

Д. И. Макаров

К ПРОБЛЕМЕ ПОНИМАНИЯ ЕВХАРИСТИИ ФЕОФАНОМ III, МИТРОПОЛИТОМ НИКЕЙСКИМ

В последнее время участились споры о понимании Таинства Евхаристии византийскими богословами-паламитами XIV в., а также самим св. Григорием Паламой. Ввиду исключительной важности данной темы следовало бы подходить к ее рассмотрению максимально взвешенно и корректно, привлекая как можно большее количество источниковых данных. В настоящей статье делается попытка рассмотреть понимание Евхаристии видным византийским мыслителем, учеником св. Филофея Коккина — митрополитом Феофаном Никейским (умер ок. 1381 г.) на основании двух его главных трудов: «Пяти слов о Свете Фаворском» и Похвального слова Пресвятой Богородице. Интересующий нас материал находится прежде всего в Первом и Третьем из Пяти слов (цитаты приводятся в нашем переводе).

Обратимся прежде всего к заключительной части Первого слова о Свете Фаворском:

«Таким образом, раз приобщение плоти Сына Божия есть не что иное, как причастие заключенной в ней Божественной благодати и энергии, которая и дарует нам формальное единство с Его Божественной плотью, то есть обоженность¹, а причастие Божественной энергии и благодати является, как показано, уподоблением Богу по мере возможного, то причастие Божественного Тела Господня не может быть не чем иным, как только уподоблением — по мере сил — Воплотившемуся Богу. Поэтому прикосновение наших губ к Телу Господню и то пространственное и телесное сочетание и соприкосновение с этим Телом, что благодаря его вкушению переходит на все Тело Вкушаемого вообще, выступает символом того единства, соприкосновения и, так сказать, срастворения, которое совершается посредством Божественной энергии и благодати»².

Сказанное поясняется аналогией: испытывая любовь к кому-либо (здесь подразумевается все многообразие значений христианской *ἀγάπη*), мы стараемся выказывать друг другу телесные символы этой любви — например, рукопожатие. Подобным образом обстоит дело и в отношении любви к Богу: «...без чистой и божественной любви никто не в силах сочетаться по благодати с Телом Господним... те, кто дотрагивается до оных превышестественных Таинств, не имея божественной

любви, то есть любви к Богу и ближнему, жалким образом добиваются не только единства, но и разлада»³.

Эта аналогия необходима Феофану для того, чтобы подвести читателя к важнейшему выводу: чисто телесное причастие не всегда может оказаться действенным средством соединения с Богом, если в душе верующего не будет любви. Феофан прямо говорит об этом:

«...не все те, кто прикасается к этим Таинствам телесно, причащаются и заключенной в них Божественной энергии и благодати, а значит — не все претерпевают и изменение сообразно с нею... прикосновение и вкушение⁴ — действия телесной энергии... Так что если и тело здорово, то ничто не препятствует любому желающему вкусить сие животворящее Тело — но лишь как тело; с другой же стороны, преобразится или нет душа вкусившего сообразно той благодати, что сопробывает с этим Божественным Телом, — будет зависеть от здоровья души. В самом деле, когда человек удерживает в здравии и подчинении — сообразно рассудку — и двоицу природных страстей⁵, он способен в полной мере вкусить сию Божественную благодать, неодолимой силою любви простирая к деснице Божией — наподобие некоей собственной десницы — все свое вождевательное начало и благодаря сему преевместественному касанию и объятию десницы Всевышнего изменяясь божественным изменением (τὴν Θεῖαν ἀλλοίωσιν ἀλλοιούμενος)⁶»⁷.

О важнейшем понятии «божественного изменения», характерном для паламитской традиции (св. Григорий Палама, Феофан Никейский, Иоанн Кантакузин), речь пойдет чуть далее (с. 8–9). В своих творениях Феофан подробно раскрывает специфику этой высшей ступени духовного пути христианина. Но нас сейчас более волнует «негативный образец» — Иуда, споры о причастии которого на Тайной вечере и вызвали к жизни Первое слово...⁸ Он-то как раз и оказывается образцом чисто телесного (и потому недействительного) причастия — но не в силу неполноты Св. Даров как таковых, а в силу собственной греховности:

«Стало быть, раз дело обстоит именно так, Иуда вкусил лишь Тело Спасителя и лишь чувственным образом, — а заключенной в нем благодати, как недостойный, остался совершенно непричастным. Стать так или иначе причастным этой благодати, которая была уделяема (χορηγοῦμένης) и ранее — на горе Фаворской — неприкровенной, а не в сопровождении Тела⁹, для дальнейшего ею обладания ему, как нечистому, также было невозможно — ни тем же способом, что избранные ученики, ни как-либо иначе»¹⁰.

В этом рассуждении обращает на себя внимание целый ряд моментов. Прежде всего, спор в мировой науке ведется об употреблении Феофаном слова «символ» — в этом фрагменте, а также в еще одном месте из Третьего слова, которое разбирается ниже. Но недоумение вызывает и ряд других вопросов. По поводу решения Феофаном вопроса о причастии Иуды (который, как мы только что прочитали, причастился Святому Телу лишь телесным образом, не вкусив заключенной в Нем благодати) М. М. Бернацкий в энциклопедической статье утверждает:

«...митр. Феофан приходил к мнению, по сути противоречащему учению свт. Кирилла Александрийского о Христе и Евхаристии, говоря о том, что в Евхаристии возможно существование Плоти Христовой, лишенной Божества, — только ее одну якобы и вкушают недостойные»¹¹.

С таким решением вопроса не представляется возможным согласиться, поскольку, с паламитской точки зрения (которой и придерживался Феофан), оно по-

коится на недопустимом смешении категорий сущности, потенции и энергии. В действительности никакого противоречия со святоотеческой традицией у Феофана нет — по сути, он всего лишь повторяет (применительно к Евхаристии) ставшее к его времени традиционным и оказавшее влияние на прп. Григория Синаита учение св. Марка Подвижника (V в.) о действии в нас благодати, получаемой в Таинстве Крещения. Духовную жизнь согласно учению св. Марка еп. Каллист (Уэр) описал как «переход от благодати Крещения, присутствующей в нас *μυστικῶς*, к благодати Крещения, переживаемой *ἐνεργῶς* (т. е. на деле, в действии. — Д. М.)»¹². Но это не означает, что сама благодать не была всякому верующему изначально преподана в Таинстве Крещения. Другое дело, что эту благодать необходимо «актуализировать» добродетельной жизнью и соблюдением заповедей¹³. Так и с Евхаристией: Феофан, опираясь на хорошо известное ему различие потенции и акта (понятого как актуализация данной потенции)¹⁴, показывает, что при чисто «телесном», т. е. внешнем, «формальном» (в современном смысле этого слова) и «символическом» причастии Св. Даров, все богатство сокрытой в них благодати останется нераскрытым и не принесет никакой пользы причастнику.

Добавим, что Феофан почти наверняка знал соответствующее учение св. Марка: в Похвальном слове Пресвятой Богородице он высказывает близкое мнение о Таинстве Крещения, говоря, что в этом Таинстве «...уже становится видимым посредством символов (т. е. купели, погружения и т. п. — Д. М.) дарованное ему (т. е. крещаемому; курсив наш. — Д. М.) усыновление и несказанное обожение»¹⁵. Увидеть в трактовке митрополитом Никейским Евхаристии разрыв материально-телесной и нетварной составляющей Св. Даров — значит обвинять Феофана в исповедании какого-то иного, принципиально отличного от халкидонского и, очевидно, приближающегося к акиндиновскому варианта христологии¹⁶. Именно таковым было мнение прот. Иоанна Мейендорфа от поспешного — увы, слишком поспешного! — прочтения им в рукописи Paris. Gr. 1249 того фрагмента из Третьего слова, где употребляется понятие «символ»¹⁷. Между тем сам Феофан, процитировав Псевдо-Дионисия, чуть далее недвусмысленно спрашивает:

«Так неужели же на том основании, что Тело Господне созерцается не по естеству, но символически и в образах, мы скажем, что видимое и причастуемое является чем-то отличным от него?»¹⁸

И отвечает:

«Разумеется, нет — если мы действительно собираемся стать общниками (*κοινωνοί*; ср. 2 Пет 1, 4) его. Итак, раз это, вне всякого сомнения, и есть то самое Тело, абсолютно необходимо признать, что все те свойства, которые, по нашему убеждению, присущи плоти Господней, как-то: то, что она едина по ипостаси с Богом-Словом; то, что она обожена, восседает одесную Бога и Отца, принимая равное поклонение от всякой силы небесной, нетленна и бессмертна — присущи ей и тогда, когда она является перед нами под видом хлеба»¹⁹.

Как видим, Феофан вовсе не противоречит св. Кириллу Александрийскому и христологии Четвертого Вселенского Собора в Халкидоне, но непосредственным образом опирается на эту христологию — в том виде, который ей придал св. Максим Исповедник. Примеров этого немало в произведениях Феофана. В своем Богородичном слове, изумительном по глубине мысли и возвышенности стиля (даже на фоне Богородичных гомилий свв. Иоанна Дамаскина, Николая Кавасилы и других) Феофан отмечает, что лучшее из всех благодеяний и дарований Божиих, препода-

ваемых (*χορηγουμένων*), см. об этом глаголе далее) твари — «неизреченное единение по ипостаси (то же выражение *καθ' ὑπόστασιν*, что и в процитированном чуть выше фрагменте. — Д. М.) Божественного и человеческого естества»²⁰. Далее следует достаточно вольный, однако воспроизводящий основные смысловые линии текста парафраз известного места из 60-го из «Вопросоответов к Фалассию» св. Максима Исповедника относительно Воплощения²¹. Этот же «Вопросоответ» цитируется и в начале произведения, причем очень точно — разночтения с критическим изданием практически отсутствуют²². По всей видимости, в начале Слова Феофан делает точную выписку из своего источника, а затем пересказывает его по памяти, что характерно и для метода его работы над «Пятью словами о Свете Фаворском»²³. Еще одна ссылка на этот же Вопросоответ содержится в 13-й главе Богородичного трактата; ср.:

... τὸ τέλος δι' ὃ τὰ πάντα συνέστη (Феофан)²⁴;

... τὸ μακάριον, δι' ὃ τὰ πάντα συνέστησαν, τέλος (св. Максим Исповедник)²⁵.

Наконец, еще одна аллюзия на это место содержится в конце той же 13-й главы²⁶.

Упоминание в Похвальном слове Пресвятой Богородице споров об Иуде²⁷ позволяет датировать этот трактат тем же временем, что и «Пять слов...», т. е. 1369–1376 гг., по И. Полемису²⁸, или несколько более поздним.

Итак, ясно, что Феофан не «отчуждал» благодать Св. Троицы от обоженного Тела Христова, преподаваемого верным в Евхаристии, и тем самым никак не отрицал тождество исторического и сакраментального Тела Христова. Слово «символ», как это видно по разъяснениям в «Третьем слове о Свете Фаворском», Феофан понимал строго в духе св. Максима Исповедника, на учение которого (особенно на его христологические аспекты) вообще опирается²⁹. С соответствующей критикой теории о. Мейендорфа о платонизирующем символизме Феофана, с которой уже выступили И. Полемис³⁰ и (без знания книги Полемиса) Э. Луф³¹, следует согласиться, дополнив эту критику новыми аргументами. Это мы отчасти и попытались осуществить в настоящем эссе.

Осталось сделать пару уточняющих замечаний о близости Феофана традиции св. Григория Паламы и предшествующей святоотеческой традиции XIII в., прежде всего св. Григория Кипрского. Выражение *τὴν θεϊὰν ἀλλοίωσιν ἀλλοιούμενος* являлось одним из ключевых в традиции паламизма описаний состояния обожения. У самого Феофана это выражение встречается еще раз в будущем времени в заключительной части Похвального слова Пресвятой Богородице при описании эсхатологической судьбы каждого конкретного праведника, который, став причастником неизреченных благ Божиих, «изменится Божественным изменением»³². Как на один из наиболее вероятных источников этого выражения у Феофана мы можем указать на «Слово на житие преп. Петра Афонского» св. Григория Паламы (ок. 1332³³), которое Феофан, скорее всего, и прочитал в годы подвижничества на Святой Горе. О св. Петре св. Григорий Палама говорит: *τὴν θεϊὰν ὄντως ἠλλοιωμένος ἀλλοίωσιν*³⁴. В случае (весьма вероятном) прямой связи между этими тремя текстами мысль Феофана в Первом слове о Свете Фаворском следует понимать (как это и делает Э. Луф³⁵) в том смысле, что начатки опыта обожения души и тела, венцом которого выступает озарение души и тела человека Светом Божиим, становятся доступны всякому верному в Таинстве Евхаристии. В случае св. Петра Афонского агиограф

(св. Григорий Палама) сообщает нам результат многолетних аскетических подвигов преподобного (причастие прошедшего времени); в случае же обращения к более широкой церковной аудитории богослов (Феофан Никейский) описывает сам процесс достижения обожения в его динамике. Тем самым становится видна глубина укорененности Феофана в вероучительной традиции паламизма.

Сходные выражения, близкие Феофану, неоднократно употреблял Иоанн Кантакузин. Например, характеристика видения Света Фаворского апостолами как τὸ μακάριον πάθος является общей для обоих богословов³⁶. Самое важное, что это понятие «состояния» выступает как бы преддверием понятия «изменение»: ἀλλοίωσις (изменение) ведет к состоянию, как это видно из описания Феофаном τῆς μακαρίας ἐκείνης ἀλλοιώσεως³⁷. Более полную сводку употребления ἀλλοίωσις и однокоренных слов у Феофана Никейского и Кантакузина см. в приложении к настоящей статье. Но уже сейчас можно констатировать значительную близость друг к другу обоих защитников богословия св. Григория Паламы, которая видна и при трактовке ими других тем³⁸.

В свою очередь, употребление глагола χορηγέω для описания процесса таинственного преподавания благодати человеку достаточно явным образом отсылает читателя к традиции св. Афанасия Великого, которая, как известно, вновь приобрела актуальность во второй половине XIII в., в богословии Никифора Влеммида и — впоследствии — св. Григория Кипрского, Георгия Пахимера, св. Филофея Коккина и др.³⁹ Как хорошо известно, именно Филофей был учителем Феофана, так что соответствующий образ мыслей Феофан, по всей вероятности, воспринял от него⁴⁰.

Приложение 1 Употребление ἀλλοίωσις и однокоренных слов у Феофана Никейского и Иоанна Кантакузина

Иоанн Кантакузин (цитата из «Первого опровержения Прохора Кидониса» приводится по изданию Э. Воордеккерса и Ф. Тиннефельда (см. примеч. 35)): ἀλλοιωθέντες τὴν θεῖαν ἐκείνην ἀλλοίωσιν (р. 48.33.39); ср. у Феофана Никейского: ἀλλοιοῦντος τὰς ὕψεις (Сотиропулос 1996. С. 284.1098–1099); ἀλλοιωθῆναι (с. 288.79); τῆς ἀλλοιωτικῆς τοῦ Πνεύματος δυνάμεως (с. 290.146–147); ἀλλοίωσις (рядом с θεωρία) (с. 290.148); τῆς ἀλλοιωτικῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος (с. 291.151–152, рядом с θεωρία, откуда видно, что χάρις — синоним δύναμις); χωρὶς ἀλλοιώσεως (с. 291.182); ἀλλοιώσεως (с. 291.186); ἀλλοίωσιν (с. 295.316); ἀλλοιοῦντος αὐτόν (с. 295.320); ἀλλοιωθῆναι (с. 296.346), ср. с. 290–296, passim; ἀλλοιωθήσεται (с. 298.407); τὴν ἀλλοίωσιν (с. 298.408); τὴν εἰς ἀφθαρσίαν ἀλλοίωσιν (с. 298.410); ἢ . . . ἀλλοίωσις (с. 299.441, где также видна связь с θεωρία); τὸ ἀλλοιοῦν (с. 211.593); ἀλλοιώσεως (с. 214.705); ἀλλοιωθέντος τοῦ νοῦ (с. 218.830); ἀλλοιώση (с. 218.853); ἀλλοιωθέντες ἅπαντες τῇ μετουσίᾳ τῆς χάριτος (с. 219.866–867); ἀλλοιουμένης (с. 219.881); τὴν θεῖαν ἀλλοίωσιν (с. 220.910–911); ἀλλοιωθήσονται (с. 223.998); ἡλλοιώθησαν . . . ὑπερφῶς (с. 226.1091–1092); ἀλλοίωσιν (с. 227.1135); и т. д. (приведены важнейшие примеры).

Из этого сопоставления становится более или менее ясно, что:

1. Тракта́т Иоанна Кантакузина выступает как конспект более развернутых произведений представителей опытно-мистического исихастского богословия.

2. Речь идет о центральном для православия учении о достижении спасающимся подвижником обожения в результате стяжания обоживающей его сверхъестественной благодати Св. Духа, озарения и просветления лучами этой благодати. Начатки этого озарения преподаются верным в Таинстве Крещения и приращиваются благодаря совершению добрых дел и участию в Таинстве Евхаристии. Какого-то противоречия в раскрытии этого учения (противоречия, которое затронуло бы самые его основы) между Феофаном Никейским и другими Отцами и учителями Церкви не имеется.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Причастная форма, которую можно также перевести «состояние обожения».

² Σωτηρόπουλος Χ. *Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων*. Αθήνα, 1996. Σελ. 192.633–644.

³ Αὐτόσι. Σελ. 193.653–654, 659–661.

⁴ Так, мы полагаем, следует переводить субстантивированный инфинитив ἄπτεισθαι в данном случае.

⁵ Или «естественных». Имеются в виду вожделевательное и раздражительное начала; ср. чуть ниже упоминание первого из них.

⁶ Т. е. обоживаясь (напомним, что, согласно исихастам — св. Григорию Паламе, св. Каллисту Ангеликуду и др., — обожение души подвижников возможно уже в здешней жизни, тогда как обожение тела — удел грядущего века). См., в частности: *Lison J. L'Esprit repandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*. Paris, 1994. P. 255–259; *Sinkewicz R.E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts* // *Христианский Восток*. СПб., 1999. Т. 1 (7). С. 389.

⁷ Σωτηρόπουλος Χ. *Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων*. Σελ. 193.662–677.

⁸ Ср.: Αὐτόσι. Σελ. 177.71–178.108.

⁹ Т. е. Апостолы на горе Фаворской — до установления Евхаристии — созерцали нетварный Свет Господень лишь внешним для себя образом, ибо источник этого Света — Тело Богочеловека — находился вне их; в Евхаристии же — Таинстве Церкви, Которая есть Тело Его (этот аспект, как мы видели, подчеркивает сам Феофан), — Тело и Кровь Господня преподаются нам внутренним образом, так что избранные из христиан — на вершинах подвига — становятся способными узреть этот Свет внутри самих себя. На псевдомакариевские предытоки этой темы указывает Полемис (*Polemis I.D. Theophanes of Nicaea: His Life and Work*. Wien, 1996. (Wiener Byzantinische Studien, XX). P. 43. N 55); такая трактовка находится в полном согласии с богословием св. Григория Паламы (Tr. I.3.38// *Συγγράμματα Ἱεροσολωνίκη* 1962. Σελ. 448.32 — 449.3). Ср.: *Lison J. L'Esprit repandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*. P. 189–190.

¹⁰ Σωτηρόπουλος Χ. *Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων*. Αθήνα, 1996. Σελ. 193.678–193.683. В недавнем исследовании, посвященном истолкованию греческими церковными экзегетами смерти Иуды, Г. Подскальски лишь констатирует важность интересующей нас темы причастия Иуды, не вдаваясь в подробности, связанные с рассмотрением поздневизантийского материала (*Podskalsky G. S. J. Der Tod des Judas Iskariot in der byzantinischen Exegese* // *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday* / Ed. B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun. Leuven; Paris; Dudley, MA, 2004. P. 512).

¹¹ *Бернацкий М. М. и др.* Евхаристия. Раздел «Вопросы богословия Евхаристии у других византийских авторов XIV в.» // *Православная энциклопедия*. М., 2008. Т. XVII. С. 635.

¹² *Ware K. T. The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk* // *Studia Patristica*. Vol. 10. Pt. 1 / Ed. F.L. Cross. Berlin, 1970. P. 445.

¹³ *Ibid.* P. 445–446. — Ср.: «Ведь св. Крещение совершенно (τέλειον), однако оно не делает совершенным того, кто не исполняет заповеди... Ибо вера состоит не только в том, чтобы во Хри-

ста креститься (ср. Рим. 6,3–4; Гал. 3, 27), но и в том, чтобы исполнять Его заповеди» (*Opuscula S. Marci Eremitae. Opusculum IV. De baptismo* // PG. 65. 985CD; та же ссылка и у еп. Каллиста).

¹⁴ Так, излагая учение о различных действиях благодати в различных праведниках сообразно с их способностями, Феофан Никейский пишет: «А что касается остальных душ, то благодать порой исходит из них вовне, уделяя собственные дары и другим людям, а порой остается внутри, продолжая пребывать в тех, кого выбрала своей обителью» (Второе слово о Свете Фаворском (перевод наш): (*Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων. Σελ.* 195.47–49). Отсюда ясно видно, что целью духовной жизни должно быть не чудотворение само по себе (либо предвидение будущего и т. п.), но стяжание спасительной благодати Св. Троицы. Ближайшим образом блаж. Феофан ссылается на трактат св. Василия Великого «О Св. Духе». Ср.: (*Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων. Σελ.* 195.49–56 και υπόσ. 2; *S. Vas. Magni De Spiritu Sancto. XXVI,61*// PG. 32. 180CD = *Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit / Texte grec, intr., trad. et notes de V. Pruche, O.P. P., 1968. (SC, 17bis). P. 226.* Св. Василий же опирается на аристотелевское учение о потенции и акте (*Arist. Metaph. V.12.16*; и особенно: *Ibid. IX.2 1046b*). Сходные места — и целые рассуждения — имеются в «Сумме против язычников» Аквината, в частности, представление о том, что благодать становится словно бы навыком в стяжающей ее душе. Греческий перевод этого произведения, заверченный Димитрием Кидонисом 24 декабря 1354 г. (*Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977. S. 178*), был почти наверняка известен Феофану. См. анализ параллельных мест: *Polemis I. Theophanes of Nicaea: His Life and Work. P. 103–104* и шире — p. 91–109. «Богословы-паламиты, — говорит по этому поводу Полемис, — не были столь ревностны в использовании аристотелевской терминологии для описания действий благодати Божией. На мой взгляд, практически несомненно то, что Феофан позаимствовал данную терминологию из произведений Аквината» (*Ibid. P. 103–104*). Это вероятно, принимая во внимание дату написания «Пяти слов...» Феофана — между 1369 и 1376 гг. (*Ibid. P. 75*). И все же, на наш взгляд, не отрицая направления, указанного Полемисом, следует расширить контекст поиска прецедентов данному явлению в патристической традиции. Отметим в связи с анализируемым местом, что аристотелевскую — классическую! — терминологию, согласно тому же Факрасису, использует и Палама: «...невозможно быть в состоянии [сделать что-либо] (букв. — мочь, δύνασθαι) тому, у кого нет потенции (δύναμιν) [сделать это]» (*Candal M., S. J. Fuentes Palamíticas. Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras // Orientalia Christiana Periodica. 1950. Vol. 16. P. 342.14.24–25, ср. чуть шире: стр. 23–25*).

¹⁵ *Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam / ...Ed. M. Jugie, A. A. Romae, 1935. (Lateranum, 1). P. 60.11–13. Cf.: Opuscula S. Marci Eremitae. Opusculum IV...// PG. 65. 1028BC; Ware K. T. The Sacrament of Baptism... P. 442.*

¹⁶ Ср. у того же прот. Иоанна Мейендорфа раскрытие православного понимания того, что совершается в Евхаристии: «Приобщение Богу и обожение является нашим приобщением обоженному человеческому естеству Христа, которое осуществляется энергиями Св. Духа» (*Meyendorff J. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα στὴ θεολογία τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // Πρακτικὰ θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ. Θεσσαλονίκη, 1986. Σελ. 152*).

¹⁷ *Meyendorff J. Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques du XIVe siècle// Idem. Byzantine Hesychasm. Historical, Theological, and Social Problems. London: VR, 1974. XIII. P. 99–100* о Феофане; на p. 100 цитируется разбираемый нами фрагмент (= с. 192.639–643 по изданию Сотиропулоса). Ср. p. 94–97 об Акиндине и противоположности его христологического учения классической халкидонской христологии, наиболее подробно раскрываемой св. Максимом Исповедником. Ср. далее замечания о близости Феофана св. Максиму. Пример акиндиновского употребления слова «символ» (в смысле материальной вещи, резко противопоставляемой духовному и сверхчувственному Первообразу) см.: *Акиндин. Большое опровержение... II.35 // Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam/ Nunc primum editae curante J. Nadal Casellas. Turnhout; Leuven, 1995. (CCSG, 31). P. 134.25–40.* Текст Феофана см. в издании: *Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων. Σελ.* 229.79–231.148; о Евхаристии — *Σελ.* 234.226–229; 236.278–238.347.

¹⁸ *Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων. Σελ.* 237.334–336.

- ¹⁹ Ibid. 237.336–238.342.
- ²⁰ Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam. P. 70.15–20, цит. стр. 19–20.
- ²¹ Ibid. P. 70.20–26; cf. S. Max. Conf. Quaest. ad Thal. de Scriptura Sacra, 60// PG. 90. 621AB; Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. II. Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita/ Ed. C. Laga et C. Steel. Turnhout; Leuven, 1990. (CCSG, 22). P. 73.10–75.54.
- ²² Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam. P. 16.3–19 = Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. II. Quaestiones LVI–LXV... Qu. LX. P. 75.32–48.
- ²³ Макаров Д. И. Ita dixit Theophanes? О некоторых особенностях работы с источниками в «Пяти словах о Свете Фаворском» Феофана Никейского // Византия и Запад (950-летие схизмы христианской Церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами). М., 2004. С. 117–120, особ. 119.
- ²⁴ Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam. P. 76.12.
- ²⁵ Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. II. Quaestiones LVI–LXV... Qu. LX. P. 75.33–34. У Жюжи не отмечено.
- ²⁶ Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam. P. 76.18–20; ср. на р. 76.20 характерную формулу «как было сказано».
- ²⁷ Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam. P. 14.18–20.
- ²⁸ Polemis I. Theophanes of Nicaea... P. 15, 75.
- ²⁹ Напротив, как хорошо известно, именно Акиндин (см., например: Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae... P. 99.16–18) и прочие антипаламиты (Григора) старались «поссорить» св. Григория Паламу и св. Максима Исповедника, а также доказать несоответствие мысли Паламы и паламитов учению других святых Отцов. Ср. о Григоре: Макаров Д. И. Из комментариев к поздневизантийским текстам // Проблемы теологии. Вып. 4 / Отв. ред. Д. И. Макаров. Екатеринбург, 2007. С. 123–129, 132.
- ³⁰ Polemis I. Theophanes of Nicaea... P. 110–112, esp. 110.
- ³¹ Louth A. The Eucharist and Hesychasm, with Special Reference to Theophanes III, Metropolitan of Nicaea // The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation / Ed. I. Perczel, R. Forrai and Gy. Gerjby. Leuven, 2005. P. 203 and n. 4 (p. 205); cf. p. 204. О практике причащения исихастов XIV в. (на житийном материале св. Евфимия Тырновского) см.: Иов (Геча), архим. Литургическое богословие исихастского движения // Христианская мысль. Киев, 2006. № III. С. 25–26.
- ³² ...ἀλλοιωθήσεται τὴν θεῖαν ἀλλοίωσιν (Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam. P. 206.15–16).
- ³³ Риго Антонио. Житие Петра Афонита (ВНГ 1506), составленное Григорием Паламой // Св. Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского / Под ред. Д. А. Поспелова. Святая Гора Афон, 2007. С. 18–19.
- ³⁴ Св. Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского. С. 44 (греческий текст), ср. с. 45 (русский перевод).
- ³⁵ См. примеч. 31.
- ³⁶ Ioannes Cantacuzenus. Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita, nunc primum editae/ Ed. E. Voordeckers, F. Tinnefeld. Turnhout; Leuven, 1987. (CCSG, 16). P. 41.29.25–26; cf.: Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων. Σελ. 222.982; 289.106–107; а также σελ. 215.730–731.
- ³⁷ Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων. Σελ. 226.1107–1108, ср. стр. 1109–1113. Это место у Феофана вполне могло быть направлено против Прохора Кидониса (ср.: Ioannes Cantacuzenus. Refutationes duae Prochori Cydonii... P. 40.29.1–41.29.14).
- ³⁸ Ср., напр.: Макаров Д. И. Слава Божия или слава ангелов? Некоторые аспекты полемики об ангелах на третьем этапе исихастских споров (Постановка проблемы) // СТРАТИГОС. Сборник статей в честь Владимира Васильевича Кучмы / Отв. ред. С. Н. Малахов. Армавир, 2008. С. 71–94.
- ³⁹ S. Athanasii, archiepiscopi Alexandrini, Epistola ad Serapionem. I.20 // PG. 26. 580A; Eiusdem Orationes adversus Arianos. III.24// Ibid. 373B; et al.; Georgii Pachymerae... Adversus eos qui dicunt ideo dici Spiritum Filii, quod habeat eamdem atque ille naturam... // PG. 144. 925C; [S. Greg. Cyrp.] Ἐκθέσις τοῦ Τόμου τῆς Πίστεως... // PG. 142. 243A; Idem. Contra Marcum...250C; S. Philothei CP. Patriarchae

Contra Gregoram libri XII. Liber VI // PG. 151. 917CD; Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικά ἔργα. Μέρος Α' / Ἐκδ. Δ. Καϊμάκης. Θεσσαλονίκη, 1983. (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 3). Σ. 216.1571–1573. См.: Makarov D. I. The Target of George Pachymeres' Polemics in his Treatise on the Holy Spirit// Scrinium. 2008. T.4. P. 235–248.

⁴⁰ Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων. Σελ. 177.71 и сл.; Polemis I. D. Theophanes of Nicaea... P. 41 f., 71–74.