

ИЗ СВЯТООТЕЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ

*Святитель Григорий Палама,
Архиепископ Фессалоникийский*

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

СВЯТИТЕЛЬ ГРИГОРИЙ ПАЛАМА И ЕГО «ГЛАВЫ»

Поздневизантийский исихазм, в изучение которого русские православные богословы и ученые внесли, наверное, самый весомый и значительный вклад¹, — явление весьма многоликое и неоднозначное. При всем том как бы «цементирующим элементом» этого многообразия представляется личность и мирозерцание свт. Григория Паламы. Безусловно, мощное духовное течение поздневизантийского исихазма, собравшее в себе, как в фокусе, многие существенные черты предшествующей православной духовности, породило и помимо Паламы несколько выдающихся богословов и церковных писателей. В первую очередь можно вспомнить об одном из учителей Паламы — свт. Феодите Филадельфийском, богатое наследие богословских и аскетических творений которого только недавно стало доступным для нас². Другой его великий учитель, преп. Григорий Синаит, сыгравший особую роль в распространении практики и идей исихазма (в том числе и в славянских странах)³, также был не только «вселенский старец всего православного мира»⁴, но и одареннейший духовный писатель. Наконец, нельзя не упомянуть еще одного современника свт. Григория Паламы — св. Николая Кавасилу, который представлял т. н. «лаический исихазм», являя собой «мирского аскета» (подвижника, живущего в миру); его характеризуют как «образованного и мудрого мужа, стремящегося сочетать христианский аскетизм с высоким литературным, научным и философским творчеством»⁵.

¹ См. на сей счет нашу статью: *Сидоров А. И.* Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // В кн.: Архимандрит *Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. XVIII–LXXVIII. См. также: Священник *Олег Климов*. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001. С. 27–64.

² В настоящее время перевод этих творений подготавливается мною в сотрудничестве с А. А. Пржегорлинским.

³ См. работу: Игумен *Петр (Пиголь)*. Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники. М., 1999. С. 56–173.

⁴ Характеристика Д. Бэлфура. См.: *Balfour D.* Saint Gregory of Sinai's Life Story and Spiritual Profile // Offprint from *Θεολογία*. Т. 52–54. London, 1983. P. 166.

⁵ См. предисловие отца Максима Козлова к кн.: Христос, Церковь, Богородица. Богословские труды св. *Николая Кавасилы*. М., 2002. С. 6–7.

Этих трех выдающихся современников свт. Григория Паламы нельзя рассматривать только в качестве «фона», на котором ярче оттеняется личность и мирозерцание Фессалоникийского святителя. У каждого из них (умалчивая уже о менее значимых православных писателях и богословах поздневизантийской эпохи) была своя «партия» в многоголосии исихазма, хотя все они обладали в то же время общностью принципиальных установок¹. И вообще следует подчеркнуть, что богословие свт. Григория Паламы нельзя, как это часто делают западные исследователи, обозначать в качестве «паламизма», поскольку оно является выражением соборного веросознания Церкви². Верность духу святоотеческого Предания пронизывает все творения святителя. Такая верность определялась прежде всего тем, что свт. Григорий всю свою жизнь, начиная с самых юных лет, стремился следовать высшим идеалам православного подвижничества, вызывая заслуженное удивление, как замечает его агиограф Филофей Коккин, своим «житием и любознанием» (τῆς πολιτείας τε καὶ φιλοσοφίας) у соратников-иноков³. А поскольку аскетика и догматика в Православии неотделимы друг от друга и «связь эта вообще настолько тесна и неразрывна, что всякая попытка искусственно изолировать аскетические и догматические элементы святоотеческого учения не может быть осуществлена без насилия над их содержанием»⁴, то строгая подвижническая жизнь святителя имела следствием и его догматическую «акривию». Когда в Церкви в очередной раз появилась новая ересь, представленная Варлаамом Калабрийским, Акиндином и др., то защищать Православие поручено было свт. Григорию Паламе. Хотелось бы подчеркнуть тот факт, что Палама вступил в борьбу не по собственной инициативе, но выполняя церковное послушание. По словам Филофея Коккина, митрополит Исидор Фессалоникийский, посоветовавшись с прочими известными православными, вызвал из святогорского уединения именно свт. Григория Паламу, как обладающего «богословским языком и великой мудростью Духа» (μετὰ τῆς θεολόγου γλώττης καὶ μεγάλης τοῦ Πνεύματος σοφίας) и могущего «благодаря природе, мастерству и Божией благодати» (φύσει καὶ τέχνῃ καὶ χάριτι) лучше других противостоят ереси⁵. Всю свою защиту православного исихазма святитель основывал на церковном Предании, хотя в терминологии иногда и позволял себе некоторые «вольности». Ибо «найти точные слова было не всегда легко. Не стремясь обновлять богословский словарь, Палама в пылу спора порой использовал термины, нетрадиционные для православного богословия. Он сам осознает, что в своих полемических трудах не всегда точен в выборе терминологии, однако его богословская позиция остается строго православной. Ссылаясь на святителя Василия Великого, Григорий Палама замечает: “В полемике не обязательно быть абсолютно точным в использовании терминологии, но в исповедании веры требуется соблюдать точность во всем. Именно в этом духе я строил свои опровержения Варлаама и Акиндина, от святых воспринимая исповедание веры,

¹ В начале XX в. Преосвященный Алексий (Дородницын), пытаясь выделить общие черты богословских воззрений трёх главных представителей поздневизантийского исихазма (о свт. Феодите в это время мало что было известно), замечает: «Они учили и доказывали своей жизнью, что не путем рассудочных философских умозаключений, но постоянным очищением души, совершенным безмолвием чувств и помыслов, непрестанным упражнением в богомыслии и умной молитве, или, иначе, «умным деланием», человек может достигнуть озарения свыше. Это проявление Божества обыкновенно открывается *покаянием* в области света, который можно видеть даже телесными очами, подобно тому как это было на Фаворе. Они учили далее, что для подавления страстей, нечистых чувств нужно все помыслы ума сосредотачивать в глубине сердца, постоянно наблюдая за ними и не позволяя им развлекаться ничем другим, но всегда мыслить о Боге и любовью стремиться к Нему». *Епископ Алексий (Дородницын)*. Византийские церковные мистики 14-го века. (Преподобный Григорий Палама, Николай Кавасила и преподобный Григорий Синаит). Казань, 1906. С. 93.

² См. по этому поводу верное наблюдение в кн.: *Metropolitan of Nafpaktos Hierotheos*. St. Gregory Palamas as a Hagiorite. Birth of Theotokos Monastery, 1997. P. 24.

³ См.: ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ ΒΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ // ΕΛΛΗΝΗΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. Τ. 70. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1984. Σ. 84.

⁴ *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Богословские труды 1952–1983 гг. Нижний Новгород, 1996. С. 202.

⁵ См.: ΦΙΛΟΘΕΟΥ ΚΟΚΚΙΝΟΥ ΒΙΟΣ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. Σ. 168–170.

чтобы читающие наши сочинения могли узнать о предмете спора из исповедания веры»⁶.

Острая необходимость защиты Православия определила во многом и литературную деятельность Паламы. Основную часть его литературного наследия⁷ представляют догматико-полемические творения: в греческом издании они занимают четыре объемистых тома (среди них, конечно, наиболее ярким являются «Триады»). Можно отметить, что, как и большинство полемических произведений других отцов Церкви, они содержат довольно большой удельный вес «преходящего», т. е. написанного на злобу дня, хотя, естественно, многое в них остается актуальным и поныне. Вторую часть литературного наследия Паламы представляют сочинения аскетические: по объему они явно уступают творениям догматико-полемическим, занимая в указанном греческом издании только часть пятого тома. Однако, несмотря на свой малый объем, эти произведения почти не содержат «преходящих» элементов и весьма показательны для понимания основы основ мироощущения Фессалоникийского святителя, всю жизнь оставшегося преданным высочайшим идеалам православного монашества. Наконец, третью часть литературного наследия свт. Григория Паламы представляют гомилии, в которых, как и в аскетических творениях, отразились многие лучшие грани личности и мировоззрения святителя. Лишенные полемической заостренности и написанные живым, ярким языком, эти проповеди пронизаны заботой архипастыря о спасении вверенной ему Богом паствы; богатый личный опыт аскетического трудничества и смиренного стяжания благодати Божией позволяет свт. Григорию ясно видеть немощи уязвленной грехом человеческой души и предлагать наилучшие лекарства для исцеления ее. Поэтому гомилии святителя, продолжая и развивая лучшие традиции христианского проповедничества, дают почти исчерпывающий ответ на главный вопрос человеческого бытия: «как спастись?», не говоря уже об ответах на прочие насущные вопросы духовной жизни, а поэтому их содержание глубоко сотериологично⁸.

⁶ Манзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад, 2003. С. 4.

⁷ Наилучший обзор этого наследия см. в известной монографии отца Иоанна Мейендорфа: *Meyendorff J. Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*. Paris, 1959. P. 331–399. К сожалению, при русском переводе данной монографии этот обзор был опущен по не совсем внятным причинам. Объяснение, что обзор, как и второе приложение к монографии, устарел и сохраняет «интерес лишь как факт истории науки», вряд ли основательно, ибо более серьезного обзора, насколько нам известно, не существует. Отдельные предисловия к каждому произведению в греческом пятитомном собрании творений святителя отнюдь не заменяют ту работу, которую в свое время проделал отец Иоанн. Более краткий обзор приводится отцом Иоанном в содержательной энциклопедической статье: *Meyendorff J. Palamas (Gregoire) // Dictionnaire de spiritualite*. Fasc. LXXVI–LXXVII. Paris, 1983. P. 85–90.

⁸ Как отмечает отец Иоанн Мейендорф, только в двух гомилиях (34 и 35), Палама касается спорного вопроса о Божественных энергиях. А в целом проповеди Паламы показывают, что богословская полемика не была самоцелью для него, а лишь средством для защиты Православия; когда же Православие оказалось вне опасности, то «богословские дистинкции» потеряли для святителя интерес: его внимание сосредоточилось на том, чтобы донести до своей паствы сущность христианского таинства, чтобы способствовать постижению слушателями реальности спасения, дарованного Воплощением Бога Слова, и чтобы указать присутствие этой реальности в Церкви. См.: *Meyendorff J. Introduction*. P. 294. Можно еще констатировать, что совсем недавно гомилии свт. Григория Паламы стали объектом исследования молодого ученого Д. И. Макарова. Однако, при наличии внешне солидного научного аппарата (обширнейшая библиография, многочисленные сноски и т. д.), книга характеризуется некоей «мировоззренческой всеядностью» автора: элементы Православия смешиваются здесь со структурализмом и католической схоластичностью. Отсутствие четких духовных ориентиров и укорененности в православном Предании нередко приводит автора к ложным суждениям и оценкам, например: «именно гуманизм, “антропный контекст” и связанная с этим концентрация на положительных и негативных моментах взаимоотношения главных участников исторической драмы — Бога и человека — представляет собой главное в гомилиях, их наиболее богатый

Среди прочих творений свт. Григория Паламы особое место занимают его «Главы» («Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы»). Прежде всего это творение, будучи впервые издано в греческом «Добротолубии», а затем перепечатанное в «Патрологии» Миня, стало одним из наиболее доступных и известных сочинений святителя (тогда как многие другие его творения оставались долгое время еще не опубликованными). Произведение написано в жанре «глав», который уже имел богатую традицию в христианской письменности: первым его активно использовал (по сути дела, создал) Евагрий Понтийский, большинство сочинений которого написано именно в этом жанре; затем в рамках такого жанра писали некоторые свои творения преп. Марк Подвижник, блаж. Диадок Фотикийский, преп. Максим Исповедник, преп. Симеон Новый Богослов и другие отцы Церкви⁹. Примечательно, что в данном жанре, часто обретающем форму «сотниц», создавались преимущественно сочинения духовно-нравственного и аскетического содержания, тогда как свт. Григорий Палама употребил его для написания догматико-полемического творения. Достоинства указанного жанра, т. е. возможность гибко и в концентрированном виде излагать мысли, искусно используются святителем. Долгое время предполагалось, что «Главы» являются одним из самых поздних творений Паламы и написаны им под конец жизни (умер святитель в 1359 г.)¹⁰, однако отец Иоанн Мейендорф пришел к выводу, что «Главы» написаны в период 1344–1347 гг.¹¹ Эту датировку откорректировал Р. Синкевич, выпустивший в свет критическое издание «Глав»: он предполагает, что произведение создано свт. Григорием Паламой в 1349–1350 гг.¹² Той же даты придерживается и П. К. Христу, известный греческий патролог и издатель творений Паламы¹³, а поэтому ее можно считать наиболее вероятной.

Что касается содержания, то общепризнано, что в «Главах» свт. Григорий достаточно систематично излагает самую суть своих богословских воззрений¹⁴. И действительно, здесь в сжатой и насыщенной форме представлены сущностные черты учения о Святой Троице (в том числе, о различии сущности и «энергий» в Боге), сотериологии, учения о человеке и космологии Паламы. В целом можно сказать, что «Главы» являются одним из самых зрелых творений свт. Григория Паламы, ни в чем не уступая (а в ряде моментов и превосходя) его известные «Триады».

в смысловом плане, целостно выделенный и отмеченный слой». *Макаров Д. И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 468–469. Это суждение (а подобных высказываний в книге немало) показывает, что автор взялся за анализ богословия одного из величайших отцов Церкви, не имея представления о самых азбучных истинах Православия, усвоение которых немислимо без жизни в Церкви.

⁹ См. наше предисловие к книге: *Преп. Максим Исповедник.* Творения. Кн. I. М., 1993. С. 61–62.

¹⁰ Этому мнению придерживался, например, известный католический богослов и патролог М. Жюжи: *Jugie M.* Palamas Gregoire // *Dictionnaire de theologie catholique.* Т. XI. Paris, 1932. P. 1746.

¹¹ Meyendorff J. Introduction. P. 373–374.

¹² См.: *Saint Gregory Palamas.* The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition. Translation and Study by R. Sinkewicz. Toronto, 1988. P. 49–54.

¹³ См. предисловие к изданию: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Ε΄. ΕΚΔΙΔΕΙ ΠΑΝ. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1992. Σ. 28–30.

¹⁴ Ср.: «Труд Паламы “Сто пятьдесят глав естественных, богословских и деятельных” имеет не только богословский, но и естественнонаучный интерес и в системе излагает воззрения писателя по различным вопросам знания». *Соколов И. И.* Св. Григорий Палама, Архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. СПб., 1913. С. 72. М. Жюжи также видит в этом сочинении «сумму» философского, богословского и аскетического учения Паламы (in quo totius suae doctrinae philosophicae, theologicae ac asceticae summam auctor conclusit). Цит. по предисловию Р. Синкевича: *Saint Gregory Palamas.* The One Hundred and Fifty Chapters. P. IX. Того же мнения придерживается и отец Иоанн Мейендорф (il s’agit d’une sorte de somme systematique). См.: Meyendorff J. Palamas (Gregoire). P. 89.

Р. Синкевич структурно разделяет сочинение на две части: в первой, богословско-систематической (гл. 1–63), рассматриваются космологические вопросы, проблемы человеческого познания и антропологии, а также учение о Домостроительстве спасения, которое составляет стержневой момент этой части; часть вторая (гл. 64–150) преимущественно посвящена опровержению ереси Варлаама и Акиндина и в ходе этой полемики святитель кратко формулирует сущностные моменты православного учения о Боге¹⁵. Несколько по-иному видит структуру произведения П. Христу, выделяющий в нем четыре части: 1) естественнонаучные («физические» главы (гл. 1–33), 2) главы богословские (гл. 34–40), 3) главы этические и деятельные (гл. 41–67) и 4) главы полемические, или «очищающие от ереси Варлаама» (гл. 68–150)¹⁶. Намеченная Р. Синкевичем структура сочинения представляется нам более логичной, поэтому в своем переводе мы следуем ей, подразделяя указанные части на более мелкие разделы, каждый из которых имеет свое собственное название.

Перевод «Глав» был начат мной уже давно (более семи лет назад), но тяжелая болезнь и ряд личных обстоятельств помешали мне быстро закончить этот труд. Уже когда работа над переводом и комментированием значительно продвинулась, мне стал доступен, благодаря любезности отца Бориса Бобринского, машинописный текст перевода того же сочинения, осуществленный некогда архимандритом Киприаном (Керном). Данный перевод, естественно, облегчил мою задачу, но все же я решил продолжать свой перевод, а не редактировать перевод покойного отца Киприана, не только потому, что последний казался еще довольно сырым, но и потому, что каждый переводчик обладает своим видением и своим *переживанием* текста, которые имеют личностный характер, вследствие чего разные переводы далеко не всегда могут гармонировать друг с другом. В то же время я считаю представляемый мною перевод в некотором отношении нашим общим, или соборным, делом с покойным архимандритом и прошу читателей помянуть отца Киприана, как и меня, грешного, в своих молитвах.

А. И. Сидоров

Часть первая Божественное Домостроительство творения и спасения¹⁷

I. Мир — не вечен

1. О том, что мир имел начало, и природа научает, и история удостоверяет¹⁸; это же ясно подтверждают и изобретения ремесел, и учреждения законов, и полезные устройства государств. Ибо мы знаем изобретателей почти всех ремесел, законодателей и учредителей государственной власти. Кроме того, мы знаем и писателей, которые [в своих сочинениях] так или иначе касались начала [всего], но из них мы не видим никого, кто бы превзошел Моисея в его повествовании о происхождении мира и времени¹⁹. Он, описавший начало происхождения мира,

¹⁵ См.: Saint Gregory Palamas. One Hundred and Fifty Chapters. P. 1–49.

¹⁶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Β΄. Σ. 12–28.

¹⁷ Перевод выполнен по: PG 90, col. 625–645.

¹⁸ Понятие «природа» (φύσις) в данном случае, вероятно, объемлет всю совокупность тварного мира, а слово «история» (ἱστορία) подразумевает, скорее всего, историю Домостроительства спасения рода человеческого, начиная с истоков его.

¹⁹ Св. Григорий, говоря, что Моисей «повествовал» о происхождении мира и времени (мы несколько свободно перевели фразу: τὴν τοῦ κόσμου καὶ τοῦ χρόνου γένεσιν, ἣν ἱστορήσεν ὁ Μωϋσῆς), считает этого ветхозаветного святого «историком» в высшем смысле слова. Как отмечает В. В. Болотов, слова ἱστορία («история») и ἱστωρ («историк»), будучи производными от глагола οἶδα («знаю, ведаю»), предполагают, что «человек хочет быть при самом событии, чтобы все видеть своими глазами. Поэтому ἱστωρ — человек, который подчиняется влечению своей природы — все знать, стремится удовлетворить жажду знания. Человек хочет, чтобы известные вещи наполнили его сознание и были очевидны для него». Вследствие чего «в понятии истории дано стремление к ведению, получаемому

представил столь неоспоримые доказательства истинности написанного им посредством необыкновенных слов и дел своих, что убедил почти весь род людской, побудив [человечество] изгнать и подвергнуть осмеянию софистов, утверждающих противоположное. Поскольку природа этого мира такова, что она в каждом отдельном случае нуждается в новом начале и без него никак не может существовать, то этим доказывается [бытие] Первого Начала данной природы — того Начала, которое не производится от другого²⁰.

2. А о том, что мир не только имел начало, но будет иметь и конец, свидетельствует и природа сущих в этом мире вещей, поскольку она постоянно погибает в отдельных своих частях. Твердым и неоспоримым доказательством [гибели мира] является пророчество Христа, Бога всяческих, и других богодухновенных [мужей]²¹ — и не только людям благочестивым, но даже и нечестивым необходимо доверять им, как [изрекающим непреложную] истину, поскольку очевидно, что и все другое, предреченное ими, соответствует действительности²². От них мы можем узнать, что мир сей не отойдет в небытие в своей всецелой совокупности, но, подобно нашим телам, расторгнувшись и изменившись, преобразится силой Божиего Духа в мир более божественный²³.

через непосредственное созерцание». См.: *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. II. М., 2000. С. 9–10. Такое «непосредственное созерцание» происхождения мира и времени, как то предполагает св. Григорий Палама, Моисей обрел через Откровение, дарованное ему непосредственно Богом.

²⁰ Высказываясь о Первом Начале (или Причине) природы мира, не берущем исток своего бытия в каком-либо другом начале, св. Григорий предполагает мысль о «безначальности» Бога, которая была ясно сформулирована уже в древних слоях церковной письменности. Так, апологет Татиан ясно обозначает ее, говоря, что только один Бог — безначален, и Он есть Начало всего (μόνος ἀναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὄλων ἀρχή). См.: PG 6, 813.

²¹ Св. Григорий, вероятно, подразумевает прежде всего Мк. 13, 31 и Откр. 21, 1. Во всяком случае, в «Триадах» он, ссылаясь на Откр. 21, 1, говорит, что мы ожидаем «новое небо и новую землю», ибо мир сей является «ветхим», а потому не только подвержен изменениям, но и тленен. Ведь все «ветшающее и стареющее» (τὸ παλαιούμενον καὶ γηράσκον) рано или поздно прекращает свое существование. См.: *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes.* Ed. par J. Meyendorf. Louvain, 1973. P. 481.

²² См. замечание отца Георгия Флоровского относительно общего осмысления истории у древних христиан: «историю, то есть “Историю Спасения” (“History of Salvation”), нельзя было считать бесконечной. Верные ожидали “Конца веков” и “Исполнения”. Ясные предсказания конца, содержащиеся в Писании, вполне понимались первохристианами. Смысл (goal — цель) бытия, само собой, “по ту сторону истории” (“beyond history”), однако история внутренне организуется и упорядочивается именно этим над-историческим и трансцендентным смыслом (целью), этим бдительным ожиданием грядущего Господа». *Florovsky G. Eschatology in the Patristic Age: an Introduction // Studia Patristica.* V. II. Pt. II. 1957. P. 238.

²³ В этой главе св. Григорий в целом придерживается эсхатологических представлений, характерных для большинства отцов Церкви. Так, по учению св. Иринея Лионского, «исчезновение неба и земли, согласно со свидетельствами Св. Писания..., нужно понимать в смысле изменения их нынешней формы. Ни субстанция, ни сущность творения... не уничтожатся, но только внешний вид (σχημα) этого мира прекратит свое существование. Таким образом, когда уничтожится наружная форма настоящего мира, наступят новое небо и новая земля..., в которых будет пребывать обновившийся человек, всегда о новом беседующий с Богом». См.: *Митрополит Макарий (Оксиюк).* Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 83. Еще более близки мыслям Паламы рассуждения св. Василия Великого, говорящего: «Начавшееся во временах (τὰ ἀπὸ χρόνου ἀρξάμενα) должно со всей необходимостью и закончиться во времени (ἐν χρόνῳ συντελεσθῆναι). Если [творение] имеет временное начало, то не сомневайся и относительно конца его». Далее

II. Небесная сфера

3. Эллинистские мудрецы говорят, что небо вращается с помощью естества Мировой Души и что оно научает справедливости и разуму²⁴. Какой справедливости и какому разуму? Если небо вращается не благодаря собственной природе, но с помощью естества так называемой Мировой Души и если эта Душа принадлежит всему космосу, то почему не вращается также земля, вода и воздух? Далее, согласно им, хотя Душа является приснодвижной, но земля, соответственно собственной природе, остается неподвижной, и вода занимает в ней нижнее место; наоборот, небо, будучи по природе приснодвижным и вращаясь по кругу, занимает область высшую. Какова же в таком случае Мировая Душа, естеством которой приводится в движение небо? Разумна ли Она? Тогда Она была бы самопроизвольщей и не стала бы приводить в движение таким же образом, каким и Сама движется, ибо самопроизвольщие [сущности] в разное время движутся по-разному²⁵. Какие следы разумной Души видим мы в нижайшей сфере земли или в ближайших от нее [частях], т. е. [в областях] воды, воздуха или самого огня²⁶, хотя Мировая Душа принадлежит также и им? Далее, почему, согласно им, одни [твари] суть одушевленные, а другие — неодушевленные? И это касается не просто случайно взятых [вещей], но всякий камень, всякий металл, всякая земля, вода, воздух и огонь [являются неодушевленными]. Ибо огонь, по их словам, приводится в движение собственной природой, а не Душой. Если эта Душа явля-

св. Василий замечает: «Миру необходимо измениться (*μεταλοήθησαι*), если и состояние (*κατάστασις*) душ должно перейти в другой вид жизни. Ибо как настоящая жизнь имеет сродное естество с миром этим, так и будущий образ жизни наших душ получит удел, свойственный их [новому] состоянию». *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron*. Ed. par S. Giet // *Sources chrétiennes*. N 26 bis. Paris, 1968. P. 98–102.

²⁴ Ср. у Платона в «Тимее»: в центре космоса демиург «дал место Душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек Ею тело [мира] извне. Так он создал небо, кругообразное и вращающееся, одно-единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой». *Платон. Сочинения*. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 474. В «Законах» же Платон говорит: «Душа правит всем, что есть на небе, на земле и на море, с помощью своих собственных движений, названия которым следующие: желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть... Пользуясь всем этим, Душа, восприняв к тому же поистине вечно божественный Ум, пестует все и ведет к истине и блаженству». Соответственно, и «попечение о круговом вращении неба и упорядочивание его принадлежит благой Душе». *Платон. Сочинения*. Т. 3. Ч. 2. М., 1972. С. 392–394.

²⁵ Для св. Григория определение «разумная» (*λογική*) неразрывно сопряжено с определением «самопроизвольная» (*αὐθαίρετος*), т. е. «разумность» души не мыслится без свободы воли (без свободы самоопределения). Кстати сказать, второе определение встречается в Новом Завете: 2 Кор. 8, 3 (*αὐθαίρετοι* в русском переводе дается как «добровольные») и 2 Кор. 8, 17 (*αὐθαίρετος ἐξῆλθεν* — «пошел добровольно»), но сравнительно редко употребляется в святоотеческой письменности. Один из примеров употребления этого слова можно встретить у преп. Максима Исповедника, который, ведя речь о первоизданном человеке, замечает, что не было препятствия для его будущего добровольно избранного сродства (*τὴν δι' ἀγάπης αὐθαίρετον ... γεννησομένην συγγένειαν*) с Богом, однако человек сам предпочел иную участь. См.: PG 91, 1353.

²⁶ Св. Григорий Палама использует античное учение о четырех основных элементах или «стихиях» (земля, вода, воздух и огонь), из которых был образован, как считали древние мыслители, космос. Это учение, имевшее различные вариации, было воспринято и церковными богословами. Подробно см.: *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Сергиев Посад, 1913. С. 34–49.

ется общей [для всего мира], то почему только одно небо движется Ею, а не приводится в движение само по себе? [Возникает и еще один вопрос]: почему Душа, движущая небесное тело, не является разумной, если Она, по их мнению, есть источник наших душ? — Далее, если Она не является разумной, то тогда [по крайней мере] должна быть чувствующей или растительной. Однако, как это известно, ни одна из этих душ не приводит в движение тело без помощи [соответствующих] органов, а ни у земли, ни у неба, ни у элементов, которые содержатся в них, не наблюдается подобного члена [тела], служащего органом [движения], поскольку всякий орган состоит из различных естественных частей, а каждому из элементов, особенно небу, присуща простая природа²⁷. “Ведь душа есть энтелехия органического тела, обладающего в потенции жизнью”²⁸. Небо же не имеет члена или части тела, служащего органом [движения], а поэтому оно не может жить. А неспособное к жизни разве может обладать душой? *Осуетившиеся же в умствованиях своих от несмысленного сердца* (Рим. 1, 21) выдумали [какую-то] Душу, которая не существует, не существовала и не будет существовать. Ее они объявляют Творцом, Кормчим и Промыслителем всего чувственного мира и наших душ. Более того, Ее, имеющую бытие от Ума, [они считают] как бы Корнем и Источником всех душ. А сам этот Ум иносущен, по их словам, высшему [Началу], которое они называют Богом²⁹. Так догматствуют те,

²⁷ В сочинении «О небе» Аристотель говорит: «Тела делятся на простые и составленные из простых (под простыми я понимаю все тела, которые содержат в себе источник естественного движения, как-то: огонь и землю, а также их разновидности и то, что им родственно)». В другом месте он причисляет к «простым телам» воду и воздух. См.: *Аристотель*. Сочинения. Т. 3. М., 1981. С. 267, 360.

²⁸ Это — определение Аристотеля («О душе» 2, 1), только св. Григорий опускает слово *πρώτη* («первая» — подразумевается энтелехия). Понятие *ἐντελέχεια* «есть термин философии Аристотеля, обозначающий собою: 1) переход от потенции к организованно проявленной энергии, которая сама содержит в себе свою 2) материальную субстанцию, 3) причину самой себя и 4) цель своего движения, или развития. Термин этот занимает центральное место у Аристотеля; но именно по этому самому он получает у последнего разнообразные определения, не всегда сходные одно с другим и потому иной раз содержащие некоторую неясность». Прежде всего «с понятием энтелехии Аристотель связывал обязательный переход от потенции к энергии. Если материя для него является только возможностью или потенцией всевозможных оформлений, а форма указывает на принцип целостной организованности, то энтелехия ни в каком случае не могла быть у него ни только материей, ни только формой, но обязательно объединением того и другого, то есть действительно организованной материей и ее целостным осуществлением. Такова, например, душа, осуществляющая заложенные в теле возможности». *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 109–110.

²⁹ Речь идет о неоплатоническом учении относительно трех изначальных «Ипостасей»: Единое — Ум — Душа, сформулированном в классическом его виде Плотинем. Согласно данному учению, Ум и Душа «истекают» из Единого, не умаляя Его. В противоположность христианской триадологии идея «субординационизма» является у Плотина определяющей: Ум находится на онтологически более низшем уровне, чем Единое, а Душа — «на онтологическую ступень» ниже Ума (подразумевается т. н. *Stufenordnung*). См.: *Dörrie H.* *Platonica minora*. München, 1976. S. 45–59. Предполагает ли это «иносущность» данных «Ипостасей», как это отмечает св. Григорий (*ἐκεῖνον νοῦν ἄλλον τὴν οὐσίαν εἶναι παρὰ τὸν ἄκρον*), — вопрос довольно спорный. Во всяком случае, высказывается и такое мнение, что неоплатонические «Ипостаси» не являются «градацией отдельных сущностей (a gradation of three separate beings), ибо связаны друг с другом куда более тесно, чем Лица Святой Троицы в православном богословии. Взятые сами по себе, они есть не более чем логические абстракции. См.: *Pistorius J.* *Plotinus and Neoplatonism*. Cambridge, 1952. P. 20. Доминирующей в философии Плотина тенденцией является представление об иерархии бытия, «которая распространяется от высшего уровня, Бога, до предельного уровня — материи. Согласно этой доктрине, душа находится в промежуточном

которые [среди эллинов] наиболее преуспели в мудрости и богословии. Они ничуть не лучше тех, которые обожествляют зверей и камни, и даже хуже последних в своем предмете благоговейного почитания³⁰. Ибо звери, золото, камень и медь есть нечто [реальное], хотя и занимают они последнее место среди тварей, а звездоносная Мировая Душа³¹ не существует, никогда не существовала и не есть нечто [реальное], но является плодом воображения одержимой злой силой мысли³².

положении между реальностями ниже ее — материей, жизнью тела, — и теми, какие выше ее: чисто интеллектуальной жизнью, свойственной Божественному разуму, и — еще ступень вверх — свободным существованием Единого Начала... Каждый уровень реальности невозможно объяснить без существования высшего уровня: единство тела необъяснимо без единства оживляющей его души; жизнь души — без жизни освящающего ее Высшего ума; а жизнь самого Ума — без плодотворной простоты абсолютного Божественного начала, являющегося в некотором роде самым сокровенным его проявлением». *Адо П. Плотин или простота взгляда. М., 1991. С. 21–22.*

³⁰ Высказываясь о греческих философах (в частности, о неоплатониках), как о «догматствующих» (δογματίζουσιν), и называя их учение «богословием» (τὴν θεολογίαν), св. Григорий, несомненно, уловил сущностную черту эллинского «любомудрия». Вообще все античные философские системы имели ясно выраженную «практическую» направленность, т. е. стремились быть не просто «теорией», но и «искусством жизни». Поэтому сама философия рассматривалась преимущественно, как «терапия души». См.: *Hadot P. Exercices spirituelles et philosophie antique. Paris, 1981. P. 15–51.* Естественно, что подобная «терапия» необходимо включала в себя религиозный элемент. В позднюю античность этот религиозный (или, точнее, «псевдорелигиозный») элемент обретает все более и более значительный удельный вес в языческих философских школах, что, например, отчетливо прослеживается в истории неоплатонизма. Уже учитель Плотина — Аммоний Сакк — все свое мировоззрение (насколько можно судить по сохранившимся скудным сведениям о его учении) основывал на «откровении», доступном посредством «экстаза». См.: *Dörrie H. Ammonios, der Lehrer Plotins // Hermes. 1955. Bd. 83. S. 464–466.* Религиозный характер философии самого Плотина — факт хорошо известный. См.: *Cumont F. Plotin // Die Philosophie des Neuplatonismus. Hrsg. von C. Zintzen. Darmstadt, 1977. S. 35; Arnou R. Le desir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Rome, 1967. P. 55.* В «послеплотиновском неоплатонизме», особенно у Порфирия и Ямвлиха, религиозно-теургическое начало обретает уже лидирующее значение. См.: *Smith A. Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism. The Hague, 1974. P. 145–149; Bidez J. La philosophie Jamblique et son école // Revue des Études Grecques, 1919. T. 32. P. 40.*

³¹ Св. Григорий называет Мировую Душу «звездоносной» (ἀστροφόρος) — словом, весьма редко встречающимся в греческой письменности. В патристической лексике аналогичное слово (ἀστροφόρητος) встречается только у Синесия. См.: *Lampe G. W. H. A Greek Patristic Lexicon. Oxford, 1978. P. 248.*

³² Полемические выпады против греческих (языческих) философов не раз встречаются и в «Триадах». Например, в I, 1, 18 св. Григорий говорит, что они, исследуя «природу чувственных вещей», достигли некоторой «мысли о Боге» (ἦλθον μὲν εἰς ἐννοίαν ἐκεῖνοι Θεοῦ), но эта мысль не была достойной и подобающей блаженному естеству Божию. Ибо бессмысленное сердце философов (ср. Рим. 1, 21) было омрачено лукавыми бесами, строящими свои злые козни. Поэтому «эллинские любомудры» впали в многобожие; [тварной] природе они приписывали «господство», лишив владычества Бога; божественное имя усвоили бесам; пришли к выводу, что бездушные существа обладают душой, будучи причастниками Души, которая лучше нашей души; выдумали, будто бесы превосходят нас и даже являются нашими «творцами» (κτίστας); совечными Богу и нетварными сущностями они считали не только материю и Мировую Душу, но и «умные существа» (τὰ τῶν νοερῶν), не обладающие телами, а также наши души. Все эти мнения греческих философов св. Григорий, вслед за Апостолом Павлом (1 Кор. 2, 4), называет «мудростью человеческой», «плотской мудростью» (ср. 1 Кор. 1, 26) и т. д. См.: *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. P. 51–53.*

4. Поскольку, как они говорят, небесному телу необходимо двигаться, но нет никакого места дальше, куда бы оно могло продвинуться, то оно возвращается к самому себе и его поступательное движение становится круговращением³³. Превосходно. Стало быть, если бы небесное тело имело бы такое место, то вознеслось бы вверх, наподобие огня, и даже выше огня, поскольку природа его легче огня. Но подобное движение не свойственно естеству души, а есть свойство природы легкого [тела]. Тогда, если поступательное движение неба есть движение круговое и такое движение является для него естественным, то небесное тело вращается не благодаря природе души, но благодаря собственному естеству. Поэтому оно не обладает душой, и [вообще можно сказать, что] нет никакой небесной или вселенской Души. Единственной разумной душой является человеческая душа — не небесная, но наднебесная; таковой она является не вследствие своего местоположения, но вследствие собственного естества, поскольку есть умная сущность³⁴.

5. Небесное тело не обладает поступательным движением вперед и не устремляется ввысь. И это не потому, что дальше нет места, [куда бы оно могло двигаться], поскольку пребывающая вместе с данным телом и содержащаяся в нем сфера эфира также не возносится вверх. Не потому, что нет места для продвижения [этого тела], ибо небесное пространство объемлет и эту сферу. Оно не распространяется вверх, поскольку [область, находящаяся] выше сферы эфира, — более легкая, чем эфир. Поэтому [небесное тело] по естеству своему выше сферы эфира. Стало быть, небо не распространяется ввысь не потому, что там нет места превыше его, но потому, что не существует тела легче и тоньше его.

6. Итак, нет тела, которое бы было выше небесного тела. Но это не потому, что выше не существует [какой-либо области бытия], способной вместить тело, а потому, что небо объемлет всякое тело и нет никакого другого тела, за пределами которого ему³⁵. А если бы было возможно пройти через небо, как мы благочестиво

³³ Свободное изложение одного из тезисов Аристотеля, который в сочинении «О небе» замечает, что «все природные тела и величины способны двигаться в пространстве сами по себе, поскольку природа, как мы утверждаем, есть источник их движения]. Всякое движение в пространстве (которое мы называем перемещением) — [движение] либо прямолинейное, либо по кругу, либо образованное смещением, ибо простыми являются только эти два [движения] по той причине, что и среди величин простые также только эти: прямая и окружность». Исходя из данного положения, Аристотель приходит к следующей мысли: «дело Бога — бессмертие, т. е. вечная жизнь, поэтому Богу по необходимости должно быть присуще вечное движение. Поскольку же небо таково (ведь оно божественное тело), то оно в силу этого имеет круглое тело, которое естественным образом вечно движется по кругу». См.: *Аристотель*. Сочинения. Т. 3. С. 266, 311.

³⁴ Определение души как «наднебесной» (ὑπερουράνιος) в данном случае предполагает, что она не является телесной, но есть сущность духовная, мыслящая или «умная» (νοεῖν ὑπάρχουσα οὐσία). Подобное определение души в качестве «умной сущности (или природы)» было традиционным в древнецерковной письменности. Одним из первых употребил его Ориген, который высказывается о разумной душе следующим образом: Бог сотворил нетленную и умную природу, сродную Себе (ἄφθαρτον γὰρ φύσιν τλοῖκε τὴν νοεῖν καὶ αὐτῷ συγγενῆ). См.: *Origène*. Traité des principes. Т. III. Ed. par H. Crouzel et M. Simonetti // Sources chrétiennes. N 286. Paris, 1980. P. 80. Св. Григорий Нисский, высказываясь о душе, также замечает, что умная природа ее «не запирается» в пределах плоти (οὐδὲ κατακλείεται τῶν τῆς σαρκὸς ὄρων ἢ νοεῖν φύσις). См.: *Grégoire de Nysse*. Discours catéchétique. Ed. par L. Meridier. Paris, 1908. P. 66.

³⁵ Ср. у Аристотеля: «хотя понятия “неба как такового” и “этого неба” и различны, тем не менее другого Неба нет и сама возможность возникновения множества исключена,

веруем, то та [область], которая выше неба, не была бы недоступной. Ибо Бог, Который наполняет все³⁶ и Который простирается в бесконечность за пределами неба, существовал и до [возникновения] мира, наполняя [Собою], как и ныне наполняет, всякое место в мире. И не существовало ничего такого, что могло стать телом в нем. Поэтому и вне неба (как и на окружности мира или внутри него) нет какого-либо препятствия для существования места, в котором [могло бы] быть тело³⁷.

7. Почему же, следовательно, если нет никакого препятствия, небесное тело не устремляется ввысь, но совершает круговое движение? — Потому что оно двигается поверху, как наилегчайшее, наивысочайшее и самое подвижное из всех тел. Ибо как то, что до предела сжато и что является наиболее тяжелым, находится в самом низу и есть самое неподвижное, так и то, что есть наиболее неплотное и легкое, пребывает на самом верху и является наиболее подвижным³⁸. Поскольку же ему по природе присуще двигаться сверху, а то, что таким образом движется, не может отделиться в силу своей природы от той поверхности, по которой оно движется, [постольку можно предположить, что аналогичное происходит и с небесным телом]. Далее, поскольку то, по чему передвигается небесное тело, сферично, то оно по необходимости должно непрерывно вращаться не в силу душевного своего естества, а в силу свойственного ему телесного естества. Это значит, что оно постепенно пере-

потому что это Небо уже включает в себя всю материю сполна». *Аристотель*. Сочинения. Т. 3. С. 291.

³⁶ См.: Еф. 1, 23; Прем. 1, 23. Однако у св. Григория Паламы отсутствует экклезиологический смысл фразы св. Апостола Павла и «гносеологический оттенок», присущий «Книге Премудрости Соломона»; мысль св. Григория развивается в чисто «космологическом контексте». Ср. одно образно-поэтическое рассуждение блаж. Августина: «Я мысленно представил себе все созданное: и то, что мы можем видеть, — например, землю, море, воздух, светила, деревья, смертные существа, — и для нас незримое, например твердь внешнего неба, всех ангелов и всех духов. Даже их, словно они были телесны, разместило то тут, то там воображение мое. Я образовал из созданного Тобой нечто огромное и единое, украшенное существами разных родов: были тут и подлинные телесные существа, и вымышленные мною в качестве духовных. Это “нечто” я представил себе огромным — не в меру настоящей своей величины, мне непостижимой, — но таким, как мне хотелось, и отовсюду ограниченным. Ты же, Господи, со всех сторон окружал и проникал его, оставаясь во всех отношениях бесконечным. Если бы, например, всюду было море и во все стороны простиралось в неизмеримость одно бесконечное море, а в нем находилась бы губка любой величины, но конечной, то в губку эту со всех сторон проникло бы, наполняя ее, неизмеримое море. Так, думал я, и Твое конечное творение полно Тобою, Бесконечным». *Блаж. Августин Иппонийский*. Исповедь. Перевод с латинского М. Сергеевко. М., 1992. С. 176–177.

³⁷ В греческом тексте буквально: οὐκοῦν οὐδὲ ἐκτὸς τοῦ οὐρανοῦ ἐμβόδιον ἔσται τι μὴ εἶναι τόπον, οἷός ὁ περικόσμιος ἢ ὁ γεγωνὸς ἐντὸς τοῦ κόσμου, πρὸς τὸ εἶναι σῶμα ἐν αὐτῷ.

³⁸ Ср. наблюдение над античным мирозерцанием А. Ф. Лосева: «Космос — в разной степени подвижный покой. Он бесконечно разнообразно покоится и движется. В нем могут быть бесконечно разнообразные скорости, начиная от бесконечно малой и кончая бесконечно большой... Космос движется в разной степени, в разной степени и с разным напряжением охватывает себя. Заметим, что этим утверждается не тот простой и общеизвестный факт, что тело может двигаться с разными скоростями. Это так рассуждает наша, ньютоновская механика. Античная философия, как я утверждаю, мыслит самое категорию движения в разных степенях ее категориальности... Бытие, по античным учениям, именно как бытие — напряженно. Тут разная степень напряженности самого движения как такового, а не разная величина скорости одного и того же движущегося тела. Космос состоит из разных степеней этой категориальной напряженности подвижного покоя». *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 211.

мещается с места на место и такое движение наиболее свойственно подобного рода телам, как и противоположная этому неподвижность наиболее свойственна для тех [тварей], которые обладают совсем иного рода телами³⁹.

III. Земная сфера

8. То же можно было бы заметить и о ветрах в ближайших к нам сферах: им присуще веять сверху, но не отделяться от тех областей, над которыми они веют, и не уноситься в более высшие области, — не потому, что там нет для них места, а потому, что эти области легче, чем сами ветры. Ветры же остаются в тех местах, над которыми они веют, так как по своей природе они легче этих мест. Двигаются же они окрест тех мест не в силу своей естественной одушевленности, а по собственной [неодушевленной] природе. И желая показать, как я думаю, это соразмерное сходство, мудрый во всем Соломон называет небесное тело именем *ветров*, когда пишет: *кружится, кружится [ветер] на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои* (Еккл. 1, 6)⁴⁰. Природа ветров, которые вокруг нас, отличается от самых высших [небесных] сфер и скоростью движения, поскольку уступает им в легкости.

9. Согласно эллинским мудрецам, земля имеет два противоположных, умеренных и обитаемых пояса, каждый из которых делится на две населенные части, так что всего таких областей четыре⁴¹. Поэтому они утверждают, что на земле есть четыре рода людей, которые не могут общаться между собой. Ибо, по их мнению, наискось от нас находятся обитатели противоположной умеренной зоны, отделенные от нас жаркой полосой земли. А противоположное этим последним место занимают те,

³⁹ Данные естественнонаучные размышления св. Григория восходят преимущественно к сочинению Аристотеля «О небе».

⁴⁰ В «Септуагинте» слово «ветер» передается термином «дух» (κυκλοῦ κύκλων, πορεύται τὸ πνεῦμα, καὶ ἐπὶ κύκλους αὐτοῦ ἐπιστρέφει τὸ πνεῦμα). Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretetes edidit A. Rahlfs. V. II. Stuttgart, 1983. P. 986. Этот текст «Септуагинты» достаточно точно передает церковнославянский перевод: «идет дух, и на круги своя обращается дух». Мысль священного писателя данной книги Ветхого Завета св. Григорий Чудотворец передает следующим образом: «И то, что ради людей произошло от Бога, остается тем же, как, например, то, что от земли рождаются, что в землю уходят, что земля остается тою же, что солнце, обойдя всю землю, снова возвращается к тому же пределу, таким же образом ветры, и что реки в таком количестве изливаются в море и набегающие ветры не заставляют его переступить определенной ему меры, и сами не нарушают законов». Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., 1996. С. 62. В несколько ином плане толкует данное место св. Григорий Нисский: «Как совершается течение солнца, говорит Екклесиаст, солнце, восходя над верхнюю часть земли, проходит южными странами, а под землею идет противоположно северную часть; и, таким образом всегда круговращаясь, обходит свой путь, и снова идет, возвращаясь на оный (ибо сказано: *обходит окрест*): так поэтому и твой *идет* дух (продолжает Екклесиаст, под частным именем разумея всякий человеческий дух), круговое сие шествие совершая одинаковым образом. Ибо сказано: *идет, и на круги своя обращается дух*». Святитель Григорий Нисский. Точное истолкование Экклесиаста Соломонова. М., 1997. С. 14. В данном случае св. Григорий Нисский исходит из аналогии макро- и микрокосма, говоря: «Что видишь на небе и на земле, что усматриваешь в солнце, что примечаешь в море, то да объяснит тебе и твое естество» (Там же. С. 13). Причем каппадокийский святитель искусно обыгрывает многозначность понятия πνεῦμα, которое у античных авторов «означало дыхание, ветер, душу, жизнь». В «Септуагинте» и Новом Завете указанный термин, помимо этих традиционных значений, соотносился и с духовностью существа Божия, а также обозначал третье Лицо Святой Троицы и бесплотных духов. См.: Смирнов С. Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении Послания Апостола Павла к Ефесеям. М., 1873. С. 24–26.

⁴¹ В данном случае св. Григорий Палама ссылается на античного ученого Клеомена.

которые живут под нашей зоной. [Еще эти мудрецы] говорят, что из тех, которые соотносятся подобным образом с нами, одни — противоположны, а другие суть антиподы и обращены в другую сторону. Ведь они не ведали, что, за исключением десятой части земной сферы, почти все остальное омывается водной пучиной.

10. Следовало бы знать, что кроме населенной нами области нет никакой другой части земли, годной для обитания, так как она окружена пучиной [вод]⁴². Следует также принимать во внимание, что четыре стихии, из которых состоит мир, обладают равенством; каждая из них, соразмерно своей плотности, занимает свою собственную величину сферы, во много раз большую, чем другая, с чем согласен и Аристотель. Ибо, как он говорит: «Существует пять стихий, расположенных сферически в пяти областях; при этом меньшая всегда охватывается большей, например, земля окружается водой, вода — воздухом, воздух — огнем, огонь — эфиром, и таково строение мира»⁴³.

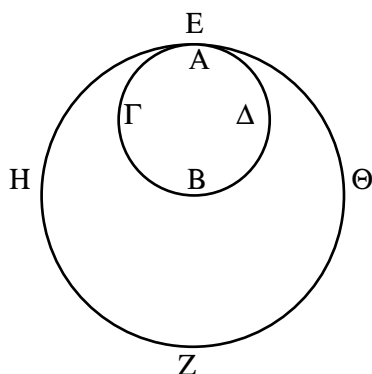
11. Эфир является несравненно более блистающим, чем огонь, почему он и называется воспламеняющимся веществом; огонь же занимает гораздо больший объем, чем воздушная сфера, воздух, в свою очередь, — больший, чем вода, а вода — больший, чем земля, которая, будучи наиболее сжатой, занимает наименьший объем среди четырех поднебесных стихий. Таким образом, величина водной сферы значительно больше земной и, если бы она распространилась по всей поверхности земли так, чтобы обе сферы, то есть сфера воды и сфера земли, вращались вокруг одного центра, то вода не позволила бы земнородным животным использовать какую-либо часть земли, ибо она затопила бы всю сушу, во много раз превышая ее поверхность. Но так как она не обнимает всю поверхность земли и остается не покрытой водою суша, населенная нами, то водная сфера по необходимости является эксцентричной. Поэтому следует исследовать, насколько она эксцентрична и где находится ее центр по отношению к нам: ниже или выше? Невозможно предполагать, чтобы он был выше нас, ибо мы отчасти видим под нами поверхность воды. Стало быть, он находится ниже нас, и центр водной сферы там же, где и сам центр земли. Остается только выяснить, насколько далеко отстоит центр водной сферы от центра земли.

12. Если попытаться понять, насколько ниже, как это кажется нам, от центра земли расположен центр водной поверхности, то необходимо принять во внимание, что поверхность воды, видимая нами и находящаяся под нами, так же как и основание земли, по которой мы ходим, почти совпадает с поверхностью земной сферы, населенной нами. А населенная нами часть земли составляет приблизительно десятую часть ее окружности, ибо земля имеет пять поясов и половина одного из них населяется нами. Если кто пожелает присоединить сферу, которая вокруг земли, к этой десятой части поверхности, то он обнаружит, что диаметр внешней сферы, объемлющей также и внутреннюю, в два раза больше последней и что внешняя сфера по величине является в восемь раз большей⁴⁴, имея свой центр в

⁴² Ср. учение о земле Аристотеля: «Населенной может быть, по Аристотелю, лишь часть между тропиками и полярным кругом. Другие части необитаемы вследствие жары или холода. Возможно, что и в южном полушарии между полярным кругом и тропиком есть жители, но мы не можем сообщаться с ними из-за разделяющего нас моря». *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963. С. 150.

⁴³ Св. Григорий цитирует трактат Псевдо-Аристотеля «О мире» — сочинение, написанное в I–II вв. после Р. Х. автором, придерживающимся преимущественно стоических воззрений, однако со значительной примесью также и элементов платонизма. См.: *Norris R. A. God and World in Early Christian Theology. A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen.* London, 1966. P. 25–27.

⁴⁴ Из этих рассуждений ясно, что под сферами в этой (и предшествующих) главах в действительности разумеются объемные шаровидные тела.



самой низшей, с нашей точки зрения, части земли. Это ясно из чертежа.

13. Пусть сфера земли изображается кругом, внутри которого вписаны буквы А, В, Г, Δ, а вокруг него пусть будет начертан другой круг, представляющий водную сферу, десятая часть поверхности которой соответствует внутреннему кругу, в него вписанному; по окружности большого круга написаны буквы Е, Z, Н, Θ. Тогда окажется, что нижняя по отношению к нам оконечность вписанной окружности совпадает с центром внешнего круга. Если диаметр этого внешнего круга будет больше вписанной

окружности, то из геометрических доказательств следует, что сфера, диаметр которой вдвое больше диаметра другой, в восемь раз больше ее⁴⁷. Поэтому восьмая часть этой водной сферы соответствует охватываемой ею земле, смешанной с водой. Вследствие чего многие источники бьют из земли и истекают обильные и неиссякаемые потоки рек, которые впадают в заливы совсем не немногочисленных морей; также наполняется множество озерных вод. И трудно найти на земле такое место, где бы, копая, нельзя было бы обнаружить подпочвенных вод.

14. И приведенный чертеж, и разум научают нас, что нет никакой другой земли, кроме населяемой нами. Ибо если бы земля и вода имели бы один и тот же центр, то земля и вовсе была бы необитаемой. Точно так же, и даже с гораздо большей уверенностью, можно сказать, что, если вода имеет своим центром нижайшую по отношению к нам оконечность земли, то кроме населенной нами, то есть верхней части этой [меньшей] сферы, не может быть другой обитаемой, поскольку все остальные части омываются водой. И как уже было указано, только одна обитаемая часть земли населяется разумной душой, живущей в теле, — теперь в пользу этого приведено еще дополнительное доказательство. А из подобного утверждения вытекает, что из неразумных животных земнородные также обитают только на этой части земли.

IV. Естественные человеческие способности

15. Зрительное восприятие образуется из разнообразно расположенных цветов и форм, обоняние — из испарений, вкусовое ощущение — из соков, чувство слуха — из шумов, осязание — из шероховатости или гладкости поверхности. Образы, возникающие в чувствах, происходят из тел, но сами не являются телами, хотя и телесны, ибо они происходят не просто из тел, но из форм, которые соотносятся с телами. Впрочем, они не суть сами эти формы тел, а их отпечатления, представляя собой как бы образы нераздельно отделяемые от форм в телах.

⁴⁷ В данном случае св. Григорий опирается на Эвклида. Геометрия в Византии входила в круг обязательных школьных дисциплин и «при изучении ее могли преследовать, скорее всего, практические цели. Решение формул геометрических служило переходной ступенью к измерению тел, площадей и т. п. Как высоко представлял себе грек значение и важность этой науки, можно составить приблизительное понятие по рассказу продолжателя Феофана [анонимный писатель, продолжатель «Хронографии» Феофана Исповедника. — А. С.] о судьбе известного Льва Математика. Этот последний изучает ее на острове Андросе. Возвратившись в Константинополь, он преподает ее наряду с другими предметами. Ученик его, взятый в плен сарацинами, своими геометрическими познаниями удивляет

Наиболее всего это очевидно на примере зрения, особенно зрения предметов, отраженных в зеркалах⁴⁸.

16. Способность воображения души⁴⁹, усвоив себе из чувств эти чувственные впечатления, совершенно отделяет от тел и от форм, которые в этих телах, не сами ощущения, но образы, содержащиеся, как мы сказали, в ощущениях. Указанная способность сохраняет их, как сокрытые сокровища, извлекая их для собственного употребления, даже при отсутствии [какого-нибудь] тела, одно за другим и каждое в свое время, представляя себе все, что видела, слышала, вкушала, обоняла и к чему прикасалась⁵⁰.

17. Эта способность воображения души в разумном существе занимает среднее место между умом и ощущением⁵¹. Ибо ум, созерцая и останавливаясь на

Аль-Мамума. Далее, открывается школа в мегнаврском дворце и кафедра геометрии является самостоятельной. Порфиригенет, по словам Кедрина [византийский автор. — А. С.], обращает на нее особенное внимание». *Преображенский В.* Восточные и западные школы во времена Карла Великого, их отношение между собою, к классическим и древнехристианским, и постановка в них богословия. Спб., 1881. С. 159.

⁴⁸ Данное рассуждение св. Григория является отзвуком учения Аристотеля. Ибо «процесс ощущения, по Аристотелю, заключается в видоизменении ощущающего органа под воздействием внешнего ощущаемого предмета: орган уподобляется предмету, принимая его “форму”». «Вообще относительно всякого ощущения следует признать, что оно есть нечто, способное принимать ощущаемые формы без их материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня, но не железа и золота. Ведь воск принимает отпечаток золота или меди, но не поскольку это золото или медь. Подобным же образом и ощущение каждого предмета испытывает нечто от предмета, имеющего цвет, вкус или звучность, но не поскольку каждый из этих предметов тот или иной, но поскольку он именно такой и в определенном отношении». «Иными словами, под воздействием внешнего предмета ощущающая способность переходит из потенциального состояния в актуальное, уподобляясь в отношении “формы” (и только “формы”) этому предмету». *Зубов В. П.* Указ. соч. С. 181–182.

⁴⁹ О роли этой способности души (τὸ τῆς ψυχῆς φανταστικὸν) в духовной жизни Ориген говорит так: «Мы хотим повиноваться следующей заповеди, заключающей в себе таинственный смысл и гласящей: *всяким хранением соблюдай сердце твое* (Притч. 4, 23), дабы никакой демон не вошел в ум (τῷ ἡγεμονικῷ — владычественное начало) наш или какой-либо вражий дух не направил наше воображение (τὸ φανταστικὸν ἡμῶν) туда, куда ему угодно. Мы, напротив, молимся, чтобы свет знания славы Божией воссиял в сердцах наших (2 Кор. 4, 6), чтобы Дух Божий вселился в наше воображение и образовал в нем образы Божественных предметов (φαντάζοντος ἡμᾶς τὰ τοῦ Θεοῦ). Ибо *все водимые Духом Божиим, сии суть сыны Божии* (Рим. 8, 14)». *Ориген.* Против Цельса апология христианства. Перевод с греческого Л. Писарева. М., 1996. С. 360. Текст: *Origène. Contre Celse.* Т. II. Ed. Par M. Borret // *Sources chrétiennes.* N 136. Paris, 1968. P. 420–422.

⁵⁰ В одной из своих проповедей св. Григорий говорит, что «ощущение (ἡ αἴσθησις — чувство) есть неразумная способность, познающая и воспринимающая чувственные вещи; а воображение берет свое начало от ощущения, но может осуществлять собственную деятельность и при отсутствии чувственных вещей». *ГРИГОРИΟΥ ПАЛАМА.* ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 11. ΟΜΙΛΙΕΣ (ΜΓ΄–ΞΓ΄) // ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. Τ. 79. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1986. Σ. 334.

⁵¹ Ср. с учением Немесия, по смыслу которого «φανταστικὸν можно определить как силу души, проявляющую свою деятельность в образовании и преобразовании чувственных ощущений, восприятий и представлений. В одном греческом учебнике по психологии, составленном Σπλαθακῆς’ом по Аристотелю, φανταστικὸν определяется так: «термином φανταστικὸν или φαντασία называется познающая сила в тех случаях, когда чрез нее душа — или воспроизводит в сознании более или менее верно образ (вид) объекта (ἀντικείμενον), некогда воспринятого чувствами, и тогда эта сила называется — частнее — воспроизводящей или повторяющей фантазией (ἀναπαραγωγικὴ ἢ ἀναπολητικὴ φαντασία),

воспринятых из ощущений образах, отделенных от тел и ставших уже бестелесными, многообразными способами производит помыслы путем рассуждения, предположения и умозаключения; это происходит разным образом: страстно, бесстрастно и безразлично⁵², а также заблуждаясь и не впадая в заблуждение. Из этого рождаются как большинство добродетелей, так и пороков, как благих, так и дурных мнений. Поскольку не всякий помысл возникает в уме от данных [чувственных впечатлений] и относительно их, но можно найти и такие помыслы, которые не подпадают под [разряд] чувственных, но даются рассуждению умом, постольку я и сказал, что не всякие истина или заблуждение, не всякие добродетель или порок в наших помыслах берут свое начало от воображения.

18. Достойно удивления и рассмотрения, каким образом от этих преходящих и чувственных [вещей] рождается в душе неизменная красота или безобразие, богатство или бедность, слава или бесславие; одним словом, как бывает [в душе] или умопостигаемый свет, доставляющий вечную жизнь, или умопостигаемый и карающий мрак⁵³.

или (когда душа), отбрасывая и соединяя из воспринятых чувствами объектов, различные части или элементы, воссоздает (*ἀναπλάσσει*) образы и построит типы объектов, никогда не воспринимавшихся чувствами, и в таком случае указанная сила называется — частнее — производящей или творческой фантазией (*παράγωγικὴ ἢ δημιουργικὴ φαντασία*). «Это определение *φανταστικὸν* вполне аналогично пониманию Немесия. *Φανταστικὸν* Немесия, с одной стороны, комбинирует ощущения, получаемые пятью органами внешних чувств, — с другой — создает нечто новое, не зависящее от какого-либо предмета, подлежащего восприятию». *Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 145.

⁵² Наречие *μέσως* в данном случае предполагает некое среднее состояние между «страстью» и «бесстрастием».

⁵³ Данная фраза (*νοητὸν φῶς ζωῆς αἰώνιου παρεκτικὸν ἢ νοητὸν καὶ κολαστήριον σκοτός*) в первой своей части, скорее всего, служит отзвуком Ин. 8, 12 и 9, 4–5. Св. Кирилл Александрийский так парафразирует и объясняет эти слова Господа: «Идущий по стопам Моих наставлений, отнюдь не будет во мраке, но приобретет *свет жизни*, то есть откровение тайн обо Мне, могущее руководить его к Жизни вечной. Являясь опять искусным художником в слове, Господь уже начинавших свирепеть и неистовать фарисеев отнюдь не раздражает более ясною речью о том, что они и во тьме останутся и умрут в своем неверии. Но опять оказывается выражающим это иносказательно, переменяя для пользы прямую речь в образную. Ведь этим самым Своим обещанием, что решившийся последовать Ему *будет иметь свет жизни*, Он прикровенно указывает на то, что отказывающийся следовать не будет иметь и света, могущего возводить их к жизни». При этом св. Кирилл предполагает, что «Едиnorodный есть и свет духовный, знающий и могущий освещать не этот только мир, но и иную всю надмирную тварь». См.: *Кирилл Александрийский.* Творения. Ч. 13. Сергиев Посад, 1906. С. 240–241, 418. См. также толкование Г. Властова: «Человеку невозможно иначе просветиться нравственно и мысленно и даже телесно, как веруя в Сына Божия, Который плоть бысть и жертвою Которого мы спасены пред Богом. Сей верующий во Христа и исповедующий Его и взявший крест свой, чтобы следовать за Господом, тот только *имать свет животный*, то есть *свет жизни*. Свет жизни! Какое великое и торжественное слово, вмещающее в себя и внутреннее просветление человека, *якоже егда светильник блистанием просвещает тя* (Лк. 11, 36), и озарение сим просвещенным человеком других людей, ибо Господь сказал ученикам Своим: *Вы есте свет мира* (Мф. 5, 14)». Однако этот Свет «требует от человека акта воли, которая дарована человеку Богом как драгоценный дар, отличающий его от животных. Таким образом, суд над человеком начинает совершаться им же самим над собою. Идущий ко Христу верою и любовью восхищает Царствие Божие; отвергнувший же Христа сам себя осуждает на тьму». Поэтому «для каждого христианина, как и для общества христианского, соединение его с Христом есть время плодотворных дел. Любовь ко Христу воздерживает от зла и заставляет творить дела Божии. Лишь только человек или общество отпадает от Христа — настает ночь; дела их бесплодны или приносят зло, ибо в них нет плодотворного начала любви, освещаемого

19. Ум, пользуясь способностью воображения души и посредством этого соединяясь с чувствами, производит смешанное ведение⁵⁴. Если, например, посмотреть чувственным оком на заходящее солнце и на следующую за ним луну, малая часть которой, обращенная к солнцу, освещается им, которая затем, в последующие дни, понемногу удаляется от солнца и ярче светится до тех пор, пока она не окажется на противоположной стороне; затем, если увидеть, как она понемногу приближается к другой части [небосклона], все больше и больше уменьшаясь в своем сиянии и удаляясь от того места, где она первоначально освещалась, — то, осмыслив умом эти [зрительные] представления, прежде воспринятые воображением, всегда присутствующим в чувстве, можно прийти к выводу, исходя из чувства, воображения и размышления, что луна имеет свой свет от солнца, когда ее орбита наиболее близко подходит к земле и находится значительно ниже орбиты солнца⁵⁵.

20. Мы знаем не только то, что происходит с луной, но и то, что с солнцем: его затмение и связанные с этим явления, движения других небесных планет, расхождение между ними и различные их сочетания; одним словом, мы знаем то, что касается небесных явлений. Кроме того, [мы являемся сведующими также] в законах природы, в методах [их постижения] и во всех искусствах [их использования]. Кратко говоря, [мы обладаем] всяким ведением обо всем, создающимся

благодатию Божиею». См.: *Властов Г.* Опыт изучения Евангелия св. Иоанна Богослова. Т. I. СПб., 1887. С. 317, 351. Св. Григорий Палама в данной главе, вероятно, намекает на эту духовную силу Света, преображающего весь состав человека, в том числе и его способность воображения. Образ «тьмы» также восходит, вероятно, к св. Иоанну Богослову, у которого «тьма является господствующим и одушевляющим принципом мира, отчужденного от Бога и не имеющего участия в Божественной жизни. Мир, характеризуемый неизменным владычеством тьмы, представляет собою царство, непримиримо враждебное тому Царству, в котором господствует «свет истинный»». *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903. С. 306–307.

⁵⁴ В конкретном случае ум описывается св. Григорием как бы «ездящим» на воображении, или «оседлавшим» эту способность (τῷ φανταστικῷ τῷ τῆς ψυχῆς ἐποχούμενος ὁ νοῦς), что подразумевает владычественное положение ума. Ср. с учением св. Григория Нисского, согласно которому «в процессе чувственного познания участвуют два различных фактора — ум и органы чувств, доставляющие ему впечатления от внешних предметов... Психологический акт чувственного восприятия определяется у Григория Нисского довольно точно — именно как совокупность ощущений различных органов чувств, объединяемых сознанием (= «умом») познающего субъекта. О деятельности ума в процессе чувственного познания Григорий Нисский говорит подробно и определенно, указывая, что ум *руководит* внешними чувствами, проверяя, исправляя и дополняя их показания, а также группируя и систематизируя доставляемый ими материал. Таким образом, познающая сила у нас, собственно, *одна* — ум (νοῦς, ὁ δι' ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξιόνων...), по природе своей отличный от чувств и непостижимый по своей сущности, как образ Божий». *Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 381–382. Палама называет чувственное познание «смешанным ведением» (σύνμικτον τὴν γνῶσιν), подчеркивая его неоднородный (телесно-духовный) характер.

⁵⁵ Как отмечает Р. Синкевич, эта и следующая глава являются одним из свидетельств, указывающих на возрождение интереса к астрономии в Византии конца XIII–XIV вв., связанного прежде всего с именем Феодора Метохита и Никифора Григоры. Вполне возможно, что св. Григорий Палама, принадлежа к аристократическому слою общества своего времени и будучи образованнейшим человеком, учился у Феодора Метохита. См.: *Sinkewicz R.* Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: the *Capita 150* of Gregory Palamas // *Medieval Studies*. V. 48. 1986. P. 340–342. Об астрономической науке в эпоху Палеологов подробно см.: *Культура Византии: XIII — первая половина XV в. М., 1991. С. 362–369.*

из частичных восприятий и получаемых благодаря уму из чувства и воображения. Однако это ведение нельзя назвать духовным и ему более подобает название «естественного», поскольку оно не вмещает в себя то, что принадлежит Духу⁵⁶.

V. Духовное ведение

21. Откуда мы научаемся о Боге? Откуда узнаем о всем мире? Откуда у нас твердое и неложное ведение о самих себе? Разве не от научения Духа? Оно нас наставило, что один только Бог есть подлинно Суший, вечно Суший и Неизменный; что Он не получил Своего бытия из не сущего и не возвратится в небытие; что Он — Триипостасен и Всемогущ; что Он в шесть дней Словом привел в бытие сущие из не сущего, или, точнее, как говорит Моисей, Бог сразу все установил⁵⁷. Ибо мы внимаем ему, глаголющему: *В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт. 1, 1)⁵⁸;

⁵⁶ Это различие «духовного» (πνευματικῆ) и «естественного» (φυσικῆ) ведения, хотя и в несколько другом аспекте, встречается в «Триадах». Здесь св. Григорий, полемизируя против понимания Варлаамом одного места из «Ареопагитик» («Не будет ли правильным сказать, что мы познаем Бога не через Его природу, а через порядок сущего»), говорит, что в данном случае речь идет «о человеческом ведении, присущем каждому от природы (περὶ τῆς ἀνθρώπινης γνώσεως..., τῆς φυσικῶς ἐνοούσης λάσι), а не о ведении, которое дается Духом». Поэтому, «кто имеет не только чувственные способности, кто наделен духовной сверхприродной благодатью, будет познавать уже не через одни только сущие, а, поскольку Бог есть Дух, и духовно, превышающим чувство и ум образом, всецело делаясь Божиим и в Боге познавая Бога». См.: *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes*. P. 531–533. Таким образом, «духовное ведение», согласно святителю, есть прежде всего ведение **благодатное**. Из предшествующих отцов Церкви, у которых можно встретить аналогичное различие двух видов познания, можно назвать св. Григория Нисского, обозначающего естественнаучное познание глаголом φυσιολογεῖν. На сей счет он замечает, что одно есть «таинство богословия», а другое — «физиология». См.: *Balthasar H. U., von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. San Francisco, 1995. P. 92.

⁵⁷ Вообще отмечается, что древние отцы и учителя Церкви придерживались самых разнообразных мнений на натурфилософское истолкование первой главы «Книги Бытия». Ибо «насколько они согласны между собою в отношении догматического смысла первой страницы Библии, настолько же расходятся по вопросу о понимании самого способа и подробностей творения... Они разделяются на два противоположных лагеря по капитальному вопросу, именно, о времени, в течение которого продолжалось творение; одни, как Климент Александрийский, Ориген, Афанасий, Августин и другие, думали, что оно совершилось сразу, а другие — что оно совершалось постепенно. Разногласия еще больше выступают в тех вопросах, которые касаются частных». *Павлович А.* Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви // *Странник*. 1898. Т. 3. С. 48–49. Св. Григорий Палама, судя по данной фразе, относится к первому «лагерю».

⁵⁸ Ср. толкование этих слов у св. Василия Великого: «Может быть, поскольку творение произошло мгновенно и вне времени (διὰ τὸ ἀκαριαῖον καὶ ἄχρονον), сказано: *в начале сотвори*; потому что начало есть нечто неделимое и непротяженное (ἀμερές τι καὶ ἀδιάστατον)». Далее св. Василий ссылается на перевод Акилы, где вместо ἐν ἀρχῇ стоит ἐν κεφαλῇ («в заглавии», «в общем», «вкратце»); последнее выражение, согласно св. Василию, означает «сразу и мгновенно» (ἀθρόως καὶ ἐν ὁλίγῳ). См.: *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaemeron*. P. 112. Св. Григорий Нисский, развивая мысли своего брата, говорит: «одно значение сих двух слов: в начале и в заглавии; обоими равно выражается совокупность. Словом “в заглавии” показывается, что все вместе приводит в бытие, а словом “в начале” выражается мгновенность и непрерывность. Слово “начало” чуждо понятию о всяком протяжении». *Св. Григорий Нисский.* Творения. Ч. 1. М., 1861. С. 12. Несколько в ином направлении развивается толкование блаж. Августина: «есть начало безначальное и начало от другого начала. Начало безначальное — один только Отец, почему мы и веруем, что все [произошло] от одного Начала. Сын же есть Начало в том смысле, что Он от Отца. Даже и первая разумная тварь может быть названа началом того, чему в

и сотворил землю не совершенно пустой и не без всяких [тел], которые посередине, ибо земля была смешана с водой, а каждая из этих стихий была чревата воздухом и различными видами животных и растений, небо же было чревата светилами и огнями, на которых утверждена вселенная. Стало быть, таким образом Бог сотворил в начале небо и землю, как некую всеобъемлющую материю, содержащую в себе все в возможности. Этим прекрасно и полностью опровергается дурное мнение тех, которые считают материю предсуществующей⁵⁹.

22. После этого [Бог], приведший все в бытие из ничего, как бы усовершенствуя и украшая мир, распределил в шесть дней свойственный и подобающий каждому [виду тварей], принадлежащих Ему и наполняющих Его мир, [соответствующий] чин⁶⁰. Одним Своим повелением отделив каждый [из этих видов], Он, словно из тайных сокровищниц, извлек сокровенные там вещи для созерцания, распределив и сочетав их гармонично, образцово и надлежащим образом — одно с другим, каждое со всеми и все с каждым. Вокруг неподвижной земли, как бы около неподвижного центра, Он расположил высочайшим кругом вечно движущееся небо, премудро соединив землю и небо средними [областями], чтобы тот же самый мир пребывал

творении Божиим она служит главою». *Блаж. Августин Иппонийский*. Творения. Ч. 7. Киев, 1912. С. 99.

⁵⁹ Ср. почти буквальное повторение этих слов в одной из «Гомилий». Русский перевод: *Св. Григорий Палама*. Беседы. Т. 1. С. 69. Толкование выражения «в начале» Быт. 1, 1, как указание на предсуществующую материю, из которой Бог создал мир, встречается у еретика II в. Гермогена (см.: *Alexandre M. Le commencement du Livre Genèse I–V. La version grecque de la Septante et sa réception*. Paris, 1988. P. 69). Одним из основных оппонентов Гермогена был Тертуллиан. Суть его полемики по данному вопросу сводилась к следующему: «Гермоген признавал материю вечной, не происходящей ни от кого или от чего сущностью. Тертуллиан находит, что при таком представлении материя вполне делается Богом, равною Ему уже по тому одному, что она вечна. Но представление о двух совечных началах — Боге и материи — не гармонирует с общею идеею о Боге. «Если вечность есть отличительный атрибут Бога, то она, конечно, принадлежит Ему одному», иначе она не будет отличительным атрибутом совершенного Бога, — материя вполне приравнивается Богу, делается богом. Бог не будет первым и единственным виновником всего, потому что материя оспаривает это преимущество; с другой стороны — между существами совечными и современными не может быть неравенства и старшинства. Нельзя говорить, чтобы материя Гермогена была ниже Бога, что, обладая атрибутом вечности наравне с Богом, она была ниже Бога по другим свойствам, потому что, приписавши ей одно Божеское существенное свойство, необходимо уже признать за ней и другие. Материя в системе Гермогена не ниже Бога, даже не равна Ему, а несравненно выше Его, — и потому, что она у Гермогена стоит выше Сына Божия, равного и единосущного Отцу, и потому, что она доставила творческой деятельности Божией необходимый материал, в котором Бог нуждался и без которого Он не мог обойтись, и следовательно, она поставила Бога в подчиненное себе отношение. Несообразность такого заключения относительно Бога очевидна для всякого, и никакой здравомыслящий человек не признает верным такого взгляда на Бога». *Штернов Н.* Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности его. Курск, 1889. С. 227–228. Св. Григорий Палама, считая подобный тезис о предсуществующей материи «дурным мнением» (κακὸς νομίζοντες), исходит, вероятно, из аналогичной логики рассуждения.

⁶⁰ Понятие «чин, порядок» (τάξις) предполагает одну из основных идей христианской космологии — идею «о гармонии, совершенстве, порядке и целесообразности мира», которая у древнецерковных писателей «стоит в тесной связи и как бы сливается с общим учением о происхождении мира, точнее — о творении его Богом из ничего». См.: *Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 248. Эту фундаментальную идею христианской космологии Ориген выразил в форме следующего вопроса: разве существует большая пагуба, чем, взирая на чинное устройство мира (ἄλλο τῆς τάξεως τοῦ κόσμου), не мыслить о Творце его? См.: *Origène. Contre Celse*. T. IV. Ed. par M. Borret // Sources chrétiennes. N 150. Paris, 1969. P. 258.

одновременно и в покое, и в движении. Поскольку тела, постоянно и быстро движущиеся, расположены вокруг неподвижного тела, то последнее в силу необходимости занимает среднее место, уравнивая движение своей неподвижностью, дабы всемирная сфера не переместилась, подобно цилиндру⁶¹.

23. Уделив каждому из [двух] пределов вселенной такое положение, Наилучший Художник⁶², можно сказать, и богославно утвердил [в неподвижном состоянии], и привел в движение весь мир, распределив также подобающее место каждому телу из тех, которые находятся посередине между этими пределами. Одни из них Он расположил вверху и повелел им вращаться в самом верхнем пределе вселенной, двигаясь стройно, упорядоченно и непрестанно, поскольку они легкие, подвижны и приспособлены к пользе нижележащих [областей]. Вполне понятно, что расположенные столь высоко над средней [частью вселенной], они способны в достаточной степени ослаблять в ней неумеренный холод и удерживать чрезмерность собственного тепла в своих пределах. Неким образом удерживается также и несоразмерность вращения самых высших пределов, имеющих свое собственное противоположное движение, так что они задерживают противоположным круговращением названные тела на своем месте, доставляя нам весьма полезную смену времен года как мерило промежутков времени и даруя разумным [существам] ведение Бога, создавшего, устроившего и украсившего [весь тварный мир]⁶³. Таким образом, Он по двум причинам позволил некоторым телам вращаться в возвышенной и высочайшей [сфере]: ради красоты вселенной и ради

⁶¹ О цилиндрической форме земли, как об одной из античных научных гипотез, мимоходом упоминает и св. Василий Великий, говоря о «писавших о мире» (οἱ τὰ περὶ κόσμου γράψαντες), которые «много рассуждали о внешнем виде земли»: одни представляли ее в виде шара, другие — в виде цилиндра и т. д. Им св. Василий противопоставляет «раба Божиего Моисея», не занимавшегося этими пустыми вещами юродивой мудрости века сего, но сообщившего «наиздания Святого Духа». См.: *Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron*. P. 480–482.

⁶² Данный термин (ὁ ἀριστοτέχνης — Наилучший Мастер, Ремесленник), сравнительно редко встречающийся в патристической лексике, в близком контексте употребляет св. Геннадий Константинопольский, говоря о премудром «отделении воды от воды» (Быт. 1, 6), которое произвел Бог как Наилучший Художник. См.: *Catena Graeca in Genesim et in Exodum*. II. Collection Coislinaiana in Genesim. Edita a F. Petit // *Corpus Christianorum. Series Graeca*. V. 15. Turnhout-Leuven, 1986. P. 50.

⁶³ Св. Григорий Палама исходит здесь, скорее всего, из той библейской идеи, что «от величия красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их» (Прем. 13, 5). Опираясь именно на это место Священного Писания, каппадокийские отцы утверждали, что, несмотря на все превосходство и трансцендентность Божественного Ума над умом человеческим, для нас открыта возможность Боговедения. Так, св. Григорий Нисский говорит: «Естество Божие, само в себе, по Своей сущности, выше всякого постигающего мышления, как недоступное примышлениям гадательным и не сближаемое с ними; и в людях не открыто еще никакой силы к постижению непостижимого, и не придумано никакого средства уразуметь неизъяснимое. Тем не менее «Сей Невидимый и неопикуемый в другом отношении бывает видим и постигается. Способов же такого уразумения много. Ибо и по видимой во вселенной премудрости можно гадательно видеть Сотворившего все в премудрости. Как и в человеческих произведениях некоторым образом усматривается разумением творец выставляемого творения, в дело свое вложивший искусство, усматривается же не естество художника, а только художническое знание, какое художник вложил в произведение; так и мы, взирая на красоту в творении, напечатлеваем в себе понятие не сущности, но Премудрости премудро все Сотворившего». Свт. *Григорий Нисский. О блаженствах*. М., 1997. С. 88–89. Такой метод катафатического богословия каппадокийские отцы считали Боговедением «посредством аналогии», искусно применяя его в полемике с еретиками, прежде всего — с Евномием. См.: *Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*. New Haven-London, 1993. P. 71–72.

многообразной пользы [живых существ]. Другие тела Он поместил внизу вокруг средней [части вселенной]: они обладают тяжестью, суть страстные по природе, им свойственно рождаться и изменяться, разделяться и соединяться, или, скорее, они способны изменяться ради [взаимной] пригодности. Следовательно, [Бог] устроил [все] это упорядоченно и соразмерно друг другу, чтобы вселенная могла по справедливости называться «космосом»⁶⁴.

24. И таким образом было сотворено некое первое из сущих, за ним второе, потом третье и следующие по порядку, а после всех — человек. Он удостоился от Бога такого попечения, что весь этот чувственный мир был приведен в бытие до него и ради него⁶⁵; и тотчас от создания мира, до человека и для него было уготовано Царство Небесное⁶⁶; до него и о нем состоялся [предвечный] Совет⁶⁷, и рукою Божию и по образу Божию был он создан. В отличие от прочих живых существ, он не состоял весь целиком только из этой материи и того, что принадлежит чувственному миру, то есть не имел только тело, но получил душу из надмирного, точнее — от Самого Бога через неизреченное вдуновение⁶⁸, как нечто

⁶⁴ Св. Григорий Палама предполагает обычные для греков ассоциации, связанные со словом «космос». Ибо «и для древнегреческой, и для византийской культуры представление о мировом бытии в пространстве и времени было связано прежде всего с идеей *порядка*. Само слово “космос” означает “порядок”. Изначально оно прилагалось либо к воинскому строю, либо к государственному устройству, либо к убранству “приведшей себя в порядок” женщины и было перенесено на мироздание Пифагором, искателем музыкально-математической гармонии сфер. В философской литературе слово это выступает в контексте целого синонимического ряда — “диакосмис”, “таксис” и так далее, — объединенного идеей стройности и законосообразности». *Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья. (Общие замечания) // Античность и Византия. М., 1975. С. 266.*

⁶⁵ Ср. рассуждение св. Григория Нисского, называющего человека «великим и достоестным существом». Как говорит этот святитель: «Ведь не подобало начальствующему явиться раньше подначальных, но сперва приготовив царство, затем подобало принять царя. Поэтому Творец всего приготовил заранее как бы царский чертог будущему царю: им стала земля, и острова, и море, и небо, наподобие крыши утвержденное вокруг всего этого, и всяческое богатство было принесено в эти чертоги... Поэтому последним из творений введен был человек: не потому, что был как нестоящий отринут в последние, а потому, что был призван стать царем подвластного ему». *Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Перевод В. М. Лурье. СПб., 1995. С. 13.*

⁶⁶ См.: Мф. 25, 34 («наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира»). Евфимий Зигабен, толкуя это место Священного Писания, замечает: «Не сказал: примите, но наследуйте, как отеческое, как должное, как уготованное вам от создания мира. Прежде чем появились люди, оно уже было уготовано праведникам, так как Бог знает будущее». *Евфимий Зигабен. Толковое Евангелие от Матфея. Киев, 1886. С. 374–375.*

⁶⁷ См.: Быт. 1, 26. Отцы Церкви обычно подчеркивают, что слово «сотворим» указывает на «Совет» (βουλή, προβούλιον, свидетельствующий об исключительном достоинстве (ἀξίωμα, τὸ τίμιον) человека. См.: *Alexandre M. Le commencement du livre Genèse I–V. P. 173.* Например, св. Кирилл Александрийский говорит: необходимо было, чтобы на земле появилось «животное разумное после того, как наперед явилось все то, что служило к увеселению его и казалось хорошо сотворенным. Поэтому, явив наперед в подобающем украшении землю и небо, и все, что на них, Бог приступает к сотворению человека, бытие которого Он имел в мысли раньше того. И всякое другое создание Он творил сразу повелением Своим и приводил в бытие Словом Своим, как Бог. Поелику же человек есть животное поистине благообразное и богоподобное, то, дабы не показалось, что он — подобие высочайшей славы — сотворен одинаково с тем, что не таково же, как он, Бог удостоивает его создание предварительного совета и личного участия». *Св. Кирилл Александрийский. Творения. Ч. 4. М., 1886. С. 11–12.*

⁶⁸ См.: Быт. 2, 7. Согласно св. Иоанну Златоусту, «вдуновение сообщило созданному из земли жизненную силу, и так образовалось существо души». *Св. Иоанн Златоуст.*

великое и чудесное, все [тварное] превосходящее и все способное созерцать, всем руководящее, познающее Бога и приемлющее Его, лучше всего свидетельствующее, что она есть произведение превосходного величия Художника. Однако [человеческая душа] не только способна к принятию Бога, но она может также соединяться, через подвиг и благодать, с Ним в одной Ипостаси⁶⁹.

25. В этом и в подобного рода вещах обретается истинная мудрость и спасительное ведение, доставляющие горнее блаженство. Что же тогда Евклид? Что Марин? Что может понимать Птолемей? Что же Эмпедоклы, Сократы, Аристотели и Платоны с их логическими методами и математическими доказательствами?⁷⁰ Или зададим еще вопрос: какое чувство восприняло такие вещи? Какой ум проник в них? Если этим естественным философам и их последователям духовная мудрость казалась приземленной⁷¹, то избыток [внешних знаний] представлялся им превосходством над ней. Это почти напоминает отношение неразумных животных к премудрости самих философов (или, если угодно, отношении детей, которые бы считали, что лепешки в их руках лучше царского венца и всех познаний философов): точно так же относятся сами философы к истинной и превосходнейшей мудрости и научению Духа⁷².

Творения. Т. 4. Кн. 1. СПб., 1898. С. 99–100. По толкованию же Оригена, «эти слова имеют аллегорический смысл (τροπικῶς εἰρημένον) и требуют пояснения; в них проводится та мысль, что Бог сделал человека участником Своего нетленного Духа». Против Цельса апология христианства. Сочинение *Оригена*, учителя Александрийского. С. 300.

⁶⁹ По-видимому, св. Григорий имеет в виду обожение, являющееся следствием Воплощения. Как замечает архимандрит Киприан, «благодаря разумному, духовному началу человеку открыто такое, что выделяет его из ряда всех тварей. Внутри человеческой души происходит свой сложный процесс. Там идет борьба помыслов, желаний, страстей, могущая потопить человека в пучине греха и, отделив душу от Бога, предать ее... вечной смерти. Но если человек встанет на путь борьбы, трезвения и обратит все душевные силы к разумному началу как отблеску божественной в нем силы, то перед ним откроется путь к бесконечному совершенствованию, вышнему подвигу, путь, возводящий его на Фавор». Архимандрит *Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 325.

⁷⁰ В «Триадах» св. Григория встречается схожее рассуждение, полемически заостренное против Варлаама: «Когда Василий Великий ясно говорит, что для обетованного блаженства несколько не препятствие не знать истины, рассеянной и в небе, и в земле, и между стихиями, ты объявляешь это [знание] спасительным, без которого нельзя достичь совершенства, чтобы привести свой ум в созвучие с истиной, проявляющейся во всем. Да еще хорошо, если бы только с этой истиной, хоть придется тогда молиться о вещах недоступных, потому что только в Боге [обретается] ведение всего. Ведь Он глаголет Иову: «Возвести мне, если разумеешь смысл, где укреплены опоры земли, и где крепы моря, и какова ширина поднебесной» (Иов 38, 4, 6, 16, 18). Нет, ты ведь не с этой истиной стараешься привести в гармонию свой ум, мнишь себя единственно знающим и достигшим совершенства, а с Аристотелем и Платоном, с Евклидом и Птолемеем, а также с подобными им, потому и полагаешь астрологов и природоведов (φυσιολόγους) боговидцами в большей мере, чем тех, которые не имеют этих знаний, якобы их разум здраво обегает истину относительно существ, по близости к которой ты даже достаиваешь их равноангельского ума»: *Grégoire Palamas. Défence des saints hésychastes*. P. 391–393.

⁷¹ Прилагательное χαμαίζηλος («остающийся на земле, привязанный к земле, низменный, недуховный») довольно часто употреблялось отцами Церкви. Так, св. Исидор Пелусиот применяет его в отношении к некоторым людям: «Бог обетовал Аврааму семя его приравнять звездам небесным и песку морскому, указуя сим, что иные из его потомков просияют..., а иные окажутся пресмыкающимися по земле и привязанными к земному, — и такие, как нетвердые и носимые всяким ветром, будут унижены и вменены в морской и бесплодный песок». *Св. Исидор Пелусиот*. Творения. Ч. 2. М., 1860. С. 313–314.

⁷² Как отмечает отец Иоанн Мейендорф, св. Григорий Палама признавал подлинность и ограниченную значимость естественнонаучных познаний, и если он противопоставлял

26. Однако не только познание Бога в истине несравненно выше эллинской философии, но и понимание того, какое место занимает человек у Бога, превосходит всю их мудрость⁷³. Ибо один только человек из всех земных и небесных [существ] был сотворен по образу Создателя, чтобы устремлять свой взор к Нему, любить Его, быть таинником⁷⁴ и поклонником Его Одного, и своей верой

их Богооткровенной мудрости, то только потому, что эти познания сами по себе не даруют спасения. Полемизируя против учения Варлаама о «едином знании», общем для христиан и язычников и якобы имеющем одну цель, Палама говорит о «двух знаниях», имеющих различную цель и основывающихся на двух различных органах постижения. См.: *Meuschen J. Introduction a l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. P. 186–187.* Показательно в этом плане одно размышление святителя в «Триадах»: «Недаром рассуждения внешних мудрецов о творении различны; некоторые из них даже и науку уже создали, доказывающую, что все эти рассуждения неистинны, тогда как ни одна из наук не может доказать или даже вообще предположить, что истинно какое-то одно из различающихся мнений. Поэтому кто не признает, что недвойственная истина живет только в свидетельствах боговдохновенных мужей, говоривших для нашей пользы, кто не видит из слов Бога к Иову (Иов 38, 1 — 41, 26), что Божия Премудрость, присутствующая в тварях (τῆς ἐν τοῖς κτίσμασι τοῦ Θεοῦ σοφίας; в переводе В. В. Библихина неточно — «тварная Божия премудрость»), непостижима, а надеется досконально разузнать истину всего в мире с помощью внешней мудрости, тот не замечает, что возводит строение своего знания на песке, вернее, на волнующейся зыби, столь важное дело вверяя словесным плетениям наук, которые всегда можно опровергнуть другими плетениями. Безумцу уподобится такой мудрец, и приходится очень опасаться, как бы его не постигло великое падение по Господней притче (Мф. 7, 24–27)». *Св. Григорий Палама. Триады. С. 154. Текст: Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. P. 311.*

⁷³ В данном случае св. Григорий ясно намечает принципиальное отличие христианства от язычества. Впрочем, как это констатирует В. Н. Лосский, «в античной философии жило знание о центральном положении человека, которое оно выражало понятием “микрокосм”. В частности, в учении стоиков превосходство человека над космосом объясняется тем, что человек объемлет космос и придает ему смысл: ибо космос — это большой человек, а человек — малый космос». Однако в христианстве «человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер Божественного образа в нем. Связь человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями: вместо того, чтобы “де-индивидуализироваться”, “космизироваться” и таким образом раствориться в некой безличной божественности, абсолютно личный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность “персонализировать” мир. Уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком, потому что человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке. Человек для вселенной есть ее упование благодати и соединения с Богом; но в нем также — опасность поражения и утраты». См.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 240–241.*

⁷⁴ Термин μύστης обозначает «посвященного», того, кому открыта духовная истина. Св. Григорий Богослов так описывает сотворение человека, приведенного в бытие после всех тварей: «Но еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных — сего опыта высшей Премудрости, сей щедрости в образовании естеств; и не все богатство Благодати было еще обнаружено. Восхотев и сие показать, Художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа; созидает, говорю, человека, и из сотворенного уже естества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир — в малом великий; поставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой (ἐπόπτην τῆς ὁρατῆς κτίσεως, μύστην τῆς νοουμένης), царя над тем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, ангела, который занимает средину между величием и низостью, один и тот же есть дух и плоть — дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух — чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть — чтобы

в Него, склонностью и расположением к Нему сохранить собственную красоту; все же другое, что содержит земля и небо, считать ниже себя и совершенно лишенным ума. Поскольку же эллинские мудрецы не могли принять этого, они обесчестили наше естество и явили себя нечестивыми по отношению к Богу: они и поклонялись, и служили твари вместо Творца (Рим. 1, 25)⁷⁵, обладающих чувствами и бесчувственных звезд одарили умом, [почтив] каждую из них силой и достоинством, соразмерными величине их тел. И, почитая их столь жалким образом, они обращались к ним, как к большим и меньшим богам, вверив им господство над вселенной. Разве [эти мудрецы], исходя только из чувственных [вещей] и беря их за основу своей философии, не уготовляют своим душам позора, бесславия, конечной жалкой участи⁷⁶ и подлинно умопостигаемого и карающего мрака⁷⁷?

страдать, и, страдая, припоминать и поучаться, сколько щедрен он величием; творит живое существо, здесь предуготовляемое и преселяемое в иной мир, и (что составляет конец тайны) чрез стремление к Богу достигающее обожения». *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 527. Текст: PG 36, 324.

⁷⁵ По толкованию блаж. Феофилакта, язычники «изменили то, что по истине принадлежало Богу, и приложили это к ложным богам. «Почтоша» (ἑσεβάσθησαν) поставлено вместо: воздали честь (ἐτίμησαν). И послуживша (ἐλάτρευσαν) вместо: оказали служение делами; ибо λατρεία означает честь, оказываемую на деле. Не просто сказал: *почтоша и послуживша твари, но паче Творца*, — увеличивая вину сравнением. Несмотря на то, говорит, Бог *благословен во веки*, т. е. нимало не потерпел вреда от того, что они оскорбили Его, но есть благословен во веки, — непоколебимо и несомненно; ибо это значит *аминь*». Блаж. Феофилакт Болгарский. Толкования на Послания св. Апостола Павла. М., 1993. С. 13. А согласно свт. Феофану, эти слова Апостола означают, что «нечестие было не внешнее только, но и внутреннее. И упование, вместо Бога, на тварь возлагали, и страх к ней, вместо страха Божия, прияли. Тварь стала как настоящий Бог». Св. Феофан Затворник. Толкования посланий Апостола Павла. Послание к Римлянам. М., 1996. С. 110.

⁷⁶ Так, думается, лучше перевести выражение *λενίαν ἑσχάτην* («конечной нужды, бедности»), ибо вся фраза св. Григория выдержана в эсхатологической перспективе. Вероятно, святитель предполагает, что эллинские мудрецы, которые в этом мире блистали роскошным интеллектуальным богатством псевдомудрости, в будущем веке окажутся духовно нищими. Напрашивается сравнение с известной притчей о Лазаре и богаче (Лк. 16, 19–31). Как Лазарь, который, по выражению св. Амвросия Медиоланского, был «беден в веке сем, но богат пред Богом» (pauper in saeculo, sed Deo diues; см.: *Ambroise de Milan. Traite sur l'Évangile de S. Luc*. Т. II. Ed. par G. Tissot // Sources chrétiennes, N 52. Paris, 1958. P. 106), а поэтому стал «богатым» в Царстве Небесном, так и христианские «простецы», «нищие духом», окажутся «богатыми» в будущем мире и их «богатство» будет резко контрастировать с «нищетою» эллинских мудрецов.

⁷⁷ Данная фраза св. Григория (νοητὸν ὄντως καὶ κολαστήριον σκότος) предполагает, вероятнее всего, ту точку зрения, что адские мучения имеют *духовный* характер. Среди церковных писателей греческого Востока одним из первых высказал эту точку зрения Ориген, который, полемизируя против Цельса, говорит, например: «никто из здравомыслящих и не думает утверждать, будто грешники будут мучиться в настоящем огне, но знает, напротив, что огонь, которым угрожает христианское учение грешникам, есть внутренний, нравственный огонь, возжигаемый ими самими для себя, в самой душе своей». См.: *Малеванский Г.* Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии. 1870. Т. 2. С. 537–542. Позднее названную точку зрения развил св. Григорий Нисский, по представлению которого, «адские мучения состоят, с одной стороны, в ощущении лишения небесных благ, а с другой, — в мучении адскими “тьмой”, “огнем” и “червем”, понимаемыми не в смысле обычной материальности, а в смысле духовном». *Митрополит Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского. С. 367. Среди христианских писателей латинского Запада, наоборот, господствовало буквальное («материалистическое») понимание адских мучений. Одним из немногих исключений является эсхатология св. Амвросия Медиоланского, находящегося под прямым влиянием

27. Ведение того, что мы созданы по образу Творца, не позволяет нам также обожествлять и умопостигаемый мир. Ибо «по образу» не есть внешнее устроение тела, но, безусловно, естество ума, лучше которого нет ничего в [тварной] природе⁷⁸. Ведь если бы было что-нибудь лучшее, то в нем бы и находилось «по образу». А так как лучшее в нас — ум, то он, хотя и [создан] по Божественному образу, но все же сотворен Богом. Тогда почему трудно понять (или, скорее, разве это само по себе не очевидно), что Творец умного [начала] в нас есть и Творец всякого умного существа? Поэтому всякая умная природа является соразомом нашим [в служении] Богу и создана по образу Творца, хотя [Ангелы] и достоитнее нас, поскольку лишены тел и несомненно ближе к нетелесному и нетварному Естеству⁷⁹. Или, скорее, те из них, которые сохранили свой чин и любят то,

взглядов Оригена. Для него «адский скрежет зубов, неугасающий огонь и неумирающий червь представляются не внешними явлениями, но внутренними состояниями души. Кто присоединяет грехи ко грехам, кто не заботится об очищении от них, тот сам подставляет свою шею под тяжесть старых и новых грехов, сожигается собственным огнем, съедается собственным червем: сожаление (*moestitia*) о совершённых грехах порождает огонь мучений; сознание грехов, подобно червю, разъедает внутренние тайники совести (*viscera conscientiae*); скрежет зубов заключается в глубоком чувстве недовольства человека самим собою, в досаде на позднее раскаяние». Кроме того, «в аллегорическом смысле, подобно Оригену же, св. Амвросий говорит также и об евангельской темнице и мраке. Ориген под мраком и темницей понимает отсутствие истинного Боговедения, религиозно-нравственное неведение грешников. По словам св. Амвросия, мраком и теперь и в будущем будут объаты все те, кто живет в пренебрежении к Божественным заповедям, в незнании их, кто живет без Христа, так как Христос и Его заповеди образуют истинный свет всякой верующей души». См.: *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 579–580.

⁷⁸ По замечанию В. Н. Лосского, «если мы захотим найти в творениях святых отцов точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человека». *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 87–88. Большинство церковных писателей усматривают этот образ в разумности (духовности) человека, но многие указывают на его свободу воли и пр., как на сущностные черты данного образа. См.: *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. С. 354–355. Еще в VII в. о разнообразии мнений по этому вопросу высказывался преп. Анастасий Синаит: «На сей счет экзегетами высказываются многие и различные мнения. Одни говорят, что под словами “по образу и подобию Божию” подразумевается действующее и самовластное начало в человеке, другие — разумное и незримое начало души, третьи — нетленное и негреховное начало, когда появился на свет Адам и, наконец, четвертые утверждают, что здесь изрекается пророчество о крещении». См. *Преподобный Анастасий Синаит*. Об устройении человека по образу и подобию Божию. Слово первое (перевод наш. — А. С.) // Символ. № 23. 1990. С. 304.

⁷⁹ Один современный богослов констатирует отсутствие систематически разработанной и общепризнанной «патристической англологии», указывая в то же время, что в памятниках древнецерковной письменности (особенно в творениях Оригена, свв. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина и Дионисия Ареопагита) намечается ряд основных идей относительно ангельского мира. В частности, согласно каппадокийским отцам, Ангелы не являются «чистыми духами», не имея, однако, и биологической конституции, аналогичной нашей. Не обладая «кожаными ризами», они были созданы до чувственного мира, но не «по образу Божию». Общей «ангельской природы» (подобной «человеческой природе») не существует, ибо каждый Ангел, будучи личностью, одаренной свободой воли, сам представляет собой и «[индивидуальную] природу». По своему совершенству (духовности) они превосходят нас, тем не менее основная задача Ангелов — служить не только Богу, но и человеку как образу Божию. Св. Василий Великий особенно подчеркивает тесную связь людей и Ангелов, называя последних, среди прочего, и «соразомом» («сослужителями») людей. Поэтому им отмечается малое «расстояние», отделяющее людей от Ангелов, поскольку человек способен уже в здешней жизни сподобиться, по благодати

ради чего они были созданы, хотя и являются сорабами нашими, почитаются нами и по своему чину [в тварном бытии] намного досточтимее нас⁸⁰. Те же из них, которые не сохранили своего чина, но стали отступниками и отвергли то, ради чего они были созданы, далеко удалились от находящихся вблизи Бога и отпали от своей чести. Если же они и нас стремятся увлечь к падению, то делают это не только как негодные и бесчестные, но и как противники Божии и губители и величайшие враги нашего рода⁸¹.

Святого Духа, равноангельского жития. См.: *Tsirpanlis C. N. Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology*. Collegeville, 1991. P. 36–40. Фраза св. Григория Паламы, что «всякая умная природа создана по образу Творца» (ἐστὶ λάσα νοερά φύσις καὶ κατ'εἰκόνα τοῦ κτίσαντος), во многом объясняется рассуждениями Дионисия Ареопагита и св. Иоанна Дамаскина. Первый говорит: «Ведь если благовидный Ангел возвещает божественную Благодать, будучи сам по причастию, вторично, тем же, чем является по существу, первично, Возвещаемое, то Ангел есть «образ» Божий (εἶκὼν ἐστὶ τοῦ Θεοῦ), проявление неявленного света, «зеркало» чистое, светлейшее, незапятнанное, неповрежденное, «незамаранное», воспринимающее всю, с позволения сказать, красоту благообразного образа Божия и беспримесно сияющее в себе, насколько это возможно, благодатью священного молчания». *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии. Издание подготовлено Г. М. Прохоровым. СПб., 1994. С. 158–159. А св. Иоанн Дамаскин на вопрос: «В скольких смыслах говорится “по образу”?», отвечает: «В смысле разумности, и мышления, и свободы, и потому ум рождает слово и изводит дух, в смысле начальствования. В этом смысле и Ангелы, и люди по образу. Также исключительно люди в смысле нерожденности Адама и рожденности Авеля, и исхождения Евы; в смысле начальствования, ибо душа по природе имеет тело рабом и властвует над ним; и потому что сводит все творение: ведь вся тварь соединяется и в Боге, и в человеке, поскольку он есть связь умного и чувственного творения. И по образу, которым имел стать Сын Божий, — ведь Он стал не Ангелом, но Человеком». *Св. Иоанн Дамаскин*. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. Перевод и комментарии свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М., 1997. С. 108. Св. Григорий Палама употребляет выражение «по образу» в данном случае в достаточно широком смысле, хотя ниже в тех же «Главах» (см. гл. 39) он предпочитает более узкий смысл, оттеняя ту мысль, что «тело не умаляет естества человеческого; наоборот, оно его восполняет, сообщает некоторую законченность. В человеке благодаря этому Палама находит и превосходство его над Ангелами... Если... Ангелы превосходят человека по подобию, то по образу Божию душа человека выше Ангела... Это первое, что возвышает человечество над миром бесплотных небожителей». *Архимандрит Кириан (Жерн)*. Антропология св. Григория Паламы. С. 362.

⁸⁰ Опять подчеркивая идею упорядоченности и «чинности» тварного бытия, св. Григорий констатирует, что в иерархии его Ангелы несомненно занимают более высшее, чем человек, место (ἥμῶν τῆ τάξει πολλῶ τιμιώτεροι). В то же время у отцов Церкви можно встретить ту мысль, что ангельский мир без человека несколько «ущербен», не обладает совершенной полнотой. Так, например, св. Мефодий, толкуя притчу об обретении овцы (Лк. 15, 4–7), говорит: «Это был и есть поистине Тот, Который в начале был у Бога и был Бог (Ин. 1, 1), повелитель и пастырь небесных (существ), которому повинуются и следуют все разумные (существа) и который стройно правит и исчисляет сонмы разумных Ангелов. А число этих бессмертных существ, разделенных на роды и чины, будет равным и совершенным тогда, когда присоединится к этой пастве человек; ибо и он был создан неподлежащим тлению, чтобы прославлять Царя и Творца всех, воспевая соответственно раздающимся с неба голосам Ангельским. Но так как случилось, что он, преступив заповедь, пал тяжким и пагубным падением и подвергся смерти, то Господь говорит, что Он Сам сошел с небес в мир, оставив чины и воинство Ангелов». *Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия*, епископа и мученика. С. 48–49.

⁸¹ Обычно отцы Церкви, опирающиеся на Священное Писание, признают гордость сущностной причиной отпадения диавола от Бога. А согласно Священному Писанию, «вместе с гордостью явилось неповиновение Богу. Вслед за собою диавол увлек часть

28. Но натурфилософы, звездочеты и хвалящиеся знанием всего неспособны познать из своей философии ничего из вышеизложенного; они сочли начальника умопостигаемой тьмы и все подчиненные ему отступнические силы не только выше самих себя, но и выше богов, почтили их храмами, принесли им жертвы, подчинили себя их пагубным оракулам, посредством которых они, разумеется, были полностью оболочены нечестивыми культурами и оскверняющими очищениями, а также теми, кто внушает проклятое самомнение, пророками и пророчицами, уводящими прочь от подлинной истины⁸².

29. Да и не только то, что человек знает Бога и познает сам себя и свой чин (то есть подразумевается то знание, которое свойственно [всем] христианам,

других ангелов... Момент разделения в мире духовном представляется в Св. Писании, в Апокалипсисе, под образом брани, какую архистратиг Михаил вел со змием» (см. Откр. 12, 7–9). «Грехопадение в мире духовном представило из себя роковой факт в мировой истории, неизмеримый по своим губительным последствиям. В личном состоянии падших духов произошла глубокая перемена в отношении обиталища, нравственного настроения и судьбы. Вместо “неба” они, по слову Писания, очутились в “воздухе”; вместо любви у них явилась злоба, ненависть к Богу; вместо вечного блаженства они подпали мучению, имеющему завершиться “огнем” (Мф. 25, 41; 2 Пет. 2, 4; Иуд. 1, 6). Но главным следствием падения ангелов является образование *особого царства диавола* с его злою деятельностью. Св. Писание не описывает подробно царства диавола по его существу. По этому вопросу в Св. Писании находятся лишь замечания, притом больше в Новом, чем в Ветхом Завете (Мф. 9, 34; Лк. 11, 15; Ин. 12, 31; 2 Кор. 6, 15; Апок. 12, 7–9; 20, 2–3, 7). На основании последних можно судить, что царство диавола имеет свою особую организацию. Во главе этого царства стоит сатана, диавол; членами его являются сообщники диавола по падению. В царстве этом усматривается своего рода деление на степени. В основание деления берется то, особенным носителем или виновником какого порока является известный злой дух. Есть поэтому дух гордости, блуда, богатства. Последний известен под именем духа мамоны (Мф. 6, 24). Воплотителем всей злобы демонской считается глава царства злых духов — диавол, сатана». См.: Пономарев П. П. О спасении. Вып. 1. Казань, 1917. С. 39–42.

⁸² В данной главе отчетливо звучат мотивы, присущие древнецерковной апологетике. По наблюдению П. П. Пономарева, «апологетика обрисовывает деятельность злых духов по отношению к целым народностям со всеми их культурами. Аскетика касается этой деятельности по отношению к каждому человеку в отдельности. Вследствие этого характеристика деятельности злых духов в апологетике носит на себе печать характеристики внешней, а характеристика в аскетике, наоборот, печать характеристики внутренней. По данным древней апологетики, все язычество находилось под влиянием демонов. Этот взгляд на язычество в апологетике был настолько тверд, что речь о язычестве обыкновенно связывалась с демонологией и, наоборот, упоминание о демонах сопровождалось речью о язычестве. В частности, по суждению апологетики, деятельность демонов в язычестве проявилась в создании культов чувственного характера, в измышлении судьбы и в отступнической жизни человека, которая представила собою тяготение не к небесному, духовному, а к земному, плотскому». Пономарев П. П. Там же. С. 43. В этом плане примечательна «демонология» Оригена, согласно которому «злые духи оказывают влияние на людей. Это влияние состоит в том, что злые духи стараются отклонить людей от делания добра и заставить их делать зло». Однако «распространением зла нравственного и физического деятельность злых духов не ограничивается. Так, злые духи внушают людям ложную мудрость... По мнению Оригена, философия и различные светские знания являются плодом внушений диавола, а не совершенно свободным делом людей. Эти светские знания и философию Ориген называет “мудростию князей века сего”». Как считает александрийский богослов, данная «мудрость» (т. е. псевдомудрость) «внушается противными силами некоторым из людей, которые сами сначала признают эту мудрость истинной, а потом уже передают ее другим людям; таким образом, в распространении ложной мудрости “князя мира сего” являются орудиями злых духов». См.: Лебедев А. Учение Оригена о духах // Вера и Разум. 1914. № 5. С. 605–606.

даже считающимся простецами)⁸³, — не только это, повторяю, является более возвышенным ведением, чем естествоведение, астрономия и всякая философия, касающаяся этих [наук], но и познание нашим умом собственной немощи⁸⁴ и стремление исцелить ее представляются делом несравненно более важным, чем знание и исследование величины звезд, законов естественных явлений, происхождения низших [видов существ] и круговращения высших [светил], их изменений и восходов, их отстояний и сочетаний: одним словом — всей многообразной формы их отношений, возникающих из многообразия их движений. Поэтому ум, познавший свою немощь, обнаружил бы, откуда он сможет прийти ко спасению,

⁸³ Понятие ἰδιώτης (в данном случае: простец, человек необразованный, некнижный) применительно к христианам, как обладающим истинной мудростью, часто употребляется в древнецерковной письменности. Например, св. Иустин говорит: «Итак, не мы держимся мнений таких же, как другие, но все подражают и повторяют наше учение. У нас можно слушать и узнать это от тех, которые и букв не знают, от людей неученых и говорящих варварским языком, но мудрых и исполненных веры по духу, при всем том, что некоторые даже слепы и лишены зрения. Из этого можно понять, что это учение произошло не от человеческой мудрости, но изречено силою Божиею». *Св. Иустин Философ. Творения*. М., 1995. С. 91. Св. Афанасий в своем «Житии преподобного Антония» повествует о том, как ученые язычники, беседовавшие со святым, удивлялись мудрости этого «простеца» (θαυμάζοντες, ὅτι τοσαύτην ἔβλεπον ἐν ἰδιώτῃ σύνεσιν). По замечанию самого св. Афанасия, истоком столь великого духовного ума преподобного является любовь Божия к нему (Πῶθεν γὰρ ἰδιώτῃ τοιοῦτος καὶ τοσοῦτος νοῦς, εἰ μὴ ἦν ἀγαπῶμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ). См.: *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine*. Ed. par G. J. M. Bartelink // *Sources chrétiennes*. N 400. Paris, 1994. P. 322, 354. Сама идея восходит к Новому Завету (Деян. 4, 13), где Апостолы Петр и Иоанн названы «людьми некнижными и простыми» (ἀνθρώποι ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται). Святые отцы и учителя Церкви развили и углубили данную идею. Так, св. Иоанн Златоуст, говоря о чуде победы христианства над язычеством, замечает: «Чрез одиннадцать человек неученых, простых, не знавших языков, незнатных, бедных, не имевших ни отечества, ни богатства, ни телесной силы, ни славы, ни знаменитости предков, ни силы слова, ни искусства красноречия, преимуществ учености; но рыбаей, скототворцев, говоривших на своем языке, не одинаковом с языком тех, кому проповедывали, но чуждом и отличным от всех прочих языков, т. е. еврейском, и чрез них Христос устроил Свою Церковь, простертую от концов до концов вселенной!» *Св. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений*. Т. 1. Кн. 2. М., 1991. С. 636–637. Также в одной из проповедей Василия Селевкийского, где он выражает свое восхищение самым началом Евангелия от Иоанна, говорится: «Кто научил тебя этому, о Иоанне? — Озеро? — Но оно не догматствует. — Рыбная ловля? — Но она не богословствует. — Заведей? — Но он был простым человеком (Ἰὼάννης ἰδιώτης)». См.: Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Christome, Léonce de Constantinople. *Homélie pascales (cinq homélie inédites)*. Ed. par M. Aubineau // *Sources chrétiennes*, N 187. Paris, 1972. P. 208–210. Среди западных отцов Церкви схожие мысли высказываются св. Амвросием Медиоланским, согласно которому «в философском плаще никто не может найти Христа. “У нас, говорит он, нет ничего общего с философией”; она может лишь удалять нас от истины, как то и случилось с арианами, оставившими веру в Писание и увлекшимися Аристотелем и диалектикой. “Диалектика” теперь “бессильно молчит в своих гимназиях”; ее представители уже не пользуются доверием, которое после Христа перешло к рыбакам и мытарям». *Адамов И. И. Св. Амвросий Медиоланский*. С. 168–169.

⁸⁴ Эта немощь (ἀσθένεια) ума является следствием грехопадения. Ср. учение св. Григория Богослова: «“Первый в Адаме”, учит св. Назианзин, “был поражен, как говорят врачи о болезнях, ум; так как что получило заповедь, то, естественно, и не соблюло ее, а что не соблюло, то и дерзнуло нарушить ее”. Иначе сказать: прежде всего в падшем человеке поврежден или искажен был образ Божий, так как св. Григорий образ Божий составляет в уме или душе человека. Вместе с умом или духом первородный грех произвел порчу и в теле человека». *Виноградов Н. Догматическое учение святого Григория Богослова*. Казань, 1887. С. 385.

приблизиться к Свету ведения и воспринять истинную мудрость, не гибнущую вместе с [гибелью] века сего.

VI. Разумная природа

30. Всякое разумное и умное естество, будь то ангельское или человеческое, имеет жизнь по сущности, благодаря которой оно одинаковым образом пребывает в своем существовании бессмертным, не приемля тления. Однако разумное и умное естество, которое в нас, обладает не только жизнью по сущности, но и деятельностью, ибо животворит соединенное с ним тело⁸⁵. Поэтому и тело также можно считать жизнью, однако оно считается жизнью по отношению к другому и есть действие этого [разумного и умного естества], а жизнь, зависящая от другого, не может быть названа сущностью самой по себе⁸⁶. Что же касается умного естества Ангелов, то оно не обладает жизнью, как такого рода деятельностью,

⁸⁵ Говоря о «разумном и умном естестве в нас», т. е. о душе, как об имеющем «жизнь по сущности» (οὐσίαν ἔχει τὴν ζωὴν), св. Григорий разделяет основные принципы древнехристианской «психологии». Ибо «церковные писатели обыкновенно стараются прежде всего доказать *субстанциальность* души и ее *невещность*. По Немезию, душа есть самостоятельная, отличная от тела и господствующая над ним сущность, свободно и самостоятельно «проявляющая свою деятельность в сновидениях... и в созерцании умопостигаемого». Св. Григорий Богослов определяет душу, как «природу оживляющую и движущую» (φύσις ζωτικὴ, φερούσα τε), с которой соединены «разум (слово) и ум» (λόγος καὶ νοῦς συνεκράθη); по определению св. Григория Нисского, «душа есть сущность живая (οὐσία ζῶσα), разумная (умная — νοερά), сообщающая органическому телу силу жизненную и способную воспринимать чувственные вещи (δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν)». Наконец, и Мелетий Монах называет душу «сущностью нетелесной, разумной, умной и бессмертной (οὐσία ἀσώματος, λογικὴ, νοερά καὶ ἀθάνατος)». См.: *Владимирский Ф. С.* Указ. соч. С. 333, 342–343. При этом отцы Церкви, констатируя высокое достоинство души, подчеркивают ее сущностное отличие, как твари, от Бога. См., например, у преп. Исидора Пелусиота: «Признаем мы, что душа божественна и бессмертна, однако же не единосущна с пребожественным и царственным естеством, и не часть сего Божественного, Творческого и присносущного естества. Ибо если бы она была частию одного неизреченного естества, то не грешила бы, не была бы судима. Если же терпит это, то по справедливости должны мы верить, что она — творение, а не часть высочайшей Сущности; иначе окажется, что Божественное естество судит Само Себя». *Св. Исидор Пелусиот.* Творения. Ч. 3. М., 1860. С. 29.

⁸⁶ Говоря о «жизни», св. Григорий употребляет термин ζωὴ, а не βίος, и здесь необходимо учитывать кардинальное изменение соотношения двух терминов, которое произошло в христианскую эпоху по сравнению с классической античностью: «у классиков βίος имеет значение известного более или менее продолжительного периода жизни и еще имеет значение моральное, тогда как ζωὴ употребляется преимущественно в значении жизни животной. Но в Новом Завете это значение радикально изменено и ζωὴ стало употребляться в высшем смысле, в смысле нравственном, духовном, так что ставится даже в сочетании со словом Θεός... Как объяснить этот переворот в значении слов? Разъяснение может быть сделано а contrario. Мы видим, что слову ζωὴ противопоставляется θάνατος; θάνατος стоит по учению Писания (Рим. 5, 12) в прямом соотношении с ἀμαρτία; следовательно, в таком же соотношении должны стоять между собою святость и жизнь, ἀγιότης καὶ ζωὴ. Поэтому, где существует смерть, причиною ее является грех, а где нет смерти, порождаемой грехом, там господствует жизнь святая, духовная. Если смерть явилась в мире путем греха и только греха, очевидно, что ζωὴ, противопоставляемая θάνατος, должна стоять в тесном внутреннем отношении к святости». *Смирнов С.* Особенности греческого языка новозаветного. М., 1886. С. 24–25. У св. Григория Паламы следует предполагать именно такой оттенок значения слова ζωὴ, поэтому для него тело обладает жизнью низшей, органической (βίος), но жизнь высшую, нравственно-духовную оно получает лишь от разумного начала в человеке, т. е. от души (ума, духа).

ибо не получило от Бога соединенного с ним тела, взятого от земли, чтобы обрести и животворящую силу по отношению к нему. Впрочем, ангельское естество способно воспринимать противоположности, то есть воспринимать порочность и благодать. Это подтверждают лукавые ангелы, отпавшие [от Бога] вследствие превозношения. Следовательно, и Ангелы в некотором смысле суть [существа] сложные, состоящие из своей сущности и одного из противоположных качеств, то есть из добродетели и лукавства. Отсюда явствует, что в качестве своей сущности они имеют благодать⁸⁷.

31. Душа каждого из неразумных животных есть жизнь одушевленного ею тела; и каждое из животных имеет эту жизнь не по сущности, но как действие, ибо она зависит от другого, а не существует сама по себе. Очевидно, что данная душа не обладает ничем другим, кроме действий, осуществляемых посредством тела, а поэтому, когда разлагается тело, вместе с ним расторгается и она. Ибо она не менее смертна, чем тело, поскольку все, что она есть, существует по отношению к смертному и причисляется к нему; потому эта душа и умирает вместе со смертным телом.

32. Душа каждого из людей также является и жизнью одушевленного ею тела и, рассматриваемая по отношению к другому, то есть по отношению к животворяемому ею, обладает животворящей деятельностью. Но она имеет жизнь не только как действие, но и как сущность, ибо живет сама по себе. Ведь со всей очевидностью явствует, что она обладает разумной и умной жизнью, отличной от жизни тела и различных телесных явлений⁸⁸. И помимо того, что душа не расторгается [вместе с телом] и пребывает бессмертной, [можно еще указать и на то, что] она не рассматривается [лишь] в отношении к другому, но имеет жизнь сама по себе как сущность⁸⁹.

⁸⁷ Ср. определение св. Иоанна Дамаскина: «Ангел есть сущность, одаренная умом, всегда движущаяся, обладающая свободною волею, бестелесная, служащая Богу, по благодати получившая для своей природы бессмертие, каковой сущности вид и определение знает один только Создатель. Бестелесною же она называется, также и невещественною, по сравнению с нами, ибо все, сопоставляемое с Богом, Который один только — несравним [ни с чем], оказывается и грубым, и вещественным, потому что одно только Божество поистине невещественно и бестелесно. Итак, Ангел есть природа разумная и одаренная умом, и обладающая свободною волею, изменчивая по желанию, то есть добровольно изменчивая. Ибо все, что создано, и изменчиво; неизменно же — одно только то, что несотворенно. И все разумное одарено свободною волею. Итак, Ангел как природа, одаренная разумом и умная, обладает свободною волею; а как созданная, изменчива, имея власть и оставаться и преуспевать в добре, и изменяться в худшую сторону». *Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Перевод с греческого А. Бронзова. СПб., 1894. С. 45–46.*

⁸⁸ Св. Григорий, употребляя слова *βράται*, *φαυερῶς*, как бы ссылается на всем очевидный и общечеловеческий опыт. Ср. рассуждение одного православного мыслителя на сей счет: «Человек всегда от всего его окружающего себя отделял, всему противопоставлял себя, как субъекта чувствующего, мыслящего, рассуждающего, т. е. духовно-разумного. И причину этой своей духовности человек всегда полагал в себе самом, в соприущей ему духовной силе, как некоей духовной субстанции. Отсюда наличность у всех народов, на всех языках, того, что у нас именуется словом «душа», — *психи*. Проти-вополагая эту духовную силу как сущность всего в нем духовно-разумного своему телу, человек всегда мыслил себя двойственным по своему составу: существом духовно-телесным. И эта истина ему казалась всегда такой самоочевидной и прочно обоснованной в человеческом самопознании, что когда потом среди греческих философских умов стали раздаваться отдельные голоса против этой двойственности, в защиту сведения души к телесной сущности его, им не придавали значения, за ними не шли, оставляя их одиноки-ми». *Чельцов М. Христианское мирозерцание. М., 1997. С. 76.*

⁸⁹ В этих двух главах, содержащих размышления св. Григория о душе, ясно прослеживаются две основные мысли: мысль о качественном отличии человека от животного и

33. Разумная и мыслящая душа имеет жизнь по сущности, но способна воспринимать противоположности, то есть зло и благодать. Отсюда явствует, что она обладает благодатью, а равно и злом, не как сущностью, но как неким качеством, будучи расположена к какой-либо одной из этих противоположностей, когда она имеется в наличии. Имеется в наличии, конечно, не в пространственном смысле, но в том смысле, что умная душа, получив от Творца свободу самоопределения, может склоняться к какой-нибудь одной из названных противоположностей и желать жить в соответствии с ней⁹⁰. Поэтому разумная и умная душа

мысль о единстве души. Первая мысль не была чуждой и античной философии. Например, согласно Аристотелю, «человек есть совершенное животное — венец творения; он обладает совершенным телом и совершенной душой. Вместе с растениями он обладает растительной душой, вместе с животными — чувствующей душой, способности которой — восприятие, память, воображение — достигают в нем высшего развития. Но и человеческая душа зависит от тела, есть лишь его энергия и без него не может существовать. От всех прочих существ человек отличается разумом или духом (νοῦς), который соединяется в нем с животной душой. Душа произошла вместе с телом и кончается вместе с ним. Разум не имеет ни начала, ни конца; он заключает в себе начало универсальное, он чист, вечен, совершенно отделен от тела и не имеет индивидуальности. Все наши душевные способности постепенно развиваются друг из друга. Разум же не есть степень развития душевной жизни, но совершенно самобытное, самостоятельное начало. Будучи в человеке или вне его, он везде тождествен себе, отличен от телесного (ἀπαθής); он есть чистая энергия (ἐνέργεια), чистая мысль (νόησις τοῦ νοουμένου, νόησις τῆς νοητέως). Умопостигаемый мир есть единственное содержание разума, познающего начала всего сущего. Обладая этой способностью, человек приближается к Богу — в этом его богоподобие, соединение с Богом; наряду с животной душой в нем живет разум — начало общее, божественное». Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997. С. 440–441. Св. Григорий, сохраняя мысль Аристотеля (с идеями которого он, несомненно, был знаком) о существенном различии человека от животного, явно стоит в оппозиции к мнению Стагирита относительно ума как «чистой энергии», не говоря уже о представлении этого ума неким безличным духовным началом в человеке. Глубоко чужд ему и «психологический дуализм» Аристотеля, ибо в «Главах» подчеркивается идея единства души. Аналогичную мысль (в христологическом контексте) высказывает преп. Максим Исповедник: «Не допуская никакого психологического дуализма в природе человека, — несмотря на ясное разграничение — с одной стороны — “жизненной энергии” или силы (ζωτικὴ ἐνέργεια), происходящей из души и присущей всем живым тварям, а — с другой стороны — “мыслящей, разумной души”, составляющей исключительную принадлежность и особенность человеческой природы, — Максим не отделяет “ума” от “души”: мыслящая душа, разум, дух для него — понятия тождественные, истинная и целостная природа человека необходимо предполагает наличность (кроме “жизненной энергии”, присущей всем живым существам) разумной души или духа». Владимирский Ф. С. Указ. соч. С. 318.

⁹⁰ Речь идет о свободе самоопределения (αὐτεξούσιον; в святоотеческой письменности часто употребляется синоним: αὐτεξουσιότης), т. е. о свободной воле, или самовласти, человека, которая, согласно св. Василию Великому, есть «свойственная человеку как разумному существу способность сознательного выбора (προαίρεσις) из различных стремлений (ῥεξις), способность принимать решение (κρίσις) в пользу одного из них, с точки зрения присущего человеку критерия добра и зла (διάκριτον τὸ περὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ)». См.: Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 79. Мысль, высказанная здесь св. Григорием Паламой, постоянно встречается в различных своих вариациях у святых отцов. Так, по учению св. Илария Пиктавийского, «в противоположность неразумным животным человек наделен свободною волею. Воля тесно связана с разумом. По определению Илария, воля есть движение ума (voluntas motus mentis sit) (De Tr. VIII, 12). Воля обладает свободною желанием и действиям и в своих желаниях не зависит от естественной необходимости. Подробнее понятие свободы воли Иларий выясняет в связи с основной целью человеческой жизни. Бог создал человека для участия в Его блаженстве. Путь к достижению этой цели состоит в доброй и достойной жизни. Участие в

является в некотором роде сложной, состоящей не из вышеупомянутого действия (ибо это действие соотносится с иным, а поэтому ему не присуще производить сочетания [с душой]), но из своей сущности и из названных противоположных качеств, то есть из добродетели и лукавства.

VII. Божественная природа и образ Святой Троицы в человеке

34. Высочайший Ум⁹¹, верховное Благо, сверхживое и пребожественное Естество⁹², будучи совершенно и всяческим образом неспособно воспринимать [в Себя] противоположности, очевидно, обладает Благом не как качеством, но имеет Его Своей сущностью⁹³. Поэтому любое [частичное] благо, какое только можно себе мысленно представить, содержится в Нем, или, лучше сказать, этот Ум Сам есть [всякое благо] и превыше его. С другой стороны, все, что только можно мысленно представить в Нем, есть Благо, или, точнее, Благодать и преблагая Благодать⁹⁴. Также и Жизнь есть в Нем, или, вернее, Он есть Жизнь, ибо Жизнь есть Благо, и Жизнь есть Благодать в Нем. И Премудрость есть в Нем, или, скорее, Он Сам есть Премудрость, ибо Премудрость есть Благо, и Премудрость есть Благодать в Нем. И Вечность, и Блаженство, и вообще всякое благо, какое только можно помыслить, есть в Нем. Ибо Благодать в Нем все охватывает, все объединяет и все

блаженстве дается за заслугу такой жизни. Но заслуга исключается необходимостью: не было бы никакой заслуги, если бы человек жил хорошо и достойно, побуждаемый к этому неизбежным законом своей природы. Для того, чтобы возможна была заслуга, человеку дана свобода выбора. К выбору доброй и достойной жизни человек возбуждается надеждою заслужить через это участие в благодати Божией, а угроза наказания сдерживает выбор дурной жизни. Таким образом, воле предоставляется выбор между хорошим и дурным поведением, мотивами для которого служат надежда на блаженство или страх наказания. Так как для выбора необходимо взвешивание и обсуждение последствий принимаемого решения, то он обусловлен познанием, так что при различии знания не может быть одинаковости желания». *Попов И. В.* Святой Иларий, епископ Пиктавийский // Богословские труды. Сб. 7. 1971. С. 119–120.

⁹¹ Обозначение Бога в качестве «Ума» встречается уже у церковных писателей II в., например, у Афинагора, который этим понятием обозначает, кстати сказать, сразу два первых Лица Святой Троицы («Отец-Ум» и «Сын-Ум»). См.: *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 215–217. Св. Ириней Лионский также говорит: «Ибо Отец всего... не мыслим без Ума..., но Ум есть Отец, и Отец есть Ум». *Св. Ириней Лионский.* Творения. М., 1996. С. 156.

⁹² Ср. у Дионисия Ареопагита: «Объединяющие наименования относятся ко всецелой Божественности (τῆς ὅλης θεότητος ἐστίν)... Таковы: «Предоброе» (τὸ ὑπεράγαθον — Преблагое), «Пребожественное» (τὸ ὑπέρθεον), «Пресущественное» (τὸ ὑπερούσιον), «Сверхживое» (τὸ ὑπέρζωον), «Сверхмудрое» (τὸ ὑπέρσοφον)». *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 50–51.

⁹³ Опять же можно привести сравнение с Дионисием Ареопагитом, который называет Божество «Добром по существу» или «сущностным Благом» (οὐσιώδες ἀγαθόν). К этому месту имеется и схолия: «Само Божество есть добро по существу и... все сущее причастно Добру, как творения солнцу». Там же. С. 88–89.

⁹⁴ См. в «Ареопагитиках»: «В божественном единстве, то есть пресущественности, единым и общим для изначальной Троицы является пресущественное существование, пребожественная божественность, преблагая благодать (ἡ ὑπεράγαθος ἀγαθότης)». Там же. С. 52–53. Можно отметить более глубокие святоотеческие истоки определения Божественной сущности в качестве «Благодати». Например, св. Григорий Нисский говорит: «То, что есть изначальное и в подлинном смысле Благо (τὸ πρῶτος καὶ κυρίως ἀγαθόν), природу Которого составляет Благодать (ὅν ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστίν), то есть Само Божество, есть и называется тем, чем Оно мыслится по [Своей] природе». *Grégoire de Nysse.* La vie de Moïse. Ed. par J. Danielou // Sources chretiennes, N 1 ter. Paris, 1968. P. 50.

заключает в простоте, будучи мыслимой и называемой [так], исходя из совокупности благ. Она есть то единое и истинное Благо, какое только можно помыслить или изречь о ней. Эта Благость есть не только то, что истинно мыслят о ней думающие своим богомудрым умом и богословствующие боговдохновенным языком⁹⁵, но и то, что является неизреченным и непостижимым, превыше всех [этих наименований], не уступает единственной и сверхъестественной Простоте; [одним словом,] есть единая, всеблагая и сверхблагая Благость. Ибо в соответствии только с одним этим, то есть с тем, что Творец и Владыка твари, Который есть всеблагая и сверхблагая Благость и имеет Благость как Свою сущность, обращен к тварям Своими действиями, Он познается и нарекается⁹⁶. Поэтому Он никоим образом и совершенно не способен воспринять в Себя [нечто] противоположное, ведь никакая сущность не имеет [в себе самой какую-либо] противоположность.

35. Эта всесвятая и преблагая Благость есть Источник [всякой] благодати. И это есть Благо и вершина [всех] благ, и Оно [никоим образом] не может быть лишено совершенной Благодати. А поскольку пресовершенная и всесовершенная Благость есть Ум, то что же другое могло бы происходить из Нее, как из Источника, если не

⁹⁵ Ср. у Дионисия Ареопагита: «Слово стремится воспеть эти божественные имена, разъясняющие Промысл. Оно ведь не обещает разъяснить самопресущественную Доброту, Сущность, Жизнь и Премудрость самопресущественной Божественности, сверхоснованные, как говорят речения, превыше всякой доброты, божественности, сущности, жизни и премудрости в тайных сферах, но только воспеваает разъясненный благодотворный Промысл, Благость по преимуществу и Причину всех благ, сущее, жизнь, премудрость, а также творящую сущее, творящую жизнь и дающую Премудрость Причину тех, кто причастен сущности, жизни, уму, смыслу и чувству». Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. С. 190–191.

⁹⁶ Рассуждения св. Григория Паламы можно, вероятно, сравнить в данном случае с учением о Боговедении св. Григория Нисского, который в этом учении исходит из онтологической схемы: «сущность — потенция — энергия». Они «отличаются друг от друга, во-первых, степенью простоты. Содержание потенций полнее, чем содержание энергий, а содержание сущности полнее, чем потенций... Субстанция, мыслимая без отношения к ее потенциям, безусловна проста и неопределенна. В своих потенциях она получает уже некоторую мысленную определенность, а в энергиях эта потенция становится уже реальной». Поэтому «сущность Божия непознаваема, энергии доступны познанию, а божественные силы занимают в этом отношении средину между ними: они более постигаемы, чем сущность, и менее познаваемы, чем энергии. Сущность едина, проста, безвидна и потому выше всякого познания, но душа стремится мыслить ее в виде некоторой множественности потенций при помощи многочисленных понятий. Многообразию же понятий, в которых ум стремится исчерпать бесконечную полноту божественной сущности, соответствует и многообразие имен, которыми мы славословим Бога. Поскольку мыслимые таким образом силы имеют некоторую определенность для мысли, они уже носят в себе момент качественного ограничения, а это и делает их доступными познанию. Но, с другой стороны, находясь в бесконечной сущности, они остаются количественно неограниченными и потому не могут быть всецело объаты умом конечного существа. Они познаваемы, но лишь отчасти. Подобным образом энергии отличаются от сил. Энергия есть величина не только качественно, но и количественно определенная. Это — часть силы Божией, перешедшая в деятельное состояние в такой мере, которая необходима для совершения известного конечного дела. Тварь конечна, а потому и энергии Божии, открывающие себя в творении и промышленности, также конечны и ограничены. И дела творения, без сомнения, слишком велики для конечного человеческого ума, а потому и соответствующие энергии Божии не могут быть им вполне объаты, но еще менее способен он вместить бесконечные силы Божии. Поэтому уже сила Бога, а не только Его существо, есть как бы мрак для души». См.: Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Т. 1. Ч. II. Сергиев Посад, 1917. С. 345, 346–349. Если мыслить в рамках онтологической схемы, отмеченной И. В. Поповым у св. Григория Нисского, то Благость Божия у Паламы соответствует, скорее всего, «силе» («потенции»).

Слово? Причем Оно не подобно нашему произнесенному слову, ибо это наше слово не есть [действие только] ума, но и действие тела, приводимого в движение умом. Не подобно Оно и нашему внутреннему слову, которое как бы [обладает присущим ему] расположением к образам звуков⁹⁷. Также нельзя сравнить Его и

⁹⁷ Представляется, что именно так следует переводить фразу: φθόγγων γὰρ οὐνεὶ τόλοις κἀκεῖνος ἐν ἡμῖν διατιθέμενος γίνεται. В данном случае св. Григорий Палама использует известное стоическое различие «слова произнесенного» (λόγος προφορικός) и «слова внутреннего» (λόγος ἐνδιάθετος), которое уже Филоном Александрийским проецируется из области антропологии в область онтологии и богословия. Согласно Филону, в основу всех частных явлений нашей душевной жизни полагается «одно общее абстрактно-неопределенное начало или ум (νοῦς). Сам в себе, независимо от своих частных сил и проявлений, наш ум, по Филону, не имеет никаких определенных свойств и конкретных качеств: он не может быть назван ни духом, ни эфиром, ни бестелесною сущностью, ни границей, ни числом, ни видом, ни энтелехией, ни гармонией, ни вообще чем-либо реально существующим и качественно определенным; все, что мы можем знать и утверждать о нем, — это только одно, что он есть главный принцип (τὸ ἡγεμονικόν или ὁ ἡγεμών) всех частных явлений духовной жизни... Чтобы выйти из абстрактной пустоты бытия в себе и стать реально действующею силою, наш дух должен открыть себя в конкретной полноте своих частных сил и единичных функций. Это самооткровение духа и его саморазвитие из абстрактного в конкретное состояние, по Филону, совершается в двоякой форме: идеальной, или субъективной, и реальной, или объективной... Первую, т. е. идеально-субъективную форму, Филон ближе обозначает как λόγος ἐνδιάθετος — субъективный разум, идеальное слово, или внутреннюю беседу души с собою; вторую же, т. е. реально-объективную — как λόγος προφορικός — внешне изреченный и открывшийся в слове разум, или произнесенное слово... Это учение о двояком откровении духа в разуме и слове лежит в основе филоновской идеи самооткровения Сущего в Логосе: аналогией с человеческим логосом определяются ... не только внутреннее существо и развитие этой идеи, но даже и ее внешняя форма и фраза». При этом «как таковой Логос, очевидно, не может быть мыслим в форме самостоятельной и отдельной от Сущего ипостаси. Он так же нераздельно связан с Сущим, как наш разум — с душою... Сущее без Логоса — то же, что мыслящий субъект без мыслимого объекта, сознание без сознаваемого предмета; наоборот, Логос без Сущего — то же, что сознание без сознающего Я, мышление без мыслящего субъекта. Таким образом, Логос и Сущее имманентно объединяются в одно нераздельное божественное Я, — составляют одну живую и разумно-сознательную ипостась Божественную». См.: Муретов М. Д. Логос в сочинениях Филона Александрийского // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1883. Ч. 31. С. 570–618. Эти идеи Филона частично и в сильно преобразованном виде (мысль о Сущем и Логосе как единой Ипостаси, естественно, была неприемлемой) восприняли некоторые древнехристианские апологеты, в частности, св. Феофил Антиохийский. См.: Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 239. См. также: Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 4–5. Данная традиция прослеживается (хотя и существенным образом еще раз изменившись) затем у александрийских христианских богословов. Например, Ориген замечает, что как в человеке слово является «вестником» созерцаний ума, так и Сын-Слово есть «Вестник» Отца-Ума (ὅς γὰρ ὁ παρ' ἡμῖν λόγος ἄγγελος ἐστὶ τῶν ὑπὸ τοῦ νοῦ ὁρῶμένου, οὕτως ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος). См.: Origène. Commentaire sur saint Jean. T. I. Ed. par C. Blanc // Sources chrétiennes, N 120. Paris, 1966. P. 198. В аналогичном плане высказывается и св. Афанасий: «Представляя умом Божие Слово, необходимо нам представлять и Отца Его Бога, от Которого исходя, справедливо именуется Слово Истолкователем и Ангелом Отца Своего. Это нам можно видеть и на себе самих. Когда у человека исходит слово, заключаем, что источник слова есть мысль, и вникая в оно, усматриваем означаемую словом мысль; тем паче в высших представлениях и в несравненном превосходстве усматривая силу Слова, составляем себе понятие о благом Его Отце, как говорит Сам Спаситель: *видевый Мене, виде Отца Моего* (Ин. 14, 9)». Св. Афанасий Великий. Творения в четырех томах. Т. I. М., 1994. С. 186. Наконец, можно привести и рассуждение преп. Максима Исповедника: «Подобно тому, как наше слово, происходя естественным образом из ума, является

с нашим мысленным словом, хотя оно и беззвучно осуществляется совершенно бестелесными движениями; однако оно нуждается в интервалах и немалых промежутках времени для того, чтобы, постепенно исходя [из ума], стать совершенным умозаключением, будучи изначально [чем-то] несовершенным. Скорее [это Слово можно] сравнить с врожденно присущим нашему уму словом, или ведением, всегда сосуществующим с умом, благодаря чему [и следует думать, что] мы были приведены в бытие Сотворившим нас по Своему образу⁹⁸. Преимущественно же это Ведение присуще Высочайшему Уму всесовершенной и сверхсовершенной Благости, у Которой нет ничего несовершенного, ибо за исключением только того, что Ведение исходит из Нее, все [относящееся к нему] есть такая же неизменная Благость, как и Она Сама. Потому и Сын есть и называется нами Высочайшим Словом, чтобы мы познали Его как Совершенного в собственной и совершенной Ипостаси; ведь это Слово [рождено] из Отца и ни в чем не уступает Отческой сущности, но полностью тождественно с Отцом, за исключением [только Своего бытия] по Ипостаси, которая показывает, что Слово боголепно рождается от Отца.

36. Поскольку Благость, Которая рожденно происходит из умного Источника Благости, есть Слово, и поскольку никто из обладающих умом не может помыслить слово без духа, постольку Бог Слово, [рожденный] от Бога, имеет Святой Дух, происходящий вместе с Ним от Отца⁹⁹. Дух же нельзя уподобить

вестником сокрытых движений его, так и Слово Божие по существу познало Отца, как Слово [познает] породивший [Его] Ум. И без Слова ни одна из тварей не может воспринять Отца, ибо, будучи Словом по природе, Оно открывает того Отца, Которого познало, почему и нарекает это Слово *Велика Совета Ангелом* (Ис. 9, 6)». *Св. Максима Исповедника*. Творения. Кн. I. М., 1993. С. 238. Св. Григорий Палама, как видно из последующего, вносит существенные коррективы в данную традицию.

⁹⁸ Таким образом, св. Григорий Палама расширяет отмеченную выше традиционную схему: «слово произнесенное — слово внутреннее». Из последнего выделяется еще «мысленное слово» (ἐν διανοίᾳ λόγον) и «слово, врожденно присущее нашему уму» (ἐμφύτως ἡμῖν, ... ἐναποείμενον τῷ νῷ λόγον), которое отождествляется с «ведением, всегда сосуществующим с умом» (τὴν ἀεὶ συνυπάρχουσαν αὐτῷ γνῶσιν); «мысленное слово», вероятно, можно сблизить с дискурсивным мышлением, а «слово умное» — с духовной интуицией. Только последнее, согласно святителю, и имеет определенную аналогию с Сыном как Словом Отца (Ума).

⁹⁹ Говоря, что Слово (или Благость) «рожденно происходит» (или просто «рождается» — προϊούσα γεννητός), а Дух «сопроисходит» (συπρόιον здесь, по-видимому, следует понимать именно в смысле «исхождения»), св. Григорий Палама кратко обозначает грани православного учения о Святой Троице, которое многообразным образом и в различных аспектах освещается в творениях святых отцов. Для сравнения можно привести, например, такое рассуждение св. Фотия: «Исхождение (ἢ πρόδος) от Отца, друг мой, у Сына и Духа богословствуется нераздельно (ἀδιαστάτως), и в то же время никакое рассуждение не принуждает Дух переходить в наименование Сына или принимать братское отношение (τὴν ἀδελφικὴν ... σχέσιν), потому что и, наоборот, нельзя говорить или мыслить, что Сын перешел в исходящий Дух или усвоил Себе Его отношение. Но это в качестве скорого дара предоставит любой из удостоившихся иметь ум Христов, разуметь и учить других, ибо из-за того, что Они по богословию происходят (προίεναι) от Одного и Того же, и Дух не присоединится к сыновству, отойдя от собственного своеобразия, и Сын не смешается со свойством Духа, покинув отличающее Его рождение. Ибо Оба от Одного, но не одинаковым образом, и в особенности происхождения Каждого не тождественны: ведь Сын произошел от Отца через рождение, а Дух — через исхождение. Посему как отношения, соответствующие происхождению Каждого, различны (ибо и рождение не есть особенность, усвояемая собственно исхождению, и исхождению не подходят отличительные черты рождения), именно так и Те, о Которых говорят как о происходящих от Отца по разным отношениям, имеют различное и звание (τὴν κλήσιν — название), и свойство в ипостасях, ограниченных

тому дыханию, которое связано со словом, исходящим через наши уста, ибо это дыхание телесно и сочетается с нашим словом посредством телесных органов; нельзя уподобить Его и тому духу, который сопряжен, хотя и нетелесным образом, с нашим внутренним и мысленным словом, ибо этот дух есть некое устремление ума, простирающееся во времени [к предмету познания] вместе с нашим [внутренним] словом, а потому нуждающееся во временных промежутокх и происходящее [как движение] от несовершенства к совершенству. Дух же Высочайшего Слова есть как бы некая неизреченная Любовь Родителя к Самому неизреченно рожденному Слову¹⁰⁰. Этой же Любовью пользуется и Сам Возлюбленный

для нас своеобразием отношений». *Святитель Фотий Константинопольский*. Амфилохии. Перевод Д. Е. Афиногенова // Альфа и Омега. № 1 (15). 1998. С. 86. Текст: *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia*. V. IV. Leipzig, 1986. P. 105.

¹⁰⁰ В данном случае св. Григорий Палама обозначает Святой Дух как ἕρως. В другом его сочинении также встречается обозначение Святого Духа в качестве «общения и любви» (κοινωνίαν καὶ ἀγάπην) Отца и Сына (со ссылкой на «некоторых», придерживающихся подобного мнения). См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Α΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1988. Σ. 164. Определенную, хотя и достаточно отдаленную параллель этой мысли святителя представляет рассуждение Дидима Слепца, который видит в любви одно из субстанциальных свойств Бога и замечает: «Апостол свидетельствует, что эта любовь есть плод Духа Святого, как и радость и мир, даруемые Отцом и Сыном, — говоря: плод же духовный есть любви, радость, мир (Гал. 5, 22), каковая любовь излилась в сердца верующих Духом Святым, как говорит Апостол: любви Божия излилась в сердца наша Духом Святым (Рим. 5, 5)». См. латинский перевод: *Блаж. Иероним Стридонский*. Творения. Ч. 5. Киев, 1910. С. 398. Более близкую параллель представляет триадология блаж. Августина, зиждящаяся в данном плане на антропологических аналогиях. Согласно ему, «в любви наиболее ярко раскрывается природа нашего триединого сознания, отражающего в себе образ Божественной Троицы; здесь раскрывается сущность нашего духа, сближающая его с внутренней имманентной жизнью Триипостасного Божества. В любви человеческого духа выявляется сама его природа, как всегда присущая ему способность самосознания, которая основывается на объективировании душою человека своего содержания в качестве продукта его деятельности. И потому в любви констатируется Августин, как результат объективации душою ее содержания, три основных момента, соответствующих трем Лицам Божества. В любви Августин различает: того, кто любит (субъект любви); то, что любит (объект любви); и саму любовь (чувство или процесс любви). Такой характер и значение любви в природе человеческого духа должны определяться, по мысли Августина, тем, что тайна христианской Троичности есть в сущности тайна Божественной Любви». Применяя антропологическую точку зрения (которая сама, следует отметить, является «теологичной» или «теоцентричной») к «церковному учению о Божественных Лицах Св. Троицы и Их взаимоотношениях, в Абсолютном Субъекте Божественного самосознания и любви или реальном объекте человеческого познания, отражающемся в нашей познавательной способности, блаж. Августин предполагает Первую Ипостась Св. Троицы — Отца, рождающего из Себя Сына и изводящего Св. Духа. В абсолютном Объекте Божественного сознания и любви (Слове Божиим) или в самом акте человеческого познания, более или менее согласно с общецерковной концепцией евангельского Логоса, видит Августин Второе Лице Св. Троицы — Сына Божия, предвечно рождающегося из существа Бога Отца. Третий же аналогичный момент его тринитарной формулы — воля или любовь, в которой первые два объединяются друг с другом и в которой выражается самая сущность тринитарного процесса, сближается блаж. Августином с Духом Св., как Третьею Ипостасью Божественной Троицы. “Principaliter”, т. е. первоначально или преимущественно исходя от Отца, Дух Св., с точки зрения рационально-психологической тринитарной конструкции нашего западного епископа-философа, должен исходить вместе с тем и от Сына, основанием чему служит субстанциальное единство Сына с Отцом, вневременный характер тринитарного процесса, исключаяющий всякую хронологическую последовательность моментов и, наконец, посредническое положение в этом процессе Духа Св., как взаимной связи и любви Отца и Сына». Таким образом,

Сын и Слово Отца, имея Ее по отношению к Родителю, как происшедшую вместе с Ним от Отца и в Нем Самом соединенно почивающую¹⁰¹. От этого Слова, общающегося с нами посредством [Своей] плоти, мы научены относительно имени Духа, отличающегося по [ипостасному] существованию от Отца, а также относительно того, что Он — не только Дух Отца, но и Дух Сына¹⁰². Ибо Он

«с церковно-догматической точки зрения недостаток ... тринитарной аналогии блаж. Августина “из внутреннего человека” состоит в том, что она при последовательном, без всяких ограничений и оговорок, применении ее к богословским целям может склонять нашу мысль к Filioque». См.: *Верещацкий П. И.* Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице, ч. I. Казань, 1918. С. 188–197. Но вряд ли следует предполагать, что св. Григорий Палама был знаком с данной концепцией блаж. Августина посредством каких-либо вторичных источников. Во всяком случае, структура триадологии святителя Григория коренным образом отличается от тринитарного учения Августина и само отождествление Духа с Любовью в общей массе его творений не имеет принципиального значения, впрочем так же, как и «триадологическая модель» в его антропологии. См.: *Lison J.* L'Esprit comme amour selon Grégoire Palamas: Une influence augustinienne? // *Studia Patristica*. V. XXXI. 1997. P. 325–331.

¹⁰¹ Место достаточно трудное для понимания и перевода. По поводу его один исследователь замечает, что у Паламы здесь отсутствует четкое различие между сферой Божественного Естества как такового и сферой ипостасного бытия Лиц Святой Троицы. См.: *Coffey D.* The Palamite Doctrine of God: A New Perspective // *St Vladimir's Theological Quarterly*. V. 32. 1988. P. 351. Однако в противоположность этому замечанию можно предположить, что св. Григорий, говоря о Духе-Любви как «соединенно (сращенно, сопродно) почивающем» в Сыне-Слове (συνφωδῶς ἐν αὐτῷ ἀναπαύμενον), как бы намекает на ту тонкую и почти неуловимую границу, отделяющую «природное» и «ипостасное» во Святой Троице. Эта граница с трудом улавливается современным «рационализирующим» мышлением, которое, при всей его изощренности и диалектической изысканности, является довольно грубым, примитивным и приземленным. Отцы же Церкви своей благодатно-духовной интуицией чувствовали все тончайшие изгибы данной границы, отнюдь не вступая при этом в противоречие с логикой, но с логикой *облагодатствованной*. Так, например, св. Кирилл Александрийский «выражается о Св. Духе, что Он есть собственный Сыну, Который есть Бог, и что поэтому так же принадлежит Сыну естественно (φυσικῶς), как Отцу принадлежит по естеству (κατὰ φύσιν), что Он Ему прирожден (ἐμφυετός), существенно с Ним соединен (οὐσιωδῶς ἡνωμένον) и естественно в Нем пребывает (ὑπάρχον ἐν αὐτῷ φυσικῶς), пребывает как некоторая Его естественная сила (ἐνέργεια φυσική), наподобие того, как в душе человеческой существует ум. Но ясно, что этим он хочет сказать не что иное, как только то, что Дух не есть чуждое Сыну или вне Сына находящееся существо, а что Он, напротив, будучи единосущен Ему, составляет с Ним такое же внутреннее и нераздельное единство, как с Отцом». *Епископ Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. II. Киев, 1892. С. 506–507. Для сравнения можно привести еще и высказывание о Святом Духе св. Иоанна Дамаскина: «понимаем Его как Силу самостоятельную, Которая Сама по Себе созерцается в особенной Ипостаси, и исходящую от Отца, и почивающую в Слове, и являющуюся выразительницей Его, и как Таковую, Которая не может быть отделена от Бога, в Котором Она есть, и от Слова, Которому Она сопутствует, и как Таковую, Которая не изливается так, чтобы перестала существовать, но как Силу, по подобию со Словом существующую ипостасно, живую, обладающую... могуществом, которое сопутствует желанию, не имеющую ни начала, ни конца. Ибо никогда у Отца не недоставало Слова, ни у Слова — Духа». Точное изложение православной веры. С. 12–13.

¹⁰² См. на сей счет рассуждение В. Н. Лосского: «Если имя “Дух Святой” ... скорее выражает Его божественную иконономию, то это потому, что Третья Ипостась по преимуществу есть Ипостась проявления, то Лицо, в Котором мы познаем Бога-Троицу. Оно сокрыто от нас преизбыточествующим проявлением Самого Божества. Это и есть личный “кеносис” Духа Святого в проявлении Его Домостроительства, отчего и трудно нам воспринять образ Его ипостасного бытия. Тот же аспект, аспект природного проявления,

говорит: *Дух истины, Который от Отца исходит* (Ин. 15, 26)¹⁰³, чтобы мы познали не только Слово, но и Дух, Который от Отца, не рожденный, но исходящий: Он есть и Дух Сына, имеющего Его от Отца в качестве Духа Истины, Премудрости и Слова. Ибо Истина и Премудрость есть Слово, соответствующее Родителю и сорадующееся с Отцом, согласно сказанному Им через Соломона: «Я был и сорадовался с Ним»¹⁰⁴. Он не сказал «радовался», но именно «сорадовался», потому что предвечная Радость Отца и Сына есть Святой Дух как общий Обоим согласно речению [Священного Писания]¹⁰⁵. Поэтому-то Святой Дух Обоими и посылается к [людям] достойным, имея бытие от одного только Отца и от Него одного исходя по бытию.

37. Образ этой Высочайшей Любви имеет и наш ум, сотворенный по образу Божию, [питая ее] к ведению, от Него и в Нем постоянно пребывающему; и эта любовь — от Него и в Нем, происходя от Него вместе с внутренним Слово. И это неутолимое стремление людей к познанию служит ясным свидетельством

приложимый Сыну в имени “Логос”, придает Ему и все Его значение “Логоса”. Логос “есть краткое провозглашение природы Отца”, — говорит св. Григорий Богослов. Когда св. Василий Великий говорит нам о Сыне, “являющем в Себе всего Отца в блистании всей Своей славы”, он тоже имеет в виду проявляющийся энергийный аспект Пресвятой Троицы. Также все святоотеческие тексты, в которых Сын назван “Образом Отца”, а Дух — “Образом Сына”, относятся к проявлению через энергию общего содержания Трех, ибо Сын — не Отец, но Он то, что есть Отец; Дух Святой — не Сын, но Он то, что есть Сын. В аспекте Божественного проявления Ипостаси являются не образами личностного различения, а образами общей природы: Отец открывает Свою природу через Сына, Божественность Сына проявляется в Духе Святом. Поэтому в этом аспекте Божественного проявления можно установить порядок Лиц, ту “axis”, которую, строго говоря, не следует прилагать к Троичному бытию Самому в Себе, несмотря на “единоначалие” и “причинность” Отца, которые не придают Ему какого-либо первенства над другими Ипостасями, ибо Он — Лицо лишь постольку, поскольку Лица — Сын и Дух». *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995. С. 90–91.

¹⁰³ Св. Кирилл Александрийский, ссылаясь на это место Евангелия, замечает, что признание «Духа Отца» одновременно и «Духом Сына» является тем таинством, в которое введет (μυσταγωγήσει) нас непосредственно Сам Сын. Будучи Духом от сущности Отца и Слова, этот Дух как бы сосредотачивает в Себе все, что свойственно Божеству по природе (πᾶν ὅτι ἐστὶ τῆς θεότητος ἰδίον κατὰ φύσιν ἐλάγεται); имея это Божество, словно Источник, изливает [благодать] от Отца через Сына, освящая [ею] тварь. Далее св. Кирилл говорит, что мы познаем Бога Отца «через Сына в Духе», ссылаясь на Ин. 10, 27–28 и 15, 26. См.: *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité*. Т. III. Ed. par G. M. de Durand // *Sources chrétiennes*. N 246. Paris, 1978. P. 28–30, 188.

¹⁰⁴ Очень свободная цитата из Притч. 8, 30 (церковнославянский перевод: «Аз бех, о нейже радовашеся»; синодальный: «тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день»). См. толкование: «Если для полноты блаженства нужно его разделять с кем-нибудь, то у Бога и до сотворения мира было с кем разделять его. Он один, но никогда не был одинок. Ибо Бог Отец вечно имел едиnorodного и единосущного Сына, от вечности имел исшедшего от Него Св. Духа. От вечности жизнь Божества состояла в общении трех Лиц Божественных, и это общение было неиссякаемым источником блаженства для Них. Этим удовлетворительно объясняются слова Божественной Ипостасной Премудрости: *Аз бех, о нейже радовашеся* Господь, т. е. Я от века была предметом Его радости, на Мне от века почивали Его благоволение и любовь, Он возлюбил Меня прежде сложения мира (Ин. 17, 24). Равно и Я сама, продолжает Премудрость, *на всяк день веселяхся пред лицем Его на всяко время*, т. е. как для Самого Бога Отца Я была радостью и весельем, так и Я непрерывно радовалась, наслаждаясь преискренним общением с Ним». *Нечаев В.* Толкование на паремии из Книги Притчей и из Книги Премудрости Соломоновой. М., 1886. С. 110.

¹⁰⁵ Выражение κατὰ τὴν χρῆσιν можно перевести и как «[общий] Обоим по тесному сношению» (примерно так и переводит Р. Сенкевич: is common to them by mutual intimacy).

[такой любви] даже для тех, кто не в состоянии постигнуть сокровеннейших глубин самих себя¹⁰⁶. Но в том Первообразе, в той всесовершенной и сверхсовершенной Благости, в Которой нет ничего несовершенного, за исключением того, что происходит из Нее¹⁰⁷, Божественная Любовь есть полностью Сама Благость. Поэтому Любовь сия есть Святой Дух и *другой Утешитель* (Ин. 14, 16)¹⁰⁸, и так нами называется, поскольку Он сопутствует Слову, дабы мы познали, что [Святой Дух], будучи совершенным в совершенной и собственной Ипостаси, ни в чем не уступает сущности Отца, но неизменно тождественен [по природе] Сыну и Отцу, [отличаясь от Них] по Ипостаси и представляя нам [Свое] боголепное исхождение от Отца. Поэтому мы почитаем единого Бога, истинного и совершенного, в трех истинных и совершенных Ипостасях, — Бога, разумеется,

¹⁰⁶ Ср. учение св. Григория Нисского, для которого одну из коренных черт образа Божия в человеке составляет «влечение к благу, любовь к нему, или, применяясь к современному словоупотреблению, — то, что составляет этическую сторону духовной природы человека. Эта сторона нашей духовной природы имеет даже главенствующее значение в определении образа Божия, так как все другие блага лишь постольку имеют значение, поскольку они имеют этический характер и содействуют религиозно-этическим целям развития человеческой природы. Все в природе человеческой устроено так, чтобы содействовать стремлению человека к благу, к усовершенствованию его природы сообразно требованиям высшего блага и к уготовлению тесного взаимного общения с высочайшим Благом — Богом: для этого дан ему ум, образ ума Божественного, и свободная воля, долженствующая вести человека к указанной ему Творцом и в само наше естество внедренной цели нашего существования. В этом смысле религиозно-этическая сторона нашей природы составляет самую существенную часть отпечатленного в нас Божия образа, и Григорий Нисский всюду необходимо это предполагает и утверждает, говоря, что “с самой сущностью и природою человека соединено” неизгладимое стремление нашего духа к добру и нравственному совершенству и что “с самим естеством” нашим “сопряжено” подобное же стремление к внутреннему духовному общению с “умопостижимым и блаженным Образом, которого человек есть подобие”. Признавая все наши добродетели, не исключая и стремления нашего ума к истине, — хотя и слабыми, но все же подобиями всесовершенной добродетели Божественной, св. Григорий, в частности, учит, что любовь, обнимающая и выражающая надлежащие наши отношения к другим существам, составляет коренную черту образа Божия в нас». *Тихомиров Д.* Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев на Днепре, 1886. С. 113–114. Для св. Григория Паламы (впрочем, как и для Нисского святителя) эта любовь (в данном случае — «эрос») выражает не просто «надлежащие наши отношения к другим существам», но в первую очередь и главным образом — к Высочайшему Существу, и в таком качестве она есть любовь к Боговедению или «неутолимое стремление людей к познанию» (ἡ πρὸς εἰδέσθαι τῶν ἀνθρώπων ἀκόρεστος ἔφεσις). Любовь и «гносис», таким образом, представляются неотделимыми друг от друга. При этом следует учитывать тот факт, что и в библейском мироощущении и языке слово «*познать*» означает восприятие в себя другого объекта, другого естества, которое до этого было совершенно обособленно, как бы находилось вне познающего субъекта» (см., например, познание Евы Адамом в Быт. 4, 1). И когда Господь говорит о знании истинного Бога (Ин. 17, 3), Он «имеет в виду некое органическое единение человека — образа Божия — со своим Первообразом». Поэтому и «на языке Церкви *богопознание* означает отнюдь не теоретическое богословствование, а именно органическое единение с Богом в лице Христа-Богочеловека». См.: *Протоиерей Николай Иванов.* И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования Книги Бытия (гл. 1–5). Клин, 1997. С. 181.

¹⁰⁷ Св. Григорий Палама несомненно подразумевает, что совершенство всякого тварного бытия не может идти в какое-либо сравнение с Божественным Совершенством.

¹⁰⁸ По толкованию св. Иоанна Златоуста, «сказав: *иного*, указывает на различие Его (Святого Духа. — А. С.) ипостаси; а сказав: *Утешителя*, на единство существа». *Св. Иоанн Златоуст.* Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Кн. 2. М., 1993. С. 497.

не тройного, а простого¹⁰⁹. Ибо и Благодать не является тройной и нет трех благодостей, но Превысшая Благодать есть Святая Троица, почитаемая и поклоняемая; Она из Самой Себя и в Саму Себя неизливаемо изливается, боголепно пребывая в Самой Себе прежде [всех] век. Будучи неограниченной, Она только Самой Собой и ограничивается, [но Сама] все ограничивает, сверх всего простирается и не позволяет ничему из сущего быть вне Ее.

38. Умное и разумное естество Ангелов [также] обладает и умом, и словом, происходящим из ума, и любовью ума к слову; любовь эта [опять же происходит] из ума, всегда соприсутствует с умом и словом и может быть названа «духом», поскольку по природе сопутствует слову. Однако дух сей не является животворящим, ибо ангельское естество не получило от Бога тела, соединенного с ним и [взятого] от земли так, чтобы иметь животворящую и содержащую [это тело] силу¹¹⁰. Наоборот, умное и разумное естество души, поскольку оно

¹⁰⁹ Эта фраза (ὁὐ τριπλοῦν, ἀλλ' ἀπλοῦν) предполагает сохранение Божественного единства по сущности и отрицание «трех богов» в христианском учении о Святой Троице. Аналогичного рода высказывания часто встречаются в святоотеческих текстах. Например, св. Софроний Иерусалимский в своем «Соборном послании» говорит: «Мы веруем в Троицу в Единице и прославляем Единицу в Троице: в Троицу, потому что три Ипостаси, а в Единицу по единичности Божества. Святая Троица исчисляется по личным Ипостасям, а Всесвятая Единица не знает никакого исчисления. И Она делится неразделимо, и неслитное допускает соединение. Разделяясь по исчислимым Ипостасям и исчисляясь по личным особенностям, Она соединяется с тем же существом и естеством и не допускает полного разделения. Едина есть и несоставная Единица и не допускает никакого исчисления по отношению к сущности. Мы, не видя, веруем во единого Бога, потому что ясно проповедуем одно Божество, хотя Оно и познается в троичности Лиц. И мы возвещаем об едином Господе, потому что верно знаем, что одно Господство, хотя Оно и познается в трех Ипостасях. Так как Бог, как Бог, есть один и Божество едино, то Он не делится и не распадается на трех богов и не переходит в три божества». Деяния Вселенских Соборов. Т. IV. СПб., 1996. С. 143.

¹¹⁰ Согласно владыке Сильвестру, «по мысли Откровения, Ангелы в противоположность душам человеческим, органически связанным с телами, суть чистые или бесплотные духи, т. е. такого рода духи, которые не имеют телесности человеческой ни в этом ее грубом виде, в каком она находится в нынешних земных человеческих телах, ни в том даже одухотворенном и прославленном ее виде, какой она получит по воскресении этих тел. Но, спрашивается, какого рода эта чистая духовность, или бестелесность, Ангелов, относительная ли она только или безотносительная, иначе говоря, бестелесны ли они только сравнительно с людьми, или же в таком смысле, в каком признается бестелесным Сам Дух бесконечный? На этот вопрос не находим мы в Писании прямого ответа, но нужно сказать, что оно нисколько не мешает пониманию бестелесности Ангелов в смысле ограничительном и даже, по-видимому, к нему наклоняет ... Потому-то и древние отцы и учителя, а также писатели церковные, хотя в частности расходились между собою в рассуждении о духовности Ангелов, но почти все объединялись в той общей мысли, что Ангелы суть существа относительно чисто-духовные и бесплотные. Так, прежде всего мы встречаемся с целым рядом такого рода христианских учителей и писателей, которые, находясь под влиянием той мысли, что все поставленное в границы бытия не должно быть совершенно чуждо вещественности, прямо и решительно утверждали телесность Ангелов. Таковы были — *Иустин, Татиан, Афинагор, Тертуллиан, Ориген, Феогност, Мефодий, Василий Великий и Амвросий*. Но все они телесность Ангелов понимали в высшем и особеннейшем смысле, почему если приписывали им тела, то тела самые тонкие, — огневидные и эфирные, не имеющие ничего общего с видимыми чувственными телами, или же разумели под ними только особого рода форму бытия, или пространственную ограниченность. С другой стороны, мы встречаемся далее с таким же рядом других отцов и учителей, которые, по-видимому, совершенно безусловно признают бестелесность Ангелов. Таковы: *Афанасий Великий, Григорий Нисский, Григорий Богослов, Златоуст, Епифаний, Кирилл Александрийский, Феодорит, Иероним, Григорий Великий, Иоанн Дамаскин*

было сотворено вместе с земным телом, получило от Бога и животворящий дух, благодаря которому оно сохраняет и животворит соединенное с ним тело. Этим убеждаются люди разумные относительно того, что человеческий дух, животворящий тело, есть умная любовь¹¹¹; он — из ума и слова, в уме и слове есть и в себе содержит ум и слово. Благодаря ему душа обладает естественным образом столь вожденной связью с собственным телом, что никогда не желает покидать его и вообще [стремится] не покидать его, если только какая-либо серьезная болезнь не принудит ее к этому.

39. [Следовательно], только одно умное и разумное естество души обладает и умом, и словом, и животворящим духом; только оно одно, более чем нетелесные Ангелы, было создано Богом по образу Его. И это обладание образом неизменно, хотя естество сие может не осознавать своего достоинства, мысля и живя недостойно Создавшего его по Своему образу¹¹². Так и после прародительского

и другие. Но, сравнивая Ангелов с Богом, и они находят нужным допустить в их природе своего рода грубость и вещественность». *Епископ Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. III. Киев, 1898. С. 154–157.

¹¹¹ Обозначая человеческий дух как «умную любовь» (νοερὸς ἔρως), св. Григорий Палама, во-первых, следует отождествлению «эроса» и «агапе», уже вполне устоявшемуся до него в святоотеческой традиции, а во-вторых, предполагает своего рода иерархию такого «эроса-агапе»: Божественный «Эрос» — «эрос» ангельский — «духовный эрос» в человеке. Для сравнения можно привести одно рассуждение схолиаста «Ареопагитик» (Иоанна Скифопольского или преп. Максима Исповедника?): «Пойми, как великий Иерофей любомудрствует о достохвальном эросе (περὶ τοῦ ἐταίμετοῦ ἔρωτος) наилучшим образом, первым делом называя Эрос Божественный, поскольку запредельной и беспредельной Первопричиной небесного эроса является Бог. Ибо если, как сказано выше, эрос — это и есть любовь (ὁ ἔρως αὐτός ἐστιν ἡ ἀγάπη), поскольку написано *Бог есть любовь* (1 Ин. 4, 8), то ясно, что Бог — это всех объединяющий Эрос, или Любовь. От Него Она переходит к Ангелам, почему он назвал Ее и ангельской, — у них в особенности обнаруживается божественная любовь к единству, ибо никакой несогласованности и причины для распрей у них нет. Затем, после ангельской, он называет умственный эрос (νοερόν φησιν ἔρωτα), т. е. любовь принадлежащих Церкви богомудрых мужей, обращаясь к каковому Павел говорит: “Да говорится одно и то же” и так далее (Флп. 2, 2), — и Господь: “да будете едино, как Мы едины” (Ин. 17, 11). Это относится к истинным христианам, впрочем, также и к прочим людям, у которых есть закон дружества. Словесные же души он назвал разумными (νοεράς — умными), потому что они происходят от Божию Ума. А душевным (ψυχικόν) он назвал эрос бессловесных, дружество, основанное на чувствах (τὴν αἰσθητικὴν φιλίαν — “чувственную дружбу”), т. е. — без участия ума (ἄνοον). По причине ведь этой любовной силы и птицы, как-то: лебеди, гуси, журавли, вороны и им подобные летают стаями; и по земле ходят также, *стадами*, олени, быки и подобные им; и, равным образом, плавают *вместе* тунцы, кефали и ведущие схожий с ними образ жизни. Да и существа нестадные *тоже* движимы к спариванию со сходными. Физическим (φυσικόν) же он назвал эрос бездушных и бесчувственных существ, соответствующий их естественной склонности. И они устремляются к Богу своим жизненным, т. е. естественным движением». *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии. С. 131.

¹¹² Ср. рассуждение свт. Игнатия (Брянчанинова) о грехопадении человека: «Образ и подобие Божии в человеке, по падении его, изменились. Подобие, состоявшее в совершенном отчуждении зла из качеств человека, познанием зла и сообщением его этим качествам, уничтожилось; при уничтожении подобия образ исказился, соделался непотребным, но не уничтожился совершенно. “Да вемы убо, — говорит святой Димитрий Ростовский, — яко образ Божий есть и в невернаго человека душе, подобие же токмо в христианине добродетельно: и егда согрешает смертне христианин, тогда подобия токмо лишается Божия, а не образа: и аще и в муку вечную осудится, образ Божий тойжде в нем во веки, подобие же уже быти не может”. И Церковь воспевает: “Образ есмь неизреченныя твоя

преступления в раю, [происшедшего вследствие вкушения] от древа, когда до телесной смерти мы подверглись смерти душевной, которая есть отделение от Бога¹¹³, мы, отвергнув [житие] по божественному подобию, не лишились [жизни] по образу. Поэтому если душа возненавидит [свою] связь с худшим и прилепится любовью к Лучшему, подчиняясь Ему делами и способами [осуществления] добродетели, то она просвещается этим Лучшим и облагораживается Им, улучшаясь и убеждаясь Его советами и увещаниями, благодаря которым она получает подлинно вечную жизнь. Через эту жизнь она делает бессмертным и соединенное с ней тело, которое в [определенное] время обретет обещанное воскресение и станет причастным вечной славе¹¹⁴. Однако если душа не отвергнет [свою] связь

славы, аще и язвы ношу согрешений, но еже к подобию возведи древнею добротою возобразится” (последование панихиды. — А. С.». *Святитель Игнатий Брянчанинов*. Слово о человеке // Богословские труды. Сб. 29. 1989. С. 309.

¹¹³ Схожие мысли часто встречаются у отцов Церкви. Например, согласно учению св. Григория Богослова, лишившись райской жизни, человек потерял самые высшие и драгоценные блага: «бессмертие и ближайшее общение с Богом». И «прежде всего в падшем человеке поврежден или искажен был образ Божий, так как св. Григорий образ Божий поставляет в уме или духе человека. Вместе с умом или духом первородный грех произвел порчу и в теле человека». См.: *Виноградов Н.* Догматическое учение святого Григория Богослова. С. 384–385. Сам св. Григорий Палама неоднократно развивает аналогичные мысли. Так, в одной из своих гомилий он, объясняя Быт. 2, 16–17, замечает, что Бог не говорит здесь людям в форме повеления, ибо «смерти же Он не велел быть, но предсказал, что она будет на основании преступления, говоря: “Да не снесете от древа; в оньже аще день снесете, умрете”, дабы, сохраняя совет и бежа от преступления, мы не подверглись смерти. А то, что Он сказал тогда не о смерти тела, а о смерти души, видится на том основании, что они телесно не умерли в тот день, когда вкусили от запрещенного древа. Но в чем выражается смерть души? — В оставлении Божиим. Потому что как тогда, когда налицо свет, невозможно, чтобы в том же самом месте была и тьма, но когда свет покинет место, настает мрак, имеющий свое бытие не от света, но от тени, бывающей тогда, когда свету прегражден доступ; так и тогда, когда Бог, сущий Сама Жизнь и жизнь всех живущих и особенно живущих духовной жизнью, присутствует в наших душах, невозможно, чтобы и смерть там была. Когда же Бог оставит ее, приближается к ней смерть, имеющая свое бытие не от Бога, но по причине оставления души Богом, а причина сему — грех. Видите, что смерть не от Бога, но от греха? ... Потому что, оставив живой Свет и по причине преступления оставив Бога и сознательно отступив от Жизни, мы приняли смертоносный совет сатаны и этим сами в себе поселили его, сущего *мертвого* духа, как уже прежде оставившего Бога и самого ставшего виновником для нас умерщвления и смерти, пока, говорю, смерти души, которая, когда отделится от Бога, как говорит Павел, “живая умерла”. И даже жизнь ее (в таком состоянии) хуже смерти. Потому что она — инертна на всякое доброе дело, энергична же бывает на всякое зло, сама на себя сплетая козни и самоубийственным злом непрестанно толкая себя на худшее». *Св. Григорий Палама*. Беседы в трех томах. Т. 2. С. 58–59.

¹¹⁴ В данном случае св. Григорий Палама предполагает блаженную участь праведников в будущей жизни, которую прикровенно, но достаточно определенно описывают многие древнецерковные писатели и отцы Церкви. Например, согласно учению св. Григория Двоеслова (Великого), «до всеобщего воскресения праведные наслаждаются исключительно духовным блаженством — *sola animarum beatitudine*, — *sola adhuc mentis beatitudine perfruuntur*, и только после всеобщего воскресения получают вместе с духовным и телесное блаженство, хотя и теперь они находятся там же (*sinus patriae coelestis*), где будут после всеобщего воскресения. Духовное блаженство праведных состоит в ближайшем, непосредственном общении между собою и с миром высших духов — с Ангелами, в созерцании славы Божией, в высшем ведении: какой язык может выразить или какой ум постигнуть несказанные радости высшего Отечества: быть среди сонмов ангельских, предстоять вместе с блаженнейшими душами славе Создателя, взирать прямо на лице Бога, видеть свет неописанный, решительно не бояться смерти, пользоваться даром

с худшим и не откажется от подчинения ему, которым она бесчестит и предает позору образ Божий, то она отчуждается и удаляется от подлинного блаженства Божия и истинной жизни, поскольку, как сама прежде оставившая Лучшее, справедливо бывает покинута Им¹¹⁵.

40. Троическое естество, следующее за высочайшей Троицей, более всех других [тварных существ] созданное по Ее образу, а именно — умное, разумное и духовное естество, то есть человеческая душа, должно сохранять свой чин и быть ниже одного только Бога¹¹⁶; она должна лишь Ему одному подчиниться,

постоянной невредимости...». «Там на пажитях вечно зеленеющего рая обрадованы довольством вечности те, которые уже освободились от цепей похотливой временности. Там хоры Ангелов, поющих песнь Богу; там общение вышних граждан. Там радостное торжество возвращающихся с печального труда сего странствования. Там провидевшие сонмы пророков; там предназначенное в судии число Ангелов; там победоносное воинство бесчисленных мучеников, — тем более там их, радующихся, чем жесточе здесь были мучимы; там постоянство исповедников, утешенное получением своей награды; там верные мужи, в которых удовольствие века не могло истощить силы их мужества; там св. жены, которые с веком сим победили и пол; там отроки, которые здесь своими нравами превысили свои лета; там старцы, которых здесь хотя лета и сделали слабыми, однако же не оставила добродетельная деятельность». *Пономарев А.* Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-литературном значении // *Странник.* 1886. № 3. С. 440–442.

¹¹⁵ Ср. учение св. Григория Нисского на сей счет: «Те, которые лишь в чувственности и плотских страстях полагали все благо жизни, теперь, по отрешении от тела, естественно лишаются уже возможности удовлетворять своим порочным стремлениям. А так как других, чисто духовных и разумных влечений в земной жизни они не развили, то, находясь теперь в такой области бытия, где благо и счастье состоят только в умственном познании и созерцании Сущего, они естественно не имеют участия и в блаженстве. Эта невозможность удовлетворения чувственных страстей и это лишение истинных благ, доступных только людям, ранее приготовившим себя к тому, и делаются для людей чувственно-настроенных тем пламенем, палящим душу, для избавления от которого приточный богач просит у Лазаря хотя капли из моря благ, окружающих праведников». *Мартынов А.* Эсхатология св. Григория Нисского // Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе. 1883. Ч. 32. С. 113–144.

¹¹⁶ Высказывая эту мысль, св. Григорий Палама находится в общем русле святоотеческого учения о душе. Ибо «отцы Церкви единогласно утверждали, что душа человеческая “занимает высшую степень бытия” и “возвышается над всеми существами растущими и живущими”, как “прекраснейший и любимейший преимущественно пред всеми творениями образ Божий”, что “она есть превосходное Божие дело”, “творение умное, величественное и дивное, лучшее подобие и образ Божий”, “имеющее беспримерно близкое родство с Богом”, как Его “образ и дыхание”, как “частица божественного и струя невидимого Божества”, как существо, “имеющее в известных состояниях сходство с Богом, хотя и не Божеской природы”. В таком близком сродстве духовной природы человека с Богом отцы Церкви полагали ее превосходство и красоту, ее ценность и значение, называя ее существом, “дражайшим всего мира”, “беспримерным и неописанным по красоте” своей, “наделенным всеми совершенствами, свойственными духу”. В невещественности души человеческой и благолепии ее духовного существа св. Иоанн Златоуст полагает причину особенной ее красоты. “Между телами те, которые легче и тоньше и уклонились на путь, ведущий к бестелесному, душа несравненно лучше и превосходнее других. Небо прекраснее земли, огонь — воды, звезды — камней; а радуге мы дивимся более, нежели фиалке, розам и всем цветам земным. И между тем, если бы возможно было видеть красоту души очами телесными, ты посмеялся бы над всеми примерами тел, — так слабо они представляют нам благолепие души”». Вместе с тем отцы Церкви подчеркивали постоянно субстанциальное отличие души от Бога, ибо она «не может обладать свойствами Божества в безусловном значении, а должна быть лишь Его отражением. Взаимное отношение образа и первообраза не допускает полного тождества предметов, но, указывая на родственную связь, предполагает в то же время и существенное между ними различие». См.: *Давыденко В.* Святоотеческое

быть подвластной и послушной, на Него одного взирать, украшать себя постоянным памятованием о Нем, созерцанием Его и горячей и пламенной любовью к Нему. Тем самым она чудесным образом привлекает Его к себе, или, лучше сказать, может привлечь иногда таинственное и неизреченное сияние того Естества [Божия]. Тогда-то она и обладает подлинно образом и подобием Божиими, которые через это [сияние] осуществляют [в полноте свою] приятность, мудрость и божественность¹¹⁷. Присутствует ли [это сияние] явно, или приближается неявно, душа через него научается в нынешнем [веке] все сильнее и сильнее любить Бога паче самой себя, ближнего — как саму себя, а отсюда — знать и соблюдать свое достоинство и чин, а также истинно любить саму себя¹¹⁸. Ибо тот, кто любит неправедность, ненавидит свою душу, разрушает и приводит в негодность то, что по образу Божию, уподобляясь тем одержимым безумием [людям], которые безжалостно растерзывают собственную плоть, совсем не чувствуя [при этом боли]. Ведь сам [такой человек] незаметно губит и жестоко разрушает свою врожденную красоту, безумно разрывая [на части] троический и надмирный мир своей души, преисполненный внутри любовью. Что может быть более неправедного, более пагубного, чем не помнить, не созерцать, постоянно не желать и не любить Сотворившего и Украсившего по Своему образу, Даровавшего силу

учение о нематериальности или духовности человеческой души // Вера и Разум. 1905. № 13. С. 15–16, 2. Однако св. Григорий Палама, находясь в указанном русле свято-отеческого учения о душе, особенно подчеркивает в данном случае ее «троическое естество» (τριαδική φύσις) как образа Святой Троицы. В одной из своих гомилий он говорит, что в сотворении человека обнаруживается тайна (таинство) Святой Троицы. Поэтому он является единственным «таинником и поклонником» (μόστης καὶ προσκυνητής) Ее на земле, ибо чувственные и бессловесные твари обладают только «жизненным духом», но лишены ума и разума (слова); Ангелы же и Архангелы, хотя и обладают умом и разумом, будучи умными и разумными существами, не имеют «животворящего духа» в себе, а поэтому не обладают и телом, оживотворяемым этим духом. Следовательно, лишь один человек несет на себе образ Триипостасного Естества. См.: *Святитель Григорий Палама. Беседы. Т. 3. М., 1994. С. 201. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 11 // ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. Τ. 79. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1986. Σ. 512.*

¹¹⁷ Данное «сияние» (ἀγλήν) тождественно благодати в соответствии с мыслью, что «несозданный Свет и его видение являются не столько следствием действия на нас благодати Божией, сколько обнаружением этой благодати. И этот тождественный с благодатью несозданный Свет имеет ... у св. Григория Паламы много видов своего обнаружения — от чисто внутреннего озарения, таинственно испытываемого сердцем, до как бы вне нас находящегося сияния, отчасти подобного по своим действиям свету земному, но одновременно внутренне просветляющего созерцающего его. Можно даже думать, что в высших духовных состояниях благодать Божия, оставаясь все так же невидимой и “сверхумной”, одновременно обнаруживается как неизреченный “сверхчувственный” Свет, непостижимо созерцаемый в себе или вовне удостоившимися такого состояния». *Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды 1952–1983 гг. Статьи, доклады, переводы. Нижний Новгород, 1996. С. 195–196.*

¹¹⁸ Эта истинная любовь души к самой себе (ἐαυτήν ὡς ἀληθῶς ἀγαπᾶν) полностью совпадает, как можно понять из контекста, с любовью к образу Божию в себе. Ср. рассуждение свт. Феоплпта: «Когда Бог Слово создал человеческий ум в качестве разумного, Он сочетал с ним и силу любви (τὴν τοῦ ἔρωτος δύναμιν) для того, чтобы естественный разум (ὁ τῆς φύσεως λόγος), пользуясь содействием этого влечения (τῷ ποθῶ) души, свершал благие деяния, а также для того, чтобы добродетели, налагаемые на душу, словно краски на икону, точно воспроизводили (τὴν ἀκριβῆ μίμησιν) Божие подобие, сберегая тем самым то, что по образу и подобию». *Theoleptus of Philadelphia. The Monastic Discourses. A Critical Edition, Translation and Study by R. Sinkewicz. Toronto, 1992. P. 358.*

ведения и любви и щедро Наделившего Своими неизреченными дарами и вечной жизнью тех, кто правильно этой силой пользуется?¹¹⁹

VIII. Осознание человеческой немощи и необходимости исцеления

41. Одно из [тех разумных существ], которые ниже нашей души, и существо, во много раз ничтожнее других [разумных существ], есть духовный и началозлобный змий¹²⁰, ставший ныне, вследствие своего лукавого совета людям, ангелом собственного лукавства. Он стал настолько ниже и хуже всех, насколько в своей гордыне возжелал уподобиться по власти Творцу; и настолько был Им праведно оставлен, насколько сам прежде оставил Его, ибо он столь оставил [Бога], что сделался врагом, противником Творца и явным супостатом¹²¹. Ведь если Бог есть живая Благодать, животворящая живые существа, то диавол есть прямо-таки мертвое и мертвящее зло. Ибо Бог по сущности обладает Благодатью и природа

¹¹⁹ Сочетание ведения и любви как проявлений единой силы или способности (τῆς γνῶσεως καὶ τῆς ἀγάπης τῆν δυνάμιν) у св. Григория Паламы напоминает учение св. Григория Нисского. Согласно последнему, «познание истины, последовательно восходящее от низших ступеней к высшим, представляет одну сторону нашей духовной жизни. Другая столь же необходимая сторона есть обнаружение познанной истины в любви. Знание без соответствующего обнаружения в любви бесплодно и бесполезно. Познание истины начинается и поддерживает жизнь души; любовь к истине укрепляет и завершает ее. Истинное знание есть «твердое понятие о том, что вечно существует»; истинная любовь есть непоколебимое стремление или привязанность к неизменно-пребывающему. Знание и любовь имеют, таким образом, один и тот же объект — бытие истинное, вечно сущее, никогда не изменяющееся, или — лучше сказать — Самого Бога. Для знания Бог является как высочайшая Истина, для любви — как высочайшее Благо. Истина — это Бог, просвещающий наш разум; Благо — это Бог, привлекающий нашу волю любовью; в совокупности — это всегда один и тот же Источник жизни для нашей души. Любовь как свободное влечение к истинному Благу сближает и роднит нашу душу с Богом: «ибо к чему мы привязаны любовью, с тем осваиваемся душами». Эта близость к Богу служит для духа человеческого обильным источником жизни; как и наоборот — отвращение от истинного Блага в сторону зла ведет к духовной смерти». Мартынов А. Антропология св. Григория Нисского // Прибавления к изданию святых отцов в русском переводе. 1886. Ч. 37. С. 625–626.

¹²⁰ В одной из своих проповедей св. Григорий, касаясь вопроса о происхождении смерти, говорит: «Духовный и началозлобный змий после того, как в начале притек ко злу, лишился добра и истинной жизни, справедливо будучи лишен ее, от которой сам первый уклонился и стал мертвым духом, мертвым не по природе, потому что природы смерти как таковой не существует, но вследствие уклонения от Сущей Жизни. Не насытившись же своею страстью ко злу, он себя делает духом, несущим смерть, и путем обмана, увлекши за собою в грехи и тьму бесчисленное множество подчиненных ему духов. Отпал же он не потому, что по самой природе своей был зол, так как, наравне со всеми духами, был создан добрым, а единственно вследствие злоупотребления своей воли, возмущенной и низверженной овладевшей ею гордостью. Под влиянием гордости он пренебрег своим хотя и преимущественным, но зависимым от Бога положением, равно как и порученным ему от Бога служением, и, увлекши за собою всех подчиненных себе духов, восстал против Него, но был низринут с неба и, удалившись от Бога, он вместе с сим удалился от истинного света и добра и ниспал в область тьмы и бездну зла». Епископ Сильвестр (Малеванский). Указ. соч. Т. III. С. 361–362. См. также ниже примеч. 110.

¹²¹ Рассуждая подобным образом о диаволе, св. Григорий не упоминает о его первоначальном высоком положении в иерархии небесных Сил (о чем у святителя будет идти речь ниже). Согласно общему святоотеческому суждению, «Денница, один если не из самых первых, то тех высших начальственных духов, которым были подчинены низшие ангельские порядки, назначенные для управления миром, отпал от всеблагото Бога, увлекши за собою в грехи и тьму бесчисленное множество подчиненных ему духов. Отпал же он не потому, что по самой природе своей был зол, так как, наравне со всеми духами, был создан добрым, а единственно вследствие злоупотребления своей воли, возмущенной и низверженной овладевшей ею гордостью. Под влиянием гордости он пренебрег своим хотя и преимущественным, но зависимым от Бога положением, равно как и порученным ему от Бога служением, и, увлекши за собою всех подчиненных себе духов, восстал против Него, но был низринут с неба и, удалившись от Бога, он вместе с сим удалился от истинного света и добра и ниспал в область тьмы и бездну зла». Епископ Сильвестр (Малеванский). Указ. соч. Т. III. С. 361–362. См. также ниже примеч. 110.

Его не способна воспринимать противоположное, т. е. зло¹²², так что никто из тех, кто каким-либо образом причастен злу, не может приблизиться к Нему. Насколько же больше и дальше отвергает Бог от Себя создателя и родоначальника зла, служащего виновником этого зла в других [тварях]! При этом лукавый имеет своей сущностью не лукавство, а жизнь, вследствие чего остается бессмертным по этой сущности, которая тем не менее является способной воспринимать зло¹²³. Он был почтен свободным произволением, чтобы, по доброй воле подчинившись [Богу] и прилепившись к приснотекущему Источнику Благодати, стать причастником истинной Жизни. Но поскольку он добровольно перебежал ко злу, то лишился этой подлинной Жизни, будучи справедливо отвергнут Тем, от Кого он сам первый удалился. И стал он мертвым духом, не по сущности конечно (ведь у мертвенности нет сущности), но по отвержению истинной Жизни. Не насыщаясь в [своем] стремлении ко злу и становясь все более и более порочным, он соделал себя смертоносным духом, усердно стараясь завлечь и человека и приобщить его к своей мертвенности¹²⁴.

42. Как изощренный в способах [прельщения] и сильный в коварстве, этот посредник и покровитель смертности облекся некогда в Раю Божиим в изворотливого

¹²² Данная фраза (τοῦ ἐναντίου, δηλαδὴ τῆς κακίας, φύσις ἀνεπίδεκτος ὄν) является как бы отзвуком мысли, высказанной св. Григорием Нисским, который, говоря о свойствах Божественной природы, присущих как Отцу, так и Сыну, указывает на Благодать, Силу, Премудрость, Вечнобытие (τὸ αἰδίως εἶναι) и неспособность воспринимать зло, смерть и тление (τὸ κακίας καὶ θανάτου καὶ φθορᾶς ἀνεπίδεκτον). См.: *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*. Ed. par L. Meredier. Paris, 1908. P. 14–16.

¹²³ Говоря так, святитель, по-видимому, подразумевает, что падение сатаны не изменило сути его ангельской природы, хотя в корне изменило и извратило действия и проявления этой природы. О бессмертии же ангельской природы Дионисий Ареопагит говорит так: «Теперь нам следует воспеть Жизнь вечную, из Которой происходит сама-по-себе жизнь и всякая жизнь и от Которой во все как бы то ни было жизни причастное распространяется свойственная каждому жизнь. Даже и бессмертных ангелов жизнь и бессмертие, и сама безостановочность ангельского движения — из Нее и благодаря Ей ... появились; благодаря Ей и говорят о всегда живущих как о бессмертных, но, с другой стороны, — и как о небессмертных, — потому что они не сами по себе имеют возможность быть и вечно жить, но — от животворящей, всякую жизнь творящей и содержащей Причины». *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии*. С. 223. Таким образом, бессмертие ангельской природы, согласно Дионисию (и, вероятно, согласно св. Григорию Паламе), иного порядка, чем бессмертие Божественной природы, ибо оно есть производное от последнего. Можно предполагать, что это производное бессмертие и как бы «приснодвижение» у падших духов обрело своего рода инобытие, потеряв связь с Источником Жизни.

¹²⁴ Ср. рассуждение свт. Игнатия Брянчанинова: «Мрачные духи злобы совершили два тяжких преступления: первое было причиною их извержения из сонма святых Ангелов; второе преступление было причиною их невозвратного отвержения. На небе они возмутились против Бога; предводитель их, ослепленный самомнением, захотел сделаться равным Богу. За преступную попытку свергнутые с неба в поднебесную, они позавидовали блаженству новосозданного человека и совершили новое преступление: обольстив человека, увлекли его в свое падение. Последнее злодеяние падших ангелов окончательно решило их участь: им они запечатлели себя во зле; по причине его вполне отступила от них благодать Божия; они преданы самим себе, своей злобе, своему греху, который зачали и родили в себе, которым попустили проникнуться естеству своему. Уже никогда никакой мысли доброй, уже никогда никакого ощущения доброго не приходит ангелу отверженному. Он весь, всецело, погружен во зло, желает зла, изобретает зло. Палимый ненасытною жаждою зла, он ищет насытиться злом и не может. Все совершенное и совершаемое им зло представляется ему недостаточным пред тем злом, которое воображается ему, которого ищет его нестерпимая жажда зла. Будучи сотворен светосным Ангелом, он низвержен за свои преступления ниже всех скотов земных». *Святитель Игнатий Брянчанинов. Аскетическая проповедь*. М., 1995. С. 97–98.

змия¹²⁵. Он сам не стал змием (ведь это было возможно не иначе, как соответственно способности воображения [первого человека], а как пользоваться ею должным образом, не боясь при этом быть уличенным, лукавый тогда еще не знал)¹²⁶, но, не дерзая на открытое общение, предпочел хитрость. Он избирает эту хитрость, будучи уверенным, что подобным образом может лучше [себя] скрыть, чтобы под видом друга незаметно внедрить [в сердца людей] ненавистное посредством невиданной [дотоле способности змия] изрекать слова: ведь чувственный змей до того никогда не был [существом] словесным и никогда не представлял способным издавать звуки¹²⁷. [Поэтому диавол дерзнул на столь необычную вещь], чтобы изумить и всецело привлечь к себе слушающую его [Еву], своими кознями сделать ее податливой и таким образом приучить ее сразу вслед за этим подчиняться худшему и рабски служить ему, то есть служить тому, над чем она, по полученному ею уделу, должна достойно властвовать как единственная из [всех] чувственных существ, почтенная [быть созданной] Рукой и Словом Божиим и сушая по образу Творца. Бог попускает это, чтобы человек, видя совет, исходящий от существа худшего (ведь само собою очевидно, насколько змий был хуже человека), понял, что совет этот совсем не полезен ему,

¹²⁵ См.: Быт. 3, 1. Св. Григорий проводит в данном случае различие между диаволом и змием, как его орудием; ср. с аналогичной мыслью св. Иринея, который замечает, что сатана вначале «обольстил человека через змия, как бы скрываясь от Бога». *Св. Иринея Лионский*. Творения. С. 503. Блаж. Августин также говорит, что диаволу было попущено «искусить жену не иначе, как при посредстве змия, а мужа — не иначе, как через жену; но в змие он говорил, пользуясь им как органом и двигая его природу так, как может он ее двигать, а она двигаться, для выражения словесных звуков и телесных знаков, при помощи коих жена могла бы понять волю обольстителя». *Блаж. Августин Иппонийский*. Творения. Ч. 8. Киев, 1915. С. 232. Впрочем, можно отметить, что в святоотеческой письменности иногда наблюдается тенденция и к отождествлению диавола и змия. Например, св. Иустин, толкуя Ос. 10, 6, пишет: «Под львом, рыкающим на Него, Бог разумел диавола, который Моисеем назван змием, у Иова и Захарии диаволом, а Иисус назвал его сатаною, показывая, что это имя составлено и дано ему от дела, совершенного им, ибо “сата” на языке иудеев и сириян значит отступник, а “нас” есть имя, которое в переводе значит змий; из обоих слов составляется одно имя: “сатанас”». *Св. Иустин, Философ и Мученик*. Творения. С. 503. Св. Григорий Палама намекает на определенное подобие диавола и змия, замечая, что первый есть «изворотливый (изворотливый) в способах [прельщения]» (σκολιὸς τοὺς τρόπους), а второй — также «изворотливый, верткий, вертлявый» (τὸν σκολιὸν ὄψιν). См. на сей счет наблюдение отца Николая Иванова: «Изворотливость змеи может напоминать словесную изворотливость лгуна и клеветника». *Иванов Н. И* сказал Бог... С. 224.

¹²⁶ Фраза весьма трудная для перевода и понимания (οὐδὲ γὰρ δύναται, ὅτι μὴ κατὰ φαντασίαν, ἢ δεῖν οὐκ ἔγνω τηλικαῦτα χρῆσασθαι, μὴ ἄρα φωραθείη δεδιώς). Нам представляется, что Р. Синкевич точно уловил мысль святителя, в примечании к этому месту констатируя, что диавол не умел еще использовать способность представления (воображения — φαντασία) пока еще безгрешного человека так, чтобы не быть уличенным. После же грехопадения данная способность стала излюбленным объектом нападков лукавого (отсюда постоянные предупреждения в святоотеческой аскетической письменности об опасности «мечтания»). Относительно данной способности см. выше гл. 17 и соответствующие примечания.

¹²⁷ Ср. рассуждение свт. Филарета: «Змий является *говорящим*. Напрасно сие относят к естеству находившихся в Раю животных. Сие было искусство диавола, хотящего привлечь к себе Еву любопытством и удивлением: впрочем, она из сего самого искусства могла заключить о свойстве существа, которое скрывается в чужом виде и не смеет явиться в собственном. Некоторые думают, что змий беседовал с Евою тем естественным языком, каким все вещи беседуют с мудрым: но сей естественный язык, не быв управляем отцом лжи, не был бы так лукав, как язык змия в сказании Моисеевом». *Святитель Филарет Московский*. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея Книги на русское наречие. Ч. 1. М., 1867. С. 55.

возмутился [попыткой] подчинить его существу явно худшему и сохранил достоинство свое вместе с верой в Творца и соблюдением Его заповеди¹²⁸. [Бог попускает это], чтобы человек легко стал победителем отступника от истинной Жизни, праведно приял блаженное бессмертие и пребыл во веки живым и бессмертным.

43. Ни одно [тварное существо] не выше человека настолько, чтобы могло посоветовать ему и предложить мысль, благодаря которой он познал бы и обрел нечто полезное для себя. Только сам человек соблюдает свой чин, познает самого себя и Того Единого, Кто превыше его, оберегает то, чему он научен Им, — только тогда человек принимает Его как единственного Советчика. Ибо и Ангелы, хотя они и превосходят нас по достоинству, но все же подчиняются Его повелениям относительно нас, *посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение* (Евр. 1, 14)¹²⁹. Это, конечно, относится не ко всем Ангелам, но к тем, которые добры и сохраняют свой чин. Ведь они имеют от Бога ум, слово и дух, которые тесно соединены в них, и должны, подобно нам, повиноваться Создателю, Который есть Ум, Слово и Дух¹³⁰. Ангелы превосходят нас во многом, но в некотором отношении они ниже нас, о чем мы уже сказали и еще будем говорить, а именно, в том, что мы суть по образу Творца, вследствие чего мы стали больше, чем они, по образу Божию.

44. Хотя Ангелы были определены служить по мере сил Творцу и получили в удел только быть под началом [Божиим], а начальствовать над теми, которые [созданы] после них, им не было назначено (если только не будут посланы на это Владыкой всяческих), сатана все же горделиво восхотел властвовать вопреки воле

¹²⁸ По словам св. Иоанна Златоуста, Еве на этот «прилог» лукавого следовало бы отворотиться и сказать: «Поди прочь, ты — обманщик, не знаешь ни силы данной нам заповеди, ни величия того, чем мы пользуемся, ни обилия даров (Божиих)». *Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия*. Т. 1. М., 1993. С. 130.

¹²⁹ Согласно толкованию св. Иоанна Златоуста, «дело Ангелов — исполнять все к нашему спасению. Хотя это есть дело Самого Христа, но Он спасает нас как Владыка, а они как слуги: и мы, хотя и рабы, но и сослужители Ангелов. Что вы, говорите, удивляетесь Ангелам? Они — слуги Сына Божия, всюду посылаются для нас, служат для нашего спасения; следовательно, они — сослужители наши. Посмотрите, сколь небольшое он полагает различие между Ангелами и человеками, но он поставляет их близ нас и как бы так говорит: они трудятся для нас, всюду текут для нас, можно сказать — раболепствуют нам. Служение их состоит в том, что они всюду посылаются для нас». *Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям*. СПб., 1859. С. 50. В конкретном случае св. Иоанн (а возможно, и св. Григорий Палама) подразумевает, вероятно, Ангелов-Хранителей каждого верующего, ибо, по святоотеческому воззрению существовали еще и Ангелы-Хранители отдельных народов и отдельных церквей. На сей счет см.: *Daniélou J. Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*. Paris, 1951. P. 103–123. См., например, одно высказывание св. Василия Великого: «Все Ангелы имеют как одно наименование, так, конечно, и ту же общую всем природу; однако же одни из них поставлены начальствовать над народами, а другие — быть спутниками каждому из верных». *Св. Василий Великий. Творения*. Ч. III. М., 1846. С. 128–129.

¹³⁰ Говоря, что Ангелы обладают от Бога умом, словом (разумом — λόγος) и духом, которые как бы «сращены» (συμφυῖ) друг с другом, св. Григорий указывает на их определенное богоподобие. Ср. на сей счет замечание архиепископа Макария (Булгакова): «Ангелы, выражались некоторые учителя Церкви, сотворены по образу Божию: мысль, ясно не изложенная в Священном Писании, но тем не менее справедливая. Она вытекает из всего библейского учения о том, что Ангелы, по естеству своему, суть духи, подобно тому, как Бог, Творец их, есть Дух высочайший; что они одарены умом и свободой, подобно тому, как Творец их обладает совершеннейшим умом и высочайшею свободой, и что, следовательно, они отражают в своей природе образ своего Создателя». *Архиепископ Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие*. Т. I. СПб., 1883. С. 395. Однако св. Григорий уточняет ниже, что богоподобие Ангелов уступает богоподобию человека.

Творца. И, оставив вместе с соотступниками-ангелами свой чин, был праведно покинут подлинным Источником Жизни и Света, облекшись в смерть и вечный мрак¹³¹. А поскольку человек был предназначен не только для того, чтобы находиться под началом [Божиим], но и начальствовать над всеми земными [тварями], то началозлобный [искуситель], предвидя это завистливыми очами¹³², пользуется всяким ухищрением, чтобы лишить человека этого начальствования. Но, не обладая возможностью насилия, ибо это запрещал Владыка всяческих, Который создал разумное естество свободным и самовластным, диавол коварством предлагает человеку совет, лишаящий его начальствования. И он обворовывает человека, или, точнее, убеждает его пренебречь, счесть ничтожными, отвергнуть и даже воспротивиться заповеди и совету, данным Высшим, и поступать вопреки им, чтобы и человека, как сообщника отступничества, приобщить своему вечному мраку и мертвенности.

45. А о том, что разумная душа является [вследствие грехопадения] словно умерщвленной, хотя и имеет своим бытием жизнь, научает нас великий Павел,

¹³¹ См.: Иуд. 1, 6. Преп. Иоанн Кассиан Римлянин рассуждает о падении диавола так: «Мы можем познать эту силу жестокости тирании (*tyrannidis eius potentiam*) [гордости] на примере того ангела, который за превосходство блеска и красоты своей был назван Люцифером: именно за этот, а не за какой-либо другой порок он низвержен был с неба, [изгнан] из блаженного и высокого чина Ангелов — уязвленный стрелой гордыни, ниспал в преисподнюю... Он, облеченный божественной светлостью и более других вышних Сил блистая сиянием мудрости и красотой добродетели, украшенный ими по благодати Творца, счел, что получил их по могуществу своей природы (*naturae suae potentia*), а не по благодеянию щедрости Создателя. И, превознесшись этой [гордыней], словно не имел нужды в помощи Божией для пребывания в такой чистоте, он возомнил себя подобным Богу (*Deo se similem*), как будто не имел ни в чем нужды, как Бог, и стал уповать на свою способность свободного произволения, думая, что сам сможет обеспечить себе в изобилии все необходимое для совершенства добродетели и неиссякаемости высшего блаженства. Это одно помышление (*cogitatio*) сделалось для него первым падением (*prima ruina est*). Вследствие него оставленный Богом, в Котором, как он думал, не нуждался, [Люцифер] сделался непостоянным и колеблющимся, почувствовал слабость собственной природы и лишился блаженства, которым наслаждался по дару Божию». *Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. Сергиев Посад, 1993. С. 144–145.* Этот перевод несколько исправлен по тексту: *Jean Cassien. Institutiones cénobitiques. Ed. par J.-C. Guy // Sources chrétiennes, N 109. Paris, 1965. P. 454–456.* Таким образом, по мысли преп. Иоанна, «зло в своей глубине и бессмыслии является как стремление к абсолютности против Абсолютного. Это же самое повторилось и в истории падения человека и приобщении его к царству зла: “ибо когда он думал, что может приобрести Славу Божества свободною произвола и своим старанием, то потерял и ту, которую получил по благодати Творца”. Диавол, таким образом, прежде чем излил яд смерти в человечество, сначала сделался своим собственным убийцей чрез то, что не устоял в истинном своем бытии, а потом он сделался и убийцей человека опять-таки чрез то, что лишил их истинного бытия». *Иеромонах Феодор (Поздеевский). Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина (пресвитера Массилийского). Казань, 1902. С. 89.*

¹³² Отцы Церкви иногда называют лукавого просто «завистником» (*ὁ βῆσκαρος*). Например, св. Григорий Богослов в одном из своих стихотворений говорит: «Самый первый светоносец, превознесшись высоко, когда, отличный преимущественной славой, возмечтал о царственной чести великого Бога, — погубил свою светозарность, с бесчестьем ниспал сюда и, захотев стать Богом, весь стал тьмою. Хотя и легок он по природе, однако же низринулся до низкой земли. С тех пор преследует он ненавистью тех, которые водятся благоразумием, и, раздраженный своею утратою, преграждает всем небесный путь, не хочет, чтобы Божия тварь приближалась к Божеству, от Которого он отпал, но пожелал, чтобы и люди участвовали с ним во грехе и отречении. И сей завистник изринул из рая вожделевших иметь равную Божией славу». *Св. Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. Сергиев Посад, 1994. С. 30.*

когда пишет: *сластолюбивая вдовица заживо умерла* (1 Тим. 5, 6)¹³³. Он высказывается о том же, о чем и у нас идет речь, то есть о разумной душе, и трудно сказать о ней что-либо худшее. В самом деле, душа, лишенная духовного Жениха¹³⁴, если не будет смиряться и скорбеть, проводя тесное и узкое житие покаяния¹³⁵, а будет расслабляться, предаваться наслаждениям и сластолюбию, то заживо (ибо по сущности она — бессмертна) умрет. Ведь она способна воспринимать и смерть, как худшее, и жизнь, как лучшее. Хотя [Апостол] говорит о вдовице, лишившейся телесного мужа, он подразумевает, что предающаяся сластолюбию и живая телом, уже полностью мертва душой. Поэтому тот же Павел в другом месте изрекает: *И нас, мертвых по преступлениям, оживотворил*

¹³³ В одной из своих проповедей св. Григорий, ссылаясь на то же место из Священного Писания, более подробно развивает мысль о смерти души, которая состоит в «оставлении Божиим» (ἡ τοῦ Θεοῦ ἐγκατάλειψις): «Ибо подобно тому, как там, где действует свет, не может вместе с ним быть тьма, но лишь когда свет покидает это место, его покрывает тьма, имеющая свое бытие не от света, но от преграждения его, от тени, так и смерти невозможно быть в нашей душе, если в ней присутствует Бог — Сама Жизнь и Жизнь всех живущих, особенно живущих по-Божиему (τῶν θεῶς ζώντων). Когда же Бог оставляет ее, то к ней приближается смерть, имеющая свое бытие не от Бога, но по причине оставления Божиего, т. е. вследствие греха. Но каким образом оставляет душу Тот, Кто — вездесущий (ὁ πανταχοῦ παρὼν) и нигде не отсутствует? Тем, что прежде всего она добровольно оставляет Его, а Он, сотворивший ее самовластной, не применяет к ней насилие. Так что не Бог, создавший нас, а мы сами являемся виновниками нашей богооставленности. Увы, мы сами являемся родителями собственной смерти, добровольно оставив Сотворившего нас для жизни, вездесущего и животворящего [все] Владыку, уподобляясь тем, которые в неподвижный полдень закрывают очи и намеренно устраниаются от света, хотя присутствующего и освещающего их. Ибо, отвергнув животворящий совет [Божий] и через это отвержение оставив Бога и добровольно отступив от Жизни, мы приняли смертоносный совет сатаны; тем самым мы в самих себе поселили его, сущего мертвого духа, который прежде сам оставил Бога и, посредством самого себя, стал для нас творцом (πρόξενον — покровителем, заступником) мертвости души, которая, когда отделилась от Бога, *заживо умерла* (1 Тим. 5, 6), по словам Павла». *Святитель Григорий Палама*. Беседы. Т. 2. М., 1994. С. 58–59. Перевод откорректирован по изданию: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 10. ΟΜΙΛΙΕΣ (ΚΑ΄-ΜΒ΄). ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1985. Σ. 280–282.

¹³⁴ Образ души, как «невесты Христовой», впервые в древнецерковной письменности стал активно употреблять Ориген, тесно связывая его с другим (уже традиционным) образом «Церкви — Невесты Христовой». См.: Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1989. P. 121–126. После Оригена данный образ стал общераспространенным в святоотеческом богословии. Например, свт. Кирилл Иерусалимский обращается к оглашенным так: «Если душа твоя облечена в одежду сребролюбия, то взойди одевшись иначе: скинь одежду прежнюю... скинь одежду любострастия и нечистоты, и облекись в светлую одежду целомудрия. Я возвещаю тебе прежде, нежели придет Жених душ Иисус и увидит одежду». *Святитель Кирилл Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 3–4.

¹³⁵ См.: Мф. 7, 13–14. Согласно толкованию Евфимия Зигабена, «узкими воротами» называет упражнение в добродетелях; воротами, потому что оно вводит в вечную жизнь, а узкими воротами, потому что оно приготавливает входящим труды и болезни, пока они не пройдут, и потому что они не принимают людей тучных от грехов по причине величайшей своей тонкости до тех пор, пока они не отбросят тучности грехов своих... Итак, желая, чтобы ученики были весьма сильны в борьбе и терпеливы, открыл, что указанный путь есть тесный и полон скорби. Утешая же их относительно имеющего последовать мучения и облегчая тяжесть его, открыл, куда этот путь ведет, именно, к жизни, понимает — вечной, чтобы ты в то время, как беспокоишься, видя все труды, возбуждался, взирая на конец их, и получал новые силы от надежды на воздаяние. И не очень малое утешение назвать эти ворота и путь, потому что ни одно из них не остается, но проходит». *Евфимий Зигабен*. Толковое Евангелие от Матфея. С. 106–107.

со Христом (Еф. 2, 5)¹³⁶. А что говорит [Апостол Иоанн]: *Есть грех к смерти ... но есть грех не к смерти* (1 Ин. 5, 16–17)?¹³⁷ Однако и Господь, повелевающий одному из [учеников] оставить мертвым погребать своих мертвецов¹³⁸, показал тем самым, что эти погребаящие, хотя и живы телом, но полностью мертвы душой.

46. Прародители рода [человеческого], добровольно отступив от памятования о Боге и от созерцания Его, а также пренебрегши заповедью, полученной от Него, стали единокровными с мертвым духом сатаны и, вопреки воле Творца, вкусили от запретного древа¹³⁹. Обнажившись от светлых и животворных одежий горнего сияния, они, увы, стали, как и сатана, мертвыми по духу. Поскольку же сатана не только есть мертвый дух, но и мертвит приближающихся к нему, и поскольку у причастных его мертвенности было тело, посредством которого осуществился умерщвляющий совет, то, увы, прародители и собственным телам передали этих мертвых и мертвящих духов мертвенности. И человеческое тело тотчас же расторглось бы и вернулось бы в землю, из которой оно было взято¹⁴⁰, если бы не было оно удержано от распада Промыслом и крепкой Силой [Божией]; терпеливо вынесло оно приговор Того, Кто держит все одним словом¹⁴¹, ибо без этого приговора не совершается ничего из того, что совершается,

¹³⁶ По изъяснению свт. Феофана, в данном случае «говорится о смерти духовной. Грех, вошедший в нас, замораживает дух наш. Душа остается живодействующею, но все в угоду греху, и мыслями ума, и чувствами сердца, и предприятиями воли; и тело проворно движется, когда спешит на удовлетворение похотей своих. Но деятельность по Богу забыта, к ней нет сочувствия и охоты, — и в теле ни рука, ни нога не хотят двигаться по ней. От такой мертвости избавил нас Бог Христом». Свт. Феофан Затворник. Толкование Посланий Апостола Павла. Послание к Ефесеем. М., 1998. С. 143–144.

¹³⁷ В сочинении «К монахине Ксении» св. Григорий Палама, ссылаясь на то же место Священного Писания, уточняет еще, что здесь под смертью подразумевается смерть души (θάνατον ἐνταῦθα τὸν τῆς ψυχῆς πάντως λέγων). См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Β΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1992. Σ. 196. Согласно же преп. Анастасию Синаиту, под «грехом не к смерти» следует понимать грех по неведению (τὴν ἐν ἀγνοίᾳ), а под «грехом к смерти» — сознательный грех (τὴν ἐν γνώσει). См.: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΣΚΗΤΙΚΩΝ. Τ. 13 Β. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ ΤΟΥ ΣΙΝΑΙΤΟΥ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΡΙΣΕΙΣ (Α–ΞΔ). ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1998. Σ. 402.

¹³⁸ См.: Мф. 8, 22. Примерно ту же мысль св. Григорий высказывает в другом своем сочинении (опять же со ссылкой на Мф. 8, 22): «Есть и мертвость души, хотя она по природе пребывает бессмертной». См.: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ. ΤΟΜΟΣ Β΄. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1966. Σ. 144. Сходное толкование указанного места можно встретить в одном из фрагментов «Комментария на Евангелия от Матфея» Оригена. Он, в частности, замечает, что «душа, сущая во зле, является мертвой» (ψυχή ἐν κακίᾳ ὄνσα νεκρά ἐστίν). Поэтому совершенно справедливо (καλῶς) «грех называется смертью, а сущий в этом грехе — мертвецом». См.: ΟΡΙΓΕΝΗΣ. ΜΕΡΟΣ ΣΤ΄// ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΜΜΕΩΝ. Τ. 14. ΑΘΗΝΑΙ, 1958. Σ. 281–282.

¹³⁹ См.: Быт. 2, 17; 3, 6. Ср. толкование: «Слова *вкусить от древа познания добра и зла* означают воспринять в свою душу смешение добра и зла, то есть жить так, чтобы и добро и зло можно было осуществлять по мере надобности, подобно тому, как змея меняет позы своего гибкого тела. Эту форму ... и предложил змий душе человека». *Протоиерей Николай Иванов*. И сказал Бог.... С. 181–182.

¹⁴⁰ См.: Быт. 3, 19. Согласно разъяснению свт. Филарета, «человек и в состоянии непорочности был *земля* по своему происхождению; но сия земля закрыта и ограждена была от тления *образом Божиим* и силою древа жизни: по совлечении образа Божия она обнажается и, с удалением от древа жизни, предается естественному разрушению». Записки, руково­дствующие к основательному разумению Книги Бытия. С. 70–71.

¹⁴¹ См.: Евр. 1, 3. По толкованию св. Иоанна Златоуста, «держат мир значит не менее, как и сотворить мир, или, если можно сказать нечто удивительное, даже более. Ибо сотворить значит привести что-нибудь из небытия в бытие; а держать уже существующее, но готовое обратиться в ничто, соединять противоборствующее между собою, это — дело

и он всегда выносится праведно. Ведь, как говорит божественный Псалмопевец, *праведен Господь и правды возлюбил* (Пс. 10, 7)¹⁴².

47. Согласно написанному, *Бог смерти не сотвори* (Прем. 1, 13)¹⁴³, но воспрепятствовал ей произойти, насколько было необходимо и справедливо препятствовать [существом], созданным Им самовластными. Ведь изначально Он привел в действие Свое намерение, могущее обессмертить [человека], и заранее укрепил [его] животворящим советом: дал [ему] Свою заповедь и открыто предупредил, что пренебрежение этой живительной заповедью повлечет за собой смерть. Это было сделано для того, чтобы люди могли сохранить себя от опыта смерти с помощью либо желания, либо ведения, либо страха. Ибо Бог любит и знает, что полезно каждой из Его тварей, и может [любой из них даровать это]. Поэтому, если бы Он только знал, а не любил, то, возможно, не допустил и оставил неисполненным то, что Ему прекрасно ведомо. А если бы Он, любя, не знал [это полезное], или не мог [даровать его], то, возможно, и без Его воли желаемое Им и ведомое Ему осталось бы неисполненным. Однако поскольку Бог особенно любит и знает полезное нам и способен [осуществить это], то [все] происходящее с нами и исходящее от Него, хотя бы и помимо нашей воли, служит для нашей пользы. А то, к чему мы сами добровольно прилепляемся, принадлежа к природе, обладающей свободой воли¹⁴⁴, — того следует весьма опасаться, ибо оно

великое и удивительное, это — знак великой силы». *Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям*. СПб., 1859. С. 33.

¹⁴² По словам блаж. Феодорита, Господь — «источник правды, всем правит, употребляя правоту как бы вместо некоего кормила». *Блаж. Феодорит Киррский. Псалтирь с объяснением значения каждого стиха*. М., 1997. С. 54.

¹⁴³ Одну из своих проповедей св. Григорий начинает именно этими словами, говоря дальше: «Если же Бог не сотворил смерти и не является виновником последовавших за ней наших тягот, то откуда же у нас немощи, болезни и другие несчастья, из чего [и происходит] смерть? Откуда же сама смерть? — Из нашего бывшего в начале преслушания Богу, из преступления данной нам Богом заповеди, из прародительского греха, случившегося в Раю Божиим. Таким образом, болезни, немощи и многовидное бремя искушений происходят из греха. Вследствие него мы облачились в кожаные ризы — сие болезненное, смертное и многомучительное (πολύμυθον) тело, переселились в этот преходящий и подвластный смерти мир и осуждены на многострастную и многонесчастную жизнь». *Св. Григорий Палама. Беседы*. Т. 2. С. 57. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 10. Σ. 276–278.

¹⁴⁴ Подчеркивая свободу воли или «самовластность» человеческой природы (ὡς ἀυτεξουσίου τυχόντες φύσεως), св. Григорий исходит из того понимания человека как разумной твари, которое четко сформулировал отец Георгий Флоровский: «Тварь не есть явление, но “сущность”. Действительность и субстанциальность тварной природы сказывается и раскрывается прежде всего в *тварной свободе*. Свобода не исчерпывается возможностью выбора, но предполагает ее и с нее начинается. И тварная свобода выражается прежде всего в реальной равновозможности двух путей: *к Богу и от Бога*. Эта двойственность путей не есть простая формальная или логическая возможность, но возможность *реальная*, связанная с наличием сил и способностей не только для выбора, но и для прохождения обоих путей. Свобода включает в себя не только возможность, но и *необходимость* выбора, самостоятельную решимость и решительность избрания. Без этой самостоятельности в твари ничего не совершается. По выражению свт. Григория Богослова, Бог *законоположил* человеческое *самовластие*, “почтил человека свободой, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем вложившему его семена”. Тварь должна собственным усилием и подвигом взойти и соединиться с Богом. И если путь соединения требует и предполагает ответное и встречное движение Божественной милости, этим не умаляется действительность “древнего закона человеческой свободы”, как выражался еще свщмч. Ириней. И для твари не закрыт путь разъединения, путь гибели и смерти. Нет насилия благодати. И тварь может и в силах губить себя, способна, так сказать, на

может быть и бесполезным нам. Когда же, по Божию Промыслению, что-нибудь явно запрещено, как, например, запрещалось то в Раю, в Евангелии Самим Господом, среди потомков Израиля через пророков, в законе благодати¹⁴⁵ через Апостолов Господних и их преемников, — то желать этого и стремиться к нему есть дело очевидно наивреднейшее и пагубнейшее. И если кто-нибудь предлагает нам это и побуждает нас стремиться к нему, убеждая словами или завлекая чарующими образами, то он явно есть противник и неприятель нашей жизни.

48. Итак, следовало либо с помощью желания — поскольку Бог желает, чтобы мы жили (ибо зачем Он сотворил нас живыми, если не любил в качестве таковых?), либо с помощью ведения — поскольку Он лучше нас знает полезное нам (ибо разве не несравнимо лучше нас знает это Податель знания и Господин ведения?)¹⁴⁶, либо боясь всеисильной власти Его не поддаваться нам заблуждению тогда [в Раю], не очаровываться и не склоняться на убеждение [лукавого] отвергнуть заповедь Божию и совет Божий. Так же обстоит дело и теперь со спасительными заповедями и советами, данными нам после первой заповеди. Подобно тому как ныне те, которые отказываются мужественно противостоять греху, считают за ничто божественные заповеди и устремляются к противоположному, то есть к внутренней и вечной смерти (если, конечно, не обретут они вновь души своей через покаяние), таким же образом и чета наших прародителей, не воспротивившись наветам непослушания, пренебрегла заповедью. И тогда предначертанный раньше прародителям приговор Праведного Судии был приведен в исполнение: по

метафизическое самоубийство». *Протоиерей Георгий Флоровский*. Догмат и история. М., 1998. С. 114–115.

¹⁴⁵ Данное выражение (ἐν τῷ τῆς χάριτος νόμῳ) предполагает воззрение на диалектическую связь двух Заветов, ясно обозначенное уже у мужей апостольских. Например, автор «Послания Варнавы» говорит о «новом законе Господа нашего Иисуса Христа без ига необходимости». См.: Писания мужей апостольских. Рига, 1992. С. 64. Вместе с тем «чрез все “Послание Варнавы” проходит одна центральная мысль, что Ветхий Завет по своему идейно-духовному содержанию не составляет противоположения Завету Новому, что он не есть совершенно особое Откровение какого-то иного Ветхозаветного Бога ..., но что он в целом своем составе — и в обетованиях Завета Божия с Авраамом, и в законоположениях Моисея, и особенно в изречениях пророков органически связан с Откровением Новозаветным, являясь по отношению к нему предуготовлением той тайны спасения, которая во всем своем величии и неприкровенности обнаружилась в лице Христа — Спасителя мира». *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Т. I. Век мужей апостольских (I и начало II века). Казань, 1915. С. 302.

¹⁴⁶ См.: 1 Цар. 2, 3. Ср. использование этого места Священного Писания у преп. Петра Дамаскина: «Имеющий ведение во всякой вещи находит для себя содействие (συνεργόν) к спасению души и прославлению Бога, для чего и создано от *Бога разумов* (θεοῦ τῶν ὑψίστων — “Бога ведений, знаний”) и *Господа*, как говорит мать пророка Самуила». В другом месте преподобный отец говорит об «обладающем отчасти нравственным деланием» (ὁ ἔχων μερικτὴν ἠθικτὴν πράξιν), которое придает уму большую опытность, проистекающую [из уроков] борьбы со страстями. «Однако он познает не столько таинств, сокрытых Богом в каждом изречении Писания, сколько [их там действительно есть], но столько, сколько чистота ума его может принять от благодати. Это ясно из того, что часто мы познаем созерцанием (κατὰ θεωρίαν) какое-либо изречение Писания и постигаем, исходя из намерений, с которыми оно было написано, один или другой смысл этого изречения. Однако спустя некоторое время, когда ум [наш] делается более чистым, он удостаивается более высшего ведения, чем прежде. И тогда, охваченный изумлением и удивлением перед благодатью Божией и неизреченной премудростью Божией, он приходит в страх и трепет пред [лицем] *Бога разумов*». См.: *Св. Петр Дамаскин*. Творения. М., 1993. С. 313–316. Перевод исправлен по изданию: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΙΕΡΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ. ΤΟΜΟΣ Γ'. ΑΘΗΝΑΙ, 1977. Σ. 155–156.

этому приговору они, вкусив от древа, сразу же умерли¹⁴⁷. И на деле познали они, какова была та заповедь истины, любви, мудрости и силы, дарованная им и ими забытая. От стыда они скрылись¹⁴⁸, обнажившись от славы, которая обильно животворит и бессмертных духов и без которой жизнь этих духов считается и есть хуже множества смертей.

49. То, что прародителям [нашим] было совсем не полезно вкушать от того древа, показывает говорящий: «Древо сие, по моему умозрению, было созерцание, к которому безопасно могут приступать только наиболее совершенные в навыке [доброделания], но не хорошо оно для еще простых и неумеренных в своем желании; подобно тому как и совершенная пища бесполезна для слабых и нуждающихся в молоке»¹⁴⁹. Впрочем, если кто не желает толковать это древо и вкушение от него в духовном смысле¹⁵⁰, то есть как созерцание, то, я думаю, не очень тяжело понять, что такая пища не была полезна для них, еще несовершенных. Ибо мне кажется, что это древо и соответственно чувству было приятнейшим на вид из [всех] тех райских деревьев, а [плод его] — сладчайшим на вкус. А сладчайшая по ощущению пища не является подлинно и во всех отношениях хорошей, она — не всегда и не для всех хороша. Но для тех, которые умеют ею пользоваться так, чтобы не быть ею поработченными, [вкушать ее] тогда, когда

¹⁴⁷ Св. Григорий имеет в виду смерть духовную, следствием (не единовременным) которой была смерть телесная.

¹⁴⁸ См.: Быт. 3, 7–8. Ср. толкование блаж. Августина: «В тот же самый день, в который совершилось то, что Бог воспретил, явилась смерть. Ибо с утратой дивного состояния их тело, которое поддерживалось таинственной силою и от древа жизни, благодаря которой они не могли подвергаться болезни, ни изменяться в возрасте, так что с вкушением с древа жизни в их плоти, хотя еще душевной и долженствовавшей измениться потом к лучшему, обозначилось то, что в Ангелах, вследствие участия их в вечности, происходит от питания мудростью (символом чего служило древо жизни), так что они не могут изменяться к худшему, — итак, говорю, с утратой дивного состояния их тело получило болезненное и смертное свойство, присущее и плоти скотов, а отсюда и само то движение, вследствие которого в скотах возникает стремление к соитию, дабы рождающиеся преемствовали умирающим; но будучи и в самом этом наказании показательницей благородства, разумная душа почувствовала стыд пред этим скотским движением, — стыд, который проник в нее не только потому, что она почувствовала постыдное движение там, где раньше не чувствовала ничего подобного, но и потому, что это движение явилось следствием преступления заповеди. Ибо она почувствовала теперь, какою раньше была облечена благодатью, когда в наготе своей не испытывала ничего непристойного». *Блаж. Августин Иппонийский*. Творения. Ч. 8. С. 238–239.

¹⁴⁹ Св. Григорий Палама ссылается на 38-е «Слово» св. Григория Богослова. См. русский перевод: *Св. Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 529. В другом своем «Слове» (45-м) Богослов повторяет ту же мысль: Бог дает людям «и закон для упражнения свободы. Законом же была заповедь: какими растениями ему пользоваться, а каких не касаться. А последним было древо познания, и насажденное в начале не злонамеренно, и запрещенное не по зависти (да не отверзают при сем уст богоборцы, и да не подражают змею!); напротив того, оно было хорошо для употребляющих благовременно, потому что древо сие, по моему умозрению, было созерцание». Там же. С. 666.

¹⁵⁰ Букв. «анагогически, мистически, возводя горе» (ἀναγωγικῶς). Подобный тип толкования Священного Писания был распространенным у богословов Александрийской школы, начиная с Оригена, который посредством подобного метода толкования рассматривал земные реалии, отраженные в тексте Писания, в качестве символов реалий небесных. См.: *Simonetti M. Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis*. Edinburgh, 1994. P. 46. Не чуждался анагогического толкования и Дионисий Ареопагит, который, в частности, говорит: «Обратимся, насколько возможно, ввысь к озарениям священнейших Речений, переданным нам отцами, и, по мере наших сил, будем созерцать символически и мистически (ἀναγωγικῶς) ими для нас открытые иерархии умов». *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. С. 2–5.

необходимо, насколько необходимо и во славу Создавшего ее, она хороша; для тех же, которые не умеют ею так пользоваться, она не идет во благо. Поэтому, как я полагаю, это дерево и названо было *деревом познания добра и зла* (Быт. 2, 17)¹⁵¹. Ибо [только] совершенным в навыке божественного созерцания и [преуспевания в] добродетели свойственно тесно соприкасаться с наимприятнейшими из чувственных вещей и при этом не отвращать ума от созерцания Бога, от песнопений Ему и молитв к Нему. Более того, им свойственно делать эти вещи материалом и основой восхождения к Богу и полностью овладевать чувственным наслаждением с помощью умного движения к лучшему; и даже если это движение будет необычным, то, в силу такой необычности, оно станет великим и весьма сильным; оно не лишает душу ее разумности и [не обращает эту разумность] ко злу, которое временами считается за благо тем [человеком], кто им совершенно захвачен и побежден.

50. Следовательно, так это происходило с прародителями, которым следовало бы, живя в том священном месте, никогда не забывать Бога, все более и более упражняться в простых и истинных благах и как бы обучаться им, совершенствуясь в навыке созерцания¹⁵². Однако [людям] еще не совершенным, находящимся как бы посередине и, по сравнению с сильными в использовании [чувственных вещей], легко склоняющимся то к добру, то к противоположности добра, нет нужды обретать опыт [приятного для чувства]. Это же относится и к тем [людям], которым весьма присуще влечься долу, которые вместе со своими чувствами влекут вниз весь ум и, его препобеждая [дольним], уступают место лукавым страстям и являют [собой силу] убеждения родоначальника и создателя этих страстей. После же [самого] лукавого началом таких страстей служит страстное вкушение сладчайших яств¹⁵³. Ибо если только один вид того дерева, согласно повествованию, сделал змия вполне приемлемым [для первых людей] и

¹⁵¹ Ср. рассуждение св. Иоанна Дамаскина: «А в середине этого места Бог насадил дерево жизни и дерево познания. Дерево познания — как некоторое испытание и пробу, и упражнение послушания и непослушания человека. Посему оно и названо деревом разумения *добраго и лукаваго*, или потому, что вкушавшим от него оно давало способность к познанию их собственной природы, что именно — прекрасно для людей совершенных, но худо — для очень несовершенных и для тех, которые в очень большой степени обладают сластолюбивым желанием, подобно тому как твердая пища — для тех, которые еще нежны [по возрасту] и нуждаются в молоке. Ибо сотворивший нас Бог не желал, чтобы мы заботились и суетились относительно многого, — ни того, чтобы мы пеклись и промышляли о своей жизни, что именно подлинно и испытал Адам». *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. С. 75.

¹⁵² Сходные мысли о первоначальном назначении человека развивает св. Григорий Нисский. «Он говорит, что Бог первоначально создал нашу природу только “способною к восприятию совершенства”, подобно пустому сосуду, в который можно налить как доброе, так и дурное вино; или: Бог вложил в нашу природу только “начатки всякого блага”, а не само благо как личное приобретение и владение каждого отдельного человека. Человек, осуществляя цель своего бытия, должен был сам раскрыть эти начатки по мере своей способности к восприятию совершенства. И райская жизнь несомненно в том и состояла, что человек гармонично развивал силы своей природы, употребляя их на служение Богу». *Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского*. Казань, 1887. С. 395–396.

¹⁵³ В достаточно близком смысле трактует падение Адама свт. Феодит, считая его «начальником тления», который «был изгнан из Рая, утратив воздержание и терпение: воздержание он потерял вследствие пристрастия к лакомствам (διὰ τὸ λίχρον τῆς βρώσεως), а терпение — вследствие того, что ему [не хватило] выдержки [осуществить] заповедь. См.: *Hero A. C. The Life and Letters of Theoleptus of Philadelphia*. Brookline, 1994. P. 44. В другом своем сочинении святитель замечает, что Бог Слово в начале веков дал заповедь Адаму поститься и не есть от «древа пища» (νηστεύειν ἀπὸ τοῦ τῆς βρώσεως ξύλου), но, поскольку Адам забыл эту заповедь и вкусил от плода, то был наказан смертью. См.: *Theoleptus of Philadelphia. The Monastic Discourses*. P. 254–256.

достойным доверия советчиком, то сколь более сильное [действие] должно было произвести вкушение в потомках их? И если уж говорить о вкушении, то насколько же большее [действие производит] трапеза до пресыщения? Неужели неясно, что есть чувственным образом от того древа было совсем бесполезно для прародителей? Разве не следовало изгнать из Божиего Рая их, принявшихся есть во внеурочное время, чтобы не превратили они ту Божию страну в место злых совещаний и притон порока? Разве не следовало тотчас подвергнуть телесной смерти преступников? Однако Владыка был долготепелив.

51. Итак, преступлением [прародителей] был приведен в действие смертный приговор душе¹⁵⁴ соответственно Праведности Творца, ибо Он оставил оставших [Его], не принуждая тех, которые созданы самовластными. Этот приговор человеколюбиво был произнесен заранее Богом по причинам, о которых мы уже сказали. Впрочем, Он сначала задержал и отложил Свой приговор о смерти тела, и когда произносил его, то, по глубине Премудрости и преизбытку Человеколюбия Своего, определил исполнение его на будущее. Ведь не сказал Адаму: «Возвратись туда, откуда ты взят», но: *земля еси, и в землю отыдеши* (Быт. 3, 19)¹⁵⁵. Внимающие с разумением из этих слов могут заключить, что Бог не сотворил смерти ни души, ни тела. Точно так же, изрекая прежде Свое повеление [прародителям], Он не сказал: «Умрете в тот день, в который вы съедите», но: *воньже аще день снете от него, смертию умрете* (Быт. 2, 17)¹⁵⁶. И теперь Он не

¹⁵⁴ Для св. Григория смерть души прародителей как бы несколько упреждает телесную смерть их. Впрочем, обе эти смерти связаны самым теснейшим образом. Эту же связь констатирует и блаж. Августин, хотя он видит последствия грехопадения людей в иной перспективе. «Итак, если спросят, какою смертью Бог угрожал прародителям, если они нарушат полученную от Него заповедь и не сохранят повиновения: смертью ли души, или тела, или всего человека, или же той, которая называется второю, то следует отвечать: “Всеми”. Ибо первая состоит из двух, а вторая, общая, из всех. Как вся земля состоит из многих земель, и вся Церковь — из многих церквей, так и общая смерть состоит из всех смертей. Ибо первая смерть состоит из двух: из смерти души и из смерти тела, так что первая смерть всего человека бывает тогда, когда душа, оставленная Богом, терпит без тела временные наказания; вторая же бывает в том случае, когда душа, оставленная Богом, вместе с телом терпит вечные наказания. Поэтому, когда Бог сказал относительно запрещенной пищи тому человеку, которого Он поселил в Рай: *В воньже аще день снете от него, смертию умрете* (Быт. 2, 17), то эта угроза обнимала не первую только часть первой смерти, когда душа лишается Бога; и не вторую только ее часть, когда тело лишается души; и не первую только смерть во всем ее объеме, когда душа наказывается, лишившись Бога и тела; но все смерти до самой последней, которая называется второю и после которой нет никакой другой». Блаж. Августин *Иппонийский*. О Граде Божием. Т. II. М., 1994. С. 304–305.

¹⁵⁵ Следует отметить, что большинство отцов Церкви рассматривало это Божие речение как наказание человеку, хотя некоторые из них (например, св. Феофил Антиохийский, блаж. Феодорит) усматривали в нем и «терапевтический» смысл, видя в смерти некое лекарство, позволяющее исцелить человека. См.: *Alexandre M. Le commencement du Livre Genèse I-V*. P. 324–325. См. также рассуждение на сей счет у св. Кирилла Александрийского: «Итак, с пользою придумана смерть плоти, не к совершенной гибели приводящая животное (подразумевается человек как живое существо. — А. С.), но скорее к обновлению и, так сказать, к будущей переделке соблюдающая его, как бы разбитый сосуд. А что живому существу придется потерпеть истление, этого не ведал Зиждитель, но, напротив, знал, что вместе с этим последует и разрушение непотребных дел, и уничтожение тления, и возведение к лучшему состоянию, и восприятие первоначальных благ. Он знал, что пошлет по времени Сына Своего в человеческом образе, имевшего умереть за нас и разрушить державу смерти, дабы обладать и живыми, и мертвыми». Св. Кирилл *Александрийский*. Творения. Ч. 4. М., 1886. С. 17–18.

¹⁵⁶ Св. Григорий в данном случае подчеркивает, что, хотя Бог, будучи Всеведущим и предвидя преступление заповеди, не изрекал Своего приговора в категоричной форме

сказал: «возвратись», но: *отыдеши*, предвозвещая и попуская, однако не препятствуя совершиться тому, что по справедливости должно было совершиться.

52. Значит, смерть должна была сопутствовать прародителям, как уготована она и тем, которые будут жить после нас, поскольку тело наше стало смертным¹⁵⁷. Говоря о смерти, [следует понимать ее] как нечто длительно продолжающееся, или, точнее, говорить о мириадах смертей, по преемству наследующих друг другу до тех пор, пока мы не достигнем самой последней и долговечной смерти. Ибо мы пришли в тленное бытие и, возникая, мы преходим до тех пор, пока не перестанем и возникать, и преходить. И сами мы никогда подлинно не являемся теми же самими, хотя и кажемся таковыми для невнимательных¹⁵⁸. Подобно тому, как огонь, захватывая с вершины легкую солому и бывая разным в разных местах, мерой своего бытия имеет размеры соломы, так и для нас, [всегда] изменяющихся, мерой [бытия] служит наличная для каждого продолжительность жизни.

53. Но чтобы мы не пребывали в неведении относительно преизобилия Человеколюбия [Его] и глубины Премудрости, Бог отложил исполнение смерти и позволил человеку жить отнюдь не малое время. Прежде всего Он явил [Себя] милостиво воспитующим, или, точнее, позволил быть праведному воспитанию, чтобы не пришли мы в совершенное отчаяние¹⁵⁹. Он даровал также и время для

(θάνατε), но лишь предупреждал наших прародителей (ἀποθανεῖσθε), уважая их свободу воли. В одной проповеди св. Григорий, сославшись на Быт. 2, 17, говорит: «Ведь после преслушания мы были осуждены на смерть плоти (τὸν τῆς σαρκὸς θάνατος), когда Бог изрек Адаму: *земля еси, и в землю отыдеши* (Быт. 3, 19). Ибо как оставление тела душой и отделение ее от него является смертью тела, так и оставление души Богом и отделение ее от Него является смертью души, хотя иным способом она и остается бессмертной: отделившись от Бога, она становится безобразной и ненужной даже больше, чем труп. Однако она не растворяется как тело после смерти, потому что бытие ее не является сложным (μηδ' ἐκ συνθέσεως ἔχει τὴν ὑπαρξιν)». *Святитель Григорий Палама*. Беседы. Т. 1. С. 156. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 9. Σ. 434.

¹⁵⁷ Речь идет о, так сказать, «физическом аспекте» последствий грехопадения. Аналогичные мысли высказывались многими восточными отцами Церкви и, в частности, св. Кириллом Александрийским, который обычно обозначал эти последствия парой понятий: «смерть и тление» (θάνατος καὶ φθορά). Согласно ему, смерть, по подобию Адама, покрыла весь род, исшедший из него (ἐπιτρέχοντος τοῦ θανάτου καθ' ὁμοιότητα τὴν Ἀδὰμ τὸ ἐξ αὐτοῦ πᾶν γένος), подобно тому, как при повреждении корня дерева сохнут и ветви его. Подробно см.: *Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. Le humanite, le salut et la question monophysite. Paris, 1997. P. 68–65.*

¹⁵⁸ Ср. одно стихотворение св. Григория Богослова: «Я существую. Скажи: что это значит? Иная часть меня самого уже прошла, иное я теперь, а иным буду, если только буду. Я не что-либо непременное, но ток мутной реки, который непрестанно притекает и ни минуту не стоит на месте. Чем из этого назовешь меня? Что наиболее, по-твоему, составляет мое я? — Объясни мне сие; и смотри, чтобы теперь этот самый я, который стою пред тобою, не ушел от тебя. Никогда не перейдешь в другой раз по тому же току реки, по которому переходил ты прежде. Никогда не увидишь человека таким же, каким видел ты его прежде». *Св. Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах. Т. 2. С. 42.

¹⁵⁹ Идея Божиего воспитания, или наказания (παιδεία), милующего, а не карающего, ясно высказывается в Священном Писании. См., например, Евр. 12, 6–7. Толкуя это место, св. Иоанн Златоуст говорит: «Если Бог наказывает вас, то для исправления, а не для истязания, не для мучения, не для страданий. Смотри, как Апостол тем самым, по чему они считали себя оставленными, внушает им уверенность, что они не оставлены, и как бы так говорит: претерпевая такие бедствия, вы уже думаете, что Бог оставил и ненавидит вас? Нет, если бы вы не страдали, тогда следовало бы опасаться этого: ибо, если Он *биет всякого сына, егоже приемлет*, то небиемый, может быть, уже не сын Его». *Св. Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859. С. 456. В этой

покаяния и благоугождения Ему, [позволив людям как бы] сызнова жить. Чредой поколений смягчил скорбь смерти. Приумножил род [людской] наследниками, чтобы великое множество рождающихся своим большим количеством превосходило число умирающих. Вместо одного Адама, ставшего жалким и бедным через красоту чувственного древа, [Бог] явил множество [праведников, исшедших] из чувственного и блаженно обогатившихся Боговедением, добродетелью, знанием и божественным благоволением; свидетели тому: Сиф, Енос, Енох, Ной, Мелхиседек, Авраам и те, которые между ними, до и после них были подобны или близки им [по добродетели]¹⁶⁰. Однако поскольку среди стольких и таких [мужей] ни один не жил совершенно безгрешно и не мог исправить падения прародителей, исцелить повреждение корня рода [человеческого] и быть достаточным для освящения, благословения и возвращения к жизни всех последующих поколений, то Бог провидел это и избрал в надлежащее время из родов и племен тот [народ], из которого произошел многвоспеваемый жезл и [от корня] которого взошел цвет¹⁶¹ — посредством него и должно было совершиться спасительное Домостроительство всего рода [человеческого].

54. *О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия!* (Рим. 11, 33)¹⁶². Если бы не было смерти и, прежде смерти, наш бы род не был бы смертен, [произоидя] из такого корня, то в действительности мы бы не обогатились начатком бессмертия, не были бы призваны на небеса и наше бы естество не воссело бы одесную престола величия на небесах (Евр. 8, 1) и *превыше всякого Начальства и*

идее Божиего воспитания (наказания), которая была ясно намечена в Писании и развита отцами Церкви, наблюдается существенное преобразование самого термина παιδεία, который в языческой древности имел совершенно «гуманистический смысл» (означая телесное и интеллектуальное воспитание достойных граждан), ограничиваясь чисто земными реалиями. См.: Jaeger W. Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Berlin, 1959. S. 1–20. В христианстве данное понятие часто неразрывно связывается с идеей Божиего Домостроительства.

¹⁶⁰ Речь идет о так называемых «сынах обетования», на которых была возложена великая честь хранить и передавать обетование о будущем Избавителе. См.: *Епископ Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия. Т. IV. С. 7–9. Род этих «сынов обетования» начинается, как это отмечает св. Григорий Палама, с Сифа; ибо «Сифом начинается в истории то поколение людей, которое по своему духовному настроению представляло полную противоположность потомству Каина. В поколении Каина люди, поклоняясь единственно материальной силе, все свои способности (до полного забвения о Боге) обращали на выработку и приобретение средств, увеличивающих эту силу; здесь, напротив, вырабатывалось и развивалось совершенно иное, более возвышенное направление, которое, пробуждая в людях смиренное сознание человеческой беспомощности и греховности, устремляло их помыслы к верховному Покровителю, давшему падшим людям обетование будущего избавления». *Лопухин А. П.* Библийская история Ветхого Завета. Т. I. Сергиев Посад, 1998. С. 141.

¹⁶¹ См.: Ис. 11, 1. Блаж. Феодорит, толкуя это место Священного Писания, замечает, что пророк здесь научает относительно «плотского родства» (σαρκικὴν συγγένειαν) Господа Иисуса Христа, ибо Иесей был отцом Давида. См.: *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaie*. Т. II. Ed. par J.-N. Guinot // Sources chrétiennes. N 295. Paris, 1982. P. 42.

¹⁶² Согласно толкованию св. Иоанна Златоуста, «здесь, обратившись мыслию к первым временам, размыслив о древнем Божием Домостроительстве от начала мира и до настоящих событий, рассудив о том, как разнообразно Бог все устроил, (Апостол) пришел в изумление и воскликнул, удостоверая тем слушателей, что несомненно совершится то, о чем он сказал. Иначе он не стал бы восклицать и изумляться, если бы это не могло вполне осуществиться. И он знает, что это глубина, но какая глубина, этого он не знает. Это речь человека изумляющегося, но не такого, который знает все». *Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Римлянам*. М., 1994. С. 745.

Власти (Еф. 1, 21)¹⁶³. Таким образом, Бог знал, как Своей Премудростью и Силой человеколюбиво изменить к лучшему наше губительное падение, происшедшее вследствие нашего самовластия.

55. Многие, возможно, обвиняют Адама за то, что он так легко был убежден лукавым советом, отверг Божию заповедь и через это отвержение произвел в нас смерть. Впрочем, не одно и то же — прежде опыта желать вкусить от какого-либо смертоносного растения и жаждать съесть [плод] его уже после того, как на опыте познано, что оно — смертоносно. Поэтому каждый из нас куда более достоин порицания и осуждения, чем тот Адам¹⁶⁴. Впрочем, разве то древо не в нас? Разве теперь не имеем мы заповедь от Бога, запрещающую вкушать от того древа? Оно находится в нас не таким точно образом, [как это было в Раю], но заповедь Божия и ныне пребывает в нас. Тех, кто подчиняется ей и желает жить по ней, она освобождает и от наказания за их собственные грехи, и от прародительского проклятия и осуждения, а тех, кто и теперь ее отвергает, предпочитая ей прилог и совет лукавого, [ожидает] отпадение от той [блаженной] жизни и пребывания в Раю, а также падение в грозную геенну вечного огня¹⁶⁵.

¹⁶³ Ср. рассуждение свт. Феофана по поводу Еф. 1, 21: «Воскресение и посадение одесную относится здесь к Богу Отцу; но оно есть нераздельное действие Божества, — Пресвятой Троицы. И Сам Сын в Нем столько же участвует, сколько Бог Отец и Бог Дух Святой. — Посадение одесную есть облечение властью Божескою, вседержавною. Бог Сын и в Воплощении не переставал быть Вседержителем, как был и Творцом всего. Апостол хочет сказать, что в сие вседержительство введено и человеческое естество в лице Христа Господа, будучи прославлено в Воскресении. Не яко Бог Господь стал выше всего и Владыкою всего, — ибо и не переставал быть таким, но яко Богочеловек. Лице Спасителя — одно. И в самом уже Воплощении он был Вседержитель и яко человек. Но для введения человеческого естества в сие державствование надлежало прежде прославить его воскресением. Человек — малый мир. Он сосредотачивает в себе все тварные силы. В прославленном человечестве в лице Богочеловека силы стали браздами правления и вместе каналами для прохода восстановительных сил Спасителя во все области миробития. Все сие необходимое следствие Воплощения Бога Слова». *Св. Феофан Затворник. Толкование Посланий Апостола Павла. Послание к Ефесеям*. М., 1998. С. 120. Тема прославления и обожения тела человека Господом Иисусом Христом является постоянной в святоотеческой письменности. В частности, с особой любовью раскрывает ее в своих песнопениях свт. Софроний Иерусалимский, который показывает, что «Иисус Христос, видимо оставив землю, вознесся на небо с тем самым естеством нашим, которое принял при Воплощении, сделав это естество способным вознестись выше Ангелов и Архангелов, и посадив в лице Своем на самом возвышенном престоле, одесную Отца». *Попович К. Патриарх Иерусалимский Софроний как богослов, проповедник и песнописец*. Киев, 1890. С. 127.

¹⁶⁴ Эти же мысли св. Григорий почти буквально повторяет в одной из своих гомилий. См.: *Святитель Григорий Палама. Беседы*. Т. 2. С. 59.

¹⁶⁵ Ср. рассуждение св. Григория в «Десятисловии»: «Вот этого одного Владыку и Создателя всего [существующего] прославляй, к Нему прилепляйся с любовью, пред Ним кайся день и ночь в вольных и невольных падениях твоих, ибо Он — *сострадательный и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и вечно благодетельствующий*, обещающий и дающий Царство Небесное и нескончаемое, жительство безболезненное и жизнь бессмертную и наслаждение светом невечерним чтущим Его, поклоняющимся Ему, любящим Его и хранящим повеления Его. Но он также Бог ревнитель и праведный Судия и страшный мститель: непочитающих Его, противящихся Ему и не хранящих повеления Его ждет вечное наказание — огонь неугасимый, боль непрестанная, горе безутешное, беспросветный мрак, место темное и тесное, где взывающий к состраданию скрежет зубов и неусыпающие ядовитые черви. Он угодовал это первому злему отступнику, а вместе с ним всем, кто поддался его обману, последовал за ним и отверг своего Творца делами, словами и помышлениями». *Святитель Григорий Палама. Десятисловие христианского законоположения // Альфа и Омега*. № 2 (16). 1998. С. 71.

56. Какова же заповедь Божия, ныне предложенная нам? — Покаяние, главный смысл которого заключается в том, чтобы не прикасаться уже более к запрещенному¹⁶⁶. Ведь мы были изгнаны из места божественной неги, Рай Божий был справедливо закрыт для нас, ниспали мы в эту гиблую бездну и осуждены были жить вместе с бессловесными животными и общаться с ними, лишившись надежды быть призванными обратно в Рай. Поэтому Тот, Кто тогда Сам праведно вынес приговор (а точнее, Кто справедливо допустил этому приговору совершиться над нами), Тот теперь вследствие преизбытка человеколюбия и благодати и *по благоутробному милосердию* (Лк. 1, 78) Своему ради нас сошел до нас¹⁶⁷. И

¹⁶⁶ Идея покаяния, как стержневой момент религии Христовой, постоянно подчеркивается почти всеми отцами и учителями Церкви, которые акцентируют и общее содержание ее («изменение ума», т. е. преображение всего человека), и конкретные аспекты такого изменения. Например, согласно Клименту Александрийскому, «вера есть первый акт обращения, но за нею непосредственно следует и второй — покаяние. В покаянии вера находит свое завершение (κατόρθωμα); равно как и покаяние коренится в вере: “ибо, если не поверит кто-нибудь, что состояние, в котором он обретается, есть состояние греховное, то и не раскается; и если не поверит, что наказание предложит согрешающему, спасение же живущему по заповеди, то он не переменится”. Покаяние состоит в сознании своих грехов, далее, в осуждении их и в просьбе о прощении: “раскаяться — это значит осудить прошлое и просить забвения его у Отца”, наконец, в отвращении от грехов в последующей жизни: “истинное раскаяться состоит в том, чтобы уже более не впадать в то же самое, чтобы с корнем исторгнуть из души грехи, за которые душа себя осудила на смерть”. Следствием покаяния служит не только прощение, но и изглаждение грехов». *Миртов Д.* Нравственное учение Климента Александрийского. СПб., 1900. С. 34. Суть покаяния преп. Иоанн Лествичник характеризует так: «Покаяние есть возобновление крещения. Покаяние есть всегдашнее отвержение телесного утешения. Покаяние есть помысл самоосуждения и попечения о себе, свободное от внешних попечений. Покаяние есть дщерь надежды и отвержение отчаяния. Кающийся есть посрамленный осужденник. Покаяние есть примирение с Господом чрез совершение благих дел, противных прежним грехам. Покаяние есть очищение совести. Покаяние есть добровольное терпение всего скорбного. Кающийся есть изобретатель наказаний для самого себя. Покаяние есть крепкое утеснение чрева, уязвление души в глубоком чувстве». *Преп. Иоанн Синайский.* Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 58–59. А св. Иоанн Златоуст описывает действие покаяния следующим образом: «Покаяние есть врачевство, истребляющее грех; оно есть дар небесный, чудесная сила, благодатью побеждающая силу законов, почему оно ни блудника не отвергает, ни прелюбодея не отгоняет, ни пьяницы не отвращает, ни идолослужителем не гнушается, ни поносителя не отменяет, ни хулителя не гонит, ни гордеца, но все пременяет, потому что покаяние — горнило греха». *Св. Иоанн Златоуст.* Полное собрание творений. Т. II. Кн. 1. М., 1993. С. 362. Св. Григорий, говоря, что главное в покаянии — не прикасаться уже более к запрещенному (τὸ κεφάλαιον τῶν ἀπὸρροεμένων μηκέτι ψάβειν), подразумевает всю совокупность аспектов идеи покаяния.

¹⁶⁷ Ср. рассуждение свт. Игнатия Брянчанинова: «Бог, по неизреченной милости Своей, призвал снова род человеческий в общение с Собою. Это совершил Он при посредстве самого чудного, непостижимого способа. Единым из трех Лиц Своих, Всесвятым Словом, Он принял человечество, зачавшись во утробе Пресвятой Девы действием Всесвятого Духа, устранив от Себя обыкновенное человеческое зачатие от семени мужеского, зачатие, сообщавшее всем человекам заразу греховную. Таким образом явился в роде человеческом непорочный Человек, каким создан праотец. Этот непорочный Человек был причастником Божественного Естества, подобно первозданному, но несравненно в большей степени: первозданный был святым по благодати человеком, а воочеловечившийся Бог соделался Богочеловеком. Все грехи человеческие Он принял на Себя. Он мог сделать это, потому что, будучи человеком, был и всемогущим, всесовершенным Богом. Приняв все человеческие грехи на Себя, Он принес Себя в искупительную жертву правосудию Божию за согрешившее человечество: Он совершил искупление, ибо мог сделать это». *Св. Игнатий Брянчанинов.* Творения. Т. II. М., 1998. С. 329–330.

благоволил Он безгрешно стать Человеком, подобным нам, чтобы подобным научить и спасти подобное; принес нам спасительный совет и заповедь покаяния, обратившись к нам со словами: *Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное* (Мф. 4, 17). До вочеловечивания Слова Божия Царство Небесное было столь же далеко от нас, сколь далеко отстоит небо от земли. Но когда Царь Небесный поселился среди нас и благоволил соединиться с нами, тогда Царство Небесное приблизилось ко всем нам¹⁶⁸.

57. Поскольку же теперь Царство Небесное приблизилось к нам, не будем же удаляться от него, живя без покаяния. Особенно же будем избегать жалкой участи сидящих *во тьме и сени смертной* (Пс. 106, 10)¹⁶⁹. Стяжаем дела покаяния: смиренномудрие¹⁷⁰, умиление, духовное сокрушение, кроткое сердце, преисполненное милости, любящее правду, помогающее чистоты, миролюбивое и умиротворяющее, терпеливое, радующееся гонениям, наказаниям, поношениям, клеветам и страданиям за истину и правду. Ведь Царство Небесное, или, скорее, Царь Небесный (о, неизреченная щедрость!), *внутри нас есть* (Лк. 17, 21)¹⁷¹. К Нему, через дела покаяния и терпения, мы должны всегда прилепляться, любя, насколько это возможно, Того, Кто нас так возлюбил.

58. Отсутствие страстей и изобилие добродетелей производят любовь к Богу. Ибо ненависть ко злу¹⁷², от которой происходит отсутствие страстей, внедряет вместо них [в душу] горячую любовь к стяжанию [духовных] благ. А разве любитель и обладатель благ не будет любить Владыку, Который есть Самоблаго, единый Дарователь и Хранитель всякого блага? В этом Владыке и сам он пребывает особенным образом и благодаря любви носит Его в себе, согласно

¹⁶⁸ Данное «приближение» вряд ли следует мыслить только во временных и пространственных категориях. См. у преп. Максима: «Слова: *Приблизилось Царство Небесное* (Мф. 3, 2) не означают, я думаю, уменьшения времени. Ибо [Царствие Божие] не придет приметным образом, и не скажут: *вот, оно здесь, или: вот, там* (Лк. 17, 20–21), но оно зависит от [внутренней] связи с ним достойных, соответствующей их душевному предрасположению к этому Царству. Ведь *Царствие Божие внутри вас есть* (Лк. 17, 21)». *Св. Максим Исповедник. Творения. Кн. I. С. 253.*

¹⁶⁹ Подразумеваются *сидящие во тьме* грехов своих. Ср. у преп. Симеона Нового Богослова, который, ссылаясь на Пс. 106, 10, говорит о «сидящих во тьме страстей» (οἱ ἐν σκότει πλῆθὺν καθήμενοι), которые имеют ум, ослепленный неведением. См.: *Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses. T. II. Ed. par B. Krivochéine et J. Paramelle // Sources chrétiennes. N 104. Paris, 1964. P. 226.* Естественно, что подобное «сидение» в здешней жизни влечет и вечную тьму в жизни будущей.

¹⁷⁰ Св. Григорий Палама употребляет выражение: φρόνημα ταπεινόν («смиранный образ мыслей»), которое является синонимом термина «смираннымудрие» (ταπεινοφροσύνη). По словам С. Зарина, этим термином «выражается собственно *смиранный образ мыслей человека* и предполагается — непременно — момент сознательно-свободного участия в обозначаемом им настроении». *Зарин С. Аскетизм. С. 469.*

¹⁷¹ В одной из своих проповедей св. Григорий, ссылаясь на то же место Евангелия, говорит: «Поскольку Царствие Божие и приблизилось, и в нас есть, ради чего и приходит, то делами покаяния сделаем себя достойными его; сделаем усилие над собою, отвергая злые произволения и навыки; ибо *Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его* (Мф. 11, 12)». *Св. Григорий Палама. Беседы. Т. 1. С. 95.*

¹⁷² О подобной же ненависти говорит Евагрий Понтийский, который замечает, что «ненависть к бесам (τὸ μῖσος τὸ κατὰ δαιμόνων) весьма способствует спасению и благоприятствует возделыванию добродетелей». Далее Евагрий ссылается на Пс. 138, 22 (*совершенную ненавистию возненавидех я, во враги быша ми*), изъясняя это место Писания так: «Ведь тот ненавидит врагов совершенной ненавистью, кто ни на деле, ни в мысли не грешит, — а это есть признак первого и величайшего бесстрастия». См. наш перевод в кн.: *У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М., 2002. С. 410–411.*

сказавшему: *пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4, 16)¹⁷³. Можно [легко] заметить, что не только любовь к Богу [происходит] из добродетелей, но что и добродетели рождаются из любви¹⁷⁴. Поэтому и Господь однажды сказал в Евангелии: *Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня* (Ин. 14, 21), добавив в другом месте: «Кто любит Меня, соблюдает заповеди Мои»¹⁷⁵. Однако дела добродетели недостойны похвалы и бесполезны для тех, кто творит их, [если они свершаются] без любви; впрочем, [также бесполезна] и любовь без дел. Это обстоятельно показал [Апостол] Павел, который к коринфянам писал: *Если я сделаю то-то и то-то, а любви не имею: нет мне в том никакой пользы* (1 Кор. 13, 1–3)¹⁷⁶. А особенно любимый Христом ученик [Его] говорит: *станем любить не словом или языком, но делом и истиною* (1 Ин. 3, 18)¹⁷⁷.

59. Всевышний и поклоняемый Отец есть Отец Самой Истины, то есть Единородного Сына; и Он имеет духа Истины — Духа Святого, как это и показало раньше Слово Истины. Поэтому те, которые поклоняются Отцу в Духе и Истине, веруя таким образом, приводятся в действие Ими¹⁷⁸. Ибо, как говорит Апостол, «Дух есть [Тот], через Которого мы поклоняемся и Которым молимся»¹⁷⁹.

¹⁷³ См. толкование: «Если Бог есть любовь, то из этого прямо следует, что кто пребывает в любви, как в постоянной сфере (ἐν) своей жизнедеятельности, тот пребывает в Самом Боге, существо Которого составляет любовь. Но из того же положения, что Бог есть любовь и что всякая истинная любовь от Бога, следует, что для человека возможна любовь только в таком случае, если в нем пребывает Сам Бог, Который есть любовь; если кто пребывает в любви, то это несомненный знак, что не только он пребывает в Боге, но и Бог пребывает в нем». *Сагарда Н. И.* Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. С. 576–577.

¹⁷⁴ Ср. рассуждение блаж. Феодорита: «Только добродетель, или любомудрие, является постоянным благом. Оно преобладает и руки грабителя, и язык клеветника, и град неприятельских стрел и дротиков; не бывает добычей горячки, игрушкой волн и не терпит ущерба от кораблекрушения. Время не умаляет силу его, но, наоборот, эта сила со временем возрастает. Веществом же любомудрия является Божественная любовь». *Блаж. Феодорит Кирский.* История боголюбцев с прибавлением «О Божественной любви». В приложении — «Житие Мар Евгена». Вступительная статья и новый перевод А. И. Сидорова. М., 1996. С. 296.

¹⁷⁵ Свободная цитата: Ин. 14, 15 и 23. Согласно Евфимию Зигабену, «соблюдение заповедей значит исполнение их, осуществление их на деле». *Евфимий Зигабен.* Толковое Евангелие от Иоанна. Киев, 1887. С. 277.

¹⁷⁶ Цитата свободная. Св. Иоанн Златоуст, толкуя это место Священного Писания, рассуждает: «В любви вот что удивительно: к другим добродетелям примешивается зло, например, нестяжательный часто тем самым надмевается; красноречивый впадает в болезнь честолюбия; смиренномудрый часто тем самым превозносится в своей совести; а любовь свободна от всякой подобной заразы; ибо никто никогда не станет превозноситься пред любимым... Любовь изменяет самое существо вещей и неразлучно приносит с собою все блага; она нежнее всякой матери, щедрее всякой царицы; трудное она делает легким и удобным, добродетель представляет привлекательною, а порок отвратительным». *Св. Иоанн Златоуст.* Беседы на Первое Послание св. Апостола Павла к Коринфянам. Ч. II. СПб., 1858. С. 194–197.

¹⁷⁷ Св. Григорий Палама посвящает одну из своих проповедей св. Иоанну Богослову, где, в частности, говорит, что он был послан возлюбившим Его Спасителем, дабы «научил он нас всякой истине, воскресил от мертвых дел и обратил к делам Света (εἰς ἔργα φωτός), из которых главным и доставляющим жизнь вечную является любовь к Богу и к ближнему — что [Апостол] явственным образом разъяснил». *Святитель Григорий Палама.* Беседы, т. III. С. 36. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 11. Σ. 62.

¹⁷⁸ Св. Григорий ссылается на стих Ин. 4, 23 (цитируемый ниже), но придает ему, судя по контексту, триадологический смысл: верующие во Святую Троицу находятся как бы под постоянным действием всех трех Лиц Ее (διὰ τοῦτων ἐνεργούμενον).

¹⁷⁹ Очень свободная парафраза Ин. 4, 23–24.

И Единородный Сын Божий говорит: *никто не приходит к Отцу, как только через Меня* (Ин. 14, 6)¹⁸⁰. Поэтому поклоняющиеся Всевышнему Отцу *в духе и истине* суть истинные поклонники (Ин. 4, 23)¹⁸¹.

60. *Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине* (Ин. 4, 24), то есть мысля Нетелесного нетелесным образом¹⁸². Ибо [только] тогда поклоняющиеся подлинно узрят Его в духе и истине Его. Ведь поскольку Бог есть дух, то Он — нетелесен, а нетелесное не находится в [каком-либо] месте и не ограничивается пространственными пределами. Поэтому тот, кто говорит, что Богу следует поклоняться в каком-либо определенном месте из всех вообще мест неба и земли, тот и говорит вопреки истине и поклоняется неистинно. Ибо поскольку Бог — нетелесен, Он нигде не находится, однако поскольку Он есть Бог, то Он — повсюду. Вследствие чего если существует гора или место или тварь, где нет Бога, значит, Он окажется ограниченным в чем-либо. Стало быть, [Бог] повсюду, ибо Он беспределен. Каким же образом Он повсюду? Не таким ли, что Он охватывается не частью [мира], но всем [этим миром]? — Никоим образом, так как [это означало бы] опять, что Он — тело. Итак, все содержа и объемля, Бог есть Сам в Себе повсюду и превыше всего, и Ему поклоняются истинные поклонники в духе и истине Его¹⁸³.

61. Ангел и душа, будучи нетелесными, не находятся в [каком-либо] месте, но и не вездесущи; они не содержат все [мироздание], но сами нуждаются в

¹⁸⁰ Ср. толкование: «Познание конечной цели всего нашего бытия, Отца небесного, невозможно ранее познания пути к Нему, — ранее познания Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа, и Креста Его, чрез который Он сделался путем для нас, вводя нас в общение с истиной и жизнью Существа Божия. Гордое стремление разума познать сначала высочайшую Цель всего мирового движения и собственной своей жизни и самостоятельно определить затем путь к ней остается бесплодным. Смирренная вера в Спасителя и неуклонное, безраздельное стремление к усвоению указанного Им в Себе, в единении с Собой спасения, — вот единственно чем достигается и познание Отца, и единение с Ним... Много обителей на небе, но Путь к ним един, — многими средствами и способами влечет к Себе людей Бог, но все частные пути приводят ко Христу, как к Пути единому, главному, и, не достигнув Его, они не достигают и Отчего дома. И где, поэтому, упование помимо Господа, помимо мысли об Его кресте и искупительной смерти, возлагается, например, на личную святость, на личные, мнимые дела и заслуги, на мнимую, фантастическую мудрость (например, масонство), на ложных пророков (например, Магомета), — где упование возлагается даже на Самого Бога, но только помимо Христа, как, например, в иудействе, — нет там спасения...». *Сильченков К.* Прощальная беседа Спасителя с учениками. Ев. Иоанна XIII, 31 — XVI, 33. (Опыт исследования). Харьков, 1895. С. 102–103.

¹⁸¹ Данная глава почти буквально повторяется в одной из проповедей св. Григория Паламы (19-й). См.: *Святитель Григорий Палама.* Беседы. Т. I. С. 201.

¹⁸² Ср. изъяснение блаж. Феофилакта: «Так как Бог есть дух, то есть бестелесен, то и поклоняться Ему должно бестелесно, то есть душою. Это означается словами: “в духе”. Ибо душа есть дух и существо бестелесное. А как многие, по-видимому, поклоняются Ему душою, но не имеют о Нем истинного понятия, например, еретики, посему присовокупил: “и в истине”. Ибо должно поклоняться Богу умом, но также должно иметь и понятие об Нем истинное». *Блаж. Феофилакт Болгарский.* Благовестник, или толкование на Святое Евангелие. Ч. 2. М., 1993. С. 326.

¹⁸³ Эти рассуждения почти полностью повторяются опять в той же 19-й проповеди св. Григория. См.: Беседы. Т. I. С. 202. Развивая их, святитель замечает: «Итак, Бог — повсюду, не только на земле, но и превыше земли; Он приемлет поклонение от так истинно и богоприлично верующих. Отец нетелесный и беспредельный как в отношении времени, так и в отношении места (*κατὰ χρόνον καὶ τόπον ἀόριστος*), во Святом и вечном Духе и Слове безначальном, Которое есть воипостасная Истина Отца (*ἡ ἐνυπόστατος τοῦ Πατρὸς ἀλήθεια*)». См.: ГРИГОΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ. ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΕΡΓΑ. Τ. 9. Σ. 562. Далее следует рассуждение об Ангеле и душе, которое повторяется в следующей главе.

Содержащем¹⁸⁴. Следовательно, они [находятся] в Том, Кто содержит и объемлет все [мироздание], будучи соответствующим образом ограничены Им. Что же касается души, то она, содержа тело, с которым она сотворена, находится повсюду в теле, но не как в [некоем] месте и не как объемлемая [телом], но как содержащая, объемлющая и животворящая это тело, поскольку она обладает этим по образу Божию.

62. Но не только в том отношении человек более создан по образу Божию, чем Ангелы, что он имеет в себе содержащую и животворящую силу, но и потому, что он начальствует. Ибо в естестве нашей души есть как начало господствующее и правящее, так и начало служащее и подчиняющееся. Желание, стремление, чувство и вообще [все] то, что после ума, — [все это] сотворено вместе с умом Богом, даже если мы, [побуждаемые] грехолюбивой волей, иногда бунтуем не только против Бога Вседержителя, но и против присущего нам по природе самовластного [начала]¹⁸⁵. Тем не менее, благодаря начальствующей

¹⁸⁴ В этой фразе (οὐ γὰρ συνέχουσι τὸ πᾶν, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ δεῖται τοῦ συνέχοντος) подчеркивается (и это характерно для всего святоотеческого богословия) коренное различие между Творцом и тварью. Глагол συνέχω в этом плане часто имел значение «держать вместе», «удерживать от распада», акцентируя не столько момент *созидания* в деятельности Бога по отношению к миру, сколько момент *сохранения* Им Своего творения. Этот момент явственно намечается уже в высказывании апологета II века Афинагора, который говорит, что Бог «все сотворил Словом и все содержит Духом Своим». Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 59. Однако, как это указывает ниже св. Григорий Палама, в тварном мире особое место занимает человек (точнее, его высшее начало — душа, дух, ум), находящийся в «иконическом» отношении к Творцу. Поэтому его душа «содержит» (т. е. удерживает от распада) тело по образу того, как и Бог «содержит» тварный мир. Ср. учение преп. Максима Исповедника: «Человек выступает среди всего тварного мира с особенным значением. Если мир и каждая вещь в нем причастны Логосу, то в особенности причастен Его человек: он — образ Божий. Если λόγος каждой вещи отображает собой Бога, то в особенности λόγος человека. Плоть его, облегающая душу, представляет лучшую параллель миру, облекающему собой Логоса, как одеждой. Его душа является образом Самого Божественного Логоса, проявившегося в мире Своими энергиями. Она имеет в себе как бы совокупность всех этих энергий». Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 72.

¹⁸⁵ В данном случае св. Григорий Палама, подобно многим другим отцам Церкви, выделяет в душе две части: как бы «высшую душу», т. е. ум — начало владычественное, призванное управлять (ἡγεμονικόν τε καὶ ἀρχικόν), и самовластное (самодержавное — αὐτοκράτορας), и «душу низшую» — все то, что «после (ниже) ума» (μετὰ τὸν νοῦν), долженствующую подчиняться и служить уму. Эту «низшую душу» Палама здесь сопрягает преимущественно с областью чувства и желания (θέλησις, ὄρεξις, αἰσθησις). Как и преп. Максим Исповедник, он обозначает этими терминами природную силу хотения. А она, согласно преп. Максиму, «есть просто прирожденная душе способность — τὸ λεφικέναι θέλειν, или просто τὸ θέλειν (= τὸ ἀπλῶς θέλειν), просто стремление — ἀπλῆ τις ὄρεξις». От нее отличается воля личная (γνώμη, γνωμικὸν θέλημα), связанная с конкретным способом хотения (τὸ πῶς θέλειν) и присущая не природе, а личности. См.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888. С. 119–124. Данную личную волю св. Григорий обозначает здесь как «грехолюбивую волю» (τὴν φιλασάρτημων γνώμην — выражение, также встречающееся у преп. Максима: PG 91, 1045), подчеркивая факт расстройств человеческой души после грехопадения, когда *личное* стало бунтовать против *природного*. Ибо «по идеалу истинной жизни господственное положение в человеке должен был занимать его дух (πνεῦμα), или, по терминологии аскетов, его владычественный ум (ἡγεμονικός νοῦς). Дух-ум человека должен был входить в общение с Богом — непосредственно, чрез созерцание, или посредственно, чрез древо жизни. Ведь Адам был прежде всего *умный* созерцатель всего божественного. Благодаря общению с Богом, дух, с другой стороны, мог господствовать над чувственной и вещественной сторонами своей природы, — над тем, что известно на языке

[способности] в нас, Бог даровал нам господство над всей землей. Ангелы же не имеют сопряженного с ними тела так, чтобы оно подчинялось уму. Отпадшие [от Бога] Ангелы стяжали умное хотение, постоянно пребывающее лукавым, а у благих Ангелов это хотение — постоянно благое и нисколько не нуждается в вознице¹⁸⁶. Лукавый не имел земной власти, но похитил ее, из чего явствует, что он не был создан начальствующим над землей¹⁸⁷. А благие Ангелы поставлены Вседержителем наблюдать над земными делами после нашего падения и последовавшего за ним умаления нашего достоинства, хотя и не полного по человеколюбию Божию. Ибо Бог, как говорит Моисей в [своей] песне, поставил пределы для Ангелов, когда разделил народы¹⁸⁸. Это разделение имело место после Каина и Сифа; потомство Каина было названо «[сынами] человеческими», а потом-

святоотеческом под τὸ αἰσθητόν и ὕλη. А чрез ὕλη дух в свою очередь являлся владыкою всего мира — космоса. Следствием всего этого была гармония — единство жизни в природе человека. Но чрез грех утратив способность всецело управлять собою по идее богоподобия, дух естественно лишился также своего ничем не стесняемого господственного положения в природе своего организма. Теперь дух человека оказался вынужденным уступать свое прежде ничем не стесняемое владычество тому новому состоянию, которое явилось другим моментом в грехопадении человека и свило себе гнездо в чувственности человека, т. е. плоти (σάρξ). *Плоть бо похотствует на духа, дух же на плоть: сия же друг другу противятся* (Гал. 5, 17). Таким образом, вместо прежнего единства явилось расстройство природы человека, — то, что св. Василий Великий характерно назвал рассечением естества человеческого». *Пономарев П. П.* О спасении. С. 56.

¹⁸⁶ Образ возницы (возничего), управляющего колесницей (ἡνίοχος), в близком смысле контексте использует и преп. Макарий Египетский: «Подобно тому, как люди, запрягши коней, правят колесницами и устремляются друг против друга (ведь каждый состязается, чтобы низринуть и победить противника), так и сердце подвижников представляет собой зрелище: там лукавые духи борются с душой, а Бог и Ангелы взирают на это состязание. Сверх того, многие новые помыслы порождаются ежечасно душой, а также [влагаются] внутрь [ее] злобой (ὕλὸς τῆς κακίας). Ибо душа имеет много сокровенных помыслов, которые она ежечасно порождает и производит; и у злобы также множество помыслов и изобретений, а потому она ежечасно порождает новые помыслы против души. Ум же есть возничий: он запрягает колесницу души, держа в руках бразды помыслов. Так он устремляется против колесницы сатаны, которую сатана приготовил против души». *Преп. Макарий Египетский.* Духовные Беседы, Послание и Слова. Беседа 40, 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1904. С. 270. Перевод несколько исправлен по изданию: Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. Hrsg. von H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. Berlin, 1964. S. 277.

¹⁸⁷ Эта мысль св. Григория нисколько не противоречит обозначению лукавых духов в Еф. 6, 12 в качестве «миродержцев» (τοὺς κοσμοκράτορας). По толкованию свт. Феофана, «миродержители не мира, Богом созданного и во вседержительстве Его состоящего, но мира, который во зле лежит и в котором только и есть что *похоть плоти, похоть очес и гордость житейская* (1 Ин. 2, 16), с достаточным количеством людей, увлеченных сими похотями, и множеством обычаев в удовлетворение им. В этом мире люди толкуются по сим обычаям, разжигаемые похотями и их все более и более разжигая. От толчения и смятения — никто разобрать ничего не может, от чего что, для чего и как. Тьма покрывает всю эту область и есть ближайшая причина того, что мир сей еще стоит и цену какую-то имеет. Этого-то мира злые духи суть держатели. Они прельщают людей, они и держат их в прелести. Власть их не по естеству принадлежит им, а по неразумию людей, падких на похоти. Люди сами себя предают в рабство им и рабствуют. Сатана и стал случайно князем, по избранию грешных людей. Но как только кто отказывается жить по похотям и страстям, тотчас выходит из-под власти дьявола. Если бы все образумились, совсем бы пала власть сатаны и бесы перестали бы быть миродержателями». *Св. Феофан Затворник.* Толкования Посланий Апостола Павла. Послание к Ефесеям. М., 1998. С. 459.

¹⁸⁸ См.: Втор. 32, 8. Св. Григорий несколько изменяет смысл данного места Священного Писания.

ство Сифа — «сынами Божиими»¹⁸⁹. Как мне кажется, с того времени разделения по именам и был предвозвещен род, из которого надлежало Единородному Сыну Божию воспринять плоть.

63. Вместе со многими другими можно было бы сказать, что троичность нашего ведения показывает, что мы более чем Ангелы [созданы] по образу Божию. Это не только потому, что наше ведение троично, но и потому, что оно объемлет всякий вид знания. Ведь из всех тварей мы одни обладаем, кроме мыслящего и разумного [начал], еще и способностью чувствовать. Одному только человеку дано было то, что естественным образом соединено с разумным [началом души] и что открывает разнообразнейшее множество искусств, наук и познаний: земледелие, зодчество и создание [вещей] из ничего, хотя и не из абсолютного небытия (что свойственно [только] Богу). Ибо, полагаю, ничего из того, что свершено Богом, не возникает и не исчезает; но, смешиваясь одно с другим, оно у нас приобретает иную форму. Далее, только одним людям Бог даровал то, чтобы незримое слово ума, соединившись с воздухом, воспринималось чувством слуха; но не только: будучи записанным, оно зрится вместе с телом¹⁹⁰ и посредством тела. [Тем самым Бог] приводит нас к достаточной вере в пришествие и явление через плоть Всевышнего Слова — а Ангелы не принимают участия в этом¹⁹¹.

Пер. с греческого А. И. Сидорова

¹⁸⁹ См.: Быт. 6, 2. По изъяснению св. Иоанна Златоуста, «Писание имеет обычай и людей называть сынами Божиими. Так как они (οἱ τοι) вели род свой от Сифа и от сына его, названного Еносом..., то его дальнейшие потомки в Божественном Писании названы сынами Божиими, потому что они до тех пор подражали добродетели предков; а сынами человеческими названы те, которые родились прежде Сифа от Каина и от него вели свой род». Полное собрание творений св. *Иоанна Златоуста*, Т. IV. Кн. 1. М., 1994. С. 204.

¹⁹⁰ Данное выражение (μετὰ σώματος) предполагает, вероятно, тот смысл, что буквы являются как бы плотью «незримого слова ума» (τὸν ἀόρατον τοῦ νοῦ λόγον).

¹⁹¹ По суждению архимандрита Киприана (Керна), данная глава имеет исключительное значение для понимания антропологии св. Григория Паламы. «В этом совершенном безмолвнике, равноангельном подвижнике, не только не заметно никакого пренебрежения к земному и человеческому, никакого желания подменить человеческое ангельским, переменить образ Божий на образ ангельский, — в нем слышится прославление **плоти**. Той плоти, которая, казалось бы, служит помехою для монашеского равноангельного жития. То, чем люди в своем познании отличаются от Ангелов, именно, чувственное восприятие, не только им не подвергается осуждению и умалению, а, наоборот, восхваляется как источник совершенно недоступных Ангелам откровений в познании и как возможность не только восприятия познаваемого, но и создания новых, не существовавших дотеле форм и предметов. Ангелам не дана величайшая способность, доступная человеку, дар творческий, роднящий человека с его Творцом. Если Бог Творец, и Творец из ничего, то и мы, созданные по образу Творца, являемся тоже творцами не существовавших до того предметов и образов. Конечно, есть и разница: Бог творит из совершенного небытия, мы же вызываем к жизни что-то существующее в каком-то умопостигаемом мире, но в эмпирическом мире реально еще не бывшее». *Архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. С. 364–365.