

уважаемому автору в дальнейших публикациях уделять больше внимания контекстуальному анализу приводимых цитат, учитывать характер употребления тех или иных слов (терминологический или нет) и ясны отслеживать «логические ходы» в их понимании.

Наконец, следует сделать замечание, относящееся не только к статье о. Сергия Говоруна, но и к другим русскоязычным работам, касающимся данной темы. Мы твердо убеждены, что употребление слова «воипостасный» для перевода *ἐνπρόστατος* не является оправданным, в том числе и с точки зрения «практического удобства» (о нежелательности перевода его как «ипостасный» нами уже было сказано выше). Никто не переводит на современный русский язык *σῶμα ἡμψυχον* как «воодушевленное тело» (правильно: «одушевленное» или «обладающее душой»), или *ἔναμος* как «во-кровный» (правильно: «обладающий кровью» или «кровяной»), несмотря на наличие приставки *ἐν-*. Слово *ἐνπρόστατος* имеет в подавляющем большинстве патристических текстов достаточно ясное значение (адекватно передаваемое средствами русского языка) и поэтому не нуждается в том, чтобы для его перевода использовались искусственные и по сути неточные кальки, сами по себе могущие разве что сбить с толку.

В.А. Сметанин

Екатеринбург

О некоторых проблемных аспектах фюсиса

Православное учение о спасении дало один из немногих всеобъемлющих ответов на вопрос о назначении и цели человеческого существования¹. Господь сотворил Адама и Еву для вечной жизни, напутствуя их: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт. 1, 28). В целом же мир был создан для совершенствования тварного. Первые люди жили в Эдемском саду, были безгрешны и бессмертны и в то же время наделены свободой. Их человеческая природа была соединена с божественной. Когда дьявол (клеветник) явился Еве в образе говорящего змея и первые люди согрешили, они не оправдали доверия Бога. После грехопадения (амартима) первых людей в Сефер Берешит запечатлены потрясающие слова, обнажающие весь трагизм духовной катастрофы: «И раскаялся

¹ См.: Архиеп. Сергей (Страгородский). Православное учение о спасении. Изд. 4-е. СПб., 1910; о некоторых сторонах православного вероучения см. также: Сметанин В.А. Галеры Саввы Русского. Екатеринбург, 1994. Т. 1. С. 91 – 96, 137 – 142, 146 – 150, 169 – 175.

Господь, что создал человека на земле» (Быт. 6:6). Люди утратили бессмертие, человеческая и божественная природы были разлучены. Амартима – поворот от совершенства к несовершенству, в результате которого люди познали свои греховность, смертность и бездуховность, причем отныне людям уже не было дано возможности самостоятельно преодолеть свою немощность. Однако, Бог, в силу своего милосердия, не оставил падшее творение. Бог-Отец послал «Спасителем миру» единокровного Сына Своего «в подобии плоти греховной» (1 Ин. 4, 9, 10, 14; Рим. 8, 3; Гал. 4, 4). Кеносис стал модулем бытия Феантропа. Зачатый от Приснодевы Марии не от семени, но наитием Духа Святого, Бог-Сын воспринял человеческое естество, стал воплотившимся Богом для восстановления связи между Богом и человеком и исправления человеческой природы. Смертью своей Христос искупил грех первых людей, а его Вознесение вырвало у смерти «ее жало». Дело Христа восстановило благодатное состояние человека, то есть способность восприятия благодати. Духовное обновление тварного началось с сошествия Святого Духа на апостолов. Первым человеком, взошедшим на Небо, стала Приснодева. Стяжание нетварной благодати, сообщаемой Святым Духом, стало содержанием христианской жизни.

Поскольку обожение, как соединение с Богом по общей энергии Пресвятой Троицы, «является центральной темой византийского богословия» и всего православия², то необходимо, прежде всего, осмыслить такие аспекты первостепенного значения, как сущность данной теологической категории, его (обожения) сопричастники, этапизация, условия и способы достижения фиосиса. В ходе длительной экзегезы Вселенские соборы, Отцы Церкви и в целом христианская теология раскрыли по существу смысл и значимость названных аспектов, однако в известной мере остались некоторые спорные, нерешенные сопряженности фиосисного феномена. Подчеркивая единство обожения, следует в то же время не допускать смешения его различных проявлений, форм и ступеней. В согласованности с этим возникают и требуют постановки и разрешения следующие теологические аспекты проблематики фиосиса³:

- 1) терминологическая проблема, включающая в качестве отдельного компонента корреляцию терминов и номенов;
- 2) о соотношении назначения и цели христианина;

² Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. 2nd ed. London: Mowbrays, 1975. P. 225.

³ В последующем перечне названы лишь некоторые теологические аспекты проблематики фиосиса. В специальной теологической литературе можно найти ряд других спорных и неразвитых сторон затронутой проблематики. К таким глубоким, трудным и малоизученным вопросам С.С. Хоружий относит взгляд Л.П. Карсавина о преодолении в обоженной твари любовью Божией самой ее тварности (см.: Хоружий С.С. *Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетичности и мистики Православия/ Под общ. ред. С.С.Хоружего. М., 1995. С. 128. Прим. 248).*

- 3) о средствах, задействованных в ходе фиосиса со стороны сопричастников; в качестве отдельного сюжета нельзя при этом обойти вопрос об иерархии этих средств и раскрытии их значимости в процессе фиосиса;
- 4) о разных уровнях феотиса;
- 5) о характере восприятия православным верующим Божественной энергии;
- 6) о корреляции усии и фисиса;
- 7) о соотношении дилосиса и феофании;
- 8) о различении эллампсиса и фотоапусии;
- 9) о сущности перихорисиса;
- 10) о допустимости введения различий в нетварном.

1. Терминологическая проблема, включающая в качестве отдельного компонента корреляцию терминов и номенов

Фиосис, как системный процесс, включает не только элементарий, но и совокупность внутренних (структура) и внешних (экстерструктура) связей, которая образует форму. Терминологическое исследование, предваряющее специальные изыскания⁴, поможет взаимопониманию теологов и других специалистов при использовании соответствующих терминов и номенов.

Дефиниция фиосиса, представленная в различных богословских трудах, отличается, как правило, некоторой недосказанностью, недоразъясненностью, объясняемой тем, что теологи предполагают в мыслях, как само собой разумеющееся, не высказывая напрямую, важные (частные лишь на первый взгляд) критерии основополагающей категории «фиосис». В качестве нескольких примеров, не более того, можно привести такие определения: обожение – «сопроникнутость Божеством» (св. Григорий Богослов), «соединение с Божеством»⁵, «воссоединение человека с Богом»⁶, «претворение в Божественную природу»⁷,

⁴ О важности и необходимости терминологического исследования см.: Сметанин В.А. Проскафимены поздневизантийского времени // Византийский временник. М., 1981. Т. 42. С.3 – 24.

⁵ Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 183.

⁶ Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 118.

превращение человека в бога по благодати при сохранении его тварной природы⁸, «актуальное соединение с Самим Христом на пути благодатного самопревосхождения»⁹, «соединение христианина своими энергиями с энергией Божественной», которое осуществляется «лишь по энергии, а не по сущности и не по ипостаси»¹⁰, «результат сотрудничества (синергии) между благодатью и усилием человека»¹¹, преодоление в обоженной твари самой ее тварности¹²... Само собой, напрашивается вывод о необходимости всестороннего осмысления категории «фиосис» и подготовке четкой и краткой ее дефиниции.

Помимо терминов, зафиксированных в 3-м пункте (см. ниже: 3. О средствах, задействованных в ходе фиосиса...), особого внимания требуют также многие из тех терминов и номенов, которые в той или иной степени связаны с темой фиосиса. При этом необходимо в емких определениях раскрыть их сущность и показать их роль и место в процессе обожения. К подобной терминологии и номенклатуре относится следующая основная лексика (ее полная эвристика представляется уже специальной задачей):

- 1) амартима, или грехопадение;
- 2) амартия, или греховность;
- 3) анастасис, или воскресение;
- 4) анфропотис, или человеческая природа;
- 5) апофатика, или учение о принципиальной непознаваемости Бога;
- 6) Богодухновенность;
- 7) Божественная сущность;
- 8) Божественная энергия;

⁷ Хоружий С.С. Аналитический словарь... С. 75.

⁸ Лосский Вл. Очерк мистического богословия... С. 151.

⁹ Хоружий С.С. Аналитический словарь... С. 100. Прим. 154.

¹⁰ Хоружий С.С. Аналитический словарь... С. 127.

¹¹ Сильницкий Г.Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия... С. 254.

¹² Карсавин Л.П. О личности. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. См. оценку позиции Л.П. Карсавина: Хоружий С.С. Аналитический словарь... С. 128. Прим. 248.

- 9) икумена, или вселенная;
- 10) катафатика, или учение о возможном познании Бога;
- 11) ктисис, или тварное;
- 12) месит, или посредник;
- 13) палингенесия, или возрождение;
- 14) Параклит, или Утешитель;
- 15) пиима, или тварь;
- 16) Сотир, или Спаситель;
- 17) сотирия, или спасение;
- 18) усия, или сущность;
- 19) Феантроп, или Богочеловек;
- 20) фелима, или воля;
- 21) феотис, или Божественная природа;
- 22) фисис, или природа, естество;
- 23) фотоапусия, или отсутствие света – несветовое проявление Божественной энергии;
- 24) эклемпсис, или исхождение Святого Духа от Отца;
- 25) зламписис, или озарение – световое проявление Божественной энергии; новогреческое слово, вследствие афезы, - ламписис;
- 26) эмфанисис, или выказывание;
- 27) энотис, или единство (двух природ в Личности Слова).

К данному списку можно добавить и другую специальную лексику: различия, лучи Божества, движения, порывы, присносущный свет, сила / силы, имена, Фаворский свет, имена Славы, Дух Святой как энергия, Свет, Любовь, Мудрость, Энергия Троицы, нус, пневма и множество иных терминов и номенов.

2. О соотношении назначения и цели христианина

Хотя фисис и сотирия взаимосвязаны, однако между ними существует заметное различие, как между назначением и целью православного верующего. Во многих словарях и справочниках понятия «назначение» и «цель» почти неразличимы, однако цель как мысленное предвосхищение результата деятельности и назначение как реальное осуществление условий для достижения цели непозволительно смешивать, тем более что назначение непременно предшествует цели христианина. В наиболее отточенной форме названные понятия разъединил И.Г.Фихте (1762 – 1814) в своих работах «Несколько лекций о назначении ученого» и «О сущности ученого». Фихте показал, что человеку, обществу, человечеству, ученому как личности и ученому сословию свойственны свои назначения и цели. Так, например, назначение человека – *Vervollkommnung*, то есть совершенствование, усовершенствование до бесконечности, нескончаемое приближение к недостижимой цели человека. Последней и высшей целью человека выступает *Vollkommenheit* – совершенство. Иными словами, Фихте проявляет себя в качестве перфекциониста.

3. О средствах, задействованных в ходе фисиса

со стороны сопричастников; в качестве отдельного сюжета

нельзя при этом обойти вопрос об иерархии этих средств

и раскрытии их значимости в процессе фисиса

Чрезвычайно интересным представляется вопрос о сопричастниках фисиса. Будучи одной из мировых религий, христианство в каждой из трех основных своих ветвей по-разному решает вопрос о возможности общения верующего с Богом: католицизм не допускает такой презумпции, рассматривая Церковь в качестве единственного связующего звена между Божеством и христианином; православие, признавая решающую роль духовенства в процессе спасения по сравнению с усилиями конкретного человека, считает вместе с тем приемлемым интуитивное усвоение верующим во Христа субстанциональной энергии; протестантизм же провозглашает право избранного и крещенного совершать богослужение даже без посредствующей составляющей в лице Церкви.

В процессе фисиса со стороны разных сопричастников задействованы неоднородные средства, а именно *со стороны главного сопричастника (Пресвятой Троицы) –*

- 1) харис (иногда харизма), или благодать;
 - 2) дилосис, или проявление;
 - 3) феофания, или самораскрытие Божества;
 - 4) энсаркосис, или воплощение;
 - 5) аполитросис, или искупление;
 - 6) кеносис, или уничтожение;
 - 7) перихорисис, или проникновение – взаимодействие двух природ Христа;
 - 8) синергия, или содейственность тварной энергии человека и Божественной энергии;
 - 9) икономия, или домоустройство – Божий план спасения человеческого рода;
 - 10) парусия, или пришествие – Второе пришествие;
 - 11) прония, или промышленение;
 - 12) эвдокия, или благоволение;
 - 13) филантропия, или человеколюбие;
- со стороны месита (Церкви) –*
- 1) эвлогия, или благословение;
 - 2) мистирии, или таинства;
- со стороны христианина –*
- 1) фриския, или вера;
 - 2) просефхи, или молитва;
 - 3) эвлогисис, или благоговение;
 - 4) просилосис, или устремленность;
 - 5) метания, или покаяние;

- 6) ипакои, или послушание;
- 7) элефферия, или свобода.

Представленный перечень средств обожения никоим образом не претендует на полноту, тем более на их иерархическую значимость в изложенной последовательности, раскрытие которой (значимости) требует специального исследования.

4. О разных уровнях феотиса

Пресвятой Троице свойственна одна Божественность, в которой различают усию и энергию. Божественная сущность выше Божественной энергии. Усия непостижима, трансцендентна и не обращена к людям. Божественная энергия, всегда исходящая из самого существа Божьего, ниспосылается верующим во Христа и познаётся не дискурсивно, а интуитивно, так что Бог сообщается в Божественной энергии. Божество едино, и имя Божие свойственно и существу, и энергии. Лучи, образующие ореол Христа, – проявление энергии Божией. Божественная энергия является нетварной, в отличие от энергии ктисиса (тварного). В каждом действии (действовании) Христа проявляются две энергии: Божественная и человеческая. Со-действенность тварной энергии человека и нетварной Божественной энергии передается теологическим термином «синергия». Божественная энергия – одна, но формы ее – бесчисленны и не равнозначны. Поскольку феотис включает Божественную усию и Божественную энергию, которым свойственны не только единение, но и различение, то в силу последнего Григорий Палама определил усию как «Божественность высшую» и энергию – как «Божественность низшую», иными словами, акцентировал внимание на разных уровнях феотиса. Новым доказательством нетварного характера Божественной энергии может служить следующее теоретическое наблюдение: поскольку Св. Дух понимается как энергия, его личное свойство – исхождение от Отца, дилосис же – неотделимое исхождение нетварной энергии из Божественной природы, но в таком случае Божественная энергия не является ктисисом, хотя вследствие различения с усией и выступает в качестве «Божественности низшей».

5. О характере восприятия православным верующим

Божественной энергии

Согласно традиционной трихотомии, анфротис подразделяется на дух, душу и тело, однако православный верующий устремляется к Божеству только высшим элементом человеческого естества, а именно

духом, который обозначается теологическими терминами «нус» и «пневма». Дилосис сопровождается деификацией. Энергия Пресвятой Троицы («Божественность низшая») не является Ипостасью и не может существовать сама по себе, но исходит из субстанции. Такое исхождение, рассматриваемое как действие по природе (Иоанн Дамаскин), подтверждает, что Божественная энергия не может отождествляться со ктисисом, ибо неотделимо связана с усией единым фисисом. Такая энергия не воспринимается ни тремя силами души, ни пятью чувствами тела и познается лишь интуитивно посредством духа, иначе говоря, не является чувственно-постигаемой, в частности, не оказывается видимой. В период фиосиса православный клир (как и христиане в целом) лишен (после грехопадения первых людей) светового проявления дилосиса, иначе говоря, эллампсиса, который предоставляется в метаистории только обоженному человечеству.

6. О корреляции усии и фисиса

Если иногда усия приравнивается к фисису, то это может восприниматься как отождествление термина и номена (многозначного слова). В отличие от усии фисис, будучи номеном, охватывает и «фисис» в широком смысле слова, то есть и феотис, и человеческую природу Феантропа (Богочеловека), и тварную человеческую природу (анфропотис) и в этом срезе шире усии, которая исключает ктисис и является трансцендентной. Феотис – одна природа Божества, неотделимая от Трех Лиц, которая не делится на части, и хотя катафатика (учение о возможном познании Бога) допускает различие в феотисе усии и энергии, однако и та, и другая связаны единым феотисом. Ипостась Христа объемлет две природы. На VI Вселенском (или III Константинопольском) соборе (7.11.680 – 16.09.681) сущность каждой природы Феантропа обозначалась номеном «телиотис» (буквально «совершенство»). Наряду с феотисом Ипостась Богочеловека включает и обоженную человеческую природу, которая вследствие фиосиса предстает нетленной и безгрешной. В Личности Слова воплощен энотис (единство) двух природ, который не исключает различия двух естеств. Человеческая природа Феантропа не имеет своей собственной ипостаси, а существует в воспринявшей ее Божественной Ипостаси Слова, вследствие чего она не представляет собой самостоятельную ипостась, но не безыпостасна, поскольку воипостасна (Иоанн Дамаскин). Обоженная плоть приобрела возможность проникновения в Божество, вследствие чего стал возможным перихорисис (*communicatio idiomatum*). Фиосис анфропотиса проходит ряд этапов, так что тварную человеческую природу нельзя рассматривать как неизменную раз и навсегда. «Бог по благодати», по Вл. Лосскому, становится личностью с двумя «природами»: «природой человеческой, обоженной, и

природой или, вернее, энергией Божественной». Не простым, не развитым видится и вопрос о том, всегда ли Deus – homo (Богочеловек) сохраняет свои две природы.

7. О соотношении дилосиса и феофании

Дилосис, как неотделимое исхождение нетварной энергии из Божественной природы, не может отождествляться с феофанией, как самораскрытием Божества тварному. Дилосис действует безначально, неостановимо и нескончаемо, феофания же проявляется лишь с определенного момента и в определенный период. Дилосис действует независимо от того, наличествует или отсутствует ктисис, феофания же специально предназначена тварному. Дилосис извечно представлен в полную силу, феофания же развертывается неравномерно, то усиливаясь, то ослабевая. Дилосис – единое и непрерываемое целое, феофания же проявляется поэтапно. Но самое главное заключается в том, что дилосис сопровождается деификацией и синергией. Различая в Пресвятой Троице, как христианском Боге, единую сущность, три Ипостаси и нетварную энергию, православие рассматривает изливание такой энергии из Божественного естества не только как неотделимое, но и как представленное в бесчисленных формах. Исхождение Божественной энергии трактуется несотворенным и невещественным. Теологи по-разному определяли проявления нетварной энергии: различения (автор «Ареопагитик»), «лучи Божества» (Дионисий Ареопагит и св. отцы), «движения» и «порывы» (Иоанн Дамаскин), «благодать» и «присносущный свет» (Григорий Палама), «сила» и «силы» (каппадокийцы и Дионисий Ареопагит). Широко распространенными обозначениями Божественной энергии являются «имена», элампис, Фаворский свет, имена Славы, Дух Святой как энергия, Свет, Любовь, Мудрость, «энергия» Троицы и др. Нетварная энергия как в целом, так и в конкретном преломлении, например, благодать (евр. «хэсэд», греч. «харис»), проявляется и в световом, и не в световом выражении. Для уяснения вопроса о деификации Григорий Палама (ок. 1296 – 14.11.1359) ввел философско-богословское различие Божественной усии и Божественной энергии. Конечно, несотворенность, единая Божественная природа объединяют сущность и энергию. Единение усии и энергии неслиянно, различие же неизменно и не допускает интерпретации Божества как сложного существа. Божественная усия трансцендентна, в соответствии с апофатизмом Григория Паламы. Рассматривая фиосис как общее назначение человека, мистика паламизма, наряду с утверждением об апофатической усии Божества, допускала мысль о катафатической трактовке Божественной энергии. Неотделимо исходящая из Божественного естества энергия (в отличие от сущности) обладает

свойством приобщения к людям, и вследствие усвоения (интуитивного, а не дискурсивного) нисходящей Божественной энергии человек может стать богом по благодати (но не богом по сущности). Варлаам Калабрийский (ок. 1290 – до 23.06.1348) отстаивал мысль о сотворенности Божественной энергии, рассматривая Фаворский свет (разновидность энергии) как творение и призрак, ставя в таком случае под сомнение возможность обожения и причисляя сторонников Григория Паламы к политеистам. Но Божественная природа не подразделяется на части, так что Божественная энергия – не инакоприродна и не безыпостасна. Единый, триипостасный Бог имеет одну Божественную энергию в неисчислимых разновидностях. Исхождение Божественной энергии не является видимой, если подразумевать «чувственно постигаемой», поскольку верующий во Христа воспринимает ее духом, а не душой и не телом. При харизматических условиях и особой подготовленности верующего диалогосис (вместе с другими действиями и проявлениями Божества) стимулирует и обеспечивает фиосис – предназначение человека и человечества, христианина и христианства.

Помимо варлаамитов и паламитов, в Византии сложилась значительная группа духовных деятелей, которые с большими усилиями воспринимали исихазм, особенно учение Григория Паламы о деификации. Лидером этого духовного течения являлся Макарий Хрисокефал (около 1300 – 08.1382), выдающийся философ, богослов, проповедник, толкователь библейских текстов, агиограф, поэт, эпистолограф. В миру – Михаил, в монашестве – Макарий (постриг принял в июне 1328 г.), в этом же году стал иеромонахом. Родился (предположительно) в Константинополе. После пострига стал «служителем блаженной Троицы» (в Константинополе было три монастыря Св. Троицы, и в каком-то из них монашествовал Макарий). С 1336 по август 1382 г., то есть в течение 46 лет, он был митрополитом Филадельфии, «второго города» империи, по словам Никифора Хумна. Первый литературный труд Макария датирован 2.07.1327 г. Таким образом, его творческая деятельность протекала 55 лет (со 2.07.1327 по 08.1382). Его писательская продуктивность поражает воображение. Став иеромонахом, Макарий составил фундаментальное собрание сентенций и периох («Розарий», между 1328 – 1336 гг.). Затем он создал обширную «Синтагму». Проявив себя в качестве агиографа, Макарий подготовил житие противника церковной унии с Западом Милетия Галиссиота. Сборник речей Макария «Великий алфавит» – это 24 комментария (по числу букв греческой азбуки), посвященные Евангелию от Луки. Каждое толкование начинается с соответствующей буквы алфавита. Макарий составил 60 речей на Евангелие от Матфея (три тома по 20 речей в каждом). Первый том был закончен 22.12.1344 г., второй подготовлен к 1.05.1344 г. От Макария сохранилось множество эпиграмм

(в античном понимании) и других видов стихотворений. Макарий прославился и собранием проповедей, которое (в отличие от речей) уже издано в Вене. Макарию принадлежат также несколько омилий-молитв. Он же является автором многих философских сочинений, некоторые из них рассматривают самые сложные и малоизученные вопросы православного вероучения. К числу таких трудов относится уникальное философско-богословское произведение Макария «О порядке человеческой жизни», в котором освещены таинственные глубины тварного человеческого существования. Перед такими безднами с оторопью останавливалось предшествующее Макарию и последующее богословствование. Глава ученого мира в Византии тогдашнего времени Феодор Мелитиниот (ум. 8.03.1393 или перед 1400), создавший, помимо астрономических трудов, «Толкование четырех святых евангелий в 9 книгах» (сохранились 3-я, 4-я и 5-я) и книгу житий святых «Священное трикнижие», в письме Макарию от 1350 – 1352 г. охарактеризовал его такими эпитетами, как «спаситель», «очаг Бога», «властитель в Боге», «человек великого духа». Письмо стало подлинным гимном духовным достоинствам Макария Хрисокефала. Антипаламит Софиан в послании, написанном самое позднее в декабре 1351 г., называет Макария «учителем церкви», у которого «характер тверже железа», как об этом оповещена вся икумена. В письме Макария Парадисы, составленном до 1353 г., подчеркнуто, что речи и проповеди Макария Хрисокефала затмевают выступления всех риторов, «как солнечные лучи затмевают звезды». В одной из своих омилий Каллист I, патриарх Константинополя (06.1350 – 14.08.1354; начало 1355 – 1363), высоко отозвался о проповедническом даре Макария Хрисокефала. В 1351 г. Макарий получил возможность проповедовать в Св. Софии – главном православном храме, снискав огромную популярность во всех слоях ромейского общества. Будучи оригинальным полимафом, Макарий заявил о себе достаточно громко. Вместе с тем его судьба – великий трагедийный пример расправы с самостоятельным мыслителем, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Этапы эволюции его мировоззрения можно представить таким образом: 1) 1336 – 1346 гг. Макарий близок к варлаамитам. Григорий Акиндин совершенно недвусмысленно хвалил Макария за его антипаламитскую позицию; 2) 1346 – 1351 гг. В это время, которое оказалось пиком духовной карьеры Макария, совершился его переход на сторону паламитов, сопровождавшийся мучительными переживаниями, сомнениями и одновременно критикой исихастов, особенно на Влахернском соборе 1351 г. Макарию пришлось подписать все антиварлаамитские документы (в сентябре 1346 г. – обвинение против Иоанна XIV Калеки; 2.02.1347 г. – Томос синода против того же патриарха и Григория Акиндина; в марте 1347 г. – пропаламитскую простагму Иоанна VI Кандакузина, которая подтверждала осуждение Варлаама и Акиндина и низложение Иоанна XIV; в 1351 г. – Томос Влахернского

собора, который осудил всех антипаламитов без исключения). Под пропаламитским Томосом 1341 г. Макарий поставил свою подпись задним числом – 23.10.1346 г. Однако критические замечания Макария в адрес паламитов и в целом колеблющаяся позиция не остались незамеченными со стороны Иоанна VI Кандакузина, который припомнил Макарию его неуверенность и не допустил к патриаршему престолу в 1353 г.; 3) 1351 – 1353 гг. Паламиты (и прежде всего Иоанн VI Кандакузин) подготавливают поражение Макария на выборах патриарха в 1353 г.; 4) 1353 – август 1382 г. После драмы 1353 г. Макария стали избегать, его имя замалчивать. Он остался без друзей, без эпистолярного общения. Ему сопутствовало лишь прозябание на задворках церковно-политической жизни.

Изучение теологического наследия Макария Хрисокефала поможет еще глубже осмыслить сильные и слабые стороны паламитской концептуальной позиции.

Иных воззрений, а именно твердо пропаламитских, придерживался Иосиф Вриенний (1350 – 1432), или Иосиф монах, по прозвищу «Философ», – оригинальный византийский мыслитель, философ-богослов, миссионер-проповедник, один из ведущих лидеров ортодоксально-православной церковно-политической группировки. Будучи константинопольцем по рождению, Иосиф Вриенний получил прекрасное образование. Его наставником был глава ученого мира в Византии тогдашнего времени, известный педагог Феодор Мелитиниот (ум. 8.03.1393 или перед 1400). В письмах Иосифа подчеркивается мелитиниотова «величайшая репутация в обучении всему человеческому и божественному». Незадолго до 1379 г., в возрасте 28 лет, Иосиф принял постриг и вскоре был направлен патриархом Нилом на Крит в качестве священнопроповедника, где он провел долгие 20 лет (около 1382 – около 1402). Вернувшись в столицу империи, Иосиф поселился в Студийском монастыре (около 1402 – 1406), был назначен придворным проповедником (1403/04 – 1406), стал профессором и главой патриаршей академии, оказавшись, тем самым, преемником Феодора Мелитиниота. Иосиф предстает в Константинополе как «учитель научных дисциплин», «истолкователь богословия», «учитель священного богословия», «учитель великой церкви», «учитель учителей». В качестве топотирита (местоблестителя) патриарха Иосиф Вриенний был направлен в 1406 г. на Кипр ради объединения Кипрской Церкви с константинопольской и пребывал в 1406 – 1407 гг. в Асоматском монастыре. В 1416 – 1427 гг. Иосиф был монахом Харсианитского монастыря в Константинополе. В 1421 г. он завещал свою библиотеку церкви Св. Софии. Известно также, что Иосиф Вриенний был представителем Византии на Констанцском соборе, когда он встретился с итальянскими гуманистами Поджо

Браччолини, Бартоломео да Монтепульчано и Агапито Ченчи. Иосиф входил в ближайшее окружение императора Мануила II Палеолога (вскоре после 16.02.1391 – 21.07.1425), участвовал в вулветириях (совещаниях избранных лиц) василевса, нередко выступал «по указанию императора». Еще на Крите Иосифа называли «иерокатигором» («священным обличителем») общественных пороков. Таковым он предстал и в Константинополе. «Говорю правду», – подчеркивал Иосиф. Возможно, что в этом он подражал Иоанну Крестителю. Достаточно хотя бы вспомнить, что мирское имя Иосифа – Иоанн, что он поселился в Студийском монастыре при церкви Св. Иоанна и даже прочел «Похвальное слово Св. Иоанну Предтече» в храме Св. Апостолов за три дня до Богоявления (Крещение Господне). Его творческое наследие можно расчленить на теологические труды (как антилатинской, так и ортодоксально-православной направленности) и риторические сочинения. «Сорок девять глав» Иосифа Вриенния стали вершиной духовной критической мысли Византии¹³. Богослов составил три диалога об исхождении Св. Духа, множество торжественных проповедей, 21 речь о Троице (1420/21), речь о несотворимости Фаворского света, диалог о православной вере (1403/04), схолии к Дионисию Ареопагиту. Иосифа влекли также морализирующие опусы – о суетности жизни, о конце света, о воплощении, о разуме, о душах усопших, о добрых делах почивших, сентенции. Ярким антилатинским трудом стал трактат «О поминовении папы». «Беседа с мусульманином», «Диалог с израильянином», «Синагога» со всей силой раскрыли теологическую эрудицию Иосифа. Из его риторических сочинений наиболее значима речь о восстановлении Константинополя, созданная весной 1415 г. Не чуждыми были Иосифу и другие интересы, свидетельством которых явились его искусствоведческие оценки, стихотворный экфрасис Наксоса и письма¹⁴. Будучи великолепно осведомленным о делах империи, Иосиф Вриенний отметил «какое-то неодолимое» их ухудшение. Следуя концепции икумены, он рассматривал ромеев как избранный народ, «хранимый Богом больше всего». Но общество погрязло в грехах, «поскольку каждый брат топчет ногами своего брата и каждый друг следует дорогой коварства. Поскольку нет ни сострадания, ни сочувствия, растет ненависть и властвует цинизм. Поскольку правители наши несправедливы, искусные в делах алчны, судьи взяточники, маклеры лживы, горожане – насмешники, деревенские

¹³ Перевод 46-й и 47-й глав этого труда дан в моей статье: Восприятие общественных проблем ортодоксально-православным мыслителем (Иосиф Вриенний) // Античная древность и средние века. 1990. Вып. 25. С. 136 – 150.

¹⁴ Перечень изданий писем Иосифа с 1784 г. и специальных исследований о них см. в моей книге: Эпистография. Свердловск, 1970. С. 94 – 96; перевод письма № 25 Иосифа см. в моей книге: Византийское общество XIII – XV вв. Свердловск, 1987. С. 242 – 244; перевод других писем Иосифа см. в моей книге: Галеры... Т. 1. С. 34 – 37.

бессловесны, все, вместе взятые, мерзки. Поскольку наши девушки бесстыднее продажных женщин, вдовы любопытны сверх всякой меры, замужние презирают верность и не соблюдают ее, молодежь распущена, старики спились». И тогда Господь обставил жизнь византийцев неисчислимыми бедами. Иосиф попытался убедить, что ниспосланные Богом тяготы достойны только истинных христиан и предназначены для искоренения грехов только им, а не каким-то язычникам и прочим нечестивцам. И хотя «будущее не совсем ясно», Вриенний разработал и предложил концепцию спасения «ромейского рода» от гибели. Выдвинув тезис о том, что «все сидят в одной лодке», Иосиф обратился к верхам и низам общества, сильным и слабым, большим и малым, мирянам и клиру, богатым и бедным с призывом преодолеть обрушившиеся на империю бедствия. Будучи врагом унии с Католической Церковью, он рассчитывал (и оказался провидцем) лишь на собственные ромейские силы. Уничтожающей критикой всех слоев общества Иосиф добивался омонии, преодоления пессимизма и раскола социума. Свою основную задачу философ видел в том, чтобы добиться единства ромейского общества и его готовности противостоять общественным недугам и смертельной турецкой опасности. Объективно позиция Иосифа Вриенния была прогрессивной. Исследование его теологических трудов нацелит на уяснение значимости паламизма в критических общественных условиях.

8. О различении элламписиса и фотоапусии

Нетварная энергия Прсв. Троицы, неотделимо исходящая из Божественного естества, проявляется как в световом (элламписис), так и не в световом выражении (фотоапусия). Несветовое проявление Божественной энергии обладает в той же степени обоживающим действием, как и элламписис, поскольку является атрибутом одной и той же нетварной энергии Божества. Каждое из названных проявлений (световое и несветовое) Божественной энергии включает в себя бесчисленное количество разновидностей. И вместе с тем в действиях Божества прослеживается неодинаковое отношение к элламписису и фотоапусии. Адам воспринял элламписис, но после падения был лишен озарения. Одним из световых видоизменений дилосиса является Фаворский свет, которым просияло лицо Иисуса Христа на Фаворе. Богословы паламитского направления прилагали к Фаворскому свету такие номены, как «Божественное свойство», «Божественность». Как разновидность элламписиса, Фаворский свет присущ усии, допускает соединение с собой, неотделим от Божественной сущности. Ему свойственно обоживающее действие, и он не только несотворим, но и неизъясним. И если Феантроп явил на Фаворе Славу своего Божества последователям своим, оповещая о первоначальном (до момента преслушания) адамовом озарении и

возрождении эллампсиса для людей после фиосиса, то тем самым Фаворский свет предстал свидетельством феофании, а именно особой формой проявления Божественной энергии и высшей формой эллампсиса. Будучи равным фотоапусии по силе обоживающего действия, эллампсис, как световое выражение нетварной энергии, должен рассматриваться как более совершенная по сравнению с фотоапусией форма проявления Божественной энергии. На весь период фиосиса человечество, за некоторыми исключениями, лишается эллампсиса, подвергаясь лишь обоживающему воздействию фотоапусии.

9. О сущности перихорисиса

Перихорисис – *terminus technicus* для обозначения взаимодействия двух природ Христа (Божественной и человеческой). Иногда в специальной литературе номен «перихорисис» трактуется не совсем адекватно своему содержанию, а именно как «взаимопроникновение ипостасей» (П.М. Лепорский)¹⁵. Едино-троичный христианский Бог обладает единосущностью трех Лиц, которая выражается термином «омоусия». Будучи единым по существу, Бог троичен по Ипостасям. Каждое из трех Лиц, или Ипостасей, Троицы имеет общие божественные (или божеские) свойства и свои личные свойства, или особенности, а именно нерожденность Бога Отца, рожденность Бога Сына и исхождение Св. Духа от Отца. Перихорисис сводится к обмену теми свойствами, в которых ощущается потребность. Но трем Лицам Троицы, в силу общности присущих им «общих божественных свойств», нет необходимости взаимодействовать в данном направлении. Вместе с тем каждая из Ипостасей не может передавать свое «личное свойство», которое как раз отличает одну Ипостась от другой. Следует отметить и то, что перихорисис включает взаимоотношения лишь двух сторон, что нашло отражение в словосочетании Максима Исповедника «проникновение одной в другую» (подразумевается «фисис», существительное женского рода), хотя взаимное местоимение «друг друга» поставлено не в *dualis*, а в *аккузативе* женского рода множественного числа (обычная модификация, обусловленная практикой более позднего времени). В «Точном изложении православной веры» (кн. 3) Иоанн Дамаскин, повествуя о взаимном общении свойств двух естеств, имеет в виду только Феантропа.

10. О допустимости введения различий в нетварном

Для уяснения вопроса о деификации Григорий Палама осмыслил различие Божественной усии и Божественной энергии. Для сущности и

¹⁵ См.: Лепорский П.И. Троица // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 3. С. 394.

энергии характерны несотворенность и единая божественная природа. Единение усии и энергии неслиянно, различие же неизменно и не допускает интерпретации Божества как сложного существа. Божественная усия трансцендентна, в соответствии с апофатизмом Григория Паламы. Тот же теолог допустил мысль о катафатике Божественной энергии. Варлаам Калабрийский отстаивал мысль о сотворенности Божественной энергии, прилагая такие определения, как ктизма (тварное) и фазма (призрак). Варлаамиты относили паламитов к политеистам, но исихасты отвергли критику аргументом о неотделимости субстанциональной энергии от Божественной усии. Раскрывая различие между Божественной сущностью и Божественной энергией, Григорий Палама подчеркнул, что Фаворский свет как разновидность последней – не образ, не символ, существующий в воображении человека, не ктисис, не призрак, не само существо Божие, не физический свет, не чувственно постигаемый и не интеллектуальный (гносис) свет, но свет нетварный, присносушный, Божественный, нездешний. Варлаамиты отрицали обоживающее действие Фаворского света, чем изначально отвергалась возможность фиосиса. При этом исихастам-паламитам приписывалось немало несуразных воззрений, подвергавшихся, в свою очередь, презрительно-надменному осмеянию. Некоторые современные исследователи (В.В. Биbihин)¹⁶ отрицают возможность введения различий в нетварном, в случае разъединения понятий «Божественная усия» и «Божественная энергия». Однако, последовательная этапизация феофании, продолжающееся развертывание последней, эвристика православной теологией всех проявлений самораскрытия Божества всё более углубляют представления о способах воссоединения с Богом, вследствие чего апофатика (учение о принципиальной непознаваемости Бога) допустила и будет впредь допускать катафатическое восприятие нездешнего знания, раскрываемого тварному в процессе преодоления преград между Божеством и православным человечеством.

П.А. Моисеев
Пермь

Понятие веры в богословии Дионисия Ареопагита

Проблема, в отечественной литературе традиционно именуемая «вера – знание», столь же традиционно ассоциируется с религиозной, в частности христианской философией. Тем более любопытно, что мы почти не обнаруживаем употреблений слова *πίστις* в трудах одного из крупнейших христианских философов – Дионисия Ареопагита. В самом

¹⁶ См.: Биbihин В.В. Материалы к исихастским опорам // Синергия... С. 187.