

Д. И. Макаров

**ТЕМА IMAGO TRINITATIS В ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКОМ
БОГОСЛОВИИ И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА
ПРЕП. ГРИГОРИЯ СИНАИТА:
(Постановка проблемы)¹**

В своих трудах профессор С. Б. Сорочан неоднократно обращается к различным аспектам истории и богослужения византийской Церкви. Поскольку еще одной из наиболее характерных черт научного творчества Юбиляра является высокий градус эвристичности, устремленность на поиск нового и неизведанного (или, по меньшей мере, на прояснение давно известных «вечных проблем» византиноведения)², обратимся к одному из наименее изученных в современной поздневизантийской истории философии и патрологии авторов и сюжетов.

***1. Философия языка св. Григория Синаита
в ее переплетении с антропологией и христологией***

Тема *imago Trinitatis*, т. е. отображения троичности Божией в человеческой душе, кратко рассмотренная преп. Максимом Исповедником (580–662)³, получает новое развитие в «Слове на Преображение Господне» (ВНГ 1996b) преп. Григория Синаита (ок. 1275 – ок. 1341/1346)⁴, написанном в середине 30-х гг. XIV в.⁵, на заре исихастских споров (ок. 1334 – 1368). Слово было произнесено на праздник Преображения 6 августа ст. ст. перед монашеской аудиторией⁶ и, судя по тому, что дошло оно до нас в единственной рукописи Великой Лавры 1201 (согласно А. Риго, написанной в третьей четверти XIV в.⁷), большой известностью за пределами Афона не пользовалось. Однако, принимая во внимание, что второй период пребывания св. Григория Синаита на Афоне продлился приблизительно до 1335 г. и что у Синаита была репутация всеобщего учителя исихастов Святой Горы⁸, можно высказать предположение о том, что молодой св. Григорий Палама (ок. 1294 – 1357) вполне мог находиться в числе слушателей этой проповеди и запомнить ее важнейшие положения.

В целях раскрытия главной параллели – между отношениями Бога-Отца и Бога-Сына, с одной стороны, и нашего ума и слова (понимаемого и как мышление, и как речь), с другой – преп. Григорий разрабатывает, по-видимому, уникальное в греко-византийской патристике учение о 12 типах действий как

Бога-Слова (в Его земной жизни), так и нашего слова. Предварительно можно говорить об аристотелевских истоках данного учения в его лингвистической составляющей (включая и комментарии Аммония Александрийского к трактату «Об истолковании»), а также о параллелях к нему в «Гимнах Божественной любви» преп. Симеона Нового Богослова (949–1022). В свою очередь, не исключено, что св. Григорий Палама, судя по некоторым выражениям в трактате «О Божественном единстве и различении» (лето 1341)⁹, полемизирует именно с данной концепцией.

Как бы то ни было, представляется обоснованным авторитетное мнение Л. Бенакиса о том, что исихастские споры (а также, добавим, и другие прения, составившие их предысторию) велись с привлечением «арсенала классической метафизики»¹⁰.

Попытаемся аргументировать высказанные здесь предположения. Можно сказать, что в своих умозрениях св. Григорий Синаит пытается дать развернутый ответ на вопрос, поставленный св. Симеоном Новым Богословом в XXI (в переводе иером. Пантелеимона (Успенского) – 42) Гимне:

*Итак, как связан с плотью ум, плоть с нематериальным
Умом срастворена несмешиваемо, неслитно,
Несмешанно же ум с душою произносят слово
(О внутреннем я говорю) и остаются так же
Неразделимы, неизменны, полностью неслитны?¹¹*

Для того, чтобы понять ответ св. Григория, рассмотрим то, как последовательно преломляется тема *imago Trinitatis* в его «Слове на Преображение».

В 18-й главе «Слова» представлена длинная речь Бога-Отца, посвященная вначале внутритроичным отношениям Отца и Сына (к этому сюжету мы еще вернемся), а затем – и их участию в Домостроительстве спасения: «...никто не сможет Меня увидеть и постигнуть, если Сей... Меня не явит в откровении в Духе достойным образом тем, кому пожелает, *подобно тому, как и слово (логос) [выявляет] сокровытый в нем ум, а ум через посредство духа (дыхания; т. е. речи. – Д. М.) – выходящее (προερχόμενον) из него слово* (здесь и далее курсив в цитатах наш. – Д. М.)» (р. 662.18.272–275).

Однако уже в 19-й главе, принципиальной для нашего исследования, эта привычная триада *ум – слово – дух* модифицируется в триаду *ум – слово – голос*. Приведем перевод 19-й главы:

«Итак, подобно тому, как мы постигаем через голос¹² *слово*, а через *слово – ум* (ведь это он высказывается и говорит), коль скоро *слово* обладает по природе порождающим его *умом*, а *ум*, в свою очередь, располагает по природе открывающим его *словом*, так, будучи просвещенными, мы узнали и постигаем в Духе Сына, а в Сыне – Отца. Или, чтобы сказать то же самое более точно и отчетливо, по благодати мы познаём более конкретным образом то, что *Отец пребывает в Сыне природно и сущностным образом, Сын же во Отце – по способу причинности (αἰτιατῶς), а Дух – по образу исхождения. Ибо Дух передается (μεταδίδοται) в Сыне и через Сына* (очевидна близость Синаита к тра-

диции Св. Фотия. – Д. М.), как и голос распространяется (выходит, προέρχεται) в слове, через слово и вместе со словом¹³, а кроме того, делает явным это слово, *выходящее* (προερχόμενον) из (ἐκ) ума. Ведь голос, всегда *сопровождающий* (συμπαρομαρτοῦσα)¹⁴ слово, делает явной его (т. е. слова. – Д. М.) *энергию* (деятельность), принадлежит ему и называется *живой и выявляющей энергией слова*, но не исходит от него¹⁵, будучи по своей сущности ипостасным и сам по себе ипостасно существующим (καθ' αὐτήν ὑφεστῶσα). Дело в том, что слово всегда усматривается, и посылается, и распространяется как *облеченное умом* (ἔννοος); в свою очередь, и ум является *словесным*, всегда обладая *сущностно присущим* (ἐνοούσιον) ему словом¹⁶. И слово он изводит и способен порождать всегда именно такое – *облеченное умом, являемое посредством дыхания*. Так что всякий голос *природным и сущностным образом* обладает умом и словом, произносимым вместе с ним¹⁷. Под *умом* же мы понимаем не тот, что изливается вовне вместе со словом, но тот, который *природно, по ипостаси*, существует в слове (τὸν ὄντα φυσικῶς καθ' ὑπόστασιν τῷ λόγῳ) (вновь намек на перихорезу. – Д. М.). Говоря же «слово», мы подразумеваем под этим не то, что выходит [из уст] и растворяется в воздухе, но *само словесное начало [души]* (τὸ λογικόν), *по ипостаси существующее в уме* и естественным образом участвующее в формировании суждений (умозаключений, λογίζόμενον)¹⁸. *Дыханием* же мы именуем не течение и стремительное движение воздуха, но вот эту *сущностную силу жизни (жизненную силу), которая существует самостоятельно* и выходит вовне вслове, производя звук речи в воздухе» (р. 662.19.280 – 664.19.302).

Итак, здесь – вкратце говоря – сначала утверждается (для чего и нужна аналогия): а) тринитарная перихореза Лиц Св. Троицы по сущности и энергии; б) перихореза ума, слова и жизненной силы в душе человека (*дыхание* св. Григория Синаита может быть в этом плане соотнесено с *душевым духом* у св. Григория Паламы¹⁹).

Вообще, прав о. Р. Синкевич, который отмечает, что на Фаворе были подтверждены важнейшие догматы веры – тринитарный и христологический²⁰.

Итак, *в каждом из людей сущностно пребывают по ипостаси сопродные друг другу ум, слово и дух* (р. 664.20.303–305). Это аналогия единства энергии Божией в трех Лицах: «Ибо одна благодать Отца, восполняемая через Сына в Духе Святом» (р. 664.20.312 – 666.20.313). Един и Бог в трех Лицах (стр. 313–314).

Дальше начинается самое интересное: «Ибо действие (*энергия*) слова (τοῦ... λόγου), пребывающего в нас природным образом, двенадцатерична; само же слово познается и усматривается (θεωρεῖται), исходя в каждом из этих [модулов] троично (тремя способами) (τριαδικῶς)» (р. 666.21.317–219).

Не исключено, что перед нами – пересказ по памяти соответствующего учения *Аристотеля* и *Аммония Александрийского*: «Итак, Аристотель сказал, что необходимо положить некое имя и некий глагол, поскольку и сами они, и слагающееся из них *слово* (λόγος)²¹ усматриваются трояко (τριχῶς θεωρεῖται): либо в душе, согласно простым помышлениям и так называемому *внутреннему* (ἐνδιάθετον) *слову*, либо в самом процессе произнесения (τῷ ἐκφωνεῖσθαι), либо в написании...»²².

«Внутреннее слово» можно соотнести с «мыслительным процессом» у св. Григория (аспект 2; см. далее), «произнесение» – с «выходением вовне» (аспект 3), «написание» – с «записыванием» (аспект 5). Совпадение налицо. Однако вернемся ко св. Григорию, который дополняет эту философскую схему новыми гранями: так, подчеркнуть, что слово «посылается» (см. ниже в цитате), было важно для утверждения христианского учения о миссии и проповеди (вспомним, что и сам текст Григория – проповедь).

«Итак, вначале слово рождается (1) *от* (ἐκ) ума и дыхания; во-вторых, оно становится предметом того или иного решения, принимаемого в результате мыслительного процесса (βουλευεται λογίζομενος), и сообразуется (διατίθεται) (2) *сумом и дыханием*, после чего выходит вовне (προέρχεται) (3), складывается (в строй речи, συντίθεται)²³ (4), записывается (5), посылается (6), передается (дается) (7), говорится (8), слушается (9), усматривается (10), познаётся (11), является (12) как желающим того, так и не желающим» (р. 666.21.319–323).

Действия (1) – (12) нашли отражение и в деятельности *Бога-Слова*. Он: 1) предвечно рождается от Отца; 2) держит (устанавливает, букв. «установил», διέθετο) вместе с Отцом и Духом предвечный Совет о спасении человека (ср. р. 668.23.348–351); 3) пришел в мир в последние времена; 4) «*претерпел сложение* (συνετέθη) Сам в Себе, будучи оформляем (πλαστούργηθεῖς) Духом» (р. 666.22.338); 5) был записан в Писании; 6) «был послан Отцом...» (р. 668.22.339–340); 7) «дается уверовавшим благодатию...» (стр. 341); 8) «стал предметом разговоров в мире (ἐλαλήθη), будучи возвещаемым» (стр. 341–342); 9) «Его слушали те, кто принял Его верой» (стр. 342); 10) «Он был видим достойными» (там же); 11) Он познается теми, кто соединился с Ним (стр. 343–344); 12) явился тем, кого уведал, «...и явится в последние дни среди всякого племени и языка» (стр. 344–346, цит. стр. 345–346) (р. 666.22.335 – 668.22.347).

В приведенной пространной цитате речь идет преимущественно об *историческом* смысле Домостроительства Христова. Однако св. Григорий Синаит, как истинный исихаст, не останавливается на букве истории и идет дальше, проникая в духовный смысл анализируемых явлений:

«...Слово приходит (προέρχεται) (3) *деятельным* (исполненным действия, ἐνεργής) ради нашего обновления и *пересоздания* (μεταποίησιν)...» (р. 668.23.351–352). Оно «...сочетается (συντίθεται) (4) с нашими членами (ср. 1 Кор. 6, 15; 12, 27), и мы становимся его органом для того, чтобы *тайно* исполнять заповеди» (р. 668.23.353–354).

Речь здесь идет об исихастском внутреннем делании. Намек на такое делание есть и у св. Симеона Нового Богослова²⁴. Затем Бог-Слово записывается (5) в нас, «...чудесным образом становится плотью (Ин. 1, 14) и обитает в нас в Духе, усваивая Себе наше» (р. 668.23.355–358, цит. стр. 357–358); постоянно посылается (6) нам Отцом таинственным образом, по благодати (р. 668.23.358 – 670.23.359). Он «...дается (7) каждому, кто верует и соблюдает заповеди...» (стр. 359). Он становится предметом речи (λέγεται) (8) в молитве, ведь «...никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3) (стр. 360–362); слушается (9), т. е. мы Его слушаем, ушами души, когда Он взывает в нашем сердце²⁵ и «...ходатайствует за нас воздыханиями неизречен-

ными» (Рим. 8, 26). «Воплощенное Слово бывает видимо (10) чистыми сердцем (Мф. 5, 8) пятью способами...» (р. 670.23.364–365). Эти способы, однако, непосредственно не расшифровываются. Бог-Слово познается (11) теми, кто стал Его верными учениками и последователями, в свете Своей славы, и Сам их познал и узнаёт, и соединяется с ними (стр. 365–368). Наконец, «...воплощенное Слово Божие является и явится (12) во славе в последние дни, когда и верные будут явлены во славе, согласно написанному (Кол. 3, 4; ср.: Рим. 8, 18; Тит. 2, 13), на стыд и позор неверных и зловерных, когда и «...праведники воссияют, как солнце...» (Мф. 13, 43) в оном несказанном преображении и «изменении десницы Всевышнего» (Пс. 76, 11), будучи пересоздаваемыми (μεταποιούμενοι) «от славы в славу» (2 Кор. 3, 18) и от тления в нетление (1 Кор. 15, 53), смещиваясь от плоти с Духом Божества в единое целое (ἀπόσαρκόσεϊς πνεύμα θεότητος συγκρίνωμενοι) и тогда уже становясь и являясь взору в собственном смысле разумными (λογικοί), полностью соединяясь с предвечным и единственным Богом и удивительным образом обоживаясь» (р. 670.23.369 – 672.23.377).

В последней части фразы речь идет об эсхатологической перихорезе Бога и праведных – в отличии от состояния апостолов на горе Фавор, которое Антонио Риго очень удачно назвал не *экстатическим*, а *«энстатическим»*, т. е. еще полностью не свободным от воздействия феноменального мира, окружающего нас, и пребывания в нем²⁶. Отметим общую близость этого учения об обожении, начатки которого закладываются уже в этой жизни (вышим примером этого и является опыт световосприятия), со всем строем жизни и мысли указанных авторов.

Выскажем и еще один тезис: *Православию близка философия языка* – прежде всего, в ее более прикладном, аристотелевском варианте (сходства с платонизмом нет, со стоицизмом – весьма отдаленное).

Проблема переключек, пусть и крайне отдаленных и, скорее всего, чисто типологических, между идеями Синаита и стоиков заслуживает отдельного, пусть и краткого, рассмотрения.

2. Григорий Синаит и лингвистика стоиков: к постановке проблемы

Итак, в обоснование раскрытия триадологии и темы imago Trinitatis св. Григорий делает наброски своей *философии языка*. Было бы полезно поискать ее истоки в позднеантичном неоплатонизме. Григорий применяет ко Христу энергийный подход: «В самом деле, Бог-Сын весь пребывает *на лоне Отчем* (Ин. 1, 18) и весь же находится в нас, как и повсюду; Он несказанным образом перемещается и ходит, а эти действия выявляют (указывают на, δηλωτικόν) *энергию*» (р. 666.21.332–334).

В таком случае получается, что эти действия (ходьба Спасителя, Его перемещения по земле) исполняли, на взгляд св. Григория, функцию, сходную с той, которую выполняют *собственные имена*, согласно стоику Диогену Вавилонскому. Ведь функция имен – именно δηλοῦν, т. е. выявлять индивидуальные качества вещей или указывать на них²⁷. Если учесть, что имена Бога, согласно

Каппадокийской традиции, центральной в Православии, – это имена *энергий* (как и само имя «Бог»), получаем некоторые точки пересечения святоотеческой и секулярной философии.

Кое-что отдаленно похожее можно найти уже у стоика Хрисиппа, точнее, в папирусном тексте, атрибутируемом Хрисиппу (SVF 2.131): «Философия, будь то забота о правом разумении или знание его, – это дисциплина, занимающаяся разумом (λόγος). Ибо тогда, когда мы в совершенстве владеем *частями речи* (λόγος) и их *синтаксисом* (ср. «упорядочивается» у Синаита. – Д. М.), мы сможем употреблять их (т. е. «логос». – Прим. Фрида) совершенным образом. Под разумом (λόγος) я понимаю тот, что *по естеству* (ср. «природным образом» у Синаита. – Д. М.) принадлежит всем разумным существам»²⁸.

Мысль о том, что слово нам присуще не по установлению и не по примышлению, но по природе, восходит к Аристотелю²⁹. Согласно ему же, слово (λόγος) – «орган способности к [членораздельной] речи (τῆς φωνητικῆς... δυνάμεως), присущей нам по природе»³⁰. Этим органом пользуется мыслящая (διανοητικῆ) душа³¹. Однако слово становится именем лишь по установлению, когда превращается в символ денотата³².

Идея же упорядоченного владения языком, использование понятия «логос» как в значении «разум», так и в значениях «слово», «речь» роднит Хрисиппа (если он был автором этого текста) со св. Григорием. Далее, согласно Диоклу, силлогизмы – это тоже сказываемое (λέκτά). Поэтому адекватное выражение мысли описывается у Диокла в терминах правильного синтаксиса (т. е. упорядочения) λέκτά³³. Кроме того, согласно стоикам, слова естественным образом отображают природу вещей (ср. «живое» слово у Синаита. – Д. М.)³⁴.

Если обобщить, то вновь мы видим влияние на одного из крупнейших богословов Палеологовской Византии аристотелизма и (вероятно) школы Аммония. Допустимо предположить, что Григорий Синаит так или иначе (в библиотеке Великой Лавры? На Синае? На Крите?) ознакомился с античными философскими трактатами или, скорее всего, с выдержками из них в рукописных сборниках. Учитывая его любовь к чтению, не стоит этому так уж сильно удивляться. С другой стороны, небольшое сходство со стоицизмом также может иметь какое-либо значение, помимо типологического. Наконец, близости с «Кратилом» Платона и развитой в этом диалоге многоуровневой теорией происхождения языка у Синаита не обнаруживается.

3. Направление поисков в патристике: близость св. Симеону Новому Богослову и полемика со стороны св. Григория Паламы

Перейдем к краткому разбору богословской составляющей интересующей нас проблематики. Для начала определим рамки той традиции, которой следовал св. Григорий Синаит и которой он учил следовать своих учеников.

Читать св. Григорий советовал свв. Лествичника, Исаака Сирина, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Никиту Стифата, Исихия и Филофея Синайских³⁵. Эти же авторы, как отмечает Риго, находятся и во флорилегии

в трактате Никифора Исихаста, и упоминаются в «Методе священной молитвы и внимания» пс.-Симеона Нового Богослова³⁶. Одним словом, *преemptивность одного из родоначальников афонской исихастской традиции XIV–XV вв. – св. Григория Синаита – по отношению к традициям синайской, студийской и сирийской (св. Исаак) – несомненна*. Так, согласно периодизации Г. Подскальски, существовали: *исихазм первоначальный* (св. Диадок Фотикийский и его последователи); *исихазм синайский* (Григорий Синаит – его продолжатель на Афоне); *исихазм афонский (паламитский)*³⁷.

Среди авторов, рекомендуемых св. Григорием монахам для чтения, особое внимание привлекает св. Симеон Новый Богослов – ввиду обнаруживающейся близости его творений (особенно «Томлений Божественных гимнов») и содержащихся в них идей соответствующим идеям Синаита. Приведем примеры.

Начнем с экклесиологии. Для обоих авторов характерно либо прямое превознесение *иерархии монашеской*, представленной духоносными старцами, над *иерархией церковной* (иерархией рукоположенных священников), как у св. Григория³⁸, либо же настоятельное подчеркивание того, что всякий клирик должен быть в первую очередь сам *духоносным*, как у св. Симеона³⁹. Ясно, что отсюда вытекает положение о несомненном преимуществе монахов-исихастов над теми представителями духовенства, кто в силу занятости социальным и прочим служением не уделяет должного внимания внутреннему, сокровенному деланию.

Перейдем к триадологии и учению о спасении. Здесь также внимание привлекает ряд моментов. Во-первых, учение св. Григория *о том, что благодаря собственной чистоте и человеколюбию Божию праведные люди причаствуют Богу сущностно* (οὐσιωδῶς... μετεχόμενος) (р. 650.6.103–104). Для непосредственного кануна исихастских споров (ок. 1335 г.) это – интересный пример парадигмы сущностной причастности, ее присутствия в сознании великого богослова-исихаста. На ум приходят строки св. Симеона из XIII Гимна о том, что *сущность* Божия, подобно веществу (ὕλη), воспламеняет мысленную лампаду души Симеона и других грешников⁴⁰ –

*...Чтоб стать могли богами вы, Божественную славу
Внутри себя удерживая в сущностях обоих,
В природах же, конечно, в двух, в двойственности энергий,
А также в двойственности воли, как Павел возвещает⁴¹.*

Или обращение ко Христу из Гимна XXVIII:

*Как смешиваешься с травой Божественною сутью,
Бог мой, обитающий в огне невыносимом?* (SC. 174.P. 306.160–161⁴²; в оригинале – пропуск слога в последней строке).

Трава здесь – метафорическое обозначение человеческой природы. Основываясь на этих местах, И. Перцель выдвинул концепцию о том, что понятие «сущность» у св. Симеона обозначает именно «имманентный», т. е. причастуемый

аспект Божества⁴³. Подобного «имманентизма» у св. Григория нет, как нет и у св. Симеона отрицания энергий Божиих, однако само допущение Синаитом возможности *сущностного* причастия верных Богу весьма показательно.

Во-вторых, оба автора используют термин «неразличимый/ неразличимо» (ἀπαράλλακτος/ ἀπαράλλάκτως), говоря о внутритроичных отношениях Бога-Отца и Бога-Сына. Так, Бог-Отец у св. Григория говорит, что Христос – это «*неразличимый (ἀπαράλλακτος) образ Моей пресущественности*» (р. 658.18.225–226). И чуть далее: «*В Сем Аз пребываю неразличимо (ἀπαράλλάκτως), неслиянно, нераздельно, непреложно...*» (р. 660.18.245–246).

Вспомним параллель из XXI гимна Симеона Нового Богослова:

*Я вижу Сына, и Отца с Ним вижу я:
Неразлично (ἀπαράλλάκτως) в Сыне узревается,
Рождает только Он, а Тот рождается (SC 174.Р. 148.224–336),*

т. е.: с единственным отличием – в ипостасных свойствах. Наречие ἀπαράλλάκτως, как известно, восходит ко 2-й Антиохийской формуле 341 г.⁴⁴ и представляет собой ближайший аналог понятия единосущия. Тожественное, по сути, понятие τὸ ἀπαράλλακτον встречается у Каппадокийцев и в Первом слове о Свете Фаворском Феофана Никейского (ок. 1369 – 1376)⁴⁵.

В-третьих, следующие строки из знаменитого XXI Гимна св. Симеона, представляющего собой ответ митрополиту Стефану Никомидийскому, заставляют вспомнить 4-е и 5-е из действий Бога-Слова, согласно вышеприведенной схеме св. Григория:

*Как исступает Он вперед? Как наше слово – из ума.
А отделяется? Как глас от слова в нас.
Как отелесился (σωματοῦται)?⁴⁶
Как слово на письме (SC. 174. Р. 148.235–237).*

Эта аналогия по смыслу достаточно близко подходит к написанному у св. Григория. Кажется, в данном вопросе можно предполагать, помимо богословской ориентации на Аристотеля, философскую ориентацию св. Григория на св. Симеона. У обоих авторов видно стремление как можно глубже, с самых разных сторон описать тайну Воплощения (ср. 1 Тим. 3, 16).

Кроме того, св. Григорий близок св. Максиму Исповеднику, и притом в достаточно важном вопросе. Мысль о том, что три ученика на Фаворе указывали на троицу главных добродетелей (вера, надежда и любовь) находит однозначное соответствие в 191-й главе «Вопросов и недоумений», что вряд ли можно считать случайным: скорее всего, св. Григорий ориентировался на св. Максима⁴⁷. Близость Синаита св. Симеону и св. Максиму отмечает и А. Риго⁴⁸.

При этом следует иметь в виду, что св. Григорий Палама в трактате «О Божественном единстве и различии» (лето 1341)⁴⁹, гл. 25, отрицал применимость к пониманию различия Ипостасей Св. Троицы двух главных антропологических аналогий. Речь идет об аналогиях, во-первых, солнца, луча и света; во-вторых,

ума, слова и духа (дыхания, πνεῦμα)⁵⁰. Скорее всего, говоря так, Палама спорит со знакомой ему (пусть и устно) концепцией св. Григория Синаита. Поэтому у нас есть весомые основания полагать, что анализируемая нами «философия языка» Синаита в силу своей неординарности встречала серьезную оппозицию в среде самих исихастов.

Наконец, отметим, что философской подоплекой взглядов самого св. Симеона является одна из вариаций аристотелизма. Приведем только одно место из XXII гимна:

*Ведь добродетели души материи подобны⁵¹,
С которой сочетается Божественный Свет Духа,
С субстратной же материей⁵² согласно именуясь –
Ведь собственного имени ему не дали люди⁵³.*

Таким образом, очевидно, что как для Синаита, так и для Симеона, на которого ориентировался Синаит, в философском плане характерно более или менее сознательное следование аристотелевской традиции. Именно ее данные было удобнее использовать для, по возможности, более подробного раскрытия таинств веры.

Среди специалистов принято восторгаться «протосемиотической» теорией знаков блаж. Августина, развитой в трактате «О христианском учении»⁵⁴. Остается пожалеть, что аналогичные – и порой более детализированные и глубокие – учения поздневизантийских исихастов в силу своей малоизвестности еще не привлекли к себе должного внимания.

¹ Благодарю Д. С. Бирюкова за плодотворное обсуждение некоторых вопросов, связанных с проблематикой данной статьи.

² См., например: *Сорочан С. Б.* Византия IV–IX веков. Этюды рынка. Структура механизмов обмена. – Харьков, 2001. – С. 11–14 et passim.

³ *S. Max. Conf. QD 105 (Maximi Confessoris. Quaestiones et Dubia / Ed. J. H. Declerck. – Turnhout – Leuven, 1982. – P. 80.24–26. – (Corpus Christianorum. Series Graeca, 10); Прп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения / Изд. подг. Г. И. Беневич и Д. А. Черноглазов; пер. Д. А. Черноглазова. – Святая гора Афон – М., 2010. – (Византийская философия, 6). – С. 142–143); см. также: Беневич Г. И. Комментарий 432 // Там же. С. 295–297); Idem. *Amb. Ad Joannem, 10 // PG. 91. 1088A*; см. тот же текст с великолепным русским переводом А. М. Шуфрина в: *Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Отв. ред. Д. С. Бирюков. – СПб., 2007. – (Византийская философия, 1). – С. 268–269 (греч. / рус.)*. Ларс Тунберг в своем беглом обзоре упоминает лишь этот второй текст (см.: *Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Second edition. – Chicago – La Salle, 1995. – P. 130–132*).*

⁴ Датировка по основополагающей на сегодняшний день работе: *Rigo A. Gregorio il Sinaita // Théologie byzantine et sa Tradition. – Т. II (XIIIe – XIXes.) / Sousladir. De C. G. Conticello, V. Conticello. – Turnhout, 2002. – P. 35*.

⁵ *Balfour D. Saint Gregory the Sinaite: Discourse on the Transfiguration. First critical edition, with English translation and commentary // Θεολογία. – 1981. – Т. 52. – P. 632*. Далее ссылки на это издание в тексте, с указанием номера страницы и строки (строк). Новое издание текста Х.-Ф. Байером (*Beyer H.-V. Georgios [sic вместо требуемого Gregorios] Sinaites Werke. Synoptische Ausgabe mit beigegebener deutscher Übersetzung (Edition) // Byzantinoslavica. – 2008. – V. LXVI*) в цитиру-

емых нами фрагментах не содержит никаких отличий от текста, опубликованного Бэлфуром, к тому же Байер никак не комментирует тему *imago Trinitatis* и ее философские составляющие.

⁶ *Rigo A. Gregorio...* P. 87; *Idem. La Trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor nelle opere di Gregorio il Sinaita // Il Cristo Trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa. Attidel XV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa / A cura di S. Chiala, L. Cremaschi e A. Mainardi, monaci di Bose.* – Bose, 2008. – P. 283.

⁷ *Ibid.* – P. 282 en. 17.

⁸ Ср., например, в 20-й главе Жития, составленного св. Каллистом I, учеником и последователем св. Григория: Синаит «...почти все множество монахов[, назидая] денно и ношно, научил и просветил, и с помощью чистого безмолвия и молитвы с ревностью всех приходивших приблизил к Богу» (*Каллист I, патриарх Константинополя. Житие и деятельность иже во святых отца нашего Григория Синаита / Введ., крит. изд. греч. текста и рус. пер. подг. Х.-Ф. Байер.* – Екатеринбург, 2006. – С. 180; русский перевод Байера (слегка откорректированный), с. 181. О времени завершения второго афонского периода жития св. Григория см.: *Rigo A. Gregorio...* – P. 42.

⁹ *Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // Théologie byzantine...* – P. 140.

¹⁰ *Benakis L. G. Byzantine Philosophy // Idem. Texts and Studies on Byzantine Philosophy.* – Αθήνα, 2002. – P. 84.

¹¹ *Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 16 – 40 / Texte crit. par J. Koder; trad. et notes par L. Neyrand.* – Paris, 1971. (SC, 174). – P. 396.135–139. Далее в примечаниях – SC. 174. Здесь и далее переводы наши, если не оговорено иначе.

¹² Голос, согласно Аммонии Александрийскому, подобен материи (ὕλης ἔχουσα λόγον) по отношению к имени и глаголу, т. е. основным частям речи (*Ammonius in Aristotelis Deinterpretatione Commentarius / Ed. A. Busse.* – Berlin, 1897. – (Commentaria in Aristotelem Graeca, IV/5). – P. 30.4–5).

¹³ Различие предлогов также указывает на преемственность св. Григория Синаита по отношению к св. Григорию Кипрскому и на его оппозицию Векку и латинофонам (см. об этом подробнее в статье, указанной в следующем прим.).

¹⁴ Об этом слове у Влеммида и св. Григория Богослова см.: *Makarov D. The Holy Spirit as Life and Energy. The Treatment of Athanasius' Ad Serapionem I, 20–21 in the Late Thirteenth Century and its Implications for the Hesychast Controversy // Byzantion.* – 2010. – V. 80. – P. 241 – 243, esp. 242.

¹⁵ Здесь становится совершенно очевидной полемическая направленность всего рассуждения против латинского учения о *Filioque*.

¹⁶ А в этих словах очевидна аналогия с развитым чуть выше учением о тринитарной перихорезе Ипостасей.

¹⁷ Об этой паре наречий ср., например: *Факрасис Г. Диспут св. Григория Паламы с Григорией философом. Философские и богословские аспекты исихастских споров.* – Святая гора Афон – М., 2009. – (Smaragdus Philocalias). – С. 95–100 (комментарий 17.(3), составленный Д. С. Бирюковым и Д. И. Макаровым). Ср. выражение «сущностная энергия» у Аммония (*Ammonius in Aristotelis Deinterpretatione...* – P. 151.21).

¹⁸ У Паламы этому слову соответствует мнение, выраженное словами. См.: *Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий).* – СПб., 2003. – С. 212, 214.

¹⁹ Там же. – С. 212–216.

²⁰ *Sinkewicz R. E. St Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man according to Capita 150. Reprinted from "Theologia".* – Athens, 1986. – P. 19.

²¹ Или «высказывание», как в переводе «Поэтики» Аристотеля М. Л. Гаспаровым (*Arist. Poet. 1457a 20–30*) (*Аристотель. Сочинения.* – М., 1984. – Т. 4. – С. 668; см. также прим. 63 на с. 785).

²² *Ammonius in Aristotelis Deinterpretatione...* – P. 22.12–15.

²³ У Аммония неоплатоника оппозицией к этому глаголу выступает *δαίρειν* (см. индекс: *Ammonius in Aristotelis Deinterpretatione...* – P. 306).

Здесь важно привести рассуждение Аммония: «Ведь тот, кто тысячекратно произнес имя Сократа, не сказал ничего – ни истины, ни лжи, равно как и тот, кто произносит глагол «ходит» сам по себе; однако *сочетавший* (составивший друг с другом, *συντιθεῖς*) оба слова и говорящий: «Сократ идет» – вот он-то произнес или нечто истинное, или ложь» (*Ammonius in Aristotelis Deinterpretatione...* – P. 26.31–34). Сочетание (*σύνθεσις*), по Аристотелю – это утверждение, а разделение – отрицание (*Ibid.* P. 27.5–10). Ср.: *Arist. Deinterpr.* 16a 12–18.

²⁴ Ср., например, упоминания о «тайных деланиях», отмеченные архиеп. Василием (Кривошеиным) (*Василий (Кривошеин), архиеп. Преп. Симеон Новый Богослов (949–1022).* – Нижний Нов-

город, 1996. – С. 95–96, ср. с. 96–99). Речь идет, например, о ссылке на молитву «Господи, помилуй» (Catech. XXII.61–66; *Syméonle Nouveau Théologien*. Catéchèses 6 – 22 / Intr., textecrit. et notes par Mgr B. Krivochéine; Trad. par J. Paramelle, s. j. – Paris, 1964. – (SC, 104). – P. 370).

²⁵ Каких-либо параллелей с учением св. Максима Исповедника о мире как игре Божией (входящего, в свою очередь, к св. Григорию Богослову и, что вероятно, к Проклу и Гераклиту) при этом не наблюдается. Ср.: *Steel C. Lejeudu Verbe. A propos de Maxime, Amb. adloh. LXVII // Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Lagaseptuagenarii / Ed. A. Schoorset P. Van Deun. – Leuven, 1994. – (Orientalia Lovaniensia Analecta, 60). – P. 281–294.*

²⁶ *Rigo A. La Trasfigurazione... – P. 288.* О весьма близких воззрениях Феофана Никейского см. нашу работу: *Makarov D. Some Notes on the Notions of Synergy and Interpenetration in Theophanes of Nicaea // SP. V. LI / Ed. A. Brent et al. – Leuven – Paris – Walpole, MA, 2011. – P. 205–216, esp. 205, 207–208, 210–211, 213. Ср.: S. Greg. Pal. Tomushagioreticus (1340) // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / ὉΕπμ. Π. Κ. Χρήστου. – Θεσσαλονίκη, 1966. – (2-е изд., 1994). – Т. 2. – Σελ. 571.19–21; S. Max. Conf. Liber amb. // PG. 91. 1076CD.*

²⁷ *Graeser A. The Stoic Theory of Meaning // The Stoics / Ed. J. M. Rist. – Berkeley – Los Angeles – London, 1978. – P. 82.*

²⁸ Пер. с англ. по: *Frede M. Principles of Stoic Grammar // Ibid. – P. 60.*

²⁹ См., например: *Ammonius in Aristotelis De interpretatione... – P. 62.21–22. 27–28.*

³⁰ *Ibid. – P. 62.22–23.*

³¹ *Ibid. – P. 63.29–31.*

³² *Arist. Deinterpr. 16a 26–29; Birjukov D. Strategies of Naming in the Polemics between Eunomius and Basil of Caesarea in the Context of the Philosophical Tradition of Antiquity // Scrinium. – SPb., 2008. – Т. 4. Patrologia Pacifica / Ed. V. Baranov and B. Lourié. – P. 115 – 116. n. 63.*

³³ *Frede M. Principles... – P. 61.* Введение термина λεκτά, тождественного понятию «смысл» – одно из важнейших деяний стоиков, которое позволило им достичь лучшего по сравнению с Аристотелем понимания языковых процессов (*Birjukov D. Strategies of Naming... – P. 112*). Для стоиков «смысл» – нечто посредствующее между вещью и объектом (*Ibid. – P. 113*). Однако это понятие отсутствовало в мысли св. Василия Великого, который в целом следовал Аристотелю с его тройкой схемой: звук – мысль о предмете – предмет (*Ibid. – P. 115*).

³⁴ *Frede M. Principles... – P. 69.* Ср. также замечание о том, что стоики изо всех сил стремились «...утвердить *Logos* как часть природы...» (*Graeser A. The Stoic Theory... – P. 98*).

³⁵ *Gregorio Sinaitae. De quietudine et duobus orationis modis // PG. 150. 1324D; Пер. Григорий Синаит. О безмолвии и двух образах молитвы, в 15 главах. Гл. 11 // Творения / Пер. еп. Вениамина (Милова). – М., 1999. – С. 106; Rigo A. Gregorio il Sinaita... – P. 117.*

³⁶ *Rigo A. Gregorio il Sinaita... – P. 117.*

³⁷ *Podskalsky G. Ilmetropolita Cipriano di Kiev / Mosca e la comparsa dell'esicismo in Russia // Amore del Bello. Studi sulla Filocalia. – Magnano, 1991. – P. 208; cf.: Boularand E., S. J. Grégoire Palamas et la “Défense des saints hésychastes”. A propos d’un livre récent [Meyendorff 1959] // Revue d’ascétique et de mystique. – 1960. 36e année. – Nr. 141. – P. 233, 235, 236.*

³⁸ Так, по его словам, Слово «...продемонстрировало, что монашеское жительство по добродетели выше церковной иерархии», что обусловлено нестяжательством, безбрачием (ἀζυγία) и «томительной (трепетной, ἐρωτικὴν) любовью к Богу» (Ilmonaco, la Chiesaelaliturgia. I Capitoli sulle gerarchie di *Gregorio il Sinaita / A cura di A. Rigo. – Firenze, 2005. – (Lamistica Cristianatra Oriente Occidente, 4). – P. 8. 7. 1–2. 8–12*). Именно поэтому все ведущие церковные деятели Палеологовской эпохи (как, например, Феофан Никейский или св. Марк Эфесский), да и более ранней (например, св. Христофол Патмосский) стремились к исихии. О Феофане ср. нашу аргументацию в: *Макаров Д. К уяснению исторического контекста мариологии Феофана Никейского // Byzantinoslavica. – Praha, 2013. – V. 71 (в печати).*

³⁹ См. анализ и ссылки на источники (включая «Послание об исповеди») в: *Turner H. J. M. St. Symeon the New Theologian: His Place in the History of Spiritual Fatherhood // SP. V. XXIII / Ed. E. A. Livingstone. – Leuven, 1989. – P. 94.*

⁴⁰ *Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes I–XV / Intr., texte crit. et notes par J. Koder; Trad. par J. Paramelle. – Paris, 1969. – (SC, 156). – P. 256.11–14.*

⁴¹ *Ibid. – P. 256.18–21. Ср. Рим. 7–8.*

⁴² Ср.: *Ibid. – P. 324.162–326.170; etc.*

⁴³ *Perczel I. Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. – 2001. – V. 41. – P. 125–146, здесь p. 132.*

⁴⁴ См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. – М., 1994. – Т. 4. – С. 57–58; *Шуфрин А. М.* Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. – Екатеринбург, 2006. – Вып. 3. – Ч. 2. – С. 6–7, 27–28.

⁴⁵ *Σατηρόπουλος Χ.* Νηπτικαίκαί Πατέρες τῶν μέσων χρόνων. – Αθήνα, 1996. – Σελ. 190.556–559; *Ζαχαροπούλου Γ. Σ.* Θεοφάνης Νικαίας (;- † 1380/1). Ὁβίος καί τὸ συγγραφικό τοῦ ἔργου. – Θεσσαλονίκη, 2003. (Byzantine Texts and Studies, 35). – Σελ. 149.530–533.

⁴⁶ «Нормальный» вариант: *Α как телесным стал?*

⁴⁷ *Прп. Максим Исповедник.* Вопросы и недоумения, 191 // *Его же.* Вопросы и недоумения... – С. 194; *Maximi Confessoris.* Quaestiones et dubia... – P. 133.25 – 134.43.

⁴⁸ *Rigo A.* La Trasfigurazione... – P. 290.

⁴⁹ *Sinkewicz R. E.* Gregory Palamas // *Théologie byzantine...* – P. 140.

⁵⁰ *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα.* – Τ. 2. – Σελ. 87.7–14, особ. стр. 11–14. В обоих примерах, говорит Палама, речь идет о троице таких объектов, которые не представляют собой самостоятельно существующие ипостаси, лишены ипостасного бытия (стр. 13–14). Эту мысль святителя отмечает Я. Димитракопулос: *Δημητράκοπουλος Γ.* Αὐγουστίνος καί Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τά προβλήματα τῶν ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καί τῆς τριαδικῆς ψυχοθεολογίας. – Αθήνα, 1997. – Σελ. 86.

⁵¹ Так мы условно, сообразуясь с требованиями метра, переводим ὑπόκεινται.

⁵² Досл. «с субстратом материи», τὸ ὑποκείμενον τῆς ὕλης.

⁵³ SC. – 174. – P. 184.176–179.

⁵⁴ Не говоря уже о трудах Г. Г. Шпета, сошлемся на: *Иванов Вяч. Вс.* История науки... Гл. 6. Средневековая Евразия // *Его же.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. – Т. VII: Из истории науки. – Кн. 1. – М., 2010. – С. 186–193.