

*Д. И. Макаров*

**МАРИОЛОГИЯ ФЕОФАНА НИКЕЙСКОГО  
И ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ:  
ЕЩЕ РАЗ О ВЛИЯНИИ КОРПУСА  
НА ИСИХАСТСКОЕ БОГОСЛОВИЕ XIV В.<sup>1</sup>**

*Аннотация:*

Богословско-философские труды св. Филофея Коккина, Иоанна VI Кантакузина и Феофана Никейского опровергают достаточно распространенное представление о будто бы незначительном влиянии Псевдо-Дионисия Ареопагита на позднейшее византийское богословие. Внимательное изучение памятников, относящихся к третьему этапу исихастских споров (50-60-е гг. XIV в.), созданных как уже названными паламитами, так и их идейными противниками-антипаламитами (братья Прохор и Димитрий Кидонисы) показывает, что идеи Ареопагита находились в центре полемики по вопросам триадологии, ангелологии и мариологии между обоими противоборствующими сторонами. К середине XIV в. на Афоне сложилась своя афонская исихастская экзегеза Дионисия, которая подчеркивала в наследии мыслителя то, что было важно для самих исихастов - учение о трезвении и собранности ума, нерассеянной молитве, позволяющей подвижнику взойти к безобразному богопознанию и внутреннему видению Света Фаворского. Пресвятая Богородица как стоящая превыше всех ангельских иерархий в первую очередь подает молящемуся исихасту это видение нетварного Света Божия.

*Ключевые слова:*

Феофан Никейский, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Прохор Кидонис, Димитрий Кидонис, св. Филофей Коккин, византийский исихазм, ангелология, мариология, трезвение, богопознание, схоластика, катафатическое и апофатическое богословие, иерархия, христологическая коррективa.

**D. I. Makarov. The Mariology of Theophanes of Nicaea and Pseudo-Dionysius the Areopagite: A Contribution to the Problem of the Influence of the Corpus Areopagiticum on the Hesychast Theology of the 14th Century.**

*Summary:*

A careful study of philosophico-theological works of St Philotheos Coccinos, John VI Cantacuzene and Theophanes of Nicaea may refute a widespread idea about a presumably little influence exerted by the Corpus Areopagiticum on the late Byzantine theology. A scrutiny of the above mentioned works dating back to the third period of the Hesychast controversy, i.e. to the 50-es and 60-es of the 14th century, as well as of writings of the then anti-Palamites represented by the brothers Prochoros and Demetrios Cydones shows clearly that ideas of Areopagite were in the centre of the polemics on a number of questions of

---

<sup>1</sup> В работе применяются стандартные сокращения названий трактатов, входящих в корпус Ареопагитик: СН – De coelesti hierarchia, ДН – De divinis nominibus, ЕН – De ecclesiastica hierarchia, МТ – De mystica theologia. Автор глубоко благодарит помогавших ему при написании данной статьи В.А. Баранова и Д.А. Поспелова.

triadology, angelology and Mariology that was carried on by the hostile camps. An Athonite Hesychast exegesis of Areopagite had emerged by the mid-14th century. It put emphasis on those ideas of the thinker that were of importance for the Hesychasts themselves, to wit, on his teaching about sobriety and concentration of one's mind, incessant prayer, which allowed an ascetic to ascend towards that knowledge of God which involved no images, and an inner seeing of the Light of Tabor. The Most Holy Theotokos is the first to give a praying Hesychast that seeing of the Light, as She stands above all the angelic hierarchies.

*Keywords:*

Theophanes of Nicaea, Pseudo-Dionysius the Areopagite, Prochoros Cydones, Demetrius Cydones, St Philotheos Coccinos, Byzantine hesychasm, angelology, Mariology, sobriety, knowledge of God, Scholasticism, cataphatic and apophatic theology, hierarchy, "Christological corrective".

### 1. Введение. Постановка проблемы

По словам Антонио Риго, систематический анализ византийского богословия XI – XIV вв. «неоспоримо свидетельствует о присутствии творений Псевдо-Дионисия в духовной жизни Византии»<sup>2</sup>. О. Эндрю Лауф подчеркивает то влияние, которое оказал Псевдо-Дионисий на традицию монашеской письменности (тогда как более гуманистически ориентированные богословы, к которым он относит св. Фотия Великого и Михаила Пселла, практически не испытали этого влияния)<sup>3</sup>. Из важнейших событий в историографии данной проблематики следует отметить ряд работ иером. Александра (Голицына), особенно его статью, посвященную критике теории прот. Иоанна Мейендорфа о «христологической коррективе» (каковую будто бы св. Григорий Палама привнес в учение Ареопагита)<sup>4</sup>, тогда как некоторые ученые придерживаются позиции

<sup>2</sup> *Rigo A.* Византийская духовность и Псевдо-Дионисий Ареопагит// Символ. Париж – М., 2007. Т.52. С. 113.

<sup>3</sup> См.: *Louth A.* The Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas// *Modern Theology*. V. 24/4. October 2008. P. 587 – 588. Однако Иоанн Итал, бывший, как известно, учеником Пселла, составил комментарий на трактат «О небесной иерархии» (см.: *Rigo A.* Giovanni Italos commentatore della gerarchia celeste dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita// *Νέα Ῥώμη*. Rivista di ricerche bizantinistiche. 2006. V.3. P. 230 – 232; *Иоанн Итал.* Схолии к «О небесной иерархии» (фрагменты)/ Пер. Т.А. Щукина// Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т.2/ Под науч. ред. Г.И. Беневица и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневиц. М. – СПб., 2009. (Smaragdos Philocalias; Византийская философия. Т.5). С. 338 – 340). Кроме того, Ареопагит цитируется как минимум трижды в Толковании на Апокалипсис св. Андрея Кесарийского (время написания – около 563 – 614 гг.), не говоря уже о парафразе Корпуса, составленной около 1285 г. Георгием Пахимером (см.: *Aubineau M.* Georges Hiéromnêmôn ou Georges Pachymérès, commentateur du Pseudo-Denys?// *JTS*. 1971. V. 22. P. 541 – 544, spec. 544).

<sup>4</sup> *Alexander (Golitzin), hierom.* Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory

Мейендорфа<sup>5</sup>.

Мы затронем, однако, не христологию Ареопагита, а его ангелологию и учение о Богопознании. Они получили новое преломление в трудах столь значимых авторов третьей четверти XIV в. (т.е. третьего этапа исихастских споров), как Иоанн VI Кантакузин (ок. 1295 – 1383) и Феофан III, митрополит Никейский (умер ок. 1381). Под этим углом зрения влияние Ареопагита на богословие эпохи Палеологов не было рассмотрено ни Э. Лауфом, ни А. Риго<sup>6</sup>. Вместе с тем, Иоанн Кантакузин интересен своей попыткой создать нечто вроде введения в исихастское богословие для широкой аудитории, т.е. разработать аскетику для мирян, тогда как Феофан Никейский – опытом сочетания наследия патристики (особенно св. Максима Исповедника) с элементами томизма. Поэтому определение значения Ареопагита для данных мыслителей важно, если мы хотим приблизиться к пониманию поздневизантийского богословия в его нюансах и

---

Palamas: On the Question of a “Christological Corrective” and Related Matters// *Scrinium*. Т.3. *The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism*/ Ed. B. Lourié and A. Orlov. SPb., 2007. P. 83 – 105. Относительно христологии Ареопагита высказываются противоположные мнения. Из авторов, отстаивающих ее православный характер, см., помимо указанной работы А. Голицына: *Бирюков Д.С.* Ареопагитский корпус: учение о Боге и о Божественных именах// *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*. Т.2. С. 17 – 18 (признается нечеткость христологического языка памятника, с. 18); противоположную точку зрения см.: *Evans D.B.* The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite// *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 2001. V. 41. P. 147 – 155 (подчеркивается влияние Прокла), а также работы И. Перцеля (особенно: *Perczel I.* Once Again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium// *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*/ Hrsg. T. Boiadjev, G. Kapriev, A. Speer. Turnhout, 2000. P. 41 – 85, esp. 75 – 80; idem. The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The *Fourth Letter* in its Indirect and Direct Text Traditions// *Le Muséon*. 2004. V. 117. P. 409 – 446, esp. 422, 429 – 430, 442 – 443 (дается новое критическое издание текста) etc.). В первой из указанных статей привлекается внимание к неоднозначному месту: DN II.6 (*Corpus Dionysiacum*. V.1. Pseudo-Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus*/ Ed. B.R. Suchla. Berlin – New York, 1990. P. 129.12 – 130.13; рус. пер. Г.М. Прохорова: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования*. СПб., 2002. С. 260 – 263). Перцель сближает указанный фрагмент с использованным в нем выражением ἀνθρωπική θεοουργία («человеческое богодействие») с воззрениями Феодора Мопсуэстийского. Однако, как указывалось в ходе полемики в *Живом Журнале*, для определения Sitz im Leben христологии Корпуса этого явно недостаточно (ср. замечания В.М. Лурье от 6.09.2009).

<sup>5</sup> *Kapriev G.* Systemelemente des philosophisch-theologischen Denkens in Byzanz. Zum Dialog *Theophanes* des Gregorios Palamas// *Recherches de théologie et philosophie médiévales*. 1997. V. 64/2. P. 283.

<sup>6</sup> Ср.: *Louth A.* The Reception of Dionysius... P. 597 – 598; Риго А. Византийская духовность... С. 108 – 115.

обертонках.

В данной статье мы, кратко отметив воздействие Ареопагита на триадологию Иоанна Кантакузина, сосредоточимся на анализе основных мотивов богородичного учения Феофана Никейского, которое множеством нитей переплетается с ангелологией и сотериологией мыслителя.

## 2. Вводные наблюдения: Дионисий Ареопагит и триадология Иоанна VI Кантакузина

Идеи и лексика Ареопагита явственно проступают у Кантакузина при описании Бога-Сына как Хранителя Божественных идей и замыслов о твари, а также Промыслителя о творении: «...Христос называется словом и воспевается (ὕμνεϊται)<sup>7</sup> как Слово не только потому, что Он – Податель ума, слова и премудрости, но и в силу того, что Он заранее единовидно воспринял (προεἶληφεν) в Себя Самого причины, то есть образцы (παράδειγματα) всего, которые еще называют идеями, сиречь вечные замыслы [Божии о твари] (τὰς ἐνοήσεις), а еще потому, что от этого же Слова получают бытие в качестве разумных существ (τὸ λογικῶς εἶναι) ангелы и люди, и потому, что Он через все проходит, достигая, как говорят Речения, до конца всего<sup>8</sup>. А прежде того – потому, что сие Божественное Слово в Своей запредельной простоте превосходит (ὑπερήπλωται) всякую простоту и в Своей сверхсуществовании (вар. – благодаря: κατὰ τὸ ὑπερούσιον) превознесено (ἀπολελυμένος) надо всеми и во всем».<sup>9</sup>

Глагол ὑπεραπλόομαι, согласно «Индексам» о. А. ван ден Дэле, встречается у Ареопагита 5 раз, из них 4 раза – в трактате «О Божественных именах»<sup>10</sup>, прилагательное ὑπερούσιος или соответствующее наречие – свыше 90 раз<sup>11</sup>. Рассмотрение трактата Кантакузина еще раз подтверждает значимость корпуса Ареопагита для богословской мысли Византии XIV в.

Наш анализ был бы неполным, если бы мы не отметили двойственное отношение к Ареопагиту братьев Димитрия и Прохора Кидонисов (Прохор, как

<sup>7</sup> Глагол ὑμνέω встречается у Ареопагита свыше 75 раз. См. указатель мест по PG: Van den Daele A., S.J. Indices pseudo-Dionysiani. Leuven, 1941. P. 137 – 138. Ср. уже: СН II.1: цель сочинения – «воспеть небесные иерархии (τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας ὑμνῆσαι)...» (Corpus Dionysiacum. V. II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae/ Hrsg. G. Heil und A.M. Ritter. Berlin – New York, 1991. P. 9.18; рус. пер. Г.М. Прохорова: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 47); и др.

<sup>8</sup> Ср.: СН XIII.3 (Corpus Dionysiacum. V. II. P. 44.17 – 46.21); DN XI.2 (Ibid. V. I. P. 219.3-24). Русский перевод см., соответственно: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 161 – 169, 529 – 533.

<sup>9</sup> Joannis Cantacuzeni Contra Mahometem orationes quatuor. Or. III// PG. 154. 653BC.

<sup>10</sup> Van den Daele A., S.J. Indices pseudo-Dionysiani. P. 138.

<sup>11</sup> Ibid. P. 140.

известно, был объектом полемики со стороны Кантакузина<sup>12</sup>). С одной стороны, в трактате «О сущности и энергии» Прохор Кидонис ссылается на одно из мест Корпуса (DN VII.2) в вопросе о способе постижения сущих Богом<sup>13</sup>. С другой стороны, старший брат Прохора Димитрий Кидонис (а по мнению А. Ригго, сам Прохор<sup>14</sup>) в «Первой инвективе против св. Патриарха Филофея Коккина», критикуя учение св. Филофея об именах Божиих, выдвигает любопытное возражение против воззрений патриарха. Суть критики в том, что именовать Бога, отталкиваясь от Его свойств и энергий, по мысли Димитрия, неправомерно: «И ты именуешь Бога, не от сущих перенося именованья на Него (единственно правильный способ, по Кидонису. – Д.М.), но от Него – к сущим<sup>15</sup>, и не стыдишься признавать Его двуприродным, точнее, состоящим из многих и неравных частей<sup>16</sup>, Сущим и Сверхсущим (одно – по сущности, другое – по энергиям), и измеряешь Божественность, исследуя весом и мерой, и изыскиваешь [в Ней] некие

<sup>12</sup> См.: Гаген С.Я., Макаров Д.И. Иоанн VI Кантакузин// ПЭ. М., 2010. Т. XXIV (в печати).

<sup>13</sup> Domni Gregorii Acindyni Liber de essentia et operatione...// PG. 151. 1233A, cf. 1240B; Corpus Dionysiacum. V. I. P. 196.17 – 197.2; Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 459; Макаров Д.И. О полемике с антипаламитами в «Пяти словах о Свете Фаворском» Феофана Никейского// АДСВ. 2006. Вып. 37. С. 336 (<http://elar.usu.ru/handle/1234.56789/2993>). Трактат переатрибутирован Прохору Кидонису кардиналом Дж. Меркати; см.: *Mercati G. L'opera "de essentia et operatione" attribuita a Gregorio Acindino// Idem. Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano, 1931. (Studi e Testi, 56). P. 1 – 13; Исихазм. Аннотированная библиография/ Под общей и научной ред. С.С. Хоружего. М., 2004. С. 460.*

<sup>14</sup> *Rigo A. Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368 (Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos)// Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino/ A cura di A. Rigo. Firenze, 2004. P. 19, 32, 34, 39.* Поскольку в рукописи Vatic. gr. 678, f.2 стоит: Τοῦ αὐτοῦ Δημητρίου τῷ αὐτῷ πατριάρχῃ (*Mercati G. Notizie di Procoro... P. 296*), второй ведущий современный специалист по делу Прохора Кидониса (осужденного Поместным собором Константинопольского Патриархата в апреле 1368 г.), Норман Рассел, выступает за авторство Димитрия (*Russell N. Palamism and the Circle of Demetrius Cydones// Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides/ Ed. Ch. Dendrinis et al. Ashgate, 2003. P. 161 – 162*).

<sup>15</sup> Ср., в частности: DN II.7 (Corpus Dionysiacum. V.1. P. 131.5-10) – о познании Бога по силам Божиим (τὰς δυνάμεις), созидаящим жизнь, дарующим свет и т.п., на основании которых мы и именуем Бога Жизнью, Светом и т.п. Это место особенно рельефно противостоит линии рассуждения Кидониса. Русский перевод см.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 265.

<sup>16</sup> Или «многочастным и гетерогенным» (πολυμερῆ τε καὶ ἀνομοιομερῆ).

превосходства<sup>17</sup> и умаления (ὕφέσεις), бесчисленность (τὸ ἄπειρον) которых превыше моего постижения<sup>18»</sup><sup>19</sup>.

Развивая линию мысли Акиндина и его сторонников (критиковавших понятие энергий как «множества низших Божественностей»)<sup>20</sup>, Димитрий оказывается удивительно прямолинейным и негибким в вопросе об именах Божиих, признавая *катафатику* (мысленное восхождение от свойств тварного мира к свойствам и предикатам Божиим), но одним махом отбрасывая ареопагитовское учение об обратном, направленном от Бога к твари и основанном на *откровении* Божиим способе познания и именования Бога. Не происходит ли это потому, что в сознании Кидониса влияние Фомы Аквинского (который, как известно, превратно толковал Ареопагита<sup>21</sup>) вытеснило влияние этого последнего?<sup>22</sup>

**3. Феофан Никейский и св. Филофей Коккин:  
к вопросу о бытовании исихастской экзегезы Ареопагита  
и ее противоположности учению антипаламитов о символе  
3.1. Феофан Никейский и св. Филофей Коккин о символе:  
постановка проблемы**

Как подчеркивает Феофан Никейский в Похвальном слове Пресвятой Богородице, написанном примерно в те же годы, что и «Пять слов о Свете

<sup>17</sup> Или «возвышения» (ὕπεροχάς).

<sup>18</sup> Или «недоступна моему познанию».

<sup>19</sup> Apologia di Procoro al Patriarca Filoteo nell'imminenza della condanna// Mercati G. Notizie di Procoro... P. 299.105-110.

<sup>20</sup> Об энергиях Божиих как «множестве Божественностей (τὸ πλῆθος τῶν θεοτήτων)» Акиндин говорит уже в «Большом опровержении» Паламы (I, 14 – 15 sq.). Он употребляет также выражение «скопление (букв. «рой», τὸ σμῆνος) нетварных Божественностей», которые являются *умаленными* (ὕφειμένων) по сравнению с сущностью (ср. «умаления» в тексте Кидониса). Ср. о превосходнейших и более низких (умаленных, ὕφειμένων) чинах ангельских у Ареопагита (СН IV,3). См.: Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et barlaamitam/ Nunc primum editae curante J. Nadal Cañellas. Turnhout – Leuven, 1995. (CCSG, 31). P. 16 – 17; цитированные выражения – p. 16.4-6. 14-15; Corpus Dionysiacum. Bd. II. P. 22.17-18; Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 85 – 87.

<sup>21</sup> Примеры такого перетолкования Фомой Ареопагита см.: Bradshaw D. Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge, 2007. P. 244 – 246, особ. p. 252 with n. 88.

<sup>22</sup> С другой стороны, ср. вполне уважительную апелляцию к авторитету Ареопагита: учить (как будто бы учит св. Филофей) о том, что сущность Божия изначально не является мудрой, неправильно; «...эти пути тебе уже заградил блаженный Дионисий» (Apologia di Procoro al Patriarca Filoteo... P. 301.169-179, цит. стр. 178-179). Очевидно, имеется в виду то же место, на которое ссылался Прохор Кидонис в трактате «О сущности и энергии» – DN VII,2.

Фаворском», т.е. в 1369 – 1376 гг.<sup>23</sup>, Новый Завет упраздняет ветхие символы – как раз потому, что все ветхозаветное домостроительство представляло собой «образ и символ (здесь и далее курсив в цитатах наш. – Д.М.) (τύπος καὶ σύμβολον)»<sup>24</sup> таинства Богородицы и Ее Сына. «...Ради Нее было все оное домостроительство прежде (προῶκονόμηται)<sup>25</sup>, потому что первоначально невозможно было человеку увидеть Истину без символов и завес (τῶν παραπέτασμάτων)»<sup>26</sup>.

Согласно Иоанну Кантакузину, закон представлял собой «...своего рода набросок (сенепись, σκιαγραφίαν) и предначертание (προχάραγμα) образа...»<sup>27</sup>. Эта мысль также близка рассуждению Феофана и может считаться одной из близких параллелей. Однако как на один из непосредственных источников данного рассуждения следует указать на Первую речь св. Филофея Коккина (бывшего, как известно, учителем Феофана)<sup>28</sup> соепископу Игнатию, посвященную истолкованию Притч. 9, 1. Св. Филофей также различает два рода символов: устаревшие ветхозаветные, связанные с бывшими до Воплощения теофаниями – неполные и несовершенные, но именно ими пользовались пророки:

<sup>23</sup> Polemis I.D. Theophanes of Nicaea: His Life and Works. Wien, 1996. (Wiener Byzantinische Studien, XX). P. 15, 75; Макаров Д.И. К проблеме понимания Евхаристии Феофаном III, митрополитом Никейским// Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. СПб., 2009. Т.10. Вып. 1. С. 56, 60.

<sup>24</sup> Theophanes Nicaenus (†1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam/ Ed. M. Jugie. Romae, 1935. (Lateranum, 1) (далее – Jugie). P. 38.13-14.

<sup>25</sup> Слово не является редким и отмечено в LSJ (A Greek – English Lexicon/ Compiled by H.G. Liddell and R. Scott... Oxford, 1996. P. 1492).

<sup>26</sup> Jugie. P. 38.15-17. О значении слова παραπέτασμα см. схолию 11 к 1-й главе СН (Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 40, р.п. – Там же. С. 41). Ср. Евр. 9, 3 (τὸ καταπέτασμα).

<sup>27</sup> Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем Ксеном 2 (Σωτηροπούλου Χ. Γ. Ἰωάννου ΣΤ Καντακουζηνοῦ Κατὰ Ἰουδαίων Λόγοι ἐννέα (τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενοι). Εἰσαγωγή – κείμενον – σχόλια. Ἀθήναι, 1983. Σ. 94.479-480; русский перевод Г.М. Прохорова цит. по: Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения / Пред., пер. с греч. и комм. Г.М. Прохорова. СПб., 1997. С. 92).

<sup>28</sup> Σωτηρόπουλος Χ. Γ. Νηπτικοὶ καὶ πατέρες τῶν μέσων χρόνων. Ἀθήναι, 1996. Σ. 177.71-92; Феофана, епископа Никейского, Речь первая.../ Пер. Д.И. Макарова// Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т.2. С. 581. Как известно, Феофан Никейский не подписал Томос поместного Собора 1368 г. (см. подписи иерархов: Rigo A. Il monte Athos... P. 132.908 – 134.968), за что получил одобрение Димитрия (или Прохора) Кидониса: Apologia di Procoro al Patriarca Filoteo... P. 322.321-324. Н. Рассел предполагает, что в данной ситуации написание «Пяти слов» могло явиться доказательством верности Феофана идеям и полемике св. Филофея с Прохором Кидонисом (Russell N. Palamism... P. 166).

Даниил, Исая, Иезекииль и т.д.<sup>29</sup>; и новозаветные. Филофей задается риторическим вопросом:

«А о Новом Завете новых таинств, *когда минула (παρήλθε) тень (сень, ἡ σκιά) закона* и все исполнилось благодати и Истины (Ин. 1, 17), что и говорить? Тут видим, что и Сам Владыка таинств не только говорит по большей части посредством иносказаний (αἰνυμάτων) и притч, но и *апостолов посвящает в таинственное (τὰ μυστικὰ μυσθῶντα) и Божественное через священные символы*»<sup>30</sup>.

Вспомним, что таким символом (соприродным, согласно св. Максиму, самой Божественной реальности) является и Фаворский Свет<sup>31</sup>. Смешение двух пониманий символа – иноприродного (традиционное в философии) и соприродного (как у св. Максима и исихастов) – явилось одной из причин впадения в ересь Прохора Кидониса, что на материале неизданных текстов последнего попытался показать И. Полемис<sup>32</sup>.

### 3.2. Павел Константинопольский как представитель антипаламитского типа экзегезы. Прояснение исторического контекста мариологии Феофана

Мы можем дополнить Полемиса, указав на то, что подобное понимание не было характерным для одного лишь Прохора – его, по-видимому, следует считать

<sup>29</sup> Арсений, еп. Филофея, патриарха Константинопольского XIV века, три речи к епископу Игнатию с объяснением речения Притчей: *Премудрость созда себе дом* и прочая. Греческий текст и русский перевод. Новгород, 1898. С. 10, рус.пер. – с. 11.

<sup>30</sup> Там же. С. 12, рус.пер. – с. 13.

<sup>31</sup> S. Max. Conf. Liber ambiguum...// PG. 91. 1160C; цит. у Феофана Никейского в Третьем слове о Свете Фаворском: *Σωτηρόπουλος Χ. Γ. Νηπτικὸί καί πατέρες...* Σ. 228.30-46. Согласно более ранним «Вопросам и недоумениям» (QD 190; завершены к 626 г., по о. П. Шервуду), Фаворский Свет – это «образ (τὴν εἰκόνα) того сияния, которое уготовано святым» (Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia/ Ed. J.H. Declerck. Turnhout – Leuven, 1982. (CCSG, 10). P. 131.14-15; рус. пер. Д.А. Черноглазова цит. по: *Прп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения/ Изд. подг. Г.И. Беневич и Д.А. Черноглазов; отв. ред. Д.А. Поспелов. Святая гора Афон – М., 2010. (Византийская философия. Т. 6; Smaragdus Philocalias). С. 192; Sherwood P., O.S.B. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Romae, 1952. (Studia Anselmiana, XXX). P. 26. N. 13). Возможность понимания данной разновидности образа как нетварной основывается на Кол. 1, 15 (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου) и Евр. 1, 3. Эта возможность в следующем, VIII столетии была использована св. Иоанном Дамаскиным (Contra imag. calumn. III, 18// Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. III/ Bes. von B. Kotter, O.S.B. Berlin – New York, 1975. (PTS, 17). P. 126.1 – 127.34; рус. пер.: *Прп. Иоанн Дамаскин. Три защитительных слова против порицающих святыне иконы или изображения. Прп. Феодор Студит. Послание Платону о почитании икон. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 101 – 102).**

<sup>32</sup> *Polemis I.D. Theophanes of Nicaea...* P. 78 – 82.

типичным для латинской схоластики середины XIV в. Сохранился любопытный документ (который можно с уверенностью датировать временем после 1367 – даты переговоров Павла с Иоанном Кантакузином относительно созыва Вселенского Собора – и до 1370 – 1371 гг.), отражающий официальную позицию тогдашней верхушки Римско-Католической Церкви по вопросу о различении сущности и энергии в Боге и о нетварности Фаворского Света. Документ этот – «Письмо Павла, [титularного латинского] патриарха Константинополя, блаженнейшему папе и его кардиналам»<sup>33</sup>. Важность фигуры Павла заключается уже в том, что именно в ответ на его вопросы, по всей вероятности, Феофан и написал «Пять слов о Свете Фаворском» (следует также не забывать о посреднической роли Иоанна Кантакузина в этом диалоге).<sup>34</sup> Изложенная в письме Павла позиция близка до тождественности взглядам Прохора Кидониса. Приведем важнейший, на наш взгляд, фрагмент этого письма:

«Ибо нет ничего нетварного, кроме сущности Божией. А всё нетварное вечно; из вечного же ничто не является доступным взору (зримым, ὀρατόν)<sup>35</sup>. Ведь видимое временно. Стало быть, если бы [Иоанн Кантакузин] утверждал, что онный Свет, увиденный [апостолами], стал символом Света невидимого и нетварного, то мыслил бы верно (ὀρθῶς). А утверждать, что этот Свет, увиденный телесными очами, является нетварным – нечто совершенно выходящее за рамки веры и противное всякому смыслу (παρὰ πάντα λόγον)»<sup>36</sup>.

Обратим внимание на первую фразу в приведенном отрывке. Содержащаяся в ней мысль была в 50-е гг. XIV в., в эпоху великого Собора 1351 г., опровергнута св. Нилом Кавасилой в специальном трактате, посвященном учению о различении в Боге Ипостасей, сущности и энергии<sup>37</sup>. Понимание же символа в выделенной

<sup>33</sup> Павел умер, вероятно, ок. 1370 – 1371 гг. (*Mercati G. L'opera "de essentia et operatione"...* P. 5. n.1). О нем см. прежде всего: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение/ Под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб., 1997. С. 154 – 157; *Meyendorff J. Projets de concile oecuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul// DOP. 1960. V. 14. P. 149 – 177, esp. 152 – 153 (repr.: Idem. Byzantine Hesychasm... N. XI).*

<sup>34</sup> *Mercati G. Cenni sulla vita di Procoro// Idem. Notizie...* P. 42. n.2; и особенно: *Jugie M. Introduction// Jugie. P. VIII – XI.*

<sup>35</sup> Подобным образом и монах-антипаламит Нифон (в PG опубликовано под именем Димитрия Кидониса) утверждал, будто св. Григорий Палама делает видимой саму сущность Божию (*Dem. Syd. Adversus Gregorium Palamam// PG. 154. 841D*).

<sup>36</sup> *Epistola Pauli patriarchae Constantinopolitani ad beatissimum papam et ejus cardinales// PG. 154. 837C.*

<sup>37</sup> *Candal M., S.J. La "Regla teológica" de Nilo Cabásilas// OCP. 1957. V.23. P. 240 – 257; рус. пер.: Иже во святых отца нашего Нила [Кавасилы], архиепископа Фессалоникийского, Слово краткое против неправильного понимания еретиками акиндинистами слов божественного Григория Нисского...// Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т.2. С. 531 – 539. Фрагменты из этого трактата монах-антипаламит Нифон цитирует между выдержками из Соборного томоса 1351 г. См.: *Dem. Syd. Adversus Gregorium**

курсивом фразе как чего-то *иноприродного* символизируемой реальности тождественно акиндиновскому<sup>38</sup> и противоположно исихастскому.

Умножение сущностей и разделение единого света славы Божией на два света – видимый и невидимый – противоречит «бритве Оккама»... Впрочем, подобный упрек в адрес св. Филофея – будто бы он расщепляет единую славу Христа на две неравночестные славы – встречается и в «Первой инвективе против св. Патриарха Филофея», которая, не исключено, принадлежит Прохору Кидонису<sup>39</sup>. Весьма вероятно, что именно *против подобных упреков и недоуменных вопросов, высказывавшихся в адрес св. Филофея, и было написано «Первое слово о Свете Фаворском» Феофана Никейского*. В начале этого памятника автор излагает вопросы оппонентов св. Патриарху следующим образом: «...равно ли животворящее и обоженное Тело Бога-Слова тому Божественному светоизлиянию, той боготворящей славе и благодати, что были явлены на горе Фаворской – или же оно больше их? Или меньше?»<sup>40</sup> По мысли Кидониса, та слава, которой Господь прославляется после Крестной смерти и Воскресения, меньше Его вечной Божественной славы<sup>41</sup>. На уровне реконструкции возможно определение функции этой славы Тела – быть *символом* (понимаемым в антипаламитском ключе, как у Павла) высшей, нетварной славы.

Весьма вероятно, принимая во внимание ученичество Феофана у св. Филофея, что в числе тех «некоторых», которым «вздумалось» задать Патриарху эти и подобные вопросы<sup>42</sup>, был и Димитрий Кидонис. (Обычно считается, что в число этих лиц мог входить Павел, латинский патриарх Константинополя, или же Прохор Кидонис.) В таком случае мы имеем еще одно – достаточно надежное – *подтверждение датировки «Пяти слов» временем после 1368 г.*

Эти идейные противоречия представляют собой тот ближайший и непосредственный исторический контекст, в котором формировалась мариология Феофана.

---

Palamam// PG. 154. 845B = Candal M., S.J. La “Regla teológica”... P. 250.5-6 (рус. пер., с. 536); Ibid. D = Candal M., S.J. La “Regla teológica”... P. 248.4 (цитирование точное, в отличие от первого примера).

<sup>38</sup> См.: Greg. Ac. Ref. magna... II.35// Gregorii Acindyni Refutationes duae... P. 134.25-40.

<sup>39</sup> Apologia di Procoro al Patriarca Filoteo... P. 305.300-302.

<sup>40</sup> Феофана, епископа Никейского, Речь первая.../ Пер. Д.И. Макарова// Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т.2. С. 581 – 582; оригинал см.: *Σωτηρόπουλος Χ. Γ. Νηπτικοί καί πατέρες*... Σ. 177.94 – 178.99.

<sup>41</sup> Apologia di Procoro al Patriarca Filoteo... P. 305.297-300.

<sup>42</sup> *Σωτηρόπουλος Χ. Γ. Νηπτικοί καί πατέρες*... Σ. 177.94; рус. пер.: Антология... Т.2. С. 581. Ср. о том, что «Пять слов» Феофана явились опровержением Прохора Кидониса: *Russell N. Palamism*... P. 166.

### 3.3. A realibus ad realiora: св. Филофей Коккин и Псевдо-Дионисий Ареопагит

#### о восхождении от чувственного к непосредственному богопознанию

Однако в данный момент нас интересует исток умозрений о символе св. патриарха Филофея. Такой исток следует искать в текстах Псевдо-Дионисия Ареопагита. Дадим слово св. Филофею:

«...надлежит – скажем с великим Дионисием – *отрешившись от самих символов*, то есть уже после их употребления, *устремлять взор на Божественное Само по Себе, в обнаженном виде* (αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ γυμνὰ καθορᾶν τὰ θεῖα) и достойно причастовать (μετέχειν) его (т.е. Божественных действий и проявлений. – Д.М.) священной светлости (τῆς... λαμπρότητος)»<sup>43</sup>.

Еп. Арсений (Иващенко) указывает как на источник этого рассуждения на СН I.2; VII.1-3<sup>44</sup>. Первый отрывок, несомненно, представляет собой один из главных источников фрагмента из Феофана, приведенного перед прим. 26 – здесь также встречаем, среди прочего, выражение τῶν παραπετασμάτων («... невозможно, чтобы богоначальный луч воссиял нам иначе, нежели возводитительно окутанным *пестротой священных завес*...»<sup>45</sup>). Слова μύησις, μύω преобладают в СН VII.3<sup>46</sup>, однако этот параграф, как и предыдущий, посвящен исключительно теме ангельских иерархий, хотя его влияние на лексику св. Филофея следует признать. Св. Филофей также говорит, что таинство Богородицы и Христа доступно лишь для *таинников Слова* (τοὺς... μύστας τοῦ λόγου), более прилежных (σπουδαιοτέρους) и трезвенных (νήφοντας)<sup>47</sup>. Подобную лексику и идеи встречаем и у св. Григория Паламы при анализе Преображения Господня – например, в «Триадах» (2, 3, 18)<sup>48</sup>. Эти рассуждения и сама лексика, употребляемая св. Филофеем, напрямую вводят нас в круг идей афонской исихастской традиции. Так, согласно трактату св. Никифора Исихаста «О трезвении и чистоте сердца», св. Антоний, «...сидя на горе, имел сердце трезвенное (νήφουσαν)...»<sup>49</sup> А чуть далее, в отрывке «Из жития св. Саввы», поясняется, что «...все наше прилежание (ἡ σπουδῆ) совершается ради плодов,

<sup>43</sup> Арсений, еп. Филофея... три речи... С. 13, рус. пер. (цит. с небольшими изменениями) – с. 14 – 15.

<sup>44</sup> Там же. С. 14, прим.

<sup>45</sup> Corpus Dionysiacum. Bd. II. S. 8.10-12; рус. пер. Г.М. Прохорова цит. по: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 41.

<sup>46</sup> Ibid. P. 30.1 – 31.5; рус. пер. см.: Там же. С. 113 – 115. Ср.: Ibid. XIII.4 (P. 47.10-11, 48.1-4, 49.8-10; рус. пер.: Там же. С. 169, 171, 175).

<sup>47</sup> Арсений, еп. Филофея... три речи... С. 16.

<sup>48</sup> Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα ἔπιμ. Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1962. Т. 1. Σ. 554.14-19. (Далее – ГПС).

<sup>49</sup> Nicophori Monachi Tractatus de sobrietate et cordis custodiae// PG. 147. 949B. Ср.: Пс. 118, 7. 10. 32. 34. 36. 69. 80. 112; и др. (в более широком контексте – Пс. 9, 2; 23, 4; 32, 21; 38, 4; 56, 8; 72, 1. 26; 85, 12; и сходные места).

сиречь ради хранения (ἡ... φυλακῆ) ума»<sup>50</sup>. Достигший такого хранения, как излагается в том же трактате, низводит ум в сердце и достигает высших степеней умно-сердечной молитвы<sup>51</sup>. Очевидно, что советы Псевдо-Дионисия отвлекать ум от внешнего и чувственного и устремлять его к красоте умопостигаемого Бога прочитывались патриархом Филофеем и его учеником Феофаном именно в этом, *исихастском* ключе.

Коррелятом такой практики в учении св. Филофея выступает своего рода возвращение к *disciplina arcana* первых веков христианства. Толкуя первую часть Мф. 7, 6, патриарх говорит: «В самом деле, тот, кто посвящен (μυηθεὶς) рассудком по способу трезвения (τῆς νήψεως) в таинства созерцания всеобщего [Домостроительства] (τὰ τῆς καθόλου θεωρίας μυστήρια), ни за что не доверит расслабленному слуху отзвук [небесного] грома»<sup>52</sup>. Этим положением, которому, надо полагать, следовал Феофан как ученик Филофея, отчасти объясняется (наряду со сложностью самого предмета речи) возвышенность слога и трудность изложения в «Похвальном слове Пресвятой Богородице».

Важнейшим же отрывком, с которым непосредственно связана мысль св. патриарха, является, на наш взгляд, СН II.5: «...все богомудрые [мыслители] и толкователи тайного вдохновения начисто отделяют Святая святых (τὰ Ἁγία τῶν ἁγίων) от несовершенного и несвященного, предпочитая *неподобное священнозапечатление* (τῆν... ἱεροπλαστίαν)<sup>53</sup>, так как и Божественное не оказывается [при этом] легко доступным (εὐχείρωτα) для непосвященных, и любящие созерцать изображения Божественного не останавливаются *на образах* (τοῖς τύποις) как на истинных, и так как Божественное почитается с помощью истинных отрицаний и отличающих уподоблений последним из Его отголосков»<sup>54</sup>.

Надо признать, что у Пс.-Дионисия речь здесь идет не столько о Таинствах Церкви, сколько в более широком смысле – о неизобразимости Бога и Божественного по существу в земном образе, с помощью земных изобразительных средств, чувственных по своей природе. По словам В.А. Баранова, «...эта позиция прекрасно согласуется с апофатическим подходом Дионисия, когда чувственные образы, необходимые для начальной ступени восшествия, принимаются лишь для того, чтобы быть немедленно отвергнутыми и подтвержденными снова на более трансцендентном уровне, до тех пор пока мы не войдем в безобразие мрака

<sup>50</sup> Ibid. 953A.

<sup>51</sup> Ibid. Passim, esp. 961B – 966A.

<sup>52</sup> S. Philothei De mandatis D[omini] n[ostri] Jesu Christi sermo// PG. 154. 737A. О важности трезвения см. в той же проповеди: «...ходящий в Духе (Гал. 5, 16) и постоянно пребывающий в трезвении (ἀεὶ νήφων) способен благодатию Божией осуществить всякую заповедь Владыки» (Ibid. 740A, cf. D).

<sup>53</sup> В переводе Г.М. Прохорова – «священнообразность».

<sup>54</sup> Corpus Dionysiacum. Bd. II. P. 15.21 – 16.5. Цит. в переводе Г.М. Прохорова с минимальными изменениями: *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования.* С. 67. Ср.: СН. IV.3// Ibid. P. 22.5-10.

полного отрицания...»<sup>55</sup> Феофан же разворачивает это рассуждение (на которое он явно опирался; отчасти сходные с ним содержатся в PG 3, 141A и 1104C<sup>56</sup>) в несколько иное русло – для доказательства *истинности* и самой что ни на есть *реальности* Св. Даров, преподаваемых верным в Таинстве Евхаристии (а не их «приукрашенности» и «сокрытости» различными человеческими ремеслами). Именование «Святое святых» (ἅγιον τῶν ἁγίων) Феофан применяет к Богородице<sup>57</sup>. А по поводу используемого Ареопагитом понятия «образы» (οἱ τύποι) – как не вспомнить начальные страницы Слова Феофана, где говорится о том, что таинство Богородицы относится к сущим «как Истина – к тени, как Образец – к подражаниям...»<sup>58</sup>? С воссиянием Истины, как чуть ниже замечает преосвященный автор, «ее *образы* (οἱ τύποι) и *провозвестия* (τὰ προοκιάσματα), то есть сущие и их ведение (ἡ... γυνῶσις), станут еще более явственными...»<sup>59</sup> Ведь *таинство Богородицы* – «и *целевая причина* [существования] сущих, и *то, ради чего все было приведено [в бытие]*»<sup>60</sup>. Далее следует не отмеченная о. Жюжи цитата из известного места 60-го Вопросоответа к Фалассию св. Максима Исповедника о *таинстве Христа как причине существования всего сущего*<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> Баранов В.А. О малоизвестном доиконоборческом учении об «умеренном» иконопочитании// Мир Православия. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 54; Baranov V.A. The Theological System of Byzantine Iconoclasts and Its Sources. Budapest – Novosibirsk, 2002 – 2007 (рукопись). P. 92. Ср. весь раздел «The Role of Dionysius for the Iconodules». Ср.: СН I, 3: Бог возводит верных διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ, а от умопостигаемого – «к простым вершинам небесных иерархий» (Corpus Dionysiacum. Bd. II. S. 9.8-15, цит. стр. 13-15). Рус. пер. – Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 43 – 45.

<sup>56</sup> Van den Daele A., S.J. Indices Pseudo-Dionysiani. P. 81.

<sup>57</sup> Jugie. P. 38.3.

<sup>58</sup> Ibid. P. 18.1-3.

<sup>59</sup> Ibid. P. 18.10-11. О значении слова проοκιάσμα см.: Lampe H.G.W. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1991. P. 1173.

<sup>60</sup> Ibid. P. 14.14-15.

<sup>61</sup> Ibid. P. 16.3-19 = Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. II. Quaestiones LVI – LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenaе iuxta posita/ Ed. C. Laga et C. Steel. Turnhout; Leuven, 1990. (CCSG, 22). P. 75.32-48. Подробнее об этом заимствовании Феофана из св. Максима см.: Candal M., S.J. El “Sermo in Deiparam” de Teófanе Niceno// Marianum. 1965. T.27. P. 76 y n. 10; 77 y n. 11; 85 y n. 33 – 34; Bertetto P., S.D.B. Il culto mariano secondo Teofane Niceno († 1381)// De cultu Mariano saeculis XII – XV. Acta Congressus Mariologici – Mariani Internationalis Romae anno 1975 celebrati. V. V. De cultu mariano apud scriptores ecclesiasticos saec. XIV – XV. Romae, 1981. P. 164. n. 42; Макаров Д.И. К проблеме понимания Евхаристии... С. 55 – 56 и прим. 20 – 26 (с. 60).

### 3.4. Прохор Кидонис и его круг против св. Филофея и Феофана Никейского: вербальный уровень полемики

Напротив, Прохор Кидонис даже на уровне лексики старался избегать исихастской терминологии: во всяком случае, при переводе списка из пяти главных добродетелей из псевдо-августиновского трактата «О десяти заповедях Закона [Моисеева] и десяти казнях [египетских]» (*bona conscientia, iustitia, misericordia, castitas atque sobrietas*<sup>62</sup>) он намеренно выбирает для последней добродетели не традиционный в исихастской среде второй половины XIII – XIV вв. термин *νηψις*<sup>63</sup>, известный его брату Димитрию (см. далее), но более архаичный – *ἡ νηφαλιότης*<sup>64</sup>. С другой стороны, латинские *quies* и *requies* традиционно передаются Прохором как *ἡ ἡσυχία*, а глагол *quiescere* – *ἡσυχίαν ἄγειν* (при том, что контекст традиционно-экзегетический, а отнюдь не исихастский)<sup>65</sup>. Во всяком случае, ни сам выбор источника для перевода, ни содержание данного источника не позволяют говорить о каком-либо интересе Прохора к истокам исихастских методов аскезы и умозрения; его идеал – чисто рациональная философская теология западного образца. То знание, о котором говорит сам Августин и на которое ориентируется, переводя его, Прохор – это не выстраданное многолетним опытом аскезы и умно-сердечной молитвы целостное и глубинное *ведение* исихастов, а чисто рациональное восприятие и осмысление действительности: «то [действие], которое мы называем [глаголом] «знать», [означает] не что иное, как сохранять в рассудке воспринятое им (*ratione habere percipitum*)»<sup>66</sup>. Никаких духовно-мистических коннотаций у этого *ratio* ни Августин (по крайней мере, в данном месте), ни сам Прохор, похоже, не допускают. «В способе трезвения», по св. Филофею, такой рассудок (т.е. наш обычный земной разум, не преображенный благодатью) не работает. Он просто не в состоянии этого сделать<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> *Hunger H. Prochoros Kydones' Übersetzungen von S. Augustinus, De libero arbitrio I 1 – 90 und Ps.-Augustinus, De decem plagis Aegyptiorum (lateinisch – griechisch). Wien, 1990. (Wiener Studien, Beiheft 14). P. 66.12.*

<sup>63</sup> Ср. его использование в трактате Никифора Исихаста. Латинский перевод этого заглавия – *Tractatus de sobrietate et cordis custodia*.

<sup>64</sup> *Ibid.* P. 67.12.

<sup>65</sup> *Ibid.* P. 58 – 59 (все три примера).

<sup>66</sup> *Aug. Hypo. De libero arb. I. 57: Ibid.* P. 36 (латинский оригинал), 37 (весьма точный греческий перевод Прохора). Перевод с латыни по возможности буквальный.

<sup>67</sup> О соответствующем различии западного (научно-схоластического) и восточного (опытно-мистического) подходов к богословию сегодня говорят многие специалисты. Помимо известных работ о. Г. Подскальски, Ф. Шеррарда и др. см., например: *Bradshaw D. Aristotle East and West. P. 221 – 222, 226 – 227, 229, cf. p. 234* (об августиновских, по всей видимости, истоках воззрений Варлаама). Брэдшоу цитирует отрывок из 117-й проповеди Августина со ссылкой на гл. 5 (*Ibid.* P. 226 and n. 10). В действительности имеется в виду, очевидно, фрагмент из гл. 3: «Как тело дано глазам для того, чтобы видеть, так и Бог – уму, для того, чтобы понимать (*Ad mentem Deus pertinet, intellegendus est*)» (*Aug. Sermo*

Подобный – чисто интеллектуалистский – взгляд на проблему Богопознания отстаивал старший брат Прохора, Димитрий Кидонис, а в конце XIV в. и греческий доминиканец, ученик Димитрия, Мануил Калека<sup>68</sup>. Согласно Димитрию, полное Богопознание станет доступно праведным в будущем веке<sup>69</sup>.

Все эти выводы не вызывают удивления, если вспомнить, что в те же 50-60-е гг. XIV в. сторонник Димитрия Кидониса монах Нифон в первых строках своего трактата против св. Григория Паламы, приписанного Димитрию Кидонису в «Греческой патрологии» Миня, называет учение св. Григория ересью, первые семена которой были посеяны «так называемыми исихастами» (в этой связи внимание привлекается к фигуре св. Симеона Нового Богослова, хотя в действительности Нифон цитирует трактат «Метод священной молитвы и внимания», который он считал принадлежащим св. Симеону)<sup>70</sup>. В самом этом способе речи образовалось то пренебрежение, которое мог чувствовать сторонник томизма к представителям монашеских кругов и к проповедуемым этими последними идеалам. Любопытно, что сторонники исихастской практики трезвения и внимания (*νήψεως καὶ προσοχῆς*) также называются Нифоном «тайнники и тайноводцы вот этого всего (*οἱ τῶν τοιοῦτων μύσται καὶ*

---

СХVII.3.5// PL. 38. 663; мы использовали перевод Брэдшоу). Хотя чуть дальше (Ibid. 10.15-17// PL. 38. 670) Августин связывает степень познания Бога со степенью очищения ума и сердца, ясно, что об умном делании в исихастском смысле ему не было известно. О сходных идеях Фома Аквинского о познаваемости Бога см.: Ibid. P. 254 – 257, esp. 256.

<sup>68</sup> *Candal M., S.I. El libro VI de Prócoro Cidonio// OCP. 1954. V. 20. P. 264.27-34; Manuelis Calecae De fide deque principiis fidei catholicae...// PG. 152. 469B: видением (ὄρασις) Бога называется познание (ἡ γυνῶσις) Бога и мышление (νόησις) о Нем. Однако Бог, согласно Калеке, непостижим по сущности (Ibid. 437A; и др.). См. также: *Fyrigos A. Tomismo e antitomismo a Bisanzio (con una nota sulla Defensio S. Thomae adversus Nilum Cabasilam di Demetrio Cidone)// Tommaso d'Aquino († 1274) e il mondo bizantino/ A cura di A. Molle. Venafro, 2004. P. 65 – 66 (о Димитрии Кидонисе), 46 – 48 (о Калеке). Трактат Димитрия Кидониса в защиту Фомы Аквинского против св. Нила Кавасилы написан, вероятно, в 1363 г. (Ibid. P. 63), скорее всего, вскоре после смерти Нила. О преемственности Мануила Калеки, ставшего, как известно, секретарем Димитрия Кидониса, по отношению к Прохору Кидонису, см.: Russell N. Palamism... P. 173.**

<sup>69</sup> *Fyrigos A. Tomismo e antitomismo... P. 67 (на основании Vatic. gr. 614, f. 111<sup>v</sup> sq.).*

<sup>70</sup> *Dem. Cyd. Adversus Gregorium Palamam// PG. 154. 837D – 840A. В 840AB (до конца абзаца) цитируется следующее место из этого трактата: Hausherr I., S.I. La méthode d'oraison hésychaste. Roma, 1927. (Orientalia Christiana. V. IX/2). P. 164.6 – 165.6 (рус. пер.: Метод священной молитвы и внимания Симеона Нового Богослова/ Пер. А.Г. Дунаева// Путь к свяшенному безмолвию. Малоизвестные творения святых отцов-исихастов. М., 1999. С. 23). О переатрибуции трактата см.: Russell N. Palamism... P. 156. n.19. Нифон цитирует текст «Метода» не буквально (очевидно, по рукописи иной редакции, отличной от текста, подготовленного И. Осэром).*

μυσταγωγοί)»<sup>71</sup>! В письмах самого Димитрия Кидониса сторонники учения св. Григория также обозначаются понятием οἱ μυσταγωγοί, которое приобретает подчеркнуто негативное и ироничное звучание<sup>72</sup>. Следует вспомнить и насмешливое обращение уверенного в своем превосходстве интеллектуала к св. Филофею Коккину в преддверии осуждения Прохора: «О ты, что посвящен (μεμυημένος) в богословие самим Учителем, научи нас этому...!»<sup>73</sup> Таким образом, ясно, что те понятия, которые были священными для исихастов и Пс.-Дионисия Ареопагита, светский интеллектуал использует в подчеркнуто – и нарочито – негативной плоскости.

Закономерным итогом деятельности Прохора и Димитрия Кидонисов стало их анафематствование, которое было включено в Синодик в Неделю Православия в Фессалонике, вероятнее всего, при архиепископе Досифее (ок. 1371 – 1379)<sup>74</sup>.

#### 4. Экклесиологические основания сотериологии: Феофан Никейский, св. Филофей Коккин – и Псевдо-Дионисий Ареопагит

Какой вывод из всего этого можно сделать для истории идей? В отличие от Прохора Кидониса, Феофан Никейский не просто *испытал влияние Ареопагита* – становится несомненным, что *на него оказала серьезное воздействие афонская исихастская экзегеза Псевдо-Дионисия*, подчеркивающая в наследии мыслителя то, что было важно для самих исихастов: учение о реальности и святости Св. Даров, а также об устремлении очищенного ума к высшей цели духовного делания – *безобразному созерцанию Света Господня, Света Фаворского*, к тому «блаженному зрелищу» (τὸ μακάριον θέαμα)<sup>75</sup>, которое

<sup>71</sup> Ibid. 840A.

<sup>72</sup> Один пример подобной риторики приводит кард. Дж. Меркати: *Mercati G. Cenni sulla vita di Procoro// Idem. Notizie... P. 47. n.1.* Напротив, усопшего брата Прохора Димитрий называет святым (Ibid. P. 53. n.1).

<sup>73</sup> Demetrio Cidone al patriarca Filoteo quando iniziò il processo contro Procoro (marzo – aprile 1368)// *Mercati G. Notizie... P. 302.204.* Но ср. чуть дальше употребление *μυηθεὶς* в положительном смысле (Ibid. P. 304.263). Под Учителем, надо полагать, понимается св. Григорий Палама.

<sup>74</sup> *Mercati G. Appendice. Gli anatematismi... P. 61* (текст анафемы по Vatic. gr. 172, f. 167<sup>v</sup>), 58 – 59 (о датировке). Эта анафема сохраняется в Синодике в Неделю Православия и поныне (см.: Gouillard J. *Le Synodicon de l'Orthodoxie: Édition et commentaire// TM. 1967. T.2. P. 247.*)

<sup>75</sup> *S. Philothei CP. Patriarchae Contra Gregoram Antirrheticorum libri XII. Liber XI// PG. 151. 1104D; Φιλοθέου Κокκίνου Δογματικὰ ἔργα/ Ἐκδ. Δ. Καϊμάκης. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 467.1936.* Это же состояние Феофан Никейский и Иоанн Кантакузин описывают как τὸ μακάριον πάθος («сие блаженное состояние»). См.: Σωτηρόπουλος Χ. Γ. *Νηπτικοὶ καὶ πατέρες... Σ. 222.982; 289.106-107; 215.730-731; 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.*

всегда (явно или не очень) подразумевается в рассуждениях св. Филофея.

При этом важнейшим для исихастов – св. Григория Паламы, св. Филофея, Феофана – оказывается разработанное Ареопагитом (например, в СН IV.3) учение о *Богоявлении (теофании)*: «Всепремудрое же Богословие то видение, которое являло в себе, как в запечатлении (ἐν μορφώσει)<sup>76</sup>, начертанное *Божественное подобие Неизобразимого*<sup>77</sup>, справедливо – оттого, что оно возводит (ἐκ τῆς... ἀναγωγῆς) созерцающих к Божеству, – называет *Богоявлением (θεοφάνειαν)*, так как благодаря ему происходит *божественное осияние (θείας ἐλλάμψεως)* созерцающих, которые священным образом *посвящаются (μουρμένων)* в нечто из *Божественного*»<sup>78</sup>. Многие умозрения св. Филофея и Феофана, в том числе и процитированные выше, берут исток именно здесь.

А теперь самое время вспомнить, что словом *μύησις* Ареопагит обозначает, в том числе, Таинства Крещения и миропомазания<sup>79</sup>. Только приняв эти Таинства, новоявленный член Церкви может достичь «чина созерцающих» (θεωρητικὴ τάξις). По словам Изабель де Андия, суммирующей учение Дионисия, «...крещенные являются посвященными (μύητοι), очистившимися (καθαροί), просвещенными (φωτισματικοί), совершенными (τέλειοι)»<sup>80</sup>. В 6 главе книги «О церковной иерархии» Ареопагит развивает учение о трех главных чинах членов Церкви – новоначальных (очищаемых), о «среднем чине», который как раз и есть *θεωρητικὴ τάξις*, и о совершенных (монахах)<sup>81</sup>. Монахи научаются Истине «...божественными осияниями (ταῖς... ἐλλάμψεσι) и

<sup>76</sup> Переводим, сообразуясь с: *Abbott-Smith G. A Manual Greek Lexicon of the New Testament. Edinburgh, 1999. P. 296 – 297.*

<sup>77</sup> Или – «того, что не поддается запечатлению» (τῶν ἀμορφώτων).

<sup>78</sup> *Corpus Dionysiacum. Bd. II. P. 22.5-10; рус. пер. Г.М. Прохорова с изменениями – Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 85.*

<sup>79</sup> По замечанию В.А. Баранова, термин *μυσταγωγία* приобрел литургические коннотации уже к первому периоду иконоборческих споров (добавим – по видимому, не без влияния Ареопагита), в связи с чем внимание привлекается к заголовку известного трактата св. Германа Константинопольского «Тайноводственная история Церкви» (*Baranov V.A. The Theological System... P. 95*). Ср., разумеется, и «Мистагогию» св. Максима Исповедника (дата написания – ок. 628 – 630 или же 632 – 634 гг., см.: *Sherwood P., O.S.B. An Annotated Date-List... P. 32. N. 27* (выступает за более раннюю датировку); *Dalmis I.-H. Mystère liturgique et divinisation dans la Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur// Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou/ Publ. par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser. Paris, 1972. P. 55*).

<sup>80</sup> *Andia Y. de. Symbole et mystère selon Denys l'Aréopagite// SP. V. XXXVII/ Ed. M.F. Wiles and E.J. Yarnold with the assistance of P.M. Parvis. Leuven, 2001. P. 433.*

<sup>81</sup> ЕН. VI. 1-3// *Corpus Dionysiacum. Bd. II. P. 115.1 – 116.23; рус. пер. Г.М. Прохорова – Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 695 – 699. О претворении этого учения у св. Никиты Стифата (XI в.) см.: Риго А. Византийская духовность... С. 85 – 94, особ. 85 – 87.*

иерархическими преданиями...»<sup>82</sup> Но и средний чин «...священнодейственно переводится к созерцательным состояниям (ἔξις) и силе и причаствует свойственным ему Божественнейшим символам (τοῖς... θειοτάτοις συμβόλοις), созерцая их (ἐν ταῖς θεωρίαις αὐτῶν) и причащаясь им, исполняясь всяческого священного веселия и соответственно воскреляемый их возвышающими (ἀναγωγικαῖς) силами к Божественной любви их познания»<sup>83</sup>. При этом главным символом (ἀρχισύμβολον) является Евхаристия<sup>84</sup>.

Имеется ли в виду сила обожения, превышающая человеческую природу, или силы ангельские? Или естественные силы человеческого естества, например, способность познания? Паламиты понимали это место, несомненно, в первом смысле, антипаламиты (говоря вообще) могли понять как во втором, так и в третьем. А современная наука? О. Эндрю Лауф склоняется, похоже, к первому мнению: «Но что главное во всем этом? Говоря одним словом – *богословие*... не столько знание о Боге, сколько знание Бога через приобщение Ему и Его созерцание»<sup>85</sup>. Нужно признать, что этот взгляд наиболее соответствует восприятию Ареопагита исихастами, включая Феофана. Развиваемое же Ареопагитом учение о символе исихасты (что видно как раз на примере Феофана) прочитывали сквозь призму теории св. Максима Исповедника о том, что Господь на Горе Фаворской стал – на какой-то миг – Своим Собственным символом.

Таким образом, началом того мистического Боговидения, о котором с опорой на Дионисия говорят св. Филофей Коккин и Феофан Никейский, является живой опыт жизни в Церкви, участия в церковных Таинствах. С целью утверждения этой связи сотериологии и экклесиологии они обращаются к духовному учению Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Если мы теперь вспомним, что на Ареопагита ссылается св. Григорий Палама для обоснования необходимости исихастской молитвы и собирания ума в себе самом<sup>86</sup>, что св. Нил Кавасила практически в те же годы, что и Феофан,

<sup>82</sup> Ibid. VI.3. P. 116.11-12; рус. пер. – *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 697.*

<sup>83</sup> Ibid. VI.2. P. 115.22 – 116.4; рус. пер. – Там же. С. 697. Ср. также место, приводимое В.А. Барановым (DN I, 4// *Corpus Dionysiacum. Bd. 1. P. 113.12 – 114.7; Baranov V.A. The Theological System... P. 95 – 96.*)

<sup>84</sup> Ibid. III. S. 81.21-24; рус. пер. – Там же. С. 613; *Andia Y. de. Symbole et mystère... P. 435.*

<sup>85</sup> *Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys. Oxford, 1981. P. 164.* Мистагогическую роль Таинств, по Ареопагиту, подчеркивает и И. де Андия (*Andia Y. de. Symbole et mystère... P. 434.*)

<sup>86</sup> В основе учения Паламы о молитве – определение Ареопагитом одного из трех видов движения души, а именно, кругового. Это учение Ареопагита и его претворение у Паламы высмеивается в псогосе монаха Нифона. См.: *Rigo A. II Corpus pseudo-dionysiano negli scritti di Gregorio Palamas (e di Barlaam) del 1336 – 1341// Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international (Paris, 21 – 24 sept. 1994)/ Ed. Y. de Andia. Paris, 1997. P. 526; DN IV,9*

называет Псевдо-Дионисия «вершиной богословов (ὁ τῶν θεολόγων ἄκρος)»<sup>87</sup>, мы сможем, наконец, почувствовать истинный масштаб влияния этого загадочного мыслителя на итоговый святогорский синтез византийской духовности. Влияния, с которым могло сравниться по силе редко какое другое. А. Риго также подчеркивает, отмечая значительность влияния Дионисия в Византии XI – XIV вв., что из Корпуса черпали «терминологию, в которой описывается процесс отвлечения от инаковости и собирания ума»<sup>88</sup>. *Экклесиология Ареопагита прочитывалась исихастами как модель и основа их собственной*. То же можно сказать о его учении о духовном восхождении.

И поэтому же столь характерно для паламитского исихазма наименование Феофаном Богородицы как «Рая наслаждения» (παράδεισον τρυφῆς)<sup>89</sup> или «умного Рая»<sup>90</sup>. Ведь от Нее произрастает истинное Древо жизни и познания – Христос<sup>91</sup>. Представление же о Рае как месте наслаждения характерно для св. Григория Паламы<sup>92</sup>. В молитве Марии Магдалины Христу, входящей в Житие

---

(Corpus Dionysiacum. Bd. I. P. 153.10 – 154.6); Dem. Cyd. Adversus Gregorium Palamam// PG. 154. 840BC. О других примерах влияния Ареопагита на св. Григория Паламу см.: *Rigo A.* II Corpus pseudo-dionysiano... P. 522, 530 – 534; *Rigo A.* Византийская духовность... С. 102 – 108, особ. 105 – 106 (развитие выводов предыдущей работы); *Alexander (Golitzin), hierom.* Dionysius Areopagites... P. 83 – 105, passim. Важно замечание А. Риго об определенной близости Паламы св. Никите Стифату (*Rigo A.* Византийская духовность... С. 103 и прим. 122). Существенно также выявленное патрологами влияние Пс.-Дионисия на св. Симеона Нового Богослова, и первое слово здесь принадлежит И. Перцелю (*Perczel I.* Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien// Denys l'Aréopagite et sa postérité... P. 341 – 357; ср.: Риго А. Византийская духовность... С. 77 – 94; *Golitzin A., hierom.* Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and Their Common Roots in Ascetical Tradition// Saint Vladimir's Theological Quarterly. 1994. V. 38/2. P. 131 – 179). Ранее сколько-нибудь значительное влияние Ареопагита на св. Симеона отрицалось, хотя о некоторых фактах идейного сходства и о наличии цитат из Дионисия у св. Симеона шла речь (ср.: *Fraigneau-Julien B.* Les sens spirituels selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris, 1985. (Théologie historique, 67). P. 177 – 182; *Louth A.* The Reception of Dionysius... P. 594).

<sup>87</sup> *Candal E., S.J.* Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti. Città del Vaticano, 1945. (Studi e testi, 116). P. 328.180.26.

<sup>88</sup> *Rigo A.* Византийская духовность... С. 113.

<sup>89</sup> *Jugie.* P. 38.18.

<sup>90</sup> *Ibid.* P. 40.14, 42.27-28.

<sup>91</sup> *Ibid.* P. 38.19-20, 40.24-26, 42.18-24. *Древом* Господь называется по причине плоти (*Ibid.* P. 42.22-23).

<sup>92</sup> PG. 151. 413A; Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation, and Study by R.E. Sinkewicz, C.S.B. Toronto, 1988. (Studies and Texts, 83). P. 148.56.3; отмечено в: *Макаров Д.И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 19. Господь

этой святой, составленное монахом Иерофеем Загорейским, по всей видимости, в конце XVIII – первой трети XIX вв., содержится обращение к Господу – «Рай ума моего»<sup>93</sup>. В свою очередь, Феофан чуть далее называет Христа «...Насадителем и Создателем рая Эдемского..., а лучше сказать – Творцом (или: Осуществителем, Дающим существование) (τὸν ὑποστάτην)<sup>94</sup> Жизни-в-Себе и Премудрости-в-Себе (τῆς αὐτοζωῆς καὶ τῆς αὐτοσοφίας)»<sup>95</sup>. Эти имена сразу отсылают к традиции св. Афанасия Великого, который писал епископу Серапиону: «Господь наш есть Жизнь-в-Себе (ἡ αὐτοζωή)»<sup>96</sup>. Последнему термину была уготована долгая жизнь – в трактате Псевдо-Дионисия «О Божественных именах»<sup>97</sup>, а затем у св. Григория Паламы (одним из важнейших мест является 12 глава Первого послания Акиндину<sup>98</sup>). Мы вновь вернулись к Псевдо-Дионисию<sup>99</sup>...

---

есть τρυφή и χαρά для верующих в Него (Jugie. P. 44.12-13). По поводу последнего имени ср.: Ин 15, 11; а также любопытную параллель в отрывке из Пасхальной гомилии св. Иоанна Бейрутского (V в.): *Homélie pascales (cinq homélie inédites)*/ Intr., texte crit., trad., comm. et index de M. Aubineau. Paris, 1972. (SC, 187). P. 296.6; об авторе см.: Aubineau M. Introduction// Ibid. P. 281 – 294; *Поспелов Д.А., Макаров Д.И.* «Слово на св. Воскресение Спасителя нашего Иисуса Христа» св. Иоанна Бейрутского (V в.)// Мир Православия. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 26 – 35.

<sup>93</sup> Блаженного старца Иерофея Загорейского Житие святой мироносицы равноапостольной Марии Магдалины.../ Пер. с древнегреч. Д.А. Поспелова// Святая Мария Магдалина: неистощимый сосуд Христовой благодати/ Вступ. ст. и пер. с древнегреч. Д.А. Поспелова и др. М., 2007. С. 49. О датировке памятника см.: *Поспелов Д.А.* Предисловие// Там же. С. 9.

<sup>94</sup> О таком значении слова см.: LSJ. P. 1895.

<sup>95</sup> Jugie. P. 38.22-25, 40.25-26.

<sup>96</sup> S. Ath. Al. Epistula ad Serapionem I, 25// PG. 26. 584BC.

<sup>97</sup> Самое важное место – DN XI, 6// *Corpus Dionysiacum*. Bd. I. P. 221 – 223. В данной главе слово αὐτοζωή встречается 8 раз.

<sup>98</sup> Судя по лексике, именно эту главу Ареопагитик Палама имел в виду при составлении 12 главы Первого послания Акиндину (ГПΣ. Т.1. Σ. 216.14-20); ссылка о. Мейендорфа на DN I, 7 (*Corpus Dionysiacum*. Bd. I. P. 119 – 120) явно недостаточна (ГПΣ. Т.1. Σ. 216. Ὑπόσ. 2). Ср.: DN I, 5 (*Corpus Dionysiacum*. Bd. I. P. 115 – 118).

<sup>99</sup> Другие примеры влияния на Слово Феофана Псевдо-Дионисия Ареопагита, с отождествлением важных цитат, см.: Candal M., S.J. El “Sermo in Deiparam”... P. 77 (y n. 12), 80 (y n. 20), 81 (y n. 23), 83 – 84 (y n. 29), 86. Ср. замечание о. Поликарпа Шервуда (OSB): “I quite agree with Lossky on the great influence of Denis in the East” (Sherwood P. Debate on Palamism. *Glorianter Vultum Tuum, Christe Deus. Reflections on reading Lossky’s The Vision of God*// Saint Vladimir’s Theological Quarterly. 1966. V. 10/4. P. 196). Ср.: *Лосский Вл.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Гл. II// Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 107.

## 5. Взаимосвязь мариологии и ангелологии: Феофан Никейский – и Псевдо-Дионисий Ареопагит

Одной из важнейших составляющих Богородичного слова Феофана является *ангелология*. Богоматерь называется Небом как престол Христа-Самодержца<sup>100</sup>, а также из-за ангелов, «сущих на небесах»<sup>101</sup>, ведь «...само небо и те, что на небе, по сравнению с этим Небом подобны (букв.: обладают логосом, λόγον... ἐπέχειν) земле – из-за безмерности высоты и величия пребывающих на этом Небе Божественной славы и достоинства»<sup>102</sup>. Выражение λόγον ἐπέχειν встречается и в Пяти словах о Свете Фаворском – например, в близкой форме во Втором слове<sup>103</sup>. Это еще один косвенный довод в пользу хронологической близости Пяти слов... и Похвального слова Пресвятой Богородице.

Далее, ангелы описываются – в соответствии с традицией Ареопагита – как те, кто *служит* праведным людям, удостоенным видения Бога-Слова и общения с Ним, и помогает им познать сие таинство богословия (см.: СН IV.3 – 4; и др.)<sup>104</sup> В этой связи всяческого внимания заслуживает мысленное допущение митрополитом Никейским в «Пяти словах» того, что Свет славы Божией – разумеется, нетварный – *вполне мог передаваться и открываться святым через посредство ангелов*, не претерпевая при этом «никакого превращения или изменения» (τινα τροπήν ἢ ἀλλοίωσιν)<sup>105</sup>. *Служебная* функция ангелов подчеркивается Никейским митрополитом и в Богородичном слове.

Феофан пришел к такому убеждению, надо полагать, благодаря своему знакомству как с творениями Отцов Золотого века патристики (прежде всего св. Псевдо-Дионисий Ареопагит), так и с памятниками средневековой *монашеско-аскетической традиции Византии*, и в том числе с трудами представителей *протопаламитского богословия* (Никифор Влеммид).

Действительно, рассматривая Иак. 1,17 – стих, с цитирования которого

<sup>100</sup> Jugie. P. 44.15 f., 46.9-10.

<sup>101</sup> Ibid. P. 44.22-23. Об ангелологии Феофана ср.: Макаров Д.И. Слава Божия или слава ангелов? Некоторые аспекты полемики об ангелах на третьем этапе исихастских споров (постановка проблемы)// ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ. Сборник в честь В.В. Кучмы/ Отв. ред. С.Н. Малахов. Армавир, 2008. С. 71 – 94. Ср. важные наблюдения о Григоре: Бирюков Д.С. Комментарии// Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров. Святая гора Афон – М., 2009. (Smaragdos Philocalias). С. 88 – 89. Также ср. важный фрагмент из антиисламских трактатов Иоанна Кантакузина: Joan. Cant. Contra Mahometem orationes quatuor// PG. 154. 625AB.

<sup>102</sup> Jugie. P. 46.24-27.

<sup>103</sup> Σωτηρόπουλος Χ. Νηπιτικοί καί πατέρες... Σ. 199.191· λόγον ἐπέχοντα.

<sup>104</sup> Jugie. P. 48.8-13; Corpus Dionysiacum. Bd. II. P. 22.1-24.4; *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. *Максим Исповедник*. Толкования. С. 83 – 91.

<sup>105</sup> Σωτηρόπουλος Χ. Νηπιτικοί καί πατέρες... Σ. 258.218-226, особ. стр. 221-222.

начинается Ареопагитский корпус<sup>106</sup> и ключевое понятие которого, *τροπή*, тождественно используемому Феофаном – Влеммид говорит, что те «светы» (*φῶτα*), о которых идет речь у апостола, суть не что иное, как нетварные дары благодати Божией, которые ниспосылаются Богом «не только человекам, но и всем надмирным силам»<sup>107</sup>.

Аналогичные мысли встречаем у Иоанна Кантакузина. Рассуждая о соразмерности степени озарения праведных светом благодати Св. Духа и степени их собственного очищения, Кантакузин пишет в назидание Прохору Кидонису:

«Так же мысли мне и об ангелах: высшие из них, восприняв обожение непосредственно от Бога, уделяют его нижестоящим, а те, в свою очередь – другим, пока не передадут через апостолов иерархам, а от этих последних – иереям»<sup>108</sup>.

Перед нами яркий пример взвешенной и реалистической, отнюдь не гиперболизирующей роль ангелов экзегезы учения Ареопагита об иерархиях. Из разъяснения Кантакузина становится понятно, что ангелы – это именно *служебные* духи, чья функция – сугубо *посредническая* между Богом и людьми, а точнее говоря – между Богом, Церковью небесных (в ее уже имеющем место эсхатологическом свершении) и Церковью земных в ее историческом шествии<sup>109</sup>.

---

<sup>106</sup> СН. 1.1// *Corpus Dionysiacum*. Bd. II. P. 7.120-121; *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. *Максим Исповедник*. Толкования. С. 37.

<sup>107</sup> Nicephori Blemmydae Oratio prima demonstrans sanctorum testimoniis per Filium, et ex Filio Spiritum Sanctum dici. Ad Jacobum Bulgariae archiepiscopum. 22// PG. 142. 557A; см. современное критическое издание: *Stavrou M. Le premier traité de Nicéphore Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit*// ОСП. 2001. V. 61. P. 126.10-11.

<sup>108</sup> *Иоанн Кантакузин*. Первое опровержение Прохора Кидониса, 44// *Ioannes Cantacuzenus*. *Refutationes duae*... P. 64.44.26-30. Сам оборот *οὐτω μοι νόει ἐπί τινος* (*Ibid.* P. 64.44.26) принадлежит к числу *expressiones technicae* в византийском христианстве и употребляется, например, в Седьмой проповеди Св. Феодора Студита на Рождество Предтечи (*S. Theodori Studitae Or. VII.4*// PG. 99. 752A). Время написания Первого опровержения – после изгнания Прохора из Великой лавры св. Афанасия на Афоне летом 1367 г. и до апреля 1368 г., времени проведения поместного Собора Константинопольского Патриархата, осудившего Прохора (*Voordeckers E., Tinnefeld F. Einleitung*// *Ioannes Cantacuzenus. Refutationes duae*... P. XV – XVI; *Todt K.-P. Kaiser Johannes VI Kantakuzenos und der Islam: Politische Realität und theologische Polemik im Palaiologenzeitlichen Byzanz*. Würzburg, 1991. S. 118).

<sup>109</sup> Онтологическая диалектика этих двух полюсов в истории Церкви привлекает внимание современной богословской и церковно-исторической мысли. См.: *Иоанн (Зизиулас)*, митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви/ Пред. прот. Иоанна Мейендорфа. М., 2006. С. 173 – 190. Особ. с. 188: «...напряжение между историей и Царством Небесным не выглядит онтологическим противоречием. Я назвал бы это стремлением к *преодолению наличной формы* (курсив автора. – Д.М.), т.е. к преобразению».

Какой-то своей сущностной лепты, чего-то качественно нового к обожению, чего не внес бы Бог, они не добавляют, поскольку в силу тварности своего естества не в состоянии это сделать (здесь можно вспомнить аргументы св. Василия Великого о Божестве Св. Духа).

Такая позиция паламитов согласуется с общей направленностью святоотеческой ангелологии Золотого века – и последующих столетий. Как писал св. Иоанн Златоуст, опровергая иудейское толкование Быт. 1, 26 (здесь нет возможности коснуться подробнее интересной темы о возможном иудейском «бэкграунде» антипаламизма)<sup>110</sup>:

«Дело ангелов состоит не в том, чтобы вступить в совещание [с Богом], а в том, чтобы предстоять и служить»<sup>111</sup>.

Следуя этой линии мысли, Феофан поясняет:

«Престолом и обителями (κατοικητήρια) Божиими ... [Писание] называет ангелов как восприемников (δεκτικῶς) Божественного осияния и энергии...»<sup>112</sup> Сопоставим окончание этой фразы с фрагментом из СН IV, 2:

... δεκτικῶς τούτους εἶναι τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ ἐνεργείας (Феофан);

...[св. ангельские чины,] ... καὶ τὰς ἀρχικὰς ἐλλάμψεις ἁύλως καὶ ἄμικτῶς εἰσδεχόμεναι... (Ареопагит)<sup>113</sup>.

Чуть далее Ареопагит упоминает τὴν θεαρχικὴν ἔλλαμψιν («богоначальное осияние») в контексте учения о передаче светоизлияний Божиих от высших чинов иерархии к низшим<sup>114</sup>. Как отметил о. Мануэль Кандаль, одно из главных мест Ареопагита, в которых раскрывается данная тема, буквально цитируется у Феофана<sup>115</sup>: «Ибо Божественным Чиномачалием в целом боголепным образом установлено так, что, согласно священному Дионисию, "вторые через первых" (διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα)<sup>116</sup> причаствуют (μετέχειν)

<sup>110</sup> Однако в общем плане представляется целесообразным считать, что к XIV в. этот «бэкграунд» (те же предания о вознесении Моисея ангелами, фиксируемые еще Климентом Александрийским – Clem. Al. Strom. VI.132.2-3; и т.д.) должен был быть уже более или менее растворен и ассимилирован святоотеческой традицией.

<sup>111</sup> S.P.N. Joannis Chrysostomi Hom. in Genesim. VIII.2// PG. 53. 71. (60); рус. пер. цит. по: Иже во Святых Отца нашего Иоанна Златоустого... Избранные творения. Беседы на книгу Бытия. М., 1898 (репр.: М., 1993). Т.1. С. 61.

<sup>112</sup> Jugie. P. 46.2-5.

<sup>113</sup> СН. IV.2// Corpus Dionysiacum. Bd. II. P. 21.8; рус. пер. Г.М. Прохорова – Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 83: «... невещественно и несмешанно воспринимающие начальные осияния...»

<sup>114</sup> Ibid. P. 21.13; рус. пер. – Там же. Cf.: Ibid. P. 22.9 etc.; Там же. С. 85; и др.

<sup>115</sup> Candal M., S.J. El "Sermo in Deiparam"... P. 81 – 82 у n. 23 (p. 81).

<sup>116</sup> СН IV.3// Corpus Dionysiacum. Bd. II. P. 22.16; рус. пер. – Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 85. Кстати, δεύτερος может значить и не «второй», а просто «последующий» (см.: LSJ. P. 381 – 382). Также см.: ЕН II. 4// Ibid. P. 106.24-25.

"богоначальным осияниям" (*τῶν θεαρχικῶν ἐλλάμψεων*)»<sup>117</sup>. Цитата из 2-й книги ЕН чуть ниже у Феофана встречается буквально<sup>118</sup>. Это верно отметил о. Жюжи; однако, он не обратил внимания на то, что выражение «вторые через первых» встречается и в СН IV, 3<sup>119</sup>.

Слово ἔλλαμψις встречается в СН не менее 28 раз (ср. уже: СН I, 1), в ЕН – не менее 15 раз<sup>120</sup>, «Чиноначалие» (ταξιαρχία) – 7 раз в СН и 1 раз – в 8-м Послании<sup>121</sup>. Уже первое появление последнего слова как имени Божия (СН IV, 3) является важнейшим для Феофана. В той фразе, которая предшествует его появлению и из которой он буквально цитирует один фрагмент, встречаем мысль о том, что Закон был дарован Моисею «через ангелов (ср. Евр. 2, 2)»<sup>122</sup>. Похоже, с абсолютизацией этой мысли мы встречаемся в одном из рассуждений о Фаворском Свете Прохора Кидониса, который употребляет *то же выражение δι' ἀγγέλων* (именно так, по его мнению, совершались все Богоявления времен Ветхого и Нового Завета)<sup>123</sup>. Похоже, что один и тот же текст Псевдо-Дионисия Феофан и его противник наполняют диаметрально противоположным смыслом: первый отстаивает реальность непосредственного общения праведных с Богом, второй – напрочь отрицает саму возможность такого общения.

Не менее важна для Феофана заключительная фраза СН IV, 3, где идет речь о том, что Божественным Чиноначалием установлено, «чтобы в каждой иерархии были *первые, средние и последние чины и силы* и чтобы *посвятителями* (μύστας) и руководителями меньших при Божественном возведении, *осиянии* (ἔλλαμψιν) и приобщении были более божественные»<sup>124</sup>. В этой фразе встречается основная лексика Ареопагита, интересующая нас – и лексика боговидения, и лексика посвящения (μύω и его производные, значимость которых для св. Филофея мы уже отмечали). Последняя часть фразы относится не только к Небесной, но и к земной Церкви и перекликается с эkkлесиологией Дионисия – с учением о трех группах христиан, представленном в ЕН VI, 1 – 3<sup>125</sup>.

<sup>117</sup> Jugie. P. 50.6-9.

<sup>118</sup> Ibid. P. 62.21-24.

<sup>119</sup> Jugie. P. 63, nota c.

<sup>120</sup> Van den Daele A., S.J. Indices pseudo-Dionysiani. P. 56.

<sup>121</sup> Ibid. P. 133.

<sup>122</sup> СН IV.3// Corpus Dionysiacum. Bd. II. P. 22.15; рус. пер. – *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 85.* Подобные предания отразились, в частности, в «Строматах» Климента Александрийского (Strom. VI.132.2-3). Ср.: Ibid. IV, 4. S. 23.14.17; рус. пер. – Там же. С. 89.

<sup>123</sup> Candal M., S.J. El libro VI de Prócoro Cidonio (Sobre la luz tabórica)// OCP. 1954. V.20. P. 274.13.26.

<sup>124</sup> Corpus Dionysiacum. Bd. II. P. 22.17-22; рус. пер. – Там же. С. 87. Мы уже не говорим о том, что δύναμις (силы) – традиционное обозначение ангелов (Рим 8, 38; Еф. 1, 21; 1 Пет 3, 22 – см.: *Abbott-Smith G. A Manual Greek Lexicon of the New Testament. P. 123*).

<sup>125</sup> Corpus Dionysiacum. Bd. II. P. 115 – 116; рус. пер. – *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 695 – 697.*

Ясно, что и по смыслу *рассуждение Феофана всецело ориентировано на Ареопагита и на исихастскую традицию его прочтения и истолкования* (отличную от той, в которой памятник читал Прохор Кидонис и люди его ума и склада мыслей).

В этой же главе «О небесной иерархии» (СН IV) встречаем мысль и о том, что ангельские чины «...выявляют Богоначальную сокровенность (ἐκφαντορικὰ τῆς θεαρχικῆς κρυφίότητος)», почему и называются ангелами – ведь озарение свыше нисходит на них, а уже они передают его нам<sup>126</sup>. Далее следует важнейшее место – одно из тех мест Корпуса, опираясь на которые, иером. Александр (Голицын) и сделал принципиальной значимости вывод о том, что ангелы в Корпусе изображаются как совершенные старцы-исихасты<sup>127</sup>. Вспомним сказанное выше о принципиальной значимости понятия *богоявления (теофании)* у Ареопагита для истолковывающих его учение исихастов. *Системный характер совпадений лексики не оставляет сомнений в том, что Феофан опирается на Дионисия. То же можно сказать и об истории идей: рисуемую им картину иерархий ангельских Феофан создает с непосредственной и устойчивой опорой на Ареопагита.*

Более того. *Ангелами* Феофан, явно опираясь на СН IV, 2 – 4, называет тех служителей Церкви (не священников!), которые научают *оглашенных* основам веры и богопознания, запечатлевая их в благочестии<sup>128</sup>. А уже потом, пройдя оглашение, верующий «...с помощью иереев возрождается Божественным крещением...»<sup>129</sup> Крещение же делает явным наше сыноположение и *обожение (θεώσεως)*<sup>130</sup>. После этого *иерарх* питает верных словами и символами, относящимися к Таинству – ясное указание на Евхаристию и проповедь<sup>131</sup>.

Этот переход *от ангелов к иереям*, видимо, навеян первой фразой СН IV, 4: «...в Божественное таинство Иисусова человеколюбия *первыми посвящены были (ἐμυήθησαν) ангелы...*»<sup>132</sup> А уже от них «благодать знания» перешла к священникам – и Богоматери, Которую Дионисий называет Мариам<sup>133</sup> (вспомним связь пророчицы Мариам и Приснодевы Марии у св. Григория Нисского<sup>134</sup>).

<sup>126</sup> Ibid. Bd. II. S. 21.9-14, цит. стр. 11; рус. пер. – Там же. С. 83. Ср. СН IV, 5 (Ibid. S. 25.13-14; рус. пер. – Там же. С. 95). Понятие «выявляющих символов» также важно для Ареопагита (см., например: СН II, 1 – Ibid. P. 10.8; рус. пер. – Там же. С. 47).

<sup>127</sup> Ibid. P. 21.15 – 22.22; рус. пер. – Там же. С. 83 – 87; Alexander (Golitzin), hierom. Dionysius Areopagites... P. 87 – 91, esp. 88 – 90 and n. 24 (p. 90).

<sup>128</sup> Jugie. P. 60.7-10, см. p. 60.8: διὰ τῶν τῆς Ἐκκλησίας ἀγγέλων.

<sup>129</sup> Ibid. P. 60.10-11.

<sup>130</sup> Ibid. P. 60.11-13.

<sup>131</sup> Ibid. P. 60.13-15, cf. l. 15-17.

<sup>132</sup> Corpus Dionysiacum. Bd. II. P. 22.23-24; рус. пер. – Там же. С. 87.

<sup>133</sup> Ibid. P. 22.24 – 23.5 f.; Там же. С. 87 – 89.

<sup>134</sup> S. Greg. Nyss. De virginitate, XIX// PG. 46. 396AB: пророчица Мариам «... прообразовала Богородицу Марию (τὴν Θεοτόκον προδιατυποῦσθαι Μαρίαν)»; Grégoire de Nysse. Traité de la virginité/ Intr., texte crit., trad., comm. et index de M. Aubineau. Paris, 1966. (SC, 119). P. 486.6-7; Gregorii Nysseni Opera. V.

Вспомним также связь Христа с ангелами, подчеркиваемую в конце этой главы, и сам заголовок следующей – СН IV, 5.

Появление в тексте Феофана фигуры *иерарха* также не случайно. В доникейском богословии (например, в «Эклогах» Климента Александрийского, гл. 51 – 52) признавалась древняя схема передачи твари Божественной силы, иудейская в своих истоках, согласно которой, Логос непосредственно движет лишь первый ранг первозданных (высших) ангелов (или: первородных всей твари, τῶν πρωτοκτίστων), те – передают эту силу нижеследующему рангу и т.д., пока через низших ангелов это движение не доходит до высшего из разрядов праведных людей – пророков (в каждом конкретном случае данное явление уникально)<sup>135</sup>. Эта схема с трудом позволяла объяснить Благовещение и вообще те изменения во взаимоотношениях земного и небесного миров, которые произошли с момента Воплощения, и едва ли не в первую очередь – вопросы эkkлeсиoлoγии и достижения праведными *обожения* (о котором неустанно говорит постнической традиция, начиная со св. Афанасия Великого и св. Григория Богослова). И именно Ареопагит заменяет фигуру *пророка* на фигуру *епископа*<sup>136</sup>, т.е. *первоиерарха*. В истолковании ареопагитовских иерархий мы склонны присоединиться к точке зрения иером. Александра (Голицына): Воплощение изменило установленный изначально порядок иерархий (а говоря точнее – упразднило жесткую ступенчатость в передаче твари откровений Божиих и сделало возможным непосредственное восхождение к Богу даже низших чинов иерархии). В признании этого факта также заключалась «революционность» Ареопагита по отношению к архаизирующим, доникейским течениям мысли<sup>137</sup>.

Продолжим цитату из 9-й главы Богородичного слова Феофана:

«...в них (ангелах. – Д.М.) отчетливо, как в зеркале (ἐν κατόπτρῳ) (2 Кор

---

VIII. P.1. Opera ascetica/ Ed. W. Jaeger, J.P. Cavernos, V.W. Callahan. Leiden, 1952. P. 323.2-3 (все три издания дают идентичный текст). Цит. в рус. пер. Т.Л. Александровой по: Св. Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 123.

<sup>135</sup> Bucur B.G. The Angelomorphic Spirit in Early Christianity: Revelation, the *Shepherd* of Hermas, Clement of Alexandria// Scrinium. T.3. The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. P. 13 – 14 (and n. 41), 16 and n. 49. См. там и другие примеры того, что Христос действует per... propinquos angelos, говоря словами самого Климента (Adumbrationes in 1 Pet 2.3).

<sup>136</sup> Bucur B.G. The Angelomorphic Spirit... P. 27. n. 86.

<sup>137</sup> Ср.: «...Богоначальная сила (δύναμις, та же категория, что у Климента Александрийского – и (местами) у блаж. Феофана Никейского: например, Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί καί πατέρες ... Σ. 231.142. – Д.М.), распространяясь, всего достигает и сквозь все без задержки проходит...» (СН. XIII.3// Corpus Dionysiacum. Bd. II. P. 44.17-24; рус. пер. – Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 162 – 163). Здесь вовсе не соблюдается ступенчатость иерархий, как у Климента. И именно эта глава влияла на построения Св. Никиты Стифата и Феофана Никейского (ср.: Макаров Д.И. Слава Божия или слава ангелов? С. 80).

3, 18 + 1 Кор 13, 12), *воссиявает* (ἀναλάμπειν) свет благодати Божией»<sup>138</sup>.

Это – отсылка к СН III, 2, где Дионисий называет ангелов «... прозрачайшими... *зеркалами* (ἔσοπτρα διειδέστατα), *приемлющими* (δεκτικά) луч Светоначала и Богоначала, священо наполняемыми даруемым блеском (τῆς... αἴγλης) и затем обильно в других (в последующих, τὰ ἐξῆς) *воссиявающими* (ἀναλάμποντα)...»<sup>139</sup> Иерархия, цель которой – «уподобление по мере возможности Богу и соединение с Ним»<sup>140</sup>, священо осуществляет «тайнства своего осияния (τῆς... ἑλλάμψεως)»<sup>141</sup>, а совершенство каждого из ее членов – в том, чтобы «...выказать в себе, по возможности проявляя, *Божественную энергию* (τὴν θεϊαν ἐνέργειαν)...»<sup>142</sup>

Видно, что Феофан сократил сложную фразу Ареопагита, оставив то, что считал наиболее существенным. Не в последнюю очередь – поскольку старался в отчетливой форме донести эти идеи до церковной аудитории.

Видно и другое. Последняя формула без должных уточнений может быть воспринята в моноэнергистском смысле слияния энергий твари и Бога в некую единую энергию<sup>143</sup>. Однако в случае Феофана нужно вести речь не о *слиянии* энергий Бога и твари, а об их *перихорезе*, возрастающей по мере стяжания

<sup>138</sup> *Jugie. P.* 46.5-6. Обе новозаветные аллюзии не отмечены у о. Жюжи.

<sup>139</sup> *Corpus Dionysiacum. Bd. II. P.* 18.3-5; рус. пер. – *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С.* 71.

<sup>140</sup> *Ibid. P.* 17.10-11; рус. пер. – Там же. С. 71. Это место цитируется у св. Никиты Стифата как определение обожения. См.: *Rigo A. Византийская духовность... С.* 87. Еще один момент близости между св. Никитой и Феофаном был отмечен в нашей статье: *Макаров Д.И. Слава Божия или слава ангелов? С.* 80.

<sup>141</sup> *Ibid. P.* 18.12-13; рус. пер. – Там же. С. 73.

<sup>142</sup> *Ibid. P.* 18.16-17; рус. пер. – Там же. Ср.: *S. Maximi Conf. OTP 1// PG. 91.33A – 36A;* и др. Рус. пер. см.: *Прп. Максим Исповедник. Марину, преподобнейшему пресвитеру (TP 1)/ Пер. А.М. Шуфрина// Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т.2. С.* 190, 194 – 195.

<sup>143</sup> Из новейшей литературы на эту тему см., в частности: *Hovorun C. Will, Action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden – Boston, 2008. (The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures, 400 – 1500. V. 77). P.* 111 – 120 (в связи со знаменитой формулой Дионисия о «единой Богомужней энергии», которой Господь действовал в Воплощении: *Corpus Dionysiacum. Bd. II. P.* 161.9-10); об использовании формулы Псевдо-Дионисия в трудах иконопочитателей см.: *Varanov V.A. The Theological System... P.* 138 – 139. Мы сейчас оставляем в стороне вопрос об эволюции энергийной терминологии св. Максима Исповедника после 633 г. (ср. прим. 142). Но в целом представляется наиболее адекватной позиция Ларса Тунберга и Ж.-К. Ларше, подчеркивающих цельность, зрелость и когерентность мысли св. Максима на всех этапах его писательской деятельности. См.: *Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Chicago – La Salle, 1995. P.* 215, 228 – 229; *Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P.* 553 – 563, 569; и особ. p. 572.



В этих словах подчеркиваются те неисчислимые нити, которые связывают Богородицу с Ее Сыном и Господом нашим Иисусом Христом – Ангелом Великого Совета (Ис. 9, 5 – 6; ср.: Еф. 3, 6 – 12; Кол. 1, 26 – 28)<sup>150</sup>. Феофан раскрывает перед читателем великую тайну, суть которой в том, что *таинство Богородицы неразрывно связано с таинством Христа. Более того, это есть одно и то же таинство «обновления естеств»*<sup>151</sup> (говоря языком св. Григория Богослова и св. Максима Исповедника), оба аспекта которого – условно говоря, христологический и мариологический – совершенно неотделимы друг от друга.

Но мариология тысячью нитей связана и с *сотериологией*. В самом деле, по словам Феофана, дары Св. Духа, истекающие от Богоматери на тело Церкви, были в таком изобилии дарованы *святым*, «...что они (святые. – Д.М.) стали превеликими (ὕπερμεγέθεις) реками благодати и премудрости Божией, которые растекаются по четырем главным руслам (направлениям, ἀρχὰς)<sup>152</sup> – сиречь апостольскому, иерархическому<sup>153</sup>, мученическому и аскетическому»<sup>154</sup>. Все они проистекают «из сего умного Рая (τοῦ λογικοῦ παραδείσου)<sup>155</sup>», т.е. Богородицы. Это обозначение, скорее всего, навеяно прославлением Божией Матери на литургии св. Василия Великого (не говоря уже о Богородичне первого часа). Напомним начало соответствующего отрывка литургии в славянском

---

не говорим о влиянии на Феофана молитвы «Достойно есть» и некоторых элементов триадологии апологетов (Бог-Отец – Ум, Бог-Сын – Слово), ставших впоследствии традиционными в святоотеческой мысли. Как указание на тринитарные взаимоотношения Бога-Отца и Бога-Сына и на предвечный Совет Божий о Воплощении толкует Пс. 44, 1 – 2, к примеру, и блаж. Феодорит Кирский (Theodoretus, Cyrensis ep. Interpretatio in Psalmos. In Ps. XLIV// PG. 80. 1188AC) – экзегет, влиявший на Иоанна Кантакузина, как отметил Х. Сотиропулос (ср.: *Σωτηροπούλου Χ. Γ. Ἰωάννου ΣΤ Καντακουζηνοῦ... Σ. 143.457-458; Theod. Cyr. Interpr. in Ps. CIX.3// PG. 80. 1772A*).

<sup>150</sup> См.: Луковникова Е.А. Ангел Великого Совета Иисус Христос// ПЭ. М., 2001. Т. II. С. 290 – 291.

<sup>151</sup> Ср. сходное выражение у Феофана: ἡ καινοτομία τῶν φύσεων (*Jugie. P. 46.19*). Ср., между прочим, обращение к Богородице из службы праздника Положения риз 2 июля ст.ст.: ἐπὶ σοὶ γὰρ φύσις καινοτομεῖται καὶ χρόνος («ибо в Тебе обновляются естество и время»). См.: *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Sainte-Croix n° 40, X siècle/ Intr., texte crit., trad. et notes par J. Mateos, S.I. T. I. Le cycle des douze mois. Roma, 1962. (OCA, 165). T. I. P. 328.22-23; см. в общем: Флоровский Г., прот. Приснодева Богородица// Его же. Догмат и история. М., 1998. С. 165 – 180.*

<sup>152</sup> Выражение εἰς τέσσαρας ἀρχὰς ἀφοριζομένους (*Jugie. P. 40.8*) представляет определенные трудности для перевода; ср. перевод о. Жюжи: in quattuor capita separata (*Ibid. P. 41*).

<sup>153</sup> Ср. сами названия трактатов Ареопагита – «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии».

<sup>154</sup> *Ibid. P. 40.6-9.*

<sup>155</sup> *Ibid. P. 40.13.*

переводе:

«О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, ангельский собор и человеческий род! *Освященный Храме и Раю словесный*, девственная похвало, из Неяже Бог воплотился и младенец бысть...»<sup>156</sup>

Наконец, в духе Ареопагита звучит эпитет, прилагаемый Феофаном к Богородице – ὑπεραμβλυτος («пренепорочная»)<sup>157</sup>, хотя именно такого слова в индексах ареопагитовской лексики не отмечено (но есть ряд прилагательных, образованных по той же модели: ὑπεράγαθος, ὑπέραγνος и т.д.)<sup>158</sup>.

Из этих сопоставлений (а их число нетрудно умножить) можно сделать и еще один общий вывод, обладающий, однако, принципиальной значимостью: *мариология для поздневизантийских исихастов вовсе не была какой-то замкнутой в себе частью вероучения, но, напротив, была органически связана тысячами нитей с остальными разделами догматики и вероучения Православной Церкви. В раскрытии этой связи Феофан Никейский непосредственно ориентировался на Псевдо-Дионисия Ареопагита. Особенно значимым для Феофана было сочетание мариологии с учением о духовном делании и о восхождении через чувственные символы к нетварному Свету Божию, а также о роли ангелов как проводников праведных людей на этом пути. В этом вопросе Никейский митрополит ориентировался на сложившуюся на Афоне к середине XIV в., и прежде всего в трудах его учителя, св. Филофея Коккина, исихастскую экзегезу Дионисия. Творение Феофана, в котором через личный духовный опыт и пристальное изучение наследия патристики – в частности, Ареопагита – многосторонне раскрывается учение о «мариологической перихорезе» Богородицы и Ее Сына, бесспорно, «...следует отнести к наиболее изысканным памятникам этого золотого века православно-Богородичного богословия (la teología mariano-orthodoxa; имеется в виду XIV в. – Д.М.), посвященным несравненным совершенствам Приснодевы Богородицы»<sup>159</sup>.*

---

<sup>156</sup> Цит. по: Настольная книга священнослужителя. М., 1992. Т.1. С. 252.

<sup>157</sup> *Jugie. P. 46.22* (в Acc. Sg.).

<sup>158</sup> *Van den Daele A., S.J. Indices pseudo-Dionysiani. P. 138 – 141* (до ὑπερώνυμος).

<sup>159</sup> *Candal M., S.J. El “Sermo in Deiparam”... P. 72.*