

БОГОСЛОВИЕ ЕВХАРИСТИИ В КОНТЕКСТЕ ПАЛАМИТСКИХ СПОРОВ¹

А. Г. Дунаев

Ровно полвека назад, в 1959 г. появилась публикация прот. Иоанна Мейендорфа о богословии Евхаристии в спорах XIV века². Поскольку она вошла в более или менее широкий научный оборот и выводы Мейендорфа повторяются учеными до сих пор³, нашу статью уместно начать с анализа основных положений этой работы.

¹ Настоящая статья подготовлена по материалам докладов, прочитанных автором 4 июня 2007 г. в Волгограде на ежегодной историко-богословской конференции, проводимой Царицынским православным университетом (см.: Дунаев А. Г. Православное учение о Евхаристии в контексте паламитских споров // Мир Православия. Вып. 7. Волгоград, 2008. С. 77–98), и 15 ноября 2007 г. в Москве на международной богословской конференции «Православное учение о церковных Таинствах» (английский вариант издан с некоторыми сокращениями, касающимися надежности имеющихся русских переводов святоотеческих творений: *Dunaev A. G. The Theology of the Eucharist in the context of the Palamite controversies // Cristianesimo nella storia. Vol. 29 (1). 2008. P. 33–52*). Для данной публикации текст исправлен и значительно расширен (главным образом, добавлен раздел о свт. Филофее Коккине и переведены все греческие цитаты).

² *Meyendorff J. Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques de XIVe siècle // ГП. Т. 42. 1959. Σ. 93–100 (= Idem. Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems: Collected Studies. L., 1974. Item XIII).*

³ Ее выводы излагает В. Гролимунд (*Grolimund V. Die Entwicklung der Theologie der Eucharistie in Byzanz von 1054–1453 // The Eucharist in Theology and Philosophy: Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation / Ed. by I. Perczel, R. Forrai and G. Geréby. Leuven, 2005. P. 167–171. (Ancient and Medieval Philosophy; Series 1; XXXV)*, вся статья на с. 157–197), ничего нового не добавляет и работа Э. Лаута (*Louth A. The Eucharist and Hesychasm, with Special Reference to Theophanes III, Metropolitan of Nicaea // Ibid. P. 199–205*). Исследование В. Псевтонгаса (см. примеч. 34), также ссылающегося на работу И. Мейендорфа, разобрано нами далее. Статья И. Мейендорфа осталась вне поля зрения И. ван Россума (*van Rossum J. L' Eucharistie chez saint Grégoire Palamas: l' homélie sur «Les saints et redoutables mystères du Christ» // Contacts. Vol. 54. 2003. P. 180–192*) и М. Скарпа (*Scarpa M. La teologia eucaristica di Gregorio Palamas // Marcianum. Vol. 3 (1). 2007. P. 231–246*). Работа И. ван Россума (преследующая, скорее, просветительские цели) посвящена краткому обзору и анализу 56-й (по общепринятому счету) гомилии свт. Григория Паламы (ср. ниже, примеч. 24). Что же касается статьи М. Скарпа, то недостаточное знакомство с первоисточниками привело итальянского исследователя к таким, например, ошибочным выводам, как утверждение, будто евхаристическая тематика оставалась «совершенно чуждой паламитским спорам» («la tematica dell' Eucaristia resta totalmente estranea alla controversia cosiddetta “palamita”») // Ibid. P. 245 [в настоящем выпуске БТ публикуется дополненный и исправленный вариант статьи о. Марко Скарпа. — *Ред.*].

Вначале Мейендорф пишет⁴ о позиции Григория Акиндина, согласно которой в Евхаристии причастуема сама Божественная сущность, и о критике Акиндином свт. Григория Паламы, утверждавшего, согласно Акиндину, абсолютную непричастность Божественной сущности в Божественных Тайнах и причастность «низшему божеству», т. е. божественным энергиям. Мейендорф, критикуя позицию Акиндина, утверждает, что ему якобы недоставало четкого понятия об ипостасном единстве и «взаимообщении свойств». Резюмируя позицию свт. Григория Паламы, а также и свою собственную, ученый пишет: «Таинственное общение не есть приобщение некоему умаленному или низшему божеству, но личное единство с Лицом [Бога] Слова и реальное участие в Его энергии»⁵. Соответствия этого утверждения святоотеческому преданию мы коснемся ниже, заметим лишь, что в данном случае Мейендорф соотносит действие с Лицом Богочеловека, в то время как согласно учению прп. Максима Исповедника и постановлению VI Вселенского Собора действие соответствует не Лицу (Ипостаси), но сущности.

Затем Мейендорф впервые в мировой науке касается учения о Евхаристии видного паламитского богослова, епископа Никейского Феофана (ум. 1380/1381), приводя несколько цитат по рукописи. Показывая, что учение Феофана о Святах Дарах и о приобщении им близко к символическому, Мейендорф видит в этой крайности следствие учения существовавшей в Византии в XIV в. некой неоплатоническо-ареопагитской школы и признает опасность символизма применительно к Таинствам. Согласно Мейендорфу, решения Соборов 1341 и 1351 гг. были недостаточны, чтобы предотвратить эту опасность. Ученый пишет: «Если бы она [эта школа] нашла более глубокий отклик, она могла бы предоставить вероучительные основания для восточной Реформации»⁶.

За исключением перечисленных шести статей нам неизвестны в современной науке какие-либо другие работы, посвященные анализу паламитского богословия применительно к Евхаристии. Что касается статьи П. Ю. Малкова (Святоотеческое учение об образе присутствия Христа в Евхаристии // *Он же*. По образу Слова. М., 2007. С. 26–53), то она не выдерживает критики, поскольку тексты источников излагаются в ней не по подлинникам, а по переводам или вторичным изложениям, порой неточным или неправильным. В конце работы на нескольких страницах (41–48) автор пытается проанализировать евхаристическую теорию Феофана Никейского, даже не зная, где опубликован греческий текст, и не видев той самой книги И. Полемиса, на основании которой, по словам автора, написан раздел о Феофане (см. примеч. 2 на с. 41, где автор утверждает, будто подлинник пяти слов о Фаворском свете издан в виде приложения к книге И. Полемиса 1996 г., хотя греческий текст, в самом деле присутствовавший в машинописной диссертации Полемиса 1990 г., был опущен при ее запоздавшем издании из-за появления в 1990 г. публикации Х. Сотиропулоса; Полемис оставил только список некоторых разночтений и эмэндаций к тексту Сотиропулоса, ср. ниже примеч. 7). Статья содержит целый ряд спорных утверждений (например, резкое противопоставление позиции Феофана Никейского богословию прп. Симеона Нового Богослова и свт. Григория Паламы) и неверных интерпретаций текстов.

⁴ Не приводя, к сожалению, достаточного количества цитат, что затрудняет проверку корректности изложения материала и работу с первоисточниками. Напомним, что произведения Григория Акиндина до сих пор изданы лишь частично (давно ожидаемый второй том сочинений Акиндина, готовящийся к публикации Х. Надалем Каньелласом, до сих пор не вышел).

⁵ *Meyendorff*. Op. cit. P. 98.

⁶ «Si elle avait trouvé un écho plus profond, elle aurait pu fournir les éléments doctrinaux d'une Réforme orientale...» // *Ibid*. P. 100.

Итак, резюмируя выводы Мейендорфа, можно изложить их следующим образом:

1) Согласно паламитскому учению, различие между сущностью и энергиями не может нарушиться в Евхаристии. Даже здесь Бог преподает Себя не по сущности, а лишь энергийно.

2) Данное учение является творческим развитием святоотеческого предания, тогда как обратное утверждение Акиндина о приобщимости в Евхаристии Божественной сущности (при внешнем, исходящем из «формального консерватизма» сходстве со святоотеческой традицией) ошибочно.

3) Символико-евхаристическое учение Феофана Никейского является опасной крайностью, несвойственной учению свт. Григория Паламы.

Соответствуют ли выводы Мейендорфа действительности в полной мере?

* * *

Прежде чем перейти к исследованию данного вопроса, изложим несколько подробнее позицию Феофана Никейского, приведя некоторые цитаты из его впервые изданных в 1990 г. «Пяти слов о Фаворском свете»⁷. Мейендорф цитировал фрагмент из первого слова. Между тем, о символической природе Евхаристии Феофан говорит еще и в третьем слове. И в том, и в другом случае Феофан вынужден опровергать аргументы антипаламитов: в первом слове, отвечая на апорию, почему Иуде, не допущенному лицезреть Фаворский свет, было разрешено участвовать в Евхаристии, а в третьем слове объясняя выражение из «Амбигв» прп. Максима Исповедника, где Фаворский свет назван «символом».

По Феофану, воспроизводящему аргументацию свт. Григория Паламы и его последователей, если мы причастны сущности и ей общники, то у нас единая сущность с Богом, ибо причастие и общение есть единство и тождество, и тогда мы

⁷ *Σωτηρόπουλος Χ. Γ.* Θεοφάνους Γ' ἐπισκόπου Νικαίας. Περί θαβωρίου φωτός λόγοι πέντε. Αθήνα, 1990. 222 σ. (издание диссертации 1988 года). Крит. изд. текста на с. 79–206 (= TLG. 3272/2). Фототип. переизд. с сохранением (снизу) исходной пагинации: *Σωτηρόπουλος Χ. Γ.* Νηπτικῶ καὶ πατέρες τῶν μέσων χρόνων. Αθήνα, 1994. Σ. 99–317. Новые разночтения по неучтенным рукописям и стемма: *Polemis I. D.* Theophanes of Nicaea: His Life and Work. W., 1996. P. 195–204. (Wiener Byzantinistische Studien; 20). Недавно слова Феофана Никейского были изданы заново с улучшенными критическим и цитатным аппаратами: *Ζαχαρόπουλος Γ. Θ.* Θεοφάνης Νικαίας (; — ± 1380/1). Ὁ βίος καὶ τὸ συγγραφικὸ τοῦ ἔργου. Θεσσαλονίκη, 2003. Σ. 124–304. (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέτα; 35). Несмотря на суровую палеографическую критику Г. Захаропулоса в адрес И. Полемиса, опиравшегося в своей монографии в основном на неизданные рукописи, на самом деле расхождения между цитатами И. Полемиса и рукописными чтениями не так уж многочисленны и обычно малосущественны. В тех же редких случаях, когда неправильные чтения И. Полемиса очевидно влияли на смысл, ученый прибегал к конъектурам, в результате снимавшим искажения мысли. В своей критике Г. Захаропулос отнюдь не беспристрастен, ибо он не согласен именно по идеологическим причинам (не скрывая этого) с выводом И. Полемиса о влиянии на Феофана Никейского томизма. Попытка Г. Захаропулоса (в отличие от исследования И. Полемиса не подкрепленная серьезными аргументами) представить Феофана Никейского строгим паламитом не выдерживает критики, оставаясь голословной. Ниже при ссылках на «Пять слов о Фаворском свете» мы цитируем, ссылаясь на страницы и строки, как устаревшее издание Х. Сотиропулоса (по переизданию 1994 г. и нижней пагинации), получившее широкое распространение благодаря TLG, так и лучшую публикацию Г. Захаропулоса.

стали бы единосущны Богу⁸; поэтому не только грешники⁹, но даже обоженные и святые не причастны Божественной сущности¹⁰. Плоть Бога не единосущна Ему, но едина с Его природой по ипостаси. Но мы не можем быть едины с Богом ни по природе, ни по ипостаси. Божественная энергия есть некое качество у Бога, так что мы не единосущны с Ним, а подобосущны Ему. «Причастие Богу есть уподобление Ему по возможности»¹¹, — пишет Феофан, ссылаясь на прп. Максима Исповедника (К Фалассию. 59)¹², но при этом перетолковывая вырванную

⁸ Это рассуждение многократно и постоянно встречается в творениях свт. Григория Паламы. Ср. эту же аргументацию в изложении Григория Акиндина: «“Каким образом, — говорит [Палама], — оная божественная природа и сущность находится в людях? Каким образом они не станут богами по природе, будучи причастными божественной природе? Или как не будут все Христами, восприняв Слово сущностно? Что же тогда Христос будет иметь больше их?” Вот о чем вопрошают они...» («Καὶ πῶς,» φησὶν [sc. Палама], «ἡ θεία φύσις καὶ οὐσία ἐκείνη ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐστί; Πῶς δὲ οὐ κατὰ φύσιν ἔσονται θεοὶ, τῆς θείας οὐσίας μετέχοντες; Ἡ πῶς οὐ Χριστοὶ πάντες ἔσονται, οὐσιωδῶς τὸν Λόγον ὑποδεχόμενοι; Τί γὰρ διὴ πλεόν ὁ Χριστὸς αὐτῶν ἔξει;» Ταῦτα ἐπαποροῦσι... — *Григорий Акиндин*. Большое опровержение (= TLG. 3192/3). 3. 71 // *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam* / Ed. Juan Nadal Cañellas. Turnhout; Leuven, 1995. P. 273. 1–5. (CCSG; 31)).

⁹ «Ибо божественная энергия и благодать Духа, везде присутствующая и остающаяся неотделимой от Него, непричастуема для приобщения негодным из-за [их] нечистоты, словно отсутствующая» (καὶ ἡ θεία γὰρ ἐνέργεια καὶ χάρις τοῦ πνεύματος, πανταχοῦ παροῦσα καὶ ἀχώριστος αὐτοῦ διατελοῦσα, τοῖς δι’ ἀκαθαρσίαν ἀνεπιτηδεύοις πρὸς μετάληψιν ἀμέθεκτος ἐστὶν ὡσπερ ἀποῦσα. — *Григорий Палама*, свт. 150 глав (= TLG 3254/1). 93 // ГПС. Т. 5. С. 89. 4–7). Здесь и далее во всех цитатах разрядка моя. Ср.: «Причастуется же она не всеми, поскольку и свет сего чувственного солнца, хотя и одинаково светящий всей вместе чувственной твари, не всеми одинаково причастуем по природе, но только пригодными для восприятия и причастия света; но и оные [причастны свету] не равным образом, но соответственно силе каждого. Это же наблюдай, словно сквозь неясный чувственный образ, и применительно к сверхсущему Богу. Ибо [Василий Великий] говорит: “Он причастуем только достойными”, — то есть надлежаще имеющими чистоту для восприятия его и причастия» (Μετέχεται δὲ οὐχ ὑπὸ πάντων, οὐδὲ γὰρ τὸ τοῦ αἰσθητοῦ τοῦδε ἡλίου φῶς, καίτοι γε πάση τῇ αἰσθητῇ κτίσει κοινῶς ἐπιλάμπων ὡσαύτως, καὶ πᾶσιν ὡσαύτως πέφυκε μεθεκτόν, ἀλλὰ τοῖς ἐπιτηδεύοις ἔχουσι μόνοις πρὸς τὴν τοῦ φωτὸς ὑποδοχὴν καὶ μετάληψιν· κάκεινοις οὐκ ἐξίσως, ἀλλὰ κατ’ ἀναλογίαν τῆς ἐκάστου δυνάμεως. Τοῦτο τοίνυν ὡς ἐξ ἀμυδρᾶς αἰσθητῆς εἰκόνας καὶ ἐπὶ τοῦ ὑπερουσίου σκόπει Θεοῦ. «Μόνοις γὰρ ἐστί, φησὶ, «μεθεκτόν τοῖς ἀξίοις», τοῖς ἐπιτηδεύοις ἔχουσι δηλαδὴ διὰ καθαρότητα πρὸς τὴν ἐκείνου ὑποδοχὴν τε καὶ μέθεξιν. — *Филофей Коккин*, свт. 12 антирритиков против Григоры (= TLG 3251/1). 6. lin. 971–978 // *Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικά ἔργα. Μέρος Α’* / Ἐκδ. ὑπὸ Δ. Β. Καϊμάκη. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 197).

¹⁰ Ср., напр.: «Итак, невозможно причастовать божественной сущности, даже самим обоженным божественной благодатью; но можно быть причастным божественной энергии» (οὐκ ἄρα τῆς θείας οὐσίας ἔνεστι μετέχειν, οὐδ’ αὐτοὺς τοὺς διὰ τῆς θείας χάριτος θεωωμένους· τῆς δὲ θείας ἐνεργείας ἔνεστι μετέχειν. — *Григорий Палама*, свт. 150 глав. 111 // ГПС. Т. 5. С. 96, 24–26). «А то, что и святые, обоживаемые единением с Богом, причастны не божественной сущности, но божественной энергии, показывает великий в богословии Григорий [Назианзин]» (Ὅτι δὲ καὶ οἱ ἅγιοι τῇ πρὸς Θεὸν ἐνώσει θεολοιοῦμενοι, οὐ τῆς θείας οὐσίας, ἀλλὰ τῆς θείας ἐνεργείας μετέχουσιν, ὁ μέγας ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος παρίστησι... — *Филофей Коккин*, свт. 12 антирритиков против Григоры. 6. lin. 114–116 // *Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικά ἔργα...* Σ. 170).

¹¹ I. 10 (89. 377–378 Сотиропулос = 142. 359–360 Захаропулос).

¹² «Причастие сверхъестественным божественным [предметам] есть уподобление причастных причастуемому; а уподобление причастных причастуемому есть тождество, принимаемое благодаря уподоблению причастных самому причастуемому по энергии» (μέθεξις δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν θεῶν ἐστὶν ἢ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις· ἢ δὲ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις ἐστὶν ἢ κατ’ ἐνέργειαν πρὸς αὐτὸ τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων δι’ ὁμοιότητος ἐνδεχομένη ταυτότης. — *Максим Исповедник*, прп. Вопросы к Фалассию. (= TLG 2892/1). 59. 134–138 // *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* / Ed. C. Laga, C. Steel. 2 vol. Turnhout, 1990. Vol. 2. P. 53).

из контекста цитату¹³. По Феофану, в Евхаристии мы причащаемся не просто Телу Христову, но обоженному Телу, и тем самым становимся сотелесниками по боговидному уподоблению¹⁴. При этом и само причастие телу Христову есть не что иное, как причастие благодати и энергии, но не сущности:

Так что единение, которым мы соединяемся с Плотью Сына Божия через страшное Причастие, не есть [причащение] по природе Плоти просто (ибо соединение сие и тождество тогда произошло, когда Он Сам восприял нашу природу), но по благодати Плоти Его, которая дает нам подобие относительно обоженной Его Плоти, и посему мы являемся членами Его отчасти и богами по благодати. Ведь поскольку приобщение Плоти Бога не иное что, как причастие благодати в Нем и божественной энергии, каковая дает нам и подобие относительно божественной, или обоженной, Плоти Его, а причастие божественной энергии и благодати есть подобие Богу по возможности, как показано, [то] причастие Божественному телу Господа не иным чем могло бы быть, кроме как посильным подобием воплотившемуся Богу¹⁵.

Далее следует место, приведенное Мейендорфом, где говорится, что касание наших губ Владычного тела и телесное единение и соприкосновение с ним посредством вкушения есть символ единения и, так сказать, смешения по энергии и благодати¹⁶. Феофан поясняет, что никто не может по благодати соединиться с Телом Господним, даже если тысячи раз будет прикасаться к нему телесно, ибо прикосновение к Богу без Божественной любви соделывает не единение, но отстояние¹⁷. Итак, утверждение о символическом характере причастия следует сразу же после рассуждения о причастности в Евхаристии лишь Божественной энергии¹⁸. Таким

¹³ У прп. Максима это лишь одно из звеньев целого ряда в обожении, в котором далее стоит: *ἀδιάστατος ἐνότης* = τῶν κατὰ φύσιν ἔκβασις = ἡ ἄμεσος καὶ ἄπειρος ἐνέργεια τοῦ θεοῦ πανσθενῆς καὶ ὑπερδύναμος = ἄρρητος τε καὶ ὑπεράρρητος ἡδονὴ καὶ χαρὰ = ὑπὲρ φύσιν δὲ λέγω τὴν θεϊαν καὶ ἀνευνόητον ἡδονήν, ἣν ποιεῖν πέφυκεν ὁ θεὸς *φύσει* κατὰ τὴν χάριν τοῖς ἀξίοις ἐνούμενος, тогда как *παρὰ φύσιν δὲ τὴν κατὰ στέρησιν ταύτης συνισταμένην ἀνεκκλήτων ὁδύνην*, ἣν ποιεῖν εἴωθεν ὁ θεός, *φύσει* παρὰ τὴν χάριν τοῖς ἀναξίοις ἐνούμενος = Κατὰ γὰρ τὴν ὑποκειμένην ἐκάστω ποιότητα τῆς διαθέσεως ὁ θεός, τοῖς πᾶσιν ἐνούμενος ὡς οἶδεν αὐτός... Слово *φύσει* — можно сказать, одно из ключевых! — Феофан намеренно игнорирует. Следует также заметить, что позиция Максима отличается от цитированного выше мнения свт. Григория Паламы и его последователей (за исключением Феофана Никейского) о причастности Божественным энергиям только достойных: Бог соединяется естественно (по природе) даже с недостойными, но не согласно, а вопреки благодати, так что это единение становится для грешников источником мучения.

¹⁴ I. 15 (96. 625 Сотиropулоc = 152. 597–598 Захарoпулоc).

¹⁵ Ὡστε ἡ ἔνωσις, καθ' ἣν ἐνούμεθα τῇ σαρκὶ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς φρικτῆς μεταλήψεως, οὐκ ἔστι κατὰ τὴν τῆς σαρκὸς ἀπλῶς φύσιν (ἡ γὰρ ἔνωσις αὐτῆ καὶ ταυτότης τότε γεγένηται, ὅτε τὴν ἡμετέραν αὐτὸς προσελάβετο φύσιν) ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ χάριν, ἣτις δίδωσιν ἡμῖν τὸ ὁμοιεῖς πρὸς τὴν θεθεωμένην αὐτοῦ σάρκα καὶ διὰ τοῦτο μέλη τούτου ἐκ μέρους καὶ θεοὺς κατὰ χάριν ὑπάρχειν. Ἐπεὶ τοίνυν ἡ κοινῶνία τῆς σαρκὸς τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἄλλο τί ἐστίν ἢ μετουσία τῆς ἐν αὐτῇ χάριτος καὶ θεϊαῖς ἐνεργείας, ἣτις δίδωσιν ἡμῖν καὶ τὸ πρὸς τὴν θεϊαν αὐτοῦ σάρκα ὁμοιεῖς, ἦτοι θεθεωμένον, ἡ δὲ μετουσία τῆς θεϊαῖς ἐνεργείας καὶ χάριτος ὁμοίωσις ἐστὶ Θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν, ὡς δέδεικται, ἡ μετουσία τοῦ θείου σώματος τοῦ Κυρίου οὐκ ἄλλο τι ἢ ἐν εἴῃ ἡ ὁμοίωσις κατὰ δύναμιν τῶ σεσαρκωμένῳ Θεῶ (I. 15–16. Σ. 96. 626–639 Сотиropулоc = 152. 588–611 Захарoпулоc; перевод по возможности буквальный).

¹⁶ I. 16 (96. 639–643 Сотиropулоc = 152. 611–615 Захарoпулоc).

¹⁷ Ibid. (96. 644 — 97. 661 Сотиropулоc = 152. 615 — 153. 633 Захарoпулоc).

¹⁸ Мнение о непричастуемости Божественной сущности даже в Таинстве Евхаристии разделялось и другими паламитами. Так, еп. Ириней (Булович) (*Γερομονάχου Εἰρηναίου Μπούλοβιτς*

образом удается объяснить, почему Иуда был допущен на Тайную вечерю: в приобщении Тела и Крови Иуда коснулся Христа лишь телесно, но Божественное действие осталось недоступным ему¹⁹.

В третьем слове имеется, в частности, такое утверждение Феофана: «Снедаемое нами это Владычнее Тело и выпиваемая Кровь называются <...> великим Дионисием символами»²⁰. Развивая далее символическую теорию Ареопагита, Феофан и само причастие, совершенное на Тайной вечери Спасителем и донныне совершаемое иерархией, называет образно-символическим (ἡ μετάληψις τούτου καὶ κοινωμία... συμβολικὴ καὶ τυπικὴ τις ἐστὶ), ибо оно совершается через видимые хлеб и вино: ведь никто не скажет, что Владычнее тело было таким, каким всеми видится этот хлеб²¹. Постулируя символический характер Тайной вечери, Феофан объясняет тем самым, почему прп. Максим мог употребить слово «символ» применительно к Фаворскому свету, так как уже свт. Григорий Палама сравнивал причастие Божественному свету на горе Фавор с Евхаристией²².

Τὸ Μυστήριον τῆς ἐν τῇ Ἁγίᾳ Τριάδι διακρίσεως τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας κατὰ τὸν ἅγιον Μάρκον Ἐφέσου τὸν Εὐγενικόν. Αθήνησι, 1980. Σ. 322, σημ. 23 [= Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 322, σημ. 109]), ссылаясь на неизданное (ср.: La Théologie Byzantine et sa tradition. Vol. 2. Turnhout, 2002. P. 425, № 13. (CC)) сочинение свт. Марка Эфесского «Πρὸς τὰ πρῶτα», говорит, что Марк, разделяя воплощение Господа и причастие Божественных Тайн, называет тех, которые сравнивают оба Таинства, богомиллами, считавшими причастников «богородцами» (θεοτόκους). Согласно Марку, мы причащаемся Тела и Крови, неразрывно соединенных с Ипостасью и Божеством Христа, но не принимаем ипостаси или природы Его.

¹⁹ I. 17 (97. 678–683 Сотиропулос = 154. 648–653 Захаропулос).

²⁰ III. 5 (138. 226–229 Сотиропулос = 212. 217–219 Захаропулос).

²¹ «Но подобное богодействие, или причастие и приобщение, священнодействовавшееся и Спасителем на Тайной вечери с и м о в о л и ч е с к и, и ныне [совершается] ежедневно священноначальным и священным чином; ибо Тело Священнодействующего словно хлеб видится, а причастие и приобщение ему, благодаря которому мы соединяемся с ним, является в некотором отношении символическим и образным, так как совершается посредством чувственного снедания и питья. А то, что и божественный хлеб есть символ, и принятие его в пищу и причастие, ясно и из действия и чувства, ибо никто не сказал бы, что Владычнее тело таково, каким явно видится всеми, ни причастие ему, как оно совершается, то есть через чувственное вкушение и питье» (Ἀλλ' ἡ τοιαύτη θεωργία, ἥ γοῦν ἡ μετάληψις καὶ κοινωμία καὶ παρὰ τοῦ Σωτῆρος κατὰ τὸν μυστικὸν δειπνὸν ἱερουργήθη συμβολικῶς καὶ ὄν καθ' ἑκάστην παρὰ τῆς ἀρχιερατικῆς τε καὶ ἱερατικῆς τάξεως· τὸ τε γὰρ σῶμα τοῦ θεωργοῦντος ὡς ἄρτος ὁράται καὶ ἡ μετάληψις τούτου καὶ κοινωμία, δι' ἧς συναρμολογοῦμεθα τούτῳ, συμβολικὴ καὶ τυπικὴ τις ἐστὶ· διὰ γὰρ βρώσεως τελεῖται καὶ πόσεως αἰσθητῆς. Ὅτι γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἄρτος σύμβολόν ἐστι καὶ ἡ τούτου τροφή καὶ μετάληψις, δῆλον μὲν καὶ ἀπὸ τῆς ἐνεργείας τε καὶ αἰσθήσεως· οὐδεὶς γὰρ ἂν φαίη τοιοῦτον εἶναι τὸ δεσποτικὸν σῶμα, καθὼς πᾶσιν ὁράται φαινόμενον, οὔτε τὴν μετουσίαν αὐτοῦ, καθὼς ἐνεργεῖται, ἥ γοῦν δι' αἰσθητῆς βρώσεως τε καὶ πόσεως. — Ibid. 139. 252–263 Сотиропулос = 213. 240–251 Захаропулос). Последняя фраза позволяет предполагать, что Феофан Никейский, несмотря на символизм, все же считал Святые Дары тождественными историческому Телу Христа. Использование Феофаном Никейским учения, разработанного свт. Григорием Паламой, о единоприродном символе не снимает, по нашему мнению, всех трудностей, связанных с применением данного термина к Евхаристии, ибо даже единоприродный символ имеет ипостась, отличную от символизруемого.

²² «Если же Сын Божий не только Свою божественную ипостась — о несравненное человеколюбие! — соединил с нашей природой и, восприяв Тело одушевленное и разумную душу, явился на земле и обращался между людьми (Вар. 3, 38), но — о неописуемое чудо! — соединяется с самими человеческими ипостасями, срастворяя Себя с каждым из верующих через причастие Его святому Телу, и становясь *сотелесным* нам (ср.: Еф. 3, 6), и соделывая нас *храмом* всего Божества (ср., напр.: 1 Кор. 6, 19), ибо в самом теле Христове *обитает вся полнота Божества телесно* (Кол. 2, 9), — то как же Он не осветит, осияв через божественный блеск

* * *

Вернемся теперь к поставленному вначале вопросу. Из приведенных цитат представляется, что учение Феофана (несомненно, нуждающееся в дальнейшем и гораздо более детальном изучении) достаточно органично продолжает паламитское богословие. Однако хорошо известно, что сам свт. Григорий Палама в дошедших сочинениях почти не пишет о Евхаристии, а несколько приводимых обычно цитат из «Триад» или гомилий²³ мало связаны с богословием энергий²⁴. Существуют ли косвенные свидетельства, позволяющие утверждать, что Феофан доводит до крайнего логического завершения магистральную линию паламитского богословия, а не является в своем евхаристическом символизме представителем некоей символической школы, не связанной непосредственно с богословием свт. Григория Паламы?

Мы можем привести несколько свидетельств, позволяющих прямо или косвенно установить более тесную связь между евхаристическим символизмом

Его тела в нас, души достойных причастников, как осветил и тела учеников на Фаворе?» (Ἐπεὶ δὲ, μὴ μόνον τὴν ἑαυτοῦ θεϊκὴν ὑπόστασιν ὁ τοῦ Θεοῦ Υἱός, βαβαὶ τῆς ἀνεκἀστου φιλανθρωπίας, ἦνωσε τῇ καθ' ἡμᾶς φύσει, καὶ σῶμα λαβὼν ἐμψυχον καὶ ψυχὴν ἔννοον «ἐπὶ γῆς ὥφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη», ἀλλ' ὡ θαύματος οὐδεμίαν ἀπολείποντος ὑπερβολὴν, καὶ αὐταῖς ταῖς ἀνθρωπίναις ὑποστάσεσιν ἐνοῦται, τῶν πιστευόντων ἐκάστω συνανακρινῶν ἑαυτὸν διὰ τῆς τοῦ ἁγίου σώματος αὐτοῦ μεταλήψεως, καὶ σύσσωμος ἡμῖν γίνεται καὶ ναὸν τῆς ὅλης θεότητος ἡμᾶς ἀπεργάζεται, καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ τῷ τοῦ Χριστοῦ σώματι «κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς», πῶς οὐχὶ διὰ τῆς θεϊκῆς αὐγῆς τοῦ ἐν ἡμῖν σώματος αὐτοῦ τὰς ψυχὰς περιεστράψας φωτίζει τῶν ἀξίων μετεχόντων, ὡς τῶν μαθητῶν ἐν Θαβὼρ καὶ τὰ σώματα ἐφώτισε; — *Григорий Палама, свт.* Триады (= TLG 3254/3). I 3. 38. lin. 25–34 // ГПС. Т. 1. Σ. 449. 4–16). Аналогично сравнению в Триадах (Там же. I 3. 25 // ГПС. Т. 1. Σ. 436) «ангельского хлеба» с пренебесным светом, с которым соединены ангельские умы, духовным просвещением и светоносным телом Христа, предлагаемым ученикам в пищу (τὸ φωτιστικὸν αὐτοῦ σῶμα προτιθέμενος εἰς βρώσιν).

²³ *Григорий Палама, свт.* Триады. I 3. 25 и 38 (loci citati); Гомилии. 38. 10 (PG. 151. Col. 481bc [текст, изданный Д. Клеопой в 1857 г., переиздан в PG и в изд. П. К. Христу: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα. Т. 9 (hom. 1–20), 10 (hom. 21–42) (= TLG. 3254/7, 8). Θεσσαλονίκη, 1985. (Ἑλληγες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας; 72, 76); рус. пер.: *Свт. Григорий Палама. Беседы / Пер. архим. Амвросия (Погодина). Т. 2. М., 1994. С. 128). М. Скарпа (цит. статья) привлекает к анализу, помимо «Триад», также «Исповедание веры», две гомилии (Гомилии. 5. 3 // TLG. 3254/7; PG. 151. Col. 64d—65b; рус. пер.: Там же. Т. 1. С. 58; Гомилия 56 // Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, τοῦ Παλαμᾶ, ὁμιλίαι ΚΒ' / ... Νῦν πρῶτον ἐκδιδόντος Σοφοκλέους Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων... Αθήνησι, 1861 [переизд.: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα. Т. 11 (hom. 43–63) (= TLG. 3254/9). Θεσσαλονίκη, 1986. (Ἑλληγες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας; 79)]; здесь и далее указываем страницы по изд. Иконома; нумерацию параграфов в изд. Христу, отличающуюся от изд. Иконома, приводим параллельно]. Σ. 200–212; рус. пер. (по изд. Иконома); Там же. Т. 3. С. 157–166) и «Десятословие». [См. также статью М. Скарпа в настоящем номере БТ. — *Ред.*]*

²⁴ При анализе 56-й гомилии И. ван Россум (в статье, указанной в примеч. 3) делает вывод, что, согласно свт. Григорию Паламе, в причастии Телу и Крови Христовым верующие приобщаются божественным энергиям: «En participant au Corps et au Sang du Christ — ce qui veut dire à sa nature humaine —, nous devenons remplis des énergies divines et de la grâce qui imprègnent sa nature humaine. <...> C'est la grâce du Saint-Esprit qui nous est donnée dans la sainte communion, c'est-à-dire l'énergie et la vie divines [Приобщаясь Телу и Крови Христовых, т. е. Его человеческой природе, мы становимся исполненными божественных энергий и благодати, которые пронизывают Его человеческую природу. <...> Это *благодать* Святого Духа, которая подается нам в святом Причащении, т. е. энергия и божественная жизнь]» (Р. 184–185; курсив автора). Однако это утверждение (не подтвержденное, к тому же, цитатами) имплицитовано общей логикой учения фессалоникийского святителя, но отнюдь не материалом гомилии, которая не позволяет прийти к подобным заключениям *expressis verbis*.

Феофана и богословием Паламы в целом, нежели та, которую имел в виду о. Иоанн Мейендорф. Но прежде сделаем два замечания общего характера.

Во-первых, согласно исследованию И. Полемиса²⁵, Феофан Никейский был первым византийским богословом-паламитом, испытавшим сильное влияние Фомы Аквината. В основных догматических положениях Феофан всегда следует паламитскому богословию, но в частностях под влиянием томизма и критики учения свт. Григория Паламы нередко смягчает второстепенные положения учения последнего. Насколько нам известно, Феофан Никейский никогда и нигде не выступает как крайний паламит, поэтому, вероятно, и в учении о Евхаристии он высказал мысли, уже до него имевшие место.

Во-вторых, из самой логики паламитского богословия, на наш взгляд, мог бы следовать, наряду с постулированием приобщения лишь Божественным энергиям, но не сущности, отказ от необходимости признания полного тождества Святых Даров историческому Телу Иисуса. Ведь тот, кто приобщается Святых Тайн, приобщается обоженному Телу Христову, соединенному не с Божественной природой, а с благодатным действием Святого Духа. А в подлинном Телу Христа обитала вся полнота Божества, т. е. сама Божественная природа. Правда, наряду с такой возможностью есть и другая — признание присутствия в Святых Дарах Божественной природы, которая остается, тем не менее, неприобщимой, в отличие от причастуемых энергий. В таком случае отрицать тождественность Даров историческим Телу и Крови не приходится.

Теперь обратим внимание на ряд свидетельств Никифора Григоры касательно как самого свт. Григория Паламы, так и сторонников его учения.

Относительно свт. Григория Никифор Григора рассказывает случай, происшедший со святителем после входа в Фессалонику: во время службы в храме опрокинулась Чаша со Святими Дарами, все испугались, но Палама велел не бояться, ибо если Кровь Христова попиралась иудеями при распятии, то что страшно-го, если «освященное людьми» (т. е. Дары) испытает случайно то же самое?²⁶

²⁵ Polemis. Theophanes of Nicaea...

²⁶ «Когда же он [Палама] достиг — после всяческих многих обходов, с насилием и трудом — вступления в Фессалоники, то я умолчу, сколько было явлено божественных знамений, делавших само вхождение его предметом насмешек и отвращения, поскольку можно часто слышать, как все рассказывают [об этом]. Когда же он вместе с другими иереями совершал в божественном храме священную Жертву, случилось так, что Дары священной чаши вылились на землю. Когда все были поражены случившимся, он увещевал не шуметь, говоря, что если тогда попиралась кровь Христова, пролитая иудеями, то нет ничего удивительного [букв.: нового], если бы освящаемое людьми случайно претерпело таким образом то же самое. Видишь, как, имея подобные убеждения издавна, он уличается и здесь, ибо он полагает, что освящаемое посредством божественных молитв священнодействия не становится истинно Телом и Кровью Христовыми, но, как во многих своих сочинениях он называет Сына как бы низшим Богом и иной природы, нежели Отец, так еще это [т. е. Святые Дары, он считает] низшим священного Тела Его и во многом отличным от него, так что, конечно, было бы неудивительно, если бы оно презиралось нами так же, как прежде [презиралось] оно иудеями, его убийцами» (ἐπεὶ γὰρ μετὰ πολλοὺς τινας δρόμους βία καὶ μόλις τῆς ἐς Θεσσαλονίκην εἰσόδου τετύχηκεν, ἐὼ λέγειν ὅποσα θεόθεν ἐδείχθη σημεῖα τὴν εἰσόδον αὐτόχρημα τοῦτου χλευάζοντα καὶ ἀποτρεπόμενα· ἔστι γὰρ πάντων διηγουμένων ἀκούειν συχνά· ἐς δὲ τὸ θεῖον τέμενος τὴν ἱερὰν σὺν ἄλλοις ἱερεῦσι τελοῦντος θυσίαν, κατὰ γῆς κενωθῆναι συνέβη τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ κρατῆρος· πάντων οὖν καταπεπληγμένων ἐπὶ τῷ γεγονότι, μὴ θορυβεῖσθαι παρήνει, εἰ γὰρ τὸ τοῦ Χριστοῦ, φάσκων, τότε θεθὲν αἷμα τοῖς Ἰουδαίοις καταπέπληται, καινὸν οὐκ ἂν εἴη τὸ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀγιάζομενον τοῦτο πάσχειν ταῦτα κατὰ σύμβασιν οὕτως· ὁρᾷς οἷας προλήψεις ἔχων ἐκ πολλοῦ πεφώραται κὰν τοῦτο· οὐ γὰρ δὴ σῶμα γίνεσθαι καὶ αἷμα Χριστοῦ κατ' ἀλήθειαν οἶεται τὸ διὰ

Из этого эпизода можно было бы сделать вывод, что Палама проводил различие между исторической и евхаристической Кровью Христа. Григора упоминает, что многие часто рассказывают об этом случае.

В другом месте Григора сначала пишет, что, по утверждению Паламы, энергии освящают и сам евхаристический хлеб, а сущность остается совершенно непричастуемой²⁷, а затем приводит не сохранившуюся среди творений Паламы цитату (возможно, с некоторыми искажениями), согласно которой неподвижная сущность остается на небе, а снисходит энергия²⁸.

Приведенные свидетельства Никифора Григоры не находят, однако, подтверждения в дошедших до нас сочинениях самого святителя. Так, в конце 56-й гомилии (датировка неизвестна; возможно, проповедь была произнесена гораздо позже описываемого Григором события) свт. Григорий Палама недвусмысленно утверждает тождество евхаристических Даров и исторического Тела Иисуса: «...само распятое Тело Христово, предлежащее для нас в пищу...»; «само предлежащее Тело и Кровь Христова...»²⁹. Правда, в другом месте той же гомилии, говоря о недостойном причастии, проповедник утверждает, что «божественный Дар ничего не претерпевает (πάσχει), потому что он бесстрастен (ἀπαθής), но он тайно улетает от нас», подобно «благовонию, вылитому в грязь», поскольку «миро

τῶν θεῶν τῆς ἱερουργίας εὐχῶν ἀγιαζόμενον, ἀλλ' ὥσπερ ὑφειμένον εἶναι λέγει θεὸν τὸν υἱὸν καὶ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἕτερον ἐν πολλοῖς τῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων, οὕτως ἐτι τοῦ ἱεροῦ σώματος ἐκείνου τοῦθ' ὑφειμένον καὶ πολλῶν διάφορον ἐκείνου, καὶ μὴ εἶναι δῆπουθεν καινὸν εἰ περιφρονοῖτο τοῦθ' ὑφ' ἡμῶν ὡς ἐκεῖνο πάλαι τοῖς φονευταῖς Ἰουδαίοις ἐκείνου. — *Никифор Григора*. История ромеев. 26. 3 // Ed. Bonnæ. Vol. 3. P. 74–75 [= TLG 4145/1] = PG. 149. Col. 61ab).

²⁷ «И сии [энергии] причастуемы творениями, и, кроме того, [благодаря им] люди становятся нетварными, и [энергиями] освящается все освящаемое, как все прочее, так и наше божественное Крещение и, к тому же, приносимый нами в жертву при совершении божественных Тайн и причастуемый хлеб, а божественная сущность совершенно непричастуема для всех» (καὶ ταῦτας μὲν εἶναι τὰς τοῖς κτίσμασι μεθεκτάς, καὶ πρὸς τοῦτοις ἀκτίστους γίνεσθαι τοὺς ἀνθρώπους, καὶ ἀγιάζεσθαι τὰ ἀγιαζόμενα πάντα, τὰ τε ἄλλα καὶ τὸ θεῖον ἡμῶν βάπτισμα, καὶ πρὸς γε ὁ θυόμενος καὶ μεταλαμβάνόμενος ἡμῖν ἄρτος ἐν ταῖς θεαῖς μυσταγωγίαις· τὴν δὲ θεῖαν οὐσίαν παντάπασιν εἶναι ἀμέθεκτον ἅπασι. — Там же. 22. 4. 6 // Ed. Bonnæ. Vol. 2. P. 1057 = PG. 148. Col. 1336b).

²⁸ «И как, говорит он, мы не можем быть причастными сущности солнца, остающейся неподвижной на небе, но причастны сходящему к нам освещающему действию его, так нужно думать и о Боге, ибо мы не достигаем сущности Его, восседающей на небе (которое Божие Писание называет *троном*), но мы причастны каждой энергии Его: желанию, жизни, силе, мощи — без сущности спускающейся к нам и творящей [нас] нетварными; [энергии], иной и сильно отличающейся от сущности, но и самой являющейся божеством, нетварным, но низшим» (Καὶ δὴ καὶ καθάπερ, φησὶν, ἐπὶ τοῦ ἡλίου, τῆς μὲν οὐσίας, ἀκινήτου μενούσης ἐν οὐρανῷ, μετέχειν οὐκ ἔχομεν· τῆς δὲ φωτιστικῆς ἐνεργείας αὐτοῦ, πρὸς ἡμᾶς κατιούσης, μετέχομεν· οὕτω καὶ θεοῦ χρῆ νοεῖν. τῆς γὰρ οὐσίας αὐτοῦ καθημένης ἐν οὐρανῷ (ὃν θρόνον εἶρηκεν ἡ γραφὴ θεοῦ) μετέχειν οὐκ ἐφικνούμεθα· μετέχομεν δ' οὖν τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ καὶ τῆς βουλήσεως καὶ ζωῆς καὶ δυνάμεως καὶ ἰσχύος, ἄνευ οὐσίας πρὸς ἡμᾶς κατιούσης ἐκάστης καὶ ποιούσης ἀκτίστους· ἄλλης μὲν οὐσης, καὶ μακρὸν τὸ διάφορον ἐκ τῆς οὐσίας ἔχουσης· θεότητος δ' οὐσης καὶ αὐτῆς, ἀκτίστου μὲν, ὑφειμένης δ' οὖν. — Там же. 22. 4. 7 // Ibid. P. 1057–1058).

²⁹ Ταῦτα γὰρ ἡμᾶς αὐτὸ διδάσκει τὸ σταυρωθὲν Χριστοῦ σῶμα εἰς τροφήν προκειμένον ἡμῖν... Καὶ ὡς ἀληθῶς αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ προκειμένον... (*Григорий Палама*, свт. Гомилия 56. 10 [§ 16 по изд. Христу] // С. 211 по изд. Иконома). Русский перевод последней фразы, сделанный архим. Амвросием (Погодиным): «И как предлежащее есть поистине Тело и Кровь Христова...» (§ 10. Т. 3. С. 165), — является, на наш взгляд, неверным. Связка «есть» в греческом тексте отсутствует, а слова ὡς ἀληθῶς относятся к последующим λαλεῖ μὲν... λαλεῖ δὲ («яко воистину само предлежащее Тело и Кровь глаголет...»).

не доверяется гнилому сосуду»³⁰; «а то, что претерпело (ἔλαθεν), если подвержено претерпеванию (παθητόν), стало непригодным [= бесполезным], [и] это получит недостойно воспринявший»³¹. Следует признать, что такое объяснение* отличается от более реалистического понимания св. апостола Павла, согласно которому недостойно причащающиеся повинны Телу и Крови Господней и потому многие из таковых умирают (1 Кор. 11, 27, 30). Что же касается неподвижной сущности, то, как уже было сказано выше, равным образом можно было бы считать Божественную природу пребывающей в Святых Дарах, однако полностью непричастуемой. Но вопрос о том, каким образом возможно преложение хлеба и вина действием Святого Духа и пребывание в них Божественной сущности, если само это действие (энергия) Духа отлично от Божественной природы, остается открытым, и ответа на него мы не находим в сохранившихся творениях свт. Григория Паламы.

* * *

Обратимся теперь к свидетельствам Никифора Григоры, относящимся к учению о Евхаристии последователей свт. Григория Паламы. Григора приводит слова своих собеседников-паламитов, якобы имеющиеся в сочинениях свт. Григория Паламы (видимо, здесь цитируется мысль, приписываемая Паламе, со слов свт. Нила Кавасилы), и свт. Филофея Коккина (тогда — митрополита Ираклийского). Согласно этим словам, Тело и Кровь — только образ (τύπος), а не сам Христос³²:

³⁰ Этой последней цитаты нет в русском переводе архим. Амвросия (Погодина).

³¹ ...ὁ τε ἐκχέας τι τῶν εὐδύσμων ἐπὶ βορβόρου καὶ ὁ τῷ δυσώδει σκευεὶ ἐναποκλείσας τὸ αὐτὸ εἴργασται κακόν. Πάσχει μὲν οὖν οὐδὲν τὸ θεῖον δῶρον, ἀπαθὲς γάρ, ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἡμῶν ἀφανῶς ἀφίπταται [ср. с ἐφίπτασθαι в цитате из Арсения Тирского — ниже, примеч. 58], «μύρον γὰρ δοχεῖῳ σαλπῶ οὐ λίστεύεται»· ὁ δ' ἂν ἐλαθεν, εἰ παθητόν, ἀχρειωθέν, τοῦτ' ὁ προσευγκάμενος ἀναξίως ὑποστήσεται (Григорий Палама, свт. Гомилия 56. 4 [§ 7 по изд. Христу] // С. 205 по изд. Иконома). Ср. рус. пер. архим. Амвросия (Погодина) (Т. 3. С. 160), где, помимо пропусков и неоправданных дополнений, утеряны многие смысловые нюансы: «... также — выливший какое драгоценное благоухание в грязь, или же заключивший его в зловонный сосуд, одинаковое сделал зло. Божественный Дар, конечно, не терпит ущерба, потому что он — неуязвим; но он тайно улетает от нас; если же этот Дар потерпит урон в том смысле, что окажется бесполезен, то за это взыщется с того, кто недостойно принял его».

* Ср. с мнением прп. Симеона Нового Богослова: *Бернацкый М. М.* Таинство Евхаристии в богословии прп. Симеона Нового Богослова / Евхаристия // ПЭ. Т. 17. 2008. С. 616–619. — *Ред.*

³² Обвинение, что свт. Григорий считал Святые Дары «образом», τύπος, Григора повторил и в своем завещании после торжественного исповедания веры, хотя и не назвал здесь имени Паламы: «А те животворящие и страшные Тайны, которые ты доставил нам согласно моим заповедям, при жизни будут мне, причащающемуся им как можно чаще, освящением тела и вместе души и сильнейшим ограждением от всех ужасов, а при преставлении от настоящей жизни — снова величайшим напущением к вечной жизни и чистейшим свидетельством моих подвижаний, перенесенных мной и переносимых ради них [Таин], поскольку я твердо настаиваю, что они суть Тело и Кровь воплотившегося ради нас Бога Слова, а не о б р а з и х или результат некой бессущностной энергии, которая — [как] в точности кричат бесстыдно и не боясь небесных молний мои гонители — как-то воображаемо воплотилась, а не Ипостась Бога Слова, одна из Трех [Ипостасей] оной единой нетварной и блаженной сущности» (Ἄ γε μὴν κατὰ τὰς ἐμὰς ἐντολάς ἐκεκομῖκεῖς ἡμῖν ζωοποιὰ ταῦτα καὶ φρικτὰ μυστήρια, ζῶντι μὲν παρέσται μοι συνεχέστερον τούτων μετέχοντι ψυχῆς ὁμοῦ καὶ σώματος ἀγιασμοῦ καὶ κράτιστον κατὰ πάντων δεινῶν φυλακτήριον, τῆς δ' ἐνεστώσης μεθισταμένῳ ζωῆς μέγιστον αὐθις ἐφόδιον αἰωνίου ζωῆς καὶ τῶν ἐμῶν ἄθλων μαρτύριον ἀκραφνές, οὗς ὑπὲρ τούτων ἠγώνισμαί τε καὶ ἀγωνίζομαι, ταῦτα βεβαίως διατεινόμενος εἶναι τὸ τοῦ δι' ἡμᾶς σαρκωθέντος λόγου θεοῦ σῶμα καὶ αἷμα, καὶ οὐχὶ τύπον ἐκείνων ἢ καὶ ἀνούσιου τινὸς ἀποτέλεσμα ἐνεργείας, ἣν φαντασιωδῶς πῶς σεσαρκῶσθαι καὶ οὐχὶ μίαν τῶν τριῶν τῆς μόνης ἁκτίστου καὶ μακαρίας ἐκείνης οὐσίας θεοῦ λόγου ὑπόστασιν, τοῖς ἐμοῖς διαρρήδην βοῶσι διόκταις αἰδῶς οὐκ ἔπεισιν οὐδ' αἰθερίων φόβος κεραυνῶν. —

И наконец, вернувшись к исходной точке [диспута], мы указали на божественное Причастие вкуче с божественным Крещением. «Вы помните ведь (говорил я им), что также об этом узаконено вашим товарищем Паламой и еще горячим приверженцем его [митрополитом] Ираклийским: “Это было бы изобретением темных бесов — считать не отличную от сущности энергию, но саму божественную сущность освящающей сие [по лат. пер. в PG, Евхаристию и Крещение]. Ведь божественной сущности не свойственно сходиться на что бы то ни было под солнцем, и, опять-таки, неблагочестиво верить, что вино и хлеб становятся когда-нибудь Телом и Кровью Христа, ибо они являются образом Его, а не Им Самим”». Продолжать, что об этом говорили они сами и написали в собственных сочинениях, заняло бы слишком много времени; к тому же неблагочестиво наполнять слух преподобных мужей таковым нечестием...³³.

Итак, остановимся подробнее на учении о Евхаристии свт. Филофея Коккина. Этой теме посвящено специальное исследование В. С. Псевтонгаса³⁴.

В. Псевтонгас, выделяя два этапа богословских контроверз в Византии о Евхаристии, к первому периоду относит прения о выражении «Ты еси приносый и приносимый»³⁵, ко второму — исихастские споры. Подчеркивание значения евхаристических споров в XIV в. является несомненной заслугой В. Псевтонгаса. Согласно греческому ученому, к первой фазе второго периода относилась полемика Григория Акиндина и свт. Григория Паламы. Этот этап В. Псевтонгас излагает буквально в нескольких словах исключительно по Г. Мандзаридису

Никифор Григора. История ромеев. 27. 9 // Ed. Bonnae. Vol. 3. P. 139 = PG. 149. Col. 120bc). Это серьезное обвинение едва ли имело основания в писаниях Паламы.

³³ Καὶ μὲν δὴ λοιπὸν ἐστὶν ἡμᾶς ἀναδραμόντας ἐκεῖσε δεῖκνύειν περὶ τε τῆς θείας μεταλήψεως καὶ ἅμα τοῦ θείου βαπτίσματος. «μέμνησθε γάρ (σφίσις ἐφη) εἰπόντες, ὅσα καὶ περὶ τούτων τῶ ὑμῶν ἐταίρω νενομοθέτηται Παλαμῶ καὶ πρός γε Ἡρακλείας [sc. Филофей Коккин] τῶ τούτου θερμῶ θιασώτη· ὡς δαιμόνων εἶη σκοτεινῶν εὐρημα, μὴ τὴν διάφορον τῆς οὐσίας ἐνέργειαν, ἀλλὰ τὴν θεῖαν εἶναι νομίζεις οὐσίαν αὐτὴν τὴν ἀγιάζουσαν ταῦτα. μήτε γάρ τὴν θεῖαν πεφουκέναι βαδίζειν οὐσίαν ἐς ὅσα ὑφ' ἥλιον, μήθ' ὅσιον αὐθις εἶναι πιστεύειν, αἷμα καὶ σῶμα τὸν τ' οἶνον γίνεσθαι καὶ τὸν ἄρτον ποτὲ τοῦ Χριστοῦ· τύπον γάρ ταῦτ' εἶναι ἐκεῖνου, καὶ οὐκ ἐκεῖνον αὐτόχρημα.» μακρὸς δ' ἂν εἶη χρόνος μηκύνειν, ἃ περὶ τῶν τοιούτων αὐτοῖ τε ἔφασαν καὶ τοῖς γε σφετέρους συνέθεσαν γράμμασι· καὶ τοὺς ἀγιαζομένους ἀγιάζει.» καὶ ἐπὶ τούτοις, περὶ τῆς θείας μεταλήψεως καὶ τοῦ θείου βαπτίσματος, ὅσα καὶ ἀνωτέρω που δεδηλώκαμεν. — Там же. 23. 3. 2 // Ed. Bonnae. Vol. 2. P. 1115 = PG. 148. Col. 1401ab).

³⁴ *Ψευτογκᾶς Β*. Τὸ μυστήριον τῆς Θείας Εὐχαριστίας στὴ θεολογία τοῦ ἀγίου Φιλοθέου Κокκίνου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως // Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Φιλοθέου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Θεσσαλονικέως (14–16 Νοεμβρίου 1983) / Προνοία τοῦ Παναγιωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κ.κ. Παντελεήμονος Β'. Θεσσαλονίκη, 1986. Σ. 139–156. Франц. пер. издан в сб.: Geist und Erkenntnis zu spirituellen Grundlagen Europas / Festschrift zu 65. Geburtstag von prof. T. Špidlik, S. J., hrsg. v. prof. K. Mácha (5 Integrale Anthropologie). München, 1985. S. 65–86. Ниже цитируется греч. оригинал по переизданию в сб.: *Ψευτογκᾶς Β*. Στ. Θέματα πατερικῆς θεολογίας. Θεσσαλονίκη, 1995. Σ. 97–120 (= *Ψευτογκᾶς*, 1995).

³⁵ Подробнее см., напр.: *Ермилов П. В.* Константинопольские споры XII в. о богословии Евхаристии / Евхаристия // ПЭ. Т. 17. 2008. С. 625–629.

и И. Мейендорфу, при этом не приводя, как и указанные авторы, конкретных цитат из сочинений Акиндина и не раскрывая подробно означенную тему. Вторая фаза в паламитских спорах о Евхаристии, согласно В. Псевтонгасу, началась в 1351 г. Ученый, приводя цитированное нами выше место из «Истории» Никифора Григоры, где описан диспут последнего со свт. Нилом Кавасилой³⁶, и обращая внимание на термин *νενομοθέτηται* (узаконено) и на последующие слова Григоры, что данные утверждения имелись в сочинениях Паламы и Коккина, пишет, что не нашел подобных утверждений ни в Томосе 1351 г., ни в творениях обоих святителей³⁷. Однако греческий ученый не принял во внимание, что Никифор Григора, говоря об «узаконении»³⁸, вполне мог иметь в виду эпизод, имевший место во время дискуссии на Соборе 1351 г., о котором пишут сам Григора и Арсений Тирский (см. об этом ниже), но не внесенный впоследствии свт. Филофеем Коккиным в соборные акты (или изъятый из них — напомним, что подлинник актов не сохранился и до нас дошли только копии, в том числе и с собственноручной правкой Коккина). Ученый не согласен с Саррегопп'ом, считавшим ссылку Григоры на сочинения Паламы и Коккина подлинной, но не сможем указать конкретных мест.

Далее В. Псевтонгас признает, что дошедшие до нас сочинения свт. Филофея Коккина не дают материала для реконструкции его учения о Евхаристии. По мнению ученого, единственное произведение, в котором затрагивается данная проблематика, — это три гомилии Коккина на Притч. 9, 1 слл.³⁹. В этих гомилиях не идет речи об освящении Святых Даров. Однако некоторые косвенные указания на евхаристическое учение Коккина в указанных словах все же имеются. В. Псевтонгас пытается связать это учение с общей богословской системой свт. Филофея Коккина, отраженной в гомилиях, однако делает это, на наш взгляд, не особенно убедительно, излишне пространно пересказывая их содержание. Непосредственно к интересующей нас проблематике В. Псевтонгас обращается только в последней части статьи (со с. 114). Обращая внимание на одно важнейшее место из

³⁶ По предположению В. Псевтонгаса (он ставит при этом предположении вопросительный знак) — со св. Николаем Кавасилой.

³⁷ *Ψευτογκᾶς*. 1995. Σ. 101.

³⁸ В другом месте (см. ниже, цитату в примеч. 49) при описании диспута на Соборе 1351 г. Григора употребляет другой «официальный» термин *κυρωθῆναι*, *κεκῶρωται*, *запечатлено*.

³⁹ Данное сочинение было издано впервые только по одной московской рукописи в сопровождении русского перевода *еп. Арсением (Иващенко): Филофея патриарха Константинопольского XIV века Три речи к епископу Игнатию с объяснением изречения Притчей: «Премудрость созда себе дом» и проч. / Греч. текст и рус. перевод. Новгород, 1898. Ниже мы цитируем этот перевод с незначительными поправками (пояснения еп. Арсения сохранены в круглых скобках, наши вставки даны в квадратных скобках). Критическое издание гомилий (с минимальными разночтениями прочих рукописей сравнительно с манускриптом, изданным еп. Арсением) было подготовлено В. Псевтонгасом и опубликовано им дважды. Первое издание: *Φιλοθέου Κокκίνου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἔργα*. Τ. 3. Λόγοι καὶ ὁμιλίαι / В. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη, 1979. Σ. 65–147. (Βυζαντινοὶ συγγραφεῖς; Α'). Второе издание вышло почти без изменений, но с иной пагинацией (последовательная нумерация строк, продолжающаяся в каждой гомилии, в целом совпадает в обоих изданиях): *Φιλοθέου Κокκίνου λόγοι καὶ ὁμιλίαι* / В. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη, 1981. Σ. 69–151. (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ συγγραφεῖς; 2). Текст второго издания включен в TLG. 3251/4 (гомилии 3–5). Для удобства читателей мы указываем страницы и строки сначала по первому, затем через дробь — по второму изданию В. Псевтонгаса, а после — страницы русского перевода по изданию еп. Арсения. Греческий текст цитирован всюду по второму изданию В. Псевтонгаса.*

третьей гомилии, греческий ученый не приводит, тем не менее, этот фрагмент целиком, а только одно словосочетание «не в символах и образах». Вот это место в более полной цитации:

И растворила, говорит, в чаше вино, и приготовила у себя трапезу. Мне кажется, что настоящее место (в книге) намекает на ту таинственную трапезу и вечерю, на которой Христос вечером пред ночью страдания угощал учеников Своих. Ибо, говорится, *взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все. Ибо сия есть кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов. Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до оного дня* (Мф. 26, 27–29). И это по всему то же, что «растворила в чаше свое вино», кроме, что сказанное там словами символически Премудрость впоследствии открыла одним ученикам на деле⁴⁰, символически и здесь, — а немного спустя и явно и неприкровенно [явил Господь], Сам Себя не в символах и образах, но в действительности самой приносящий в жертву на кресте и, как в чаше, в Своих ребрах растворяющий собственную кровь, что и на таинственной вечери предрек, говоря: *пейте из нее все; это кровь Моя нового завета.* И под чашею всего лучше разуместь здесь самый бок Спасителя, в котором сверхъестественным образом смешались кровь и вода (Ин. 19, 34)⁴¹.

Из приведенного отрывка с полной очевидностью следует, что для свт. Филофея Коккина евхаристические хлеб и вино являются по отношению к реальной крестной жертве Спасителя точно такими же символами («символически и здесь... не в символах и образах...»), как и ветхозаветные символы — по отношению к новозаветным их исполнениям. В. Псевтонгас, как нам кажется, пытается затуманить этот очевидный вывод, не только не приводя цитаты целиком⁴², но и апеллируя к последующему именованию свт. Филофеем Коккиным Хлеба и Крови «животворящими». Однако этот довод нельзя счесть решающим, ибо присутствия в евхаристических хлебе и вине божественных энергий, с точки зрения

⁴⁰ В интерпретации еп. Арсения: «открыла самим делом» (в переводе опущены слова *μόνοις* и *τοῖς μαθηταῖς*). Синтаксически трудное словосочетание можно понимать двояко: либо свт. Филофей Коккин исключает из числа истинных учеников Иуду, хотя тот и присутствовал на части Тайной Вечери (= «одним действительным ученикам»), либо противопоставляет «действия» Нового Завета «словам» Ветхого (= «делами одним ученикам»), ибо распятие происходило уже на виду у всех). В любом случае нам кажется более предпочтительным относить *μόνοις* к *τοῖς μαθηταῖς*, а не к *πράγμασι* («одними делами ученикам»): неясны ни смысл, ни соотношение с дальнейшим выражением *πράγμασιν αὐτοῖς*).

⁴¹ «Καὶ ἐκέρασε, φησὶν, εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον καὶ ἤτρομάσατο τὴν ἑαυτῆς τράπεζαν». Τὴν μυστικὴν ἐκείνην τράπεζαν καὶ τὸ δεῖπνον, ἐν ᾧ τοὺς μαθητὰς ἐν ἑσπέρᾳ πρὸ τῆς τοῦ πάθους νυκτὸς ὁ Χριστὸς ἐστῆ, τὸ παρὸν αἰνίττεσθαι μοι δοκεῖ χωρίον. «Λαβὼν γάρ φησιν ἐκεῖ ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας, ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πῖετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πῖω ἄπ' ἄρτι ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου τούτου, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης». Ὅπερ ταῦτόν ἐστι πάντως τῷ «ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον»· πλὴν ὅτι τὰ λόγους ἐκεῖ συμβολικῶς εἰρημένα, μόνους πράγμασι τοῖς μαθηταῖς ἡ σοφία ὑστερον παρεγύμνου, συμβολικῶς κἀνταῦθα, μετ' ὀλίγον δὲ φανερῶς τε καὶ ἀπερικαλύπτως, αὐτὸς ἑαυτὸν οὐκ ἐν συμβόλοις αὐθις καὶ τύποις, ἀλλὰ πράγμασιν αὐτοῖς ἐπὶ τοῦ σταυροῦ θύων καὶ ὡς ἐν κρατῆρι τῆ ἑαυτοῦ πλευρᾷ τὸ ἴδιον αἶμα κερνῶν. Ὁ δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μυστικοῦ, καθάπερ εἶπον, προῦλεγε δεῖπνον, «πῖετε λέγων ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης». Ἡ κρατῆρα μάλιστα νοητέον ἐνταῦθα τὴν πλευρὰν αὐτῆν τοῦ σωτῆρος, ἐν ᾗ τὸ θεῖον ὑπερφυῶς αἶμα καὶ ὕδωρ ἐκράθη (3. 14 [у еп. Арсения 3. 13]: Σ. 136. 373 — 137. 390 / 140. 372 — 141. 389; рус. пер. на с. 123–124).

⁴² *Ψευτογκᾶς*. 1995. Σ. 115.

паламитского богословия, могло бы быть вполне достаточно для именованя Даров «животворящими». Далее свт. Филофей Коккин сопоставляет евхаристическую Чашу с крещальной купелью. Из всего контекста трех гомилий можно сделать вывод, что для Коккина одно Таинство (Евхаристия) принципиально ничем не отличается от другого (Крещения), ибо все они сообщают благодатные духовные дары, некогда данные Адаму до грехопадения и снова дарованные апостолам в дуновении Святого Духа⁴³.

В Псевтонгасу, на наш взгляд, не удалось сделать правильные выводы о евхаристическом учении свт. Филофея Коккина еще и потому, что греческий ученый не обратил должного внимания на самое начало первой гомилии, где весьма ясно излагается общая символическая теория Коккина. Согласно Коккину, символический язык использовался не только в Ветхом, но и Новом Завете:

А о новых тайнах Нового Завета, когда престала тень Закона и все исполнилось благодати и истины (Ин. 1, 17), что и говорить? Тут видим, что сам Владыка тайн не только говорит много посредством иносказаний и притчей, но и апостолов научает таинственным и божественным (предметам) чрез священные символы. И к сему, многие и величайшие из наших священных тайн после Него опять они [апостолы] (предали в символах), — тайны, несравненно превышающие все ветхозаветное, как самая действительность и истина вещей превосходит тени и неясные очертания, и однако вовсе не отбросившие символизма, совершенно необходимого и, как сказал бы иной, свойственного общности и повсеместности Церкви. Потому что если бы мы были каким-либо простым умом и единовидным (неизменным) и всецело бесстрастным по природе, то простыми и бесстрастными умозрениями только воспринимали бы божественные предметы, непосредственно с первого (явления их) и без символов соединяясь с ними по примеру высших и невещественных умов, как сказал некто из высших богословов [т. е. Дионисий Ареопагит]. А так как мы по природе и это и то, и одно есть ум, другое, по природе обращающаяся к чувствам и предметам дольным, отсюда приобретает представления о вещах, и таким образом мы доходим до частных мнений и засим до знания, то по необходимости имеем нужду и в символах чувственных и в образах. Так что поскольку, как я сказал, мы совсем не можем непосредственно приходить к предметам, высшие нас, то словами и вещами чувственными тотчас чрез некие подобия и образы соответственно нам самим путеводимся к тем сокровенным вещам, — не для того, чтобы оставаться при сих образах, как бы пропадая в подобиях и символах (потому что навсегда удерживающее при себе почитателей не было бы путеводящим и символическим); но, скажем с великим Дионисием, надлежит, отрешившись от самих символов после, то есть применения их, устремлять взор на божественные [предметы] сами по себе и достойно приобщаться священной светлости оных. И что бесстрашной и простой [части] души, которая есть самый ум очищенный или пока очищаемый, свойственно простое и нераздельное единение с божественными предметами, свободное от всякого чувственного прикрытия приближение к самым тем неприкровенным внутренним красотам, а страстная часть ее, согласно природе пользуясь чувствованием и воображением, чрез указанные оные чувственные символы и получает помощь, и светло возводится к созерцанию красоты и познанию вещей сокровенных, ясно отсюда⁴⁴.

⁴³ Противоположное утверждение о соотношении Крещения и Евхаристии выскажет впоследствии Геннадий Схоларий, см. ниже.

⁴⁴ Ἐπί δέ γε τῶν τῆς Καινῆς Διαθήκης καινῶν μυστηρίων, ἐνθα παρῆλθε μὲν ἡ τοῦ νόμου σκία, χάριτος δὲ πάντα πλήρη καὶ ἀληθείας, τί χρῆ καὶ λέγειν, ὅπου γε τὸν δεσπότην αὐτὸν ὀρώμεν τῶν μυστηρίων, οὐ μόνον δι' αἰνιγμάτων καὶ παραβολῶν ὁμιλοῦντα τὸ πλεῖστον, ἀλλὰ καὶ τὰ μυστικὰ καὶ θεϊότατα

Приведя далее примеры притч и символических именований в Ветхом и Новом Заветах и церковной традиции, Коккин продолжает:

И нужно ли говорить о других случаях, когда, приблизившись к самому кресту и страданию, священными символами, как я уже сказал, [Спаситель] сообщает им страшные Тайны [т. е. Тело и Кровь], а мудрым действием при умовении поучает высокому и совершеннейшему смиренному? ⁴⁵

Последний фрагмент (проигнорированный греческим ученым) не оставляет никаких сомнений, что для святителя Святые Дары были образами, «священными символами» (в каком-то смысле сопоставимыми с символическим действием Спасителя, омывшего ноги ученикам), хотя через эти символы — видимо, энергично, ибо и для Ареопажита символы являются отражениями божественных энергий, — и сообщаются «страшные Тайны». Не случайно все второе слово посвящено символическому толкованию Чаши и Жертвы, или вина и хлеба, под которыми Коккин понимает Божественные Словеса, добродетели и т. п.

Источник данной символической теории свт. Филофей Коккин не только не скрывает, но указывает вполне ясно. Эта теория целиком и полностью зависит от «Ареопажитского корпуса» (с цитирования Ареопажита Коккин начинает не только первую, но и третью гомилию). В свою очередь, теория символа у Ареопажита напрямую восходит к неоплатонизму ⁴⁶, в котором нет места Боговоплощению

συμβόλοις ἱεροῖς τοὺς ἀποστόλους μιοῦντα, καὶ πρὸς τούτῳ πολλὰ τε καὶ μέγιστα τῶν καθ' ἡμᾶς ἱερῶν μυστηρίων μετ' αὐτὸν ἐκείνον αἰθίς ἐκείνοι, τὰ μὲν τῆς παλαιᾶς καθ' ὑπερβολὴν ὑπερβαίνοντα πάντα, καθ' ὅσον δήπου καὶ τὰς σκιάς φημι καὶ τὰς ἀμυδρὰς φαντασίας αὐτὰ τὰ ὄντα καὶ αἰ ἀλήθειαι τῶν πραγμάτων, οὐ μὴν οὐδὲ τὸ συμβολικὸν ἀποβαλόντα, καθάπαξ ἀναγκαῖον ὡς μάλιστα καὶ πεφυκὸς ὄν, ὡς ἂν τις εἴποι, τῷ κοινῷ καὶ καθόλου τῆς ἐκκλησίας. Εἰ μὲν γὰρ νοῦς ἦμεν ἀπλοῦς τις καὶ μονοειδῆς μόνον καὶ ἀπαθῆς ὅλος τὴν φύσιν, ἀπλαῖς ἂν καὶ ἀπαθέσει ταῖς θεωρίαις τοῖς θεοῖς πράγμασιν ἐπεβάλλομεν μόνον, ἀμέσως ἐκ πρώτης καὶ δίχα τῶν αἰσθητῶν τουτωνὶ συμβόλων, ἐν παντὶ καὶ πᾶσιν ἀξίως ἐκείνοις ἐνοῦμενοι δήπου, κατὰ μίμησιν τῶν ὑψηλοτέρων τε καὶ αὐτῶν τε νόων, ὅπερ ἔφη τις τῶν ὑψηλῶν θεολόγων. Ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦτο κάκεινο πεφυκάμεν, καὶ τὸ μὲν ἐστὶ νοῦς, τὸ δὲ πρὸς τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ κάτω πεφυκὸς βλέπειν, ἐκείθεν τὰς τῶν πραγμάτων φαντασίας συλλέγει, κἀντεῦθεν εἰς γε τὰ μεριστὰ διανοήματα καὶ τὴν ἐντεῦθεν καταγιγνώμεθα γνῶσιν, διὰ τοῦτο καὶ συμβόλων αἰσθητῶν ἐξ ἀνάγκης χρῆζομεν καὶ εἰκότων, ἵν', ἐπειδὴ τοῖς ὑπὲρ ἡμᾶς πράγμασιν ἀμέσως ἐπιβάλλειν οὐκ ἔχομεν ὅπερ εἶπον, διόλου, λόγοις καὶ πράγμασιν αὐτοῖς αἰθίς διὰ τινῶν εἰκότων καὶ τύπων καταλλήλως ἡμῖν αὐτοῖς ὀδηγώμεθα πρὸς ἐκεῖνα τὰ κεκρυμμένα, οὐχ ἵνα τούτοις ἐναπομείνωμεν, εἰκόσι τε καὶ συμβόλοις ἑαυτοῦς ὅλους ὡσπερὲι δεδωκότες, οὐδὲ γὰρ ἂν εἶεν ὀδηγοὶ τε καὶ σύμβολα, παρ' ἑαυτοῖς καθάπαξ κατέχοντα τοὺς παρεπομένους. Ἀλλὰ χρή, κατὰ τὸν μέγαν εἰπεῖν Διονύσιον, καὶ αὐτὰ περιελθόντας τὰ σύμβολα μετὰ τὴν αὐτῶν φημι χρῆσιν, αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ καθορᾶν τὰ θεῖα καὶ τῆς ἱερᾶς ἐκείνων λαμπρότητος μετέχειν ἀξίως. Ὅτι δὲ τὸ μὲν ἀπαθὲς καὶ ἀπλοῦν τῆς ψυχῆς, ὅπερ αὐτὸς ὁ νοῦς ἐστίν, καθαρθεὶς ἢ καθαιρόμενος τέως, ἀπλῶς τε καὶ ἀμεριστῶς πέφυκεν ἐνοῦσθαι τοῖς θεοῖς αὐτοῖς ἐκείνοις τοῖς ἐντοῖς κάλλεσι, γυμνὸς παντὸς αἰσθητοῦ προκαλύμματος γυμνοῖς ἐπιβάλλων, τὸ δὲ παθητικὸν ἐκείνης, αἰσθητὸς καὶ φαντασίᾳ χρῶμενον κατὰ φύσιν διὰ τῶν προδεικνυμένων αἰσθητῶν ἐκείνων συμβόλων, ἅμα τε θεραπεύεται καὶ πρὸς τὴν τῶν κεκρυμμένων λαμπρῶς εἰσάγεται καλλονὴν τε καὶ γνῶσιν, δῆλον ἐκείθεν (1. 3–4 [у еп. Арсения 1. 2]: Σ. 70. 127 — 71. 164 / 74. 127 — 75. 164; рус. пер. на с. 13–15).

⁴⁵ Καὶ τί χρή τ' ἄλλα λέγειν, ὅπου γε καὶ πρὸς αὐτῷ τῷ σταυρῷ καὶ τῷ πάθει γενόμενος, συμβόλοις μὲν ἱεροῖς, καθάπερ ἔφθην εἰπῶν, τῶν φρικτῶν ἐκείνοις κοινῶν εἰ μυστηρίων, τῷ δὲ κατὰ τὸν νιπτήρα σοφῷ δράματι τὴν ὑψηλὴν καὶ τελειοτάτην μωεὶ ταπεινοφοροσύνην... (1. 7 [в изд. 1979 г. 1. 9; у еп. Арсения 1. 2]: 75. 236–239 / 79. 236–239; рус. пер. на с. 20).

⁴⁶ Подробнее см. в превосходном разделе В. В. Петрова об «Ареопажитиках» в коллективной статье «Евхаристия» в «Православной энциклопедии» (ПЭ. Т. 17. 2008. С. 600–602, там же указана вся необходимая литература). [В настоящее время статья с исправлениями и дополнениями готовится к изданию в виде отдельной книги. — *Ред.*] О влиянии неоплатонизма на Пс.-Дионисия Ареопажита см. также другие работы В. В. Петрова: Таинство «синаксиса» у Псевдо-

и непосредственно связанной с ним Евхаристии. Раз, согласно Ареопагиту, ангельская природа, как и положение ангелов в иерархии существ, выше человеческой⁴⁷, людям не остается никаких иных средств для просвещения, кроме использования священных символов при посредстве ангельских чинов. Поскольку же Боговоплощение нарушает весь посредствующий порядок ангельской (подразумевай: неоплатонической) иерархии, т. е. ниспровергает необходимость в обязательном посредстве символов и ангелов, две линии — неоплатоническая и христианская — оказываются у Пс.-Дионисия Ареопагита в очевидном противоречии, из-за чего христология остается на периферии «Ареопагитского корпуса», а Таинство Евхаристии, характеризующееся энергийно-символически, а не сущностно-онтологически, не имеет того исключительного значения, которое выделяло бы его среди прочих Таинств.

Таким образом, хотя инвективы Никифора Григоры в адрес Филофея Коккина дошедшими сочинениями святителя не подтверждаются целиком, наличие элементов символического понимания Евхаристии в учении Коккина, вопреки мнению В. Псевтонгаса, не может подвергаться никаким сомнениям.

* * *

И, наконец, как в «Истории» Никифора Григоры, так и в не зависящем от нее антипаламитском томосе Арсения Тирского описывается один из эпизодов четвертой (последней) сессии паламитского Собора 1351 г., напрямую касающийся Евхаристии. Данный эпизод никак не отражен в паламитском соборном определении 1351 г. Григора упоминает об этом событии лишь кратко, намереваясь в будущем изложить подробнее ход последней сессии. Согласно Григору, в ходе прений со стороны паламитов было высказано утверждение, что в Крещении и Евхаристии освящающей выступает не сущность, но энергия:

Затем дело дошло до толикого зла, что на самую середину неуместной фаланги оных епископов, в нашем присутствии (о, если бы нас [там] не было!), общим решением царя, а вместе с тем и патриарха оных епископов были дерзко выставлены такие кощунства, что одно божество—сущность, а другое, и весьма отличное, — энергия, и еще, что не сущность [но, напротив, энергия] освящает даже причащаемый нами божественный хлеб⁴⁸.

Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника // ВПСТГУ I. Вып. 4 (24). 2008. С. 48–59; Рецензия на книгу *Klitenic Wear S., Dillon J. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes*. Aldershot; Burlington (VT), 2007. (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity; 13) // Там же. Вып. 3 (23). 2008. С. 88–105. О роли символов в неоплатонизме: Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. Вып. 24. 2008. С. 148–166.

⁴⁷ Данное представление противоречит другой линии святоотеческого богословия, согласно которой человеческая природа выше всего сотворенного (и в частности — ангелов) как объединяющая в себе духовное и материальное начала.

⁴⁸ Ἐντεῦθεν καὶ εἰς τοσαύτην ἤλασε τὸ πρᾶγμα κακίαν, ὡς καὶ παρρησιασθῆναι τὰς τοιαύτας βλασφημίας ἐπὶ μέσῃς τῆς τῶν ἐπισκόπων ἐκείνων ἀπόπου φάλαγγος, παρόντων καὶ ἡμῶν, ὡς μὴ ὄφελε, καὶ ψήφῳ κοινῇ βασιλέως ὁμοῦ καὶ σύν γε πατριάρχου τῶν ἐπισκόπων ἐκείνων, ἄλλην μὲν τὴν οὐσίαν εἶναι θεότητα, ἄλλην δὲ, καὶ σφόδρα διάφορον, τὴν ἐνέργειαν· καὶ ἅμα μὴ τὴν οὐσίαν εἶναι τὴν ἀγιάζουσαν οὔτε τὸν ἡμῖν μεταλαμβάνόμενον θεῖον ἄρτον (Никифор Григора. История ромеев. 19. 3. 9 // Ed. Bonnae. Vol. 2. P. 945 = PG. 148. Col. 1213b: забегая вперед, автор излагает содержание четвертой сессии).

Несколько ниже следует более подробное описание этого же эпизода (изложение соборного деяния перемежается ироническими вставками Григоры):

Дело дошло тогда до толикого зла и такой удобный случай обрели кощунства посреди неуместной и невежественной оной фаланги епископов, что и общим решением вместе царя и патриарха, со всеми ними, в большинстве [своём] бовавшия правящей власти, было запечатлено, что и сущность в каком-то смысле называется божеством, но главным образом [именуется] божеством нетварная и весьма отличная от божественной сущности энергия, какая-то бессущностная сама по себе, однако разделяющаяся на разные и более частные нетварные энергии, то есть силу, премудрость, жизнь, истину, свет, суд, опьянение, сон и все имена, как-либо изобретенные человеческим недоумением. И еще затем было запечатлено, что не сущность освящает причастуемый нами Хлеб или божественное Крещение, которым мы крестимся, но некая нетварная благодать и энергия, иная, нежели божественная сущность, и целиком отличная [от нее]⁴⁹.

Арсений Тирский пересказывает этот эпизод более детально, называя при этом сан говорившего. С речью, как оказывается, выступил митрополит Энский — т. е. Даниил Харатза⁵⁰, неоднократно упоминаемый в письмах Григория Акиндина⁵¹, адресат письма свт. Григория Паламы⁵², написанного после середины апреля 1343 г.⁵³ Даниил задним числом (в июле 1347) подписал томос 1347 г.⁵⁴, а впоследствии и томос Собора 1351 г.⁵⁵. Вот буквальный перевод интересующего нас места:

Вседержащие дерзнули через лжеепископа Энского (Αἴνου), скорее же — безумного (ἄνου) и умалишенного, вместе с прочим произнести и это, исполненное всякого нечестия, что Владычнее пречистое Тело, о котором Спаситель сказал

⁴⁹ Εἰς τοσαύτην γε μὴν τὸ πρᾶγμα κακίαν ἤλασε τότε, καὶ τοσαύτην εὐρον τὴν εὐκαιρίαν βλασφημίαι μεταξὺ τῆς ἀτόπου καὶ ἀμαθοῦς τῶν ἐπισκόπων ἐκείνης φάλαγγος, ὡς καὶ ψήφῳ κοινῇ βασιλέως ἅμα καὶ πατριάρχου, ζῦν γε πᾶσιν αὐτοῖς, δεδιόσι τὴν ἀρχοντικὴν ἐξουσίαν τοῖς πλείστοις, κυρωθῆναι μὲν, θεότητα λέγεσθαι πως καὶ τὴν οὐσίαν· κυρίως δὲ θεότητα ἄκτιστον καὶ σφόδρα διάφορον τῆς θείας οὐσίας, τὴν ἐνέργειαν, ἀνοούσιόν τινα καθ' αὐτὴν οὐσαν· μεριζομένην δ' ὅμως εἰς διαφόρους καὶ μερικωτέρας ἄκτιστους ἐνεργείας, δύναμιν δηλαδὴ καὶ σοφίαν καὶ ζωὴν καὶ ἀλήθειαν καὶ φῶς καὶ κρίσιν καὶ μέθην καὶ ὕπνον καὶ ὅσα ταῖς τῶν ἀνθρώπων ἐφεύρηται πως ἀπορίας ὀνόματα. καὶ ἅμα κατὸ πιν κεκύρωται, μὴ τὴν οὐσίαν εἶναι, τὴν τὸν ἡμῖν μεταλαμβανόμενον ἀγιάζουσαν ἄρτον, οὐ μὴν οὐδ' ὁ βαπτίζομεθα θεῖον βάπτισμα, ἀλλ' ἄκτιστόν τινα χάριν καὶ ἐνέργειαν, τῆς θείας οὐσίας ἑτέραν καὶ πάντη διάφορον (Там же. 21. 3. 10 // Ed. Bonnae. Vol. 2. P. 1010 = PG. 148. Col. 1281cd).

⁵⁰ PLP. Bd. 3. 1978. N 5129 (= PLP. 30614, cp.: *Rigo A.* Noterelle in margine alla controversia palamitica // *Miscellanea Marciana*. Vol. 2–4. 1987–1989. P. 123–140, об идентификации Даниила Энского с Даниилом Харатзой см. с. 123–125).

⁵¹ *Letters of Gregory Akindynos / Greek Text and English Translation* by A. C. Hero. Washington, 1983. Index, p. 444 (s. v. Χαρατζᾶς). (*Corpus fontium historiae Byzantinae*; 21).

⁵² ГПС. Т. 2. Σ. 375–394.

⁵³ ГПС. Т. 2. Σ. 289.

⁵⁴ *Meyendorff J.* Le Tome synodal de 1347 // *Vizantolohski Institut. Zbornik Radova* 8 (1963: *Mélanges G. Ostrogorsky*. 1). P. 209–227 (= *Idem.* *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems: Collected Studies*. L., 1974. Item VII). Цит. с. 225, строка 501. В подлиннике патриаршего регистра в конце акта утрачены листы с подписями: *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*. 2: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350 / Hrsg. v. C. Cupane, H. Hunger, E. Kislinger, O. Kresten. W., 1995. N 147, S. 382 (*Corpus fontium historiae Byzantinae*; XIX: 2) [= TLG 5056/2], cp: S. 54; PG. 152. Col. 1284ab.

⁵⁵ PG. 151. Col. 762b.

Своим ученикам в ту ночь, когда был предан богоубийцам, принимая за нас смерть: *Примите, ядите, сие есть Тело Мое, сие творите в Мое воспоминание*, — причащаясь коего и мы становимся общниками Божественной природы, обоживает не оное Божество, т. е. Божественная природа, коей оно [Тело], пригвожденное ради нас ко кресту богоубийцами-иудеями, обожено, но [обоживает] не имеющее сущности и низшее божество, называемое благодатью и видимое телесными глазами. И это [произнес он], в то время как божественный Златоустый отец в [книге] «О священстве» так говорит⁵⁶: «Когда ты видишь Господа закланного и предложенного, священника, предстоящего этой Жертве и молящегося, и всех окропляемых этой драгоценной кровью...», — и снова: «О чудо <...>! Сидящий горé с Отцом в этот час объемлется руками всех и дает Себя осязать и воспринимать всем желающим», и еще: «Кто размыслит, как важно то, что человек, еще облеченный плотью и кровью, может присутствовать близ оногo блаженного и чисто-го Естества, тот ясно увидит, какой чести удостоила священников благодать Духа», — и опять божественного Дамаскина⁵⁷: «Из людей же те бывают участниками и делаются общниками божественного естества, которые принимают Святое Тело Христово и пьют Его Кровь. Ибо [Тело и Кровь] соединены с Божеством <...>; и два естества в принимаемом нами Теле Христовом соединены в ипостаси неразрывно; и мы бываем причастниками двух природ: Тела — телесно, Божества — духовно». Они же [паламиты], сочтя эти [свидетельства] ничего не значащими, силятся [доказать], что на божественные дары нисходит низшее и не имеющее сущности божество, из чего неизбежно вытекает, что либо Владычнее Тело не то же самое, но другое и отличное, ибо [тела], обоживаемые разными божествами, были бы в любом случае и сами различными, и настолько различными, насколько отличается сущность от бессущностного. Если же оно [евхаристическое Тело] тождественно тому [историческому Телу], как оно и есть, поскольку сказано неживыми устами: *Сие есть Тело Мое*, — но обоживается не имеющим сущности и ипостаси божеством, как кажется этим безумцам, тогда ниспровергается все божественное таинство домостроительства и Христос окажется не истинным Богом, но простым человеком и храмом не имеющего сущности и низшего божества. О скверные и дерзкие языки, изрекшие сей гнусный глас, который даже бесы никогда не дерзали произнести против Спасителя! После этого они начали чтение, желая обосновать свои нововведенные богохульные догматы некими письменными словами, ими перетолковываемыми, ничуть не заботясь о том, подходят ли они к исследуемым предметам, но, сочтя полезным все вкуче, пользовались всем вперемешку⁵⁸.

⁵⁶ Иоанн Златоуст, *свт.* О священстве. III 4. 5 // PG. 48. Col. 642d, 643e; новейшее изд.: SC. 272. P., 1980 (= TLG 2062/85). P. 142, 144 (lin. 18–20, 24–28); 146, 148 (lin. 1–6). Использован (с незначительными поправками) русский перевод СПбДА: Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста... Т. 1. Кн. 2. СПб., 1898, М., 1991^р. С. 425, 426.

⁵⁷ Использован перевод А. Бронзова (ср. ниже).

⁵⁸ Ἐτόλμησαν οἱ πάντα τολμῶντες διὰ τοῦ ψευδεπισκόπου Αἴνου, μᾶλλον δ' ἄνου καὶ φρενολήπτου, μετὰ τῶν ἄλλων καὶ τὸ πάσης ἀσεβείας πεπληρωμένον ἐκεῖνο εἰπεῖν, ὡς τὸ δεσποτικὸν καὶ πανάχραντον σῶμα, ὁ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς ὁ σωτήρ, καθ' ἣν νύκτα παρεδίδοτο τοῖς θεοκτόνοις, τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀναδεχόμενος θάνατον. «Λάβετε», εἶπε, «φάγετε, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου, τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν», οὗ καὶ ἡμεῖς μετέχοντες θείας γινόμεθα φύσεως κοινωνοί, οὐχ ἡ θεότης ἐκεῖνη θεοῖ, δηλαδὴ ἡ θεία φύσις, καθ' ἣν ἐκεῖνο τεθέωται, ὃ δι' ἡμᾶς ὑπὸ τῶν θεοκτόνων Ἰουδαίων προσηλώθη σαυρῶ, ἀλλ' ἡ ἀνούσιος καὶ ὑφειμένη θεότης, ἡ καὶ χάρις κεκλημένη καὶ σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς οὐσα ὀρατή. Καὶ ταῦτα, τοῦ θείου πατρὸς Χρυσοστόμου ἐν τῷ περὶ ἱερωσύνης οὐτωσί λέγοντος, «Ὅταν ἴδῃς τὸν Κύριον τεθυμένον καὶ κείμενον καὶ τὸν ἱερέα ἐφεστῶτα τῷ θύματι καὶ ἐπευχόμενον καὶ πάντας ἐκεῖνῳ τῷ τιμῷ φοινοισομένους αἵματι», καὶ πάλιν, «Ὁ τοῦ θαύματος, ὁ μετὰ πατρὸς ἄνω καθημένος κατὰ τὴν ὥραν ἐκεῖνην ταῖς ἀπάντων κατέχεται χερσὶ καὶ δίδωσιν ἑαυτὸν τοῖς βουλομένοις περιπτύξασθαι καὶ περιλαβεῖν», καὶ πάλιν «Εἰ γὰρ τις νοήσειεν ὅσον

В приведенных из антипаламитских сочинений местах, как и в произведениях Григория Акиндина, обнаруживается полемически заостренное повторение вместо словосочетания «божественная энергия» неудачного раннего выражения свт. Григория «низшее божество», от которого он сам впоследствии отказался, но которое стало «знаменем пререкаемым» в паламитских спорах. Оппоненты свт. Григория также совершенно не учитывают частых утверждений свт. Григория Паламы о неотрывности сущности от энергии, и его оговорки — хотя и весьма редкие, как, например, в диалоге «Феофан» — о приобщимости сущности через энергии. Тем не менее вопрос, каким образом неотрывная от энергии сущность может оставаться *совершенно* непричастуемой даже в Евхаристии, остался в богословии свт. Григория Паламы, на наш взгляд, непроясненным.

Итак, если по отдельности, независимо друг от друга все приведенные выше тексты могли бы показаться излишней крайностью паламитской партии (Даниил Энский, свт. Филофей Коккин, Феофан Никейский) или только клеветой антипаламитской стороны (Никифор Григора, Арсений Тирский), то совпадение столь разных свидетельств, на наш взгляд, подтверждает, что в рамках богословской системы свт. Григория Паламы в самом деле были созданы определенные богословские предпосылки, приведшие впоследствии к письменно зафиксированному учению о неприобщимости Божественной природы в Божественной Евхаристии и символическом или образном характере последней.

* * *

В заключение осталось ответить на вопрос, насколько энергийно-символическое евхаристическое учение отдельных последователей свт. Григория Паламы следует святоотеческому преданию.

Что касается образно-символического характера Святых Даров, то употребление применительно к ним терминов εἰκὼν и τύπος, равно как и слова ἀντίτυπον после освящения Хлеба и Вина, в православном богословии ста-

ἔστιν ἄνθρωπον ὄντα καὶ ἔτι σαρκὶ καὶ αἵματι πεπλεγμένον τῆς μακαρίας καὶ ἀκηράτου φύσεως ἐκείνης ἐγγὺς δυνηθῆναι γενέσθαι, τότε ὄψεται καλῶς ὄσης τοὺς ἱερεῖς τιμῆς ἢ τοῦ πνεύματος ἡξίωσε χάρις», καὶ αὐτὸ τοῦ θεοῦ Διαμασκηνοῦ, «Ἀνθρώπου», φάσκοντος, «μετέχουσι καὶ κοινῶν θείας γίνονται φύσεως, ὅσοι μεταλαμβάνουσι τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἁγίου καὶ πίνουσι τὸ αἶμα αὐτοῦ τὸ τίμιον· Θεότητι γὰρ ἦνωται καὶ δύο φύσεις εἰσὶν ἐν τῷ μεταλαμβανομένῳ ὑφ' ἡμῶν σώματι τοῦ Χριστοῦ ἠνωμένοι καθ' ὑπόστασιν ἀδιασπάρτως καὶ τῶν δύο φύσεων μετέχομεν, τοῦ σώματος σωματικῶς καὶ τῆς θεότητος πνευματικῶς». Οἱ δὲ ταῦτα μηδενὸς νομίσαντες ἄξια, τὴν ὑφειμένην καὶ ἀνοῦσιον ἐρίπτασθαι [ср. с ἀφίπταται в гомилии Паламы, цитированной в примеч. 31] τοῖς θεοῖς ἰσχυρίζονται δώροις θεότητα, ἐξ ὧν ἀνάγκη συμβαίνει, ἢ μὴ αὐτὸ τοῦτο εἶναι τὸ σῶμα τὸ δεσποτικὸν ἀλλ' ἕτερον καὶ διάφορον, τὰ τε ὑπὸ τῶν διαφόρων θεοῦμενα εἶεν ἂν πάντως διάφορα καὶ αὐτὰ καὶ τοσοῦτ' γε διάφορα, ὅσ'ω γε καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἀνοῦσιου. Εἰ δ' ἔστι ταῦτ' ἐκείν'ω, καθὰ δὴ καὶ ἔστι, τοῦ ψευδοῦς στόματος εἰρηκότος, «Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου», θεοῦται δ' ὑπ' ἀνοῦσιου καὶ ἀνυποστάτου θεότητος, ἢ τοῖς ἄφροσι τούτοις δοκεῖ, τὸ τῆς οἰκονομίας ἅπαν ἀνατέτραπται θεῖον μυστήριον καὶ ὁ Χριστὸς οὐκ ἄληθης Θεός, ἀλλ' ἄνθρωπος ψιλὸς εὐρεθῆσεται καὶ θεότητος ἀνοῦσιου καὶ ὑφειμένης ναός. Ὡ βέβηλοι γλῶσσαι καὶ ἰταμοί, ὅσαι τὴν μιὰν ἐκείνην ἀφῆκαν φωνήν, ἦν οὐδ' οἱ δαίμονες πώποτε κατὰ τοῦ σωτήρος ἐτόλμησαν εἰπεῖν. Ἐπὶ τούτοις καὶ ἀναγνώσεως ἤρξαντο ῥησέων τιῶν γραφικῶν συνιστᾶν βουλόμενοι τὰ ὑπ' αὐτῶν βλασφήμως καινοτομοῦμενα δόγματα διὰ τῶν ἐπὶ ταῦταις παρεξηγήσεων, μηδενὸς τῶν ἀρμοζόντων τῇ προκειμένῃ τῶν πραγμάτων ζητήσῃ φροντίσαντες, ἀλλ' ὁμοῦ πάντα νομίσαντες χρήσιμα, φύρδην τοῖς πᾶσιν ἐχρῶτο (*Polemis I. Arsenius of Tyrus and his Tome against the Palamites // JÖB. Bd. 43. 1993. S. 241–282, цит. с. 269–270, строки 500–540*).

ло невозможным после иконоборческих споров и VII Вселенского Собора⁵⁹; запрет был подтвержден еще раз в XVII в. в «Исповедании ...» патриарха Иерусалимского Досифея II, приведенном также в XVIII в. в составе «Послания восточных патриархов о православной вере»⁶⁰. Некоторые трудности представляет здесь, однако, слово *σύμβολον*, встречающееся у Феофана Никейского наряду с *τύπος*. Говоря о Святах Дарах (не только до освящения их, но и после), термин «символ» употребляли, с одной стороны, Климент Александрийский, Ориген, Евсевий Кесарийский, Аполлинарий Лаодикийский; с другой — прп. Ефрем Сирий, Пс.-Дионисий Ареопагит, Феодорит Кирский, прп. Максим Исповедник⁶¹. Свт. Никифор Константинопольский, не используя прямо слово «символ» касательно евхаристических Тела и Крови Христовых, все же употребляет в этом контексте выражения «совершается символически»⁶², «приносим

⁵⁹ Однако в XI в. Никита Стифат в полемике против армян и латинян применяет этот термин и к уже освященным Дарам, что явилось следствием того значения, которое придавал Стифат символизму физических качеств литургийного хлеба для совершения Таинства. Согласно Никите, только «одушевленный» квасной хлеб (*ἄρτος*), а не опреснок может соответствовать одушевленному и соединенному с Божественной природой Телу Христову, быть его «вместообразом». Приводя евангельский рассказ об установлении таинства Евхаристии и цитируя 1 Кор. 11, 23–24 ап. Павла, Стифат заключает: «Слышите, что он [ап. Павел] назвал [квасной] хлеб (*ἄρτον*), который мы едим, вместообразом Тела Христова, а не опреснок (*ἄζυμον*)» (*Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia / J. Hergenroether. Ratisbonae, 1869. P. 140*). Те же, кто в качестве «вместообраза» Тела используют бездушные мертвые опресноки, нарушают это соответствие и тем самым учат о бездушном или мертвом Телу Христовом: «Те, кто все еще вкушают опресноки как вместообразное (*εἰς ἀντίτυπον*) тела Христова, вкушают мертвую плоть, а не живую. Ибо предварительная закваска бывает для смешения вместо души, а соль — вместо ума. Не имея этого, опреснок является мертвым и неразумным, делая таковыми же вкушающими его, бесчувственно владающими в нечестие и ересь Аполлинария» (*Ibid. P. 151–152*); «Мы являемся причастниками Божественной природы, которой мы и причаствуем каждый [день], имея общение со Христом, как и говорит верховный Петр: “Благодать вам и мир да умножится в познании Бога и Иисуса Господа нашего” (2 Пет. 1, 2), и немного ниже:” ... дабы через них вы стали участниками Божественной природы” (2 Пет. 1, 4), а не пресной закваски богоубийц. Да и кто когда, будучи в здравом уме, назовет пресную и мертвую закваску иудеев божественной природой, которую вы приносите Богу в жертву и которую как вместообраз (*ἀντίτυπον*) живой плоти Господа едите?» (*Michel A. Humbert and Kerullarios. Paderborn, 1930. Bd. 2. S. 323*). Данный факт использования термина по отношению к Дарам после преложения был замечен уже патриархом Петром Антиохийским (современником Стифата), который в соответствующем месте послания к Доминику Аквилейскому, зависящем от текста Стифата (*Monumenta graeca... P. 140*), не использует этот термин, что свидетельствует о намеренной правке (*Will C. Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae saeculo XI composita extant. Lipsiae et Marpurgi, 1861. P. 214–215; Бармин А. В. Полемика и схизма: История греко-латинских споров IX–XII веков. М., 2006. С. 174*). — *Примеч. М. М. Бернацкого*.

⁶⁰ Дальнейшие уточнения и оговорки (до конца абзаца) сформулированы в результате обсуждения данной работы с М. М. Бернацким, который, в частности, привлек наше внимание к указанным ниже местам из сочинений свт. Никифора.

⁶¹ Подробнее (в т. ч. необходимые примеры) см. в неоднократно упоминавшейся статье «Евхаристия» в ПЭ (т. 17). См. также: *Gero S. The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources // BZ. 1975. Bd. 68. S. 4–22*.

⁶² Опровержение Мамоны. 2. 3: «Мы же не называем их [т. е. Хлеб и Вино] ни иконой, ни образом Его Тела, хотя они и совершаются при помощи символов, но самим Телом Христовым обоженным» (Ἡμεῖς γὰρ οὐτε εἰκόνα οὐτε τύπον τοῦ σώματος ἐκεῖνου ταῦτα λέγομεν, εἰ καὶ συμβολικῶς ἐπιτελεῖται, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ θεθεωμένον. — PG 100. Col. 336b. Ср. рус. пер.: Творения св. отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Ч. 2 // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Т. 67. Сергиев Посад, 1907. С. 102).

символически»⁶³, подразумевая, очевидно, под этим внешние виды Даров и опираясь на авторитет Пс.-Дионисия Ареопагита и прп. Максима Исповедника. Соответствующую цитату из сочинения свт. Никифора приводит в защиту своей позиции Никифор Григора⁶⁴, полемизируя со свт. Григорием Паламой. В поствизантийском богословии также ничего не говорится о слове σύμβολον. Более того, патриарх Александрийский Мелетий Пигас (1549–1601) употребляет его как синоним выражения «под видом»⁶⁵. Таким образом, вследствие некоторой нечеткости евхаристической терминологии в византийском богословии формально не запрещалось употребление слова «символ», которое можно было трактовать по-разному. Возвращение в XIV в. к символической теории и лексике «Ареопагитского корпуса» требовало определенных разъяснений, которые, однако, не были даны свт. Филофеем Коккиным или Феофаном Никейским.

Если же говорить о неприобщимости Божественной природы в Евхаристии, то, на наш взгляд, традиционное святоотеческое учение по этому вопросу сжато выражено прп. Иоанном Дамаскиным и уже приводилось выше в более короткой цитате у Арсения Тирского:

Ангелы стали участниками и сделались общниками не естества божественного, но — действия и благодати; из людей же те бывают участниками и делаются *общниками божественного естества*, которые принимают Святое Тело Христово и пьют Его Кровь. Ибо [Тело и Кровь] соединены с Божеством по ипостаси; и два естества в принимаемом нами Теле Христовом соединены в ипостаси неразрывно; и мы бываем причастниками двух природ: Тела — телесно, Божества — духовно, скорее же, обеими обоюдно. Не по ипостаси мы — одно и то же [что и Спаситель] (ибо сначала существуем ипостасно и потом [только] вступаем [с Ним] в единение), но по соединению с Телом и Кровью⁶⁶.

Процитированные слова Дамаскина, в которых содержится скрытая аллюзия на 2 Пет. 1, 4, могут быть подкреплены высказываниями ряда отцов

⁶³ Опровержение Евсевия Кесарийского. 45. 2: «Итак, мы и ныне приносим их символически, т. е. хлеб и вино, непреклонно веруем и исповедуем, что священническим призыванием и наитием всесвятого Духа они поистине становятся таинственно и незримо Телом и Кровью Христа...» (Ἄτερ τοῖνον καὶ ἡμεῖς νῦν προσφέρομεν κατὰ σύμβολον, τὸν ἄρτον φημί καὶ τὸν οἶνον, πιστεύομεν ἀκλινέστατα, καὶ ὁμολογοῦμεν ὅτι ἐπικλήσει ἱερατικῆ, ἐπιφοιτήσει τε τῇ τοῦ παναγίου Πνεύματος, μυστικῶς καὶ ἀοράτως σῶμα Χριστοῦ καὶ αἷμα ἀληθῶς ἀποτελούμενα... // *Pitra J. B. Spicilegium Solesmense*. Vol. 1. P., 1852. P. 440–441).

⁶⁴ История ромеев. 24. 13 (сочинение свт. Никифора приписывалось в то время прп. Феодору Начертанному) // *Ed. Bonnæ*. Vol. 2. P. 1139 = PG. 148. Col. 1429a.

⁶⁵ *Бернацкий М. М.* Православное богословие Евхаристии в XVI–XVIII вв. / *Евхаристия // ПЭ*. Т. 17. 2008. С. 638–654, см. с. 639.

⁶⁶ *Иоанн Дамаскин, прп.* Три слова в защиту икон. III 26: Οὐ μετέσχον ἄγγελοι οὐδὲ ἐγένοντο θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀλλ' ἐνεργείας καὶ χάριτος, ἄνθρωποι δὲ μετέχουσι καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γίνονται, ὅσοι μεταλαμβάνουσι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ τὸ ἅγιον καὶ πίνουσι τὸ αἷμα αὐτοῦ τὸ τίμιον· θεότητι γὰρ καθ' ὑπόστασιν ἦνται καὶ δύο φύσεις ἐν τῷ μεταλαμβανομένῳ ὑφ' ἡμῶν σώματι τοῦ Χριστοῦ ἠνωμένοι καθ' ὑπόστασιν εἰσιν ἀδιασπάρστος καὶ τῶν δύο φύσεων μετέχομεν, τοῦ σώματος σωματικῶς, τῆς θεότητος πνευματικῶς, μᾶλλον δὲ ἀμφοῖν κατ' ἅμφω, οὐ καθ' ὑπόστασιν ταυτιζόμενοι (ὑφιστάμεθα γὰρ πρῶτον καὶ τότε ἐνοούμεθα), ἀλλὰ κατὰ συνανάκρυσιν τοῦ σώματος καὶ αἵματος (Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 3. Contra imaginum calumniatores orationes tres / *Besorgt v. B. Kotter*. В.; N. Y., 1975. S. 134, 49–62 [= TLG. 2934/5]; PG. 94. Col. 1348ab). Использован пер. А. Бронзова с небольшими изменениями (*Прп. Иоанн Дамаскин*. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. СПб., 1893; СТСЛ, 1993^р. С. 108).

и христианских писателей, а именно — автором «Макариевского корпуса», свт. Кириллом Александрийским, прп. Симеоном Новым Богословом, Никитой Стифатом и др. Именно на эту позицию как на святоотеческую указывали в ходе полемики такие авторы, как Григорий Акиндин, Никифор Григора и др. Патриарх Константинопольский Геннадий Схολарий (XV в.), часто смягчавший богословие свт. Григория Паламы или дававший ему иную интерпретацию, в вопросе о Евхаристии также высказал точку зрения, с которой могли бы согласиться оппоненты свт. Григория. В трактате «О таинственном теле Господа нашего Иисуса Христа»⁶⁷ (гл. 4) Геннадий Схολарий, возвращаясь к мнению прп. Иоанна Дамаскина, пишет:

Тело Христово питает телесно, чистотой же благодаря единению с Божественной природой очищает и освящает, доставляя нам достаточную духовную пищу; питаемые так, мы прекрасно восходим к духовному совершенству и здравью... О Таинство, священнейшее всех Таинств, превосходящее само [Таинство] Крещения: тем [Крещением] Владыка общается с нами только по силе, а сим [Евхаристией] — по сущности⁶⁸.

* * *

Подведем теперь итоги настоящей статьи, сравнивая полученные результаты с изложенными выше выводами прот. И. Мейендорфа:

1) Дошедшие до нас тексты не позволяют выяснить, пребывает ли, в понимании свт. Григория Паламы и его последователей, Божественная сущность неподвижной на небесах или все же находится в Святых Дарах, хотя приобщимыми оказываются только энергии.

2) Частые утверждения свт. Григория Паламы о *полной неприобщимости Божественной природы* приводят к трудностям при догматической формулировке православного учения о Евхаристии. В то же время редкие высказывания Фессалоникийского святителя о *приобщимости Божественной сущности через энергии* открывают возможность иной интерпретации его учения применительно к Евхаристии, гораздо легче согласуемой со святоотеческой традицией.

3) Образно-символическая теория свт. Филофея Коккина и Феофана Никейского применительно к Евхаристии оказывается во многом заимствованной из «Ареопагитского корпуса» без дальнейшего подробного раскрытия ее и разъяснения. Не вполне ясно, являются ли слова «символ» и «образ» для этих авторов лишь синонимами выражения «под видом (хлеба и вина)» либо несут большую нагрузку.

⁶⁷ «Περὶ τοῦ μυστηρίου τοῦ σώματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» // PG. 160. Col. 352–373; новое крит. изд.: Oeuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios / Ed. M. Jugie, L. Petit, X. A. Siderides. Vol. 1. P., 1928. P. 123–136 (= TLG. 3195/1, N 7). Рус. пер. архим. Амвросия (Погодина): О таинственном Теле Господа нашего Иисуса Христа // Проповеди св. [sic!] Геннадия II (Георгия) Схολария, патриарха Константинопольского. СПб., 2007. С. 279–298. (Новый рус. пер. М. М. Бернацкого, более точный и с комментариями, готовится к публикации.)

⁶⁸ Τὸ δὲ τοῦ Χριστοῦ σῶμα τῷ μὲν λόγῳ τοῦ σώματος τρέφον, τῷ δὲ τῆς καθαρότητος λόγῳ τῇ πρὸς τὴν θεῖαν φύσιν ἐνώσει καθαῖρον καὶ ἀγιάζον, ἀρκοῦντως ἡμῖν τὴν πνευματικὴν παρέχεται θρέψιν· τρεφόμενοι δὲ οὕτω καλῶς πρὸς τὴν πνευματικὴν καθαρότητα καὶ ὑγείαν ἐπαναγόμεθα... Ὁ μυστηρίου πάντων μυστηρίων ἱερωτάτου καὶ αὐτὸ τὸ τοῦ βαπτίσματος ὑπερβαίνοντος· δι' ἐκείνου μὲν γὰρ ἡμῖν ὁ δεσπότης κατὰ δύναμιν μόνην, διὰ δὲ τούτου κατ' οὐσίαν ἡμῖν κοινωνεῖ (Ed. M. Jugie. P. 125, 32–36; 126, 21–24; PG. 160. Col. 356d, 357b). Ср. рус. пер. архим. Амвросия (Погодина): Цит. соч. С. 282, 283.

4) Утверждение Феофана Никейского о приобщимости в Евхаристии *только* Божественным энергиям, как и евхаристический символизм Феофана Никейского и свт. Филофея Коккина являются не просто крайностями богословского учения названных лиц, как полагал И. Мейендорф относительно Феофана Никейского, и не следствием наличия в поздней Византии какой-то особой платонизирующей школы, но закономерным, доведенным до логического предела выводом из всего паламитского богословия, испытавшего сильное влияние Пс.-Дионисия Ареопажита, а через него — и неоплатонизма⁶⁹.

5) Отсутствие у Геннадия Схолария энергийно-символического евхаристического богословия и вновь сформулированное им учение о приобщении в Евхаристии Божественной сущности представляются оправданными, хотя и должны стать предметом особого исследования⁷⁰.

⁶⁹ Со статьей Д. И. Макарова «К проблеме понимания Евхаристии Феофаном III, митрополитом Никейским» (Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. СПб., 2009. Т. 10. Вып. 1. С. 53–61) мы смогли ознакомиться уже после верстки настоящей статьи. Автор, прекрасно знакомый с нашей работой, поскольку сам присутствовал на ее первом чтении в Волгограде, не ссылается на нее и не разрешает ни одной из затронутых в ней проблем. Вместо этого он опровергает неудачное выражение М. М. Бернацкого («существование» вместо «причастие») в короткой заметке о Феофане Никейском в статье «Евхаристия» в ПЭ, не отвечая на другие вопросы, поставленные М. М. Бернацким, особенно — о своеобразном «оригенизме» (ср.: *Baranov V. Byzantine Doctrines on the Resurrected Body of Christ and Their Parallels in Late Antiquity // Scrinium*. Т. 4. СПб., 2008. Р. 4–22) Феофана, который считал тело воскресшего Христа несравненно превосходящим человеческие чувства и потому являвшегося ученикам в разных обличиях, а в Евхаристии — под видом хлеба. Подлинной целью статьи (скорее апологетической, чем научной) Д. И. Макарова является демонстрация традиционности учения Феофана путем замалчивания целого комплекса проблем. Кроме того, качество переводов вызывает большие сомнения. Так, на с. 55 выражение «не каково оно есть» переведено «не по естеству», а фраза «присущи ей и тогда, когда она является перед нами под видом хлеба» — и вовсе отсутствует в указанном месте греческого оригинала!

⁷⁰ Возможность другой интерпретации цитированного места на основании впервые выявленных текстологических параллелей гомилии «О таинственном теле Господа нашего Иисуса Христа» с «Суммой против язычников» Фомы Аквинского в переводе Димитрия Кидониса показана в статье М. М. Бернацкого, публикуемой в настоящем номере БТ. Согласно М. М. Бернацкому, выражение «по сущности» указывает лишь на образ присутствия Тела и Крови Христовых в Евхаристии и не относится напрямую к Божественной природе.