνώσεως τοὺς κεκαθαρμένους τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς καταυγάζων ἄμπελον δέ, ὡς τοὺς ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν πίστιν ἐρριζωμένους ἐπ' ἔργων ἀγαθῶν καρποφορίας ἐκτρέφον ἄρτον δέ, ὡς οἰκειοτάτη τροφή τοῦ⁹⁶ λογικοῦ τυγχάνων, τῷ διακρατεῖν τὴν σύστασιν τῆς ψυχῆς καὶ τὸ ἰδίωμα αὐτῆς διασώζειν καὶ ἀναπληροῦν⁹⁷ ἀεὶ παρ' ἑαυτοῦ τὸ ἐνδέον, καὶ πρὸς τὴν ἐξ ἀλογίας ἐγγινομένην ἀρρωστίαν οὐκ ἔων ὑποφέρεσθαι. Καὶ οὕτως ἀντις τῶν ὀνομάτων ἕκαστον ἐφοδεῦον ποικίλας εὐροὶ τὰς ἐπινοίας ἐνὸς τοῦ⁹⁸ κατὰ τὴν οὐσίαν τοῖς πᾶσιν ὑποκειμένου».

Καὶ μετ' ὀλίγον αὖθις «Εἰ μὲν γὰρ οὐδὲν ὅλως κατ' ἐπί νοιαν θεωρεῖ, ἵνα μὴ δόξη ἀνθρωπίναις τὸν Θεὸν σεμνύνειν προσηγορίαις, πάντα ὁμοίως οὐσίαν ὁμολογήσει τὰ ἐπιλεγόμενα τῷ Θεῷ. Πῶς οὖν οὐ καταγέλαστον, τὸ δημιουργικὸν οὐσίαν εἶναι λέγειν⁹⁹, τὸ προνοητικὸν πάλιν οὐσίαν¹⁰⁰, τὸ προγνωστικὸν πάλιν ὡσαύτως, καὶ ἀπαξιαπλῶς πᾶσαν ἐνὲρ γειαν οὐσίαν τίθεσθαι; Καὶ εἰ πάντα ταῦτα πρὸς ἓν σημαίνόμενον τείνει, ἀνάγκη πᾶσα ταυτὸν ἀλλήλοις δύνασθαι τὰ ὀνόματα ὡς ἐπὶ τῶν πολυωνύμων, ὅταν Σίμωνα καὶ Πέτρον καὶ Κηφᾶν τὸν αὐτὸν λέγωμεν. Οὐκοῦν ὁ ἀκούσας τὸ ἀναλλοίωτον τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ ἀγέννητον ὑπαχθήσεται, καὶ ὁ ἀκούσας τὸ ἀμερές πρὸς τὸ δημιουργικὸν ἀποφέρεται καὶ ταύτης τί ἂν γένοιτο τῆς συγχύσεως ἀτοπώτερον, ἀφελόμενον τὴν ἰδίαν σημασίαν ἐκάστου τῶν ὀνομάτων ἀντινομοθετεῖν τῇ κοινῇ χρήσει καὶ τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ πνεύματος; Καίτοι ὅταν μὲν ἀκούσωμεν περὶ τοῦ Θεοῦ, ὅτι πᾶντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησε, τὴν δημιουργικὴν τέχνην αὐτοῦ διδασκόμεθα ὅταν δέ, ὅτι ἀνοίγει τὴν χεῖρα καὶ ἐμπιπλᾷ πᾶν ζῶον εὐδοκίας, τὴν διὰ πάντων κεχωρηκυῖαν πρόνοιαν ὅταν δέ, ὅτι ἔθετο

⁹⁶ τοῦ: <Migne.

⁹⁷ ἀναπληροῦν: ἀναπληρῶν Migne.

⁹⁸ τοῦ: + ἕκάστου Migne.

⁹⁹ λέγειν: + ἡ Migne.

¹⁰⁰ οὐσίαν: + ἡ Migne.

σκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ, τὸ ἀόρατον τῆς φύσεως αὐτοῦ παιδευόμεθα πάλιν δὲ τὸ ἐκ προσώπου τοῦ Θεοῦ λεγόμενον, τὸ «ἐγὼ εἰμι καὶ οὐκ ἠλλοίωμαι», τὸ αἰεὶ ταυτὸν καὶ ἀτρεπτον τῆς θείας οὐσίας μανθάνομεν. Πῶς οὖν οὐχὶ μανία σαφῆς, μὴ ἴδιον σημαινόμενον ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων ὑποβεβλήσθαι λέγειν, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἐνέργειαν πάντα ταυτὸν δύνασθαι ἀλλήλοις διορίζεσθαι τὰ ὀνόματα;»

7. Καὶ ὁ ἅγιος δὲ Κύριλλος, ἐν τῇ τοῦ Κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου ἐρμηνείᾳ, κεφαλαίῳ πρώτῳ, οὕτω φησὶν «Τὸ τῆς πατριᾶς ἦτοι πατρότητος ὄνομα οὐκ ἐξ ἡμῶν ἔχει ὁ Θεός, ἀλλ' ἡμεῖς μᾶλλον ἐξ αὐτοῦ λαβόντες ὀρώμεθα. Πιστὸς δὲ ὁ λόγος Παύλου, βοῶντος ὡδί Ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται. Ἐπειδὴ δὲ Θεὸς τὸ πάντων ἐστὶ πρεσβύτατον, κατὰ μίμησιν δηλονότι πατέρες ἡμεῖς οἱ πρὸς τὸ ἐκείνου σχῆμα διὰ τοῦ πεποιῆσθαι κατ' εἰκόνα κεκλημένοι. Εἶτα πῶς, εἶπέ μοι, λοιπὸν οἱ καθ' ὁμοίωσιν γεγονότες αὐτῷ κατὰ φύσιν ἐσμὲν τῶν οἰκείων τέκνων πατέρες, εἰ μὴ πρόσσεσι τοῦτο τῇ ἀρχετύπῳ εἰκόνι, πρὸς ἣν καὶ μεμορφώμεθα; Πῶς δ' ἂν ὅλως τὸ τῆς πατριᾶς ἦτοι πατρότητος ὄνομα καὶ εἰς τοὺς ἄλλους ἐκβῆναι παρὰ Θεοῦ δοίη τις ἂν, εἴ γε ὄντως οὐκ ἔστι πατὴρ; Φαίνεται γάρ, ἂν οὕτως ἔχη, παντελῶς ἀνεστραμμένη τοῦ πράγματος ἢ φύσις ἡμεῖς δὲ μᾶλλον αὐτῷ καθ' ὁμοίωσιν τὴν πρὸς ἡμᾶς τὸ «πατὴρ» καλεῖσθαι δώσομεν ἢ περ αὐτὸς ἡμῖν. Τοῦτο γάρ ὁ λόγος συνομολογεῖν ἀναγκάσει καὶ ἀκοντα τὸν αἰρετικόν. Οὐκοῦν ψεύδεται τῆς ἀληθείας ὁ μάρτυς, ἐξ αὐτοῦ λέγων εἶναι πᾶσαν πατριὰν ἐν τε οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Ἀλλ' ἔστι τοῦτο φάναι τῶν ἀτοπωτάτων. Ἀληθεύει γάρ ὁ θαρσήσας εἰπεῖν Ἡ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ; Καὶ ἐκ Θεοῦ τὸ τῆς πατριᾶς ὄνομα καὶ εἰς ἡμᾶς καταρρεῖ. Οὐκοῦν ἐστὶ κατὰ φύσιν τοῦ Λόγου Πατὴρ τέτοκε δὲ πάντως οὐκ ἀνόμοιον ἑαυτῷ διὰ τοῦ τὸ ἔλαττον ἔχειν ἢ ἐν οἷσπερ ἐστὶν αὐτός. Οἱ γάρ πρὸς μίμησιν γεγονότες ἡμεῖς τὴν ἐκείνου, ἔχομεν οὐχ οὕτω τὰ ἐξ ἑαυτῶν γεννώμενα, ἴσα δὲ παντελῶς κατὰ γε τὸν τῆς φύσεως λόγον».

Ὅρᾳς, ὡς ὅσα παρ' ἡμῶν ἐπὶ Θεοῦ νοοῦνται οὐκ ἐν τῇ διανοίᾳ μόνον ἔχουσι τὸ εἶναι – οὕτω γάρ ἂν ἦσαν ἀναπλάσματα ψευδῆ –, ἀλλ' ἐν Θεῷ τὸ εἶναι ἔχουσι προαιωνίως κατὰ τὰς προληφθείσας τῶν ἁγίων χρήσεις;

Ἐπὶ μέντοι τῶν παραδειγμάτων ἡλίου τε καὶ πυρὸς τοὺς μὲν ἀντιλέγοντας ἡμῖν οὐδὲν θαυμαστὸν πανταχόθεν ἡμῶν παρὰπτεσθαι πειραῖσθαι, οἰομένους ἀπὸ

τούτων ὡσπερ ἀνα ψύχειν τὸ ὑποκαιόμενον αὐτοῖς τῆς πρὸς ἡμᾶς συκοφαντίας πῦρ. Τὴν δὲ σὴν σύνεσιν ἔπεισέ μοι θαυμάζειν, ὅλως ἀνασχόμενον τοιούτων λόγων καθ' ἡμῶν. Οἴσθα γὰρ ἀκριβῶς, τοῖς θείοις ἐντεθραμμένος λόγοις, ὡς μεγάλη συγκαταβάσει χρωμένη ἡ θεολογία τῆς κατὰ διάνοιαν ἀσθενείας ἕνεκα τῶν ἀκουόντων τοῖς παραδείγμασι χρῆται ἀφ' ὧν ὅσον χρήσιμον λαμβάνουσα, ἐν ἡ δὺο τυχὸν τῶν κατὰ τὰ παραδείγματα νοουμένων, τὰ πλείω καταλείπει. Ὅταν γὰρ λέγη περὶ τοῦ Χριστοῦ Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, τὸ ἀκακὸν καὶ ταπεινὸν ἐκλαμβάνει μόνον, τὸ δὲ κτηνῶδες καὶ ἀλογον ἀπορρίπτει. Πάλιν ὅταν ἄρκτον ἀπορουμένην τὸν Θεὸν λέγη, τὸ ἀπαραίτητον πρὸς τιμωρίαν ἐκλαμβάνουσα μόνον, τὴν θηριωδίαν καὶ τὰ λοιπὰ ἀπορρίπτει ὅταν δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὕδωρ ζῶν λέγη, τὸ ζωογόνον μόνον καὶ τὴν ἀφθονίαν τῶν ὑδάτων. Τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἡμεῖς, τοῖς διδασκάλοις ἐπόμενοι κἀν τούτοις Κυρίλλῳ καὶ Βασιλείῳ – ἐκείνων γὰρ αὐταὶ αἱ φωναί, τῷ τοῦ ἡλίου παραδείγματι καὶ τοῦ πυρὸς ἐχρησάμεθα, τὸ ἀδιαίρετον ἐκ τούτων χρήσχησλαμβάνοντες οὐσίας καὶ ἐνεργείας καὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τὴν ἐνέργειαν. Εἰ δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑφέστηκεν, ἡ θερμὴ δὲ ὡς ποιότης θεωρεῖται ἐν αὐτῷ, τοῦτο τοῖς κτίσμασι κατελίπομεν ἐν γὰρ τῷ Θεῷ οὐδὲν οὔτε ὡς ποιότης θεωρεῖται οὔτε ὡς συμβεβηκός.

4. CANTACUZENI AD PAULUM EPISTULA QUARTA

Ἐπι τοῦ βασιλέως, πρὸς τὸν αὐτόν

1. Τὰ μὲν δὴ τῶν προτέρων ζητημάτων ἀρκούντως ἡμῖν εἰρησθαι νομίζω καὶ συμφώνως μάλιστα τοῖς θεολόγοις. Λείπεται δὴ καὶ περὶ τοῦ ἐν Θαβωρίῳ λάμπαντος ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ Χριστοῦ φωτὸς κατὰ τὴν μεταμόρφωσιν εἰπεῖν, καὶ ἦν ἔχομεν ἐκθέσθαι περὶ αὐτοῦ πίστιν. Πρὶν δὲ εἰς τοὺς περὶ ἐκείνου λόγους ἐμβαλεῖν, τοσοῦτον ἀναγκαῖον εἰπεῖν, ὅτι κὰν τῇ θεολογίᾳ τὴν ἴσην τάξιν ἦνπερ καὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις δίκαιον τηρεῖν. Καὶ ὥσπερ εἴ τις ἀπὸ γεωμετρικῶν ἀρχῶν περὶ πολιτικῆς ἐπεχειρεῖ διαλέγεσθαι ἢ περὶ κινήσεως ἀστέρων ἀπὸ τῆς στρατηγικῆς, καταγέλαστος ἦν ἂν, οὕτω δὴ πολλῆς ἀνοίας ἂν εἴη, τὴν προσήκουσαν ἀρχὴν τῇ θεολογίᾳ καταλιπόντας, ἐφ' ἑτέραν μηδαμῶς ἐφαρμόζουσιν μεταχωρεῖν. Οὐ μόνον γὰρ οὐδὲν ἔσται καίριον περὶ τῶν προκειμένων ὁ ταύτην μετερχόμενος εἰρηκῶς, ἀλλὰ καὶ μυρίοις ἀτόποις περιπεσεῖται, ὃ δὴ παθόντες ἐλέγχονται σαφέστατα οἱ ἀντικείμενοι ἡμῖν. Ταῖς γὰρ ἀρχαῖς ἀπειπάμενοι τῆς θεολογίας καὶ τῇ σοφίᾳ τῇ ἀπὸ Θεοῦ, τοῖς σφετέροις δὲ μόνον λογισμοῖς ἐξακολουθήσαντες καὶ ὥσπερ σκίνη ῥάβδῳ τῇ ἔξωθεν ἐπεριδόμενοι σοφία, ἦν ψυχικὴν δαιμονιώδη καλῶς ὁ μέγας προση γόρευσεν Ἰάκωβος, μυρίαὶ πλάναις καὶ διαφόροις περιέπεσον δόξαις. Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν οὐσίαν τὸ ἐν Θαβωρίῳ φῶς ἐδόξασαν τοῦ Θεοῦ, οἱ δὲ, κτίσμα γινόμενον καὶ ἀπογινόμενον, ἕτεροι δὲ, κτίσμα μὲν, μένον δὲ, καὶ ὅτι κτιστὸν καὶ ἄκτιστον τὸ αὐτό, καὶ ἐξ ἐκείνου συνὸν ἀεὶ τῷ Χριστῷ οἱ δὲ, φάσμα, κτίσμα, ἵνδαλμα, παραπέτασμα καὶ νοήσεως κατώτερον ἀνθρωπίνης οἱ δὲ, οὔτε κτιστὸν οὔτε ἄκτιστον εἰσὶ δὲ, οἱ κὰν τούτοις ἄκτιστον μόνον ἐνόμισαν εἶναι.

Ἡμεῖς δὲ τῆς θεολογίας μόνην ἀρχὴν τὸν Θεὸν νομίζοντες εἶναι, πρότερον μὲν δι' αἰνιγμάτων τε καὶ σκιῶν τοῖς προφήταις ἀποκαλύπτοντα τὰ μυστήρια, ὕστερον δὲ τρανῶς καὶ καθαρῶς τοὺς ἀποστόλους διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Υἱοῦ εἰς τὸν κόσμον ἐπιδημήσαντος διδάσκοντα θεολογεῖν – ὃς καὶ τὸν μακάριον Πέτρον, Χριστὸν αὐτὸν καὶ Θεοῦ Υἱὸν θεολογήσαντα, ἠξίωσε τοῦ μακαρισμοῦ, «*Μακάριος*» εἰπὼν «*εἶ, Σίμων βᾶρ Ἰωνά, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι, ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ*

ἐν τοῖς οὐρανοῖς» – καὶ μετὰ τοὺς ἀποστόλους σοφίσαντα τοὺς διδασκάλους τῆς ἐκκλησίας, τὴν ἀληθινὴν περὶ αὐτοῦ πίστιν καὶ τρανώσαι καὶ διδάξαι, ἀπλῶς καὶ ἀπεριέργως αὐτοῖς ἐπόμεθα, οὐκ εὐθύνας ἀπαιτοῦντες ὧν ἐδίδαξαν ἡμᾶς περὶ Θεοῦ, οὐδ' εἰ μὴ τῇ ἀνθρωπίνῃ γνώσει τὰ λεγόμενα συμβαίνει, εὐθύς μηδὲ εἶναι λέγοντες – ὥσπερ ἀναγκαῖον ὄν, ὃ μὴ τῇ ἀνθρωπίνῃ γνώσει ὑποπίπτει, μηδὲ εἶναι – , ἀλλὰ πίστει δεχόμενοι τὰ παρὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος αὐτοῖς ἀποκαλυφθέντα. «Υμῶν γὰρ ἐστίν», εἶπεν ὁ σωτὴρ τοῖς ἀποστόλοις, «γινῶναι τὰ μυστήρια». Καὶ ὁ μακάριος δὲ Παῦλος ἔλεγεν Ἡμεῖς δὲ οὐ τό πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τό πνεῦμα τό ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος ἁγίου. Εἰ τοίνυν τό πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἔλαβον οἱ τε ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι καὶ παρ' ἐκείνου ἐμπνεόμενοι θεολογοῦσι, δίκαιον ἂν εἴη, κατ' ἴχνος ἔπεσθαι αὐτοῖς καὶ ἃ λέγουσι πίστει δέχεσθαι, καὶ μὴ καὶ αὐτῶν τῶν θεολογικῶν ἀρχῶν ἀρχὰς καὶ ἀποδείξεις ἀπαιτεῖν, ἵνα μὴ κενωθῇ ἡ πίστις ἡμῶν.

2. Ἐπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσι καὶ θεολόγοις, τό ἐν τῷ Θαβωρίῳ λάμψαν φῶς ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ ἀκτιστον πιστευόμεν εἶναι. Αὐτίκα γὰρ ὁ ἐν θεολογίᾳ μέγας Γρηγόριος ἐν τῷ Εἰς τό Βάπτισμα λόγῳ οὕτω φησὶν «Φῶς, ἢ παραδειχθεῖσα θεότης ἐπὶ τοῦ ὄρους τοῖς μαθηταῖς, μικροῦ στερροτέρα καὶ¹⁰¹ ὄψεως». Ὁ αὐτός καὶ ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐπιγεγραμμένῳ Περὶ Εὐταξίας ἐν ταῖς διαλέξεσιν «Ὁρᾶς; Τῶν Χριστοῦ μαθητῶν πάντων ὄντων ὑψηλῶν καὶ τῆς ἐκλογῆς ἀξίων, ὁ μὲν, Πέτρος καλεῖται καὶ τοὺς θεμελίους τῆς ἐκκλησίας πιστεύεται, ὁ δέ, ἀγαπάται πλέον καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ ἀναπαύεται, καὶ φέρουσιν οἱ λοιποὶ τὴν προτίμησιν. Ἀναβῆναι δὲ εἰς τό ὄρος δεῖσαν, ἵνα τῇ μορφῇ λάμψη καὶ τὴν θεότητα παραδείξῃ καὶ γυμνώσῃ τὸν ἐν σαρκὶ κρυπτόμενον, τίνες συναναβαίνουσιν—οὐ γὰρ πάντες ἐπόπτει τοῦ θαύματος –; Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης, οἱ πρό τῶν ἄλλων ὄντες καὶ ἀριθμούμενοι».

Καὶ ἔτι ἐν τῷ Πρὸς Κληδόνιον λόγῳ «Εἰ τις ἀποτεθεῖσθαι νῦν τὴν σάρκα λέγει¹⁰² καὶ γυμνὴν εἶναι τὴν θεότητα¹⁰³ σώματος, ἀλλὰ μὴ μετὰ τοῦ προσλήμματος

¹⁰¹ καὶ: δε Greg. Naz. Or. 40 / Ed. J.-P. Migne.

¹⁰² λέγει: λέγοι Greg. Naz. Ep. theol. / Ed. J.-P. Migne.

καὶ εἶναι καὶ ἥξειν, μὴ ἴδοι τὴν δόξαν τῆς παρουσίας. Ποῦ γὰρ τὸ σῶμα νῦν, εἰ μὴ μετὰ τοῦ προσλαβόντος; Οὐ γὰρ δὴ κατὰ τοὺς Μανιχαίων λήρους τῷ ἡλίῳ ἐναποτέθειται, ἵνα τιμηθῇ διὰ τῆς ἀτιμίας, ἢ εἰς τὸν ἀέρα ἐχέθη καὶ ἐλύθη¹⁰⁴ ὡς φωνῆς χύσις¹⁰⁵ καὶ ὀδμῆς ῥύσις καὶ ἀστραπῆς δρόμος οὐχ ἰσταμένης. Ποῦ δὲ καὶ τὸ ψηλαφηθῆναι αὐτὸν μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἢ ὀφθῆσεσθαί ποτε ὑπὸ τῶν ἐκκεντησάντων; Θεότης γὰρ καθ' αὐτὴν ἀόρατος. Ἀλλ' ἥξει μὲν μετὰ τοῦ σώματος, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, τοιοῦτος δέ, οἷος ὤφθη τοῖς μαθηταῖς ἐν τῷ ὄρει ἢ παρεδείχθη, ὑπερνικώσης τὸ σαρκίον τῆς θεότητος».

Ὁ δὲ ἅγιος Ἀναστάσιος Ἀντιοχείας, ἐν τῷ Εἰς τὴν Ἑορτὴν τῆς Μεταμορφώσεως λόγῳ «Τότε τοίνυν τὴν θείαν μορφήν, μορφῇ δούλου μεταμορφωθείς, περιεκάλυψε νῦν δὲ τὴν μορφήν τοῦ δούλου πρὸς τὴν φυσικὴν μορφήν ἀποκαθίστησιν, οὐκ ἀποθέμενος μὲν τὴν οὐσίαν τὴν δουλικήν, φαιδρύνας δὲ αὐτὴν τοῖς θεϊκοῖς ιδιώμασι, δεικνύς, ὅτι οὕτω μετασχηματίζει ποτὲ τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν, σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ ποιήσας αὐτό».

Καὶ ὁ ἅγιος Βασίλειος Σελευκείας, ἐν τῷ εἰς τὴν αὐτὴν ἑορτὴν, φησὶν «Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός. Ἐκείνους δούλους ἔκτισα, τοῦτον Υἱὸν ἐκ τῆς οὐσίας ἐγέννησα. Ἐμὸς ἐστιν Υἱός, κὰν δούλου μορφήν δι' ὑμᾶς περιβέβληται ἀπρόσιτον ἔχει τὸ φῶς, κὰν δι' ὑμᾶς τὰς ἀκτῖνας ἐμέτρησεν». Ὡ μακαρίων ὀμμάτων, νυμφικῶς τὸν Χριστὸν ἐστολισμένον θεωρούντων ὡ μακαρίων ὀφθαλμῶν, τὴν φοβερὰν ἡμέραν τῆς κρίσεως ἐν ἡμέρῳ θεωρούντων τῷ σχήματι. Ἄ γὰρ ἄγγελοι τρέμοντες ὄψονται, ταῦτα χαίροντες ἔβλεπον».

Ὁ δὲ μέγας Βασίλειος, ἐν τοῖς Ἀντιρρητικοῖς «Εἰ ἀληθινὸν φῶς ὁ Υἱός, ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Ὁ δὲ θεός, φησί, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον. Τὸ γὰρ ἀπρόσιτον πάντως καὶ ἀληθινόν, καὶ τὸ ἀληθινὸν ἀπρόσιτον, ὅποτε καὶ πεπτῶκα σιν οἱ ἀπόστολοι, τῇ δόξῃ τοῦ φωτὸς τοῦ Υἱοῦ ἀτενίσαι μὴ δυνηθέντες διὰ τὸ εἶναι ἀπρόσιτον αὐτὸν φῶς. Φῶς δὲ φησι τὸ πνεῦμα, ὃ ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου. Πῶς οὖν οὐ

¹⁰³ Θεότητα: + τοῦ *Migne*.

¹⁰⁴ ἐλύθη: διελύθη *Migne*.

¹⁰⁵ χύσις: φύσις *Migne*.

πιστευτέον τὴν αὐτὴν τῆς τριάδος εἶναι φύσιν, ὅποτε ἐν τῷ φῶς ἀποδέδεικται;» Ὁ αὐτὸς καὶ ἐν τῷ τεσσαρακοστῷ τετάρτῳ ψαλμῷ οὕτω φησὶν «Τῆ ὠραιότητί σου καὶ τῷ κάλλει σου, εἶπουν τῇ θεωρητῇ καὶ νοητῇ θεότητι. Ἐκεῖνο γὰρ ἐστὶ τὸ ὄντως καλόν, τὸ κατάληψιν πᾶσαν ἀνθρωπίνην καὶ δύναμιν ὑπερβαῖνον. Εἶδον δὲ αὐτοῦ τὸ κάλλος Πέτρος καὶ οἱ υἱοὶ τῆς βροντῆς ὑπερβάλλον τὴν τοῦ ἡλίου λαμπρότητα, καὶ τὰ προοίμια τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας ὀφθαλμοῖς λαβεῖν κατηξιώθησαν».

Καὶ ὁ μέγας Χρυσόστομος, ἐν τῷ Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν λόγῳ, φησὶν «Εἰσὶ τινες τῶν ὧδε ἐστῶτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ¹⁰⁶». Ἐνταῦθα¹⁰⁷ οὐ περὶ τῆς δευτέρας αὐτοῦ παρουσίας¹⁰⁸ τῆς ἐνδόξου λέγει, ἀλλὰ περὶ τῆς ἐν τῷ ὄρει μεταμορφώσεως. Καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄρει μεταμορφωθείς ὁ Σωτὴρ μικρῶς πῶς ὡς Δεσπότης ἔδειξε τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς τῆς ἀθεάτου θεϊκῆς αὐτοῦ βασιλείας τὴν δόξαν. Ἀλλ' εὐθύς ἐροῦσιν οἱ ἀπύλωτον καὶ¹⁰⁹ θηρευτικὴν περιφέροντες γλῶσσαν¹¹⁰ «Καὶ εἰ ἀθέατος ἡ θεϊκὴ τοῦ Θεοῦ Λόγου δόξα, πῶς ἐπέδειξεν αὐτὴν τοῖς ἀποστόλοις; Εἰ γὰρ ὄρατῆ, οὐκ ἀθέατος εἰ δὲ ἀθέατος, οὐχ ὄρατῆ. Διὸ ἀκουε συνετῶς. Ἐνταῦθα ὁ Δεσπότης Χριστὸς τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς ἐπέδειξε τῆς ἀθεάτου αὐτοῦ βασιλείας τὴν δόξαν καὶ οὐκ ἐπέδειξε” τουτέστι, μικρὸν παρήνοιξε τὴν θεότητα καὶ οὐχὶ τελείως¹¹¹, «τὸ μὲν πληροφορῶν, τὸ δὲ φειδόμενος. Πληροφορῶν μὲν¹¹² γὰρ ἔδειξεν αὐτοῖς τῆς ἀθεάτου βασιλείας τὴν θεϊκὴν δόξαν, οὐχ ὅση τις ἦν, ἀλλ' ὅσον ἠδύναντο φέρειν οἱ σωματικούς ὀφθαλμοὺς περιφέροντες. Φειδόμενος δέ¹¹³, καὶ οὐχὶ φθονῶν, οὐκ ἔδειξεν αὐτοῖς¹¹⁴ τὴν πᾶσαν δόξαν, ἵνα μὴ σὺν τῇ ὀράσει καὶ τὴν ζωὴν ἀπολέσωσιν».

¹⁰⁶ τοῦ Θεοῦ: αὐτοῦ *Leont. Constant. (Ps.-Io. Chrys.)*. In *transfigurat.* / Ed. *P. Allen, C. Datema*.

¹⁰⁷ ἐνταῦθα: οὖν *Allen, Datema*.

¹⁰⁸ αὐτοῦ παρουσίας ~ *Allen, Datema*.

¹⁰⁹ ἀπύλωτον καὶ: < *Allen, Datema*.

¹¹⁰ γλῶσσαν: γλῶτταν *Allen, Datema*.

¹¹¹ τουτέστι, μικρὸν παρήνοιξε τὴν θεότητα καὶ οὐχὶ τελείως: < *Allen, Datema*.

¹¹² μὲν: < *Allen, Datema*.

¹¹³ δέ: + αὐτῶν *Allen, Datema*.

¹¹⁴ αὐτοῖς: + τῆς ἀθεάτου θεϊκῆς βασιλείας αὐτοῦ *Allen, Datema*.

3. Καὶ ὁ Δαμασκηνὸς Ἰωάννης, ἐν τῷ εἰς τὴν αὐτὴν ἑορτὴν λόγῳ, φησὶν «Σήμερον φωτὸς ἀπροσίτου ἀβυσσος, σήμερον αἴγλης θείας χύσις ἀπεριόριστος ἐν Θαβῶρ τῷ ὄρει τοῖς ἀποστόλοις ἀυγάζεται. Νῦν ὠράθη τὰ τοῖς ἀνθρωπίνοις ἀθέατα ὄμμασι σῶμα γήϊνον θεῖαν ἀπαυγάζει λαμ πρότητα, σῶμα θνητὸν δόξαν πηγάζει θεότητος. Ὁ γὰρ Λόγος σὰρξ, ἢ σὰρξ τε Λόγος ἐγένετο, εἰ καὶ μὴ τῆς οἰκείας ἐξέστη ἐκάτερον φύσεως. Ὡ τοῦ θαύματος¹¹⁵ οὐκ ἐξωθεν ἢ δόξα τῷ σῶματι προσεγένετο¹¹⁶, ἀλλ' ἐνδοθεν ἐκ τῆς ἀρρήτῳ λόγῳ ἠνωμένης αὐτῷ καθ' ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπερθέου θεότητος. Ὡ γὰρ ἐν ἐκείνῳ οἱ ἄγγελοι ἀκλινῆς ἐνερεΐδεν τὸ ὄμμα οὐ σθένουσιν, ἐν τούτῳ τῶν ἀποστόλων οἱ πρόκριτοι τῆ δόξῃ τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας ὀρῶσιν ἐκλάμποντα. Ἐντεῦθεν τοὺς κορυφαίους τῶν ἀποστόλων προσλαμβάνεται μάρτυρας τῆς οἰκείας δόξης τε καὶ θεότητος. Ἀποκαλύπτει δὲ αὐτοῖς¹¹⁷ τὴν οἰκείαν θεότητα. Τελείους δὲ εἶναι τοὺς τὴν θεῖαν δόξαν εἰκὸς κατοπτεύοντας, τὴν ἀπάντων¹¹⁸ ἐπέκεινα, τὴν μόνην ὑπερτελῆ καὶ προτέλειον. Ὁ θεῖος γὰρ¹¹⁹ ὄντως καὶ θεηγόρος Διονύσιος¹²⁰ «Οὕτως ὁ Δεσπότης» φησὶν¹²¹ «ὀφθήσεται τοῖς ἑαυτοῦ τε λείοις θεράπουσιν, ὃν τρόπον ἐν ὄρει Θαβῶρ τοῖς ἀποστόλοις ὀπτάνεται¹²²». Ἰωάννην παραλαμβάνει¹²³ ὡς τῆς θεολογίας παρθένον καὶ καθαρῶτατον ὄργανον, ὅπως τὴν ἀχρονον δόξαν τοῦ Υἱοῦ θεασάμενος Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος βροντήσειε.

Μήτηρ γὰρ προσευχῆς ἢ ἡσυχία, προσευχὴ δὲ θείας δόξης ἐμφάνεια. Ὅταν¹²⁴ γὰρ τὰς αἰσθήσεις μύσωμεν καὶ ἑαυτοῖς καὶ Θεῷ συγγενώμεθα καὶ τῆς ἐξωθεν τοῦ

¹¹⁵ ὦ τοῦ θαύματος: ὦ θαύματος πάντα νοῦν ὑπερβαίνοντος *Io. Dam. Hom. in transfiguratur. / Ed. P.*

B. Kotter.

¹¹⁶ προσεγένετο: προσεγίνετο *Kotter.*

¹¹⁷ αὐτοῖς: τοῖς ἀποστόλοις *Kotter.*

¹¹⁸ ἀπάντων: πάντων *Kotter.*

¹¹⁹ ὁ θεῖος γὰρ: ὡς γὰρ ὁ θεῖος *Kotter.*

¹²⁰ Διονύσιος: + ἔλεξεν *Kotter.*

¹²¹ φησὶν: < *Kotter.*

¹²² ὀπτάνεται: τεθέεται *Kotter.*

¹²³ παραλαμβάνει: < *Kotter.*

¹²⁴ ὅταν: ὅτε *Kotter.*

κόσμου περιφορᾶς ἐλευθερωθέντες ἐντὸς ἑαυτῶν γενώμεθα, τότε τρανῶς ἐν ἑαυτοῖς τοῦ Θεοῦ τὴν βασιλείαν ὀψόμεθα. «*Ἡ βασιλεία γὰρ τῶν οὐρανῶν, ἣτις ἐστὶ τοῦ Θεοῦ βασιλεία, ἐντὸς ἡμῶν ἐστίν*», Ἰησοῦς ὁ Θεὸς ἀπεφθέγγετο. Ἐμπροσθεν τῶν μαθητῶν μεταμορφοῦται ὁ αἰεὶ ὡσαύτως δεδοξασμένος καὶ λάμπων ἀστραπῆ τῆς θεότητος. Ἀνάρχως¹²⁵ γὰρ ἐκ Πατρὸς γεννηθείς, τὴν φυσικὴν ἀκτῖνα ἀναρχον κέκτηται τῆς θεότητος, καὶ ἡ τῆς θεότητος δόξα καὶ δόξα τοῦ σώματος γίνεται. Εἷς γὰρ ἐστὶ τοῦτο κάκεινο Χριστός, τῷ πατρὶ ὁμοούσιος καὶ ἡμῖν συμφυῆς καὶ ὁμόφυλος. Ἀλλ' ἀφανῆς ἡ δόξα ὑπάρχουσα ἐν τῷ φαινομένῳ σώματι, τοῖς μὴ χωροῦσι τὰ καὶ ἀγγέλοις ἀθέατα, τοῖς¹²⁶ σαρκὸς δεσμίοις, ἀόρατος ἐχρημάτιζε. Μεταμορφοῦται τοίνυν, οὐχ ὃ οὐκ ἦν προσλαβόμενος, οὐδὲ εἰς ὅπερ οὐκ ἦν μεταβαλλόμενος, ἀλλ' ὅπερ ἦν τοῖς οικείοις μαθηταῖς ἐκφαινόμενος, διανοίγων τούτων τὰ ὄμματα καὶ ἐκ τυφλῶν ἐργαζόμενος βλέποντας. Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ «*μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν*». Μένων γὰρ αὐτὸς ἐν ταυτότητι, παρὸ τοπρὶν¹²⁷ ἐφαίνετο ἕτερος νῦν τοῖς μαθηταῖς ἐωρᾶτο φαινόμενος. *Καὶ ἔλαμψε τὸ πρόσωπον Αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος.*

Τί φῆς, ὦ εὐαγγελιστά; Τί συγκρίνεις τὰ ὄντως ἀσύγκριτα; Τὸ ἀφόρητον καὶ ἀπρόσιτον φῶς ὡς οὗτος ὁ ὑπὸ πάντων καθορώμενος ἐξῆστραψεν¹²⁸ ἥλιος; «*Ἀλλ' οὐ παραβάλλω*», φαίη ἂν, «οὐδὲ συγκρίνω τὸ μόνον μονογενὲς καὶ μηδενὶ εἰκαζόμενον τῆς θείας δόξης ἀπαύγασμα, ἀλλὰ σαρκὸς δεσμίοις φθεγγόμενος, τῶν σωμάτων ὃ τι κάλλιστόν ἐστι καὶ λαμπρότατον πρὸς παράδειγμα φέρω, οὐ παντελῶς ὁμοιότατον». Ἀμήχα νον γὰρ ἀπαραλείπτως ἐν τῇ¹²⁹ κτίσει τὸ ἀκτιστον εἰκονίζεσθαι. Ἀλλ' ὡσπερ ὁ ἥλιος εἷς ἐστίν, ἔχει δὲ οὐσίας δύο, τοῦ τε φωτός, ὃ γεγένηται πρότερον, καὶ τοῦ τῇ κτίσει ἐφυστερίζοντος σώματος, διόλου¹³⁰ δὲ¹³¹ τοῦ

¹²⁵ ἀνάρχως: + μὲν *Kotter*.

¹²⁶ τοῖς: + τῆς *Kotter*.

¹²⁷ παρὸ τοπρὶν: παρ' ὃ τὸ πρὶν *Kotter*.

¹²⁸ καθορώμενος ἐξῆστραψεν ~ *Kotter*.

¹²⁹ τῇ: < *Kotter*.

¹³⁰ διόλου: δι' ὅλου *Kotter*.

¹³¹ δὲ: + τοῦ σώματος τὸ φῶς ἀδιαίρετως ἦνωται καὶ *Kotter*.

σώματος ἐφ' ἑαυτοῦ μένοντος, τὸ φῶς πᾶσι τῆς γῆς ἐφαπλοῦται τοῖς πέρασιν, οὕτω καὶ ὁ Χριστός, φῶς ἐκ φωτὸς ἀναρχον¹³² καὶ ἀπρόσιτον ὦν¹³³, ἐν τῷ χρονικῷ καὶ κτιστῷ γενόμενος σῶματι, εἷς ἐστι δικαιοσύνης ἥλιος, εἷς Χριστὸς ἐν δυσὶν¹³⁴ ἀδιαιρέτοις ταῖς φύσεσι γνωριζόμενος.

Κοινά¹³⁵ πάντα τοῦ ἐνὸς σεσαρκωμένου Θεοῦ Λόγου γε γένηται, τὰ τε τῆς σαρκὸς καὶ τὰ¹³⁶ τῆς ἀπεριγράπτου θεότητος. Ἐτερον δέ, ἐξ οὗ¹³⁷ τὰ τῆς δόξης αὐχήματα, καὶ ἕτερον, ἐξ οὗ¹³⁸ τὰ πάθη γνωρίζεται. Ἐκνικᾶ δὲ τὸ θεῖον καὶ μεταδίδωσι τῆς οἰκείας λαμπρότητος καὶ δόξης τῷ σῶματι, αὐτὸ καὶ ἐν πάθεσι πάθους μένον ἀμέτοχον. Οὕτως ἔλαμψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, οὐχ ὅτι μὴ τοῦ ἡλίου ὑπῆρχε λαμπρότερος, ἀλλ' ὅσον ἐχώρουν καθορᾶν οἱ βλέποντες. Ὅπερ δέ¹³⁹ ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος, τοῦτο ἐν νοητοῖς Θεός.

Θεὸν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἐώρακε πώποτε καθὸ πέφυκε φύσεως καὶ ὁ δὲ ἐώρακεν¹⁴⁰, ἐν πνεύματι τοῦτο τεθεᾶται. Αὕτη ἡ ἀλλοίωσις τῆς δεξιᾶς τοῦ ὑψίστου ταῦτά ἐστιν, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὐς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν οὐκ ἀνέβη ἀνθρώπου πώποτε. Οὕτω¹⁴¹ ἐν τῷ¹⁴² αἰῶνι τῷ μέλλοντι πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, Χριστὸν ὀρῶντες τῷ φωτὶ ἀστράπτοντα τῆς θεότητος. Ὅρατε τὸν ἥλιον τοῦτον, ὡς καλός¹⁴³, ὡς ἡδύς, ὡς ποθεινός, ὡς¹⁴⁴ ἐξαστράπτων καὶ ἐκλαμπρος, καὶ τὴν ζωὴν, ὡς γλυκεῖα¹⁴⁵ καὶ

¹³² ἀναρχον: + ὄν *Kotter*.

¹³³ ὦν: < *Kotter*.

¹³⁴ δυσὶν: δύο *Kotter*.

¹³⁵ κοινά: + γὰρ *Kotter*.

¹³⁶ τὰ: < *Kotter*.

¹³⁷ οὗ: + κοινὰ *Kotter*.

¹³⁸ οὗ: + κοινὰ *Kotter*.

¹³⁹ δέ: γὰρ *Kotter*.

¹⁴⁰ ἐώρακεν: ἐώρακε *Kotter*.

¹⁴¹ οὕτω: οὕτως *Kotter*.

¹⁴² τῷ: < *Kotter*.

¹⁴³ καλός: + ὡς ὠραῖος *Kotter*.

¹⁴⁴ ὡς: < *Kotter*.

¹⁴⁵ γλυκεῖα: + τε *Kotter*.

ἐπέραστος; Πόσω μᾶλλον δοκεῖτε τὸ φῶς¹⁴⁶, ἐξ οὗ φῶς ἅπαν φωτίζεται, ποθεινότερον καὶ γλυκύτερον, τὴν αὐτοζωὴν, ἐξ ἧς ἅπασα ζωὴ¹⁴⁷ ζωοῦται καὶ μεταδίδεται; Οὐκ ἔστιν ἔννοια¹⁴⁸ τῆς ὑπε ροχῆς τὸ μέτρον εἰκάζουσα. Τοῦτο τὸ φῶς κατὰ πάσης φύσεως ἔχει τὰ νικητήρια. Αὕτη ἡ ζωὴ ἢ τὸν κόσμον νικήσασα. Καὶ πάλαι μὲν σκιὰν εἶχεν ὁ νόμος, Παύλου γράφοντος ἀκουσον¹⁴⁹ ἡμεῖς δὲ ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμεθα, ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενοι μείζονα, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Ἀλλ' ὁ Πέτρος «Καλὸν ἔστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι», καὶ ἐντεῦθεν¹⁵⁰ νεφέλη, οὐ γνόφου, ἀλλὰ φωτὸς ἐπεσκίασε. Τὸ κεκρυμμένον γὰρ ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν μυστήριον ἐκκαλύπτεται, φωνὴ τοῦ¹⁵¹ Πατρὸς ἐκ νεφέλης τοῦ πνεύματος γέγονε καὶ δόξα διηνεκῆς καὶ διαιωνίζουσα δείκνυται. Μὴ ζητεῖ τοιγαροῦν¹⁵² πρὸ καιροῦ τὰ καλά, Πέτρε ἔσται ποτὲ, ὅταν ἀληκτον τὴν θεὸν ταύτην κομίσειαι.

Ταῦτα τὰ θεῖα προστάγματα πάση φυλακῇ τηρήσωμεν, ὡς ἂν καὶ ἡμεῖς τῆς θείας αὐτοῦ κατατρυφήσωμεν ὠραιότητος, τῆς αὐτοῦ γλυκυτάτης ἐμφοροῦμενοι γνώσεως¹⁵³ νῦν μὲν, ὅσον¹⁵⁴ ἐφικτὸν τοῖς τὸ γεῶδες τοῦτο πεφορτισμένοις σκῆνος τοῦ σώματος, ἔπειτα δὲ τρανότερόν τε καὶ καθαρώτερον, ὅταν ἐκλάμψωσιν οἱ δίκαιοι ὡς ὁ ἥλιος, ὅτε¹⁵⁵ ὡς ἄγγελοι σὺν κυρίῳ ἀφθαρτοὶ ἔσονται ἐν τῇ μεγάλῃ καὶ ἐπιφανεῖ ἐξ οὐρανῶν ἀποκαλύψει αὐτοῦ».

¹⁴⁶ φῶς: αὐτοφῶς *Kotter*.

¹⁴⁷ ἅπασα ζωὴ ~ *Kotter*.

¹⁴⁸ ἔστιν ἔννοια: εὐνοια *Kotter*.

¹⁴⁹ καὶ πάλαι μὲν σκιὰν εἶχεν ὁ νόμος, Παύλου γράφοντος ἀκουσον: πάλαι μὲν οὖν ὁ θεόπτης τὸν θεῖον γνόφον ὑπεισέρχεται τὸ σκιῶδες τοῦ νόμου ὑπαινιττόμενος σκιὰν γὰρ εἶχεν ὁ νόμος τῶν μελλόντων, οὐκ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν, Παύλου γράφοντος ἀκουσον *Kotter*.

¹⁵⁰ καὶ ἐντεῦθεν ~ *Kotter*.

¹⁵¹ τοῦ: < *Kotter*.

¹⁵² τοιγαροῦν: < *Kotter*.

¹⁵³ γνώσεως: γεύσεως *Kotter*.

¹⁵⁴ ὅσον: ὡς *Kotter*.

¹⁵⁵ ὅτε: ὅταν τῶν ἀναγκῶν ἀπαλλαγέντες τοῦ σώματος *Kotter*.

4. Ὁ δέ γε Ἀνδρέας Κρήτης, ἐν τῷ εἰς τὴν αὐτὴν ἑορτὴν λόγῳ, φησὶν «Ἐπὶ τὸ ὄρος ἀνάγει τοὺς μαθητὰς ὁ Σωτὴρ¹⁵⁶, τί ποιήσων ἢ τί διδάξω; Τὴν ὑπεραστράπτουσαν παραδείξων¹⁵⁷ τῆς οἰκείας θεότητος δόξαν τε καὶ λαμπρότητα, εἰς ἣν μετεστοιχείωσε τὴν ἀκούσασαν φύσιν «Γῆ εἶ, καὶ εἰς γῆν ἀπελεύση». Ὅθεν κατὰ τὴν ἀψευδῆ τῶν θεολόγων μυσταγωγίαν ὥσπερ ἕκ τινος¹⁵⁸ ἀενάου πηγῆς κατὰ¹⁵⁹ ἀπειρόδωρον χάριν τῆς ἀκηράτου θεώσεως εἰς ἡμᾶς τὸ μέγα πρόεισι δῶρον βούλεται γὰρ συνιέντας ἡμᾶς τοῦ βάθους τῶν κατ' αὐτὸ πεπραγμένων¹⁶⁰ τῇ γνώσει δραστικωτέραν ἐπι σπάσασθαι τὴν χάριν, μιμήσει τοῦ Μεταμορφωθέντος, καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἐνεργοῦσαν τὸ θαυμαστὸν δὴ¹⁶¹ καὶ ξένον μυστήριον. Τοῦτο τοίνυν ἑορτάζομεν σήμερον, τὴν τῆς φύσεως θέωσιν, τὴν εἰς τὸ κρεῖττον ἀλλοίωσιν, τὴν ἐπὶ τὰ ὑπὲρ φύσιν ἔκστασιν καὶ ἀνάβασιν, καθ' ἣν¹⁶² τοῦ κρεῖττονος ἢ ἐκνίκησις, ἢ, τὸ¹⁶³ κυριώτερον εἰπεῖν, ἢ ἀνεκκλήτος θέωσις. Τοῦτο θαυμάζουσιν ἄγγελοι, τοῦτο δοξολογοῦσιν ἀρχάγγελοι, τοῦτο πᾶσα τῶν ὑπερκοσμίων ἢ νοητῆ διακόσμησις ἀὔτως ἐστιωμένη τεκμήριον ἐναργέστατον τε καὶ ἀψευδέστατον τίθεται τῆς περὶ¹⁶⁴ ἡμᾶς τοῦ Λόγου φιλανθρωπίας ὅς δὴ καὶ ὑπερβαλλόντως ἐπὶ τοῦ ὄρους ἐξήστραψεν, οὐ τότε γενόμενος ἑαυτοῦ διαυγέστερος ἢ ὑψηλότερος, ἀπαγε, ἀλλ' ὅπερ καὶ πρότερον ἦν, τοῖς τελουμένοις τῶν μαθητῶν καὶ μουμένοις τὰ ὑψηλότερα κατὰ ἀλήθειαν θεωρούμενος¹⁶⁵. Οὐκ ἔστι τῶν ἐν τῇ κτίσει θεωρουμένων, ὃ χωρήσει τούτου τὴν ὑπερβολὴν τῆς λαμπρότητος.

Ἀποδείξις δὲ τῶν λεγομένων αὐτὸ ἂν εἴη τὸ μακάριον πάθος ἐκεῖνο καὶ πολυῦμνητον, ὅπερ ἐπὶ τοῦ ὄρους πεπόνθασιν οἱ ἀπόστολοι, ἡνίκα τὸ ἀπρόσιτον καὶ

¹⁵⁶ τοὺς μαθητὰς ὁ Σωτὴρ: τὸ ὑψηλόν *Andr. Cret. Or. in transfigurat. / Ed. J.-P. Migne.*

¹⁵⁷ παραδείξων: ἀποδείξων *Migne.*

¹⁵⁸ ἕκ τινος: ἐξ *Migne.*

¹⁵⁹ κατὰ: κατ' *Migne.*

¹⁶⁰ πεπραγμένων: + καὶ εἰρημένων *Migne.*

¹⁶¹ δὴ: + τοῦτο *Migne.*

¹⁶² ἦν: + καὶ *Migne.*

¹⁶³ τὸ: + γε *Migne.*

¹⁶⁴ περὶ: ὑπὲρ *Migne.*

¹⁶⁵ θεωρούμενος: θεωρούμενοις *Migne.*

ἀχρονον φῶς, τὴν οἰκείαν σὰρκα μεταμορφῶσαν, τῷ ὑπερβάλλοντι τῆς οἰκείας φωτοβλυσίας ὑπερουσίως ἐλάμπρυνε. Τὴν γὰρ ἀκτῖνα τῆς ἀμώμου σαρκός ἐκείνης φέρειν οὐ δυνηθέντες, ἢ ἐκ τῆς τοῦ λόγου θεότητας, ὅς τῇ σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἦνωτο, διὰ ταύτης ὑπὲρ φύσιν ἐπήγαξε, *πίπτουσιν ἐπὶ πρόσωπον*. Ὡ τοῦ θαύματος κατ' ἕκστασιν τελεωτάτην τῆς φύσεως πίπτουσιν¹⁶⁶ ὑπνω βαρεῖ καὶ φόβω κρατούμενοι, μύσαντες τὰς αἰσθήσεις, πᾶσαν νοερὰν κίνησιν καὶ ἀντίληψιν παντελῶς ἑαυτῶν ἀποσπᾶσαντες¹⁶⁷. Οὕτω κατὰ τὸν θεῖον ἐκείνον καὶ ὑπέρφωτον καὶ ἀόρατον γνόφον τῷ Θεῷ συνεγένοντο, τῷ μηδόλως¹⁶⁸ ὄρᾶν τό ὄντως ὄρᾶν εἰσδεδεγμένοι¹⁶⁹, καὶ τῷ πάσχειν ἀγνώστως τὴν καθ' ὑπεροχὴν ἀγνωσίαν¹⁷⁰ ποριζόμενοι, καὶ τὴν πάσης νοερᾶς ἐπιστάσιος ὑψηλοτέραν ἐγρήγορσιν ὑπνω μυσταγωγούμενοι¹⁷¹. Καὶ γίνεται παραδόξως ἐπὶ παραδόξου τοῦ πράγματος ὕπνος ἢ ἐγρήγορσις¹⁷², τῇ ἡρεμίᾳ¹⁷³ τῶν γνωστικῶν ἀντιλήψεων τῶν ὑπὲρ φύσιν τὴν γνῶσιν πιστούμενος. Τοῦτό ἐστι, δι' οὗ¹⁷⁴ τῇ νεφέλῃ περιλαμφθέντες, καὶ τῷ φωτὶ τοῦ προσώπου Κυρίου πᾶσαν ὀπτικὴν ἐνέργειαν ἀφαιρεθέντες, οἱ προκριθέντες τῶν ἀποστόλων τῆς ἐπὶ τοῦ ὄρους μεταμορφώσεως ἐπόπται τότε¹⁷⁵ γενέσθαι καὶ μάρτυρες¹⁷⁶ ἔξω πάντων ἐγένοντο τῶν ὀρωμένων τε καὶ νοουμένων¹⁷⁷, ἔτι δὲ καὶ ἑαυτῶν, ἵνα τό πάσης θέσεώς τε καὶ ἀφαιρέσεως ἐκβεβηκός καθ' ὑπεροχὴν ὑπερούσιον τῇ ἐκφάνσει τοῦ Λόγου καὶ τῇ ἐπισκιάσει τοῦ Πνεύματος καὶ τῇ

¹⁶⁶ *πίπτουσιν*: < *Migne*.

¹⁶⁷ *ἀποσπᾶσαντες*: ἀποπαύσαντες *Migne*.

¹⁶⁸ *μηδόλως*: μηδ' ὅλως *Migne*.

¹⁶⁹ *εἰσδεδεγμένοι*: εἰσδεχόμενοι *Migne*.

¹⁷⁰ *ἀγνωσίαν*: γνῶσιν *Migne*.

¹⁷¹ ὕπνω μυσταγωγούμενοι: ὑπομυσταγωγούμενοι *Migne*.

¹⁷² ἐγρήγορσις: μᾶλλον δὲ ὁ ὕπνος ἐγρήγορσις *Migne*.

¹⁷³ ἡρεμίᾳ: ἔρεμίᾳ *Migne*.

¹⁷⁴ οὗ: ὁ *Migne*.

¹⁷⁵ τότε: τε *Migne*.

¹⁷⁶ μάρτυρες: + ἀξιωθέντες *Migne*.

¹⁷⁷ τε καὶ νοουμένων: < *Migne*.

άνωθεν ἐκ τῆς νεφέλης φερομένη φωνῆ τοῦ Γεννήτορος δι' ἀγνωσίας καὶ ἀβλεψίας¹⁷⁸ παιδευθῶσι μυστήριον».

5. Καὶ ὁ Δαμασκηνὸς Ἰωάννης οὕτω φησὶν «Δεῦτέ μοι πείθεσθε, λαοί, ἀναβάντες εἰς τὸ ὄρος τὸ ἅγιον, τὸ ἐπουράνιον ἀύλως στῶμεν ἐν πόλει ζῶντος Θεοῦ, καὶ ἐποπτεύσωμεν νοῖ θεότητα ἀύλον Πατρὸς καὶ Πνεύματος ἐν Υἱῷ μονογενεῖ ἀπαστράπτουσαν». Καὶ Ἐφραὶμ ὁ Σύρος, ἐν τῷ εἰς τὴν αὐτὴν ἐορτὴν λόγῳ αὐτοῦ, τάδε φησὶν «Ἀνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸ ὄρος, ἵνα δείξῃ αὐτοῖς τὴν δόξαν τῆς θεότητος καὶ γνωρίσῃ αὐτοῖς, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ λυτροῦμενος τὸν Ἰσραήλ». Καὶ μετὰ τινά «Οὐ γὰρ ὡς ὁ Μωϋσῆς ἔξωθεν ἢ σὰρξ αὐτοῦ ἔλαμψεν ἐν εὐπρεπείᾳ, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ ἔβρυνεν ἢ δόξα αὐτοῦ τῆς θεότητος, ἀνέτειλε τὸ φῶς αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ συνήχθη. Οὔτε γὰρ εἰς ἄλλο μέρος ἀπῆλθε καὶ εἶασεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἦλθεν ἐκ πλαγίου καὶ ἐκόσμησεν αὐτόν οὐκ ἐν χρήσει αὐτοῦ ἦν, καὶ οὐχ ὅλην τὴν ἀβυσσον τῆς δόξης αὐτοῦ παρέδειξεν, ἀλλ' ὅσον ἐχώρησε τὸ μέτρον τῶν κορῶν τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν». Καὶ μετὰ τινά «Καὶ ἀκούσαντες τῆς φωνῆς τοῦ πατρὸς μαρτυροῦσης τῷ Υἱῷ, δι' αὐτῆς ἔγνωσαν τὴν ἐνανθρώπησιν αὐτοῦ, ἥτις ἦν ἀδόλως¹⁷⁹ παρ' αὐτοῖς, καὶ ἐπίστωσεν αὐτοῖς¹⁸⁰ μετὰ τῆς φωνῆς τοῦ πατρὸς ἢ φανεῖσα δόξα τοῦ σώματος αὐτοῦ ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ ἐνωθείσης¹⁸¹ ἀσυγχύτως θεότητος».

Καὶ αὐθις ὁ Δαμασκηνὸς Ἰωάννης, ἐν τῷ πεντηκοστῷ τῶν Θεολογικῶν αὐτοῦ κεφαλαίων, περὶ τῆς μιᾶς τοῦ Θεοῦ Λόγου συνθέτου ὑποστάσεως οὕτω φησὶν «Ἰστέον, ὡς ἐπὶ τῆς πυρώσεως δύο χρῆ ἐννοεῖν πεπυρῶσθαι γὰρ λέγεται τὸ πυρούμενον καθ' ἓνα μὲν τρόπον, ὅτι ὁ σίδηρος τυχὸν ἢ τὸ ξύλον εἰς πῦρ προῦφεστῶς εἰσερχόμενον λαμβάνει ἐξ αὐτοῦ πῦρ, μήπω καθ' ἑαυτὸ προῦποστάν, καὶ γίνεται αὐτῷ ὑπόστασις. Ἐν αὐτῷ γὰρ τῷ ξύλῳ προῦπάρχοντι καὶ προῦφεστῶτι ὑφίσταται τὸ πῦρ, ὃ λαμβάνει ἐκ τοῦ προῦφεστῶτος πυρός, καὶ γίνεται ἢ τοῦ σιδήρου ὑπόστασις καὶ τοῦ ἐν αὐτῷ θεωρουμένου πυρός ὑπόστασις μία ὑπόστασις,

¹⁷⁸ ἀγνωσίας καὶ ἀβλεψίας ~ *Migne*.

¹⁷⁹ ἀδόλως: ἀδηλος *Ephr. Syr. Sermo in transfigurat.* / Ed. *K. G. Phrantzoles*.

¹⁸⁰ αὐτοῖς: αὐτοὺς *Phrantzoles*.

¹⁸¹ ἐνωθείσης: + ἀτρέπτως καὶ *Phrantzoles*.

τοῦ τε ξύλου καὶ τοῦ ἐν αὐτῷ πυρός. Οὐ γὰρ ὑπέστη καθ' αὐτὸ τὸ ἐν τῷ ξύλῳ πῦρ, ἀλλ' αἰτίαν τῆς ὑποστάσεως καὶ τῆς ἀνά μέρος¹⁸² κεχωρισμένης ἐκ τῶν λοιπῶν πυρῶν ὑπάρξεως καὶ συμπήξεως τὸ ξύλον ἔσχε. Καὶ ἔστι μία ὑπόστασις τοῦ τε ξύλου καὶ τοῦ ἐν αὐτῷ ὑποστάντος πυρός, προηγουμένως μὲν τοῦ ξύλου, ἐπομένως δὲ τοῦ πυρός. Προϋπάρχουσα γὰρ τοῦ ξύλου, μετὰ ταῦτα ἐγένετο καὶ τοῦ πυρός. Λέγεται δὲ καὶ καθ' ἕτερον τρόπον πύρωσις, ὡς τοῦ πυρουμένου ξύλου δεχομένου τὴν τοῦ πυρός ἐνέργειαν. Τὸ γὰρ λεπτότερον μεταδίδωσι τῷ παχυτέρῳ τῆς οἰκείας ἐνεργείας. Ἐπὶ μὲν οὖν τῆς πυρώσεως τὸ ξύλον τυχόν¹⁸³ ἔστι τὸ πυρούμενον καὶ λέγεται πύρωσις τοῦ ξύλου καὶ οὐ ξύλωσις τοῦ πυρός. Τὸ γὰρ ξύλον προϋπάρχει τε καὶ ὑπόστασις τῷ πυρὶ γίνεται καὶ τὴν τοῦ πυρός ἐνέργειαν δέχεται. Ἐπὶ δὲ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ σάρκωσις μὲν τοῦ Λόγου λέγεται, ὡς τοῦ Λόγου γενομένου τῆ σαρκὶ ὑποστάσεως – προϋπῆρχε γὰρ ἡ ὑπόστασις τοῦ Λόγου, καὶ ἐν αὐτῇ ὑπέστη ἡ σὰρξ –, θεώσις δὲ τῆς σαρκός. Αὐτὴ¹⁸⁴ γὰρ μετέσχε τῶν τῆς θεότητος, καὶ οὐχ ἡ θεότης τῶν αὐτῆς παθῶν. Διὰ γὰρ τῆς σαρκός ἡ θεότης ἐνήργει ὡς τὸ πῦρ διὰ τοῦ ξύλου, οὐχ ἡ σὰρξ διὰ τοῦ Λόγου. Οὐκ ἔπαθε τοίνυν σαρκῶθεις ὁ Λόγος, ἀλλ' ἐνήργησε τὴν σάρκωσιν, μεταδούς τῆ σαρκὶ τῆς τε ὑποστάσεως καὶ τῆς θεώσεως. Θεώσεως δὲ λέγω, οὐχὶ τροπῆς εἰς θεότητος φύσιν, ἀλλὰ τῆς μεθέξεως τῆς ὑποστάσεως καὶ τῶν τῆς θεότητος ἀύχημάτων. Ἐζωοποιεῖ γὰρ οὐ κατ' οἰκείαν φύσιν, ἀλλὰ τῇ ἐνώσει τῇ πρὸς τὴν θεότητα, καὶ ἐν Θαβῶρ ἤστραψε καὶ ἀστράπτει, οὐ διὰ τὴν οἰκείαν φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὴν τῆς καθ' ὑπόστασιν ἠνωμένης αὐτῆ θεότητος ἐνέργειαν, ὡς τὸ ξύλον λάμπει καὶ καίει οὐ κατὰ τὴν οἰκείαν φυσικὴν ἐνέργειαν, ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ καθ' ὑπόστασιν ἠνωμένου αὐτῷ πυρός τῆς ἐνεργείας μέθεξιν».

Καὶ μετ' ὀλίγα «Ἰστέον δέ, ὡς εἰ καὶ περιχωρεῖν ἐν ἀλλήλαις τὰς τοῦ κυρίου φύσεις φαμέν, ἀλλ' οἶδαμεν, ὡς ἐκ τῆς θείας φύσεως ἡ περιχώρησις γέγονεν. Αὕτη μὲν γὰρ διὰ πάντων διήκει, καθὼς βούλεται, καὶ περιχωρεῖ, δι' αὐτῆς δὲ οὐδέν καὶ αὕτη μὲν τῶν οἰκείων ἀύχημάτων τῆ σαρκὶ μεταδίδωσι, μένουσα αὕτη ἀπαθῆς καὶ

¹⁸² ἀνά μέρος: ἀναμέρος *Ps.-Jo. Dam. Exp. fid.* / Ed. *P. B. Kotter*.

¹⁸³ τυχόν: < *Kotter*.

¹⁸⁴ αὕτη: αὐτή *Kotter*.

τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν ἀμέτοχος. Εἰ γὰρ ὁ ἥλιος, ἡμῖν τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν μεταδιδούς, μένει τῶν ἡμετέρων ἀμέτοχος, πόσω μᾶλλον ὁ τοῦ ἡλίου Ποιητῆς τε καὶ Κύριος».

PAULI AD CANTACUZENUM EPISTULA ALTERA

Τοῦ ἀρχιερέως, πρὸς τὸν βασιλέα

1. Ὑψηλότατε βασιλεῦ. Τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ λάμψαν φῶς, ὅπερ καὶ ἀκτιστον εἶναι λέγεις, βούλομαι μαθεῖν, πότερον σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ἢ πνευματικοῖς μόνον ὤφθη τότε ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ εἰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τῷ ἀριθμῷ φῶς ὑπῆρχε τό τε ὑπὸ τῶν σωματικῶν καὶ τὸ ὑπὸ τῶν νοητῶν ὀφθαλμῶν θεαθὲν ἔτι τε, εἰ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἦν ἢ ἐνέργεια.

Ταῦτα δεόμεθα γινῶναι παρὰ τῆς σῆς τελειότητος, καὶ ἀξιώσον σαφῶς ἡμᾶς περὶ τούτου διδάξαι καθαρᾶς διδασκαλίας φωτί, ἐπεὶ καὶ περὶ φωτὸς ὁ λόγος.

ADUMBRATIO ARGUMENTATIONIS
EPISTULAE QUINTAE
QUOD ATTINET AD LUMEN THABORICUM INCREATUM

Οὐ δύναται εἶναι ἡ θεία θεότης κτιστή.

Οὐ δύναται εἶναι κτίσμα ἀχρονον καὶ ἀπρόσιτον ἀγγέλοις.

Οὐ δύναται εἶναι κτίσμα ἐν τῷ Υἱῷ καὶ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ πρὸ τῆς σαρκώσεως αὐτοῦ.

Οὐ δύναται εἶναι τὸ ἀκτιστον κτιστὸν κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον.

Οὐ δύναται εἶναι κτιστὸν τὸ κατὰ πάσης φύσεως ἔχον τὰ νικητήρια.

Οὐ δύναται εἶναι κτίσμα, ὅπερ ἐζήτησεν ὁ Μωϋσῆς τὸν Θεὸν ἰδεῖν.

Οὐ δύναται εἶναι κτίσμα ἢ πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι μορφή τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.

Ταῦτα πάντα καλοῦσιν οἱ θεολόγοι τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ λάμψαν φῶς ἐν τῷ τοῦ κυρίου προσώπῳ οἱ δὴ καὶ ῥηθῆσονται.

CANTACUZENI AD PAULUM EPISTULA QUINTA

Τοῦ βασιλέως, πρὸς τὸν αὐτόν

1. Τὸ παρὰ τῆς σῆς ἀγιότητος γράμμα δεξαμένη ἡ βασιλεία μου ἔγνω τὰ ζητούμενα ἐν αὐτῷ. Ταῦτα δὲ εἰσιν.

Πρῶτον μὲν εἰ τὸ ἐν τῷ καιρῷ τῆς μεταμορφώσεως ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν λάμψαν φῶς, ὃ καὶ ἀκτιστον ἐπόμενός φημι τοῖς ἀγίοις, οὐσία τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ἢ ἐνέργεια.

Δεύτερον εἰ καὶ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ἐφάνη τότε τοῖς ἀποστόλοις τὸ φῶς ἐκεῖνο ἢ μόνον πνευματικοῖς.

Τρίτον εἰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τῷ ἀριθμῷ ἦν τὸ τοῖς σωματικοῖς καὶ τοῖς πνευματικοῖς ὀφθαλμοῖς ὀφθέν τοῖς ἀποστόλοις φῶς.

Λέγομεν τοίνυν, ὅτι τὸ τὴν οὐσίαν ὁπωσοῦν ὀραῖσθαι τοῦ Θεοῦ πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς διδασκάλοις θεολόγοις ἀδύνατον δοκεῖ πάση γεννητῇ φύσει. Διὸ καὶ ἡμεῖς ἐπόμενοι τούτοις οὔτε ἐδοξάσαμεν ποτε τὴν οὐσίαν ὀραῖσθαι δύνασθαι τοῦ Θεοῦ, οὔτε μὴν δοξάσομεν. Μᾶλλον μὲν οὖν καὶ σφοδρῶς ἀντικαθιστάμεθα πρὸς τοὺς ἀντιλέγοντας τῇ ἐκκλησίᾳ τούτου γε ἔνεκα, πολλὴν αὐτῶν ἀνοίαν κατηγοροῦντες

καὶ διαφωνίαν πρὸς ἀλλήλους, ὅτι οἱ μὲν αὐτῶν οὐσίαν Θεοῦ τὸ φῶς ὑπέλαβον ἐκεῖνο εἶναι, σαφῶς τοῖς ἁγίοις δοξάζοντες ἐναντία, οἱ δ' ἐκ διαμέτρου τούτοις φάσμα, ἴνδαλμα, παραπέτασμα, κακῶς νοοῦντες. Ἐνεργεῖαν μὲντοι Θεοῦ τὸ φῶς ἐκεῖνο μηδενὸς τῶν ἁγίων, ὅσα γε ἐμὲ εἰδέναι, προσειρηκότος, οὐδ' ἡμεῖς ποτε ταύτην τὴν φωνὴν ἠθελήσαμεν εἰπεῖν. Πολλῆς γὰρ παρ' ἡμῖν ἀξιούται καὶ φροντίδος καὶ σπουδῆς, μηδεμίαν φωνὴν εἰπεῖν περὶ Θεοῦ, ἢ μὴ πρότερον ἐρρεθῆ τοῖς ἁγίοις, ὥστε δύνασθαι, εἴ τις ἡμᾶς λόγον ἀπαιτοῖ, ἐπ' ἐκείνους τὴν ῥῆσιν ἀναφέρειν ὡς προτέρους εἰπόντας. Ἄν μὲντοι ἔροίτο μὲ τις, εἰ αὐτὸς νομίζω δύνασθαι νομιζεσθαι τὸ φῶς ἐκεῖνο ἐνεργεῖαν Θεοῦ, φαίην ἄν, οἶομαι δὲ εἶναι ἀσφαλέστερον ἐπομένους τοῖς διδασκάλοις, ἃ λέγουσιν ἐκεῖνοι περὶ τοῦ φωτός, τὰ αὐτὰ λέγειν καὶ ἡμᾶς.

2. Αὐτίκα γὰρ ὁ πολὺς ἐν θεολογίᾳ Βασίλειος «ἀπρόσιτον» τὸ φῶς ἐκεῖνο καλεῖ, ὁ δ' αὐτὸς καὶ νοητὴν καὶ θεωρητὴν θεότητα. Βασίλειος δὲ, ὁ τὸν τῆς Σελευκείας θρόνον κοσμῶν, «φῶς ἀπρόσιτον» τοῦτο καλεῖ, καὶ αὐθὶς φησιν, ὅτι «Ἄπερ οἱ ἄγγελοι¹⁸⁵ τρέμοντες ὄψονται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως¹⁸⁶, ταῦτα οἱ ἀπόστολοι¹⁸⁷ χαίροντες ἔβλεπον». Γρηγόριος δὲ ὁ Θεολόγος «Φῶς» φησιν, «ἢ παραδειχθεῖσα θεότης ἐπὶ τοῦ ὄρους τοῖς μαθηταῖς, μικροῦ στεροτέρα καὶ ὄψεως». Καὶ οἶονεὶ αὐτὸς τρόπον τινὰ ἑαυτὸν ἐξηγούμενος τάδε φησὶ πρὸς Κληδόνιον «Εἴ τις ἀποτεθεῖσθαι νῦν τὴν σάρκα λέγει¹⁸⁸ καὶ γυμνὴν εἶναι τὴν θεότητα¹⁸⁹ σώματος, ἀλλὰ μὴ μετὰ τοῦ προσλήμματος καὶ εἶναι καὶ ἥξειν, μὴ ἴδοι τὴν δόξαν τῆς παρουσίας. Ποῦ γὰρ τὸ σῶμα νῦν, εἰ μὴ μετὰ τοῦ προσλαβόντος; Οὐ γὰρ δὴ κατὰ τοὺς Μανιχαίων λήρους τῷ ἡλίῳ ἐναποτέθειται, ἵνα τιμηθῇ διὰ τῆς ἀτιμίας, ἢ εἰς τὸν ἀέρα ἐχέθη καὶ ἐλύθη¹⁹⁰ ὡς φωνῆς χύσις¹⁹¹ καὶ ὁδμῆς ῥύσις καὶ ἀστραπῆς

¹⁸⁵ Ἄπερ οἱ ἄγγελοι: Ἄ γὰρ ἄλλοι *Bas. Seleuc. Sermo 40 / Ed. J.-P. Migne.*

¹⁸⁶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως: < *Migne.*

¹⁸⁷ οἱ ἀπόστολοι: < *Migne.*

¹⁸⁸ λέγει: λέγοι *Greg. Naz. Ep. theol. / Ed. P. Gallay.*

¹⁸⁹ θεότητα: + τοῦ *Gallay.*

¹⁹⁰ ἐλύθη: διελύθη *Gallay.*

¹⁹¹ χύσις: φύσις *Gallay.*

δρόμος οὐχ ἰσταμένης. Ποῦ δὲ καὶ τὸ ψηλαφηθῆναι αὐτὸν μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἢ ὀφθῆσεσθαί ποτε ὑπὸ τῶν ἐκκεντησάντων; θεότης γὰρ καθ' αὐτὴν ἀόρατος. Ἀλλ' ἤξει μὲν μετὰ τοῦ σώματος, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, τοιοῦτος δὲ, οἷος ὥφθη τοῖς μαθηταῖς ἐν τῷ ὄρει ἢ παρεδείχθη, ὑπερνωκώσης τὸ σαρκίον τῆς θεότητος».

Χρυσόστομος δὲ ὁ θεῖος «δόξαν τῆς ἀθεάτου θεϊκῆς τοῦ Θεοῦ βασιλείας» τοῦτο προσεῖπε. Κακίζει δὲ καὶ πρὸς τοὺς θηρευτὰς τῶν συλλαβῶν καὶ τῶν λέξεων, αὐτίκα ἐπιφουμένους τῷ λόγῳ καὶ ἐριστικῶς ἐπάγοντας τὸ «Εἰ ἀθέατος ἢ θεϊκὴ τοῦ Θεοῦ Λόγου δόξα, πῶς ἐπέδειξεν αὐτὴν τοῖς ἀποστόλοις; Εἰ γὰρ ὄρατῆ, οὐκ ἀθέατος εἰ δὲ ἀθέατος, οὐχ ὄρατῆ», ἀπύλωτον καὶ θηρευτικὴν ἔχοντας γλῶσσαν τοῦτους ἀποκαλῶν εἶτα ἐφερμηνεύων τὸ λεχθέν οὕτω φησίν, ὅτι «Ἐνταῦθα ὁ δεσπότης Χριστὸς τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς ἐπέδειξε τῆς ἀθεάτου αὐτοῦ βασιλείας τὴν δόξαν καὶ οὐκ ἐπέδειξε» τουτέστι, μικρὸν παρήνοιξε τὴν θεότητα καὶ οὐχὶ τελείως, «τὸ μὲν πληροφορῶν, τὸ δὲ φειδόμενος, ἵνα μὴ σὺν τῇ ὀράσει καὶ τὴν ζωὴν ἀπολέσωσιν». Καὶ αὐθις ὁ αὐτὸς φησιν, ὅτι «Ἐῖπε Μωϋσῆς πρὸς τὸν Θεόν, ὅτι¹⁹² «Εἰ εὖρον χάριν ἐνώπιόν σου, ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν, ὅπως ἴδω σε γνωστῶς πρόσωπον πρὸς πρόσωπον». Τί οὖν ὁ Θεὸς πρὸς αὐτόν; «Σφά<λ>λη, Μωϋσῆ¹⁹³ οὐδεὶς ἀνθρώπων Θεὸν ἰδὼν ζῆσεται». Ἐνταῦθα οὖν ἔδειξε¹⁹⁴, τὸ μὲν πληροφορῶν, τὸ δὲ φειδόμενος». Ἔτι ὁ αὐτὸς, ἐξηγουόμενος τὸ προφητικὸν ῥητὸν τὸ φάσκον «Παρέστη ἡ βασίλισσα ἐκ δεξιῶν σου», οὕτω φησίν, ὅτι «Παρήνοιξεν ὀλίγον τῆς θεότητος καὶ ἔδειξε τὸν ἐνοικούντα Θεόν». Πρὸς τοῦτοις δὲ καὶ συγγνώμην φαίνεται αἰτῶν, ὅτι «ὑπὲρ τὸν ἥλιον» εἶπε λάμψαν τὸ φῶς ἐκεῖνο, μηδὲ γὰρ ἐν τοῖς ἐγνωσμένοις ἡμῖν τι λαμπρότερον ἡλίου εὐρηκέναι, δεικνύς διὰ τούτων, μὴ τῶν γενητῶν φώτων ἐν ἡγεῖσθαι τὸ φῶς ἐκεῖνο.

Δαμασκηνὸς δὲ ὁ θεῖος Ἰωάννης ἐν τῷ Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν λόγῳ αὐτοῦ τοιαῦτά φησιν, ὅτι «Σῶμα θνητὸν δόξαν πηγάζει θεότητος. Οὐκ ἔξωθεν δὲ ἡ δόξα

¹⁹² εἶπε Μωϋσῆς πρὸς τὸν Θεόν, ὅτι: τότε Μωϋσῆς ἀποκριθεὶς πρὸς τὸν Θεόν ἔφη *Leont. Constant.* (*Ps.-Io. Chrys.*). In *transfigurat.* / Ed. *P. Allen, C. Datema.*

¹⁹³ Μωϋσῆ: + ταῦτα ζητῶν· οὐ φθονῶ σοι τῆς ὀράσεως, φείδομαι δὲ σου τῆς σωτηρίας *Allen, Datema.*

¹⁹⁴ ἔδειξε: ἐπέδειξε καὶ οὐκ ἐπέδειξεν *Allen, Datema.*

τῷ σώματι προσεγένετο, ἀλλ' ἔνδοθεν ἐκ τῆς ἀρρήτῳ λόγῳ ἠνωμένης αὐτῷ καθ' ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπερθέου θεότητος. Ὅτι γὰρ οἱ ἄγγελοι ἀκλινῆς ἐνερεΐδουν τὸ ὄμμα οὐ σθένουσι, τοῦτο οἱ ἀπόστολοι ἔβλεπον». Καὶ αὐθὺς φησιν, ὅτι τὴν ἀχρονον δόξαν τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἐθεάσαντο, καὶ ὅτι «Ἀνάρχως γεννηθεὶς ἐκ πατρός, τὴν φυσικὴν ἀκτῖνα ἀναρχον κέκτηται τῆς θεότητος, καὶ ἡ τῆς θεότητος δόξα δόξα καὶ τοῦ σώματος γίνεται. Μεταμορφοῦνται τοίνυν, οὐχ ὁ οὐκ ἦν προσλαβόμενος, οὐδὲ εἰς ὅπερ οὐκ ἦν μεταβαλλόμενος, ἀλλ' ὅπερ ἦν τοῖς οἰκείοις μαθηταῖς ἐκφαινόμενος. Καὶ ἔλαμψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος. Τί φῆς, ὦ εὐαγγελιστά; Τί συγκρίνεις τὰ ὄντως ἀσύγκριτα; «Οὐ παραβάλλω», φαίη ἂν, «οὐδὲ συγκρίνω. Ἀμήχανον γὰρ ἀπαρλείπτως ἐν τῇ κτίσει τὸ ἀκτιστον εἰκονίζεσθαι». Οὕτως ἔλαμψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, οὐχ ὅτι μὴ τοῦ ἡλίου ὑπῆρχε λαμπρότερος, ἀλλ' ὅσον ἐχώρουν καθορᾶν οἱ βλέποντες. Θεὸν γὰρ οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε καθὸ πέφυκε φύσεως καὶ ὁ δὲ ἑώρακεν, ἐν πνεύματι τοῦτο τεθεᾶται. Αὕτη ἡ ἀλλοίωσις τῆς δεξιᾶς τοῦ ὑψίστου».

Ἀνδρέας δὲ ὁ θεῖος, σύμφωνα τοῖς ἐτέροις θεολόγοις θεολογῶν, τοιαῦτα φησὶν «Ἀπόδειξις δὲ τῶν λεγομένων αὐτὸ ἂν εἴη τὸ μακάριον πάθος ἐκεῖνο καὶ πολυῦμνητον, ὅπερ ἐπὶ τοῦ ὄρους πεπόνθασιν οἱ ἀπόστολοι, ἠνίκα τὸ ἀπρόσιτον καὶ ἀχρονον φῶς, τὴν οἰκείαν σὰρκα μεταμορφῶσαν, τῷ ὑπερβάλλοντι τῆς οἰκείας φωτοβλυσίας ὑπερουσίως ἐλάμπρυνε. Τὴν γὰρ ἀκτῖνα τῆς ἀμώμου σαρκὸς ἐκείνης φέρειν οὐ δυνηθέντες, ἢ ἐκ τῆς τοῦ Λόγου θεότητος, ὅς τῇ σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἠνωτο, διὰ ταύτης ὑπὲρ φύσιν ἐπήγαγε, πίπτουσιν ἐπὶ πρόσωπον». Ἀλλὰ καὶ ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἐφραίμ οὕτω φησὶν «Οὐχ ὡς ὁ Μωϋσῆς ἔξωθεν ἡ σὰρξ αὐτοῦ ἔλαμψεν ἐν εὐπρεπείᾳ, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ ἔβρυν ἡ δόξα αὐτοῦ τῆς θεότητος, ἀνέτειλε τὸ φῶς αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ συνήχθη. Καὶ οὐχ ὅλην τὴν ἄβυσσον τῆς δόξης αὐτοῦ παρέδειξεν, ἀλλ' ὅσον ἐχώρησε τὸ μέτρον τῶν κορῶν τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. Καὶ ἐπίστρωσεν αὐτοῖς μετὰ τῆς φωνῆς τοῦ Πατρὸς ἡ φανείσα δόξα τοῦ σώματος αὐτοῦ ἐκ τῆς αὐτῷ ἐνωθείσης ἀσυγχύτως θεότητος». Τοιαῦτα μὲν καὶ ἕτερα παραπλήσια τούτων περὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου εἶπον οἱ θεολόγοι, οἷς καὶ ἡμεῖς πειθόμενοι κατ' ἀκρας τὰ ἴσα λέγομεν, ἐξ ὧν συνάγεται ἡ μᾶλλον καὶ διαρρηδὴν λέγεται ἀκτιστον ἐκεῖνο εἶναι τὸ φῶς.

3. Ἐτι ζητεῖται, εἰ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ὤφθη τὸ φῶς ἐκεῖνο ἢ μόνον πνευματικοῖς. Εἰ μὲν οὖν τις πνευματικούς ὀφθαλμούς νοοίη τοὺς τῆς ψυχῆς – πνεῦμα γὰρ καὶ ἡ ψυχὴ, ψυχῆς δὲ ὀφθαλμὸς ὁ νοῦς καὶ ὄρασις ἢ νόησις – καὶ τούτους ἀντιδιαστέλλει πρὸς τοὺς τοῦ σώματος τούτους δὴ τοὺς ὀργανικούς, καὶ ἀμφοτέροις ἂν φαίημεν ἑωρακένας τοὺς ἀποστόλους τὸ φῶς. Οὐτε γὰρ τοῖς τοῦ σώματος μόνον εἶδον ὀφθαλμοῖς, τῇ ψυχῇ δὲ οὐδενὸς ἤσθοντο – ἢ γὰρ ἂν οὔτε ἐξεπλάγησαν, οὔτε ἐμνημόνευον τινος καὶ μνήμη γὰρ καὶ ἐκπληξις καὶ φόβος ψυχῆς ὁμοῦ καὶ σώματος –, οὔτε μόνω τῷ νῶ, ὡς νόησιν μόνον εἶναι τὴν ὄρασιν ἐκείνην διαρρηθῆναι γὰρ οἱ ἅγιοι λέγουσι τοῖς ὀφθαλμοῖς τοῦ σώματος ἑωρακένας. Διαταῦτα καὶ τοῖς σωματικοῖς καὶ τοῖς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς ἑωρακένας λέγομεν ἐκεῖνο τὸ φῶς, οὐ μὴν ἐν τοῖς ἰδίῳ ὄροις τῆς φύσεως μεμενηκόσιν, ἀλλ’ ἐκβεβηκόσιν πάσης φυσικῆς ἐνεργείας, οὐ κατὰ στέρησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τῆς θείας ἀλλοιώσεως καὶ τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβολῆς οὐ γὰρ δύναται φύσις ἀνθρωπίνη τὰ πάσης ἐπέκεινα κτιστῆς φύσεως καθορᾶν, εἰ μὴ μεταβληθεῖ καὶ τρόπον τινὰ συγγενὶς γένοιτο τοῖς ὀρωμένοις ἢ νοουμένοις. Εἰ γὰρ ἡ γνῶσις αὕτη ἐν τῇ φύσει ἔκειτο ἡμῶν ἢ ἀνθρώπων, πάντων μάλιστα ἔδει τοὺς παρὰ τοῖς Ἑλλησι σοφοὺς τὴν περὶ Θεοῦ ἀλήθειαν συνιδεῖν. Ἐκεῖνοι γὰρ, ὅσον εἰς τὴν ἀνθρωπίνην ἀνήκει φύσιν, πάντων μάλιστα ἐγένοντο νοήμονες. Ἀλλ’ οὐδὲν ὠφελήθησαν, μόνη ταύτη τῇ τῆς ψυχῆς ἐξακολουθήσαντες γνῶσει. Τῶν ἁγίων δὲ πολλοὶ καὶ ταύτης τῆς καταργουμένης σοφίας παντάπασιν ὄντες ἀγευστοὶ, τὰ ἐπέκεινα πάσης γενητῆς φύσεως ἠδυνήθησαν κατιδεῖν. Διὸ καὶ ὁ Χριστὸς εὐχαριστῶν ἔλεγε τῷ πατρὶ «Εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις», σοφοὺς καὶ συνετοὺς καλῶν τοὺς τῇ φυσικῇ μόνον ἐξακολουθοῦντας γνῶσει, νηπίους δὲ τοὺς ταύτην μὲν ὑπερβάντας, διδασκομένους δὲ τὰ ἀπόρητα παρὰ τοῦ σοφίζοντος καὶ συνετίζοντος νηπίους. Ὅτι δὲ οὐκ ἀδύνατον τὴν τοιαύτην ἀλλοίωσιν ἐγγενέσθαι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, Παῦλος ὁ μακάριος διδάσκαλος ἡμᾶς διδάξει. Σπείρεται γὰρ φησι σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν – καὶ οὐ δῆπου λέγει πνευματικόν οἷον εἰ ἀερώδες καὶ παντάπασιν ἀνόμοιον τοῖς ἡμετέροις σώμασιν οὕτω γὰρ ἂν οὐδὲ ἀνάστασις εἶη, εἴ γε πίπτει μὲν ὀργανικόν σῶμα καὶ μέλεσι χρώμενον καὶ

αίσθητηρίοις, ἐγείρεται δὲ παντάπασιν ἀνόμοιον, μήτε μέλη ἔχον, μήτε αἰσθητήρια –, πνευματικὸν μέντοι διὰ τὴν ἀφθαρσίαν καὶ τὴν περι στέλλουσαν αὐτὸ δόξαν τε καὶ λαμπρότητα. Ὅτι δὲ καὶ ἐν τῇ μετὰ τούτου δὴ τοῦ θνητοῦ σώματος διαγωγή αὕτη ἢ ἀλλοίωσις καὶ τῶν ψυχικῶν δυνάμεων καὶ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων δύναται γενέσθαι, ὁ αὐτὸς διδάσκαλος ὁ μακάριος Παῦλος μαρτυρήσει ἰδεῖν γὰρ φησιν ἄνθρωπον ἀρπαγέντα μέχρι τρίτου οὐρανοῦ καὶ ἀκοῦσαι ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι ἀγνοεῖν δὲ, εἴτε ἐν σώματι τῷ θνητῷ τούτῳ ταῦτα εἶδεν εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος.

4. Ὁ δὲ Δαμασκηνὸς Ἰωάννης ἐν τῷ Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν λόγῳ αὐτοῦ αὐθίς φησιν «Κοινὰ πάντα τοῦ ἐνὸς σεσαρκωμένου Θεοῦ Λόγου γεγένηται, τὰ τε τῆς σαρκὸς καὶ τὰ τῆς ἀπεριγράπτου θεότητος. Ἐτερον δὲ, ἐξ οὗ τὰ τῆς δόξης αὐχήματα, καὶ ἕτερον, ἐξ οὗ τὰ πάθη γνωρίζεται. Ἐκνικᾶ δὲ τὸ θεῖον καὶ μεταδίδωσι τῆς οἰκείας λαμπρότητος καὶ δόξης τῷ σώματι, αὐτὸ καὶ ἐν πάθει πάθους μένον ἀμέτοχον. Οὕτως ἔλαμψε τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, οὐχ ὅτι μὴ τοῦ ἡλίου ὑπῆρχε λαμπρότερος, ἀλλ' ὅσον ἐχώρουν καθορᾶν οἱ βλέποντες. Ὅπερ δὲ ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος, τοῦτο ἐν νοητοῖς Θεός. Θεὸν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἐώρακε πώποτε καθὸ πέφυκε φύσεως καὶ ὁ δὲ ἐώρακεν, ἐν πνεύματι τοῦτο τεθεᾶται. Αὕτη ἢ ἀλλοίωσις τῆς δεξιᾶς τοῦ ὑψίστου. Ταῦτά ἐστιν, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίαν οὐκ ἀνέβη ἀνθρώπου πώποτε. Οὕτως ἐν τῷ αἰῶνι τῷ μέλλοντι πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα, Χριστὸν ὀρῶντες τῷ φωτὶ ἀστράπτοντα τῆς θεότητος. Ὅρατε τὸν ἥλιον τοῦτον, ὡς καλός, ὡς ἡδύς, ὡς ποθεινός, ὡς ἐξαστράπτων καὶ ἐκλαμπρός, καὶ τὴν ζωὴν, ὡς γλυκεῖα καὶ ἐπέραστος; Πόσω μᾶλλον δοκεῖτε τὸ φῶς, ἐξ οὗ φῶς ἅπαν φωτίζεται, ποθεινότερον καὶ γλυκύτερον, τὴν αὐτοζωὴν, ἐξ ἧς ἅπασα ζωὴ ζωοῦται καὶ μεταδίδεται; Οὐκ ἔστιν ἔννοια τῆς ὑπεροχῆς τὸ μέτρον εἰκάζουσα. Τοῦτο τὸ φῶς κατὰ πάσης φύσεως ἔχει τὰ νικητήρια. Αὕτη ἢ ζωὴ ἢ τὸν κόσμον νικῆσασα. «Καὶ πάλαι μὲν σκιᾶν εἶχεν ὁ νόμος», Παύλου γράφοντος ἀκουσον «ἡμεῖς δὲ ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμεθα, ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενοι μείζονα, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος». Ἀλλ' ὁ Πέτρος «Καλὸν ἔστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι», καὶ ἐντεῦθεν νεφέλη, οὐ γνόφου, ἀλλὰ φωτὸς ἐπε σκίασε. Τὸ κεκρυμμένον γὰρ ἀπὸ τῶν αἰῶνων καὶ

ἀπὸ τῶν γενεῶν μυστήριον ἐκκαλύπτεται, φωνὴ τοῦ πατρὸς ἐκ νεφέλης τοῦ πνεύματος γέγονε καὶ δόξα διηνεκῆς καὶ διαιωνίζουσα δείκνυται. Μὴ ζήτηι τοιγαροῦν πρὸ καιροῦ τὰ καλὰ, Πέτρε ἔσται ποτέ, ὅταν ἀληκτον τὴν θεάν ταύτην κομίσαιο.

Ταῦτα τὰ θεῖα προστάγματα πάση φυλακῇ τηρήσωμεν, ὡς ἂν καὶ ἡμεῖς τῆς θείας αὐτοῦ κατατροφήσωμεν ὠραιότητος, τῆς αὐτοῦ γλυκυτάτης ἐμφοροῦμενοι γεύσεως νῦν μὲν, ὅσον ἐφικτὸν τοῖς τὸ γεῶδες τοῦτο πεφορτισμένοις σκῆνος τοῦ σώματος, ἔπειτα δὲ τρανότερον τε καὶ καθαρότερον, ὅταν ἐκλάμψωσιν οἱ δίκαιοι ὡς ὁ ἥλιος, ὅτε ὡς ἄγγελοι σὺν κυρίῳ ἀφθαρτοὶ ἔσονται ἐν τῇ μεγάλῃ καὶ ἐπιφανεῖ ἐξ οὐρανῶν ἀποκαλύψει αὐτοῦ».

5. Καὶ Στέφανος δὲ ὁ πρῶτος ἐν μάρτυσι τοῦ Χριστοῦ ἰδεῖν φησι τοὺς οὐρανοὺς ἀνεωρότας καὶ τὸν Ἰησοῦν ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ¹⁹⁵, καὶ οὐ δήπου τῇ φυσικῇ δυνάμει τῶν ὀφθαλμῶν νοοῦμεν τὴν τοιαύτην ὄρασιν κατιδεῖν – δηλὸν δὲ καὶ γὰρ πολλῶν παρόντων καὶ ἴσως ἐκείνου καὶ βέλτιον ὁρώντων τῇ φυσικῇ τοῦ σώματος ὄρασει, οὐδεὶς ἐώρακεν ἀπερ ἐκεῖνος –, ἀλλὰ τοῖς σωματικοῖς μὲν ὀφθαλμοῖς νοοῦμεν ἰδεῖν αὐτὸν ἃ εἶδεν, ἀλλοιωθεῖσι μέντοι τὴν κρείττονα καὶ θειοτέραν ἀλλοίωσιν ἀλλ’ οὐδὲ μὴν μόνῃ νοήσει νοοῦμεν ἐώρακεναὶ αὐτὸν ἃ ἐώρακε. Τοῦτο γὰρ ἔξεστι κάμοι καὶ παντὶ τῷ βουλομένῳ ἀναπλάσαι ἐν τῇ διανοίᾳ.

Καὶ μάρτυς ὁ θεῖος Νυσσαέων Γρηγόριος ἐγκωμιάζων γὰρ τὸν τοῦ Χριστοῦ πρωτομάρτυρα οὕτω φησὶν «Ζητεῖς, ὦ Πνευματομάχε, ὅτι εἰ ἡ δόξα τοῦ πατρὸς ὤφθη καὶ ὁ Υἱὸς τὴν ἐκ δεξιῶν στάσιν ἔχων, ποῦ τὸ πνεῦμα; Εἰ ἦν ἐν σοὶ τὸ πνεῦμα, οὐκ ἂν προκείμενον τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον παρέδραμες, ὥσπερ οἱ πηροὶ τὰς ὄψεις τὸ πρὸ τῶν ποδῶν κείμενον χρυσίον ἀγνοοῦντες παρέρχονται. Ἀλλὰ νῦν γοῦν ἀκουσον, εἴ γε μὴ συνέχεις κατὰ τοὺς Ἰουδαίους τὴν ἀκοήν. Πῶς εἶδε τὴν ὑπερουράνιον δόξαν ὁ Στέφανος; Τίς αὐτῷ τὰς πύλας τῶν οὐρανῶν διεπέτασεν; Ἄρα ἀνθρωπίνης δυνάμεως ἦν τὸ κατόρθωμα; Ἄρα τινος τῶν ἀγγέλων πρὸς τὸ ὕψος ἐκείνο τὴν κάτω κειμένην φύσιν ἀναβιβάσαντος; Οὐκ ἔστι ταῦτα, οὐκ ἔστιν¹⁹⁶.

¹⁹⁵ ἀνεωρότας καὶ τὸν Ἰησοῦν ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ: διηνοιγμένους καὶ τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστῶτα τοῦ Θεοῦ Nestle, Aland.

¹⁹⁶ οὐκ ἔστιν: < Greg. Nyss. Encom. in sanct. Stephan. protomart. I / Ed. O. Lendle.

Οὐ γὰρ οὕτως ἢ κατ' αὐτὸν ἱστορία φησίν, ὅτι Στέφανος δέ¹⁹⁷ πολὺς κατὰ τὴν δύναμιν ὧν ἢ τῆς ἀγγελικῆς βοηθείας πλήρης γενόμενος εἶδεν ἅ εἶδεν. Ἀλλὰ τί λέγει; Στέφανος δὲ πλήρης ὧν πνεύματος ἁγίου εἶδε δόξαν¹⁹⁸ Θεοῦ καὶ τὸν μονογενῆ τοῦ Θεοῦ Υἱόν. Οὐ γὰρ ἔστι, καθὼς ὁ προφήτης φησί¹⁹⁹, τὸ φῶς ὀφθῆναι, μὴ ἐν τῷ φωτὶ καθορώμενον. Ἐν γὰρ τῷ φωτὶ σου, φησίν, ὀψόμεθα φῶς».

Οὕτω τοίνυν καὶ τοὺς ἀποστόλους νοοῦμεν ἑωρακέναι τὸ τε φῶς ἐκεῖνο τοῖς σωματικοῖς μὲν ὀφθαλμοῖς, πνευματικοῖς δὲ γενομένοις καὶ ἀλλοιωθεῖσι τὴν θείαν ἀλλοίωσιν, τὸ «πνευματικοῖς» οὐ «ψυχικοῖς» νοουμένου, ἀλλὰ «θεοειδέσι», καθ' ἣν ἔννοιαν λέγεται τὸ «ὁ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἐν πνευμά ἐστιν». Εἰ δὲ τις μὴ πείθοιτο τοῖς εἰρημένοις, ἀλλ' ἐνδοιάζει, εἰ δυνατόν, τὴν καλὴν ἀλλοίωσιν ἠλλοιωθῆσθαι τοὺς ἀποστόλους, τότε ἐξ ἐνεργουῶν πράγματος ὁσημέραι πραττομένου καταπειθέτω ἑαυτόν. Ἀσεβῆς γὰρ τις καὶ ἁμαρτωλὸς τὴν κολυμβήθραν εἰσιῶν ἐν μιᾷ καιροῦ ῥοπῇ ἀθρόον δίκαιος καὶ ἅγιος ἀνέρχεται τῇ δυνάμει καὶ χάριτι καὶ ἐνεργείᾳ τοῦ Θεοῦ πνεύματος. Καίτοι γε οἱ μὲν ἀπόστολοι τότε πρὸς ὀλίγον χρόνον τὴν ἀλλοίωσιν δεξάμενοι αὐθις ἦσαν ἐν τοῖς προτέροις, τῶν αἰσθήσεων αὐτοῖς κατὰ φύσιν ἐνεργουσῶν. Ἐπὶ δὲ τοῦ Θεοῦ λουτροῦ, εἰ μὴ τις ἐκὼν εἶναι πρὸς τὴν κακίαν ἀποκλίνει, οὐδὲν κωλύει διαπαντὸς τὴν ἀλλοίωσιν ἐκείνην τὴν θείαν εἶναι ἠλλοιωμένον. Εἴ τῳ τοίνυν τοῦτο ἀπιστον δοκεῖ, μηδ' ἐκεῖνο πιστόν ἠγείσθω. Εἰ δὲ τοῦτο πᾶσι τοῖς ἀπὸ Χριστοῦ καλουμένοις πιστόν, πῶς οὐ κάκεῖνο;

6. Τρίτον πρὸς τοῖς εἰρημένοις ἔτι ζητεῖται, εἰ διαφέρει τῷ ἀριθμῷ τὸ ὄραθὲν τοῖς ἀποστόλοις φῶς τοῖς σωματικοῖς καὶ τοῖς πνευματικοῖς ὀφθαλμοῖς. Περὶ μὲν οὖν τῶν πνευματικῶν ὀφθαλμῶν ὅπως ἔχομεν γνῶμης, εἴρηται πρότερον. Ἀριθμοῖς δὲ ὑποβάλλειν τὸ τῆς τριάδος φῶς οὐ μεμαθήκαμεν, ἀλλὰ τῷ ἀριθμῷ μόνον ἐπὶ τῶν προσώπων κεχρημέθα, ὡς περὶ τρία πρόσωπα καὶ τρία φῶτα λέγομεν. Φῶς γὰρ ὁ πατήρ, φῶς ὁ Υἱός, φῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' ἐν φῶς τὰ τρία, τὸ μὲν τῇ πρὸς τὰ πρόσωπα ἀποβλέψει, τὸ δὲ τῇ πρὸς τὴν οὐσίαν, καὶ μίαν λέγομεν δύναμιν καὶ

¹⁹⁷ δέ: < Lendle.

¹⁹⁸ δόξαν: + τοῦ Lendle.

¹⁹⁹ ὁ προφήτης φησί ~ Lendle.

δόξαν καὶ θεότητα καὶ βασιλείαν καὶ φῶς τῆς μιᾶς τρισυποστατου θεότητος κατὰ τὴν Γραφήν καὶ τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν.

Περὶ μέντοι τῶν προφερομένων παρὰ τῶν πολεμούντων τῇ ἐκκλησίᾳ ῥήσεων τῶν αγίων περὶ τοῦ φωτὸς ἐκείνου, ὡς δῆθεν αὐτοῖς συναιρομένων πρὸς τὸ δεῖξαι τὸ φῶς ἐκεῖνο κτίσμα, ἴνδαλμα, παραπέτασμα καὶ νοήσεως κατώτερον, πρῶτον μὲν ἐκεῖνο λέγω, ὅτι οὐ χρὴ τα σαφῆ τοῖς ασαφέσιν ἐφαρμόζειν, ἀλλὰ τὸ ἀναπαλιν τα ασαφῆ μᾶλλον ἐκ τῶν σαφεστέρων ἀποδείκνυσθαι. Εἰ τοίνυν δέδεικται, σαφῶς καὶ διαρρηδὴν εἰρηκέναι τοὺς διδασκάλους τὸ φῶς ἐκεῖνο ἀκτιστον, ἀχρονον, φυσικὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ, ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου θεότητος ἀπαστραπτουσας τὴν αὐτὴν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ πνεύματος οὔσαν δόξαν φυσικὴν καὶ λαμπρότητα, καὶ ὅσα ἄλλα περὶ τούτων οἱ θεολόγοι διειλήφασιν, τί δεῖ πᾶσαν μηχανὴν κινεῖν, ὥστε ταύτην τὴν καλὴν ὁμολογίαν τῶν αγίων καταλύειν καὶ μὴ μόνον διαφωνοῦντας ἀλλήλοις, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοῖς ἀποδεικνύειν ἐπιχειρεῖν, δεόν εὐγνωμόνως ἀκούοντας τὴν λέξιν εἰς μίαν συμφωνίαν ἀγειν τα ὑπὸ τοῦ ἐνὸς πνεύματος διὰ πάντων τῶν διδασκαλῶν λαληθέντα; Ἐπειτα οὐδέ ταῦτα προφέρουσιν ὑγιῶς, ἀλλὰ πολὺ τὸ νόθον ἔχοντα καὶ παρηλλαγμένον. Αὐτίκα γὰρ τοῦ θείου Χρυσοστόμου ὁ κατὰ τὴν πεντηκοστὴν ἕκτην ὁμιλίαν τοῦ Κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου φασίν, ὅτι

«Εἰ γὰρ καὶ σωματικώτερον τοῦτο ἐδείκνυ τὸ φῶς, ἀλλ' (35) ὅμως πολλὴν ἐπιθυμίαν τὸ πρᾶγμα εἶχεν», οὐχ ὑγιῶς προφέρουσιν. Οὕτω γὰρ φησιν «Εἰ γὰρ καὶ σωματικώτερον τοῦτο ἐδείκνυ, ἀλλ' ὅμως πολλὴν ἐπιθυμίαν τὸ πρᾶγμα εἶχεν».

Πρῶτον μὲν οὖν εὐθύνεσθαι δίκαιοι τῆς εἰς τὸν ἅγιον συκοφαντίας καὶ τῆς τῶν Γραφῶν διαφθορᾶς. Εἰ γὰρ ἐξεστὶ τῷ βουλομένῳ προστιθέναι καὶ ἀφαιρεῖν καὶ διαφθεῖρειν τὰς Γραφάς, τί κωλύει πᾶσαν αἴρεσιν ἐκ τῆς Γραφῆς εἶναι λέγειν καὶ τῆς τῶν αγίων διδασκαλίας; Τοῦ γὰρ αγίου λέγοντος «εἰ γὰρ καὶ σωματικώτερον τοῦτο ἐδείκνυ», οὗτοι προσέθηκαν καὶ «τὸ φῶς». Τοῦτο δὲ οὐ περὶ τοῦ φωτὸς εἶρηκεν ὁ διδασκαλος, ἀλλὰ εἰπὼν «Καὶ γὰρ σφόδρα ἀν ἐπεθύμησαν οἱ λοιποὶ ἀκολουθῆσαι, ὑπόδειγμα μέλλοντες τῆς δόξης ἐκείνης ὁρᾶν, καὶ ἠλγησαν ἀν ὡς παροφθέντες», ἐπήγαγεν «Εἰ γὰρ καὶ σωματικώτερον τοῦτο ἐδείκνυ», τὸ ὑπόδειγμα δηλονότι. Οὐ τὸ φῶς δὲ ἦν ὑπόδειγμα τῆς μελλούσης δόξης—αὐτὸ γὰρ ἐστὶν ἡ μελλούσα δόξα, ἀμυδρῶς τότε παραφανέν—, ἀλλὰ τὸ παραστῆναι αὐτῷ

τοὺς ἐκκρίτους τῶν προφητῶν, τὸ νεφέλην ἐπισκιάσαι, τὸ φωνὴν ἐνεχθῆναι παρὰ τοῦ πατρός, μαρτυροῦσαν αὐτῷ τὴν υἰότητα – εἰ γὰρ Υἱὸς καὶ ἀγαπητός, δῆλον, ὅτι καὶ Θεός–, ἀπαντα ὄντα ὑπόδειγμα τῆς μελλούσης δόξης. Ἐν γὰρ τῷ μέλλοντι πᾶν γόνυ κᾶμψει αὐτῷ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός. Διατοῦτο τοίνυν ὑπόδειγμα ἔφη τῶν μελλόντων τὰ γεγενημένα τότε, ἐπειδὴ κάκεινα Θεὸν παρίστησι τὸν Χριστὸν καὶ κύριον ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων. Τῶν μὲν ἐπουρανίων ἡ νεφέλη καὶ ἡ φωνή, τῶν ἐπιγείων δὲ Μωϋσῆς. Οἱ δὲ οὐκ οἶδα τί παθόντες – οὐ γὰρ ἀγνοεῖν ἂν φαίην αὐτοὺς τὴν διάνοιαν τῆς ῥήσεως, σοφοὺς ὄντας πρὸς τὸ κακουργεῖν–ἀφ’ ἑαυτῶν προσέθηκαν «τὸ φῶς», κατασκευάζοντες διὰ τοῦτο τὸ φῶς ἐκεῖνο κτίσμα. Πᾶς δὲ, οἶμαι, συνομολογήσειεν ἂν ἐμοὶ περὶ τοῦ ὑποδείγματος εἶναι τοὺς λόγους τῷ ἁγίῳ, οὐ περὶ τοῦ φωτός. Τοῦτου μὲν οὖν ἕνεκα εὐθύνεσθαι δίκαιοί εἰσιν, ὅτι ἐκόντες ὄντες διαφθείρουσι τὰς ῥήσεις τῶν ἁγίων πρὸς ἐξαπάτην τῶν ἀκουόντων.

7. Οὐ μὴν, ἀλλ’ εἰ καὶ οὕτως εἶχεν, ὥσπερ αὐτοὶ λέγουσιν, οὐδ’ οὕτως ἡμᾶς αἰρήσουσι. Τί γὰρ θαυμαστόν, εἰ σωματικὸν ἐκεῖνο ῥηθεῖ τὸ φῶς, ὡς τοῦ σώματος ὄν τοῦ Χριστοῦ; Οὐ γὰρ δὴ ἀπλῶς σώματος τοῦ τυχόντος οὐδὲ σῶμα ἐρρήθη, ἀλλὰ σωματικόν, ὅπερ ἂν εἴη ὡς εἰκὸς τοῦ σώματος. Φησὶ γὰρ ὁ Δαμασκηνὸς Ἰωάννης «Καὶ ἡ τῆς θεότητος δόξα δόξα καὶ τοῦ σώματος γίνεται». Ὅτι δὲ τὰ τῶν Χριστοῦ δύο φύσεων ἴδια ἀντιδίδονται ἀλλήλαις διὰ τὴν ἀκραν συνάφειαν καὶ τὴν καθ’ ὑπόστασιν ἔνωσιν, παντί που δῆλον. Αἷμα γὰρ Θεοῦ λέγομεν, καὶ Θεὸν ἐσταυρωμένον, καὶ πάλιν τὸν αὐτὸν λέγομεν βασιλέα τῆς δόξης καὶ Υἱὸν Θεοῦ, οὕτω δὴ καὶ τὴν δόξαν ἐκείνην τὴν ἀχρονον, τὴν κοινὴν τῇ τριάδι, καὶ τοῦ σώματος λέγομεν τοῦ Χριστοῦ. «Σῶμα» γὰρ φησὶ «θνητὸν» ὁ Δαμασκηνὸς «δόξαν πηγάζει θεότητος». Θαυμάζω δὲ αὐτῶν, εἰ μηδὲν αὐτοῖς προσίστασθαι νομίζουσι πρὸς τὸ κτίσμα εἶναι οἶεσθαι τὸ φῶς ἐκεῖνο, τὸ δόξαν λέγεσθαι Θεοῦ ἀχρονον καὶ φυσικὴν ἀκτίνα τῆς θεότητος, καὶ ὅσα ἄλλα ὑμνηται παρὰ τῶν θεολόγων. Φασὶ γὰρ τινες κατὰ ἀντίδοσιν ταῦτα λέγεσθαι ἀπὸ τῆς θεότητος ἐπὶ τὴν σάρκα, ὥσπερ καὶ ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐπὶ τὴν θεότητα λέγεται αἷμα Θεοῦ καὶ σὰρξ Θεοῦ καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ ἀντίδοσιν. Δι’ αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο φαίην ἂν ἔγωγε ἀκτιστον εἶναι, διὰ τὸ κατὰ

ἀντίδοσιν τὴν τῆς θεότητος δόξαν καὶ τοῦ σώματος λέγεσθαι δόξαν. Ὡσπερ γάρ, ὅσα ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐπὶ τὴν θεότητα λέγεται, οὐκ ἀναρχά εἰσιν οὐδὲ ἀχρονα, ἀλλ' ἠργυμένα καὶ κτιστὰ – οὐ γὰρ λέγομεν τὴν σάρκα ἢ τὸ αἷμα ἀκτιστα, τοῦ Θεοῦ λόγου λέγοντες αὐτὰ –, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον οὐδ' ὅσα ἀπὸ τῆς θεότητος ἐπὶ τὴν σάρκα λέγεται, κτιστὰ τις ἂν νομίσειεν εὖ φρονῶν. Εἰ δὲ μὴ, καὶ τὸν Θεόν, ὅταν λέγωμεν Θεόν ἐσταυρωμένον, κτίσμα εἶποιεν ἂν εἶναι, ὃ πᾶσαν ἀσέβειαν ὑπερβαίνει. Τὰ γὰρ ἴδια φύσεως ἑκατέρας τοῦ Θεοῦ λέγομεν ἀντιδίδοσθαι τῇ ἑτέρᾳ, μενούσης μέντοι ἑκατέρας φύσεως ἐν τοῖς ἰδίοις ὅροις καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν, τουτέστι, τῆς μὲν ἀκτίστου μεινάσης μετὰ τῶν φυσικῶν ιδιωμάτων αὐτῆς, τῆς δὲ κτιστῆς ὡσαύτως κτιστῆς.

8. Δεύτερον προφέρουσι ῥητόν τοῦ αὐτοῦ Χρυσορρήμονος θεολόγου ἐκ τοῦ Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν λόγου, ἔχον οὕτως «Ἡ δὲ τῶν ἀφθάρτων σωμάτων δόξα οὐ τοσοῦτον ἀφήησι τὸ φῶς, ὅσον τὸ σῶμα τοῦτο τὸ φθαρτόν, οὐδὲ τοιοῦτον, οἷον καὶ θνητοῖς ὄμμασι γενέσθαι χωρητόν, ἀλλ' ἀφθάρτων καὶ ἀθανάτων δεόμενον ὀφθαλμῶν πρὸς τὴν θεάν αὐτοῦ». Τοῦτο μὲν οὖν οὐχ ὅτι διεφθαρμένον εὐρίσκεται ἐν τῷ Εἰς τὴν Μεταμόρφωσιν λόγῳ τοῦ Χρυσοστόμου, ἀλλ' οὐδ' ὀπωσοῦν, ἀλλὰ συκοφαντοῦσι τὸν ἅγιον φανερῶς. Εἰ δὲ καὶ ἦν ὡσπερ λέγουσι, τί ἂν συμβάλλοιτο πρὸς ἀπόδει ξιν τοῦ ζητουμένου, παντάπασιν ἀγνοῶ, πλὴν εἰ μὴ που τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα ἀφθαρτόν νομίζουσι καὶ πρὸ τῆς ἀναστάσεως, καὶ τὸ φῶς ἐκεῖνο λαμπρότητα τοῦ σώματος φυσικὴν, ἀλλ' οὐ κατὰ μετάδοσιν, ὡσπερ εἶπομεν, ἅπερ ἀμφω πολλῶν ἀξία βαράθρων. Τὸ τε γὰρ ἠγεῖσθαι ἀφθαρτόν εἶναι τὸ Χριστοῦ σῶμα πρὸ τῆς ἀναστάσεως, αἰρετικόν. Ἡ καθολικὴ γὰρ πίστις ἔχει, ἐν τῇ ἀναστάσει τὸ Χριστοῦ σῶμα τὴν ἀφθαρσίαν καὶ τὴν αἰδιότητα ἀνειληφέναι, πρότερον φθαρτόν ὄν καὶ θνητόν. Καὶ τὸ νομίζειν τὴν φυσικὴν τῆς θεότητος δόξαν, τὴν κοινήν τῇ τριάδι κατὰ τὴν τῶν ἁγίων παράδοσιν, φυσικὴν καὶ οὐσιώδη καὶ τοῦ σώματος εἶναι, πᾶσαν ἀτοπίαν ὑπερβάλλει ἢ γὰρ ὁ Θεὸς νομισθῆσεται κτίσμα ἢ τὸ κτίσμα Θεός.

9. Τρίτον ἐπὶ τούτοις τὰ τοῦ ἁγίου προάγουσι Μαξίμου, ἐν οἷς φησιν «Οἶμαι τοὺς καθόλου δύο τῆς θεολογίας τρόπους μυστικῶς ὑφηγεῖσθαι τὰ ἐπὶ τοῦ ὅρους κατὰ τὴν μεταμόρφωσιν θεοπρεπῆ δραματουργήματα». Καὶ αὐθις «Σκοπήσωμεν

δὲ, εἰ μὴ καλῶς ἐκατέρω τῶν εἰρημένων τρόπων κατὰ τὴν θείαν ἐκείνην τοῦ κυρίου μεταμόρφωσιν καὶ σοφῶς ἐνυπάρχει τὸ σύμβολον. Ἔδει γὰρ αὐτὸν καθ' ἡμᾶς ἀτρέπτως κτισθῆναι, δι' ἀμετρον φιλανθρωπίαν καταδεξάμενον ἑαυτοῦ γενέσθαι τύπον καὶ σύμβολον καὶ παραδειξάει ἐξ ἑαυτοῦ συμβολικῶς ἑαυτόν, καὶ δι' αὐτοῦ τοῦ φαινομένου πρὸς ἑαυτὸν ἀφανῶς πάντη κρυπτόμενον χειραγωγῆσαι τὴν ἀπασαν κτίσιν». Ἐκ τούτων, ὡς οἴονται, συνάγουσι κτίσμα εἶναι τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἔκ τε τοῦ εἰπεῖν τὸν θεολόγον τὰ ἐπὶ τοῦ ὄρους κατὰ τὴν μεταμόρφωσιν θεοπρεπῆ δραματουργήματα καὶ ἐκ τοῦ σύμβολον εἰπεῖν τὰ γεγενημένα τότε ἐν τῷ ὄρει.

Πρὸς μὲν οὖν τὸ δευτερον οὐδὲ ὀλίγου δεήσεσθαι νομίζω λόγου αὐτὸς γὰρ ὁ θεολόγος ἀξιόπιστος ἑαυτὸν διασαφῆσαι. Σύμβολον γὰρ εἶπεν οὐχ ἕτερον ἐτέρου, οὐδὲ κτίσμα ἀκτίστου, οὐδὲ αἰσθητὸν νοητοῦ, ἀλλ' αὐτὸν ἑαυτοῦ, καὶ παραδειξάει ἐξ ἑαυτοῦ συμβολικῶς ἑαυτόν. Εἰ δὴ αὐτὸς ἐστὶν ἑαυτοῦ σύμβολον, διενήνοχε δὲ οὐδαμῶς αὐτὸς ἑαυτοῦ, δῆλον ὡς οὐδὲ τὸ σύμβολον τοῦ συμβαλλομένου ἀλλ' εἰ ἀκτιστον τὸ συμβαλλόμενον, ἀκτιστον ἂν εἴη καὶ τὸ σύμβολον. Εἰ δὲ κτίσμα τοῦτο, κτίσμα καὶ τὸ συμβαλλόμενον οὐ τίς ἂν ἀνάσχοιτο; Ὁ δ' αὐτὸς οὗτός φησιν ἐν ἑτέρω κεφαλαίῳ τὸ φῶς ἐκεῖνο σύμβολον εἶναι τῆς ἀφανοῦς κρυφιοῦς κτίσμα δὲ ἀδύνατον ἀκριβῶς τὴν ἀφανῆ κρυφιοῦς παραδεικνύειν. Καὶ γὰρ οὕτω φησίν, ὅτι «Διὰ τῆς γενομένης ἐπὶ τοῦ ὄρους τοῦ προσώπου τοῦ κυρίου φωτεινοῦς λαμπρότητος πρὸς τὴν πᾶσι καθόλου τοῖς οὖσιν ἀληπτον τοῦ Θεοῦ μυστικῶς οἱ τρισμακάριοι ἀπόστολοι κατὰ τὸ ἀρρητόν τε καὶ ἀγνωστον ἐχειραγωγούντο δυνάμιν τε καὶ δόξαν, τῆς ἀφανοῦς κρυφιοῦς τὸ φανέν αὐτοῖς πρὸς τὴν αἴσθησιν φῶς σύμβολον εἶναι μανθάνοντες. Ὡς γὰρ ἐνταῦθα τοῦ γενομένου φωτός τὴν τῶν ὀφθαλμῶν νικᾷ ἐνέργειαν ἢ ἀκτίς, ἀχώρητος αὐτοῖς διαμένουσα, οὕτω κακεῖ Θεὸς πᾶσαν νοὸς δυνάμιν ὑπερβαίνει καὶ ἐνέργειαν, οὐδόλως ἐν τῷ νοεῖσθαι τῷ νοεῖν πειρωμένῳ τὸν οἰονοῦν τύπον ἀφείξ».

Καὶ ποίαν ἂν ἐλλείποι τοῦτο παρανοίας ὑπερβολῆν, εἰ τοιαῦτα μὲν οὐδαμῶς οὐδὲ ὑπώπτεισεν ἐκεῖνος, τὴν ἀπασαν δὲ πρᾶξιν καὶ τὴν οἰκονομίαν ἐκείνην τὴν θείαν δραματουργήμα θεοπρεπὲς ἐκάλεσεν οἰονεῖ τινα πρᾶξιν δι' ἀκολουθίας ἐκβᾶσαν οἶον τοὺς τρεῖς ἀπολέξασθαι τῶν μαθητῶν, τὸ τοὺς ἐννέα καταλιπεῖν, τὸ ἀνελθεῖν εἰς τὸ ὄρος, τὸ μεταμορφωθῆναι, τὸ τοὺς ἐκκρίτους παραστῆσαι τῶν

προφητῶν, τὸ φωνῆν ἐνεχθῆναι παρὰ τοῦ πατρός, τὸ νεφέλην αὐτοὺς ἐπισκιάσαι, ἐξ ὧν ἀπάντων ἐν τὸ σπουδαζόμενον ἦν διδάξαι τοὺς διδασκάλους τῆς οἰκουμένης, ὡς οὐκ ἀντίθεος ἦν, οὐδὲ τοῦ νόμου παραβάτης, ἀλλ' ὁμοούσιος τῷ πατρὶ καὶ Θεὸς ἀληθινὸς καὶ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν κύριος καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων ἐξουσιάζων, ἅπερ ἅπαντα ἐνὶ λόγῳ συλλαβῶν ὁ θεολόγος θεοπρεπῆ δραματουργήματα ἐκάλεσε, τὴν παρακολουθήσασαν ἅπασαν προᾶξιν οὕτω προσειπῶν, πᾶς τις ἂν ἐμοὶ σύνθοιτο, ὡς γέ μοι δοκῶ.

Οὗτοι δ' ὑπὸ πανουργίας ἢ οὐκ οἶδ' ὅτι καὶ φῶ, ἀφέντες πάσης τῆς πράξεως τὸ δραματούργημα νοεῖν, ἐπὶ μόνου ἐξειλήφασιν τοῦ φωτός, ὡςπερ ἂν εἰ ἐνικῶς ἐλέγετο δραματούργημα καίτοι γε καὶ οὕτω θεοπρεπῶς ἐχρῆν νοεῖν. Οὐ γάρ ἔδει τῷ σημαινομένῳ τῆς λέξεως ψιλῶς ἀκολουθεῖν, ἀλλὰ θεοπρεπῶς ἐκλαμβάνειν κατὰ τὴν διάνοιαν τοῦ θεολόγου. Νῦν δὲ καὶ πληθυντικῶς εἰρημένου δραματουργήματα, ἰταμῶς καὶ τὴν διάνοιαν βιάζονται τοῦ ἁγίου καὶ τὴν λέξιν, ἵνα δείξωσι μόνον τὸ φῶς ἐκεῖνο ψεῦδος καὶ φάσμα καὶ ἀπάτην ὀφθαλμῶν, δεόν, εἰ νομίζουσιν ἐκεῖνο φάσμα, καὶ τὰ ἄλλα πάντα φάσματα ἠγεῖσθαι, ὡςπερ εἴρηται. Εἰ δὲ μὴ τὰ ἄλλα, μηδ' ἐκεῖνο. Ὅμως αὐτὸς ἡμᾶς διδάξει σαφέστερον, ὅποιάντινα τὴν δόξαν ἔχει περὶ τοῦ φωτός ἐκείνου.

10. Καὶ γάρ ἐν τρισκαιδεκάτῳ κεφαλαίῳ τῆς δευτέρας ἑκατοντάδος τῶν Θεολογικῶν οὕτω φησὶν «Ὁ γνώσεως ἐφιέμενος ἀμετακινήτως τὰς βάσεις τῆς ψυχῆς ἐρεισάτω παρὰ τῷ κυρίῳ, καθά φησιν ὁ Θεὸς τῷ Μωϋσεῖ *Σὺ δὲ αὐτοῦ στηῆθι μετ' ἐμοῦ*. Ἰστέον δὲ, ὅτι καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς ἰσταμένοις παρὰ τῷ κυρίῳ ἔστι διαφορὰ, εἴπερ ἐκεῖνο μὴ παρέργως ἀναγινώσκειται τοῖς φιλομαθέσι, τὸ «*Εἰσὶ τινες τῶν ὧδε ἐστῶτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει*». Οὐ γάρ πᾶσιν ἀεὶ μετὰ δόξης ἐπιφαίνεται ὁ κύριος τοῖς παρ' αὐτῷ ἰσταμένοις, ἀλλὰ τοῖς μὲν εἰσαγομένοις ἐν δούλου μορφῇ παραγίνεται, τοῖς δὲ δυναμένοις ἀκολουθῆσαι αὐτῷ ἐπὶ τὸ ὑψηλὸν ἀναβαίνουντι τῆς ἑαυτοῦ μεταμορφώσεως ὄρος ἐν μορφῇ Θεοῦ ἐπιφαίνεται, ἐν ἣ ὑπῆρχε πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι. Δυνατὸν οὖν ἐστὶ, μὴ κατὰ τὸ αὐτὸ τὸν αὐτὸν πᾶσι τοῖς παρ' αὐτῷ τυγχάνουσιν ἐπιφαίνεσθαι κύριον, ἀλλὰ τοῖς μὲν οὕτω, τοῖς δὲ ἑτέρως, κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐνὶ ἐκάστῳ πίστεως δηλονότι, ποικίλων τὴν θεωρίαν».

Ὁ μέντοι φησὶν ὁ Ἀρεοπαγίτης Διονύσιος, ὅτι οὐ δυνα τὸν ἐτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα, εἰ μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην, καὶ σφόδρα ἀληθὲς εἶναί φημι. Οὔτε γὰρ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν ἐλλαμφθῆναι ὑπὸ τῆς θεαρχικῆς ἀκτίνος δυνατόν, εἰ μὴ πρότερον ἀπὸ τῶν κτισμάτων ἀναλογικῶς καὶ ἀναγωγικῶς ἀναχθῆ πρὸς τὴν περὶ Θεοῦ ἔννοιαν, οὔτε οἱ ἀπόστολοι τότε ἠδύναντο αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ φῶς ἰδεῖν ἐκεῖνο, καθὰ φησὶν ὁ Χρυσόστομος, εἰ μὴ διὰ τοῦ καταπετάσματος, τουτέστι, τῆς σαρκὸς τοῦ Χριστοῦ. Ἀλλὰ τοῦτο οὐ κατὰ φύσιν, καθὼς ὁ πολὺς τὰ θεῖα διέξεισι Διονύσιος, ἀλλ' ὑπὲρ φύσιν ἀνθρωπίνην καὶ λόγον ἀνθρώπινον.

Ὁ δὲ φασὶν ἐκ τῆς εἰς τὸ Κατὰ Ματθαῖον ἐξηγήσεως τοῦ ἁγίου Κυρίλλου, πάσης αὐτοῦς ἀποστερεῖ συγγνώμης. Πολλῆς γὰρ ἐρεῦνης γενομένης περὶ αὐτοῦ, οὐ μόνον ἀλλότριον εὑρηται παντάπασι τοῦ ἁγίου, ἀλλὰ καὶ τὸ μὲν ἐν βιβλίον, ὃ παρήγαγον ὡς ἐξ ἐκείνου λαβόντες, εὑρηται σύγγραμμα πρὸς Καρπιανὸν Εὐσεβίου, αἰρετικοῦ πρὸς αἰρετικόν, ὡς καὶ αὐτὸς οἶσθα σαφῶς, τὸ δὲ δευτέρον, ἐν ᾧ κεφαλαιωδῶς ἐγγεγραμμένον ἦν τὸ ῥητὸν Σεβήρου τινός, αἰρετικοῦ καὶ αὐτοῦ ὅθεν ἔξεστι στοχάζεσθαι, ποῖόν τινα τῆς ἀληθείας ποιοῦνται λόγον, ὡς καὶ τὰ αἰρετικῶν ἐκόντες ὄντες τοῖς ἁγίοις ἀνατιθέναι.

11. Ἐπὶ τούτοις ἐτέραν ῥῆσιν προφέρουσι τοῦ Χρυσόστομου ἐκ τῆς πεντηκοστῆς ἕκτης ὁμιλίας τοῦ Κατὰ Ματθαῖον. Τοῦτο δὲ ἐστὶ παντάπασι ψεῦδος καὶ συκοφαντία. Πολλῶν γὰρ βιβλίων παρ' ἡμῶν ἐρευνηθέντων, ἐν οὐδενὶ εὐρέθη οὐδ' ὅπως οὖν, ἀλλ' ἔστι πλάσμα φανερῶς αὐτῶν. Ὁ δὲ λέγουσι μετ' ὀλίγα λέγειν τὸν διδάσκαλον, τὸ «ἀν ἐθέλωμεν²⁰⁰, καὶ ἡμεῖς ὀψόμεθα²⁰¹ τὸν Χριστὸν τὸν Χριστόν, οὐχ οὕτως ὡς οἱ ἀπόστολοι²⁰², ἀλλὰ πολὺ²⁰³ λαμπρότερον», εἴρηται μὲν ἀληθῶς τῷ πατρί, ἀλλὰ προστίθησι τὰς αἰτίας, ὅτι τότε μὲν, τοῖς ἀποστόλοις ἀμυδρὰν ὑπέδειξε τὴν ἀκτῖνα τῆς αὐτοῦ θεότητος ὁ Χριστὸς καὶ σύμμετρον αὐτῶν τῇ ἀσθενείᾳ, «ἵνα μὴ σὺν τῇ ὁράσει καὶ τὸ ζῆν ἀπολέσωσιν» ἐν δὲ τῇ δευτέρᾳ παρουσίᾳ αὐτοῦ, ἠνίκα

²⁰⁰ ἐθέλωμεν: θέλωμεν *Io. Chrys. In Matth. / Ed. J.-P. Migne.*

²⁰¹ καὶ ἡμεῖς ὀψόμεθα ~ *Migne.*

²⁰² οἱ ἀπόστολοι: ἐκεῖνοι τότε ἐν τῷ ὄρει *Migne.*

²⁰³ πολὺ: πολλῶ *Migne.*

οί δίκαιοι λάμπουσιν ὡς ὁ ἥλιος, λαμπρότερος ὀφθήσεται ὁ Χριστὸς ἢ ὅτε ὤφθη τοῖς μαθηταῖς ἐν τῷ ὄρει, τὴν οἰκείαν αὐτοῖς λαμπρότητα παραδεικνύς, ὡς δύνασθαι νοεῖσθαι διὰ τούτων, ὅτι τὴν κατὰ τὴν δευτέραν παρουσίαν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ παραβάλλων πρὸς τὴν ἐν τῷ ὄρει, λαμπρότερον εἶρηκεν ὀφθήσεσθαι τοῖς ἀξίοις τὸν Χριστόν, οὐ κατὰ τὸν παρόντα βίον. Δῆλον δέ, ὅτι κατὰ τὸν μέλλοντα οἱ ἀπόστολοι τῶν ἄλλων ἀγίων λαμπρότερον ὄψονται τὸν Χριστόν, ἐπειδὴ κατὰ ἀναλογίαν ἕκαστος κάκει τῆς προσοῦσης θεοειδίας τὴν δόξαν ὄψονται τοῦ Χριστοῦ.

Ἐπὶ τούτοις καὶ ἑτέρας ἐπιφέρουσι ῥήσεις, τὴν μὲν ἐκ τῆς τοῦ Κατὰ Λουκᾶν, τὴν δὲ ἐκ τῆς τοῦ Κατὰ Ἰωάννην ἐξηγήσεως τοῦ Χρυσοστόμου, ἀμφοτέρας ψευδῶς, πλὴν ὅσον ἐν μὲν τῇ τοῦ Κατὰ Ἰωάννην ὁμιλίᾳ μία μόνον εὐρίσκεται λέξις. Διδάσκων γὰρ ὁ πατὴρ περὶ τῆς ῥήσεως τῆς λεγούσης «Τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ», καὶ εἰπὼν περὶ τοῦ ἀνεμιαίου πνεύματος ἐπάγει, ὅτι σῶμα ὁ ἀνεμος, εἰ καὶ λεπτότατον τὸ γὰρ αἰσθήσει ὑποβαλλόμενον, σῶμα. Οὗτοι δὲ τοῦτο μόνον ἀπολαβόντες τὸ «τῇ αἰσθήσει ὑποβαλλόμενον, σῶμα», συνέθηκαν ἀφ' ἑαυτῶν ῥητὸν καὶ ἐξέλαβον αὐτὸ περὶ τοῦ φωτός. Τὴν δὲ εἰς τὸν μακάριον Λουκᾶν ἐξηγήσιν καὶ παντάπασι διαβάλλουσιν.

Τελευταῖον ἐπὶ πᾶσι καὶ τὸν μακάριον διαβάλλουσιν Ἰωάννην τὸν ἐκ Δαμασκοῦ. Προφέρουσι καὶ γὰρ αὐτὸν σαφῶς ἐναντία λέγοντα ἑαυτῷ. Μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν καὶ δεῖξαι περὶ τοῦ φωτός, ὅτι οὐ τοῦ προσλήμματος ἦν, ἀλλὰ τῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑποστάσεως, καὶ δόξαν ἀχρονον αὐτὸ προσειπεῖν, καὶ ὅσα ἄλλα περὶ τούτου θεολογεῖ, συκοφαντοῦσιν αὐτὸν ὡς εἰρηκότα τὸ φῶς ἐκεῖνο αἰσθητὴν φανεῖσαν λαμπρότητα, σαφῶς καταψευδόμενοι τοῦ ἁγίου. Ακριβῶς γὰρ ἡμῶν διερευνησαμένων τὸν Περὶ Μεταμορφώσεως αὐτοῦ λόγον, οὐδαμοῦ εὑρηται τοῦτο εἰρημένον αὐτῷ. Ὅθεν θαυμάσαι τις ἂν αὐτῶν εἰς τοσοῦτον ἀναιδείας ἐληλακότων, ὡς ἐλπίσαι τὴν κακοδοξίαν αὐτῶν δυνησεσθαι συστήσαι ἐκ τῆς πρὸς τοὺς ἁγίους διαβολῆς, πολλῶν παρόντων βιβλίων καὶ γινωσκομένων ὑπὸ πάντων.

12. Τὰ μὲν δὴ τῶν ἁγίων οὕτω χωρὶς τινος προκαλύμματος διαφθείρουσιν ὑπὸ τοῦ σφόδρα ἑαυτοῖς συνειδέναι μηδὲν λέγουσιν ὑγιές, πρὸς τὴν βωμολοχίαν ταύτην ἐκτρεπόμενοι, ἵνα δὴ δοκοῖεν καὶ συνηγόρους ἔχειν τοὺς ἁγίους τῆς βλασφημίας. Ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦ κατ' αὐτῶν γεγενημένου τόμου κατηγοροῦσιν ὡς ἄλλο μὲν τὴν

ουσίαν καὶ ἕτερον τὴν ἐνέργειαν λέγοντος, καὶ θεότητα ἀμφότερα, καὶ ἀκτιστον καὶ ἀκτιστον, καὶ ὑπερκειμένην καὶ ὑφειμένην, καὶ μεθεκτὴν καὶ ἀμεθεκτον, καὶ ὄρατὴν καὶ ἀόρατον, καὶ αἰτιατὴν καὶ αἰτίαν, ἀναγκαῖον καὶ τούτων ἕνεκα λόγον ἀποδοῦναι. Τοσοῦτον δὲ εἰπεῖν δίκαιον, ὅτι, καίτοι πολλὴν αὐτῶν κατηγοροῦντες οὐ πανουργίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀναίδειαν, χάριτας αὐτοῖς ὡσπερ ὁμολογοῦμεν, ὅτι ἃ λέγομεν περὶ αὐτῶν, ταῦτ' ἔργοις αὐτοῖς δεικνύουσιν ἀληθῆ.

Καὶ γὰρ ἐν τῷ πρὸ τούτου λόγῳ ὕδρα πολυκεφάλω παρεικάσα μεν αὐτούς, ἢ τῶν κεφαλῶν αὐτῆς τεμνομένων τριπλᾶς αὐθις ἀναδίδωσιν ἐκ τῆς μιᾶς τομῆς, ὃ νῦν ἀποδείκνυται δι' αὐτῶν καλῶς καὶ πάνυ προσηκόντως εἰρημένον. Τῶν γὰρ προφάσεων αὐτοῖς τῆς πρὸς τὴν Χριστοῦ ἐκκλησίαν μάχης ἀνηρημένων, οὐ διὰ τῶν θεολόγων μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τῆς σῆς διδασκαλίας σοφῶς τὴν ἀλήθειαν ἐξητακότος καὶ προσθεμένου τῇ ταύτης εὐρέσει δικαίως, πάλιν περὶ τῶν αὐτῶν ἀμφισβητοῦσι καὶ δοκοῦσιν ὡς ἀμαχὰ τινα τὰ πρῶην ἀποδεδειγμένα πάλιν ζητεῖν.

Τὸ μὲν οὖν τὸ τῆς θεότητος ὄνομα καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας κατηγορεῖσθαι τοὺς διδασκάλους παρηγάγομεν λέγοντας διαρρηδην, καὶ οὐ δεῖ πάλιν περὶ τῶν αὐτῶν ἀνακινεῖν. Τὰς γὰρ χρήσεις τῶν ἀγίων παρεσχόμεθα γεγραμμένας, αἷς εἴ τι μὴ καλῶς ἔχουσιν ἐκ θεοῦ πνεύματος εἰρημέναι, τὰ ἀπὸ κοιλίας αὐτῶν ἀντιτιθέτωσαν αὐτοί.

Ἔτι δὲ καὶ τοῦ ἄλλο εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ ἕτερον τὴν ἐνέργειαν, τοὺς τε διδασκάλους παρεσχόμεθα καθ' ἓνα τοῦτο θεολογοῦντας καὶ Σύνοδον ὁμοῦ πᾶσαν τὴν Ἐκτὴν ἐκ τῆς οὐσίας λέγουσαν προῖέναι τὴν ἐνέργειαν, ἐξ οὗ δείκνυται μὴ ταυτὸν παντάπασιν εἶναι, εἴ γε μηδὲν πρόεισιν ἐξ ἑαυτοῦ. Ἄλλο μὲντοι καὶ ἄλλο λέγομεν τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἐνέργειαν ἐπὶ Θεοῦ, οὔτε ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ ἡγουν ἕξωθεν ἐπιγεγονυῖαν ὡσπερ τὸν ἁγιασμὸν ἐν τοῖς ἀγίοις, οὔτε ὡς ὑποκείμενον καὶ κατηγοροῦμενον, ἡγουν ὡς ὑποκείμενον καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ὡς ἐν τοῖς κτίσμασιν, οὔτε ὡς ποιότητα ὡσπερ ἐν τοῖς οὐσι νοοῦμεν, εἰ καὶ πρότερον λέγεται ποιότης ἐπὶ Θεοῦ, καθὼς ἡ οἰκουμενικὴ Ἐκτὴ λέγει Σύνοδος.

Ἐκ τοῦ πέμπτου τόμου τῆς αὐτῆς Συνόδου «Τὴν ἐκατέρας φύσεως ἐκατέραν ἴσμεν ἐνέργειαν, τὴν οὐσιώδη λέγω καὶ φυσικὴν καὶ κατάλληλον, ἀδιαιρέτως προῖοῦσαν ἐξ ἐκατέρας οὐσίας καὶ φύσεως κατὰ τὴν ἐμπεφυκυῖαν αὐτῇ φυσικὴν

καὶ οὐσιώδη ποιότητα καὶ τὴν ἀμέριστον ὁμοῦ καὶ ἀσύγχυτον θατέρας οὐσίας συνεπαγομένην ἐνέργειαν. Τοῦτο γὰρ καὶ τῶν ἐνεργειῶν ἐπὶ Χριστοῦ ποιεῖ τό διαφέρον, ὡσπερ δὴ καὶ τό εἶναι τὰς φύσεις τῶν φύσεων».

Καὶ τῷ τοῦ πυρός δὲ καὶ τοῦ φωτός ἐχρησάμεθα παραδείγματι πρότερον, τό τε ἀδιαίρετον οὐσίας καὶ ἐνεργείας λαμβάνοντες καὶ τό ἄλλο καὶ ἄλλο, ἐπεὶ καὶ ἐκ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ διατοῦτο οὐ ταυτόν, ἀλλ' ἄλλο κατὰ τοὺς θεολόγους Ἰουστίνον, Κύριλλον καὶ τὸν Δαμασκηνόν ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, οὐ πράγματι διαιρουμένων, ἀλλ' ἐπινοία, τῆς διαφορᾶς τούτων οὐκ ἐν τῷ νῷ μόνον συνισταμένης, ὡσπερ ἀξιοῦσιν αὐτοί, ἀλλ' ἀληθῶς οὔσης ἐν τῷ Θεῷ, ὡς ἐκ τούτου δύνασθαι νοεῖσθαι καὶ τὴν διακρίσιν οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἀληθῶς εἶναι ἐν τῷ Θεῷ ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀκτιστός ἐστὶν ἡ ἐνέργεια ὡσπερ δῆτα καὶ ἡ οὐσία, παρὰ τῶν ἁγίων ἐδιδάχθημεν θεολογούντων.

13. Περὶ δὲ ὑπερκειμένης καὶ ὑφειμένης θεότητος αὐτός ὁ περὶ θεότητος ἡμῖν γεγεννημένος ἀρκέσει λόγος. Εἰ γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς οὐσίας καὶ ἐπὶ τῆς ἐνεργείας λέγομεν τό τῆς θεότητος ὄνομα κατηγορεῖσθαι, ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο καὶ δύο θεότητας νοοῦμεν ἢ πολλὰς, ἀλλὰ κὰν τε ἐπὶ τῆς οὐσίας νοοίη τις τό τῆς θεότητος ὄνομα, μίαν λέγομεν θεότητα Πατρός, Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, κὰν τε ἐπὶ τῆς ἐνεργείας, καὶ οὕτω μίαν κοινήν τῆς ἁγίας καὶ ἀδιαίρετου Τριάδος καὶ θεότητα καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν, τοὺς δὲ μὴ οὕτω λέγοντας καὶ φρονοῦντας καὶ αἰρετικούς ἡγοῦμεθα καὶ ἀθέους ἢ πολυθέους. Εἰ δὲ μία θεότης πρεσβεύεται παρ' ἡμῶν, πῶς ἂν εἴη αὐτὴ ἑαυτῆς μείζων τε καὶ ἐλάττων; Ἀλλ' ὡσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν συκοφαντοῦσιν ἡμᾶς, οὕτω δὴ κὰν τούτῳ, δύο πλάττοντες θεοὺς καὶ δύο θεότητας, ὑπερκειμένην καὶ ὑφειμένην, ὡς δῆθεν παρ' ἡμῶν πρεσβευομένας ἀλλὰ τράποιτο τό βλάσφημον κατ' αὐτῶν. Οὔτε γὰρ ἐν τῷ τόμῳ εὔροι τις ἂν ὑφειμένην θεότητα, οὔτε παρ' ἡμῶν λέγεται. Ὅτι μέντοι τό μείζον καὶ τό ἔλαττον λέγεται παρὰ τῶν θεολόγων ἐπὶ τῶν λεγομένων περὶ Θεοῦ, πρόδηλον. Ὁ δὲ γε τόμος καὶ ἡμεῖς τό ὑφειμένον οὐ λέγομεν, οὐκ ἀγνοοῦντες μὲν, ὅτι ταυτόν τῷ ἐλάττονι δύναται τό ὑφειμένον, ὅμως ἐπεὶ μὴ παρὰ τοῖς θεολόγοις εὔρηται, οὐδὲ παρ' ἡμῶν λέγεται, ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῷ τόμῳ γέγραπται.

Ὅτι δὲ λέγεται ἐπὶ τῶν λεγομένων περὶ Θεοῦ τὸ μείζον καὶ τὸ ἔλαττον, πρότερόν τε παρεσχόμεθα χρήσεις τῶν ἁγίων καὶ νῦν οὐκ ὀκνήσομεν προσθεῖναι. Αὐτίκα γὰρ ὁ θεῖος Χρυσόστομος ἐν τῷ Περὶ Ἀκαταλήπτου πρώτῳ λόγῳ αὐτοῦ τὰδε φησὶν «Οἱ προφήται οὐ μόνον, τί τὴν οὐσίαν ἐστὶν ὁ Θεός, ἀγνοοῦντες φαίνονται, ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς σοφίας αὐτῆς, πόση τίς ἐστίν, ἀποροῦσι καίτοι γε οὐκ οὐσία ἀπὸ τῆς σοφίας, ἀλλ' ἡ σοφία ἐκ τῆς οὐσίας. Ὅταν δὲ μηδὲ ταύτην δύνωνται καταλαβεῖν μετὰ ἀκριβείας, πόσης ἂν εἴη μανίας τὸ τὴν οὐσίαν αὐτὴν νομίζειν δύνασθαι τοῖς οἰκειοῖς ὑποβάλλειν λογισμοῖς;» Ὁ αὐτὸς καὶ ἐν τῇ τοῦ Κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου ὁμιλίᾳ τριακοστῇ οὕτω φησὶν «Οὐκ ἐκ μέτρου δίδωσιν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα. Ἡμεῖς μὲν πάντες μέτρῳ τὴν ἐνέργειαν τοῦ πνεύματος ἐλάβομεν. Πνεῦμα γὰρ ἐνταῦθα τὴν ἐνέργειαν φησὶν αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ μεριζομένη, οὗτος δὲ ἀμέτρητον ἔχει καὶ ὀλόκληρον πᾶσαν τὴν ἐνέργειαν. Εἰ δὲ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἀμέτρητος, πολλῶ μᾶλλον ἢ οὐσία».

Καὶ ὁ ἅγιος δὲ Κύριλλος ἐν δευτέρῳ κεφαλαίῳ τοῦ πρώτου βιβλίου τῶν Θησαυρῶν οὕτω φησὶν Ἐλαττόν ἐστι τὸ Θεὸν εἶναι τοῦ πατέρα εἶναι τὸν πατέρα καὶ Θεόν. Ἦι μὲν γὰρ Θεός, πρὸς τὰ δοῦλα τὴν σχέσιν ἔχει, ἢ δὲ πατήρ, πρὸς τὸν ἴδιον καὶ ὁμότιμον Υἱόν. Καὶ αὖθις ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ κεφαλαίῳ τῶν Θησαυρῶν «Εἰ μέγα τι χαρίζεσθαι νομίζουσιν οἱ χριστομάχοι τῷ Θεῷ, πατέρα μὲν ἐξαρχῆς οὐχ ὁμολογοῦντες αὐτόν, Θεὸν δὲ εἶναι διδόντες, ἀκουέτωσαν, ὅτι λίαν ὑβρίζουσι, πράγματος ἀξιολογώτερου τὴν θεῖαν ἀποστεροῦντες φύσιν. «Θεός» μὲν γὰρ ὡς πρὸς τὰ δοῦλα καὶ τὰ γεννητὴν ἔχοντα τὴν οὐσίαν ἔχει τὴν σχέσιν, «πατήρ» δὲ, ὡς πρὸς Υἱόν. Οἱ λέγοντες τοίνυν, ὅτι Θεός μὲν ἦν ἐξαρχῆς, οὕτω δὲ καὶ πατήρ, τὴν πρὸς τὰ δοῦλα σχέσιν προσάπτουσι τῷ Θεῷ, τοῦ μείζονος ἀποστεροῦντες αὐτόν κρεῖττον γὰρ τὸ πατέρα γεννήματος εἶναι».

Καὶ μετὰ τινὰ «Εἰ μὴ τὸ «πατήρ» ὄνομα κυριώτερόν πως ἐστὶ καὶ ἀξιολογώτερον ἐπὶ Θεοῦ ἢ τὸ «Θεός», ὅτου χάριν ὁ σωτὴρ οὐκ ἐκέλευσε βαπτίζειν εἰς ὄνομα Θεοῦ καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, ἀλλὰ τὸ ἀληθέστερον σημαίνων τῆς θείας φύσεως ἁξίωμα «Εἰς πατέρα» φησὶ «καὶ Υἱόν καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον»; Καὶ πάλιν οὐκ εἶπεν «Ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν Θεόν», ἀλλὰ «τὸν πατέρα», τὸ

μείζον ἀπονέμων αὐτῷ καὶ οὐ τὸ ἔλαττον. Οὐκοῦν πρῶτον ἔστω πατήρ, εἴθ' οὕτω Θεός, εἰ καὶ ἅμα καὶ συνημμένως».

Εἰ μὲν οὖν ἐθέλουσι τοῖς ἁγίοις σύμφωνα καὶ λέγειν καὶ νοεῖν, ἡμᾶς πραγμάτων ἀπαλλάξουσιν. Εἰ δὲ θέλουσιν ἐρίζειν καὶ πρὸς ἐκείνους, ὀλίγον ἡμῖν μελήσει τῆς αὐτῶν ἀκολάστου γλώττης καὶ διανοίας.

14. Ἐπι ὄρατὴν καὶ ἀόρατόν φασιν ἡμᾶς πρεσβεῦειν θεότητα. Οὗτος δ' ὁ λόγος κατὰ τοῦ θείου φωτός αὐτοῖς ἐφεύρηται, ὅπως μὲν οὖν χρὴ νοεῖν ὄφθαι τοῖς ἀποστόλοις τὸ φῶς ἐκεῖνο. Ὁφθῆσεται δὲ καὶ τοῖς ἁγίοις πᾶσι κατὰ τὴν δευτέραν τοῦ κυρίου παρουσίαν, ἥνικα οἱ δίκαιοι λάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος καὶ ὁποίοις γεγενημένοις τοῖς σωματικοῖς αὐτῶν ὀφθαλμοῖς, ὡς ἐκστᾶσι παντελῶς τῆς φυσικῆς ἐνεργείας καὶ πνευματικοῖς γεγενημένοις καὶ τὴν κρείττονα καὶ θειοτέραν ἡλλοιωμένοις ἀλλοίωσιν, εἴρηται πρότερον. Οὗτοι δὲ μηδὲν πνευματικὸν ἐθέλοντες νοεῖν, ἀκούοντες τοῖς ὀφθαλμοῖς ἐωρακεῖναι τὸ φῶς ἐκεῖνο τοὺς ἀποστόλους καὶ μηδὲν ὑπὲρ τὴν φύσιν δυνάμενοι νοεῖν, αὐτίκα κτιστὸν ἰσχυρίζονται τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἐπειδὴ τῇ φυσικῇ τῶν ὀφθαλμῶν ὑποπεπτωκεῖναι δυνάμει νοοῦσιν αἰτιατὸν δὲ τὴν ἐνέργειαν νοοῦμεν οὔτε ὡς τὰ κτίσματα οὔτε ὡς τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα. Τὰ μὲν γὰρ ἐκ μὴ ὄντων γεγένηται καὶ ὑπὸ χρόνον, ὁ δὲ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν ἔχουσι καθ' ἑαυτὰ ὑφεστῶτα ὡς ἐκ πατρὸς καὶ προβολέως. Ἡ δὲ ἐνέργεια ἢ φυσικὴ καὶ οὐσιώδης τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ χρόνον τέ ἐστι καὶ ἀκτιστος καὶ συναΐδιος τῷ Θεῷ καὶ ἐκ τῆς ἀγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος ὡς ἐκ πηγῆς καὶ ῥίζης καὶ ἀρχῆς ἀναβλύζει κατὰ τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἐν αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ ὑφεστῶσα. Καὶ γὰρ καὶ προϊέναι λέγεται ἐξ αὐτῆς καὶ ἐξ αὐτῆς εἶναι καὶ πηγάζειν καὶ ἀναβλύζειν, ἀπερ ἅπαντα τὸ αἰτιατὸν καὶ τὸ αἴτιον δηλοῦσιν. Εἰ δὴ τὸ αὐτὸ ἐστὶ παντᾶπασιν οὐσία καὶ ἐνέργεια, εἴη ἂν τὸ αὐτὸ αἰτιατὸν καὶ αἴτιον, ὅπερ ἀδύνατον.

Ἀμέθεκτον μέντοι καὶ μεθεκτὸν τὸν Θεὸν λέγομεν οὐ μέρει μὲν μεθεκτόν, μέρει δὲ ἀμέθεκτον, ἀλλ' ὅλον καὶ ἀεὶ πῶς μὲν μεθεκτόν, πῶς δὲ ἀμέθεκτον κατὰ τὴν τῶν ἁγίων καὶ τοῦτο διδασκαλίαν, οἵτινες παρὰ τοῦ πνεύματος διδαχθέντες ἡμᾶς ἐδίδαξαν, μήτε κτίσμα εἶναι τὸ μετεχόμενον παρ' ἡμῶν – ἄθλιοι γὰρ ἂν ἦμεν ἀπεστερημένοι Θεοῦ, μήτε τὴν οὐσίαν εἶναι τοῦ Θεοῦ τὸ μετεχόμενον παρ' ἡμῶν,

ἀλλ' ὅλον ἀμέθεκτον ὄντα κατὰ τὴν οὐσίαν πάση γενητῇ φύσει ὅλον αὐθις μετέχεσθαι ταῖς θείαις δωρεαῖς τε καὶ χάρισι, δι' ὧν γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως κατὰ τὸν μακάριον Πέτρον καὶ Παῦλον καὶ τοὺς λοιποὺς θεολόγους, ὃ πάντα λόγον ὑπερβαίνει καὶ νοῦν καὶ ἀνθρώπινον, οἶμαι δὲ καὶ ἀγγελικόν. Οἷς ἐπόμενοι καὶ ἡμεῖς, πίστει πάντα δεχόμεθα καὶ ὁμολογοῦμεν τὰ παρ' ἐκείνων δεδιδαγμένα.

15. Καὶ γὰρ καὶ ὁ ἅγιος Μάξιμος, ἐν ἑκατοστῷ κεφαλαίῳ τῆς πρώτης ἑκατοντάδος τῶν Περὶ Ἀγάπης, οὕτω φησὶν «Ἐν τῷ Θεῷ γενόμενος ὁ νοῦς τοὺς περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πρώτον λόγους ζητεῖ μὲν ὑπὸ τοῦ πόθου φλεγόμενος, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν δὲ τὴν παραμυθίαν εὐρίσκει. Ἀμῆχανον γὰρ τοῦτο καὶ ἀνένδεκτον πάση γενητῇ φύσει ἐξίσου. Ἐκ δὲ τῶν περὶ αὐτὸν παραμυθεῖται, λέγω δὴ τῶν περὶ αἰδιότητος, ἀπειρίας τε καὶ ἀοριστίας, ἀγαθότητός τε καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως δημιουργικῆς τε καὶ προνοητικῆς καὶ κριτικῆς τῶν ὄντων. Οὗτος γὰρ ἐν ἀνθρώποις μέγας θεολόγος, ὁ τούτων τοὺς λόγους κἀν ποσῶς ἐξευρίσκων».

Ἔτι ὁ αὐτὸς καὶ ἐν σχολίῳ τῷ εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ Θεολόγου τὸ «Οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτόν», κεφαλαίῳ ἑκατοστῷ ὀγδοηκοστῷ ὀγδόῳ, φησὶν «Ἐκ τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν, τουτέστιν, ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς, ὁ Θεὸς οὐδέποτε τί ὑπάρχων γινώσκειται. Ἀμῆχανος γὰρ καὶ παντελῶς ἀβατος πάση τῇ κτίσει, ὁρατῇ τε καὶ ἀοράτῳ κατὰ τὸ ἴσον, ἢ περὶ τοῦ τί καθέστηκεν ἔννοια ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ τὴν οὐσίαν μόνον, ὅτι ἔστι, καὶ ταῦτα καλῶς τε καὶ εὐσεβῶς θεωρουμένων, τοῖς ὁρῶσιν ὁ Θεὸς ἑαυτὸν ὑπενδίδωσι τὰ δὲ περὶ τὴν οὐσίαν οὐ, τί ἐστιν, ὑποδηλοῖ».

Καὶ ὁ ἅγιος Διονύσιος, ἐν τρίτῳ κεφαλαίῳ τῶν ἐκ τῆς θεωρίας τῆς συνάξεως ἦτοι τῆς θείας κοινωνίας, οὕτω φησὶν «... διὰ τῆς ἀγαθουργοῦ ταύτης φιλανθρωπίας εἰς μετουσίαν ἑαυτοῦ καὶ τῶν οικείων ἀγαθῶν καλοῦντα τὸ ἀνθρώπειον φῦλον, εἶπερ ἐνωθῶμεν αὐτοῦ τῇ θειοτάτῃ ζωῇ τῇ πρὸς αὐτὸν ἡμῶν κατὰ δύναμιν ἀφομοιώσει καὶ ταύτῃ πρὸς ἀλήθειαν κοινωνοὶ Θεοῦ καὶ τῶν θείων ἀποτελεσθσόμεθα. Μετασχῶν δὲ καὶ μεταδοὺς τῆς θεαρχικῆς κοινωνίας, εἰς

εὐχαριστίαν ἱεράν καταλήγει μετὰ παντὸς τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος ἱεροῦ²⁰⁴».

Σχόλιον τοῦ ἁγίου Μαξίμου εἰς τοῦτο «Σημεῖωσαι, πῶς κοινωνοὶ θείας φύσεως γινόμεθα, Χριστῷ ἐνούμενοι. Τὸ κατ' οὐσίαν μὲν ἢ θεότης οὐ μετέχεται οὔτε νοεῖται, μεθεκτὴ δὲ ἔστιν ἐν τῷ ἕξ αὐτῆς εἶναι τὰ πάντα καὶ ὑπ' αὐτῆς συνέχεσθαι εἰς τὸ εἶναι». Οὕτω μὲν περὶ ἀμεθέκτου.

16. Περὶ δὲ μεθεκτοῦ οὕτω φασὶν οἱ ἀπόστολοι καὶ καθεξῆς οἱ πατέρες καὶ θεολόγοι. Τοῦ μακαρίου Πέτρου, ἐκ τῆς καθολικῆς δευτέρας αὐτοῦ ἐπιστολῆς *Συμεὼν Πέτρος, δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς²⁰⁵, δι' ὧν τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν²⁰⁶ κόσμῳ ἐπιθυμίας φθοράς.*

Τοῦ μεγάλου Παύλου, ἐκ τῆς Πρὸς Ῥωμαίους, κεφαλαίου εἰκοστοῦ Ἀδελφοί ὅσοι πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Θεοῦ²⁰⁷. Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν «Ἀββὰ ὁ πατήρ». Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ. Εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι κληρονόμοι μὲν Θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ εἶπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.

Τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου, ἐκ τῆς πρὸς Σεραπίωνα ἐπίσκοπον περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιστολῆς «Χρίσμα λέγεται τὸ πνεῦμα καὶ σφραγίς. Ὁ μὲν γὰρ Ἰωάννης γράφει Καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε παρ' αὐτοῦ μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς²⁰⁸ περὶ πάντων. Ἐν δὲ τῷ προφήτῃ Ἡσαΐα γέγραπται Πνεῦμα

²⁰⁴ πληρώματος ἱεροῦ ~ *Dion. Areop. De eccl. hier.* / Ed. G. Heil, A. M. Ritter.

²⁰⁵ διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς: ἰδίᾳ δόξη καὶ ἀρετῆ *Nestle, Aland.*

²⁰⁶ ἐν: + τῷ *Nestle, Aland.*

²⁰⁷ εἰσιν υἱοὶ Θεοῦ: υἱοὶ Θεοῦ εἰσιν *Nestle, Aland.*

²⁰⁸ ὑμᾶς: ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα,» τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ, «διδάσκει ὑμᾶς / Ed. J.-P. Migne.

κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἶνεκεν ἔχρισέ με. Ὁ δὲ Παῦλός φησιν Ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως. Τὸ δὲ χρίσμα τὴν εὐωδίαν καὶ πνοὴν τοῦ χρίοντος ἔχει, καὶ οἱ χριόμενοι τούτου μεταλαμβάνοντες λέγουσι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμέν. Ἡ δὲ σφραγίς τὴν μορφὴν Χριστοῦ τοῦ σφραγιζόντος ἔχει, καὶ ταύτης οἱ σφραγιζόμενοι μετέχουσι, μορφούμενοι κατ' αὐτήν, λέγοντος τοῦ ἀποστόλου *Τεκνία μου οὗς πάλιν ὠδίνω, ἀχρὶς οὗ μορφωθῆ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*. Οὕτω δὲ σφραγιζόμενοι, εἰκότως καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γινόμεθα, ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος, καὶ οὕτω μετέχει πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι, καὶ διὰ τοῦ πνεύματος λεγόμεθα πάντες μέτοχοι Θεοῦ». Εἰ δὲ τῆ τοῦ πνεύματος μετουσία γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνεται πάντως ὁ τὸ πνεῦμα λέγων τῆς κτιστῆς φύσεως καὶ μὴ τῆς τοῦ Υἱοῦ.

Ἐρωτήσαντος τοῦ Ἑρμείου τὸν ἅγιον Κύριλλον ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ τῷ πρὸς αὐτόν «Ὡς ἡδιστα ἂν σου διαπυθοίμην τὸ ὅπως ἂν ἐν ἡμῖν ἢ τε πατρὸς καὶ Υἱοῦ πλήρωσις νοοῖτό τε καὶ πράττοιτο, μία τις οὕσα καὶ οὐ διάφορος», ὁ ἅγιος ἀποκρίνεται «Οὐδ' ὅπως οὖν ἐν γε δὴ τούτῳ τὸ χαλεπὸν ἢ δυσέφικτον. Πῶς γὰρ ἂν ἐτέρως ἢ διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος, θείων ἡμᾶς χαρισμάτων ἀναπιμπλάντος δι' ἑαυτοῦ καὶ τῆς ἀρρήτου φύσεως κοινωνοὺς ἀποφαίνοντος; Ὡδε γὰρ πού φησι τοῦ σωτῆρος ὁ μαθητῆς Ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν ἡμῖν ἐστίν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἔδωκεν ἡμῖν».

Καὶ ὁ ἅγιος δὲ Μάξιμος ἐν ἐνενηκοστῷ κεφαλαίῳ τῆς τετάρτης ἑκατοντάδος τῶν Θεολογικῶν κεφαλαίων φησὶν «Ἡ τῶν οὐρανῶν καὶ τοῦ Θεοῦ βασιλεία διαφέρουσι μὲν ἀλλήλων, οὐ καθ' ὑπόστασιν δέ, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν. Ἡ μὲν γὰρ τῆς τῶν ὄντων ἀκραιφνοῦς κατὰ τοὺς ἑαυτῶν λόγους ἐν τῷ Θεῷ προαιωνίου γνώσεώς ἐστι κατάληψις ἢ δὲ τοῦ Θεοῦ βασιλεία τῶν προσόντων τῷ Θεῷ φυσικῶς ἀγαθῶν κατὰ χάριν ἐστὶ μετάδοσις, ἄλλοι δὲ φασὶν αὐτὴν εἶναι τὸ εἶδος αὐτὸ τῆς θεϊκῆς ὡραιότητος τῶν φορεσάντων τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου».

Ἐτι ὁ αὐτὸς ἐκ τῆς Θεωρίας τῆς εἰς τὸν Μελχισεδέκ, κεφαλαίῳ ἑκατοστῷ εἰκοστῷ «Ἀπάτωρ, ἀμήτωρ καὶ ἀγε νεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε τέλος ζωῆς ἔχων ἀναγέγραπται ὁ μέγας Μελχισεδέκ, ὡς ὁ ἀληθῆς τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν τὰ περὶ αὐτοῦ διεσάφησε λόγος, οὐ διὰ τὴν φύσιν τὴν κτιστὴν καὶ ἐξ οὐκ ὄντων, καθ'

ἦν τοῦ εἶναι ἤρξατο τε καὶ ἔληξεν, ἀλλὰ διὰ τὴν χάριν τὴν θεῖαν καὶ ἀκτιστον καὶ αἰεὶ οὖσαν ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καὶ πάντα χρόνον ἐκ τοῦ αἰεὶ ὄντος Θεοῦ».

Οἱ μὲν οὖν πατέρες καὶ διδάσκαλοι τοιαύτην ἔχουσι δόξαν περὶ τοῦ ἀμεθέκτου καὶ μεθεκτοῦ τοῦ Θεοῦ. Οὗτοι δὲ καθάπαξ ἐγνωκότες ἀπεναντίας φέρεσθαι τῇ ἐκείνων διδακταλῆ, ἢ κτισμάτων λέγουσιν ἡμᾶς μετέχειν ἀπεστερημένους παντάπασι Θεοῦ, ἢ αὐτοῦ μετέχειν τῆς οὐσίας, τὰ ἐκ διαμέτρου κακά.

17. Ἐπὶ τούτοις ἅπασι καινοτομίας διώκουσιν ἡμᾶς ὡς καινοτομησαντας τὸ «ἄλλο καὶ ἄλλο» λέγεσθαι ἐπὶ τῆς θεῖας οὐσίας καὶ ἐνεργείας. Εἰ μὲν οὖν ἐν τοῖς πράγμασιν ἡμῖν ὁμονοοῦντες περὶ τὴν λέξιν μόνην διαφέρονται, ἀκουέτωσαν τοῦ θεολόγου Γρηγορίου λέγοντος, μὴ εἶναι ἡμῖν τὴν εὐσέβειαν ἐν λόγοις ἀλλ' ἐν πράγμασιν. Εἰ δὲ καὶ τοῖς πράγμασι πολεμοῦσι, τὸν μέγαν Βασίλειον ἀντιστήσομεν αὐτοῖς βοῶντα. Ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου τῶν Ἀντιρρητικῶν «Εἴπερ εἰς τὴν οὐσίαν φέροντες τὰ θεῖα ὀνόματα καταθήσομεν, οὐχὶ μόνον σύνθετον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀνομοιομερῶν συγκείμενον τὸν Θεὸν ἀποδείξομεν, διὰ τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑφ' ἐκάστου τῶν ὀνομάτων σημαίνεσθαι». Ὁ αὐτὸς καὶ ἐν τῷ πρὸς Εὐστάθιον τὸν ἱατρὸν οὕτω φησὶν «Ἄλλο μὲν ἡ οὐσία, ἧς οὕτω λόγος μηνυτῆς ἐξευρέθη, ἕτερα δὲ τῶν περὶ αὐτὴν ὀνομάτων ἡ σημασία, ἐξ ἐνεργείας τινὸς ἢ ἀξίας ὀνομαζομένων».

Ὁ δὲ ἅγιος Ἰουστίνος καὶ μάρτυς ἐν τρίτῃ ἐρωτῆσει οὕτω φησὶν «Εἰ ἄλλο τὸ ὑπάρχειν καὶ ἄλλο τὸ ἐνυπάρχειν, καὶ ὑπάρχει μὲν τοῦ Θεοῦ ἡ οὐσία, ἐνυπάρχει δὲ τῇ οὐσίᾳ ἡ βουλή, ἄλλη ἄρα ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ ἄλλη ἡ βουλή».

Ἔτι ὁ αὐτὸς ἐν τῇ αὐτῇ ἐρωτῆσει «Τὸ βούλεσθαι ἡ οὐσία ἐστὶν ἢ πρόσεστι τῇ οὐσίᾳ. Ἀλλ' εἰ μὲν οὐσία ἐστίν, οὐκ ἔστιν ὁ βουλόμενος εἰ δὲ πρόσεστι τῇ οὐσίᾳ, ἐξ ἀνάγκης ἄλλο καὶ ἄλλο ἐστίν. Οὐκ ἔστι γὰρ τὸ ὄν καὶ τὸ προσὸν ταυτὸν».

Εἰ δὲ καὶ ἔτι ἐν τοῖς πράγμασι διαφέρονται πάντα, οὐσίαν νοοῦντες τὰ ἐπὶ Θεοῦ λεγόμενα, ὁ Βασίλειος ὁ μέγας Εὐνομίου κατηγορεῖ ὡς πάντα χρήματα μιγνύντος καὶ σύγχυσιν πολλὴν καὶ ταραχὴν ἐπείσασθαι τῇ θεολογίᾳ. Τί δεῖ καθάπερ τὰς σηπίας τὸ μέλαν ἐμεῖν πρὸ ἑαυτῶν, ἵνα λάθωσιν, ὡσπερ τις ἔφη σοφὸς, λέξεις προβαλλομένους καὶ τοιαῦτα ἄττα παραφθέγματα, ὅπου γε καὶ ἐν αὐταῖς ταῖς λέξεσιν εὐρησοῦσιν ἡμᾶς οὐδὲν καινοτομοῦντας;

ПРИЛОЖЕНИЕ 2. Отношение к патристической традиции Кантакузина в сравнении с западными подходами на примере Димитрия Кидониса

30–40 гг. XIV в. – это переломный момент в истории Византии. Это начало так называемых исихастских споров об «умной молитве», определении сущности и действий Бога, о природе Фаворского Света, которые затронули все образованное общество империи. В эти богословские споры были вовлечены представители распространенных тогда в империи т. н. «театров» (θέατρα)¹, главная цель собрания которых, согласно письмам Никифора Григоры к Андронику Зариде и Никифору Хумну², состояла в демонстрации учености в области античной изящности речи, в стремлении к «идеалу красноречия (εὐῶλωττίας) и риторически фундированного способа выражать свои мысли (ornatus dicendi)». Эти мирские философы вообразили из себя рьяных богословов и провозгласили себя научной элитой, отделившись от землекопов, горшечников и рыбаков с их бессловесной жизнью (ἄῶλωττος βίος)³. Знаменитый спор⁴ начался столкновением между свт. Григорием Паламой (†1359) и Варлаамом Калабрийским по поводу вопроса о Богопознании и спасении человека⁵. Точка зрения Варлаама о том, что полноценной истиной одина-

¹ Это своеобразные аудитории, где проходили выступления и диспуты на различные философские и литературные темы. См. об этом подробнее: *Медведев И. П.* Литературные «салоны» в поздней Византии // *Литература и искусство в системе культуры.* М., 1988. С. 53–59.

² *Nicephio Greg.* Ерю 30, 1:76–81 (Andronico Zaridae); 62, 1:5–8 (Nisephoro Chumno ἐπὶ τοῦ κανικλείου).

³ *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997 (Византийская библиотека). С. 23.

⁴ Различные исследователи выдвигают свои причины возникновения исихастского спора: кто-то считает, что это столкновение между философскими течениями Платона и Аристотеля, кто-то именуется этот спор внутрицерковной распрей между монахами и мирскими клириками, кто-то видит причину в антогонизме либо между «зилотами» и «политиками», либо между борцами и противниками объединения Восточной и Западной Церквей, либо между мистиками и рационалистами. См. об этом подробнее: *Jugie M.* Controverse Palamite. DTC 11. P. 1778; *Παπαμηχαήλ Γ.* Γρηγόριος Παλαμάς. Ἀλεξάνδρεια, 1911. Σ. 16; *Χρήστου Π.* Περὶ τῆς αἰτίας τῆς ἡσυχαστικῆς ἐριδος // *Γρηγόριος ὁ Παλαμάς* 39. 1956. Σ. 128–138; *Χρήστου Π.* Ὁ Γρηγόριος Παλαμάς καὶ ἡ θεολογία εἰς τὴν Θεσσαλονίκην κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 1959. Σ. 6–9; *Χριστοφορίδες Β.* Οἱ ἡσυχαστικῆς ἐριδες κατὰ τὸ ΙΔ' αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 1959. Σ. 31–32.

⁵ См., например: *Φειδάς Β.* Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. II. Ἀπὸ τῆς εἰκονομαχίας μεχρὶ τῆς ἀλώσεως (726–1453). Ἀθήναι, 1983. Σ. 204.

ково обладают и философы, и богословы, а вера относится лишь к области скепсиса⁶, является явным противоречием Священному Писанию и патристическому опыту Церкви, согласно которому спасение не мыслится без действительного соединения человека с Богом. Отсюда видна одна из причин исихастского спора XIV в. – это отношение к патристической традиции Церкви. В данном сообщении мы сосредоточимся на третьем, заключительном этапе спора (1347–1368), когда он приобрел новую форму из-за мощного влияния на византийских богословов томистской схоластики⁷, и сравним отношение к патристической традиции на примере двух сперва неразрывных друзей и единомышленников, а затем непримиримых врагов, – императора Иоанна VI Кантакузина и Димитрия Кидониса.

Отец Димитрия, будучи послом при великом доместике Кантакузине, внушал маленькому сыну, говоря об Иоанне Кантакузине: «Пусть он будет твоим господином, дитя»⁸. Сам Димитрий адресовал Кантакузину 11 панигирических писем и 3 речи-энкомия. Так, например, летом 1345 г. он пишет еще не коронованному царю Иоанну: «... я даю отдых в красе твоей души душе своей... ты для меня – не меньший учитель, чем отец, и это все сделали твои знания»⁹. После воцарения Кантакузина Димитрий Кидонис становится первым министром при императорском дворце. Вот, как сам Кидонис рассказывает об этом событии в своей 10-й Апологии: «... я отправился к императору, имеющему ум и ценящему науки... я стал ему не менее, как одним из самых близких»¹⁰. Идут годы – и вдруг в 1372 г. из-под пера того же Кидониса как реакция на сочинения Кантакузина в защиту учения свт. Григория Паламы выходит псогос, в котором монах-император обвиняется в самом страшном (с точки зрения гуманиста Димитрия Кидониса) – в измене самой истине: «... сочинение твое содержит много извращений против истины... изображение его не доставит большого труда желающим опровергнуть: даже ребенок смог бы оспорить сказанное»¹¹.

⁶ Так кратко излагает суть учения Варлаама Калабрийского свт. Григорий Палама в своих Триадах: *Greg. Pal. De sanct. hesychast. triad. 2, 1, 5.*

⁷ См.: *Jugie M. Demetrius Cydonès et la Théologie Latine aux XIV-e et XV-e siècle.* EO 27. 1928. P. 385–402; *Παπαδόπουλος Σ. Γ. Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις Θεωμisticῶν ἔργων. Φιλοθεωμisticαὶ καὶ ἀντιθεωμisticαὶ ἐν Βυζαντίῳ. Ἀθήναι, 1967.*

⁸ Речь Димитрия Кидониса Иоанну Кантакузину 1, 70:1–2 // *BNJ 3.* 1922. P. 72.

⁹ См. полный текст хвалебного эпита 1345 г.: *Loenertz R.-J. Note sur une lettre de Démétrius Cydonès à Jean Cantacuzène // BZ 44.* 1951

¹⁰ *Proch. Cyd. Apolog. Τοῦ αὐτοῦ Δημητρίου τῷ αὐτῷ πατριάρχῳ // Mercati 1931.* P. 360:26–31.

¹¹ Письмо 400 Димитрия Кидониса Иоанну Кантакузину / Ed. *R.-J. Loenertz.* Vatican City, 1956. См. об этом подробнее в статье: *Поляковская М. А. Димитрий Кидонис и Иоанн Кантакузин // ВВ 41.* 1980. С. 173–182.

Итак, перейдем к непосредственному рассмотрению поставленного вопроса, опираясь на Апологию, адресованную Константинопольскому патриарху Филофею Коккину, и некоторые письма Димитрия Кидониса и «Переписку» Кантакузина с папским легатом Павлом, титулярным латинским патриархом Византийской столицы.

Прежде всего, следует отметить, что между Кантакузином и Кидонисом есть нечто существенно общее – это несомненная преданность патристической традиции прошлого. Димитрий Кидонис признает необходимым учитывать то, что было сказано жившими прежде авторами: их «мы должны спрашивать о том, чего не знаем»¹². При обсуждении той или иной богословской проблемы он призывает опираться на опыт и мнения тех, кто жил в прошлом, как он говорил, «тех, кто совершил плавание до нас»¹³. И Кантакузин стоит на той же позиции: при ведении богословской полемики он всегда отсылает собеседника к учению, сформированному Преданием святой Церкви. Отвечая на вопросы папского легата Павла, царь Иоанн ссылается либо на решения соборов (κατὰ τὴν ἀπόφασιν τῆς Συνόδου)¹⁴, либо на учение или богословов (κατὰ τὴν τῶν θεολόγων διδασκαλίαν)¹⁵, или отцов (κατὰ τὴν τῶν πατέρων)¹⁶, или святых (κατὰ τὴν τῶν ἁγίων)¹⁷.

Хотя и Кидонис, и Кантакузин считают необходимым опираться на опыт прошлого, их позиции строятся на разных основаниях: для царя Иоанна учение святых отцов авторитетно потому, что их учение исходит из единого источника – Божественной благодати (он пишет: «святые, будучи научены Духом, научили и нас»¹⁸); а Кидонис различает три уровня источников, как это видно из его письма Фессалоникскому митрополиту Исидору: 1) свидетельства священных Писаний, 2) мнения святых отцов 3) и общие мысли о Боге¹⁹. Обратим внимание, что святоотеческая традиция называется не учением, как у Кантакузина, а многозначным словом «γνώμη», которое, по прп. Максиму Исповеднику, имеет 28

¹² *Mercati 1931*. P. 370:44–45.

¹³ *Mercati 1931*. P. 384:87–88.

¹⁴ *Ep. Cant.* 3, 5. S. 196.

¹⁵ *Ep. Cant.* 3, 5. S. 196.

¹⁶ *Ep. Cant.* 5, 6.14. S. 224, 234.

¹⁷ *Ep. Cant.* 5, 14. S. 235.

¹⁸ ...οἵτινες παρὰ τοῦ πνεύματος διδαχθέντες ἡμᾶς ἐδίδαξαν. *Ep. Cant.* 5, 14. S. 235.

¹⁹ «...ἴσθι μόναις με ταῖς τῶν ἱερῶν Γραφῶν μαρτυρίαις καὶ ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων γνώμαις, ἔτι γε μῆν καὶ ταῖς κοινοτάταις ἐννοίαις περὶ Θεοῦ πεισθησόμενον...». *Dem. Cyd. Ep.* 235:124–126 (Isidoro Glabae, metropolitae Thessalonicam, Constantinopoli, 1382–1383).

значений²⁰, среди которых прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении» выделяет четыре основных: 1) увещание или наставление, ссылаясь на слова св. ап. Павла: *ο δεвах повеления Господня не имам, совет же (γνώμην) даю*²¹; 2) совещание, ссылаясь на слова пророка Давида: *να люди Твоя лукавноваша волею (γνώμην)*²²; 3) приговор, ссылаясь на слова пророка Даниила: *ο чесом изыде изречение (γνώμη) безстудное сие*²³; 4) вера, мнение или образ мыслей²⁴. В каком значении употребил это слово Кидонис, мы можем увидеть из дальнейшего рассмотрения поставленного перед нами вопроса.

Димитрий Кидонис в той же «Апологии» заявляет, что «не нужно думать, что наши предки доказали все... не следует доверяться нашим предшественникам в том, чего они не знали»²⁵. На вопрос о том, кого в данной цитате следует понимать под «предками», некоторый свет проливает его письмо, адресованное настоятелю константинопольского монастыря осенью 1386 г. Оно представляет собой энкомий одному юноше с восхитительными познаниями в области риторики и философии: сперва Димитрий восхваляет воспитанного среди латинян мальчика за то, что он предпочел древнегреческих риториков Демосфена, Гомера и Гесиода римским ораторам Цицерону, Вергилию и Марку Аннею Лукану; затем сообщает о знании этим интеллектуалом философии Платона и его ученика (вероятно, имеется в виду Аристотель), потом говорит о привязанности этого молодого человека к Василию и единодушному ему Богослову и к прочим из этого собрания, а также о принятии им опыта у просиявших на Западе латинских авторов²⁶. Очевидно, что «предки» для

²⁰ См. подробнее: *Max. Conf. Disp. cum Pyrrh.* PG 91, 312.

²¹ 1 Кор. 7, 25.

²² Пс. 82, 4.

²³ Дан. 2, 15.

²⁴ *Io. Dam. Exp. fid.* 14. S. 42–43.

²⁵ Ср.: *Mercati 1931.* P. 380:61–65.

²⁶ См., в частности: «...οὕτω γὰρ μέγα τι καὶ θαυμαστὸν οὗτος ἠγήσατο τὴν Ἑλλήνων φωνὴν ὥστ' οὐδὲ τὴν πατριὸν ἀρκεῖν ἐνόμισεν ἑαυτῷ, ἀν μὴ καὶ τὴν ἡμετέραν προσλάβῃ, καίτοι διὰ ῥητορικὴν καὶ τὸ μετὰ κάλλους δύνασθαι λέγειν περιφανῆς ὡν ἐν τοῖς Λατίνων παισὶ. πῶς οὖν οὐ τῷ κοινῷ κόσμῳ ἢ τοῦτου γένοιτ' ἀν κρίσις, οὕτω τῶν οἴκοι τὰ ἡμέτερα προτιμήσαντος; καὶ γὰρ Κικέρωνος Δημοσθένην ἀπὸ φήμης μόνον πλέον ἠδέσθη, Ὅμηρον τε Βιργιλίου καὶ Λουκάνου Ἠσίοδον προετίμησεν. οὐκ ἠγνόησε δὲ καὶ Πλάτωνα καὶ τὸν αὐτοῦ μαθητὴν, καὶ ὡς ἀπὸ πηγῶν τούτων καὶ πρὸς τοὺς τὴν ἔξω θάλατταν οἰκοῦντας τὸ φιλοσοφεῖν ὡσπερ τι ρεῦμα ἀπωχετεύθη. καὶ μὴν ταῦτό τις ἀν ἴδοι τοῦτον παθόντα καὶ πρὸς τοὺς ἱερούς ἡμῶν πατέρας καὶ διδασκάλους. οἶδε μὲν γὰρ τὸν τὴν ψυχὴν καὶ τὴν γλῶτταν χρυσοῦν, οἶδε δὲ Βασίλειον καὶ τὸν ὁμόπουν αὐτῷ Θεολόγον [καὶ τὸν ἄλλον τὸν περὶ τούτους χορόν, καὶ] παρὰ τούτων ἀφθῆναι καὶ τοὺς ἐν Ἰταλίᾳ λαμψαντας

Димитрия Кидониса понятие широкое: сюда могут входить и риторы, и философы, и церковные писатели, и святые отцы – все они помещены в один ряд.

Далее в «Апологии» Кидонис заключает, что современному исследователю следует вести внутренний диалог с такими разнородными творениями: всегда имеется возможность согласиться или не согласиться с их мнениями, т. е. творчески осознавать взгляды предшественников и предлагать свои собственные²⁷. Такой подход Кидониса, по всей видимости, сформировался под влиянием принципов западного богословия²⁸, которому он весьма симпатизировал, что можно подтвердить, обратившись к его письму царице Елене Палеолог, в котором он называет блж. Августина «отцом отцов, вершиной ораторов, выдающимся учителем истины»²⁹. Потому современного философа-богослова Кидонис призывает относиться к патристической традиции с такой же долей скепсиса, как и к мирской философии, рассматривать это наследие со своих личных позиций, не всегда дорастая до глубины мыслей древних богословов.

По-другому на этот вопрос смотрит император Иоанн Кантакузин, который, согласно с учением свт. Григория Паламы³⁰, исходит из того, что приобретение истинного знания богословских предметов напрямую зависит от постижения Божественной премудрости, а не от суммы мирских мудрований и развития человеческого ego. «В самом деле, – пишет

πέπειστα. οὐς εὐρῶν ἐν τοῖς τῶν Λατίνων γράμμασιν ὑμνουμένους, οὐκ ἠρκέσθη τοῖς ἐκεῖ περὶ τῶν ἀνδρῶν λεγομένοις, ἀλλ' αὐτῶν ἐκείνων ἐπεθύμησε καὶ φθεγγομένων ἀκοῦσαι καὶ δι' ἑαυτοῦ τῆς ἐκείνων ἀρετῆς καὶ δυνάμεως πεῖραν λαβεῖν. ὁ δὴ μάλιστα αὐτὸν καὶ Μεδιολάνων ἐξηγάγευ, ἕως ἀνδρῶν ἄκρων ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ...». *Dem. Cyd. Ep.* 360:11–27 (Monasterii nescio cuius abbati, Constantinopolim Constantinopoli, 1386, autumnno).

²⁷ Ср.: *Mercati 1931*. P. 380:65–67.

²⁸ Некий испанский доминиканец научил Димитрия Кидониса латинскому языку, и он смог перевести «Сумму против язычников» Фомы Аквината, а также некоторые сочинения блж. Августина и Ансельма Кентерберийского. См.: *Χρήστου Π. Πατέρες καὶ θεολόγοι τοῦ Χριστιανισμοῦ. Θεσσαλονίκη*, 1971. Σ. 68; *Beck 1959*. S. 733–737; *Halecki 1930*.

²⁹ «...πατὴρ πατέρων, καὶ τοῦτο παρὰ τῶν ἐν τοῖς πατράσιν ἄκρων ἀκούειν, τὸν ἄκρον βοῶντων, τὸν ἕξοχον τῆς ἀληθείας διδάσκαλον Αὐγουστίνον...». *Dem. Cyd. Ep.* 25:28–30 (Helenae Palaeologinae Aug. 1371–1374).

³⁰ Свт. Григорий Палама в «Триадах в защиту священно-безмолвствующих» ярко и безоговорочно противопоставляет искреннюю веру светскому познанию: «...вера еще до исхода прекрасно приведет через незнание к истине, совершенно избавит нас на опыте от опыта зла и подверженности ему и через сами вещи покажет безумие всей внешней философии <...> вера через незнание упраздняет философское знание <...> не тот, кто имеет в сердце знание сущего, имеет через то Бога, но наоборот, уверовавший в своем сердце, что Иисус есть Господь, имеет Бога, водруженного в нем несмятенной верой». *Greg. Pal. De sanct. hesychast. triad.* 2, 3, 43; рус. пер.: *Свт. Григорий Палама 2005*. С. 230–231.

Кантакузин, – если это знание заложено в нашу природу в силу того, что мы люди, тогда более всех эллинские мудрецы у эллинов должны осознавать истину о Боге, потому что они, насколько достижимо человеческой природе, более всех сделались мыслителями»³¹. Значит, внешнее, скоропреходящее знание не приносит человеку никакой пользы, если такой любомудр не предаст себя в руки Божественной премудрости, и напротив, лишенные всякого светского образования, но наполненные силой святого Духа, способны познать самую глубину богословия.

Наконец, третьим пунктом выделим еще один тезис из «Апологии» Димитрия Кидониса, провозглашающий дифференцированное отношение к патристической традиции. Кидонис подходил к отеческим творениям эклектически: принимал далеко не все их положения, но лишь только «плод всего произнесенного»³². Среди отцов святой Церкви он прислушивался не ко всем, но выделял, по своему собственному видению, особо значимых отцов, называя только их кораблестроителями и кормчими, которых можно держать перед собой в качестве примеров и своего рода чертежей и схем для строительства судна: «намереваясь строить корабль, мы доверяемся знанию не родителей, а кораблестроителя; намереваясь выйти в море, мы советуемся с кормчими, а не с родителями»³³. Себя, как и всякого церковного ученого, Кидонис сравнивает с золотоискателем, которым обязан отличить благородный металл от глины и прочего сора, т. е. исследуя патристическую традицию, необходимо отличать главное от второстепенного, основное от наносного³⁴. Свою работу по изучению и святоотеческих, и еретических сочинений он сравнивает с трудом «горнорабочих, которые никогда не отложат своего инструмента до тех пор, пока не найдут золотой песок»³⁵.

Иоанн Кантакузин как бы в ответ на такие рекомендации Кидониса задает риторический вопрос: «В самом деле, если всякий, кто желает, может прибавлять, и убавлять, и искажать Писания, что же мешает, чтобы с помощью Писания и учения святых была сказана любая ересь?»³⁶ И далее подробно описываются «разбои», которые позволяют себе противники учения свт. Григория Паламы при работе со святоотеческими сочинениями.

³¹ 5, 3.

³² Ср.: *Mercati 1931*. P. 367:32–33.

³³ *Mercati 1931*. P. 380:61–65.

³⁴ Ср.: *Mercati 1931*. P. 367:33–36.

³⁵ *Mercati 1931*. P. 390:77–78.

³⁶ Εἰ γὰρ ἐξέσται τῷ βουλομένῳ προστιθέναι καὶ ἀφαιρεῖν καὶ διαφθεῖρειν τὰς Γραφάς, τί κωλύει πᾶσαν αἴρεσιν ἐκ τῆς Γραφῆς εἶναι λέγειν καὶ τῆς τῶν ἀγίων διδασκαλίας; 5, 6.

Во-первых, они выводят желаемое как очевидное из неясного контекста, вступают в разногласие друг с другом, доказывают свою правоту из отдельных высказываний, называя их согласным мнением всех отцов (*consensus patrum*)³⁷.

Во-вторых, в святоотеческие цитаты они вставляют слова, придумывая их ради искажения смысла приводимых выражений. Например, вместо слов свт. Иоанна Златоуста: «Поскольку хотя показывал это более телесно, но тем не менее и это было весьма желанно»³⁸, – у Никифора Григоры написано: «Поскольку хотя показывал этот Свет более телесно, но тем не менее и это было весьма желанно». На самом деле под словом «это» Златоуст понимает не Свет, а указания на эту приоткрывшуюся ученикам на Фаворе Божественную славу: присутствие с Ним избранных из пророков, осенение облака, донесшийся от Отца глас...³⁹

В-третьих, толкуют святоотеческие изречения так, как им угодно, не вникая ни в контекст сочинения, ни в этимологию приводимых слов. Из цитаты прп. Максима Исповедника о том, что Господь Иисус Христос был символом Самого Себя и что события на Фаворе – это богоприличные постановки (*τὸ δράμα τοῦ ὄρημα*)⁴⁰, они заключают необоснованные выводы о тварности Фаворского Света. Кантакузин решительно оспаривает эти ложные выводы, утверждая, что одно не может быть символом другого, тварь – нетварного: если Христос – символ Себя, то Он нисколько не отличен от Самого Себя, как и символ – от того, что он символизирует. А слово «постановки» император призывает понимать не в смысле театральных фантастических действий, а как цепочку произошедших на Фаворе событий, причем такое значение подтверждается тем, что это слово стоит во множественном числе⁴¹.

³⁷ Ep. Cant. 5, 6. S. 223.

³⁸ Io. Chrys. In Matth. Hom. 56, 1. PG 58, 550:19–21. Ср. рус. пер.: *Свт. Иоанн Златоуст 2005*. Т. 7. С. 591.

³⁹ Ep. Cant. 5, 6. S. 223.

⁴⁰ Слова прп. Максима: «Я думаю, что на два общих богословских способа таинственно указывают боголепные представления на горе во время Преображения», «но давайте рассмотрим, не прекрасно ли и премудро каждому из названных способов присущ символ в том Божественном Преображении Господа. Было необходимо, чтобы Он, изволив по безмерному человеколюбию неизменно быть сотворенным, подобно нам, стал образом и символом Себя и Собой символично показал Самого Себя, и через Себя, когда Он является благодаря Своему явлению являемого, направил всякую тварь к Себе Самому, Сокровенному Который сокрыт совершенно неявно». *Max. Conf. Ambig.* PG 91, 1165B:4–7, D:2–10; ср. рус. пер.: *Прп. Максим Исповедник 2006*. С. 144–146.

⁴¹ Если признать верным первое значение (как театральные постановки), тогда фантастическим явлением следовало бы признать не только Свет, но и учеников, и пророков, и облако, и глас Бога Отца. См. подробнее: Ep. Cant. 5, 6. S. 224.

В-четвертых, они ссылаются на подложные сочинения, приписываемые святым отцам⁴², но в которых на самом деле излагаются еретические заблуждения: в одной книге помещено письмо Евсевия Кесарийского к некоему еретику Карпиану⁴³, а в другой – как авторитетное было записано изречение монофизитского богослова Севира Антиохийского⁴⁴.

Наконец, в-пятых, они явно клеветуют на святых, дописывая к их цитатам то, чего нет на самом деле и что противоречит рассуждениям этих же отцов, судя по соседним предложениям из цитируемых сочинений: они приписали свои мысли к изречениям свт. Иоанна Златоуста из пятьдесят шестой беседы толкования «На Матфея»⁴⁵, из толкований на Евангелия от Луки и от Иоанна, а также добавили свои высказывания о тварности Фаворского Света к отдельным цитатам из слова «На Преображение» прп. Иоанна Дамаскина⁴⁶.

Итак, Кантакузин аподектически изложил нам, что вышло из поиска полезных ископаемых «горнорабочим» Кидонисом. Царь обличает противников учения свт. Григория за их клевету и нечестность: «То, что ясно содержится у святых, они искажают без какого-либо прикрытия и ничего не говорят здраво, исходя исключительно из собственного разума, и уклоняясь в такое балагурство⁴⁷, чтобы, конечно, казалось, что и святые выступают защитниками их богохульства»⁴⁸.

Однако и сам Кантакузин не во всем оказался безупречно чистым: иногда он безосновательно обвиняет своих оппонентов за то, что они якобы приписывают свои выражения святым отцам; иногда вкладывает свой смысл в святоотеческую цитату, который не подразумевал сам автор; иногда дописывает от себя слова к рассуждениям учителей-богословов; часто ссылается на те сочинения и писателей, которые относятся современной патристикой к спорным или подложным; часто использует метод силлогизмов для доказательства желаемых рассуждений.

⁴² Имеются в виду отрывки толкования свт. Кирилла Александрийского на Евангелие от Матфея, изданные Ж. А. Крамером и помещенные в Греческой патрологии Ж.-П. Миня: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Matthaicum*. PG 72, 365–474.

⁴³ См.: PG 22, 1276–1277; PL 29, 530–532. Однако в самом этом кратком письме, затрагивающем рассмотрение канонов Евангелий, нет ничего, на что бы могли сослаться антипаламиты в пользу своего учения. К этому письму прилагается таблица «10 канонов священных Евангелий» (PG 22, 1277–1291).

⁴⁴ Ep. Cant. 5, 10. S. 228–229.

⁴⁵ Ср.: *Io. Chrys.* In Matth. Hom. 56, 4. PG 58, 554:42–44.

⁴⁶ Ep. Cant. 5, 11. S. 229–230.

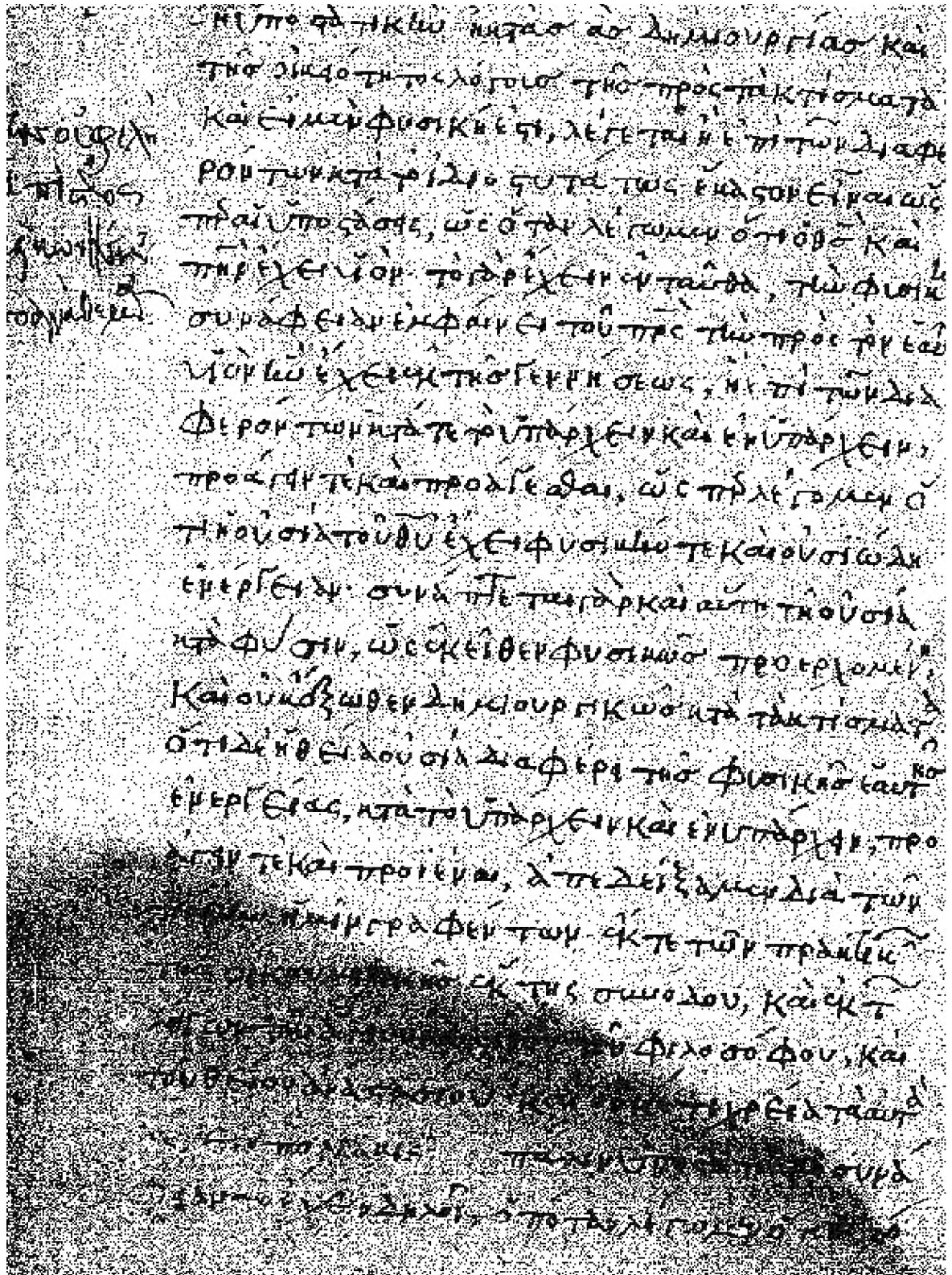
⁴⁷ βωμολοχία – возможный перевод: «смехотворство, кривляние, пустозвонство».

⁴⁸ Ep. Cant. 5, 12. S. 231–232.

Таким образом, из всего вышеизложенного мы видим, что и тот, и другой представитель двух противоположных богословских лагерей XIV в. ведут полемику, совсем не пренебрегая, как порой происходит в наше время, а напротив, основываясь на патристической традиции святой Церкви. При этом между ними есть существенное расхождение: Кидонис, окунувшийся в стихию Запада, относится к традиции широко и либерально – святоотеческое учение является для него лишь одним из мнений, определенной точкой зрения наряду с прочими, которые может предложить светская философия; а для Кантакузина, воспитанного в духе свт. Григория Паламы, очевидно, что патристическое наследие особо значимо и авторитетно, так как оно зиждется на принципе боговдохновенности. Несомненно, нельзя слепо повторять форму выражения, терминологию и прочие наносные составляющие святоотеческого наследия, так как развивается культура и наука, меняется язык, однако следовать смысловому содержанию и духу патристической традиции Церкви – это долг всякого богослова. Однако, воспитанный на античном эллинизме философ-интеллектуал Кидонис, еще не познав опыта церковной жизни, вдруг захотел стать богословом и, по меткому выражению Владимира Лосского, «пожелал смотреть на каппадокийцев глазами Платона, на Дионисия – глазами Прокла, на Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина – глазами Аристотеля»⁴⁹.

⁴⁹ Лосский В. А. Паламитский синтез // Богословские труды. Т. 8. 1972. С. 196.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3. Фотокопии некоторых рукописей послания Феофана,
митрополита Никейского, написанного латинскому патриарху
Константинополя Павлу от лица царя



ОТЗЫВ доцента игумена ДИОНИСИЯ (Шленова) на дипломную работу студента 5 курса Московской Духовной Семинарии Максима ВЕНЕЦКОВА по кафедре Филологии на тему: «Переписка императора Иоанна VI Кантакузина с латинским патриархом Константинополя Павлом с приложением критического издания послания Феофана, митрополита Никейского (комментированный перевод с древнегреческого языка)»

Вниманию просвещенной комиссии приходится представлять сколь обычный, столь и необычный труд, написанный в лучших традициях патрологической науки, – перевод «Диспута» Иоанна Кантакузина с легатом Павлом. Непросвещенный читатель мог бы сказать, что такой перевод был уже выполнен Г. М. Прохоровым, который, однако, под названием «Диспута» опубликовал перевод другого сочинения – «Проектов о Вселенском соборе 1367 г.», совершенно не касающихся центрального богословского спора вокруг учения свт. Григория Паламы (СПб., 1997). Из простого перевода, который предполагался вначале, вырос целый комплекс текстов, созданных по принципу развернутой экзегезы но только не на Священное Писание, а на сочинения императора-богослова. Дипломная работа в несколько раз превосходит по своему объему требуемый объем, но это превышение объема было допущено мною вполне сознательно – с тем, чтобы дать возможность творчески реализоваться задуманным планам. В процессе написания диплома появилась идея прибавить к диспуту Кантакузина с легатом Павлом неизданное послание Феофана, митрополита Никейского, тому же легату. Реализация публикации стала возможной благодаря тому, что из рукописных хранилищ Бухареста и Вены в срок были любезно предоставлены необходимые рукописи. Может показаться, что решение подобного рода задач чрезмерно, но данная публикация придала работе многомерность и полноту.

Таким образом, работа М. Венецкова состоит из:

1. обстоятельного введения как в исторические обстоятельства эпохи, так и в просопографию и описание литературных трудов трех дискутирующих лиц.
2. Перевода заявленных в заглавии дипломной работы текстов императора Иоанна и Феофана Никейского.
3. Публикации критического греческого текста митрополита Феофана.
4. Пространных комментариев к пяти посланиям Кантакузина.
5. Библиографии и прочего библиографического инструментария (списков источников, сокращений).
6. Трех индексов мест из Священного Писания и богословов первых тринадцати веков и отдельно XIV века.
7. И, наконец, трех приложений, первые два из которых фактически посвящены выяснению ключевого вопроса об отношении двух дискутирующих авторов – императора и папского легата – к святоотеческой традиции.

В конце прилагаются фотографии рукописей – вполне традиционно для подобного труда.

Во введении автор весьма грамотно обозначил все искомые параметры работы: цели, актуальность и пр. При этом он скрупулезно объяснил принципы работы над переводом, особенности библиографического аппарата и пр. За этой скрупулезностью скрывается не мелочность подхода, а практическое видение и умение обращаться со сложными массивами текстов, приобретенные в результате сотрудничества при подготовке номеров «Богословского вестника».

Маленькое замечание: автор пишет об использовании TLG (с. 7), но он пользовался версией TLG on-line, без которой проведенное исследование едва ли было бы возможно.

Опечатки:

15 «Антирритикам» (с. 4) – не согласуется с управляющим словом.

В подразделе вводной части «Исторические обстоятельства...» сообщается ряд важных сведений, в частности, по хронологии «Переписки». Быть может, автор несколько упрощает ситуацию богословского диспута, представляя его с исторической точки зрения слишком в черно-белых тонах и исключая искренность убеждений со стороны легата (с. 13), однако он сам делает это вполне искренне, принимая позицию императора-монаха Иоасафа как абсолютно точно выражающую истину Церкви.

В библиографическом обзоре обозреваются монографии и избранные статьи. При этом, если монографии неизбежно носят более общий характер, то статьи оказываются уже более точным «преддверием» для заявленной богословской темы. Из обзора статей видно, что самой важной из них оказывается статья протопресв. Иоанна Мейендорфа по теме дипломной работы. Интересно, насколько выводы Иоанна Мейендорфа соответствуют или расходятся с выводами М. Венецкова? Более подробный пересказ претензий Ж. Деклера и Е. Траппа к критическому изданию Э. Фoorдекерса (с. 18, 19) следовало бы поместить не в основном тексте, а в примечании.

В гл. III «Участники переписки» сообщаются сведения об императоре-монахе, легате и Никейском митрополите, которые, хотя и носят достаточно общий характер, ценны тем, что дипломник попытался сосредоточить свое внимание на ряде ключевых биографических моментах, важных для решения заявленной темы. Спектр неоднозначных мнений современных ученых о личности Кантакузина провоцирует справедливое желание разобраться и прийти к истинным оценкам. По своему неоднозначной оказывается как учение Феофана Никейского, сочетавшее одновременно паламизм и томизм (с. 30), так и его биография и церковная карьера. Однако было бы несправедливо судить о жизни по взглядам или наоборот. Характерно, что Феофан Никейский несмотря на свои очевидные заслуги перед Византийской Церковью не был прославлен в лике святых – вопреки ошибочному указанию в ИАБ. Хотя о легате Павле, родом из Южной Италии, приводится наименьшее число сведений, они имеют особый интерес, поскольку проливают свет на позицию и методологию Западной Церкви в ведении богословских переговоров с Византийской во второй половине XIV в. Единственная претензия-предложение к данному разделу – автору следовало бы дать краткую справку о том, с какого времени и на каких правах латинский патриарх существовал в Константинополе. Без такой справки рассуждения об использовании/неиспользовании титула «патриарх» византийцами оказываются не такими вразумительными (с. 33–34).

В кратком обзоре сочинений всех вышеобозначенных лиц автор приводит максимальную информацию, которая отчасти дублируется в конечной библиографии. Однако, данный раздел необходим, поскольку за исключением ИАБ другой исчерпывающей структурированной библиографии не существует. В отдельную группу автор выделяет неизданные трактаты Кантакузина, посвященные апологии учения св. Григория Паламы. К сожалению, в силу их недоступности они не были учтены в работе. Быть может, дипломник в будущем займется изданием данных трактатов, сохранившихся (каждый по своему) в парижских, афонских, афинской, ватиканских и флорентийской рукописях. В конце обзора каждого сочинения следовало бы указать и на переводы на другие языки. На данный момент можно констатировать, что из всех богословских паламитских сочинений Кантакузина переведена только «Переписка» в составе настоящего диплома.

Краткий обзор содержания оказывается крайне полезным для ориентации в пяти посланиях императора, которые фактически являются целой богословской всесторонней суммой учения св. Григория Паламы. Отдельные замечания: в обзоре первого послания приводится 8 пунктов, а в самом послании – 9. Хотя девятый пункт – всего лишь цитаты, их следовало бы упомянуть в обзоре. В 8-м пункте говорится «Существующее и существующее в чем-либо ...» (с. 49) – уместнее было бы сказать «Сущее и присущее...»

(с. 75) как в тексте перевода. В 5-м послании о Фаворском Свете говорится о видении Нетварного Света и духовными и преображенными телесными очами. Несомненно, что это ответ на один из трех вопросов легата Павла, которые лучше было бы кратко обозначить (а не только упомянуть) в начале обзора 5-го слова (с. 51).

В разделе «Источники: статистика и принципы цитирования» следовало бы сделать ясную ссылку на три индекса, в которых дается точный перечень всех цитат. Такое повышенное внимание к цитированию, пробудившееся у дипломника под влиянием постоянной работы с критическим изданием древнегреческого текста, можно только приветствовать, поскольку в результате приоткрывается методология ведения богословской дискуссии с постоянной апелляцией к святоотеческой традиции. Все принципы цитирования Кантакузином текстов (пункты 1–13, 15) объяснимы стилистикой и фонетикой. Только 14-й пункт указывает на сознательную подгонку цитируемого источника под свое понимание. Автор приводит соответствующий пример (с. 54), однако не пишет, насколько подобный подход был характерен для императора в целом на всей протяженности переводимого сочинения. Данный недостаток восполняется отчасти в конце дипломной работы в двух отдельных приложениях.

В специфике посланий делается попытка совершенно самостоятельно проанализировать особенность богословского метода Кантакузина. Однако, пока что автор приходит только к самым предварительным выводам. Почти что все приведенные примеры подчеркивают осторожность, гибкость, некоторую богословскую дипломатичность императора, который, твердо сохраняя свою богословскую позицию, пытался при этом найти некий разумный компромисс с Западной Церковью. Но компромисс не является целью богословской дискуссии, а всего лишь начальной точкой для дальнейшего развития своего строго учения, основывающегося на принципах св. Григория Паламы. Некий богословский апофатизм оказывается свойственен подобному подходу. По сути дела император принимает более простую монашескую точку зрения, которая принципиально не согласна с последовательным применением исключительно рационального подхода.

Отдельная шестая глава посвящена неизданному посланию Феофана, митрополита Никейского. К сожалению, стемма рукописей издаваемого послания пока что не обоснована. Не совсем ясно, каково участие автора в составлении данной стеммы. Очень опасно составлять стеммы для красоты.

Ранее автор высказал предположение о том, что послание Феофана из-за своей богословской резкости так и не было отправлено императором легату Павлу (с. 42). Сравнительно-сопоставительный анализ послания и 3-го наиболее близкого к нему тематически послания должен был бы уяснить данное предположение. В отличие от Кантакузина Феофан оказывается более рационально мыслящим богословом, применяющим ряд схоластических и по форме и по сути рассуждений. В заключении снова повторяется предположение о том, что послание Феофана не дошло до экпатриарха. На чем основывается столь настойчиво повторяемое предположение? Если только на том, что не сохранилось ответа легата Павла, то это недостаточная аргументация.

Перевод, неоднократно обсуждавшийся в процессе подготовки, не вызывает у меня в настоящее время никаких вопросов. Примечания к переводу при всей своей кажущейся громоздкости тоже постоянно редактировались и ужимались. Несмотря на чрезмерную информативность некоторых примечаний и отсутствие концептуального осмысления собранного материала, быть может, именно они являются самой ценной частью работы, которая со временем могла бы превратиться в взвешенный комментарий, на основании которого можно было бы беспристрастно оценить имевшую место дискуссию.

Критический текст послания Феофана Никейского, профессионально сверстанный с подверстанным аппаратом, вызывает чувство восхищения. За всю послереволюционную историю и, может быть, даже дореволюционную историю МДА – это первый критический

текст, защищаемый даже не после Академии, а всего лишь Семинарии. Однако у автора и в данной области остаются определенные обязанности по изысканию и учету всех оставшихся рукописей для окончательной подготовки издания. Автор улучшил критический аппарат по сравнению с образцами из последних БВ – полностью исключил из аппарата русский язык в пользу латинского и прочее. Однако остается очевидная нестыковка, которую очень трудно устранить: в то время как основной текст орфографически унифицирован, в аппарате сохраняется все многообразие орфографии. Если же убрать это многообразие, то от самого аппарата мало что останется. Но едва ли стоит усматривать здесь стремление искусственно, во что бы то ни стало, создать красивый аппарат. Скорее, дипломником руководила та любовь к малому, из которой действительно родилось многое. Тем более, что любое разночтение теоретически может помочь в создании стеммы.

В начале библиографии следовало бы пояснить, что означают цифры курсивом, жирные цифры и цифры со звездочкой. Для того, чтобы еще более не раздувать объемы работы дипломник ограничился только исчерпывающей библиографией по Иоанну Кантакузину, оставив за рамками двух других персонажей переписки.

Особо похвально составление алфавитного списка источников, существенно облегчившего оформление всей работы. По крайней мере, в одном месте (№ 11) (с. 207) я заметил отсутствующие в других местах страницы по серии ТСО, что указывает на то, что дипломник в ряде случаев активно пользовался богословским указателем к ТСО, опубликованном в БВ. В других случаях такие необоснованные с точки зрения логики данного раздела (все переводы приведены далее отдельным списком) указания отсутствуют.

Приложение 1, в котором переиздан древнегреческий текст посланий монаха-императора, по своему весьма оригинально. Автор подойдя творчески к простому и прикладному воспроизведению древнегреческого текста решил обогатить его дополнительными и неучтенными в западном критическом издании разночтениями. Не все приведенные разночтения равноценны. Многие носят слишком орфографический характер и ничего не дают для уточнения смысла. Однако встречаются достаточно интересные варианты как например «Божества» у Кантакузина вместо «Свербожества» у Зухлы при цитации Ареопагитик (с. 254, разночтение 27). Сколь бы просто не выглядели данные разночтения, они позволили переводчику более грамотно сформулировать принципы цитирования, которыми пользовался император-богослов.

Доклад об отношении к святоотеческой традиции (Приложение 2) не учитывает монографии современной преподавательницы Богословского факультета Фессалоникийского университета А. Колциу-Никита, посвященной выяснению отношения Димитрия Кидониса к святоотеческой традиции. Важной является также доклад той же исследовательницы, прочитанный на конференции «Россия–Афон: тысячелетие духовного единства» (М., 2008) на тему «Представление об исихазме в сочинениях братьев Прохора и Димитрия Кидонисов» (С. 103–113). Если М. Венецков выносит Димитрию Кидонису достаточно суровый приговор, то греческая исследовательница пытается нащупать некие нити возвращения, хоть и в конце жизни, Димитрия Кидониса к оспаривавшемуся им образу мысли (на примере некоторых «исихастских» молитв блж. Августина, которые Димитрий переводил с латыни на греческий).

В целом следует отметить, что представленный труд можно оценить высочайшим баллом. Несомненно, он может быть опубликован – после естественной доработки – и частично в составе БВ, и полностью отдельной монографией. Более того, объем и качество данного труда приближают его к уровню кандидатского диссертационного исследования. Однако, отсутствие развития определенной заданной богословской темы пока что не позволяет серьезно обсуждать такое повышение, изредка практиковавшееся только на уровне академических дипломных работ. Тем не менее, дипломник выполнил

свои задачи сполна: теперь в библиотеке Московской духовной академии появится труд, которым можно будет пользоваться как своеобразным справочником, в частности, для выяснения спорных терминов и уточнения богословской терминологии. Несомненно, что дипломная работа, написанная под влиянием БВ, сама станет добрым и смиренным образцом для других дипломных работ такого рода (если не по объему, то по качеству).

Отзыв преподавателя иеромонаха ФЕОДОРА (Юлаева) на дипломную работу выпускника Московской Духовной Семинарии Максима ВЕНЕЦКОВА по кафедре Филологии на тему: «Переписка императора Иоанна VI Кантакузина с латинским патриархом Константинополя Павлом с приложением критического издания послания Феофана, митрополита Никейского (комментированный перевод с древнегреческого языка)».

Рецензируемая дипломная работа состоит из введения («Вступление», как его называет Автор, с. 4–8), вступительной статьи, включающей в себя семь глав и заключение (с. 9–66), перевода указанного в заглавии работы памятника (8-я глава, с. 67–112), комментариев к переводу (9-я глава, с. 113–180, – вся эта глава набрана 10-м шрифтом). Далее следуют критический текст послания митрополита Феофана Никейского (10-я глава, с. 180–187) и его русский перевод с краткими примечаниями (11-я глава, с. 188–195), два библиографических списка, в первом из которых 90 наименований, во втором – 207 (с. 196–220), список сокращений и три указателя (с. 221–246). Имеются три приложения (с. 247–323).

Бросается в глаза небывалое количество предложенного на защиту материала. «Общие требования, предъявляемые к дипломной работе в Семинарии» определяют примерный объем дипломной работы в 50–70 страниц текста (набранного 14-м или 12-м шрифтом с 1,5-м интервалом). А рецензируемая дипломная работа (без учета обширных приложений) превышает указанный объем примерно в четыре раза. При ее структуре, – она состоит из ряда достаточно независимых друг от друга «модулей», – можно было какие-то отделы опустить, или, по крайней мере, перенести в приложения, размер которых не регламентирован, а в необходимых по существу отделах следовало быть более лаконичным. Правда, Автор «просит прощение» за «несоблюдение принятого регламента» в своеобразном послесловии, обращенном к «Высокой экзаменационной комиссии» (с. 66). Но правильно ли он понял смысл той греческой сентенции, которую приводит в свое оправдание («не многое, но много»)? Кажется, она как раз и призывает сообщать многое в кратких словах.

Чисто внешне работа производит очень приятное впечатление: она прекрасно оформлена, в ней имеется продуманная и унифицированная система сносок, с любовью подобранные иллюстрации. Опечаток – совсем немного. Обилие ученых примечаний с постоянными ссылками на древние источники и обширную научную литературу, а также на ключи и электронные базы данных, демонстрируют, что Автор свободно владеет всеми инструментами, необходимыми в работе современному патрологу и византологу. Для выпускника Семинарии это большая редкость. Количество проделанного труда – колоссально.

Структура работы в целом – не безупречна. Следовало бы более четко отделить две ее главные части: вводную статью и перевод с комментарием. А то после «Заключения» появляется очередная глава исследования, что является несуразницей. Далее, «Библиографический обзор» (2-я глава основной части) нужно было поместить во

«Введении». Именно там «Общие требования...» предписывают давать «освещение степени разработанности темы и критический обзор изученной литературы», – после обоснования актуальности выбранной темы, перед формулировкой цели исследования. Трудно понять наличие и соотношение двух библиографических списков: «Библиография» (с. 196–206) и «Список источников и литературы» (с. 207–220). «Список сокращений...» – типичный «вспомогательный указатель», которые «Общие требования...» предписывают помещать в самом конце работы, после приложений. А он – в середине (с. 221–223), и пользоваться им очень неудобно.

Содержание работы. Вступительная статья (главы 1–6 и «Заключение») имеет продуманную и логичную структуру, но из этой логики явно выбивается «Библиографический обзор» (глава 2-я), законное место которого – во «Введении». В главах 1–5 дается прекрасное введение к переводимому памятнику: исторические обстоятельства его написания, сведения об участниках переписки и обзор их сочинений. Эти главы весьма содержательны и написаны хорошим научным языком. При использовании исследований (преимущественно западных) Автор проявляет достаточную самостоятельность и критичность. Главы 5–6 целиком «авторские»: здесь содержится анализ переводимого памятника. Автор не только излагает содержание «Переписки» и предлагает статистические выкладки, но и пытается осмыслить специфику воззрений Иоанна Кантакузина (с. 54–56) и Феофана Никейского (с. 63–64). Правда, это осмысление не соотносено с комментариями к переводу, то есть остается вне общего контекста паламитского и святоотеческого богословия. Довольно-таки бледное «Заключение» (с. 65–66) – заключением, строго говоря, не является. В нем лишь приводятся оценочные суждения некоторых западных ученых в отношении «Переписки» и несколько предположений Автора, никак не вытекающие из содержания работы, то есть, отсутствуют «общие выводы, к которым пришел автор в результате разработки своей темы» («Общие требования...»).

Самой превосходной оценки заслуживает подготовленный Автором на основе доступных ему рукописей критический текст послания Феофана Никейского (с. 182–187), – явление прямо-таки небывалое для наших студенческих работ! Отдельные параграфы вводной статьи отведены анализу рукописей и обоснованию публикуемого греческого текста (с. 58–63). Свойственное Автору скрупулезное внимание к мелочам находит здесь свое наилучшее применение.

А вот кропотливо сличая святоотеческие цитаты «Переписки» с печатными изданиями соответствующих творений, Автор явно трудится вхолостую. Труд этот представлен в обширном Приложении 1 (греческий текст «Переписки» и его «критическое сопоставление со святоотеческими цитатами», с. 247–310), результаты его суммированы во вступительной статье (с. 53–54). Дело в том, что цитируемые в «Переписке» святоотеческие сочинения сопоставляются или со старыми «до-критическими» изданиями (Mansi или Migne), или с основным текстом изданий критических, без учета их «нижнего этажа» (а может быть, Автор просто пользуется электронной базой данных – TLG, где представлены соответствующие издания). Очевидно, что и в том и в другом случае вне такого

сопоставления оказывается богатая рукописная традиция, в которой могут быть весьма разнообразные варианты чтений цитируемых корреспондентами мест. Кстати, саму «Переписку», которая является древним памятником, вполне можно считать свидетелем того или иного чтения. Да и приводимая Автором классификация выявленных отличий показывает, что они, по большей части, вполне вписываются в картину тех разночтений, которые обычно дают критические издания. То есть это сопоставление ничего не говорит ни «за» ни «против» точности цитирования, ведь мы не знаем, какие именно рукописи были под руками императора.

И уж совсем ни к чему сличать новозаветные цитаты в «Переписке» с основным текстом издания Нестле-Аланда, сообщая о выявленных разночтениях (прим. 195, с. 294; прим. 205–207, с. 308). Известно ведь, что этот продукт протестантской текстологии базируется на намеренном игнорировании того вида текста, который представлен наиболее обширной, наиболее цельной и наиболее важной для византийских писателей группой новозаветных рукописей, так называемого «византийского» текста. Между тем, достаточно заглянуть в любое издание *textus receptus* (который воспроизводит рукописи этого типа), чтобы убедиться: там все эти места читаются именно так, как в «Переписке». Какой же смысл сопоставлять заведомо разные тексты? Или Автор наивно полагает, что Нестле-Аланд действительно пришел к более-менее «первоначальному» виду Нового Завета? Вместо этого пресловутого NA-27 (или хотя бы наряду с ним), в списке использованной литературе должно было бы появиться какое-нибудь издание «византийского типа» (например, «The New Testament in the original Greek according to the Byzantine / Majority text form» Atlanta, 1991; есть и его электронная версия).

Перевод посланий (главы 8 и 11) – несомненно, лучшая часть работы и заслуживает всяческих похвал. Он точный, выразительный, изложен хорошим русским языком, терминология – тщательно выверена, а некоторый буквализм – это черта авторского стиля, на который переводчик идет вполне сознательно (с. 6). Он очень вдумчиво выбирает наилучший, по его представлению, вариант перевода отдельных слов, о чем свидетельствуют постоянные отсылки в комментариях на современные словари и справочную литературу. При цитации в «Переписке» святоотеческих творений он совершенно справедливо позволяет себе критически отнестись к имеющимся русским переводам, для соблюдения стилистического и терминологического единообразия. Столь умелый и внятный перевод – уже свидетельствует об определенной зрелости Автора, способного дать убедительную интерпретацию довольно-таки сложного по языку и совсем непростого по своему богословскому содержанию текста.

К тексту прилагаются разнообразные комментарии, самая обширная глава работы. Часть комментариев обосновывает выбранный вариант перевода или объясняет термины. Другая, наиболее объемная часть, – «содержательные схолии», как их называет Автор (с. 7). По-видимому, он стремится в них отчасти компенсировать недостаточность аналитических отделов вступительной статьи. Это, как правило, очень интересные сами по себе и пространные экскурсы, посредством которых переводимый текст помещается в общий контекст древней литературы (причем не только церковной). Но в большинстве

случаев вместо приводимых пространных цитат (да еще и обязательно на двух языках, русском и греческом) достаточно было кратко передать мысль источника, или даже просто сослаться на него, тем более что обычно никаких содержательных обобщающих выводов за этими пространными экскурсами не следует. То есть, вместо того, чтобы «осмыслить и проанализировать мистическое учение свт. Григория Паламы на примере переведенных текстов посланий», – это заявлено как цель работы (с. 5), – Автор скорее лишь дает материал для такого осмысления, разнообразную статистику и пространные цитаты. Поэтому, когда в «Заключении» Автор пишет, будто его «комментариями к переводу было продемонстрировано», что «многие современники императора-монаха Кантакузина значительно глубже толковали святоотеческие цитаты и раскрывали учение свт. Григория Паламы» (с. 65), это не совсем так. На самом деле он не объясняет, в чем же заключается эта «большая глубина», оставляя додумывать это читателю.

Автор, с его стремлением к предельной «учености» комментариев, временами теряет чувство меры даже в комментариях, уместных по существу. Но среди комментариев есть и совсем лишние. Например, к слову $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$ в очень простой фразе «находился в посольстве» дается многоученная ссылка, из которой мы узнаем, что в науке спорят об этимологии этого слова (прим. 4, с. 113). К не менее простому слову $\beta\rho\acute{\upsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ зачем-то дается длинный ряд его однокоренных слов (прим. 32, с. 121). Такого же свойства – рассуждение о санскритском корне глагола $\sigma\acute{\phi}\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ (прим. 266, с. 162) или выяснение этимологии слов $\sigma\upsilon\kappa\omicron\phi\alpha\nu\tau\acute{\iota}\kappa\tilde{\omega}\varsigma$ (прим. 6, с. 113) и $\kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ (прим. 70, с. 127). Эти замечания ничего не дают ни для точности перевода, ни, тем более, для выявления богословского содержания «Переписки». Неплохо, конечно, что студент, выполняя дипломную работу, попутно узнает массу любопытных посторонних сведений. Однако зачем же это вносить в текст работы? О ничтожной информативности сопоставлений новозаветного текста византийской эпохи с изданием Нестле-Аланда (см. прим. 175 и 176, с. 149; прим. 409 и 410, с. 178) я уже говорил. Автор демонстрирует и свое знание еврейского языка, там и сям предлагая «сравнить» ветхозаветные цитаты «с еврейским оригиналом». Но если он увидел что-то важное в таком сравнении, следовало это объяснить; а если не увидел, для чего он приводит эти еврейские фразы? Забавно, что в большинстве случаев порядок букв в еврейских словах перепутан (пользоваться еврейскими шрифтами следует очень аккуратно, а обычная внимательность Автора именно здесь ему изменила), так что «сравнивать» приходится с какой-то абракадаброй.

Замечания частные. Почему вдруг наименования указателей Священного Писания и источников даны на латинском языке? Еще более занятно, что в первом из этих указателей вместо общепринятого в русской богословской литературе сокращенного наименования книг Священного Писания используется их иноязычная аббревиатура. Кстати, среди источников – почему-то отсутствует русский перевод Священного Писания. Далее, для чего ссылаться на оригинальные издания тех трудов, которые давным-давно переведены на русский? «История падения Римской империи» Эд. Гиббона – литература не такого свойства, чтобы непременно читать ее по-английски, а русский перевод этого сочинения (к

тому же совсем недавно переизданный) всем доступен. «Путеводитель», по суду современной науки, принадлежит прп. Анастасию Синаиту, а он не тождественен свт. Анастасию Антиохийскому (прим. 26, с. 118; ср. № 6 с. 207). У Иоанна Кантакузина Послание к Римлянам имеет иную разбивку на главы, чем наша нынешняя, и Автор задается недоуменным вопросом, каким списком Священного Писания он мог пользоваться (прим. 69, с. 127). Но, насколько мне известно, нынешнее деление на главы вообще появляется только в печатных изданиях греческого текста Священного Писания (под влиянием Вульгаты).

Общее впечатление от работы следующее. Там, где Автор имеет под руками древний текст или ученую книжку – он прекрасно овладевает наличным материалом, скрупулезно и толково систематизирует его и очень хорошо излагает; здесь он – в своей сфере. Но там, где следует дать подлинный анализ и обобщающие выводы, проявляется его некоторая беспомощность. Поэтому те отделы работы, которые должны бы быть ее смысловыми узлами (введение, аналитическая часть вступительной статьи и заключение) выглядят довольно бледно. Автор еще не может совладать с тем обилием фактов, в которые столь самозабвенно погружается. Впрочем, по-настоящему глубокого осмысления такого сложного и обширного материала не стоит требовать от выпускника Семинарии, тем более что главная его задача – перевод древнего памятника, а с ней он справился вполне достойно. Автор продемонстрировал уверенное знание древнегреческого языка, несомненный вкус к переводу и уже сложившееся умение переводить, владение современной литературой, научной методологией и научным стилем изложения, а также необходимым для современного патролога и византолога инструментарием, замечательное трудолюбие и неподдельное увлечение избранной темой. Главный недостаток работы, ее чрезмерная перегруженность, во многом является продолжением этих достоинств. Видимо, нужно уважить колоссальный труд, проделанный Автором, а его работа может получить оценку «отлично».