

**ГЛАВЫ ОПРОВЕРЖИТЕЛЬНЫЕ  
ПРОТИВ УЧЕНИЙ И ПИСАНИЙ ВЕККА,  
посланные соборно всей Христовой Церкви  
святейшим Патриархом Иерусалимским кир Григорием,  
записанные же по повелению  
сего святейшего Патриарха Иерусалимского  
со слов дидакакала Евангелия  
КИР ГЕОРГИЯ МОСХАМБАРА\***

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О ТОМ, ЧТО В ПРЕСУЩЕСТВЕННОЙ ТРОИЦЕ  
НЕТ НИКАКОГО РАЗЛИЧИЯ ПО ДОСТОИНСТВУ

**М**ало было лукавому творцу всякого зла тех, кто издревле впадал в бездну богохульства и выступал предводителями столь страшной ереси! Нет, враг нашего спасения все время неистовствует против благочестия и, подыскивая подходящие орудия для собственной злобы, с их помощью пытается вновь и вновь ниспровергнуть «правое слово» благочестия и низвести во врата адовы Церковь Божию, за которую Спаситель пролил Свою Кровь и искупил Ее. Ибо как в древности Евномий<sup>1</sup>, сын беззакония<sup>2</sup>, восприняв в качестве некоей исходной презумпции (λήϊμά τι) относительно равночестной и единославной Троицы три неравных достоинства, сообразно с этим и низвел Ее до уровня трех чужеродных природ, так и нынешние обвинители Истины и защитники лжи, и прежде всех остальных — их предводитель Векк, который и на патриаршую кафедру-то вскарабкался нечестиво, новый Евномий и предтеча антихриста, во всеуслышание возвещает и учит, что Дух Святой — третий по достоинству от Отца, от Сына же — второй, и без зазрения совести проповедует в равночестной и единославной Троице — благо язык у него без костей, а голова пустая — три неравных, оторванных друг от друга и чуждых друг другу достоинства, из которых каждое

\* Публикация подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научного проекта №19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция». Публикуются 1–3 главы трактата. Перевод со среднегреческого языка выполнен *Дмитрием Макаровым*. В редакции перевода принимал участие *Тимур Щукин*. Примечания *Дмитрия Макарова* и *Олега Ноговицина* (отмечены — *О. Н.*).

1 Евномий (около 330 или 335 — около 394) — один из самых известных ересиархов IV в., предводитель крайних ариан-аномеев (неподобосущников), отрицавших как единосущие (ὁμοούσιον), так и подобосущие (ὁμοιοούσιον) Сына Отцу, а также их подобие (ὁμοίον) друг другу, в пользу неподобия (ἀνόμοιον). — *О. Н.*

2 Ср.: Рим. 1:18; Еф. 5:6; Кол. 3:6.

меньше предыдущего и менее совершенно, чем предыдущее<sup>3</sup>, и эту свою безбожную ересь и искажение православной веры распространяет в письменном

- 3 В сочинениях Векка представлена идея тритеизма в разных модальностях — от имплицитных до более эксплицитных. См. хотя бы заявление патриарха-латинофила о том, что Святой Дух исходит от Отца опосредованно (οὐκ ἀμέσως) (Jo. *Vecc. De Unione Ecclesiarum* 26; PG 141, 73D). Это означает, что по меньшей мере Отец и Сын представляют собой более высокую ступень в иерархии Лиц Святой Троицы, чем Святой Дух. А это уже — прямой переход к тритеизму. См., например: «Итак, ясно, что, даже если Дух Святой уступает Сыну по порядку и по достоинству, мы не вправе сказать, оставаясь в рамках здравого смысла, что из этого вытекает, будто бы Он — чужеродного естества» («οὕτω δηλονότι καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, εἰ καὶ ὑποβέβηκε τὸν Υἱὸν τῇ τάξει καὶ τῷ ἀξιώματι, οὐκέτι ἂν εἰκότως ὡς ἄλλοτρίας ὑπάρχον φύσεως ἀκολουθεῖν εἴπομεν») (Jo. *Vecc. De Unione Ecclesiarum* 27; PG 141, 80A); «...если Сын по порядку и достоинству — второй после Отца, то и Дух точно так же по порядку и достоинству — второй после Сына» («ὡσπερ ἐστὶν ὁ Υἱὸς τάξει καὶ ἀξιώματι δευτέρος τοῦ Πατρὸς, οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα τάξει καὶ ἀξιώματι δευτέρον ἐστὶ τοῦ Υἱοῦ») (*ibid.*). [Приведенные цитаты из 27 главы «Об унии и мире Церквей Старого и Нового Рима» Иоанна Векка говорят сами за себя. Однако примечательно, что они представляют собой толкование и развитие в удобном латинофилам направлении известного места из 3 книги «О Духе Святом» трактата Василия Великого «Против Евномия»: «Ибо если Дух есть третий по достоинству и порядку, то какая необходимость быть Ему третьим и по природе? Что по достоинству [Дух] занимает второе место после Сына, это, может быть (ἴσως), передает слово благочестия; но что Он третий и по природе, тому Святое Писание не научило нас, того и из прежде сказанного нельзя заключить со строгой последовательностью. Ибо как Сын после Отца второй по порядку, потому что от Отца, и второй по достоинству, потому что Отец есть начало и причина, поскольку Он Отец Сына и потому что через Сына доступ и приведение к Богу и Отцу, но по природе не второй, потому что в Обоих Божество едино, так точно, хотя и Дух Святой по порядку и по достоинству следует за Сыном (допустим, с этим мы полностью соглашаемся), впрочем, из сего еще не видно, чтобы справедливо было заключать, будто бы Дух Святой — иной природы» (Bas. *Caes. Adv. Eun.* 3.1.24–39; Sesboié, Durand, Doutreleau 1983, 146, 148; рус. пер. цит. с изменениями по изд.: Василий Великий 2008, 256–257). Данное место Векк дословно приводит в начале 27 главы (Jo. *Vecc. De Unione Ecclesiarum* 27; PG 141, 77BC), но с двумя исключениями: во-первых, второе предложение цитируемого отрывка дано у него с изъятием выражения «может быть» (ἴσως) (оно указывает на то, что Василий гипотетически предполагает последовательность в порядке и достоинстве Лиц Троицы, как бы уступая Евномию в этом, чтобы тем убедительнее опровергнуть утверждение последнего о том, что они иерархически счисляются и различаются по природе) и выделяемым нами здесь добавлением: «Что по достоинству [Дух] занимает второе место после Сына, так как от Него имеет бытие, от Него приемлет и возвещает нам и полностью зависит от означенной причины, — это передает слово благочестия» («Ἀξιώματι μὲν γὰρ δευτερεῦειν τοῦ Υἱοῦ, παρ’ αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον, καὶ παρ’ αὐτοῦ λαμβάνον καὶ ἀναγγέλλον ἡμῖν, καὶ ὅλως ἐκείνης τῆς αἰτίας ἐξημμένον, παραδίδωσιν ὁ τῆς εὐσεβείας λόγος»); во-вторых, в заключительном пассаже Векк опять же опускает замечание Василия о том, что он только предположительно для целей опровержения положения Евномия о различии Лиц Троицы по природе допустил числовой порядок и иерархию достоинства в Лицах: «допустим, с этим мы полностью соглашаемся» («ἴνα καὶ ὅλως συχωρήσωμεν»). Другой свой важнейший трактат «Об исхождении Святого Духа» Иоанн Векк и вовсе начинает с этой цитаты из Василия Великого: Jo. *Vecc. De processione S. Spiritus* 1.1 (PG 141, 157BC); это место он обсуждает также и в других своих сочинения: «Сугдайскому епископу Феодору три книги догматических ответов»: Jo. *Vecc. Ad Theodorum Sugdaeae episc.* 2.4 (PG 141, 313D–316D); «Надписания на речениях из творений святых об исхождении Святого Духа»: Jo. *Vecc. Epigraphae* 1 (PG 141, 616A). Хорошо известно, что спустя полтора столетия на Флорентийском соборе 1438 г. списки трактата Василия Великого «Против Евномия» с данными дополнениями и исключениями, представленные

виде<sup>4</sup>, хотя пока еще и остерегается в открытую говорить о трех чужеродных природах (поскольку такое издревле было в обычае у еретиков), прикрываясь некоей личиной благочестия.

Если же Сын по достоинству меньше Отца, как и Дух Святой — Сына, то Он будет меньше, разумеется, и по славе, и по чести, и по державе, и по власти, а также и по Царству, и по поклонению, и по силе. Ибо Его достоинство, слава, честь, держава и власть — абсолютно такие же, как у Отца, если только мы не напились допьяна. И поэтому, согласно их мнению, в превоспеваемой (ὕπερμεγίστω) Троице не будет ни единой державы, ни единого достоинства, ни единой славы, власти и Царства, ни чести, ни поклонения, — но три, и притом различных, из которых каждое меньше предыдущего и менее совершенно, чем предыдущее, а Сын и Дух Святой окажутся не только не равночестными и не равными по славе Отцу, но и не сопредстольными с Ним. И выйдет так, что

---

провинциалом доминиканского ордена Иоанном как свидетельство в пользу мнения латинской стороны, стали предметом продолжительных прений по вопросу о их подлинности. Отметим, что в этом своем раннем трактате (написан около 360–366 гг.) Василий Великий с понятийной ясностью не проводит различия между ипостасными и природными свойствами Лиц Троицы. Вероятно, именно поэтому Мосхамбар, выбирая между главными авторитетами, сформировавшими в полемике с арианами основу языка обсуждения вопросов триадологии в восточной богословской традиции, предпочитает в начале своего сочинения цитировать в качестве по умолчанию важнейшего авторитета Григория Богослова, а к Василию Великому среди множества цитат из Григория обращается однажды, но именно к тому месту зрелого сочинения Василия «О Святом Духе» (около 373–374), где тот совершенно недвусмысленно отрицает порядок любого рода исчисления Лиц в Троице (см. прим. 42 ниже). Истолкованию 1 главы 3 книги трактата Василия Великого «О Святом Духе» Мосхамбар посвящает отдельную 29 главу трактата «Антирретик против учений и писаний Векка» (Movich 2011, 430–436), где обращается прежде всего к ключевым ее местам, позднее давшим столько поводов для разногласий латинофильской и традиционалистской партий. Однако, судя по цитации Мосхамбара и содержанию главы, — а он полностью приводит проблемный пассаж *Adv. Eun.* 3.1.24–39 и не раз отдельные его части, — Мосхамбар, вероятно, ничего не знал о тех списках сочинения Василия, в которых он содержится в редакции, цитируемой Иоанном Векком в трактатах «Об уни и мире Церквей Старого и Нового Рима», «Об исхождении Святого Духа» и других упомянутых сочинениях, что говорит по меньшей мере о том, что тема эта к моменту написания «Антирретика против учений и писаний Векка» еще не имела полемического резонанса, а также что Мосхамбар не читал соответствующих сочинений Векка. — *О. Н.*]

- 4 Хронология сочинений Иоанна Векка остается неясной, а сам Мосхамбар не прибегает к прямой цитации сочинений своих оппонентов и не упоминает их названий. Здесь Мосхамбар мог бы иметь в виду самые разные сочинения Векка — от программного церковно-политического сочинения «Об уни и мире Церквей Старого и Нового Рима» (PG 141, 15–158) или трактата «Об исхождении Святого Духа» (PG 141, 157–276) до столь же значимых, но более специализированных, таких как «Опровержение наблюдений господина Андроника Каматира над высказываниями Священного Писания о Святом Духе» (PG 141, 395–614) и «Опровержение слова, которое Фотий написал против латинян к некоему философу Евсевию, название которого “Тайноводство о Святом Духе”» (PG 141, 725–864). Однако выше (см. прим. 3) мы уже привели доводы, заставляющие обоснованно сомневаться в том, что Мосхамбар ко времени написания своего трактата читал основные сочинения Иоанна Векка «Об уни и мире Церквей Старого и Нового Рима» и «Об исхождении Святого Духа». — *О. Н.*

ложное утверждает божественный Григорий Богослов, говоря в своем Слове о Святом Духе: «...чтобы сохранить неслиянность Трех Ипостасей в единой природе и едином достоинстве Божества»<sup>5</sup>; и еще: «...ибо поклонение Одному — это и есть поклонение Трем в силу равночестности во всех Трех достоинства и Божественности»<sup>6</sup>. И снова он утверждает: «...тремя личными особенностями (ιδιότηας) Божества не разделяются ни единая слава и честь, ни единые же сущность и Царство...»<sup>7</sup>; и опять: «...ни волеием не отсекается, ни силою не разделяется, и вообще — здесь невозможно уловить ничего из того, что присуще делимым сущим»<sup>8</sup>. И снова: «...когда устремляю взор на Тех, в Ком — Божество и Кто бытийствует из Первой Причины вне всякого времени, будучи равными по славе, то вижу Трех покланяемых»<sup>9</sup>. И еще он говорит: «Ничем не рассекай единую и в равной степени почитаемую природу»<sup>10</sup>, чтобы, упразднив какое-либо одно из Трех Лиц, ты не оказался упразднившим все...»<sup>11</sup>. И в Слове на собрание ста пятидесяти епископов: «...веруем в Отца, Сына и Святого Духа, единосущных и равных по славе...»<sup>12</sup>; и опять-таки: «...ведая об Их единстве по сущности и по нераздельности поклонения...»<sup>13</sup>. И снова: «...ведь Их не разделяет ни время, ни волеие, ни сила. Ибо это — то, что нас делает многим...»<sup>14</sup>. И в Первом слове о Сыне: «...так что, даже и разделяясь числом, Они не отсекаются друг от друга властью»<sup>15</sup>. Ведь ясно, что в таком случае<sup>16</sup> будет столько же богов, сколько и обращенных друг к другу Ипостасей, — следовательно, три будет бога, а не один Бог. А если и один, то разве Он не окажется составным? Ибо все, что сошлось из несовершенных частей в единую целостность, будет, естественно, составным, а не простым. Так как же и в каком вообще отношении Богу не будет хватать совершенства? Ибо, по их словам, Сыну по сравнению

5 Gr. Naz. Or. 31.9.13–14 (Gallay, Jourjon 1978, 292).

6 Gr. Naz. Or. 31.12.17–18 (Gallay, Jourjon 1978, 298). Данная цитата — часть риторического вопроса св. Григория Богослова: «Мыслимо ли, чтобы кто-нибудь из мужей, живущих в Боге и прекрасно знающих, что поклонение Одному — это и есть поклонение Трем в силу равночестности во всех Трех достоинства и Божественности, не одобрил сего [намерения]?» (Gr. Naz. Or. 31.12.16–18; Gallay, Jourjon 1978, 298). Имеется в виду намерение поклоняться Святому Духу как Богу (ср.: Gr. Naz. Or. 31.12.13–15; Gallay, Jourjon 1978, 298).

7 Gr. Naz. Or. 31.28.3–4 (Gallay, Jourjon 1978, 330).

8 Gr. Naz. Or. 31.14.5–7 (Gallay, Jourjon 1978, 302).

9 Gr. Naz. Or. 31.14.11–13 (Gallay, Jourjon 1978, 302, 304).

10 Дословно: «равночестно Почитаемое (ὁμοίως σεβάσμιον)» (Gr. Naz. Or. 31.12.33; Gallay, Jourjon 1978, 300).

11 Gr. Naz. Or. 31.12.33–34 (Gallay, Jourjon 1978, 300).

12 Gr. Naz. Or. 42.16.10–11 (Bernardi 1992, 84).

13 Gr. Naz. Or. 42.16.14–15 (Bernardi 1992, 84).

14 Gr. Naz. Or. 42.15.19–20 (Bernardi 1983, 82).

15 Gr. Naz. Or. 29.2.12 (Gallay, Jourjon 1978, 178).

16 То есть если три Лица будут отсекаются друг от друга властью или каким-либо другим, в действительности, единым для Них, свойством.

с Отцом, а Духу Святому — сравнительно с Сыном, недостает достоинства, славы и чести, а также власти, Царства и державы<sup>17</sup>. Видишь ли, боголюбивое собрание, сколь велико нечестие этих людей?

А кроме того, подобает представить на их рассмотрение и следующее. Различие достоинств (τῶν ἀξιώματων) — двояко, и одно из них сведущие в этом называют случайным (τυχικῆν), а другое — природным (φυσικῆν). Случайное различие (ἡ διαφορά) присуще единоприродным ипостасям (ибо оказывается, что каждая из них по неизреченному и предвечному Промыслу Создателя отличается от других и достоинствами)<sup>18</sup>, а природное наблюдается у видов (τῶν εἰδῶν) различных природ, не единосущных друг другу (так, ангелы отличны от людей своим природным достоинством, как и люди — от неразумных животных)<sup>19</sup>. Итак, раз уж они утверждают, что и в превоспеваемой Троице существует различие достоинств, пусть скажут нам, каково же оно — природное или случайное? Ведь если они назовут его природным, то вот уже они и утверждают различные природы в сверхсущностной Троице; если же случайным, то разве Троица, по их мнению, в таком случае останется свободной от превращений? Ибо все, что берет начало от случая, подвержено превращению<sup>20</sup>. Но в дополнение к этим аргументам нужно рассмотреть и следующие. В случае того, что вечно и неизменно, различие в достоинстве, славе и державе

17 Мосхамбар подытоживает свое рассуждение о том, что раз Иоанн Векк и его сторонники признают иерархию порядка и достоинства в Святой Троице, то и все остальные качества, присущие природе Бога, будут неравномерно и иерархически распределяться в своей полноте между Лицами по убыванию их совершенства от Отца через Сына к Святому Духу. — *О. Н.*

18 Ипостаси одной и той же природы различаются не природой и ее свойствами, но своими привходящими (акцидентальными) свойствами (συμβεβηκῶτα), или, согласно принятому в греческой богословской традиции словоупотреблению, ипостасными свойствами (ὑποστατικά ἰδιώματα) или ипостасными особенностями (ὑποστατικά ἰδιότητα). Последние с точки зрения ограниченного человеческого ума приобретаются по случаю, но в то же время, несомненно, даются в согласии с божественным Промыслом. Это касается и ипостасных достоинств, т. е. относительных и различных по степени в сравнении с абсолютными совершенствами божественной природы совершенств. — *О. Н.*

19 Ипостаси, различающиеся видом (εἶδος) (сущностью (οὐσία), природой (φύσις)), различаются природными свойствами и соответствующими им природными достоинствами. — *О. Н.*

20 Указывая на тождество ипостасных достоинств и привходящие свойств, к числу которых в случае тварных вещей относятся ипостасные достоинства, Мосхамбар строит свой аргумент на основании того, что, латинофилы, разделяя Лица Троицы по приоритету в порядке их достоинства и существования, в действительности смешивают отношение природных и ипостасных свойств в Боге и в твари. Но если в твари это различие выражает различие того, что существует необходимо, и того, что дано случайно в сравнении с вечной данностью абсолютных совершенств божественных Лиц (поэтому Мосхамбар и обозначает различие в привходящем как случайное (τυχικῆν)), то в Боге все совершенно и ипостасные свойства Лиц Троицы (нерожденность, рождение и исхождение) свидетельствуют только о различии самих Лиц, но отнюдь не о несовершенной, временной и в силу этого случайной природе их ипостасных свойств, как это происходит в случае тварных вещей, а достоинства, напротив, являются природными свойствами, — равным образом и в равной мере абсолютно — присущими всем Лицам. — *О. Н.*

неизбежно влечет за собой и различие по природе, потому что достоинство, слава и держава — природные, а не ипостасные свойства Божии (*ἰδιώματα ἐπὶ Θεοῦ*). Но, разумеется, различие по природе в сверхсущностной Троице абсолютно отсутствует. Уж это-то исповедуют даже наши новоявленные противники, коль скоро в них еще сохраняется толика здравого смысла. Стало быть, в Ней, разумеется, абсолютно исключено различие по достоинству и славе. И именно это селятся сделать еретики — любым каким бы то ни было способом понизить и умалить Сына по отношению к Отцу — и то же самое проделать с Духом Святым по отношению к Сыну. Изобличая таковых, божественный Григорий Богослов и подчеркивает: «Ибо как Сын умалается по сравнению с Отцом для тех, кто низмен и обретается долу, так, в свою очередь, и достоинство Духа умалается в сравнении с достоинством Сына...»<sup>21</sup>, — называя низменными и долу лежащими еретиков, поскольку они вещают от земли, а не от Духа Святого. В самом деле, различие как в достоинстве и славе, так и в державе, силе и волении неизбежно вводит вместе с собой и множество богов, о чем, опять же, говорит названный Богослов: «...ведь Их не разделяет ни время, ни воление, ни сила. Ибо это — то, что нас делает многим...»<sup>22</sup>. И еще: «...ни волением не отсекается, ни силою не разделяется, и вообще — здесь невозможно уловить ничего из того, что присуще делимым сущим...»<sup>23</sup>. Вот за это<sup>24</sup> мы их и называем тритеитами и учениками Ария<sup>25</sup>.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### О ТОМ, ЧТО В СВЕРХСУЩЕСТВЕННОЙ ТРОИЦЕ НЕТ ТАКОГО ПОРЯДКА, В СООТВЕТСТВИИ С КОТОРЫМ ВОЗМОЖНО ГОВОРИТЬ О ПЕРВОМ, ВТОРОМ И ТРЕТЬЕМ

Кроме того, они привносят в превоспеваемую Троицу порядок, в соответствии с которым возможно говорить о первом, втором и третьем, — такой же, как и у всех тех сущих, что получают свой порядок во времени и отделены друг от друга местом<sup>26</sup>, и утверждают, что Дух Святой ограничен от Отца

21 Gr. Naz. Or. 40.42.7–10 (Moreschini, Gallay 1990, 296).

22 Gr. Naz. Or. 42.15.19–20 (Bernardi 1983, 82).

23 Gr. Naz. Or. 31.14.5–7 (Gallay, Jourjon 1978, 302).

24 То есть за приписывание Троице свойств тварных сущих.

25 Мосхамбар называет латинофилов учениками Ария потому, что они, подобно Арию и Евномию, по сути, превращают Сына и Святого Духа из нетварных Ипостасей Святой Троицы в тварных и ограниченных духов: Сын — всего лишь первое порождение Отца (порожденное Им еще до создания видимой вселенной), а Дух — творение Сына (см. предисловие).

26 См. прим. 3 выше. Мосхамбр, опираясь на выводы из своей критики Иоанна Векка в первой главе, обвиняет последнего в том, что признание порядка исчисления Лиц согласно достоинствам и степени полноты их совершенства ведет к тому, что Отец, Сын и Святой Дух неизбежно мыслятся латинофилами наподобие тварных вещей под категориями места и времени, т. е. претерпевающими различные состояния в качестве своих ипостасных свойств. В конце первой главы он показывает, что различие в достоинствах и совершенстве имеет следствием неизбежность того, что природные свойства Лиц должны мыслиться как

посредничеством Сына, словно некоей перегородкой, и непосредственно не связан с Отцом<sup>27</sup>. И того не могут уразуметь проклятые, что говорящие так вводят в Божество описуемость и возвещают богов, ограниченных пространством и тремя Лицами, отстоящих друг от друга и описуемых.

Да не случится же с нами во веки веков того, чтобы мы дерзнули высказывать такое против неопикуемой, необъятной, пребеспредельной и абсолютно непостижимой Троицы! Но мы утверждаем порядок, который приняли с тем, чтобы в него веровать и его исповедовать, каковой изо дня в день и воспеваем в церквах и каковой воспевает священнодействующий Божественное (ὁ θεῖος ἱερωτελεστής) Дионисий, говоря буквально следующее: «...поскольку деяния сверхсущностного богорождения не противоречат друг другу, но единственный Источник сверхсущностной Божественности — Отец, ибо ни Сын

---

случайные, подобно ипостасным свойствам тварных вещей. Однако это все же их природные свойства, а следовательно, мы имеем дело с тремя разными частными природами, т. е. индивидами, которые должны обладать не просто различными ипостасными свойствами, но такими, которые как и у тварных существ выражают только эффекты актуализации их природных свойств ограниченным с точки зрения полноты и совершенства этого выражения образом, в том числе и в отношении времени и места. И даже если Иоанн Векк и его последователи отрицают различие в природе Лиц Святой Троицы, этот вывод из различия в степени их достоинств и совершенств, т. е. полноты реализации в Отце, Сыне и Святом Духе свойств их общей природы, по мнению Мосхамбара неизбежен. То, что латинифилы мыслят Лица Святой Троицы как отдельные индивидуальные сущности, не обладающие между собой тождеством в полноте исполненности своих, пусть и общих, природных свойств, как раз и подтверждает, по мнению Мосхамбара, утверждение Иоанна Векка о посредничестве Сына между несвязанными друг с другом непосредственно Отцом и Святым Духом, которое Мосхамбар и приводит следом по тексту. Понятие «частной природы» (μερικὴν φύσιν) (или «частной сущности» (μερικὴν οὐσίαν)), которое мы использовали в развернутом виде, чтобы дать разъяснение хода мысли Мосхамбара, предполагается в качестве дополнительной посылки в его аргументации: частная природа, т. е. индивид такой-то природы, наделенный способностями, представляющими содержание его общего видового определения, данного через сущностные различия, составляющие это видовое определение, имеет в виду их реализацию в актах деятельности индивида, обладающего этой частной природой. В соответствии с этими актами такой индивид приобретает, если эти акты совершает, те или иные ипостасные свойства в разной степени их полноты и совершенства, доступной только этому индивиду, как, например, разумность, свойственная человеку по его видовой природе, может выражаться в различной степени образованности, если он приобщается к обучению, и т. д. Это также касается и телесных способностей животной природы человека: она общая по определению у каждого человека, но исполняется в разных телах частным образом, так что ее телесная актуализация различна уже при рождении индивидов и подвергается соответствующим изменениям в процессе их жизни. Но таков способ существования тварных существ (у которых возможные способы их бытия, заключенные в их сущности, отделены от действительности актуализации данных возможностей), а не Бога, т. е. Лица Святой Троицы. К этому контексту понимания индивида как частной природы Мосхамбар отсылает читателя, обвиняя Иоанна Векка и его последователей в тритеизме. История формирования концепции тритеизма в богословии и полемики с нею неразрывно связана с понятием частной природы (или сущности), которое в последующих главах трактата использует и сам Мосхамбар (см. предисловие). — *О. Н.*

27 См. прим. 3 выше. Подробнее см., например: Jo. Vecc. *De Unione Ecclesiarum* 24, 26 (PG 141, 69A, 72A, 73D).

не является Отцом, ни Отец — Сыном, но каждая из Богоначальных Ипостасей сохраняет в чистоте свойственное [Ей] (τὰ οἰκεῖα) из числа воспеваемых»<sup>28</sup>. [Воспевая этот порядок, мы воспеваем] само бытие Отца единым Беспричинным и единым и единственно Нерожденным, единым и единственно Родителем единственного Сына и Изводителем единственного Всесвятого Духа, [бытие] Сына — единым и единственно и совершенно единожды Рожденным от одного лишь Отца (вечно, нераздельно и неразрывно), а [бытие] Духа Святого — единым и единственно единожды и совершенно исходящим от одного лишь Отца (вечно, нераздельно и неразрывно), а также то, что ни Отец не получает бытие ни от кого, кроме как от Самого Себя, не будучи ни Сыном, ни Порождением, ни Исхождением, ни Изведением, ни Причиненным вообще, ни Сын, в свою очередь, не является ни Безначальным, ни Беспричинным, ни Родителем или Изводителем иной Ипостаси, ни — вообще — Причиной ни Отца, ни Всесвятого Духа, но единым и единственно сущим однородным Сыном, рожденным от одного лишь Отца, совершенным и неразрывно сущим от Отца, а не от Всесвятого Духа, и не единым Причиненным<sup>29</sup>, а не Причиной, ни Дух Святой не выступает ни Безначальным, ни Беспричинным, ни Родителем или Изводителем иной Ипостаси, ни вообще Причиной Кого-либо — будь то Отца или Сына, но единственным и единственно Сущим единым Духом Святым, исходящим от одного лишь Отца, совершенным и неразрывно сущим от Отца, а не от Сына, и не единым Причиненным, а не Причиной, — как и говорит обо всем этом божественный Григорий Богослов в своем Слове к Ирону философу, опровергая неупорядоченность и увещевая исповедовать порядок и в него верить, поскольку это послужит подателем нам спасения: «...учи нас не делать Отца Подначальным, дабы не ввести нечто первое по отношению к Первому, из-за чего Он перестанет быть Первым, а Сына или Духа Святого — безначальными, чтобы не упразднить ипостасную особенность (τὸ ἴδιον) Отца... Учи не вводить три Начала, дабы не превратить веру в эллинское многобожие, да и вводя одно, не вводить какого-либо иудейского начала — скудного, исполненного зависти и бессильного... учи не признавать Сына нерожденным (ибо един Отец), ни Духа — Сыном (ибо един Единородный). Пусть и эти особенности божественных Ипостасей принадлежат Им исключительным образом, а именно: Сыну — сыновство, Духу же — исхождение, а не сыновство... Учи Отца именовать истинно Отцом..., потому что Он — Отец в единственном смысле, то есть своеобразно, ...и Отец единственный (а не стал таковым после сочетания с кем-либо), и Отец единственного Сына (поскольку Он породил Единородного), и Отец исключительно (ибо Он не был прежде Сыном), и Отец всецело и всецелого Сына... (ибо не впоследствии стал Отцом). Учи Сына именовать истинно Сыном, потому что Он — единственный Сын единственного Отца, Сын в единственном смысле и исключительно (ибо Он не

28 Ps.-Dion. Ar. DN. 2.5 (Suchla 1990, 128.10–13).

29 То есть не единственным Причиненным, бытийствующим от Отца.

является вдобавок чым-либо Отцом)... Учи именовать Святого Духа истинно Святым, потому что никто другой не свят так и в такой мере..., Он не есть нечто возрастающее или убывающее, Он не начал и не прекратит быть во времени. Общими для Отца, Сына и Святого Духа являются свобода от всякого возникновения (τὸ μὴ γεγενῆσθαι) и Божественность, для Сына и Святого Духа — бытие от Отца. Отличительная особенность Отца (Ἰδιὸν δὲ Πατρὸς) — нерожденность, Сына — рождение, а Духа — исхождение (ἡ ἐκπόρευσις)<sup>30</sup>.

Порядок трех Ипостасей — это их ипостасные особенности и способы существования<sup>31</sup>, о чем говорит тот же богослов в Слове о Святом Духе: «Ибо подобало, чтобы [ипостасные] особенности сохранялись неповрежденными в Отце, Сыне и Святом Духе, чтобы не произошло никакого смешения в Божестве, которое все упорядочивает и обустроивает»<sup>32</sup>. Помимо этого, порядок пресущественной Троицы заключается еще и в том, что Отец, Сын и Святой Дух бытийствуют совместно друг с другом в вечности, по природе, по порядку, по достоинству, а также и по причиненности: из Отца от века совершаются рождение Сына и исхождение Всесвятого Духа, — и в том, что рождение Сына не является более честным, чем исхождение Всесвятого Духа, как и наоборот — исхождение Всесвятого Духа не является более честным, чем рождение Сына. Одним из проявлений порядка является и то, что Сын и Дух Святой от века происходят от Отца и обладают равной славой, как и говорит об этом Григорий Богослов в Слове о Святом Духе: «...когда же обратишь свой взор на Тех, в Ком — Божественность и Кто вневременно бытийствует из первой Причины, так что в целом у нас — Три поклоняемых, равных друг другу по славе»<sup>33</sup>. Поистине, порядок в пресущественной Троице в том и состоит, что совместно и в равной славе сосуществуют от Бога-Отца причиненные Лица — Сын и Дух Святой, и среди Них нет ни Первого, ни Второго, ни Третьего (как утверждают враги

30 Gr. Naz. Or. 25.15.26–29, 15.35–37, 16.8–12, 16.13–16, 16.17–20, 16.23–30 (Mossay, Lafontaine 1981, 194, 196, 198); цит. по рус. пер. с изменениями: Григорий Богослов 2007, 313–314. Цитата в целом точная. В Or. 25.16.9–10 св. Григорий говорит: «...ἵνα καὶ τοῦτο θεϊκὸν ἔχωσι τὸ μοναδικόν» («...дабы имели Они и такой признак Божества, как единственность»); а Мосхамбар цитирует это место как: «...ἵνα καὶ τούτω θεϊκὸν ἔχωσι τὸ μοναδικόν» («...дабы и в этом был у них такой признак Божества, как единственность»). Также в самом конце процитированного отрывка Мосхамбар заменяет ἡ ἐκτεμψις оригинала на ἡ ἐκπόρευσις.

31 Мосхамбар здесь и далее во второй главе подчеркивает, что ипостасные свойства каждого из Лиц Святой Троицы (нерожденность, рождение и исхождение) — это единственное, что их различает и упорядочивает по способу существования в качестве отдельных ипостасей. Напротив, рассматривая эти ипостасные свойства как отдельные выражения общей природы Бога наряду с другими, — а именно это происходит, когда мы мыслим природные свойства Отца, Сына и Святого Духа в порядке умаления полноты их реализации от первого к третьему, т. е. как различные степени актуализации способностей, свойственных их природе, — мы смешиваем в Боге природные и ипостасные свойства и тем самым вносим в Святую Троицу беспорядок, что влечет исповедание троебожия и иерархии в Троице. Однако Бог — един в трех Лицах именно с точки зрения своего существования как целиком и в полной мере актуального во всех свойствах собственной природы. — О. Н.

32 Gr. Naz. Or. 31.29.9–11 (Gallay, Jourjon 1978, 332).

33 Gr. Naz. Or. 31.14.11–13 (Gallay, Jourjon 1978, 302, 304).

Истины). Подобное в таких вещах обозначало бы скорее неупорядоченность, а не порядок, и возвещало бы трех и различных богов, а не одного Бога.

Но порядок пресущественной Троицы состоит и в том, что три Ипостаси сверхбожественной Божественности взаимно устремляются друг к другу, а у трех Ипостасей — единое господство и достоинство, единая сила и держава. Все это, вместе взятое, еще лучше демонстрирует, что три Ипостаси — один Бог, а не три бога, неупорядоченных и отличных один от другого, как говорит и божественный Максим: один Бог, поскольку одна Божественность, безначальная, простая, сверхсущностная, неделимая на части и нераздельная, «одна и та же — Единица и Троица, та же самая — всецело Единица и всецело Троица, одна и та же — всецело Единица по сущности и всецело Троица по Ипостасям»<sup>34</sup>. Божественность — это и есть Отец, Сын и Дух Святой, и Она же — в Отце, Сыне и Духе Святом, одна и та же и всецелая во всецелом Отце (как и всецелый Отец — в Ней всецелой), одна и та же и всецелая во всецелом Сыне (как и всецелый Сын — в Ней всецелой), одна и та же и всецелая во всецелом Духе Святом (как и всецелый Дух Святой — в Ней всецелой). Божественность — не частично в Отце (как и Отец — не частично Бог), и не частично Она — в Сыне (как и Сын — не частично Бог), и не частично Божественность — в Духе Святом (как и Дух Святой — не частично Бог). Ибо Божественность не дробима, и ни одна из Ипостасей — ни Отец, ни Сын, ни Дух Святой — не является несовершенным Богом, но Она — одна и та же, всецелая и совершенная, совершенным образом бытийствует в совершенном Отце, и та же самая, всецелая и совершенная, совершенным образом бытийствует в совершенном Сыне, и все та же, всецелая и совершенная, совершенным образом бытийствует в совершенном Святом Духе. Ибо всецелый Отец совершенным образом существует во всецелом Сыне, и во Святом Духе, и во всецелом Отце совершенным образом существуют Сын и Дух Святой, и всецелый Сын совершенным образом существует во всецелом Отце и Святом Духе, и во всецелом Сыне совершенным образом существуют Отец и Дух Святой, и всецелый Дух Святой совершенным образом существует во всецелом Отце и Сыне, и во всецелом Духе Святом совершенным образом находятся Отец и Сын. Ибо у Отца, Сына и Святого Духа — одна и та же сущность, сила и энергия, а кроме Них, в Троице нет и не мыслится ничего иного. Вот это и есть тот порядок пресущественной Троицы, который мы восприняли и познали, в который мы веруем и который исповедуем, а через это исповедание — и спасаемся, и есмь<sup>35</sup>, — а вовсе не тот, в котором выделяются первое, второе и третье.

А если бы здесь<sup>36</sup> имело место то, что является первым, вторым и третьим по порядку, то почему тогда одно и то же ставится в порядке исчисления то

34 Вольный парафраз следующих мест из 23 главы «Мистагогии» преп. Максима Исповедника: *Max. Myst.* 23.60–61, 23.65, 23.74–78, 23.81–83 (Στανυλοῦε, Σακάλη 1997, 218).

35 Ср.: Деян. 17:28.

36 То есть в Троице.

в начале, то после другого, и притом всякий раз — с изменением порядков, а не с сохранением, как говорит опять же Григорий Богослов на прибытие египетских епископов: «Богословствуй с Павлом, возведенным до третьего неба. Иногда перечисляет он все три Ипостаси, и притом различно, не соблюдая одного порядка, но одну и ту же Ипостась именуя то в начале, то в середине, то на конце»<sup>37</sup>? Почему предлоги «из Которого», «через Которого» и «в Котором» переходят от одной Ипостаси к другой? Если бы в Троице существовал такой порядок, то вовсе не следовало бы в Священном Писании переставлять ни порядок имен, ни предлоги, но как те, так и другие пребывали бы вечно неподвижными, и Отец вечно исчислялся бы прежде Сына, а Сын вечно исчислялся бы после Отца — и, в свою очередь, вечно предшествовал бы в перечислении Имен Всесвятому Духу, а Дух Святой всегда был бы упоминаем в перечислении после Сына, — и так же обстояло бы дело с предложениями: предлоги «из Которого», «через Которого» и «в Котором» не переходили бы от Лица к Лицу, но предлог «из Которого» был бы на веки вечные закреплен за Отцом и ни в коем случае не применялся бы по отношению к Сыну или Духу Святому, а предлог «через Которого», в свою очередь, навеки был бы закреплен за одним лишь Сыном и ни в коем случае не применялся бы по отношению к Отцу или Духу Святому. И точно так же предлог «в Котором» был бы навеки закреплен за одним лишь Духом Святым и ни в коем случае не применялся бы по отношению к Отцу или Сыну. Именно таким ведь и было мнение древних духоборов<sup>38</sup>, желавших

37 Gr. Naz. Or. 34.15.1–4 (Moreschini, Gallay 1985, 224); цит. по рус. пер.: Григорий Богослов 2007, 421.

38 В данном месте Мосхамбар имеет в виду не только Евномия и его последователей, утверждавших иерархию умаления полноты божественных свойств и различие по природе между всеми Лицами Троицы, но и собственно *духоборов*, отрицавших природное единство в Троице только в отношении Святого Духа. Для IV в. это так называемые «тропики» и те «подобосущники», которые стали последователями Македония (Константинопольский патриарх в 341–360 гг.) в этом вопросе. Постоянно цитируемое в первых двух главах Мосхамбаром слово 31 «О святом Духе» Григория Богослова также обращено и к тем, и к другим (см. прямые высказывания Григория на этот счет: Gr. Naz. Or. 31.1.5–12, 31.13.7–22; Gallay, Jourjon 1978, 276, 300, 302). Вполне возможно, что аргумент против «единосущников» и православных «подобосущников», содержащий жесткую привязку предлогов «из», «через» и «в» к Отцу, Сыну и Святому Духу соответственно, использовался как духоборами, так и арианами. В сохранившейся до нашего времени, написанной в 359 г. «Апологии» Евномия он отсутствует, как и в ответе на нее «Против Евномия» (около 360–366) Василия Великого, в несохранившейся «Апологии апологии» (конец 370-х — самое начало 380-х гг.), судя по изложению Григория Нисского в его ответе на нее, трактате «Против Евномия» (около 380–383), этого аргумента также нет. В цитируемых Мосхамбаром следом за комментируемым местом пассажах из Слов 31 и 38 Григорий Богослов затрагивает его очень кратко и в контексте общего отрицания числового порядка в Троице. Подробную критику данного аргумента мы находим в трактате Василия Великого «О Святом Духе» (около 373–374), и возможно, что Григорий Богослов имел в виду это его опровержение как что-то уже само собой разумеющееся и потому был так краток. Василий посвящает своему опровержению этого аргумента со 2 по 5 главы трактата и приписывает его авторство Аэцию, учителю Евномия, цитируя одно из его писем. См.: Bas. Caes. *De Spiritu Sancto* 2.4–5.12 (Pruche 1968, 260–296). — О. Н.

ввести в Троицу порядок неравных Лиц, который утверждал бы по отношению к сверхбожественной и триипостасной Божественности Первое, Второе и Третье. Именно их и обличает божественный Григорий Богослов в своем Слове о Святом Духе, говоря следующее: «Смешны мне и твои последовательности из того, что исчисляется прежде, и из того, что после (τὰς προαριθμήσεις... τὰς ὑπαριθμήσεις)<sup>39</sup>, о которых ты думаешь так высоко, как будто в порядке имен заключается и порядок Именуемых. Ведь если это так, то, когда в Божественном Писании одни и те же Лица в силу равночестности естества исчисляются то впереди, то после, что помешает одному и тому же на одном и том же основании быть и честнее, и малочестнее самого себя? Такое же у меня рассуждение о словах *Бог* и *Господь*, а также о предлогах *из*, *через* и *в*, с помощью которых ты у нас так ухищренно различаешь Божество, относя первый предлог к Отцу, второй к Сыну, а третий — ко Святому Духу. Но что бы ты сделал, если бы каждый из этих предлогов был непреложно отнесен к одному, когда доказываешь ими такое неравенство в достоинстве и естестве, тогда как, насколько известно упражнявшимся в таких вещах, каждый из них сочетается с любым Лицом?»<sup>40</sup>. Но ведь и в своем Слове на Святые Светы явлений Господних тот же божественный Григорий, заимствуя выражение апостола, утверждает следующее: «*Нам един Бог Отец, из Негоже вся, и един Господь Иисус Христос, Имже вся* (1 Кор. 8:6), и един Дух Святой, в котором всё. Словами: *из Него, Им и в Нем* — не естества разделяем (иначе не переставлялись бы предлоги или не переменялся бы порядок имен), но указываем на личные особенности единого и неслиянного естества. Это видно из того, что различаемое вновь сводится воедино, если не без внимания прочтешь у того же апостола следующие слова: *из Того, и Тем, и в Нем всяческая...* (Рим. 11:36)»<sup>41</sup>. А если порядок имен все время сдвигается, как и предлоги, то откуда в Троице возьмется порядок, связанный с разделением на Первое, Второе и Третье?

А о том, что вовсе не следует ни допускать в пресущественной Троице Первое, Второе и Третье, ни исчислять их по способу сложения (ведь это влечет нашу мысль к понятию многобожия), послушай и то, что говорит великий учитель Василий в семнадцатой главе своего труда, обращенного к Амфилохию: «Един Бог-Отец, и един Единородный Сын, и един Святой Дух. Каждую из Ипостасей мы возвещаем как нечто уникальное, но не говоря: “Один”, “Два” и “Три”, или: “Первое”, “Второе” и “Третье”. Ибо Бог говорит: *Аз есмь Бог первый, и Аз после сего* (Ис. 44:6). Ибо не по способу сложения мы счисляем Лица, прибавляя от одного и до множества. Но если бы даже и нужно было Их счислять, мы все равно не дадим себя увлечь к понятию многобожия путем

39 В русском переводе стоит невразумительное: «...твои первочисленности и нижечисленности...» (Григорий Богослов 2007, 384).

40 Gr. Naz. Or. 31.20.6–19 (Gallay, Jourjon 1978, 314); цит. по рус. пер. с исправлениями: Григорий Богослов 2007, 384.

41 Gr. Naz. Or. 39.12.1–9 (Moreschini, Gallay 1990, 172, 174); цит. по рус. пер. с изменениями: Григорий Богослов 2007, 455–456.

безграмотного счисления»<sup>42</sup>. Ибо не по способу сложения мы считаем Лица, прибавляя от одного и до множества, поскольку между Единицей и Троицей в Боге не посредствует Двоица, но Он сразу — и Единица, и Троица, Один и Тот же — Единица и Один и Тот же — Троица, как и наставляет Григорий Богослов: «Не успеваю помыслить о Трех — как озаряюсь Тремя; не успеваю разделить Трех — как возношусь к Одному»<sup>43</sup>.

Стало быть, существует порядок, сообразно с которым именуются первое, второе и третье, но лишь в получивших начало и объемлемых сущих — тех, что изменчивы как сами по себе, так и в отношениях с окружающими, в которых имеет место как реальное (πραγματική), так и [соответственно]

42 Мосхамбар почти дословно цитирует фрагмент из 18 главы трактата Василия Великого «О Святом Духе, к Амфилохию, епископу Иконийскому»: «Ἐἷς Θεὸς καὶ Πατὴρ καὶ εἷς μονογενὴς Υἱὸς καὶ ἐν Πνεῦμα ἅγιον. Ἐκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν· ἐπειδὴν δὲ συναριθμῆσαι δέη, οὐχὶ ἀπαιδεύτω ἀριθμῆσαι πρὸς πολυθεΐας ἔννοιαν ἐκφερόμεθα. Οὐ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἀριθμοῦμεν, ἀφ' ἑνὸς εἰς πλῆθος ποιοῦμενοι τὴν παραύξησιν, ἐν καὶ δύο καὶ τρία λέγοντες, οὐδὲ πρῶτον καὶ δεῦτερον καὶ τρίτον. Ἐγὼ γὰρ Θεὸς πρῶτος, καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα» («Един Бог-Отец, и един Единородный Сын, и един Святой Дух. Каждую из Ипостасей мы возвещаем как нечто уникальное, но если бы даже и нужно было Их считать, мы все равно не дадим себя увлечь к понятию многобожия путем безграмотного счисления. Ибо не по способу сложения мы считаем Лица, прибавляя от одного и до множества, но [считаем] не говоря: “Один”, “Два” и “Три”, или: “Первое”, “Второе” и “Третье”. Ибо Бог говорит: *Аз есмь Бог первый, и Аз после сего* (Ис. 44:6)») (Bas. Caes. *De Spiritu Sancto* 18.44.20–45.4; Pruche 1968, 404). Однако он разделяет оригинальный текст Василия на четыре части, представляющие собой отдельные синтаксические периоды, и меняет их местами: «εἷς Θεὸς καὶ Πατὴρ καὶ εἷς μονογενὴς Υἱὸς καὶ ἐν Ἄγιον Πνεῦμα· ἐκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν, ἐν καὶ δύο καὶ τρία λέγοντες, οὐδὲ πρῶτον καὶ δεῦτερον καὶ τρίτον. Ἐγὼ γὰρ Θεὸς πρῶτος, καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα. Οὐ κατὰ σύνθεσιν δὲ ἀριθμοῦμεν ἀφ' ἑνὸς εἰς πλῆθος ποιοῦμενοι τὴν παραύξησιν. Ἐπειδὴν δὲ συναριθμεῖσθαι δέη, οὐχὶ ἀπαιδεύτω ἀριθμῆσαι πρὸς πολυθεΐας ἔννοιαν ἐκφερόμεθα» (Μονιοῦ 2011, 297.174–180). Это привело к грамматической несообразности. Предложение «Οὐ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἀριθμοῦμεν, ἀφ' ἑνὸς εἰς πλῆθος ποιοῦμενοι τὴν παραύξησιν, ἐν καὶ δύο καὶ τρία λέγοντες, οὐδὲ πρῶτον καὶ δεῦτερον καὶ τρίτον» («Ибо не по способу сложения мы считаем Лица, прибавляя от одного и до множества, но [считаем] не говоря: “Один”, “Два” и “Три”, или: “Первое”, “Второе” и “Третье”») Мосхамбар заменяет предложением «ἐκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν, ἐν καὶ δύο καὶ τρία λέγοντες, οὐδὲ πρῶτον καὶ δεῦτερον καὶ τρίτον», которое буквально означает: «Каждую из Ипостасей мы возвещаем как нечто уникальное, говоря: “Один”, “Два” и “Три”, но не: “Первое”, “Второе” и “Третье”». Он соединяет вторую часть предложения из текста Василия Великого с первой частью предыдущего ему предложения и в итоге теряет отрицание, имевшееся в первой части этого предложения в оригинальном тексте. В силу этого смысл искажается: возникает иллюзия того, что Мосхамбар приписывает Василию две грамматические формы порядкового исчисления Лиц в Троице, одна из которых допустима, а другая нет. Однако следом цитируемому тексту Василий прямо говорит о неслыханном Втором Боге, предполагаемым теми, кто вносит числовой порядок в Троицу: Bas. Caes. *De Spiritu Sancto* 18.45.4–5 (Pruche 1968, 404). Подобное суждение выводит из цитируемых слов Василия Великого и Мосхамбар. Поэтому мы исправляем в переводе текст Мосхамбара, возвратив оригинальный смысл выражения Василия Великого. Издательница текста Мосхамбара заканчивает цитату из Василия на середине словами из Ис. 44:6 (Μονιοῦ 2011, 297.174–177), не заметив выделенного нами в тексте перевода продолжения цитаты (ibid., 297.178–180). — *О. Н.*

43 Gr. Naz. *Or.* 40.41.17–19 (Moreschini, Gallay 1990, 294).

пространственное различие ипостасей<sup>44</sup>, а вот взаимного тяготения ипостасей друг к другу совершенно нет. Вот в них-то мы и обнаруживаем как вышеописанный порядок, так и различие того, что упорядочено, то есть первое, второе и третье по порядку. А вот по отношению к той природе, что вечна, безначальна, необъятна, нераздельна и неизменна, и созерцается одним лишь примышлением при различении Ипостасей, допустимо ли вообще говорить о Первом, Втором и Третьем по порядку? В данном случае это окажется скорее неупорядоченностью, нежели порядком, — возвещающей трех богов, и к тому же различных между собою. Ведь если всецелый Отец — во всецелом Сыне и Духе, и всецелые Сын и Дух — во всецелом Отце, и всецелый Сын — во всецелом Отце и Духе, и всецелые Отец и Дух — во всецелом Сыне, и всецелый Дух Святой — во всецелом Отце и Сыне, и всецелые Отец и Сын — во всецелом Духе Святом, то неужели же Дух Святой не сохранит непосредственной связи с Отцом, и мыслимо ли вообще будет вести речь о том, что эти Лица придерживаются вышеописанного порядка<sup>45</sup>, который реально (πραγματικῶς) отделяет друг от друга упорядочиваемое им, да к тому же сообразно превосходству и умалению чести, — и это при том, что Ипостаси [Троицы] на самом деле (πραγματι) неотделимы друг от друга, абсолютно (πάντη) ничем не связаны, необъятны и устремляются лишь друг к другу в едином обоюдном порыве (τῆ φεραλληλίᾳ)? Ибо несомненно, что такой порядок, о котором шла речь у нас, дробит упорядоченные сущие, подчиняя из них одни другим сообразно превосходству и умалению чести, так что эти сущие среди прочего отличаются друг от друга и честью. Действительно, там, где имеет место упорядочение многих сущих, реально (πραγματι) отделенных друг от друга, с неизбежностью и усматривается первое, второе и третье по порядку, и все эти сущие на самом деле (πραγματι) отделены друг от друга. Там же, где реальное (πραγματικῆ) различие Ипостасей не имеет места, возможно ли вообще увидеть такой порядок?

Да и потом, разве может Дух быть вторым после Сына по порядку и по достоинству в том, что касается одного и того же? Как учат те, кто мудр в таких вопросах, это абсолютно исключено. Ибо среди того, что бывает предшествующим, у выражения «предыдущее по порядку» — одно значение, а у выражения «первое по достоинству» — другое. В самом деле, достоинство, слава, держава, честь и поклонение — одно и то же, однако, достоинство и порядок — вовсе не одно и то же, ибо одно предшествует по порядку (как в случае диакона и пресвитера: ибо диакон предшествует пресвитеру по порядку, потому что вначале появляется диакон, а потом пресвитер; пресвитер же — первый по достоинству, так как во время совершения Божественного священнодействия он сидит, а диакон стоит), но, как говорится, является вторым

44 То есть различие, мыслимое по образцу реального (πραγματικῆ) и, следовательно, пространственного и темпорального отделения одного сущего от другого. Мосхамбар придерживается здесь такого, стремящегося к терминологической отчетливости, различения вплоть до конца абзаца. — *О. Н.*

45 То есть связанного с подсчетом, основанном на ряде натуральных чисел.

по достоинству, а другое, наоборот, предшествует по достоинству, но идет по порядку вторым, — так что если, как они заявляют, Дух Святой — второй по порядку после Сына, то несомненно, что Он окажется превосходящим Сына по достоинству. Видите, как эти охотники подчинить Дух Святой Сыну тем самым лишь в большей степени превозносят Его над Сыном?

А в дополнение к сказанному рассмотрим и следующее. Чей образ и знамение (εἰκόνα καὶ τύπον) несут три кругообразно переплетенных друг с другом восковых свечи, которые мы традиционно называем трикирием и которыми архиерей во время Божественного священнодействия, когда поется Трисвятая Песнь, запечатлевает священную Трапезу? Ибо Церковь Христова и это восприняла не без смысла и некоего умозрения (θεωρία). Конечно, ты скажешь: [это] знамение превоспеваемой Троицы. Но что нам скажут? Из этих трех восковых свечей, кругообразно переплетенных друг с другом, которая будет первой по порядку или по достоинству? А второй? А третьей? Этого они никак не смогут сказать. Итак, раз даже это столь простое отображение Божественной Троицы наши противники никак не смогут поделить на различные достоинства и порядки и сказать, которая из свечей трикирия является первой по порядку и по достоинству, какая — второй, а какая — третьей, то как же они вообще дерзают Саму непостижимую и превоспеваемую Божественную Троицу разделять на различные достоинства и порядки и говорить о Первом в Ней, Втором и Третьем по порядку и по достоинству? Если даже каждая из трех свечей в составе трикирия неразрывно связана с двумя другими (ибо так нам и передали божественные Отцы), то неужели же каждая из трех Ипостасей пресущественной Троицы может не быть непрерывно связана с двумя другими Ипостасями Божественности? Как они вообще дерзают Саму непостижимую и превоспеваемую Божественную Троицу разделять на различные достоинства и порядки и говорить о Первом в Ней, Втором и Третьем по порядку и по достоинству? Видишь, боголюбивое собрание, в какую бездну богохульства впадают утверждающие подобное?

### ГЛАВА ТРЕТЬЯ

#### О ТОМ, ЧТО УТВЕРЖДАЮЩИЕ ОТЦА И СЫНА В КАЧЕСТВЕ ЕДИНОЙ ПРИЧИНЫ ВСЕСВЯТОГО ДУХА НИЗВОДЯТ СЕЙ ДУХ НА УРОВЕНЬ ТВАРИ

После же всего этого летописец нечестия вновь излагает свои речи и учит, будто Дух Святой исходит и получает бытие от Отца и Сына и будто бы Отец и Сын, стало быть, являются одной Причиной исхождения и одним Началом Всесвятого Духа, а вдобавок к тому подвергает анафеме утверждающих, будто у Духа — две Причины<sup>46</sup>.

46 Двигаясь в общем русле постлионской католической мысли (как известно, на Лионском соборе 1274 г. было принято учение о том, что Святой Дух исходит от Отца и Сына *tanquam ab uno principio*), Иоанн Векк в центральном своем богословско-политическом сочинении периода патриаршества «Об унии и мире Церквей Старого и Нового Рима» так излагает

Итак, спросим у них в ответ: Отец и Сын являются одной Причиной и одним Началом Всесвятого Духа как Отец и Сын — или как Бог? Ведь если как Отец и Сын, то, разумеется, Они не суть одно, но их двое, — если только мы не собираемся распространять учения Савеллия<sup>47</sup>.

первую из двух целей своего труда: «достоверным образом изложить в данном трактате все те речения Писания, отталкиваясь от которых, те, кто в разное время богословствовали о Троице, как кажется, вполне однозначно разъясняют, что *Дух Святой бытийствует из сущности Отца и Сына* (курсив наш. — Д. М.), как утверждает и Римская Церковь, говоря, что Он исходит от Обоих...» («ἐν μὲν ἐγκатаσκεύως ἐκθεῖναι τῷ λόγῳ τὰ γραφικὰ πάντα ρητὰ, δι' ὧν οἱ κατὰ καιροὺς περὶ τῆς Τριάδος θεολογήσαντες φαίνονται διαρρήδην διατρανοῦντες τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τῆς οὐσίας ὑπάρχειν τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ, ὅπερ ἡ τῶν Ῥωμαίων Ἐκκλησία πρεσβεύει, ἐξ ἀμφοῖν αὐτὸ λέγουσα ἐκπορεύεσθαι») (Jo. Verc. *De Unione Ecclesiarum* 2; PG 141, 17C). Ср.: «...Дух бытийствует от Отца и Сына сущностным образом» (τὸ οὐσιωδῶς ὑπάρχειν τὸ Πνεῦμα ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ) (Jo. Verc. *De Unione Ecclesiarum* 11; PG 141, 44B). Все отцы, по Векку, якобы разъясняют именно это положение: «τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσιωδῶς ὑπάρχειν αὐτὸ» (Jo. Verc. *De Unione Ecclesiarum* 26; PG 141, 77A). При этом Векк отождествляет сущностное и ипостасное исхождение Святого Духа от Сына; см., например: «Ибо чем иным является сущностное и воипостасное исхождение [Духа] из Сына, как не Его сущностным бытием из Сына?» («Τὸ δὲ οὐσιωδῶς καὶ ἐνυποστάτως ἀναβλύζειν ἐκ τοῦ Υἱοῦ τί ἄν ἄλλο ἔσται ἢ τὸ οὐσιωδῶς ὑπάρχειν ἐξ αὐτοῦ;») (Jo. Verc. *De Unione Ecclesiarum* 16; PG 141, 53D). [Таким образом, Иоанн Векк указывает на единство по сущности причины исхождения Святого Духа от Отца и Сына, и это же сущностное исхождение мыслится им как ипостасное. Какое значение тогда при исхождении Святого Духа играют *Ипостаси* Отца и Сына, остается неясным. Если Святой Дух исходит из сущности Отца и Сына как из одной причины, то тогда, по мысли Мосхамбара, он должен, будучи той же сущности, изводить самого себя, а его единственное нам известное ипостасное свойство «исходить» окажется природным свойством всех Лиц Святой Троицы. Напротив, ипостасные различия Отца и Сына в порядке изведения ими Святого Духа не будут мыслиться вовсе — это то следствие, которое вытекает из положения о сущностном исхождении Святого Духа от Отца и Сына, поскольку ипостасное изведение Духа Отцом и Сыном в этом случае вело бы, как понимает и сам Векк, указывая на одну, а не две причины исхождения Духа, к исповеданию двоебожия и в итоге к исключению Святого Духа из Троицы. Эти выводы, согласно Мосхамбару, неизбежны, если не проводить четкого различия между ипостасными и природными свойствами среди Лиц Святой Троицы. Если же держаться этого различия, то отказавшись признавать «бытие причиной исхождения» природным свойством, мы должны приписать его либо только Отцу — и это православная точка зрения, либо только Сыну — но это противоречит слову самого Христа (Ин. 15:26). Следующая часть третьей главы целиком посвящена Мосхамбаром тем апориям, которые вытекают из отстаиваемого Веком и латинствующими положения об изведении Святого Духа Отцом и Сыном по их сущности. — О. Н.]

- 47 Как известно, Савеллий учил, что три Лица Святой Троицы — лишь три личины, т. е. три проявления одной и той же сущности. По большому счету, система Векка тяготеет к классическому савеллианству и номинализму, коль скоро «...свойства Троицы в собственном смысле — не что иное, как три имени: "Отец", "Сын" и "Дух"» («...αἱ τῆς Τριάδος κυρίως ἰδιότητες τὰ τρία ταῦτα ὀνόματά εἰσι, τὸ Πατὴρ, Υἱός τε, καὶ Πνεῦμα») (Jo. Verc. *De Unione Ecclesiarum* 15; PG 141, 52B). В таком случае, естественно, «Сын» будет «во всем тождественным» «Отцу», поскольку и тот, и другой окажутся всего лишь проявлениями единой Сущности. Обвинение латинофилов в савеллианстве или полусавеллианстве, т. е. в явном, но не полном, смешении ипостасей Троицы, поскольку в случае исхождения Святого Духа от Отца и Сына только последние смешиваются в одно Лицо, — характерный полемический прием православных, начиная с Фотия. См., например: Phot. *Myst.* 9 (PG 102, 289AB). [Опровержению этих обвинений в полусавеллианстве, которые Фотий адресует латинянам, и приводимых им логико-богословских оснований такой критики, Иоанн Векк

Они<sup>48</sup> ведь не идентичны друг другу. Ибо каждый из Них уникален, а отличаются Они друг от друга благодаря отношению противоположности, — как и любые вещи, находящиеся в отношении к чему-либо. Если же как Бог, то, стало быть, Отец и Сын — одна Причина Всесвятого Духа, и тогда надлежит либо и Духа Святого исповедовать Богом вместе с Отцом и Сыном и, соответственно, Со-виновником собственного бытия, либо же не исповедовать Его Со-виновником, — но тогда и вообще отказаться от признания Его Богом. Ведь утверждение о том, что Отец и Сын являются Причиной Духа как Бог, означает, что такой Причиной являются все сообща Ипостаси Божественной природы, так что если одна из Ипостасей — не Причина, то Она — и не Бог вовсе, потому что имя «Бог» является общим и природным свойством, а не ипостасным (φυσικὸν ἰδίωμα καὶ οὐχ ὑποστατικόν). А возможно спросить и так: чем они назовут эту единую Причину исхождения — природным или ипостасным свойством (ἰδίωμα)? Ведь все, что ни сказывается о Святой Троице, представляет собой, разумеется, или природное свойство, или ипостасное. Ибо между ними нет ничего среднего. И если они скажут, что Причина исхождения является природным свойством, разве же оно не будет принадлежать и Всесвятому Духу, раз уж Дух Святой соприроден Отцу и Сыну? Итак, если [это свойство] — природное, то оно, несомненно, будет общим для всей природы Божества, поскольку природные свойства являются общими для природы. Следовательно, Причина исхождения будет отличительной особенностью (ἰδιον) и Всесвятого Духа — наряду с Отцом и Сыном, потому что Дух — той же с Ними природы. А если скажут, что эта Причина исхождения — свойство Ипостаси, то она, разумеется, будет принадлежать одной Ипостаси, а не двум, а это значит, что ее надо будет отнести или только к Отцу, или к Сыну. Если же только к Отцу, то ясно, что она не будет относиться к Сыну; а если станут утверждать, что Причину исхождения подобает отнести к Сыну, то пусть сообщат нам, откуда восприняв, заполучили они столь неслыханное исповедание веры — из каких Евангелий, из каких апостольских преданий, из каких патриарших и соборных книг? Но они в ответ говорят: «Как причиненность не принадлежит ни одной, ни трем Ипостасям, а двоим — то есть Сыну и Духу, так и про Причину исхождения мы утверждаем, что она принадлежит двум Ипостасям, а не трем сообща, как и не какой-либо одной»<sup>49</sup>. И того не могут уразуметь окаянные, что и в этом случае, что очевидно, утверждают две Причины, как и, конечно, два Причиненных, и сами себя, словно бесноватые, подвергают анафеме.

А затем добавляют: «Как Создатель всего — Отец, Создатель всего — и Сын, то есть Создатель и Создатель, но все же один Создатель, а не два, и Виновник всего — Отец, Виновник всего — и Сын, но один Виновник всего,

---

посвящает в трактате «Об унии и мире Церквей Старого и Нового Рима» 35 и 36 главы: Jo. Vecc. *De Unione Ecclesiarum* 35–36; PG 141, 96B–100A. — О. Н.]

48 Отец и Сын.

49 См., например: Jo. Vecc. *De Unione Ecclesiarum* 24, 26, 27 (PG 141, 69C, 73C–76A, 80C).

а не два, точно так же мы и говорим, что Виновник Духа — Отец, Виновник — и Сын, но один Виновник Духа — Отец и Сын, а не два»<sup>50</sup>. И того в этой связи не могут уразуметь окаянные, что [бытие] зиждительной Причиной оказывается природным свойством, потому что все, утверждаемое об Ипостасях на равном основании и тождественным способом, а также сводимое воедино, предстает природным, а не ипостасным свойством, а [бытие] Причиной исхождения — свойство не природное, а ипостасное, поскольку и утверждается об одной Ипостаси, а не о большем Их количестве, как и [бытие] Причиной рождения, и ни в коем случае не подобает смешивать природные свойства с ипостасными как в области собственно богословия, так и в сфере Домостроительства во плоти<sup>51</sup>. Итак, раз они сталкиваются с двумя видами нечестия, пусть же и изберут себе, какое ни пожелают: или, называя [бытие] Причиной исхождения природным свойством, как и [бытие] зиждительной Причиной всего (каковое в равной степени и тождественным образом утверждается об Отце и Сыне, будучи приписываемо Им как единому Началу), Духу же отказывая в этом свойстве [быть Причиной], пусть со всей определенностью и исповедуют, что Дух — иной природы, производя силлогизм по второй фигуре (в самом деле, если одно и то же природное свойство предцируется (κατηγορεῖται) Отцу и Сыну, тогда как его наличие у Всесвятого Духа отрицается, из этого следует, что Дух Святой не имеет общения с Отцом и Сыном в том, что касается этого природного свойства), или же, утверждая, что [бытие] Причиной исхождения — свойство ипостасное, предцируемое (κατηγορούμενον) на равных Отцу и Сыну, но не одним и тем же способом, а потому и не возводимое к Ним как

50 Это фактически пересказ догматической конституции «О верховной Троице и католической вере» («De summa Trinitate et fide catholica») Лионского собора: «...aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione, procedit» («...вечно исходит от Отца и Сына, но не как от двух Начал, а словно от одного Начала; не двумя дуновениями, а одним-единственным дуновением») (Concilium Lugdunense II — 1274. Constitutiones. II. *De summa Trinitate et fide catholica* 1; Tanner 1990, 314). [Далее Мосхамбар, опираясь на описанное смешение латинофилами понятия о природном свойстве Бога как творца всех вещей применительно к Отцу и Сыну и ипостасного свойства «быть причиной исхождения», доказывает, что, в действительности, они отделяют природу Святого Духа от природы Божества, а последнюю неизбежно мыслят по модели двуначалия и двоебожия, хотя и отказываются признавать две причины исхождения Святого Духа. Более того, так латинофилы лишают Дух также и свойства творческого начала, каковое является его природной особенностью. — О. Н.]

51 Центральное положение всей фотианской традиции. Применительно к триадологии см. уже упомянувшееся место из «Слова о тайноводстве Святого Духа» Фотия: Phot. Myst. 9 (PG 102, 289AB). См. также, например, в гл. 18: «Если [личное] свойство (τὸ ἴδιον) Отца переносится (μεταβάλλεται) на особенность (τὴν ιδιότητα) Сына, то ясно, что и [личное] свойство (τὸ ἴδιον) Сына следует перенести (μεταβαλλόμενον) на особенность (τὴν ιδιότητα) Отца» (Phot. Myst. 18; PG 102, 297A). [Принципиально также, что данное положение распространяется не только на триадологию (богословие в узком и основном значении), но и на христологию. Мосхамбар подчеркивая этот момент, вероятно, подразумевает, что ошибки в различении природных и, соответственно, ипостасных свойств творца и тварного сущего в понимании Воплощения неизбежно сказываются и на богословии в собственном смысле, т. е. ведут к приданию Богу свойств творения. — О. Н.]

к одному Началу, как и свойство [быть] Причиной Сына и Духа<sup>52</sup>, пусть не отрицают того, что они со всей отчетливостью исповедуют две Причины и два Начала Всесвятого Духа, дабы в итоге получить Божество, низводимое до диархии (δυναρχίαν)<sup>53</sup>, коль скоро монархия оказывается у них раздробленной. Если же возжелают остаться в пределах благочестия, а не попадать в тупики и не проваливаться в пропасти, пусть исповедуют, что, во-первых, [бытие] Причиной исхождения предидируется (κατηγοροῦμενον) как ипостасное свойство одного лишь Отца и приписывается Ему одному, что, во-вторых, [бытие] Причиной равно предидируется (κατηγοροῦμενον) Сыну и Духу (коль скоро оба этих Лица и в самом деле непосредственным образом и равночестно [бытийствуют] от Отца), однако не одним и тем же способом и не сводясь к одному (οὐδὲ εἰς ἓν συναγοῦμενον), — но различными способами: применительно к Сыну — по способу рождения, а к Всесвятому Духу — по способу исхождения; именно поэтому Причиненных и двое. Таким образом веруя, они и увидят со всей отчетливостью сияние Истины, избегая злейшего нечестия.

А если вновь станут заявлять о том, что подобает Сыну во всем быть тождественным Отцу, выдвигая в качестве обоснования собственной позиции глас Господень, говорящий: «*Аз и Отец едино есма*»<sup>54</sup> (Ин. 10:30), — пусть же ведают, что ни на основании бытия Причиной исхождения, ни на основании бытия Причиной рождения, ни на основании какого бы то ни было из ипостасных свойств не следует полагать, будто Сын тождествен Отцу, а вот по природе, по Божеству и по всем природным свойствам, среди которых — и бытие Богом-Утешителем, Дух Святой, по общему признанию, прославляется с Отцом и Сыном, будучи отождествляем [с Ними]<sup>55</sup>. Но в дополнение ко всему

52 То есть причиной рождения и исхождения, как это свойственно Отцу.

53 Двоеначалия.

54 В корпусе сочинений Иоанна Векка, изданном в 141 томе *Patrologia Graeca*, отсутствуют подобные полемические ссылки на Ин. 10:30. Однако они имеются у сторонников Векка — Георгия Метохита и Константина Мелитениота. Так Георгий Метохит, истолковывая это изречение в пролатинском смысле, утверждает, что Господь в этом речении показывает, что Он и больше Духа (по свойству изводить Его, каковое свойство у Сына общее с Отцом), и равен ему («по неизменности природы» («κατὰ τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον»)) (Georg. Metoch. *Contra Manuelem Cretensem* 8; PG 141, 1329AB). См. также соответствующее место у Константина Мелитениота: Const. Meliteniot. *De processione S. Spiritus* Or. 1.34 (PG 141, 1108CD).

55 В этом не вполне прозрачном по смыслу предложении (мы даем его в буквальном переводе) Мосхамбар подводит итог проделанному в третьей главе рассуждению. До этого во фрагменте, составляющем предыдущий абзац текста, он показал, что латинофилы, последователи Векка, смешивая ипостасные и природные свойства Отца и Сына (Отец по природному свойству — причина творения, а по ипостасному — причина исхождения Святого Духа, Сын же, будучи по природе причиной творения, отождествляется ими с Отцом и по свойству «быть причиной исхождения»), вне зависимости от того, мыслят ли они бытие причиной исхождения как природное или ипостасное свойство, в обоих случаях, по существу, утверждают нетождественность Святого Духа по природе Отцу и Сыну. В первом случае этот вывод очевиден, поскольку если «быть причиной исхождения» — природное свойство, то Святой Дух, им не обладая, не един по природе с Отцом и Сыном. Во втором

перечисленному следует спросить еще и вот о чем: итак, раз Отец и Сын — одна Причина исхождения Всесвятого Духа, то каким же образом исходит и получает бытие из этой единой Причины исхождения Дух Святой — непосредственно или не непосредственно (προσεχῶς ἢ οὐ προσεχῶς)<sup>56</sup>? И если ответят: «Непосредственно», — то как же они сами уверяют, что Дух [получает бытие] не непосредственно от Отца? А если скажут: «Не непосредственно», — то как же они заявляют, что Дух — непосредственно от Сына?<sup>57</sup> Ибо эти [способы исхождения] противолежат (ἀντίκεινται) друг другу как обладание и лишенность (ὡς ἔξις καὶ στέρησις), [то есть] взаимоисключающим образом, и между ними невозможно отыскать ничего среднего. А потому невозможно ни утверждать, что противолежащие [сводятся] к одному (ὁφ' ἐν τὰ ἀντικείμενα καταφῆσαι) непосредственно и не непосредственно, ни отрицать, что [эти противолежащие сводятся к одному] непосредственно и не непосредственно, потому что Дух никак не получит существования от такой единой причины. Если же они станут утверждать по отдельности (καταφατικῶς χωρὶς εἶποιεν), что от Сына [Дух исходит] непосредственно, а от Отца — не непосредственно, то мы, изрядно посмеявшись над их безумием, скажем этим горе-богословам: «Что с вами, мужи ученые? Вы разложили на две Причины измышленную вами единую, однако двуипостасную Причину исхождения, введя, соответственно, и два исхождения — непосредственное

---

случае Отец и Сын отождествляются по своей ипостасной особенности «быть причиной исхождения», но тогда необходимо признать как различие в способе обладания ими этой особенностью, так и разделение между ними и Святым Духом в этом качестве: у них есть общая особенность, не свойственная третьему Лицу Троицы, а значит, в Троице имеется иерархия приоритета по происхождению двух божеств в отношении третьего. В данном предложении Мосхамбар указывает, что, если следовать приведенным им выше аргументам, латинофилам нельзя, исходя из отождествления двух Лиц Троицы, а именно — Отца и Сына, на основании приписывания им какого-либо ипостасного свойства, одновременно следовать общему и всеми признанному учению церкви о природном тождестве Святого Духа Отцу и Сыну и прославлять его в этом качестве. Но возможен и другой, близкий данному, но включающий иную смысловую модальность, вариант чтения этого предложения: Мосхамбар разделяет истинное и ложное в утверждениях латинофилов, указывая им, что нельзя на основании ипостасных свойств отождествлять Отца и Сына, а вот утверждать, как и все христиане, природное единство Святого Духа с Отцом и Сыном, значит поступать правильно. — *О. Н.*

56 Хотя οὐ προσεχῶς контекстуально допускает перевод словом «опосредованно», мы придерживаемся буквального перевода — «не непосредственно». Причина в том, что пара προσεχῶς и οὐ προσεχῶς берется здесь Мосхамбаром именно на основе контрадикторного противоположения, а точнее, на языке аристотелевской логики, понимается им как тот вид высказывания о противолежащем, который дан через обладание и лишенность. Взаимоисключающее присутствие членов этой пары обусловлено исходным положением латинствующих о том, что сущностная (природная) причина исхождения Святого Духа, несмотря на его исхождение от двух Лиц Троицы, тем не менее одна. Соответственно, при таком условии для Мосхамбара опосредованное исхождение Святого Духа по определению невозможно, т. е. есть и мыслимо, как и рождение Сына, только непосредственное исхождение Духа от Отца. См. прим. 58 ниже. — *О. Н.*

57 Ср., например: Jo. Vecc. *De Unione Ecclesiarum* 28, 29 (PG 141, 85D, 88B).

и не непосредственное?»<sup>58</sup> Видите, сколь велико их безумие? Ибо, по всеобщему признанию, очевидно следующее: утверждать, будто от Сына Дух исходит

58 В этом, последнем в третьей главе, аргументе против Иоанна Векка и латинофилов Мосхамбар доказывает, что догма об исхождении Святого Духа от Отца и Сына как исхождению непосредственному (от Сына) и опосредованному (через Сына от Отца) ведет к логическим противоречиям, хотя и косвенно, но совершенно отчетливо, обвиняя оппонентов в недостатке философского, прежде всего логического, образования. В своем доказательстве он использует логико-онтологические различия из 10 главы «Категорий» Аристотеля, где тот устанавливает четыре типа высказывания о противоположащих (ἀντικειμενά): как о соотносенных (τὰ πρὸς τι), как о противоположных (τὰ ἐναντία), как о лишенности и обладании (στέρησις καὶ ἔξις) и как об утверждении и отрицании (κατάφασις καὶ ἀπόφασις). Непосредственное и опосредованное исхождение берутся латинянами и латинофилами как свойства вещей, однако мыслится непосредственное и опосредованное исхождение от одной природной причины, по мнению Мосхамбара, только на основании предикации обладания свойством и его лишенности. Обладание и лишенность сами не есть свойства, но противоположат друг другу как «быть лишенным» и «обладать свойством» (Arist. *Cat.* 12b1–5). В этом смысле они не являются противоположностями, одна из которых всегда есть свойство вещи, как и другая может быть только свойством этой или другой вещи, но никогда не лишенностью свойства (*Cat.* 12b26–35). Обладание и лишенность по тому же основанию не могут быть и соотносенными, поскольку обладание свойством как противоположащее лишенности этого свойства не является обладанием этим свойством в связи с противоположащим ему другим свойством (*Cat.* 12b16–18). Как таковые обладание и лишенность имеют специфический статус в границах предикации. Они не есть такие противоположащие, между которыми нет ничего посредине, но только в том смысле, что свойство, которым может обладать вещь по своей природе в возможности, может ей еще не принадлежать (так, в классическом для Аристотеля и школьной традиции примере то, чему еще не надлежит иметь зрение, не называется ни слепым, ни зрячим) (*Cat.* 13a4–7). Однако обладание и лишенность не есть и те противоположащие, между которыми есть что-то среднее, ведь в актуальном состоянии обладания свойством вещь неизбежно лишена этому свойству противоположащего (как зрение предполагает отсутствие зрения как себе противоположащее по способу обладания и лишенности, т. е. слепоту). Лишенность, взятая как только возможность, предполагает как переход в действительность того, чему она противостоит, так и то, что такой переход не состоится, т. е. такой переход имеет контингентный характер (*Cat.* 13a8–12). При этом в то время как актуальное обладание предполагает переход к лишенности, последняя, будучи данной, уже не позволяет проявиться противоположащему ей свойству (как замечает Аристотель, слепой уже не прозреет, а у лысого волосы вновь не появляются) (*Cat.* 13a30–36). Соответственно Мосхамбар, имея в виду, что в Боге нет ничего потенциального (это им не прописанная, но само собой разумеющаяся, посылка его умозаключения), может утверждать, что свойства (или способы) непосредственного и опосредованного изведения Святого Духа, противоположащие друг другу в одной по природе причине исхождения по типу обладания и лишенности (либо обладания одним, либо его лишенности, поскольку непосредственное изведение исключает опосредованное, и наоборот), как таковые взаимоисключают друг друга как в одной ипостаси, так и в одной природе (в Отце и Сыне как единой по природе причине исхождения латинофилов) и не имеют ничего среднего между собой. Поэтому в таком случае «опосредованное» для него в собственном смысле применительно к исхождению Святого Духа есть только и исключительно — «не непосредственное», т. е. лишенность свойства изводить Дух в качестве причины его бытия. Как существующие по способу обладания и лишенности непосредственное и опосредованное/не непосредственное изведения особым образом соотносятся и с четвертым способом высказывания о противоположащем: утверждением и отрицанием, способом, для которого характерно, что из утверждаемого и отрицаемого одно всегда необходимо истинно, а противоположащее необходимо ложно. Соответственно, в порядке возможного или измышленного утверждения об обладании свойством отрицание

непосредственно, а от Отца — не непосредственно, значит возвещать две Его причины и два исхождения. Тем самым они, словно беснуясь, сами себя подвергают анафеме.

---

и утверждение относительно этого свойства у вещи всегда ложно, и только если вещь обладает свойством, утверждение о том, что она его лишена, будет ложным, а утверждение о противоположащем будет истинным (*Cat.* 13a36–13b2, 13b20–35). Соответственно, смысл аргумента Мосхамбара состоит в том, что одна причина исхождения (раз латинофилы полагают, что Отец и Сын тождественны по этому ипостасному свойству) не может быть двумя противоречащими друг другу по способу осуществления (непосредственное и опосредованное/не непосредственное изведение Святого Духа) и выражения этого свойства инстанциями причинения: если Дух исходит непосредственно от Отца и Сына, то не может не непосредственно исходить от Отца, если не непосредственно от Отца и Сына, то не может непосредственно исходить от Сына. Иными словами, одна причина не может одновременно обладать свойством непосредственного изведения Духа и быть лишена этого свойства, т. е. непосредственное исхождение Духа от Сына и не непосредственное — от Отца как противоположащие друг другу не могут сводиться к одному, поскольку не существует такой единой причины, которая эти противоположности могла бы вместить. Ее существование противоречит здравому смыслу, т. е. оно измышлено и является воображаемым, — именно в этом смысле относительно существования такой причины, совмещающей непосредственное изведение Духа и его лишенность, бессмысленно что-либо утверждать или отрицать: и то, и другое (утверждение и отрицание) будет ложным. Далее Мосхамбар предлагает еще один вариант утверждения относительно свойств непосредственного и не непосредственного изведения Духа, уже выполненного формально правильным образом, когда обладание свойством непосредственного изведения принадлежит одной вещи, а обладание свойством не непосредственного изведения — другой. Для латинофилов, признающих опосредованное исхождение Духа от Отца через Сына, этот вариант — единственный оставшийся: непосредственное исхождение проистекает от Сына, а не непосредственное — от Отца. Но в этом случае, по его мнению, всем очевидной становится нелепость самого первоначального построения латинофилов: измышлять одну причину исхождения в двух ипостасях на основе предварительно измышленных двух ипостасных свойств, принимаемых ими за существующие в своих субъектах тождественным образом, но таких, которые, однако, по смыслу их существования в одном субъекте причинения противоречат друг другу как присутствие свойства и его отсутствие, означает всего лишь принимать две разные причины исхождения, а не одну, и два разных исхождения Святого Духа, а не одно, что и смешно, и возмутительно, тем более, что в действительности у латинствующих получается, что — при признании одной природной причины исхождения — от Отца Дух вовсе не исходит, но это противоречит Писанию, а Сын обладает монархией в Святой Троице в отношении его изведения. Отметим также, что Мосхамбар, несомненно, изучал *Органон* Аристотеля, как и школьные комментарии к нему, и не мог не пользоваться знаменитой «Сокращенной логикой» своего вероятного учителя — Никифора Влеммида (см. 25 главу: Niceph. Blemm. *Epitom. logic.* 25.24–42; PG 142, 877, 880). — О. Н.

**ANTIRRHETIC CHAPTERS AGAINST THE WRITINGS AND TEACHINGS OF VECCUS,  
WHICH WERE SENT JOINTLY TO THE WHOLE CHURCH OF CHRIST  
BY THE HOLY PATRIARCH OF JERUSALEM LORD GREGORY  
AND WRITTEN BY THE ORDER OF THIS HOLY PATRIARCH OF JERUSALEM  
FROM HEARSAY OF DIDASCALOS OF GOSPEL LORD GEORGE MOSKHAMBAR (Ch. 1–3)**

George Moskhambar

Transl. by Dmitry Makarov, translation editing by Timur Shchukin, notes by Dmitry Makarov and Oleg Nogovitsin.

Dmitry Makarov

*Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Urals Mussorgsky State Conservatoire.*

**Address:** 26 Lenin ave., Yekaterinburg 620014, Russia.

**E-mail:** dimitri.makarov@mail.ru

Oleg Nogovitsin

*PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Associate Professor of the Department of Social Sciences at the Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University.*

**Address:** 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

**E-mail:** onogov@yandex.ru

Timur Shchukin

*Associate Research Fellow at the Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.*

**Address:** 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

**E-mail:** tim\_ibif@mail.ru

*The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project number 19-011-00778 "Leontium of Byzantium and Patristics".*

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 2. 2019. P. 283–305.

© Dmitry Makarov, transl., notes, 2019 © Oleg Nogovitsin, notes, 2019

© Timur Shchukin, transl. editing, 2019