

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
ВИЗАНТИНО-СЛАВЯНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

SUBSIDIA BYZANTINOROSSICA

Том 2

ПРОТОПРЕСВИТЕР
ИОАНН МЕЙЕНДОРФ

**ЖИЗНЬ И ТРУДЫ
СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ
ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ**

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ
ИСПРАВЛЕННОЕ И ДОПОЛНЕННОЕ
ДЛЯ РУССКОГО ПЕРЕВОДА

ПЕРЕВОД Г. Н. НАЧИНКИНА
ПОД РЕДАКЦИЕЙ И. П. МЕДВЕДЕВА И В. М. ЛУРЬЕ



ВИЗАНТИНОРОССИКА
Санкт-Петербург
1997

JEAN MEYENDORFF

**INTRODUCTION
À L'ÉTUDE DE GRÉGOIRE
PALAMAS**



EDITIONS DU SEUIL
PARIS
1959

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
ВИЗАНТИНО-СЛАВЯНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

SUBSIDIA BYZANTINOROSSICA

Том 2

ПРОТОПРЕСВИТЕР
ИОАНН МЕЙЕНДОРФ

**ЖИЗНЬ И ТРУДЫ
СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ
ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ**

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ
ИСПРАВЛЕННОЕ И ДОПОЛНЕННОЕ
ДЛЯ РУССКОГО ПЕРЕВОДА

ПЕРЕВОД Г. Н. НАЧИНКИНА
ПОД РЕДАКЦИЕЙ И. П. МЕДВЕДЕВА И В. М. ЛУРЬЕ



ВИЗАНТИНОРОССИКА
Санкт-Петербург
1997

Subsidia Byzantinorossica. Т. 2

Санкт-Петербургское

Общество византино-славянских исследований

Редакционная коллегия:

К. К. Ацентьев (*председатель*), В. М. Лурье (*отв. секретарь*),
В. Н. Залесская, Б. И. Маршак, И. П. Медведев, А. В. Назаренко,
Г. М. Прохоров, Л. Г. Хрушкова, А. Б. Черняк

*Настоящий том издан при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект № 96-01-16155)*

Мейендорф, Иоанн.

Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. —

Издание второе, исправленное и дополненное для русского

перевода / Перевод Г. Н. Начинкина под редакцией

И. П. Медведева и В. М. Лурье. —

Санкт-Петербург: Византинороссика, 1997, XVI+480 с.

(Subsidia Byzantinorossica. Т.2)

ISBN 5-7684-0436-8

© Г. Н. Начинкин, перевод, 1997

© И. П. Медведев, примечания, комментарии, 1997

© В. М. Лурье, примечания, комментарии, послесловие, 1997

© Санкт-Петербургское

Общество византино-славянских исследований, 1997

От редакции

Книга протопресвитера Иоанна Мейендорфа (1926—1992) «Введение в изучение св. Григория Паламы» (таков буквальный перевод названия французского оригинала) относится к числу немногих трудов, которые стали в XX в. классикой православной патрологии и богословия. Без знакомства с нею немыслимо ни православное богословское образование, ни исследовательская работа в области истории византийской культуры XIV в. вообще и истории церкви этого времени в частности. Без нее не обходятся даже те, кто не согласен со многими идеями автора, — ибо, с какой точки зрения ни смотри, ни до, ни после выхода этой книги в 1959 г. не было создано другого «введения» одновременно и в историю эпохи исихастских споров, и в богословское учение св. Григория. Создание этой книги требовало от автора такого сочетания таланта историка с талантом патролога, которое встречается очень редко. Подобные задачи обычно решаются коллективными монографиями — но, как правило, всегда дорогой ценой утраты единства авторского взгляда и, соответственно, потери четкости изображения. Между тем читателю всегда легче сделать поправку на единый авторский подход, нежели выстраивать в логическом порядке результаты разнородного происхождения.

Но не только в целостном видении эпохи и догматики состоит ценность этой книги. Очень много в ее содержании не устарело и по сей день, а об устаревшем можно сказать, что устарело оно во многом вследствие ее же достоинств: именно она стимулировала небывалый дотоле интерес к личности св. Григория Паламы и к византийскому исихазму, так что общее количество публикаций по этим темам после ее выхода возросло в сотни раз. Конечно, в этом потоке литературы лишь малая часть приносила новое знание, но и этой части оказалось достаточно, чтобы современные представления на этот счет поднялись на качественно новый уровень сравнительно с 1950-ми годами. В такой ситуации естественно было задуматься о написании нового «введения». Но, по всей видимости, никто из ученых, работающих в настоящее время в областях, так или иначе связанных с данным предметом, не в состоянии этого сделать: слишком углубляется специализация научного знания. Сейчас возможны и весьма желательны коллективные монографии, но ими не может быть удовлетворена потребность во «введении». Поэтому издатели решили вновь обратиться к «введению» о. Иоанна, снабдив его лишь дополнениями и комментариями. Те или иные подробности книги о. Иоанна устаревают — но зато выбранный им ракурс рассмотрения исторических событий и учений остается не менее удачным и при современном уровне знаний, а проложенный им путь может и сегодня послужить «введением» в соответствующую область византистики и патрологии.

Особенности настоящего издания

Предлагаемый русский перевод соответствует первому французскому изданию книги: J. MEYENDORFF. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. (Patristica Sorbonensia, 3). Paris 1959, — единственному научному. Издатели позволили себе опустить только два приложения: «Творения Григория Паламы» и «Современные источники». Эти приложения, особенно первое, имели в свое время основополагающее значение для будущих изданий источников. Однако в наше время большинство источников уже издано, и результаты текстологической работы издателей (всегда учитывавших исследования о. И. Мейендорфа) в гораздо более разработанном виде излагаются в издательских предисловиях перед публикациями. В частности, из творений самого св. Григория неизданным остается только одно небольшое и не слишком значительное произведение — так называемые «Иные главы». В таких условиях приложения — когда-то важнейшая часть книги — сохраняют интерес лишь как факт истории науки, и перевод их на русский язык едва ли может иметь смысл.

Вместе с тем русский перевод принципиально отличается от авторизованного английского перевода (*A Study of Gregory Palamas*. London 1964; Aylesbury 1974), где были опущены не только приложения, но и почти весь научный аппарат, а также сокращены многие подробности авторского текста. Английский перевод имел лишь популяризаторское значение.

Издатели русского перевода ставили перед собой цели одновременно научные и учебные. Возможность совмещения того и другого под одной обложкой следует, как нам кажется, из своеобразия читательской аудитории России. В отличие от Запада, у нас для очень многих византийский исихазм — это не только (или вообще не) область научной эрудиции, а собственная духовная родина или, по крайней мере, важная ее часть. Конечно же, издатели не могли не учитывать интересы таких читателей при выпуске книги о. Иоанна в стране, где интерес к ее проблематике в подавляющем большинстве случаев обусловлен более духовно, нежели интеллектуально. Сделать это было тем более легко и приятно, что многие из последней категории читателей заняты изучением богословских дисциплин (в духовных учебных заведениях или самостоятельно) и имеют потребность не только в богословских и агиографических сведениях как таковых, но и в чисто научных знаниях, которые они впоследствии могли бы применить для самостоятельной работы с источниками. Поэтому издатели смеют надеяться, что выпускаемая книга, не будучи учебником, для многих сможет послужить учебным пособием.

Указанные выше цели издания обусловили три направления, по которым проводилось обновление авторского научного аппарата и комментирование.

1. Необходимость ввести книгу в современный научный контекст вызвала обновление большинства ссылок на источники, дополнение автор-

ской библиографии основными работами, появившимися позднее по каждому из затрагиваемых частных вопросов, а также нередко экскурсы в развитие отдельных направлений исследований с 1959 по 1995 г.

2. Желание представить книгу как памятник научной мысли и явление истории культуры обусловило внесение тех дополнений, которые указывают место содержащихся в ней идей в научном творчестве ее автора, а также вообще в истории науки. Отмечены и некоторые вне-научные (главным образом богословские и общекультурные) мотивации автора при его обращении к отдельным темам.

3. Наконец, более глубокая заинтересованность читателей русского перевода в собственно богословском содержании книги заставляла по временам дополнять авторское изложение отдельных моментов учения св. Григория Паламы, более подробно останавливаясь на их отношении к патристической традиции и комментировать содержание книги в контексте современных собственно богословских дискуссий.

Весь этот материал распределен по трем подразделениям: 1. Изменения и дополнения к авторским сноскам; 2. Послесловие; 3. Комментарии, составленные по главам и помещенные в конце книги (ссылки на них отмечаются в тексте малой римской цифрой полужирным шрифтом).

Третье из названных подразделений состоит из довольно простран-ных комментариев, которые имеют целью представить многочисленные частные вопросы истории Церкви, монашества и богословской традиции в свете того, что об этом можно сказать сегодня, спустя почти 40 лет после написания книги. Вполне очевидно, что подобного рода дополнения не могут не нести печати научных и богословских воззрений их автора (кроме немногих специально оговоренных случаев — В. М. Лурье) и не касаться предметов дискуссионных как в современной науке, так и в богословии.

Упомянутые в книге подробности светской истории Византии, а также реалии, относящиеся к ее государственному устройству, оставлены без пояснений.

Изменения сносок авторского текста

Дополнения к авторским сноскам заключаются в квадратные скобки. Неоговоренные изменения авторского текста сносок затрагивают главным образом вид библиографических описаний и ссылки на рукописи (когда писалась книга, автору приходилось работать с преобладающей частью источников по рукописям). Последние, в тех случаях когда это возможно, заменены ссылками на издания. Ссылки на устаревшие издания текстов источников, как правило, заменены ссылками на издания современные, но — в тех случаях когда устаревшее издание дает достаточно надежный текст и в то же время в России доступно гораздо легче, чем современное, — авторские ссылки приводятся параллельно в угловых скобках. Ссылки на *Триады в защиту священнобезмолствующих*, в

оригинале даваемые без указания страниц, снабжены указанием страниц (и, как правило, строк) по последнему изданию. В то же время немногочисленные у автора ссылки на творения святых отцов I тысячелетия оставлены в неприкосновенности; критические издания, если они появились с тех пор, приводятся, но без указания цитируемого места (в книге не встречается случаев, когда это имело бы принципиальное значение).

При дословном цитировании или пересказе неопубликованных источников автор приводил в сносках порою весьма обширный греческий текст, используя этот прием для хотя бы предварительной и частичной публикации источников. Издатели сохраняли его полностью лишь для не изданных и поныне произведений. В остальных случаях приводится ссылка на издание, а от греческой цитаты оставляется лишь важная терминология, обосновывающая толкование или перевод (при этом она может вноситься, в круглых скобках, в перевод цитаты внутри основного текста). В тех (особенно многочисленных во II части книги) случаях, когда цитата из теперь уже изданного источника имеет особую важность сама по себе, но в авторском тексте отсутствует ее перевод, греческая цитата заменялась переводом (все такие случаи особо оговорены). Во всех случаях, когда греческие цитаты, оставленные автором без перевода, издателями сохранены, перевод дается факультативно — лишь тогда, когда издатели хотели бы обратить на них внимание читателей-невизантинистов (переведены, впрочем, все подобные цитаты богословского содержания). Встречающиеся у автора неточности в библиографических описаниях и ссылках на источники по возможности исправлялись.

Учет новой справочной литературы

После 1959 г. появилось несколько новых справочников, содержащих сведения, касающиеся темы книги, и, кроме того, в 1994 г. завершилось издание *Dictionnaire de spiritualité, d'ascétique et de mystique (Paris)*. Наибольшую важность представляет изданный Австрийской Академией наук *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* / Erstellt von E. TRAPP. Wien 1976 ff. Здесь содержатся статьи о каждом лице, упоминаемом в источниках как о жившем в эпоху Палеологов (1261—1453). Статьи резюмируют все, что о нем известно; дается полная библиография по персоналиям, а также полная библиография произведений самого этого лица (если таковые есть). Таким образом, этот словарь включает в себе еще и нечто похожее сразу и на *Clavis Patrum Graecorum*, и на *Bibliotheca Hagiographica Graeca* для палеологовского времени¹. Несмотря на изда-

¹ *Clavis Patrum Graecorum* M. GEERARD'a (Vols. I-V. Turnhout—Leuven 1974—1987) доходит только до VII в. и лишь случайно затрагивает более поздние тексты. Болландистский справочник: F. HALKIN. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. T. I-III. (Subsidia Hagiographica, 8a) Bruxelles 1957³; IDEM. *Novum Auctarium Bibliothecae hagiographicae graece* (Subsidia Hagiographica, 65) Bruxelles 1984, содержит сведения

ваемые параллельно *Addenda et Corrigenda* (zu Bd. I. Fasc. 1-8. Wien 1988), сведения этого справочника начинают устаревать. Напи дополнения к тексту настоящей книги подразумевают, что читатель обращается также и к этому справочнику. Поэтому сведения о персоналиях мы приводим либо только самые основные, либо те, которые еще не отражены в *Просопографическом словаре*. Что касается статей из *Dictionnaire de Spiritualité*, то они могут послужить хотя и полезным, но едва ли слишком существенным дополнением к нашей библиографии. Из числа прочих справочников отметим еще три издания. Это, во-первых: G. FEDALTO. *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis. Series episcoporum ecclesiarum christianorum orientalium*. Padova 1988 (2 тома с общей пагинацией). Здесь даются библиографические сведения о каждом известном епископе христианского Востока (включая латинских и униатских) почти за 2000 лет, а также основные сведения по епархиальному делению. Во-вторых, географические карты и указатели по всей Византийской империи (издание продолжается): *Tabula Imperii Byzantini* / Hrsg. ...unter der Leitung von H. HUNGER. Bde 1 sqq. Wien 1976 sqq. Наконец, совершенно необходимый «инструмент для работы» — пятый выпуск «Регест» актов Константинопольского патриархата, охватывающий период с 1310 по 1376 г. и подготовленный к печати знатоком административной структуры и делопроизводства патриархата о. Ж. Даррузесом, принявшим эту эстафету от В. Грюмеля и В. Лорана². Регесты тома отражают состояние документации, порожденной исихастским движением и борьбой исихастов с «варлаамитами», дают ясную картину того, чем могут располагать исследователи при изучении этой весьма драматической эпохи. Ссылки на это издание в каждом случае оговариваются.

Сверка греческих цитат и их перевод

Многочисленные в тексте книги цитаты из греческих источников, как это само собой разумеется, несут в ней разную нагрузку. Вследствие этого издатели не придерживались единой методики их перевода. Подавляющее большинство переведенных в авторском тексте цитат — из приводимых тут же по-гречески рукописных источников или из *Триад* св. Григория Паламы. Все эти цитаты, а также цитаты из произведений, вышедших теперь в новых изданиях, заново сверялись с оригиналом, что подчас приводило к необходимости уточнить перевод автора. Остальные источники — те, которые цитировались автором по старым, но не замененным

о грекоязычной агиографии до Нового времени включительно, но в отношении текстов именно палеологовского периода его сведения устарели довольно заметно. Он, однако, вполне сохраняет интерес в отношении тех житий святых палеологовской эпохи, которые писались в период турецкого владычества.

² J. DARROUZÈS, A. A. *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol. I. *Les actes des patriarches*. Fasc. V. *Les registes de 1310 à 1376*. Paris 1977.

до сих пор изданиям, — с оригиналом сверялись лишь в редких и особо важных случаях. Из последней категории источников главными были *Беседы* св. Григория Паламы, при цитировании которых мы часто пользовались (всегда это оговаривая) переводом архим. Амвросия Погодина.

Во французском языке невозможна такая степень приближения к греческому оригиналу, какая возможна в русском, а в русском, в свою очередь, невозможна такая, как в церковнославянском. Точность же и даже буквальность перевода становятся все более важными по мере перехода от бытовых реалий к богословским понятиям. Поэтому только в меньшинстве случаев (почти все они в I — исторической — части) можно было удовлетвориться переводом с французского перевода автора (который даже и в этих случаях почти всегда сверялся с греческим). Чаще же всего, за исключением специально оговоренного использования опубликованных переводов, цитаты переводились специально для данного издания на русский язык с такой примесью церковнославянского, которая казалась достаточной для достижения нужного уровня буквализма. Подобное использование лексических и синтаксических церковнославянизмов соответствует практике переводчиков прошлого века и, конечно же, не должно затруднять русского читателя, интересующегося православным богословием.

Распределение ответственности между издателями

И. П. Медведев. — Сверка всех цитат по новым изданиям (за исключением: творений св. Феолипта Филадельфийского, ответа Варлаама Георгию Лапифу, *Опровержения Димитрия Кидониса* Иоанна Кантакузина, *Глав физических...* и *Письма к Павлу Асеню* о единой и великой схиме св. Григория Паламы); библиографические и историографические дополнения к авторским сноскам, отмеченные инициалами *И. М.*; выборочная проверка переводов с греческого.

В. М. Лурье. — Научное редактирование русского перевода авторского текста; сверка по новым изданиям указанных выше источников (не сверявшихся И. П. Медведевым); перевод или редактирование использованных переводов всех цитат; редактирование библиографического аппарата, дополнения к авторским сноскам (кроме специально оговоренных случаев); Послесловие; поглавные комментарии в конце книги (кроме специально оговоренных случаев).

Библиографические дополнения к авторским сноскам и примечания, отмеченные *Изд.*, составлены совместно обоими издателями.

Введение

Интеллектуальная жизнь средневековой Византии до сих пор остается областью, разработка которой едва начата. В отличие от средневекового Запада, органично и поступательно развивавшегося вплоть до Нового Времени, у византийского Востока не было прямых наследников, способных продолжать интеллектуальную традицию Византии или хотя бы публиковать творения прошлого: византийская культура умерла насильственной смертью в 1453 г. под ударами турок. Несомненно, заслуга переживших эту катастрофу и их потомков, равно как и их славянских и румынских учеников, — огромна: в литургии, в духовной жизни монастырей, в нескольких более или менее тайных школах они сохранили традиции своего прошлого, но редко обладали материальными средствами и необходимым образованием, позволяющими осуществлять это систематически и творчески. Славянские страны, и особенно Россия, могли бы перенять эстафету у Византии, но современный Запад нередко был для них гораздо привлекательнее, чем византийское прошлое... Именно в XVII и XVIII вв., когда на Западе появились многотомные издания патристики, которыми мы пользуемся до сих пор, христианский Восток находился в самом плачевном положении: лишь несколько эрудитов-одиночек были в состоянии возродить к жизни традиции прошлого. Поэтому имена патриарха Досифея Иерусалимского, преп. Никодима Святогорца и некоторых других должны быть упомянуты здесь с особым почтением, хотя их труд и не идет в сравнение с трудами западных мауристов^{III} ни по качеству, ни по объему.

Таковы главные причины недостаточности восточных публикаций византийских текстов. На Западе тоже лишь одиночки интересовались греками, жившими после разделения церквей.

Таким образом, обращаясь к исследованию творений св. Григория Паламы, способствовавшего решающему повороту в истории христианского Востока и почитаемого Православной Церковью одним из величайших своих учителей, мы сталкиваемся с тем, что его труды на три четверти не изданы. Дабы исследовать исторические и ученые перипетии, одним из главных участников которых он был, приходится пользоваться рукописными документами, слишком многочисленными, чтобы их удалось охватить полностью, и вместе с тем достаточно определенными, чтобы избежать чересчур смелых гипотез, которыми воображение историков порой заменяет недоступные источники.

Наша работа началась поэтому с как можно более полного рассмотрения неизданных трудов богослова-исихаста. Стараясь не

отягощать изложение, мы поместили в приложении результаты этого исследования: классификацию и хронологию трудов св. Григория Паламы, их краткий анализ, соображения о рукописях, в которых они содержатся, и т. д. Второе приложение состоит из списка иных использованных источников, многие из которых не изданы и также нуждаются в комментарияхⁱⁱⁱ.

Разумеется, мы не смогли бы осуществить это исследование, не воспользовавшись трудами ученых, начавших изучение рукописей до нас. Уже в XVII в. Жан Буавен определил важнейший период жизни св. Григория Паламы (1341—1347 гг.) в примечаниях к своему изданию *Истории* Никифора Григоры, для чего воспользовался неизданными трудами учителя безмолвия. Впоследствии русские исследователи XIX в. — Ф. Успенский, епископ Порфирий Успенский, П. Сырку — изучали рукописные источники, относящиеся к богословским спорам XIV в., и опубликовали их фрагменты.

Позднее несколько ученых занялись этой работой более методически и полно. Среди них выдающееся место занимает монсеньор Луи Пти, чьи труды позволили многим его сотрудникам (в частности, М. Жюжи и В. Лорану) составить первую полную историю богословских споров и разрешить ряд частных проблем. Другие ученые (Р. Гийан, монсеньор Дж. Меркати, Р.-Й. Лёнерц, Дж. Скиро) проанализировали труды многих участников событий XIV в. Что касается самого св. Григория, то мы должны особенно отметить малодоступный труд румынского священника о. Д. Станилоаэ, который первым после Буавена исследовал и цитировал в оригинале его неизданные произведения, а также о. Киприана Керна, который, не обращаясь к неизданным текстам, подошел к учению св. Григория Паламы с новой стороны — со стороны антропологии.

Наши многочисленные ссылки на работы этих авторов показывают, насколько мы обязаны их трудам. Хотя нам удалось дополнить составленные ими каталоги и проанализировать упомянутые ими произведения, мы вполне сознаем ограниченность нашего труда, целью которого является только «ввести» историка или богослова в мир произведений св. Григория Паламы. Совершенно очевидно, что многие частные проблемы, затронутые нами в первой части, до сих пор не получили окончательного решения и что только полное издание трудов учителя безмолвия позволит критикам оценить наши суждения о его богословии. Таким образом, наш труд — лишь новая точка отсчета, а не конечный пункт исследований о св. Григории Паламе.

Однако глобальное исследование, посвященное одному историческому лицу, не имело бы смысла, если бы оно не вело к синтетическому заключению, пусть даже временного характера. Касательно

св. Григория наши выводы относятся к двум разным планам: плану историческому и плану вероучительному.

Анализ событий, связанных с его жизнью и деятельностью, чтение произведений, оставленных его современниками, оценка отношения власть имущих того времени к учителю безмолвия приводят к мысли, что подавляющее большинство современников видели в св. Григории не новатора, а, напротив, представителя православного консерватизма. Лишь политические причины привели к осуждению, два года тяготевшему над ним. Если бы политические обстоятельства сложились по-иному, «паламитские споры» длились бы не больше нескольких месяцев. По моему мнению, это факт, и беспристрастные историки должны его признать. Что же касается учения, которое св. Григорий защищал и которое подверглось критике со стороны немногих византийских богословов, принадлежавших к различным течениям и не согласных между собой, то само по себе оно представляется развитием учения греческих отцов. Следовательно, учение св. Григория Паламы должно оцениваться в отношении к нему, а не в отношении к более поздним системам. К тому же его учение формировалось постепенно, в зависимости от споров, которые он вел со своими противниками. Эта постепенность, как мы отметим во второй части, позволяет лучше понять двусмысленные порой формулировки, к которым она приводила и ценность которых зависела от выражаемого ими содержания. Чтобы вынести объективное суждение о мысли великого византийского богослова, необходимо вернуть ее в соответствующий духовный контекст. Мы убеждены, что нынешнее возрождение исследований патристики поможет лучшему ее пониманию и правильной оценке Западом богословия, в определенных отношениях лучше других отвечающего исканиям современной мысли.^[iii]

Хотя окончательные формы учения Востока и Запада все же расходятся и расстояние, разделяющее св. Григория и Фому Аквинского, кажется непреодолимым, обе эти части христианского мира восходят тем не менее к общей традиции и, в конечном счете, к общему Писанию. Пусть общее и согласованное возвращение к истокам определит наше отношение к позднейшим Учителям: возможно, их противоположность покажется нам менее резкой.^[iv]

Остается поблагодарить всех тех, кто так или иначе интересовался нашей работой и своими критическими замечаниями, советами, изучением первоисточников способствовал ее завершению. Особенно хочется упомянуть здесь профессора Белградского университета Георгия Острогорского, профессора Сорбонны Поля Лемерля, о. Даррузеса из ордена августинцев-ассомпционистов, а также моих друзей профессора Института православного богословия Бориса

Бобринского и преподавателя Университета Оливье Клемана, которым я выражаю живейшую благодарность. Моему труду чрезвычайно способствовали условия работы, предоставленные мне в течение одного семестра в Dumbarton Oaks Research Library and Collection Гарвардского университета в Вашингтоне, благодаря неоценимым сокровищам его Византийской библиотеки, гостеприимству и помощи собравшихся там ученых. Рукописные документы стали мне доступны благодаря содействию Института исследования и истории текстов и Национального научного центра, отправившего меня в научную командировку в Италию.

Наконец, мне хочется выразить признательность профессору Сорбонны Родольфу Гийану, согласившемуся руководить моей работой и не жалевшему для меня ни советов, ни помощи, академику Андре Грабару, благодаря постоянной поддержке которого, занятиям в Школе высшего образования и его интересу к моей работе стало возможным ее завершение, и, наконец, А.-И. Марру, оказывающему мне честь включить ее в серию *Patristica Sorbonensia*.

Часть I. Личность св. Григория Паламы

Глава I

Учители св. Григория Паламы

До сих пор очень мало изученная эпоха, предшествовавшая богословским спорам XIV в., была для Византии эпохой внешнего кризиса, внутренних раздоров и интеллектуального возрождения. Мы не можем здесь долго на этом останавливаться и потому упомянем лишь несколько лиц, несомненно оказавших непосредственное влияние на св. Григория Паламу и сыгравших первостепенную роль в религиозной и политической жизни своего времени.

Григорий Кипрский. Первое из этих лиц — патриарх Григорий Кипрский (1283—1289), чье влияние прослеживается скорее в области богословских формулировок, чем в духовном плане. Его богословская мысль еще не была предметом обстоятельного анализа, однако многие авторы заметили близость его формулировок к формулировкам св. Григория Паламы.¹ Благосклонно, в принципе,

¹ DE RUBEIS (вслед за Combefis'ом и Le Quien'ом). *Dissertationes duae historicae et dogmaticae de praecipuis Georgii Cyprii gestis, deque Processione Spiritus sancti...* Venetiae 1753 (перепечатано: PG CXLII. 110 С, 111 А); см. также полную библиографию по Григорию Кипрскому в: W. LAMEERE. *La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre*. Bruxelles—Roma 1937. 1—3; о его учении см.: И. В. ТРОИЦКИЙ. К истории споров по вопросу об исхождении Святого Духа // *Христианское чтение*. 1889. LXIX. I. 338—377 [перевод Томаса Собора 1285 г.: с. 344—366]; II. 280—352, 520—570, 581—605 (анализ и русский перевод текстов, касающихся учения Григория и споров, которые оно вызвало); ср.: M. JUGIE. *Theologia dogmatica christianorum orientalem*. Paris 1933. II. 358—366. [Основная новейшая библиография: А. GARZYA. Sur l'«Autobiographie» de Grégoire de Chypre // *Le Parole e le Idee*. 1968. 10. 308—311; А. СОРКО. *Gregory of Cyprus: A Study of Church and Culture in Late Thirteenth Century Byzantium*. London 1979; А. PAPADAKIS. *A Crisis in Byzantium: The Filioque Controversy of the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283—1289)*. N.Y. 1983; В. SCHULTZE. Patriarch Gregorius II. von Zypern über das Filioque // *Orientalia Christiana Periodica*. 1985. 51. 163—187; J. DARROUZÈS. Des notes marginales du *Vindobonensis hist. gr.* 70 // *Revue des études byzantines*. 1987. 45. 59—75 (с. 68—75: опубликованы сделанные современником заметки канонического содержания, касающиеся взаимоотношений патриархов Григория и Афанасия I); С. RAPP. Ein bisher unbekannter Brief des Patriarchen Gregor von Zypern an Johannes II., Sebastokrator von Thessalien // *Byzantinische Zeitschrift*. 1988. 81. 12—28; М. В. БИБИКОВ. К социально-психологическому анализу писем Григория Кипрского:

относившийся к попыткам религиозного объединения с Западом, но разочарованный тем, как это объединение было осуществлено в Лионе — одной императорской властью и без настоящего богословского диалога, он был поставлен патриархом через несколько месяцев после смерти Михаила VIII и председательствовал на Влахернском соборе, осудившем в 1285 г. византийских «латиномудрствующих». Однако св. Григорий был единственным богословом, искавшим и после триумфа православной реакции реальный выход из спора глухих, в который в XIII в. превратился спор между греками и латинянами об исхождении Святого Духа. Вместо простого повторения формулировок св. Фотия о *вечном исхождении* Духа от одного Отца и Его *временном ниспослании* через Сына св. Григорий понял необходимость выразить постоянное отношение, в котором стоят друг к другу Сын и Дух в качестве Божественных ипостасей, и заговорил о *вечном явлении* (ἐκφανσις αἰδίου) Духа Сыном.¹¹

Томос 1285 г. На самом деле эта формулировка не была новшеством в византийском богословии: документы 1234 г., относящиеся к шедшим в Нимфее при патриархе Германе II переговорам, содержат сходные выражения. Григорий Кипрский лишь развил эту мысль во многих своих произведениях. Здесь мы ограничимся цитатой из *Томоса*, обнародованного Собором 1285 г., которому св. Геннадий Схоларий придавал значение вселенского² и автором которого был Григорий: «Признано, что Сам Утешитель сияет и вечно проявляется посредством Сына, как сияет свет солнца посредством луча... но это не означает, что Свое [ипостасное] бытие Он получает через Сына или от Сына».³ Мысль Григория Кипрского выражена в контексте, отличном от того, в котором развивалась мысль

бедность, бедствие, болезнь // *Византийский временник*. 1995 [изд. 1996]. 56 (81). 57—62; A. E. LAIOU. The Correspondence of Gregorios Kyprios as a Source for the History of Social and Political Behavior in Byzantium or, on Government by Rhetoric // *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit*. Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger (Wien, 30. November bis 3. Dezember 1994) / W. Seibt (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. Denkschriften, 241; Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, VIII). Wien. 1996. 91—108].

² *Краткая апология против унии*. 5, 7 / L. PETIT, M. JUGIE // *Géorges Scholarios. Œuvres complètes* / L. PETIT, M. JUGIE, L. A. SIDERIDÈS. Paris 1930. III. 85, 89; *Обращение к жителям Константинополя* (27 ноября 1452) // *Ibid.* P. 173.

³ Δι' Υἱοῦ γὰρ ὁμολογουμένως αὐτὸς αἰδῖος ἐκλάμπει καὶ ἀναδείκνυται ὁ Παράκλητος, ὥσπερ ἐκ τοῦ ἡλίου διὰ τῆς ἀκτίνος τὸ φῶς..., οὐ μὴν δὲ καὶ ὅτι ὑφίσταται δι' Υἱοῦ καὶ ἐξ Υἱοῦ. // PG CXLII. 420 C; ср.: *Исповедание веры* // *Ibid.* Col. 250 AC, 251 B; *Апология* // *Ibid.* Col. 266 C, 267 B и т. д.

св. Григория Паламы, но нельзя не признать, что проводимое им различие — то же, что и у св. Григория. Очевидно его непосредственное влияние на учителя безмолвия: как мы увидим, в одном из первых своих произведений, *Аподиктических трактатах*, рассматривающих как раз вопрос о *filioque*, св. Григорий Палама подхватывает и развивает основную мысль Григория Кипрского, хотя и не ссылается на него. Именно позаимствованная у ученого патриарха терминология послужит ему позднее в споре с Варлаамом и Акиндином.^[4]

После обнародования своего Томоса св. Григорий Кипрский подвергся ожесточенным нападкам со стороны части византийского духовенства, и Константинополь стал ареной страстных богословских споров, обстоятельства и перипетии которых еще не были предметом подробного изучения, хотя они в значительной степени предвосхищают споры вокруг учения св. Григория Паламы. Все епископы, бывшие против унии, поставили свои подписи под этим документом.⁴ Споры, однако, возобновились, когда некий монах Марк, принадлежавший к окружению патриарха, опубликовал «авторизованный» комментарий к *Томосу*, в котором постарался придать общий смысл термину *ἐκπόρευσις*, соответствующему латинскому *processio* и по традиции обозначающему отличительную особенность ипостаси Святого Духа; по мнению Марка, *ἐκπόρευσις* есть ономим других терминов, обозначающих вечное проявление Духа (*ἐλλομψις*, *πρόοδος*, *ἐκφανσις*, *φανέρωσις* и т. д.).⁵ Такое расширение термина *ἐκπόρευσις* позволяло, разумеется, дать безобидное толкование святоотеческих текстов, говорящих, как кажется, в пользу латинского вероучения, но угрожало внести неясность в принятое всеми учение о Святой Троице, поскольку лишало основного смысла термин, обозначающий отношение Святого Духа к Отцу. Марк, чье произведение до нас не дошло, прикрывался авторитетом патриарха, и последний оказался скомпрометированным в глазах значительной части епископов. Некоторые епископы (Иоанн Хила Ефесский, Даниил Кизический, св. Феопит Филадельфийский) перестали помянуть его на литургии.⁶ В этой оппо-

⁴ См. об этом: V. LAURENT. Les signataires du second concile des Blakhernes // *Échos d'Orient*. 1927. XXVI. 129—149.

⁵ Иоанн Хила. *Письмо к Андронику II* // PG CXLII. 245 С. [Приведенные греч. термины по-русски можно передать как соответственно *воссия(ва)ние*, *происхождение* или *выхожждение*, (*вы-* или *из*)*явление*, *явление*.]

⁶ Пахимер. *Об Андронике Палеологе*. II. 6 // Georgii Pachymeris. *De Michaelē et Andronico Paleologis libri tredecim* / I. BEKKER. (CSHB) Bonnae 1835. II. 122. [Далее все ссылки на это изд., Bde I-II. 1835].

зиции не было единства: отдельные иерархи ставили патриарху в упрек текст *Томоса*, который они уже подписали, — после истолкования, данного ему Марком, он стал казаться им двусмысленным. Они не хотели допустить «вечного проявления» Духа и выступали, таким образом, как прямые предшественники Акиндина и Никифора Григоры: *προέλευσις δι' Ὑίου* могла относиться только к *временному ниспосланию* Духа — тварной благодати, или же этот термин должен был обозначать вечное исхождение самой Божественной ипостаси.⁷ Эта партия, главой которой, по-видимому, был митрополит Ефесский Иоанн Хила, отказывалась признать рассуждение, позволившее Григорию Кипрскому ввести новый элемент Предания в спор о *filioque* с целью вывести его из тупика, в который он зашел благодаря словесному формализму участников. Другая группа, возглавляемая св. Феолитом Филадельфийским, хотела просто добиться опровержения Марка и упрекала патриарха только в том, что он оказал поддержку этому монаху.⁸ Когда Григорий Кипрский публично отмежевался от Марка, св. Феолит и

⁷ Григорий Кипрский резюмирует их учение и опровергает его: *Апология* // PG CXLII. 266 С, 267 В. [Вопреки тексту, на который он ссылается, автор несколько анахронистически переформулирует аргументацию противников Григория Кипрского в терминах антипаламитов].

⁸ Неизданный текст Арсения Тирского [*Ходатайство к Иоанну Каптакуну*] просвещает нас относительно умеренной позиции св. Феолита. «Епископ Филадельфийский, — пишет он, — отошел от общения с двумя патриархами-современниками; он не сослужил с ними и не поминал их имен на святой литургии, хотя это и имело причиной не догматическое заблуждение, не другие канонические соображения, а соборное распоряжение, даровавшее великий мир Церкви, — акт, который получил ревностнейшее одобрение императора, восстановившего поколебленную латинством Церковь». Ὁ γὰρ Φιλαδελφεὺς ἐκεῖνος... δύο τῶν ἐπ' ἐκεῖνον πατριαρχῶν τῆς κοινωνίας ἀπερραγῶς καὶ μηδὼς ἱερουγῶν, οὐδ' ὄνομα τούτων ἀναφέρων κατὰ τῆς ἀγιστείας τῆς ἱερᾶς, καίτοι οὐκ ἐπὶ δογμάτων μέμειε ἢ κανονικῶν αἰτίων ἄλλων προφάσει, ἀλλ' ἐπ' οἰκονομίᾳ συνοδικῇ εἰρήνην μεγίστην βραβεύαση τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥ δὲ πράξει καὶ ὁ τὴν ἐκκλησίαν τῷ λατινισμῷ κλονουμένην στηρίξας βασιλεὺς σπουδῇ μεγίστῃ συνευδόκησεν. *Vat. gr.* 1111. Pars IV. F. 226 — 226 v. Один из двух патриархов, с которыми св. Феолит прервал церковное общение, несомненно, Григорий Кипрский. Что касается «соборного распоряжения», то это — *Томос* 1285 г., осудивший Лионскую унию; действительно, из-за него произошел раскол, но это, по крайней мере в случае св. Феолита, не было связано с его богословским содержанием. [Арсений Тирский более пространно цитируется и разбирается в: Σ.Ι. ΚΟΥΡΟΥΣΗ. *Μανουὴλ Γαβαλάς, εἴτα Ματθαῖος Μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/1272—1355/60)*. Α'. Τὰ βιογραφικά. Ἐν Ἀθήναις 1972. 137—138. Цит. по: SINKEWICZ. *Theoleptos of Philadelphia...* (см. ниже, прим. 20). 15—17].

его сторонники охотно объявили его православным и выступили против тех, кто вместе с Иоанном Ефесским и Даниилом Кизическим стремились устроить суд над патриархом. Впрочем, последний охотно удалился, испытав моральное удовлетворение от принародного признания своей православности.⁹ Противники учения, изложенного в *Томосе*, не сложили оружия, хотя в ходе бурных собраний, председательствовать на которых в своем дворце согласился Андроник II, им не удалось изменить его текст¹⁰: *Томос* 1285 г. в своем первоначальном виде (где отношение между Сыном и Духом было выражено как «вечное проявление» Духа Сыном) продолжал считаться официальным изложением православного учения об исхождении Святого Духа.

От Григория Кипрского к св. Григорию Паламе. Связь этих событий XIII в. со спорами XIV в. становится очевидной, если отметить близость мысли Григория Кипрского и св. Григория Паламы, которую видели даже современники. В лагере сторонников св. Григория св. Филофей, занявший патриарший престол после Киприота, ссылаясь на него, восхваляет защитника учения о «Божестве, божественной энергии, святом воссиянии и причастии».¹¹ У Акиндина, вождя противников Паламы между 1341 и 1347 г., мы, напротив, обнаруживаем многозначительные отрывки, в которых он старается истолковать историю Григория Кипрского в свою пользу. Он признает, что мысли Григория Кипрского совпадают с мыслями св. Григория Паламы,¹² но предлагает свою версию событий 1289 г. «Киприот, — пишет он, — став патриархом Вселенской Церкви, принял, уж не знаю как, в своих трактатах против латинян учение, согласно которому Господь, дунув на апостолов, даровал им вечное проявление, отличное от Самого Духа, Творца всего, — утратил достоинство своего сана и был низложен великим и

⁹ Пахимер. *Об Андронике Палеологе*. II. 8—10. 127—133.

¹⁰ Пахимер. *Об Андронике Палеологе*. II. 133—134.

¹¹ Φιλοθέου Κοκκίνου Λόγος ἀντιρρητικὸς VI // Τοῦ ἴδιου Δογματικὰ ἔργα / Δ. В. КАИМАН (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 3). Θεσσ. 1983. I. 213. 1493—1494 <PG CLI. 915 CD>. Иосиф Калофет, еще один богослов-паламит, также восхваляет Григория в своем *Житии* сменившего его Афанасия: Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα / Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 1). Θεσσ. 1980. 481—482.

¹² Τοιοῦτό τι συγγράψαντα ὁ μέρος τι συμβέβηκεν εἶναι τῶν παρόντων παλαιῶν δογμάτων. *Против Паламы*. VII. *Monac. gr.* 223. F. 355 r.-v. [Мы не успели воспользоваться изд.: Gregorii Acindyni *Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus* Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam / Nunc primum editae curante J. NADAL CAÑELLAS (Corpus Christianorum. Ser. graeca, 31). Turnhout 1995.]

мудрым императором и тогдашним синодом». ¹³ Фактически он действовал в пользу латинян. «Если бы он сказал, или что Сам Пресвятой Дух был дарован апостолам..., или же что это была отличная от Божественного Духа благодать, ни совечная, ни нетварная..., он не высказался бы в пользу латинян и не противоречил бы нашим догматам». ¹⁴ Тем не менее Акиндин признает, что император и синод поступили с ним «довольно умеренно» (ἡπιώτερόν πως), ведь не нужно было радовать латинян зрелищем патриарха, снова и так скоро впавшего в ересь. ¹⁵ «Действительно, было бы вполне справедливо, — продолжает он, — осудить и это учение, и отца его на заседании синода и объявить всем об этом. Они же удовлетворились низложением виновного и сочли, что сама бессмысленность этого учения осудит его». ¹⁶

Этот рассказ прекрасно показывает, насколько неудобным для противников учения Паламы XIV в. был *Томос* 1285 г. Противники происходили в основном не из среды «латиномудрствующих», как это часто утверждалось, вдохновлявшихся томизмом, а скорее из среды представителей застывшего богословия — восточной схоластики, довольствовавшейся манипулированием несколькими святоотеческими формулировками и не уделявшей никакого внимания реальным проблемам своего времени. Поэтому Акиндину приходится на свой лад истолковывать историю патриарха-киприота, но он не может сделать этого, не впадая в противоречие: если причиной его падения действительно было учение об αἰδιος ἔκφανσις, а не отно-

¹³ Ὁ Κύριος μὲν τὸ γένος, πατριάρχης δὲ τῆς οἰκουμένης ταύτης ἐκκλησίας γενόμενος, ἐν τοῖς κατὰ Λατίνων λόγοις, αἰδιόν τινα δοῦναι τοῖς ἀποστόλοις τὸν Κύριον ἔκφανσιν διὰ τοῦ ἐμφυσήματος, ἄλλην οὖσαν παρ' αὐτὸ τὸ Πνεῦμα τὸ παντουργόν, οὐκ οἶδ' ὅπως δεξάμενος, τῆς ἀξίας ἐκπέπτωκε, καθαρθεὶς ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἐκείνου τοῦ σοφοῦ καὶ μεγάλου καὶ τῆς τότε συνόδου. *Против Паламы. V. Monac. gr. 223. F. 229 v.*; καθαίρειν αὐτὸν τῆς ἱερωσύνης κατεψηφίσαντο, καὶ οὐκ ἀνῆκαν ἕως καθεῖλον αὐτόν. *Против Паламы. VII. F. 355 v.*

¹⁴ Εἰ μὲν γὰρ εἴτοι αὐτὸ τὸ Θεϊότατον Πνεῦμα δοφθῆναι θεοπρεπῶς ἔλεγε τοῖς ἀποστόλοις..., ἢ χάριν μὲν ἄλλην παρὰ τὸ Πνεῦμα τὸ θεῖον, μὴ μέντοι συναΐδιον αὐτῷ, μηδ' ἀγέννητον..., οὐκ ἂν Λατίνοις ἔλεγε κεχαρισμένα, οὐδ' ἐναντέα τοῖς δόγμασι τοῖς ἡμετέροις. *Ibid. F. 229v-130.*

¹⁵ Ὑπὲρ τοῦ μὴ Λατίνους ὄραι τῷ τοσοῦτῳ πταίσματι τοῦ πατριάρχου, νεωστὶ τούτων ἀπῆλλαγμένοι καὶ δεδιότες αὐτὴν παρ' αὐτῶν ἐπιχειρήσιν. *Ibid. F. 230-230 v.*

¹⁶ Δέον γὰρ ἐκκήρυκτον συνοδικῶς τὸ δόγμα τοῦτο θέσθαι καὶ πᾶσι καταφαντὲς ποιῆσαι καὶ τοῦτο καὶ τὸν τούτου πατέρα. Οἱ δὲ τῇ καθαίρεισι μόνη τοῦ ληφθέντος ἠρκέσθησαν καὶ τὴν ἀτοπίαν τοῦ δόγματος αὐτὴν ἑαυτὴν ἀποκρῦπτειν ἠγάσαντο. *Ibid. F. 230 v.*

шение патриарха к монаху Марку, почему же в *Томосе* было сохранено выражение, «говорящее в пользу латинян»? Акиндину придется также превратить добровольную и обставленную условиями отставку св. Григория, текст которой передан Пахимером,¹⁷ в официальное низложение (*καθάρσις*).

Фактически богословские дискуссии конца XIII в., несмотря на их, казалось бы, утомительно-бесплодный характер, подготовили окончательное оформление учения св. Григория Паламы. Отметим, что исходной точкой для этого оформления послужила попытка вступить в подлинный диалог с латинским богословием и что противники Григория Кипрского, а впоследствии и св. Григория Паламы происходили из среды приверженцев того полемического словоупотребления, которое — увы! — слишком долго определяло споры о *filioque*.

Св. Феопит Филладельфийский. После Григория Кипрского самым важным для нас лицом того времени является св. Феопит Филладельфийский, на которого св. Григорий дважды ссылается как на одного из главных деятелей исихастского возрождения. Он упоминает его имя в ряду «людей, свидетельствовавших незадолго до нас, за которыми признано обладание силой Святого Духа» и «которые своими устами сообщили нам это»;¹⁸ судя по контексту, речь здесь идет о знаменитом психофизическом *способе* молитвы, дававшем монахам практические средства для лучшего трезвения (*νήψις*) в молитве: сосредоточение взгляда на «середине тела», контроль дыхания, связанный с «Иисусовой молитвой». Как сообщает св. Филофей, св. Феопит был духовным наставником св. Григория Паламы в его юности, посвятил того в тайны духовного «трезвения» и практически определил его призвание.¹⁹ Кроме того, как мы видели, св. Феопит играл первостепенную роль в спорах о «вечном проявлении» и вообще активно участвовал в религиозной и политической жизни своего времени.²⁰ Его авторитет оставался значительным в самых разных кругах, как паламитских, так и антипаламитских. Не один только св. Григорий с почтением упоминает его имя: то же делает и Арсений Тирский;²¹ кроме того, духовной дочерью св. Феопита была княгиня Ирина, дочь Никифора Хумна, вышедшая

¹⁷ Об Андронике Палеологе. II. 9 // II. 130—131.

¹⁸ *Триады*. I. 2, § 12 // 405. 4—9; ср.: *Триады*. II. 2, § 3 // 509. 12—14.

¹⁹ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 12 // 439. 1—8 <PG CLI. 561 A>.

²⁰ См.: J. GOUILLARD. *Théolepte* // *DTC*. 1946. XIV. 1. Col. 339—341. [Наиболее полный свод данных о св. Феопите см. теперь в монографии: R. E. SINKIEWICZ. *Theoleptos of Philadelpheia*, The Monastic Discourses. A Critical Edition, Translation and Study (Studies and Texts, 111). Toronto 1992. 1—66].

²¹ См. прим. 8.

замуж за деспота Иоанна Палеолога, сына Андроника II; овдовев, она удалилась в монастырь под именем Евлогии²² и в период с 1341 по 1347 г. оказывала сильную поддержку Акиндину. Правда, в то время, когда Евлогия приняла активное участие в знаменитом богословском споре, св. Феолит уже давно (до 1327 г.^[iii]) умер, и нет уверенности, что он посоветовал бы ей идти по этому пути.

Св. Феолит и исихазм. Произведения св. Феолита до сих пор почти не издавались, но мы можем составить о них представление по интересным публикациям о. Салавила,²³ признающего св. Тео-

²² Ср.: V. LAURENT. Une princesse byzantine au cloître: Irène-Euloge Choumnos, Paléologine, fondatrice du couvent de femmes τοῦ φιλανθρώπου Σωτήρος // *Échos d'Orient*. 1930. XXIX. 29—60. [О самой Ирине-Евлогии см. вступит. статью к изданию обращенных к ней писем другого ее духовного руководителя — некоего неизвестного по имени митрополита Халкидонского, сменившего св. Феолита: A. CONSTANTINIDES HERO. *A Women's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumniana Palaiologina*. Brookline, Mass. 1986; о пострижении Ирины св. Феолитом в 1307 г. и о последующем его руководстве монастырем Человеколюбца Спаса, где она подвизалась, см.: SINKEWICZ. *Theoleptos of Philadelpheia...*, 18—20 et passim; некоторые аскетические произведения св. Феолита (см. ниже, прим. 23) обращены к ней и к сестрам ее монастыря].

²³ См., в частности: S. SALAVILLE. Formes de prière d'après un Byzantin du XIVe siècle // *Echos d'Orient*. 1940. XXXIX. 1—25; La vie monastique grecque au début du XIVe siècle d'après un discours inédit de Théolepte de Philadelphie // *Revue des études byzantines*. 1944. II. 119—125 [частичный пер. *Монашеской проповеди* 9]; Une lettre et un discours inédit de Théolepte de Philadelphie // *Revue des études byzantines*. 1947. V. P. 101—115 [изд. первого из 5 писем: 105—106; новое изд.: SINKEWICZ. *Theoleptos of Philadelpheia...*, 80—83]; Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310 // *Ibid.* 116—136; Un directeur spirituel à Byzance au début du XIVe siècle. Théolepte de Philadelphie. Homélie inédite sur Noël et la vie religieuse // *Mélanges J. de Ghellinck*. Gembloux 1951. II (Museum Lessianum. Sect. hist., 14). 877—887. [Новые публикации: H. V. BEYER. Die Katechese des Theoleptos von Philadelpheia auf die Verklärung Christi // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1984. 34. 171—198 (ed. princeps *Монашеской проповеди* 5; теперь см. изд. Синкевича); R. E. SINKEWICZ. A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelpheia // *Mediaeval Studies*. 1988. 50. 46—95; A. CONSTANTINIDES HERO. The Unpublished Letters of Theoleptos, Metropolitan of Philadelphia (1283—1322) // *Journal of Modern Hellenism*. 1986. 3. 1—31; 1987. 4. 1—17 (было начато как издание писем 2—5, однако публикация остановилась после писем 2 и 3); SINKEWICZ. *Theoleptos of Philadelpheia...* (издание всего корпуса аскетических поучений); рец. A. RIGO // *Orientalia Christiana Periodica*. 1993. 59. 537—542. Ср.: A. RIGO. Ancora sulle opere di Teolepto di Filadelfia // *Orientalia Christiana Periodica*. 1994. 60. 245—542 (дополнения относительно рукописной традиции)].

липта «подлинным» исихастом, — в произведениях самого св. Феолипта изложение телесного «способа» молитвы не встречается. Фактически этот «способ» представлял собой второстепенный элемент монашеской аскетики того времени, и только нападки, которым он подвергся со стороны Варлаама Калабрийского, сделали его модным. Св. Феолипт вполне мог рекомендовать его своим ученикам, не ссылаясь на него в духовных произведениях; он даже наверняка это делал, поскольку св. Григорию Паламе незачем было бы упоминать епископа Филадельфийского, если бы в то время не было бы общеизвестно, что св. Феолипт на самом деле был на Афоне учеником св. Никифора Исихаста,²⁴ автора трактата *О хранении сердца*, где этот «способ» описывается.^{liv}

Ниже мы вернемся к богословской интеграции, предметом которой этот «способ» стал в учении св. Григория, но уже сейчас отметим, что практика «чистой молитвы», сопровождаемой или нет телесным «способом», проникала в самые *разные* круги византийского монашества. Преп. Симеон Новый Богослов провел всю свою жизнь в общежительных монастырях, усиленно предаваясь тем не менее молитвенному призыванию Имени Иисусова. Преп. Симеон определенно способствовал подготовке слияния столь различных, но равно популярных на Востоке духовных школ, как школа св. Иоанна Лествичника и школа св. Феодора Студита; в то время как для непосредственных учеников Евagriя *исихия* с необходимостью означала одинокую жизнь, по возможности в удалении от людей,²⁵ преп. Симеон ввел

²⁴ Говоря о преп. Никифоре, св. Григорий Палама пишет, что Варлаам «не почтил его блаженного (направленного против унии) исповедничества и изгнания, к которому оно привело; он не почтил тех, кто поддерживали с ним отношения во время его изгнания и кому он преподавал Божественное знание... я говорю о том Феолипте, которому город Филадельфия послужил светильником» и т. д. (*Триады*. II. 2, (3 // 509. 12—14); ср.: Никифор Хумн. *Похвальное слово св. Феолипту* // J. F. BOISSONADE. *Anecdota graeca*. Paris 1833 [репринт: Hildesheim 1962]. V. 201—203; св. Филофей, *Похвальное слово*, 12 // 439. 1 ёл. <561 A>. Св. Феолипта и св. Никифора до сих пор почитают на Афоне, в особенности в Карее, где они будто бы жили (*Путеводитель по св. Афонской горе*. М. 1903. С. 132). [О св. Никифоре теперь см.: A. RIGO. Niceforo l'Esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull'opera // *Amore del Bello: Studi sulla Filocalia*. Atti del «Simposio Internazionale sulla Filocalia». Pontificio Istituto Greco. Roma, novembre 1989. (Spiritualità orientale, [5]). Magnano: Comunità di Bose, 1991. 79—119].

²⁵ Ср.: I. HAUSHERR. L' hésihasme. Étude de spiritualité // *Orientalia Christiana Periodica*. 1956. XXII. 5—40, 247—285 (особ. 8—11). [См. теперь книги того же о. Ириней Осэра: I. HAUSHERR. *Noms du Christ et voies d'oraison*. (Orientalia Christiana Analecta, 157) Roma 1960; IDEM. *Hésychasme et prière*. (Orientalia Chirstiana Analecta, 176). Roma 1966].

в практику обучение исихазму в самом центре Константинополя, в Студийском монастыре.²⁶ Св. Феопит Филадельфийский принадлежал к тому же типу исихаста—общежительного монаха и, хотя он был знаком с древней традицией отшельнического исихазма, относился к нему не очень благосклонно.²⁷ Исихазм, проповедником которого он выступает, имеет духовную природу: понятия ἡσυχία (безмолвие) и νῆψις (трезвение) становятся у него почти синонимами и никоим образом не предполагают бегства в пустыню. «Сидя убо в доме, — пишет он Ирине, — памятуя Бога, удаляя ум от всего и беззвучно устремляя [его] к Богу и изливая пред Ним все расположение твоего сердца и любовь к Нему прилепляясь. Ибо память Божия есть созерцание Бога, привлекающего к Себе зрение и устремление ума и облистывающего его Своим светом».²⁸

«Впечатляющий синтез древних мистических восточных учений», аскетика св. Феопита²⁹ выражена теми же словами, которыми воспользуется св. Григорий Палама для построения своей богословской системы. Впрочем, в этой аскетике нет ничего самобытного по сравнению с предшествующей ей, если не считать таковым простую и непосредственную манеру изложения св. Феопита. Собственная мысль святого епископа Филадельфийского характеризуется сакраментализмом и ощущением ответственности христианина за историческую судьбу Церкви; эти черты отличают его от многих духовных писателей Востока, совершенно не интересовавшихся, как кажется, ничем, что не относилось бы непосредственно к внутреннему совершенствованию монаха. Епископ Филадельфийский, выступая против внутренних раздоров в Византийской Церкви (история Григория Кипрского, раскол Арсения), проявляет тонкое чувство поместного церковного единства и сакраментального единства верующих: «Когда они [рас-

²⁶ HAUSHERR. L' hésihasme... 260—261.

²⁷ «Отшельник (ὁ ἡσυχάζων) легко уловляется [врагом], ибо идет один», — пишет он монахам, восхваляя преимущества общежития (*Учение, преподающее подобающее поведение сущим в общежитии монахам* [Монашеские проповеди 9, 4] // SINKIEWICZ. *Theoleptos of Philadelpheia*..., 220. 35—36).

²⁸ Слово, разъясняющее еже во Христе тайное делание и указующее вкратце цель монашеского призвания [Монашеские проповеди 1,16] // SINKIEWICZ. *Theoleptos of Philadelpheia*..., 94. 182-187. <PG CXLIII. 389 A>; Слово вошло в *Добротолюбие*, но с потерей части текста и с переменной женского адресата на мужской (а в приведенной цитате — еще и дома на келлию; ср.: *Добротолюбие в рус. пер.* М. 1900². 168 (§12); восстановил: S. SALAVILLE // *Échos d'Orient*. 1940. XXXIX. 11].

²⁹ Наряду с упомянутыми публикациями о. Салавиля см. об этом: UN MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT [Лев Жилле (Gillet)]. *Le prière de Jésus*. Chevetogne 1951. 49—50.

кольники] присоединились к вам, тело Церкви выросло, члены его срослись в одно целое... Церковь усиливается...; и единая наша глава зрится Христос, удерживающий и связующий нас с Собором и друг с другом союзом единой веры и единого мудрования и единой Церкви». ³⁰ «Сын Божий сделался ради тебя безгрешным человеком, — продолжает он, — и посредством святого Крещения и честной крове, на кресте излиянной, Он воссоздал тебя... Яко Рай некий Он насадил поместные церкви и собрал нас в них; но Он установил единую Церковь в вере и мудровании [а]... Деревья [этих райских садов] — это православные пастыри... посланные назначенным [для них] церквам и поставленные на просвещение и преуспеяние всех христиан [b]... архиерей есть посредник между Богом и людьми. О народе он постоянно воссылает Богу прошения, мольбы, молитвы, благодарения [c]... Если же приносимые благочестивыми иереями на жертвенник как дары хлеб и вино, претворяемые наитием Всесвятаго Духа, воистину Тело и Кровь Христовы суть и глаголются, будучи священнодействуемыми православными верными иереями, то если кто не приемлет их, ниже приступает к ним, но причастия оным отрицается, не низводит ли их до чего-то скверного? ...Не до простого ли человека низводит он Христа, якоже иудей? [d]» ³¹

У византийских писателей редко можно встретить столь живое в своей сакраментальной сути изложение православной еkkлeсиoлoгии, основания иерархической структуры Церкви. Несомненная заслуга св. Феофита заключается во включении духовной традиции восточно-христианских мистиков — часто со спиритуалистским уклоном — в рамки христоцентрической еkkлeсиoлoгии; он возвещает сакраментальное и богословское обновление, которое мы обнаружим у святых Григория Паламы и Николая Кавасилы. Список его

³⁰ Слово, говоренное пред еже о Филадельфии христианнейшим исполнением, с благодарением и воздаянием иже в церкви поучающимся и священным писаниям послушающим и со страхом к божественным таинствам приступающим, купно же со обличением и увещаванием ко обращению отвращающимся от общения православных христиан и от Церкви отлучающимся [Антиарсенитская проповедь II], 4 // SINKEWICZ. A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses..., 70. 96—101. [В этой и следующей цитатах автор следовал за выборочным франц. пер. о. Салавиля, не представляя себе точно расположения текста в оригинале].

³¹ Цитаты сильно разбросаны и поэтому идентифицируются отдельно по сегментам: [a] Яко бегати подобает раскол творящих от православных христиан, приседети же божественным храмам, послушатися же архееереям и служителей Господних стыдиться и чтити [Антиарсенитская проповедь I], 5 // SINKEWICZ. A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses..., 56. 79—84; [b] там же, 6 // *ibid.*, 58. 111—114; [c] там же, 7 // *ibid.*, 58. 132—134; [d] [Антиарсенитская проповедь II], 7 // *ibid.*, 74. 154—161 [в оригинале цитируется менее точно].

неизданных произведений, составленный о. Салавилем, позволяет надеяться, что вскоре они будут опубликованы и помогут лучше понять мысль этого духовного учителя и оказанное им влияние.^[v]

Святитель Афанасий I. Наряду с св. Феополитом в перечне духовных учителей, передававших в начале XIV в. психосоматический способ молитвы, св. Григорий упоминает имя патриарха Афанасия I Константинопольского: «Сей Афанасий, на протяжении многих лет бывший украшением патриаршего престола, чей гроб Бог прославил [чудесами]». ³² В сходном контексте Афанасий упоминается в заметке Кантакузина на полях рукописи, содержащей его *антирритики* против Прохора Кидониса; судя по этой заметке, св. Афанасий был одновременно диалектиком, пророком и чудотворцем, а Кантакузин в молодости лично его знал. ³³ Св. Афанасий пользовался популярностью не только в среде последователей св. Григория Паламы, но и в некоторых антипаламитских кругах: Никифор Григора в своей *Истории* в общем благосклонно отзываясь о его личности и деятельности.

Св. Афанасий был поставлен патриархом в 1289 г. вместо Григория Кипрского. Ему пришлось удалиться в 1293 г., но потом он вернулся на престол еще на шесть лет (1303—1309). Многие писатели говорят о неутомимой деятельности Афанасия как патриарха, ³⁴ но его произведения, в частности чрезвычайно интересная переписка —

³² *Триады*. I, 2, § 12 // 405. 10—12.

³³ Иоанн Кантакузин. *Опровержения Прохора Кидониса* I, 9 // Iohannis Cantacuzeni *Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita* / E. VOORDECKERS, F. TINNEFELD (Corpus Christianorum. Ser. graeca, 16). Turnhout—Leuven 1987. 15. 44—53.

³⁴ Историки Пахимер и Григора подробно об этом рассказывают; с другой стороны, два биографа оставили нам *Жития* Афанасия — Иосиф Калофет, известный богослов-паламит (изд. архим. Афанасия // *Θρακικά*. 1940. XIII. 59—107; переизд. // *Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη*. 1950. XV. 107—141 [критич. изд.: Ἰωσήφ Καλοθέτου *Συγγράμματα* / Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ (см. выше, прим. 11)] и Феоктист Студит (см.: A. EHRHARD. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche von den Anfängen bis zu Ende des 16. Jahrhunderts*. Erste Teil. *Die Überlieferung*. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, 52). Berlin 1952. III. 991); и это второе *Житие* было впервые издано с несколькими купкурами о. Делеайе: H. DELEHAYE // *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*. 1897. XVII. 39—75; А. ПАПАДОПУЛО-КЕРАМЕВС дает его полный текст в: *Жития двух Вселенских патриархов XIV в.* // *Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского Императорского университета*. 1905. LXXVI. 1—51, предположительно приписывая его св. Филофею Константинопольскому. Настоящий автор, Феоктист, тоже был убежденным паламитом и сочинил стихи в честь св. Григория Паламы (*Ambros. gr.* 457. F. 41 v.).

важнейший источник по религиозной и социальной истории Византии, по большей части все еще не изданы.³⁵

Его преобразования. Простой монах, часто посещавший монастыри Малой Азии, Палестины и Афона, не имевший светского

[О Феоктисте Студите основные работы: V. GROLIMUND. *Theoktistos Studites — ein wenig bekannter byzantinischer Hymnograph und theologischer Gelegenheitschriftsteller des 14. Jahrhunderts* // *Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag* / A. Rexheuser, K.-H. Ruffmann. Erlangen 1982. 479—510; A. M. M. TALBOT. *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasius I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*. Brookline, Mass. 1983 (критич. изд. его *Чудес св. Афанасия*; здесь же, с. 11—31, свод данных по биографии и раннему периоду посмертного почитания святого). Специально о феоктистовом *Житии св. Афанасия*: Н. Д. БАРАБАНОВ. «Слово» Феоктиста Студита и распространение исихазма в Константинополе в 30-е г. XIV в. // *Византийский временник*. 1989. 50. 139—146. Иером. Василий Гролимунд готовит также издание аскетического поучения того же автора (дошло только в пер. на слав. и в единств. ркп.)].

³⁵ Анализ этой переписки см.: R. GUILLAND. *La correspondance inédite d' Athanasie, Patr. de Constantinople (1289—1293, 1304—1310)* // *Mélanges Charles Diehl*. Paris 1930. I. 121—140, и: M. BANESCU. *Le patriarche Athanasie I et Andronic II Paléologue, état religieuse, politique et social de l' Empire* // *Académie Roumaine. Bulletin de la sect. hist.* 1942. XXIII. 1—28. Некоторые тексты были опубликованы митрополитом Илиупольским Геннадием в: *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*. 1952. 22. 227—232, и в: *Ὁρθοδοξία*. 1952. 27. 113—126; 1953. 28. 145—150. [Изд. значительной части писем: A. M. M. TALBOT. *The Correspondance of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials*. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 7; Dumbarton Oaks Texts, 3). Washington 1975; полного изд. до сих пор нет; из исследований о св. Афанасии отметим особо: A. M. M. TALBOT. *The Patriarch Athanasius (1289—1293; 1303—1309) and the Church* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1973. 27. 13—28; J. L. BOOJAMRA. *Athanasius of Constantinople: A Study of Byzantine Reactions to Latin Religious Infiltration* // *Church History*. 1979. 48. 27—48; IDEM. *Church Reform in the Late Byzantine Empire* (Ἀνδλεκτα Βλατάδων, 35). Thessalonica 1982; IDEM. *Social Thought and Reforms of Athanasius of Constantinople (1289—1293; 1303—1309)* // *Byzantion*. 1985. 55. 332—382; IDEM. *The Church and Social Reform. The Policies of the Patriarch Athanasius of Constantinople*. N.Y. 1993; Н. Д. БАРАБАНОВ. Борьба внутри византийской церкви на рубеже XIII—XIV вв. // *Античный и средневековый город*. Свердловск 1981. 141—156 (отношения св. Афанасия с епископатом); ОН ЖЕ. Из истории связей Константинополя и Афона в начале XIV в. // *Византия и ее провинции*. Свердловск 1982. 115—126 (отношения св. Афанасия с афонитами); ОН ЖЕ. Отношение церкви и государства в Византии на рубеже XIII—XIV вв. // *Развитие феодализма в Центральной и Юго-Восточной Европе*. Свердловск 1983. 52—63; ОН ЖЕ. Византия и Русь в начале XIV в. (Некоторые аспекты отношений патриархата и митрополии) // *Византийские очерки*. М. 1991. 198—215 (о связях св. Афанасия со св. митрополитом Киевским Петром)].

образования, и аскет в личной жизни,³⁶ Афанасий принялся улучшать нравы духовенства, двора и византийского общества, вмешиваться в политику (в которой он стремился к осуществлению христианских начал и строгой верности православию), защищать столичных бедняков. Вся деятельность Афанасия была пронизана мыслью о живом свидетельствовании, которое, по его мнению, христианство должно вносить в историческую реальность. Как многие византийские патриархи того времени — Арсений, Иоанн Каллека, св. Филофей, — он понимал патриаршество не только как духовное, но и как политическое служение, которое должно осуществляться в лоне византийской теократии³⁷ в противовес власти императора в церковных делах. Поэтому Афанасий во имя интересов православия и нравственности дает Андронику II весьма похожие на приказы советы, относящиеся к знаменитой Каталонской Компании Рожера де Флора и к брачным планам его сыновей. Не менее сурово обращался патриарх и с духовенством: он распустил постоянный синод Константинополя (σύνδος ἐνδημοῦσα), служивший епископам предлогом бросать управление своими епархиями и заниматься в столице интригами, и восстановил старый обычай ежегодного синода.³⁸ Богатство некоторых членов клира вызывало у него возмущение: «Имея ум, [всегда расположенный] к попрекам и нитью ради должностей и окладов, за которые они отнюдь не перетрудились, они без конца сетуют, что их обидели».³⁹ Он не боится желчно критиковать, называя по имени некоего епископа, получавшего с церковных имуществ годовой доход в 800 золотых, и другого, имевшего в Константинополе «виноградник, экипажи, сад, мастерские и доходные должности».⁴⁰ Он всеми способами пытается восстановить в монастырях дисциплину и заставить монахов жить в аскетической бедности.⁴¹ Монахи—инспектора, назначенные патриархом, посещают монастыри и стараются истребить в них малейшие признаки богатства. «Они забирали монастырские день-

³⁶ Ολίγα τῶν ἐγκυκλίων ἐκμελέτηςας, Феоктист. *Ed. cit.* P. 26; ср.: Григора, *История*. VI. 5 // I. 180.

³⁷ См. об этом: L. BRÉNIER. *Le Monde byzantin*. II. *Les Institutions*. (L'évolution de l'humanité, 32B) Paris 1949. P. 493—495.

³⁸ См. текст одного из его писем: TALBOT. *The Correspondance of Athanasius I...*, 64—66 (N 31), 340—341 (Commentary); ср.: Григора, *История*. VI. 5 // I. 182.

³⁹ TALBOT. *The Correspondance of Athanasius I...*, 198. 12—14 (N 79).

⁴⁰ *Ibid.* 56. 14—16 (N 25).

⁴¹ Τοὺς τῶν μοναδικόν καὶ ἄλγυα βίον καὶ καθηγισμένον ἐλομένους... πενία καὶ ἀκτημοσύνη βίῳ παντὶ ἡρημένους συζηῖν. Иосиф Калофет. *Житие // Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα*. 488. 1163—1165; Григора, *История*. VI. 5 // I. 182—183.

ги, — пишет Пахимер, — конфискуя их как повод к соблазну и думая угасить таким образом пламя страсти».⁴² Именно на эти деньги святителю Афанасию удалось прокормить нуждающихся во время сильного голода, опустошавшего Константинополь.⁴³ Митрополиты, члены Священного Синода, сопротивлялись этим конфискациям, и св. Афанасий попросил императора изгнать их из столицы.⁴⁴

Св. Афанасий и монастырские имущества. Патриарх, если верить ценному указанию Пахимера, создал также важный прецедент, одобрив изъятие церковных имуществ на неотложные нужды государства. Возможно даже, что св. Афанасий выступил как вдохновитель Андроника II, с которым поддерживал постоянные личные отношения и который самостоятельно не осмелился бы прибегнуть к столь радикальной мере. В самом деле, со времен Алексия Комнина ни один император не прикасался к церковным имуществам.⁴⁵ Пахимер сообщает, что «кроме того, казалось необходимым, ввиду текущих событий и общего положения дел, принять единственную еще возможную меру — было решено, что имущества, данные в *pronoia* монастырям, церквям и окружению императора, будут отобраны у их владельцев и отданы военным... Масличная ветвь без сопровождающего письма была послана государю от имени патриарха; значит,

⁴² Ἀπὸ μονῶν ἐξέλεγον χρήματα, ὡς ὕλην παθῶν ὑποσπῶντες ταῦτα καὶ τὸ πῦρ τῆς ἐμπλαθείας ἐντεῦθεν ἀπομαρτύνειν δικαιοῦντες. Об Андронике Палеологе. II, 16 // II. 149.

⁴³ N. BANESCU. *Op. cit.* P. 25—27.

⁴⁴ Ср.: *Письмо Андронику II* // TALBOT. *The Correspondance of Athanasius I...* 62—64 (N 30).

⁴⁵ См. главным образом: P. CHARANIS. The monastic properties and the state in the Byzantine Empire // *Dumbarton Oaks Papers*. 1948. IV. 53—118, особ. 69—72, 111. [Во времена Алексия Комнина непримиримая оппозиция императору руководствовалась не каноническими, а догматическими соображениями — возглавивший ее митр. Халкидонский Лев впал в особого рода иконопоклонную ересь (согласно которой «относительное» поклонение усваивается не «характеру» иконы, как того требовало бы православное иконопочитание, а самому материалу; что же касается «характера», то он объявляется нетварным, и ему воздается поклонение боголепное). Ересь была осуждена на Константинопольском соборе 1085 г. Об исторических обстоятельствах спора см.: А. А. ГЛАВИНА. *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (1081—1118) περὶ ἱερῶν σκευῶν, κεκτηλίων καὶ ἀγίων εἰκόνων ἔρις* (1081—1095). (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται, 6). Θεσσ. 1972. По историко-догматическому контексту (полемика с армянским актистизмом, отталкиваясь от которого, Лев Халкидонский перенес актистическое представление о Телѣ Христовом на иконографический характер ипостаси Сына) см. ниже, ч. I, гл. V, прим. II и указанную там лит., особ. работу Бусыгиной.]

он мог действовать по собственному усмотрению благодаря великому доверию к нему патриарха». ⁴⁶ Впрочем, речь шла о временной мере, имевшей целью остановить стремительное вторжение турок, и Пахимер добавляет, что секуляризация так и осталась проектом, так как императорские чиновники, которым было поручено осуществить это решение, не смогли вовремя прибыть на место. ⁴⁷

Его влияние. Заслуживает внимания тот факт, что святитель Афанасий особо почитался св. Григорием Паламой и его окружением. Слишком часто, действительно, крайнюю сложность политикорелигиозных событий XIV в. упрощают, объясняя успех исихазма совпадением интересов крупной феодальной знати и монастырей, имевших крупные владения. Правда, императорское правительство стремилось, конечно, использовать в своих интересах земли, принадлежащие Церкви, раздавая их военным, и некоторые монахи протестовали против этих мер. Но секвестрация монастырского имущества имела место и тогда, когда Кантакузин, крупный феодал и защитник исихастов, в качестве великого доместика находился у власти или когда он провозгласил себя императором. ⁴⁸ Насколько мы знаем, такая политика никогда не вызывала протеста у вождей исихастской партии, независимо от того, проводил ли ее Кантакузин или его противники. Единственный текст, представляющийся резким выступлением против секвестрации монастырского имущества, — это *Речь* св. Николая Кавасилы. До недавнего исследования этого произведения И. Шевченко могло казаться, что знаменитые зилоты именно по этой причине боролись против партии паламитов; сегодня же оказывается, что нет ни одного документа, в котором утверждалось бы, что зилоты систематически подвергали сек-

⁴⁶ Текст Пахимера (*Об Андронике Палеологе*. V. 9 // II. 399) не отличается ясностью, и относительно последнего предложения наш перевод — только предположение (ср.: толкование П. Хараниса, *ук. соч.*, с. 111, и И. Шевченко: I. ŠEVČENKO. Nicolas Cabasilas' «antizealot» discourse: a reinterpretation // *Dumbarton Oaks Papers*. 1957. IX. 80—171, особ. 157, note 125 [см. дополнительно: IDEM. A Postscript on Nicolas Cabasilas «Anti-Zealot» Discourse // *Ibid.* 1962. 16. 403—408]). Тем не менее общий смысл ясен: св. Афанасий одобряет эту меру, но без опубликования официального документа по этому поводу.

⁴⁷ Пахимер. *Об Андронике Палеологе*. V. 9 // II. 399.

⁴⁸ Один пример этого в 1330—1331 гг. отмечен Г. Острогорским: G. OSTROGORSKY. *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*. (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, Subsidia, I) Bruxelles, 1954. 155; другой пример, относящийся к эпохе гражданской войны 1341—1347 гг.: A. SOLOVJEV, V. Mošin. *Grčke povelje Srpskich vladara*. Beograd 1936. N 21. (Душан возвращает монастырю селение, конфискованное севастократором Иоанном, родственником Кантакузина).

вестру владения монастырей.⁴⁹ Текст св. Николая Кавасилы говорит не о зилотах, а, скорее всего, о константинопольском правительстве, возглавляемом великим дукой Апокавом и патриархом Иоанном Калеской. Кавасила, молодой гуманист, представитель византийской аристократии и приверженец Кантакузина, был противником этого правительства, но нет уверенности, что около 1342—1343 гг. — времени, когда он составил *Речь*, — он выступал в качестве выразителя настроений круга св. Григория Паламы.⁵⁰ Следовательно, ничто не доказывает, что исихасты разделяли его взгляды на вопрос о секуляризации.⁵¹ Впрочем, даже если его и можно считать выразителем взглядов последователей св. Григория, эта *Речь* относится к конкретному случаю Иоанна Калеки и могла быть вызвана особыми обстоятельствами, в частности преследованиями, которым монахи подвергались по причинам вероучительного порядка, и тем, как патриарх осуществлял свою власть.

Вопрос о церковном имуществе играл важную роль на протяжении всего XIV в. Например, в 1347 г. император Иоанн V попросил патриарха св. Филофея, главного ученика св. Григория, уступить ему два селения, принадлежавших храму Св. Софии. Патриарх отвечал вежливым письмом и изложил в нем официальную каноническую точку зрения, по которой патриарх и епископы были не владельцами, а лишь хранителями принадлежавшего Церкви имущества и, следовательно, не имели никакого права его отчуждать.⁵² Тем не менее письмо заканчивается весьма неожиданно: «Но если святой император желает забрать эти селения своей властью, то пусть поступает как хочет, он сам дал их Церкви, и если хочет их забрать, то пусть берет; в этой области у него есть власть (ἐξουσία) поступать по своему желанию. Сами мы этого никогда не сделаем, что бы ни случилось».⁵³

Этот ответ патриарха св. Филофея обычно истолковывается как категорический отказ в просьбе императора.⁵⁴ Нам он, однако,

⁴⁹ I. ŠEVČENKO. Nicolas Cabasilas' «antizealot» discourse..., 121.

⁵⁰ См. ниже: гл. IV, абзац «Колеблющиеся», в конце.

⁵¹ И. Шевченко приводит несколько мест, в которых учение *Речи* противоречит практике святых патриархов-исихастов Исидора, Каллиста и Филофея (*op. cit.*, p. 148—150).

⁵² Юридическая доктрина, выраженная при том же св. Филофее соборным постановлением. F. MIKLOSICH, J. Müller. *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. (Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV usque ad MCCCIII e codicibus manu scriptis Bibliothecae Palatinae Vindobonensis)*. Wien 1860. I. 513—514 = PG CLII. 1418 D—1420 A.

⁵³ *Ibid.* I. 507—508 = PG CLII. 1416 A.

⁵⁴ P. CHARANIS. *Op. cit.* P. 115; G. OSTROGORSKY. *Op. cit.* P. 160.

кажется тождественным по своей сути масличной ветви, посланной Афанасием I Андронику II около шестидесяти лет тому назад. Сам по себе патриарх не мог согласиться с секвестрованием церковного имущества, которое теоретически было дано ему на сохранение, но вполне мог допустить и даже одобрить односторонний шаг, принятый императором. Нам кажется, что такое истолкование подтверждается тем фактом, что когда четыре года спустя, в 1371 г., после знаменитой победы турок у Марицы, правительство забрало *половину* всех монастырских земель и в виде *proponia* раздало их военным, тот же самый св. Филофей, еще патриарх, не выразил ни малейшего протеста.⁵⁵ [vii]viii]

Разумеется, этих фактов недостаточно, чтобы утверждать, что все ученики св. Григория Паламы в XIV в. благосклонно относились к секвестрованию церковного имущества, осуществляемому любым правительством при любых обстоятельствах. Тем не менее важно отметить, что исихасты по традиции боролись с крупными общежительными монастырями, в частности на Афоне, владевшими обширными землями и постоянно пользовавшимися щедротами императора. Сам св. Григорий Палама в *Житии св. Петра Афонского* защищает и восхваляет отшельническую жизнь. Сходным образом многочисленные жития святых, составленные его учеником патриархом св. Филофеем, посвящены восхвалению исихастов, живущих малыми группами и трудом своих рук. В них рассказаны многочисленные истории об исихастах, которые, оказавшись во главе общежительных монастырей, безуспешно пытаются изменить жизнь в них.⁵⁶ Это случилось и со св. Григорием, когда он недолгое время был игуменом монастыря Есфигмену. Таким образом, исихасты обычно не стремились защищать монастырское имущество. Их триумф в 1347 и 1351 гг. и власть, которую они приобрели, поставив патриархом и епископами многих своих представителей, никак не остановили процесс секуляризации церковных имуществ. Выступая за большую независимость Церкви от государства, что также являлось продолжением традиции св. Афанасия I, паламиты могли противиться отдельным случаям наложения секвестра, в частности тогда, когда они имели дело с враждебным Православию правитель-

⁵⁵ См.: G. OSTROGORSKY. *Op. cit.* P. 161.

⁵⁶ См., в частности: *Житие св. Германа Святоторца* 6, 15, 17, где св. Филофей доходит до скрытой критики правила св. Афанасия в Лавре, основываясь на собственном опыте, так как он сам был там игуменом: P. JOANNOU. Vie de s. Germain l'Hagiorite par son contemporain, le patriarche Philothée de Constantinople // *Analecta Bollandiana*. 1952. 70. 35—115 (P. 77—80, 83—84). [Новое изд.: Φιλοθέου Κοκκίνου Ἀγιολογικὰ ἔργα. I. 97—158].

ством, но в общем они с легкостью ее принимали. Что же касается св. Филофея, то исключительный авторитет, который он сумел придать патриаршему достоинству, несомненно, внушал ему желание контролировать политику Империи. Этим и объясняется его не прямой ответ Иоанну V. Наконец, в этом же направлении осуществлялось влияние исихастского движения в славянских странах — в Болгарии, Сербии и главным образом в России. Русские исихасты будут решительными сторонниками бедности; первый толчок в этом направлении даст митрополит Киприан Киевский (1390—1406), ученик болгарских исихастов.⁵⁷

Природа исихастского обновления. Останавливаясь довольно подробно на духовных авторитетах, на которые ссылается, защищая свое учение, св. Григорий Палама, мы хотели главным образом показать, что византийский исихазм XIV в. никоим образом не был течением эзотерической мистики и нездоровой экзальтации. Это было духовное пробуждение, затронувшее все стороны христианской жизни — от внутреннего совершенствования до отношения к тайнствам и общественной жизни. Св. Григорий Кипрский в богословии, св. Феодит в аскетике и еклесиологии, св. Афанасий в практической жизни вдохнули новую жизнь в ветхие и застывшие формы жизни христианского общества Византии.

Необходимо отметить, что религиозная жизнь Византии этой эпохи, правда в ином культурном контексте и особых исторических обстоятельствах, движется по пути, мало отличающемуся от современного ей Запада: наряду с успехами светского гуманизма, так или иначе склоняющегося к язычеству, в среде монашества проявляется очень влиятельное движение духовного пробуждения и христианского максимализма. Оно-то и восторжествует в конце концов на Востоке, и это торжество позволит восточным христианам выжить под турецким игом и долго оставаться чуждыми тому великому кризису секуляризации, который на Западе был вызван Возрождением.

Выше мы видели, что св. Григорий упоминает имена св. Феодита и св. Афанасия в связи с применением психосоматического способа молитвы. Действительно, этот способ представлялся большинству его современников естественной частью монашеской аскетике. Каково бы ни было его происхождение, этот способ был известен

⁵⁷ Об этом см. наше исследование: J. MEYENDORFF. *Une controverse sur le rôle social de l'Église: la querelle des biens ecclésiastiques au XVI siècle en Russie*. Chevetogne, 1956 (отд. оттиск из *Irénikon* 1956—1957). [См. ниже, ч. I, гл. V, прим. 121, и дополнительно: Г. М. ПРОХОРОВ. *Повесть о Митие: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы*. Ленинград 1978; он же. *Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков*. Ленинград 1987, особ. 123—154].

в очень широких кругах монашества и истолковывался в полном соответствии с духовной традицией Востока;⁵⁸ практически один Варлаам Калабрийский нападал на него; в этом Акиндин и более поздние противники учения св. Григория Паламы отреклись от Варлаама.

Гора св. Авксентия. Наряду со святыми Феолитом и Афанасием св. Григорий Палама упоминает много других имен современных ему монахов, принадлежащих к тому же направлению: Нила, родом из Италии, Селиота, Гавриила, Илию, Афанасия Лепентрина.⁵⁹ Большинство этих имен нам известны: это монахи горы Святого Авксентия, находящейся на восточном берегу Босфора, недалеко от Халкидона.⁶⁰ Афанасий Лепентрин был одним из вождей партии Арсения в 1284 г. и в этом качестве принимал участие в совещаниях в Адрамитионе, на которых Андроник II пытался восстановить мир в Церкви.⁶¹ Нила «Италийца» следует, вероятно, отождествить с одним из учителей св. Феолита Филадельфийского, о котором сообщает Никифор Хумн.⁶² Вполне возможно, что это монах Нил, «прибывший из Сицилии», о котором рассказывает Пахимер, сообщая по его поводу ценные подробности.⁶³ Нил учил, что не следует давать милостыню тем, кто уже достаточно богат; Пахимер изображает это учение мерзостью, проповедуемой Нилом «на погибель Ромейской Империи» (ἐπὶ κακῶ τῆς τῶν Ῥωμαίων πολιτείας); резкость Пахимера в осуждении вполне разумного учения объясняется контекстом: ученики Нила проникли в 1264 г. в окружение деспота Иоанна Палеолога, который «любил монахов» (ἐχὼν τὸ φιλομόναχον), и остановили его щедроты (σύγχυσις τις ἐπὶ μικρὸν περὶ τὰς τῶν οἰκείων δόσεις ἐκ τῆς ἐκεῖνων διδασκαλίας ἐληκολούθει); несколькими строчками ниже Пахимер замечает, что «в области Меандра» «большие монастыри находились под покровительством деспота» (μεγάλα μοναὶ ὑπὸ σκολῶ καὶ φύλακι τῷ δεσπότη συνίσταντο).⁶⁴ Эти места из Пахимера и другие сведения о

⁵⁸ См. ниже: гл. II, ч. II, абзац «Христианская йога?» и сл.

⁵⁹ Триады. I. 2, § 12 // 405. 8—15; II. 2, § 3 // 509. 11—15.

⁶⁰ Ср.: *Житие св. Афанасия I*, написанное Феоктистом / А. ПАПАДОПУЛО-ΚΕΡΑΜΕΒС. С. 9 = ed. H. DELEHAYE. P. 51; см. также: J. PARGOIRE. Le mont Saint-Auxence. Étude historique et topographique // *Revue de l'Orient chrétien*. 1903. VIII. 553—555; ср., наше издание *Τριαδῶν*: J. MEYENDORFF. Introduction // Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes / J. MEYENDORFF. (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 30) Louvain 1973². XLI—XLII.

⁶¹ Пахимер. *Об Андронике Палеологе*. I. 2 // II. P. 59—64.

⁶² Похвальное слово св. Феолиту. *Ed. cit.* (прим. 24) P. 217—218.

⁶³ Это было предположено J. PARGOIRE. *Op. cit.* P. 553—554.

⁶⁴ О Михаиле Палеологе. III. 21 // I. 218—219.

Ниле, в частности о его близости на горе Св. Авксентия с Афанасием I, к которому Пахимер также питает немалое отвращение, заставляя нас предположить, что монах-италиец принадлежал к кругу монахов, которые в патриаршество святителя Афанасия проповедовали бедность монастырей. Их сборным местом была гора Св. Авксентия; там же начал свою монашескую жизнь первый духовный учитель, обретенный св. Григорием на Афоне, — Никодим, исихаст, принадлежавший к Ватопеду.⁶⁵

У нас недостает источников, чтобы еще точнее определить духовную атмосферу, в которой вырос св. Григорий.^[viii] Не вызывает, однако, сомнения, что монашеская среда, в которую он рано вошел, была в духовном отношении самой живой составной частью византийского общества. Именно ей Церковь была обязана обретением все более возраставшей власти в государстве, слабевшем под ударами внешних врагов и от внутренних раздоров.⁶⁶ Она дала Церкви лучших иерархов того времени, и она же позволила византийским христианам накануне падения Империи способствовать широкой реформе богослужения и пробуждению святоотеческой аскетики в славянских странах (главным образом в Болгарии и России); святой патриарх Евфимий Тырновский, святой митрополит Киприан Киевский, великий старец преп. Нил Сорский были последователями византийского исихазма.⁶⁷

Монахи и гуманисты. Как уже не раз подчеркивалось, в целом византийское монашество враждебно относилось к чисто светской науке. В конце XIII в. она процветала в Константинополе, и определенная натянутость отношений между монахами и гуманистами была неизбежна. Феодор Метохит,⁶⁸ великий логофет при Андронике II и

⁶⁵ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 17 // 446. 9—20 <566 А>. [См. ниже, прим. 42 к гл. II].

⁶⁶ Ср.: G. OSTROGORSKIJ. *Histoire de l'État byzantine*. Paris 1956. 509.

⁶⁷ См.: главным образом П. СЫРКУ. *К истории исправления книг в Болгарии в XIV в.* Т. I. Вып. 1. *Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского*. СПб. 1890; К. РАДЧЕНКО. *Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием*. Киев 1898; MEYENDORFF. *Une controverse sur le rôle social...* (библиография). [Теперь см. в особенности: Τοῦ ἐν ὁσίοις πατρὸς ἡμῶν Νεΐλου Σόρσκυ ἹΑπαντα τὰ σωζόμενα ἀσκητικά / Εἰσαγωγή, βίος, μετάφρασις... καὶ σχόλια ὑπὸ μοναχοῦ ΒΑΣΙΛΕΙΟΥ (GROLIMUND). Θεσσ. 1989²; а также: Nil Sorskij e l'esicismo. Atti del II Convegno ecumenico internaz. di spiritualità russa «Nil Sorskij e l'esicismo nella storia spirituale e culturale della Russia». Bose, 21—24 sett. 1994 / A. Mainardi. (Spiritualità orientale, [10]) Magnano 1995].

⁶⁸ См. хорошее исследование о Метохите и его времени: H. G. BECK. *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinisches Weltbildes im 14. Jahrhundert*. München 1952.

выдающийся гуманист, восстановил в Византии традицию св. Фотия и Пселла. Несмотря на свой аристократический и несколько искусственный характер, утонченный эстетизм и нарочитый аттицизм его литературных произведений, которые контрастируют с народным стилем монахов, византийский гуманизм в случае свободного развития повел бы, вероятно, византийскую культуру в том же направлении, в каком развивалась Италия, а за ней и вся Европа. На долю этого гуманизма выпало оплодотворить итальянское Возрождение и столкнуться в Византии с ожесточенным сопротивлением монахов.

Как и любое широкое народное движение, византийский исихазм не всегда был чужд некоторому обскурантизму. Впрочем, деление на паламитов и антипаламитов не совпадало с противостоянием антигуманистов и гуманистов; среди выдающихся лиц известны примеры паламитов-гуманистов (св. Николай Кавасила^[x]) и монастырских антипаламитов (Григорий Акиндин). К тому же византийский гуманизм не был полностью затоплен волной паламизма и в XV в. смог произвести такие необычайные явления, как неоязычество Гемиста Плифона.^[xi]

И тем не менее именно те принципы, что возведали уже наступление Нового Времени, были предметом спора между Варлаамом и св. Григорием, именно они нередко разделяли противников и сторонников учения Паламы; в самом деле, гуманисты провозглашали определенную независимость человеческого разума, его свободу от Бога, которого они считали непроницаемой и недоступной Сущностью. Соединение Бога и человека, раз и навсегда осуществленное в лице Христа, действенная и реальная божественная деятельность в среде возрожденного крещением человечества не играли в их мышлении определяющей роли. Что касается исихастов, то они отстаивали понимание христианства, унаследованное от отцов Церкви, которое не отделяло никакую человеческую деятельность от деятельности Бога; мысль о полном «сотрудничестве» (συνεργία) между двумя этими деятельностями и является сутью того, что хочет нам сообщить учение св. Григория Паламы. Православная Церковь, одобрявшая в 1351 г. его учение и признавшая св. Григория одним из своих отцов, торжественно осудила секуляризм Нового Времени, противопоставив ему собственнo христианский гуманистический идеал.^[xii]

Глава II

Молодые годы

Св. Григорий Палама принадлежал к аристократическому роду Малой Азии, эмигрировавшему в Константинополь в конце XIII в.¹ Его отец Константин Палама был сенатором и входил в непосредственное окружение Андроника II Старшего. Андроник даже доверил ему воспитание своего внука, будущего императора Андроника III, и св. Филофей подчеркивает, что Константин пользовался большим уважением своего воспитанника. Кажется, представители рода Палама не были замешаны в ссоры, раздиравшие семью Палеологов в XIV в.²

Григорий родился в 1296 г.³ и был первым ребенком в большой семье. В стилизованном повествовании его биограф с достаточным правдоподобием сообщает об атмосфере крайнего благочестия, царившей в его семье, — благочестия монашеского типа, сконцентрированного на «чистой молитве»; его отец предавался ей даже на заседаниях Сената, из-за чего не слышал, что говорит император.⁴ Набожный Андроник II не выказывал ему за это неудовольствия и даже позволял вмешиваться в дела своей семьи: так, когда Константин, второй сын Андроника, дурно обошелся с одной бедной вдовой, отец Григория открыто этому воспротивился.⁵

Григорий был ровесником внука императора, будущего Андроника III, чье воспитание было доверено его отцу. Когда около 1303 г.⁶ Константин умер, император взял на себя заботу о воспитании мальчика. Свой человек во дворце,⁷ Григорий, вероятно, поддерживал

¹ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 3 // 429. 1—5. <553 D>; Иоанн Кантакузин. *История*. II, 39 // I. 545.

² Св. Филофей. *Похвальное слово*, 4 // 430. 5—8 <554CD>.

³ D. STĂNILOAE. *Viața și Învățătura sfântului Grigorie Palama*. (Seria teologică, 10). Sibiu 1938. 7; ср.: К. I. ΔΥΟΒΟΥΝΙΟΥ. Τὸ ἔτος τοῦ θανάτου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀθῆναι Πανεπιστημίου*. 1924. I. 74.

⁴ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 5 // 431. 1—13 <555 BC>.

⁵ *Ibid.* // 432. 16—35 <555 C-556 A>.

⁶ Св. Григорию было уже семь лет (*Ibid.*, 9 // 436. 1—4 <558 C>; Нил, патр. Константинопольский. *Похвальное слово иже во святых отцу нашему Григорию, архиепископу Фессалоникийскому Паламе* // PG CLI. 659 A).

⁷ Св. Григорий Палама. *Опровержение грамоты патриарха Антиохийского* (Ἀναίρεσις γράμματος Ἰγνατίου Ἀντιοχείας) // ГПС II. 630. 5: καὶ τοῖς βασιλεῖσι τραφεῖς καὶ παιδευθεῖς... Ср.: св. Филофей. *Похвальное слово*, 10 // 437. 31 <559 BC>; Иоанн Кантакузин. *История*. II, 39 // I. 545.

дружеские отношения с юным князем, который впоследствии, взойдя на трон своего деда, оказывал Григорию поддержку.

Его обучение. Св. Филофей сообщает некоторые сведения об образовании, полученном св. Григорием под покровительством Андроника II. «Добившись наилучших успехов равно в грамматике и в риторике, Григорий восхищал всех, даже тех, кто были наставниками и словесными учителями». Он изучал также физику, логику и всю науку Аристотеля.⁸ Вероятно, св. Григорий занимался этими предметами в Императорском Университете, поскольку император предназначал его на высшие государственные должности,⁹ кроме того, известно, что в области светских наук его главным учителем был Феодор Метохит, великий логофет, управлявший Университетом.¹⁰

Предметы, изучавшиеся в этом заведении, не имели целью подготовить Григория к будущности клирика; как показали недавние исследования, светское преподавание в Университете традиционно отличалось от предметов, изучавшихся будущими духовными лицами в Школе Патриархии.¹¹

В ходе религиозного спора, противопоставившего св. Григория Паламу современным ему гуманистам, его противники будут нередко подвергать сомнению основательность образования, полученного будущим учителем безмолвия. Варлаам будет изобличать всего-навсего «необразованного невежду»,¹² Григора попросту обвинит его «неграмотным»¹³ и упрекнет за то, что он бросил учиться, когда ему не исполнилось еще 15 лет.¹⁴ Чтобы опровергнуть

⁸ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 11 // 437.4—5 <559 D>: τοιοῦτος ἐν γὰρ τοῖς φυσικοῖς καὶ λογικοῖς καὶ ἀπλῶς πᾶσι τοῖς Ἀριστοτελικοῖς ᾤφθη.

⁹ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 13 // 440.3 ἐλ. <561 CD>.

¹⁰ L. BRÉHIER. *Le Mond byzantin*. III. *Civilization byzantine*. (*L'évolution de l'histoire de l'humanité*, 32C) Paris 1950. 483. [О Феодоре Метохите см. главным образом: I. ŠEVČENKO. Theodore Metochites, the Chora and the Intellectual Trends in His Time // *Kariye Djami* / P. Underwood. Vol. 4. (Bollingen Series, 70). Princeton 1975. 19—91. — *Изд.*].

¹¹ См. F. FUCHS. *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*. (Byzantinische Archiv, 8) Leipzig—Berlin 1926. 35—41, 54—62; L. BRÉHIER. L'enseignement classique et l'enseignement religieux a Byzance // *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. 1941. XXI. 34—69 (особ. 41 сл., 56—59).

¹² Варлаам Калабрийский. *Первое письмо к Паламе* // Barlaam Calabro. *Epistole greche: i primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste* / G. SCHIRÒ. (Istituto siciliano di Studi bizantini e neogreci. Testi, 1) Palermo 1954. 253: Ἀμαθὴς καὶ ἀπαίδευτος.

¹³ *История*. XXX. 20 // III. 282 (см. гл. I, прим. 36). Так же и Акиндин, передающий слова Георгия Лапифа: *Письмо 74* // *Letters of Gregory Akindynos* / A. CONSTANTINIDES HERO. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 21) Washington 1983. 296 [далее все ссылки на письма Акиндина по этому изд.].

¹⁴ Никифор Григора. *История*. XXX. 22 // III. 283.

утверждение Григоры, богослов-исихаст упоминает о происшествии, случившемся, когда ему было *17 лет*, то есть около 1313 г., в произведении, где говорит о себе в третьем лице: «Когда однажды великий император Андроник, предок императоров, попросил его повести речь о логике Аристотеля, Палама, которому было тогда 17 лет, столько и так хорошо философствовал, что все мудрецы, окружавшие императора, пришли в восторг; что же до великого логофета [Феодора Метохита], этого универсального мудреца, то он преисполнился восхищения и сказал императору: „Если бы сам Аристотель предстал нам во плоти, он похвалил бы его“. И он прибавил: „Вот каково должно быть природное дарование тех, кто желает изучать *Логику* Аристотеля“». ¹⁵

Эта, вероятно, подлинная реплика Феодора Метохита немного сообщает нам о программе курса, пройденного Григорием в Константинополе. Несколько больше можно усмотреть из того, что ни св. Филофей, ни сам Палама не говорят о Платоне и писателях-неоплатониках как о составной части этого курса. Обычно платоновская метафизика следовала в программе византийских университетов после изучения Аристотеля. Маловероятно, что Палама продвинул свое образование далее *ἐγκύκλιος παιδείσις*, элементарной общеобразовательной программы, усваивавшейся в школе любым интеллигентным человеком, клириком или мирянином, и не включавшей чтение Платона. ¹⁶

Подтверждение этому мы обнаруживаем в его произведениях. Действительно, св. Григорий часто утверждает, что светская философия полезна лишь в виде подготовки к «истинной» христианской «философии» и что предосудительно предаваться ей слишком долго. ¹⁷ Таким образом, он хочет сообразоваться с соборным постановлением, принятым в XI в. по поводу суда над Италом и включенным в *Синодик Православия*. ¹⁸ Когда Никифор Григора ссылается на пример

¹⁵ *Против Григоры*. I. (Κατὰ Γρηγόρη Α΄) // ГПС IV. 242. 8—17 (далее на все книги св. Григория Паламы *Против Григоры* ссылки по этому изданию); ср.: св. Филофей. *Похвальное слово*, 11 // 437—438. 4—17 <559 D—560 A>.

¹⁶ *Εγκύκλιος παιδείσις*, в основном, состояла из тривия и квадривия, см.: FUCHS. *Die höheren Schulen*. 41—50; ср.: J. MEYENDORFF. *Les débuts de la controverse hésychaste // Byzantion*. 1953. XXIII. 87—120 (особ. с. 98—99) <репринт: *Byz-Hes*, II>.

¹⁷ См., к примеру: *Триады*. I. 1. §§ 4, 7, 8, 9, 12, 20; II. 1. §§ 16, 27; II. 3. §§ 3, 71, 75.

¹⁸ *Синодик* предает анафеме «тех, кто основательно предается наукам эллинов [= язычников], а не занимается ими только ради упражнения (πρὸς παιδείσιν μόνον), и принимает их легкомысленные мнения» (*Τριφθίων*. Ἀθήναι 1930. 148 <у греков полный текст Чина Православия сохранился и входит в состав *Триоди*

Моисея, который, если верить св. Григорию Нисскому,^[1] изучал у египтян языческие науки,¹⁹ св. Григорий охотно с этим соглашается, но отмечает, что «Моисей лишь до тех пор изучал светские науки, пока не достиг взрослого возраста; так же и Палама в этом возрасте был предметом всеобщего восхищения, потому что предавался этим занятиям». ²⁰ Тогда ему было 17 лет; св. Григорий не случайно относит эпизод с Метохитом именно к этому моменту своего отрочества. Св. Филофей ведь рассказывает нам, что он оставил мир, «достигнув взрослого возраста»;²¹ таким образом, он хочет показать, что св. Григорий сам следовал многократно высказанным в его произведениях принципам: развив свои природные способности, насколько это дозволено, и удивив этим Метохита, неоспоримо являвшегося учителем византийских гуманистов XIV в., своих будущих противников, св. Григорий от светской философии отвернулся.

Тем не менее эти блестящие успехи в довольно рано прерванном образовании наложили свою печать на все произведения богослова. Так, он сохранил личные отношения с гуманистами; Акиндин сообщает, что он выступал посредником между ним и Григорой при обмене книг.²² При случае он цитирует античных авторов, Гомера, Гесиода, Платона,²³ неоплатоников — Диогена Лаэртского и Порфирия;²⁴ правда, он всегда их осуждает или иронизирует на их счет.

постной (в России анафематизмы и все тексты доктринального содержания были выведены из употребления при Екатерине II, а все анафемы вообще — после большевицкого переворота); крит. изд. *Синодика*: J. GOUILLARD. *Le Synodikon de l'Orthodoxie* // Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines. *Travaux et mémoires*. 1967. 2. 1—316; рус. пер. и изд. по нескольким ркп.: Ф. И. УСПЕНСКИЙ. *Синодик в Неделью Православия*. Одесса 1893; специально о пропесце Итала см.: J. GUILLARD. *Le Procès officiel de Jean l'Italien. Les actes et leurs sous-entendus* // Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines. *Travaux et mémoires*. 1985. 9. 133—174; IDEM. *Une lettre de (Jean) l'Italien au patriarche de Constantinople?* // *Ibid.* 175—179].

¹⁹ Св. Григорий Нисский. *Житие Моисея*. I. 18 // PG XLIV. Col. 305 A; Grégoire de Nysse. *Vie de Moïse* / J. DANIELOU. (Sources chrétiennes, 1bis) Paris 1955 [1987⁴]. 8 [ср. также: Gregorius Nyssenus. *Opera*. Vol. VII. Pars 1. *De Vita Moysis* / H. MUSURILLO. Leiden 1964]; Григора. *История*. XXX, 21 // III. 283.

²⁰ *Против Григоры I* // ГПС IV. 242. 5—8. Св. Григорий ссылается здесь на другое место *Жития Моисея* св. Григория Нисского (II. 10): col. 329 B; éd. DANIELOU, p. 34.

²¹ *Похвальное слово*, 14 // 441. 1 <562 A>.

²² Акиндин. *Письмо 1* (к Григоре) // 4. 30—38.

²³ *Триады*. I. 1, § 15 // 378—379; II. 3, § 4 // 541; *Первое письмо к Варлааму* // ГПС I. 228. 12—13.

²⁴ *Первое письмо к Варлааму* // ГПС I. 247. 28—248. 2; 252. 8—12.

В своих письмах к Варлааму он проявляет глубокое знакомство с *Топикой* Аристотеля. Хотя он и утверждает, что «оставил изысканность и литературное честолюбие», он охотно признает за собой «природное дарование приятно говорить»²⁵ и прибегает иногда к столь милым сердцу византийца школьным штампам («аттические прелести и красоты и ритмичность имен, подобно цветам облистывающие словесный луг»²⁶).

К чести учителя безмолвия надо, однако, признать, что в общем он отвращается от искусственного аттицизма и самоцельного словоплетения, модных в среде гуманистов. Все его произведения вдохновлены аскетической и мистической литературой греческих отцов Церкви.

Монашеское призвание. По мнению св. Григория, монашество не совместимо со светскими занятиями. Это он утверждает очень четко: «Мы никому не препятствуем постигать светскую образованность, если он того желает, но только если он не вступил на путь монашеской жизни».²⁷ «Как станет внутренний человек монахом, — спрашивает он, — сообразующимся единственно с высшей жизнью, если он не вознесется над тварным миром и всеми человеческими науками и не устремится всеми своими силами к Богу — единственной цели монаха?» И тут же опровергает возражение своего противника: «Господь не запретил явно литературные занятия. Но Он не запретил также и брак, употребление в пищу мяса и совместное проживание с женатыми... Многие вещи делаются большинством христиан, не подвергая их осуждению, которые тем не менее строго воспрещены монахам из-за их особого образа жизни».²⁸ Св. Григорий занимает, таким образом, по отношению к светской учености однозначно строгую позицию, разделяемую большинством византийских монахов. Такое отношение основывалось у него не на принципиальном обскурантизме, а на максималистском понимании монашеской жизни: монах — не простой христианин, а пророк, провозглашающий своей особой жизнью присутствие на земле Царства Божия, превосходящего все ценности этого мира, даже самые подлинные.

Монашеское призвание св. Григория было подготовлено с детства набожностью его родителей, ежедневно общавшихся с монахами, поручавших их духовному руководству своих детей, как только они научились говорить.²⁹ После смерти отца, постригшегося на

²⁵ *Триады*. III. 1, § 2 // 617. 7—8.

²⁶ *Против Григория*. III // *ГПС* IV. 321. 7—8.

²⁷ *Триады*. I. 1, § 12 // 374. 24—27.

²⁸ *Триады*. II. 1, § 35 // 496. 10—28.

²⁹ *Похвальное слово*, 7 // 433. 3—6 <557 А>.

смертном одре в монахи,³⁰ Палама, не прекращая занятий светскими науками, продолжает посещать духовных наставников, окончательно определивших его призвание. Сначала это были находившиеся в Константинополе афонские монахи,³¹ а также самый известный духовный учитель того времени Феопит, митрополит Филадельфийский, который познакомил его со «священным трезвением» (ἱερὰ νηψις) и «умной молитвой».³²

Примерно в возрасте 20 лет, то есть приблизительно в 1316 г.,³³ Григорий решил окончательно покинуть мир. Наследник имущества отца и связанной с этим ответственности, старший в многочисленной семье, он решил проистекающие из его ухода трудности очень характерным для благочестивой византийской семьи образом: склонил всех своих близких последовать его примеру. Его мать Кали, ставшая Каллони, две сестры, Епихарида и Феодотия, а также лучшие из слуг вступили в константинопольские монастыри.³⁴ Что касается двух младших братьев, Макария и Феодосия, то они решили следовать за ним на Афон. Андроник II, разумеется, пытался удержать Григория на службе, обещая ему богатства и почести, но решение молодого человека было окончательным.

Встреча с мессалианством. Отбыв из столицы осенью, трое братьев не успели достичь Святой Горы до зимы и остановились на несколько месяцев на горе Папикион, находящейся на полпути

³⁰ *Похвальное слово*, 8 // 435. 1—3 <558 A>.

³¹ *Похвальное слово*, 11 // 438. 28 ἐλ. <560 BD>.

³² *Похвальное слово*, 12 // 439. 1—8 <561A>. Эти сведения св. Филофея были подвергнуты сомнению в связи с предположением, что св. Феопит умер в 1310—1315 гг. (S. SALAVILLE. *Formes de prière d'après un Byzantin du XIVe siècle // Échos d'Orient*. 1940. XXXIX. 2, note 1). На самом деле смерть св. Феопита не могла иметь места ранее 1320 г. (IDEM. *Un directeur spirituel a Byzance au début du XIVe siècle. Théopite de Philadelphie // Mélanges J. de Ghellinck*. II. (Museum Lessianum. Sect. hist., 14) 1951. 878; ср.: V. LAURENT // *Échos d'Orient*. 1927. XXVI. P. 147 note 31). [См. выше, гл. I: св. Феопит скончался не ранее 1322 г.]

³³ τὸν ἔτηρον ὑπερβεβηκὸς ἤδη: св. Филофей. *Похвальное слово*, 14 // 441. 1 <562A>. Это туманное указание биографа не позволяет само по себе утверждать, как это делает M. JUGIE. Palamas, Grégoire // *DTC*. 1932. XI, 2. Col. 1735—1776, особ. 1736 и STĂNILOAE. *Viața și Învățătura...*, 11, что св. Григорию Паламе, когда он покинул Константинополь, *был 21 год*. Оно означает «выйдя из отроческого возраста» и могло относиться к возрасту меньшему, чем 18 лет. Автор *Синаксария* во вторую Неделю Великого поста уточняет, однако, что Паламе было «примерно 20 лет» (εἰκοσαέτης πὸς γεροντός), когда он решил покинуть мир.

³⁴ Св. Филофей, *там же*. Ср.: *Похвальное слово*, 8 // 435. 5—6 <558 CD>; 14 // 441. 4—9 <572 CD>.

между Константинополем и Салоникой, на границе с Фракией и Македонией;³⁵ гора Папикион была известна начиная с XI века многочисленными монастырскими обителями,³⁶ среди которых один источник называет богатый монастырь св. Георгия.³⁷ Св. Филофей сообщает о пребывании трех братьев на горе Папикион интересные подробности: на соседней горе, рассказывает он, жили люди, издавна, во многих поколениях, зараженные ересями «маркионитской и мессалианской»;³⁸ речь, несомненно, идет о богомилах, которых византийцы часто называли «мессалианами». Другие источники указывают на присутствие в этой же области «павликиан», которых сначала императоры-иконоборцы, а затем Иоанн Цимисхий переселяли из Армении во Фракию; они доставили немало забот Алексию Комнину.³⁹ Эти люди приходили в монастырь, в котором жил св. Григорий Палама, для обсуждения богословских вопросов. Взяв с собой своего брата Феодосия, св. Григорий отправился на их гору и вел с ними споры о молитве (богомилы признавали только «Отче наш», молитву, преподанную Господом Своим ученикам)

³⁵ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 14 // 441. 13 ёл. <562 BC>.

³⁶ Ioannis Cinnami *Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum* / A. MEINEKE. (CSHB) Bonn 1836. 265; Nicetae Choniata *Historia* / I. BEKKER. (CSHB) Bonn 1835. 187, 557, 558—559, 704. Что касается местоположения Папикиона, см.: Σ. ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ. Τὸ Παλίκιον ὄρος // *Ἀθῆνα*. 1923. 35. 219—225.

³⁷ См. *Типикон* Григория Пакуриана для монастыря Петрици (Бачково), греческий текст опубликован Л. Пти: L. PETIT. *Typicon de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Pétritzos (Bačovo) en Bulgarie* // *Византийский временник*. 1904. XI. Приложение, № 1, с. 10. [Новое изд.: P. GAUTIER. *Le Typicon du sébaste Grégoire Pakourianos* // *Revue des études byzantines*. 1984. 42. 1—145; рус. пер. (выполненный при полном незнании со спецификой церковного словоупотребления): *Типик Григория Пакуриана* / Введение, пер. и комм. В. А. АРУТЮНОВОЙ—ФИДАНЯН. Ереван 1978]; ср.: грузинский текст и лат. перевод, недавно опубликованные М. Тархнишвили: M. TARCHNIŠVILI. *Typicon Gregorii Pacuriani*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vols. 143, 144 / Scriptores iberici. T. 3, 4). Louvain 1954 T. 3. P. 12 (текст). T. 4. P. 8 (пер.) [более новое изд. груз. версии с рус. пер.: А. Г. ШАНИДЗЕ. *Грузинский монастырь в Болгарии и его типик*. Грузинская редакция типика. Тбилиси 1971].

³⁸ *Похвальное слово*, 14 // 442. 29—31 <562 D>: Οἱ πρὸς τῇ γεῖνιάζοντι σκηνοῦντες αὐτοῖς ὄρεῖ τὰ Μαρκανιστῶν ἢ Μασσαλιανῶν ἄνωθεν ἐκ προγόνων νοσοῦντες.

³⁹ См.: D. OBOLENSKY. *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*. Cambridge 1948. 258—259. [Из более поздней литературы о богомилах основная: M. LOOS. *Dualist Heresy in the Middle Ages*. Praha 1974; P. ELEUTERI, A. RIGO. *Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo*. (Ricerche. Collana della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Venezia.) Venezia 1993].

и о почитании Креста. Успешность его доводов привела еретиков в бешенство, и они пытались его отравить. Однако ему удалось убедить их главаря, который вместе с несколькими другими богомилами отправился в Константинополь и примирился с Церковью.⁴⁰

Проверить историческую подлинность этого рассказа трудно, но он сам по себе представляет определенный интерес:⁴¹ св. Григорий Палама будет обвинен Варлаамом Калабрийским в мессалианстве, и св. Филофей, несомненно, стремился опровергнуть это обвинение в самом начале своего *Похвального слова* св. Григорию, подчеркнув его борьбу с этой сектой. Возможно, что рассказ соответствует историческому факту, и тогда в нем можно видеть пример личного общения между богомилами и православными монахами; богомилство и исихазм, распространявшиеся на Балканах в сходных социальных средах, могли иметь в своей аскетике черты, сближающие оба течения.⁴² Они были противоположны друг другу только в отношении традиционной догматики Церкви, которой православные исихасты сохраняли непоколебимую верность.

На горе Афон. В начале весны трое молодых людей прибыли на Афон. Григорий поступил под духовное руководство исихаста Никодима, обитавшего в окрестностях Ватопеда и бывшего монаха горы Св. Авксентия.⁴² Три года, проведенные св. Григорием под руководством преп. Никодима «в посте, бдении, духовном трезвении и непрестанной молитве» (ὑποτεία καὶ ἀγρυπνία καὶ νῆψει καὶ ἀδιάλειπτο προσευχῇ),⁴³ были омрачены только преждевременной смертью его младшего брата Феодосия.⁴⁴

Когда в свой черед умер и Никодим, два оставшихся брата решили поселиться в Великой Лавре св. Афанасия, которая станет для св. Григория настоящим «отчим домом». Кантакузин рассказывает, что Григорий и его брат Макарий поступили на восемь лет под руководство другого исихаста,⁴⁵ но св. Филофей сообщает об этом периоде жизни св. Григория Паламы подробности, дающие нам повод

⁴⁰ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 15—16 // 442. 29—31 <563 A-565 D>.

⁴¹ Ср.: M. JUGIE. Palamas, Grégoire. Col. 1736.

⁴² Св. Филофей. *Похвальное слово*, 17 // 446 <568 A>. *Афонский Патерик* упоминает днем праздника «св. Никодима, учителя Григория Паламы» 11 июля. [О преп. Никодиме известно очень мало; соврем. свод данных — статья в *PLP* 20374: монах Ватопеда с 1316 по 1319 г., в это же время — наставник св. Григория Паламы; до 1316 г. — монах горы Св. Авксентия; умер в глубокой старости; поддерживал Андроника II против Андроника III].

⁴³ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 18 // 447. 2—4 <566 B>.

⁴⁴ Кантакузин. *История*. II, 39 // I. 545.

⁴⁵ Кантакузин. *История*. II, 39 // I. 545—546.

думать, что если он и находился в подчинении у одного наставника, это еще не предполагало постоянного местопребывания. Действительно, мы узнаем, что сначала св. Григорий на протяжении трех лет живет в киновии Лавры и игумен назначает его певчим.⁴⁶ Затем он удаляется в пустынь Γλωσσία, которую современное афонское предание помещает в окрестностях «Проваты», на северо-восточном склоне Афона,⁴⁷ и поступает под начало некоего Григория, называемого св. Филофеем «Великим Григорием» (Γρηγόριος ὁ πᾶν); последний, уроженец Константинополя, пользовался тогда большой известностью как наставник-исихаст; он вернулся умереть в столицу, где его мощи совершали чудеса.⁴⁸ От Никифора Григоры мы узнаем, что он имел прозвище Δριϋς.⁴⁹ Эти биографические подробности не совпадают с тем, что мы знаем о св. Григории Синаите, с которым есть соблазн отождествить этого наставника св. Григория Паламы.⁵⁰

⁴⁶ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 18 // 448. 14—15 <567 С>.

⁴⁷ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 22 // 449. 1—2 <568 В>: 'Ο τῶν ἀναχωρητῶν χῶρος ἐκεῖνος, ὃν ἐγχορίῳ Γλωσσία φάσιν. Документы XI в. уже сообщают о существовании там монастыря; один акт 1012 г. содержит, среди других, подпись некоего Κοσμάς, μοναχός τῶν Γλωσσίων (*Actes de Lavra* / G. ROULLARD, P. COLLOMP. (Archives de l'Athos, I) Paris 1937. № 15, строка 64); другой, относящийся примерно к тому же времени, — подпись Павла, называемого μοναχός καὶ ἡγουμένος τῶν Γλωσσίων (*ibid.*, № 18, строка 50). Однако эти документы не помогают нам определить местоположение Γλωσσία. Герасим Смирнакис, со своей стороны, отмечает «акт прота Павла», относящийся к 1071 г., в котором упоминается Ἰωάννης μοναχός, ἡγουμένος τῶν ἁγίων ἀποστόλων τῶν Γλωσσίων; автор предполагает, что Γλωσσία находилась поблизости от Каракаллу и Проваты (Г. ΣΜΥΡΝΑΚΗ. *Τὸ ἅγιον ὄρος*. Ἀθήναι 1903. 394), совершенно ничего не сообщая более об акте, на который ссылается. Отождествление Глоссиа с одной из «келлий», образующих сегодня скит Проваты, недавно отстаивал один из ее обитателей, иером. Игнатий: ΙΓΝΑΤΙΟΥ. Ἡ πάλαι ἀκμάσασα ἐν ἀγιωνύμφῳ ὄρει τοῦ Ἁθῶ ἱερὰ σκήτη Γλωσσίας // *Ἀρχεῖον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ καὶ κανονικοῦ Δικαίου*. 1951. VII, 2. [О Глоссии теперь см. по указателю при новом издании Актов Лавры (в той же серии): *Actes de Lavra* / P. LEMERLE, A. GUILLLOU, N. SVORONOS, P. D. PAPACHRYSSANTHOU. Paris 1970. I (v. Index Général: Γλωσσίων μονή). — И.М.]

⁴⁸ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 22 // 450. 4—16 <568 В>.

⁴⁹ Григора. *История*. XIX, I // II, 919.

⁵⁰ M. JUGIE. Palamas, Grégoire. Col. 1736, отождествляет их; D. STÁNILOAE. *Viața și Învățătura...*, 12 отвергает отождествление, основывая на *Житии* св. Григория Синаита, написанном патриархом Каллистом (*Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита* / И.[В.] ПОМЯЛОВСКИЙ // *Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского Императорского университета*. 1896. XXXV. 1—64; ср.: J. BOIS. Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme a l'Athos

Пребывание св. Григория в Глоссии продолжалось два года. Около 1325 г. турецкие набеги заставили многих исихастов, живших вне больших укрепленных монастырей, покинуть Афон.⁵¹ В их числе был Григорий Синаит и его ученики, в частности Исидор и Каллист, будущие святые патриархи, которые жили в ските Магула, расположенном недалеко от Глоссии с северо-западной стороны. Палама тоже покинул Святую Гору в сопровождении одиннадцати своих друзей, и обе группы исихастов встретились в Фессалонике. У них возникла общая мысль направиться на Восток, к Иерусалиму и Синаю. Только Григорий Синаит и Каллист вместе с еще одним монахом последовали этому плану, но добрались лишь до Константинополя. Палама и Исидор остались в Фессалонике.⁵²

au XIVe siècle // *Échos d'Orient*. 1901—1902. V. 65—73 [ср.: по времени близкий к оригиналу слав. пер.: П. А. СЫРКУ. *Житие Григория Синаита, составленное Константинопольским патриархом Каллистом*. Текст славянского перевода Жития по рукописи XVI века и историко-археологическое введение. (Памятники древней письменности и искусства, CLXXII) СПб. 1909]; рус. пер. с греч.: И. И. СОКОЛОВ. *Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита*. М. 1904)]. [Правоту о. Думитру Станилоаз и о. Иоанна Мейендорфа окончательно подтвердили новейшие исследования (главным образом, А. Риго); см.: D. BALFOUR. *Saint Gregory the Sinaite, Discourse on the Transfiguration*. First critical edition, with English translation and commentary, followed by a summary version of this saint's Life by Patriarch Kallistos I, with discussion of related problems, and by critical notes on the titles, text and contents of his published works. Athens 1983 (оттиск из *Θεολογία* 1981—1982); A. RIGO. La vita e le opere di Gregorio Sinaita. In margine ad una recente pubblicazione // *Cristianesimo nella storia*. 1989. 10. 579—608 (критическая рец. на предыдущую работу, переросшая в самостоятельное исследование). Богословию и учению о молитве святого отца посвящена серия работ Эйдзи Хисамацу; основные: E. HISAMATSU. *Gregorios Sinaïtes als Lehrer des Gebetes* (Münsteraner theologischen Abhandlungen, 34). Altenberge 1994; Hesy-chastische Gebetslehre bei Gregorios Sinaïtes // *Studia Patristica*. 1997. (в печати); Zur Anthropologie des Gregorios Sinaïtes // *Византиноведение*. 1996. [1997] 2 (в печати)].

⁵¹ Акт Протата, относящийся к 1353 г. (*Actes de Lavra III* / P. LEMERLE, A. GUILLOU, N. SVORONOS, D. PAPACHRYSSANTHOU. (Archives d'Athos, X) Paris, 1979. T. 3. 49—51 (N 133)), передает Лавре земли, принадлежавшие τῇ σκῆτῃ τῶν Γλωσσίων, который «опустел некоторое время тому назад из-за турецких нападений».

⁵² Ср.: *Житие Григория Синаита...* С. 33—34; св. Филофей. *Похвальное слово*, 24 // 453. 34—46 <569 С-570 С>; он же. *Житие св. Исидора*, 25 // Το ἴδιον Ἀγιολογικὰ ἔργα / Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ (Θεσσαλονικῆς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 4). Θεσσ. 1985. I. 354. 9 ἐλ. (далее все ссылки на это издание). Согласно св. Филофею, решение св. Григория Паламы было принято вследствие явления св. Димитрия, удержавшего его в Фессалонике, но разрешившего уехать его собратьям.

В Фессалонике. Во время пребывания в городе, в котором св. Григорий будет впоследствии епископом, они входили в кружок монахов и мирян, в частности дам из светского общества Фессалоники, которые интересовались вопросами духовной жизни. Кажется, главой этого кружка был св. Исидор, хотя он еще и не принял постриг. Св. Исидор провел в Фессалонике почти десять лет,⁵³ проповедуя многочисленным ученикам⁵⁴ отречение от мира и монашеские добродетели. Его биограф св. Филофей особо подчеркивает суровость его проповеди; св. Исидор любил приводить слова Писания о «тесном пути», о необходимости бежать из Содомы и Гоморры; «пусть имущие жен, — говорил он фессалоникийцам, — будут яко не имущие, ибо преходит образ мира сего».⁵⁵ На первый взгляд кажется удивительным, что молодой мирянин проповедует таким образом, и св. Филофей объясняет, что св. Исидор получил специальное наставление от своего духовного отца, преп. Григория Синаита: он должен был оставаться в миру и служить примером для живущих в нем.⁵⁶ В этом мы видим еще одну характерную черту, присущую исихазму XIII и XIV вв., одним из подвижников которого был св. Феодит Филадельфийский: монашество понимается как пророческое служение в мире и ради мира, а не только как средство личного спасения. Впрочем, некоторые антипаламиты расценивали деятельность Исидора в Фессалонике гораздо менее одобрительно: «Он не научил нас послушанию и не жил в общении: вместо этого он принялся проповедовать и воспитывать детей посреди городской толпы; говорят, что ему случалось разводить жен с мужьями и детьми, один раз в Фессалонике и один раз в Византии: в первом случае это была дочь Кидониса, во втором —

⁵³ Действительно, он снова отправится на Афон, чтобы принять постриг от св. Григория Паламы, когда тот будет уже игуменом (*Житие св. Исидора*, 25 // 358. 6—7), т. е. около 1335 г. (ср.: *Похвальное слово*, 37 // 469. 18—23 <581 D>).

⁵⁴ *Житие св. Исидора*, 23 // 354. 23—25: Οὐκ ἄνδρες μόνον, ἀλλὰ δὴ γυναῖκες, καὶ οὐ τῶν κάτω μόνον καὶ τῆς ἐλασσομένης μερίδος, ἀλλὰ καὶ τῶν εὖ γεγενημένων. [«Не мужам токмо, но и женам, и не из одних низших и меньших частей <общества>, но и от благородных»].

⁵⁵ *Житие св. Исидора*, 23 // 355. 32—35. Сам св. Исидор в своем завещании вспоминает проповедь, которую он произнес в Фессалонике, будучи еще простым мирянином: *Register*. 422—443 (N 156). [См. также: W. HELFER. Das Testament des Patriarchen Isidoros (1347—1349/1350) // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1968. 17. 73—84].

⁵⁶ *Житие св. Исидора*, 22 // 353. 33—35: Οὐκ ἐν ἐρήμοις, οὐδ' ἐν ὄρεσι τοῦτοις ἐβουλόμην ἔγωγε τέως, ὃ βέλτιστε, διατρίβειν σε— διατί γάρ; ἀλλ' ἐν τῷ κόσμῳ μᾶλλον καὶ τοῖς ἐκεῖ ζῶσι μονάζουσι καὶ κοινωνικοῖς.

Циракиса. Чтобы не оглашать воздух богохульствами, мы предоставляем тем, кто должен был вести духовное следствие относительно этих поступков, труд распознать бессмысленные тайные учения, которым он, как говорят, обучал на тайных свиданиях. Действительно, какое полезное учение может исходить от человека, совершенно не соблюдавшего постов и не воздерживавшегося от еды и питья в положенное время и, как варвары, не делавшего никакого различия между днями недели...»⁵⁷ Эти суровые суждения о деятельности Исидора разделялись далеко не всеми. Мы располагаем ценным свидетельством Димитрия Кидониса в пользу будущего патриарха; Исидор был в богатом семействе Кидониса кем-то вроде семейного воспитателя — это и есть то «воспитание», в котором его упрекали антипаламиты в 1347 г. Димитрий, бывший его учеником, связывает образ Исидора с лучшими воспоминаниями о своем детстве и семье — в письме, которое он ему адресует в 1341 г.⁵⁸ Значит, «дочь Кидониса», которую Исидор подтолкнул к монашеству, могла быть сестрой Димитрия. Таким образом, исихастский кружок Фессалоники простирает свое влияние на интеллектуальную элиту великого города.^[iii]

Новые контакты с богомилами. Отголосок деятельности этого кружка мы обнаруживаем в других современных источниках, в частности в переписке Акиндина, который обвиняет св. Григория и Исидора в подозрительных связях с мессалианами. Мы видели, что в молодости св. Григорий Палама общался с этой сектой, а также что определенные черты аскетики роднили исихастов и богомилов.⁵⁹ В частности, исихасты, хотя и не разделяя иконоборчество богомилов, сдержанно относились к некоторым современным формам почитания икон.^[iv] Акиндин пишет в письме, относящемся примерно к 1345 г. и адресованном Иоанну Кукунарису, враждебному св. Григорию Паламе митрополиту Монемвасии,⁶⁰ что мессалианство, проповедующее «иконаборчество», возникло на Афоне, в Константинополе и Фессалонике, что его вождь Георгий некогда жил в Фессалонике в одном доме с Исидором и был изгнан оттуда, что недавно он был изгнан и с Афона и мечен каленым железом на лбу, что

⁵⁷ *Заявление антипаламитов в июле 1347 г.* // PG CL. 881 D-882 A.

⁵⁸ Димитрий Кидонис. *Переписка*, 43 // Démétrius Cydones. *Correspondance* / R.-J. LOENERTZ. (Studi e testi, 186) Città del Vaticano 1956. I. 77—78; ср.: там же, 86 // 118—120. 28—31.

⁵⁹ Ср.: D. OBOLENSKY. *The Bogomils*. P. 254. [См. выше, прим. 39].

⁶⁰ См. V. LAURENT. *La liste épiscopale du Synodikon de Monembasie* // *Échos d'Orient*. 1933. XXXII. 150; D. A. ZAKINTHYNOS. *Le Despotat grec de Morée*. Athènes 1953. II. 277.

среди его учеников есть некая монахиня по имени Порина, которую Исидор и *Григорий Палама* почитают как пророчицу.⁶¹

Эти события подтверждаются и другими источниками, в частности *Житием* св. Феодосия Тырновского, составленного святителем Каллистом, патриархом Константинопольским, и Никифором Григорой.⁶² Св. Каллист утверждает, что византийское богомилство XIV в. произошло из Фессалоники: некая монахиня, называемая тут Ириной, была его зачинщицей, хотя и притворялась православной; ее учениками были монахи, заразившие ересью Афон.⁶³ Никифор Григора еще более точен. В рукописи, датированной 1347 г., то есть почти совпадающей по времени с письмом Акиндина,⁶⁴ он

⁶¹ Письмо 52 // 222. 59—224. [Относительно обвинений православных исихастов в иконоборчестве теперь см.: J. FEATHERSTONE. An Iconoclastic Episode in the Hesychast Controversy // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1983. 33. 179—198; A. RIGO. *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo*. (Orientalia venetiana, II). Firenze 1989. 198—200, 248—254; В. М. ЛУРЬЕ. Работы Антонио Риго по истории византийского исихазма // *Византийский временник*. 1994. 55 (80). 232—236 (особ. 234). Имя Порина (Πορίνη), как показывает А. Риго, на самом деле является фамилией, засвидетельствованной в различных афонских документах для других ее носителей при минимальной разнице в орфографии: RIGO. *Monaci esicasti...*, 156, п. 3; ее личное имя — Ирина, см. ниже].

⁶² Ср.: D. OBOLENSKY. *Op. cit.* P. 255—256; преосв. ПОРФИРИЙ УСПЕНСКИЙ. *Ук. соч.* С. 279—280.

⁶³ *Житие* св. Феодосия было опубликовано только в более поздней славянской версии [греч. оригинал не сохранился], первый раз О. М. Бодянским (О. М. БОДЯНСКИЙ. *Житие и жизнь преподобного отца нашего Феодосия иже в Тернове постничествовавшего, ученика суща блаженного Григория Синаита*. Списано святейшим патриархом Константина града кир Каллистом // *Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете*. 1860. I (отд. пагинация), и второй раз (критич. изд.): В. Н. ЗЛАТАРСКИ. *Житие и жизнь преподобного отца нашего Феодосия // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. София 1904. XX. N 5. Интересующее нас место находится в § 14, с. 19—20 последнего издания. [Творения святителя Каллиста I остаются в основном неизданными. Современное о них исследование: Д. В. ГОНН. *Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμένης πατριάρχου Καλλίστου Α'.* Ἀθήναι 1980].

⁶⁴ Λόγος ἀντιπνευματικῆ καὶ ἀντιρρητικῆς против Паламы, находящиеся в женеvской греческой рукописи N 35 (H. OMONT. *Catalogue des Manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse*. Leipzig 1886. 51. N 48) XVI в., ff. 6—84 v, а также в *Scor. gr.*, T. 1—2 (XVI в.), ff. 2—10 v. Дата этого произведения указывается самим Григорой (*История*. XV. 7 // II. 770; ср. в самом тексте). [Из этих *Антирритик* Григоры сейчас издана I: Nikephoras Gregoras. *Antirrhetika I*. Einleitung, Text und Übersetzung / H.-V. BEYER. (Wiener byzantinistische Studien, 12) Wien, 1976. Ниже все ссылки по этому изд. Здесь: гл. 2 // 131.] Многие пассажи дословно воспроизводятся в 14-й книге его *Истории* с важными вариациями, в частности в отрывке, который мы сейчас процитируем.

приводит имена афонских еретиков: Иосиф Критский, Георгий Ларисский (вероятно, тот же Георгий, что и упоминаемый Акиндином), Моисей Художник, Давид, Иов и Исаак; все эти лица официально осуждены в *Тόμος ἑγγραφός*, посланном Константинопольскому Синоду афонскими монахами; среди осужденных *Томосом* заблуждений есть и иконоборчество.⁶⁵ Не упоминая Исидора, Григора включает св. Григория Паламу в число афонских еретиков, но не утверждает, что он был осужден вместе с ними, так как он отправился в Фессалонику до обнаружения ереси, чтобы потеряться в многоязычной толпе большого города.⁶⁶

Следовательно, по мнению Григоры, Палама покинул Афон не из-за турецких набегов, а с целью избежать осуждения за богомилство.⁶⁷

В своем антипаламитском произведении Григора хочет представить св. Григория, как это делал и Акиндин, непосредственным учеником Иосифа Критского и Георгия Ларисского,⁶⁸ известных и официально осужденных еретиков, которых, однако, отдельные черты и некоторые мнения могли внешне сближать с исихастами: предпочтение, отдаваемое «чистой молитве» перед псалмопением общежитель-

⁶⁵ *Антирритика* I, 1, 2, 2 // 131; это место повторено Григорой в его *Истории*. XIV. 7 // II. 718—719. [Упомянутый *Томос*, или «Святогорское писание», тщетно разыскивавшийся на Афоне в XIX в. преосв. Порфирем Успенским (ук. соч., 279), был найден и опубликован Антонио Риго. Греч. оригинал сохранился в 1 ркп. *Vat. gr. 604* (антипаламитский флорилегий, собственность известных антипаламитов Димитрия Кидониса и после него Мануила Калеки), а еще в одной ркп. — *Buc. Ac. Rom. 307* (XVI в., анафематизмы Варлааму, Акиндину и интересующим нас богомилам) — славянский (сербский) перевод. Греч. текст был издан с учетом слав. версии и косвенной рукописной традиции: A. RIGO. L'assemblea generale athonita del 1344 su un gruppo di monaci bogomili // *Cristianesimo nella storia*. 1984. 5. 475—506 (но все исследование и даже текстологическую его часть см. в монографии: RIGO. *Monaci esicasti...*, 135—186; слав. текст неиздан). Оказалось, что Григора цитирует святогорский документ близко к тексту. По идентификации всех упомянутых о. Иоанном Мейендорфом поименно еретиков см. теперь: RIGO. *Monaci esicasti...*, 182—184; ср.: также: IDEM. Due note sul monachesimo athonita della metà del XIV secolo // *Зборник радова. Византинολошки институт*. 1987. 26. 87—113].

⁶⁶ *Антирритика* I, 2 // 133. 14—135. 11; в *Истории* это место переработано, чтобы избежать всякого упоминания о Паламе; еретики упоминаются во множественном числе безо всяких личных имен. Выражения, однако, одинаковы, см., в частности, с. 720, строки 2—4.

⁶⁷ Ἦσαν δ' οἱ καὶ λαθόντες ἐκεῖθεν ἀπέδρασαν, πρὶν ἢ τελέως ἐκπτυστον τὴν κακίαν γενέσθαι, οἱ δὲ καὶ πρὸς πόλεις μετερρῆκεσαν Θεσσαλονίκη καὶ Βέρροισιν. *История* // II. 719; ср.: св. Филофей. *Похвальное слово*, 23 // 354. 9—10 <571 BC>.

⁶⁸ *Антирритика* I, 2 // 145. 6—8.

ных монастырей, до некоторой степени отказ от традиционного формализма в отношении поста, проповедь безбрачия, считавшегося выше, чем брачное состояние,⁶⁹ а также, возможно, определенное презрение к слишком богатому украшению церквей, из-за чего многих исихастов и обвиняли в иконоборчестве.⁷⁰

Совокупность этих сведений о деятельности святых Исихора и Григория в Фессалонике около 1325 г. ставит общий вопрос об отношениях богомилства и исихазма в XIV в. Что касается Григория, то он явно неискренен, когда изображает вождей исихазма тайными богомиллами; он даже не осмеливается открыто повторить это утверждение в своей *Истории* — в тех местах своих направленных против Паламы *Антирритик*, которые он туда включает. Но сведения, сообщаемые им и частично подтверждаемые *Житием св. Исихора*, составленным св. Филофеем, дают нам представление о юношеском, возможно, чересчур дерзком рвении, с которым святые Григорий и

⁶⁹ Григора описывает эти «еретические» учения с обычной для жанра «антирритик» передержкой: *Ἀἱρὼν ἡγοούμενοι πᾶσαν χριστιανῶν πρὸς Θεὸν ὑμνωδίαν ἐόρτιον, ἀκρατοποσίαις τε τὰ πλεῖστα σχολάζοντες καὶ ἀβραῖς ἐστίασεν μάλα διδόντες..., θωπεύοντες τὰ τῶν γυναικῶν κουφότερα καὶ δυοῖν ποιοῦντες θάτερον, ἢ γὰρ δι' αὐτῶν... τοὺς ἀνδρας πρὸς τὸ οἰκεῖον μεθέλκουσι τῆς αἰρέσεως βάραθρον αἰὲ ἢ τῶν οἰκείων ἄλλοτριοῦντες ἀνδρῶν, ὁπαδοὺς καὶ ὑπέρτας τίθενται ἑαυτῶν.* [Считая заблуждением все праздничное песнопение христиан к Богу, помногу же проводя время в винопитии <букв. питии неразтворенного вина> и всецело предавшись роскошным угощениям... прельщали женское легкомыслие и <таким образом> достигали одного из двух: либо увлекали их мужей в бездну своей ереси, или, отлучив их от своих мужей, превращали в своих собственных спутниц и прислужниц.] (*Антирритика* I // 145. 10—147. 3). Этот текст хорошо соотносится с тем, что Акиндин писал о деятельности Исихора в Фессалонике.

⁷⁰ Именно это случилось со св. Афанасием Константинопольским (*Житие*, написанное Иосифом Калофетом // *Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγραμματα* / Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 1). Θεσσ. 1980. 498—500; *Житие*, написанное Феоктистом / А. И. ПАΠΑДОПУЛО-КЕРАМЕВС (см. выше, гл. I, прим. 34. 37—38), самим св. Григорием Паламой (Григора. *Антирритика* I // 307. 23—311. 20; *История*. XXIV. 2 // II. 1146 etc.; ср.: *Заявление антипаламитов в июле 1347 г.* // PG CL. 882 B, в котором св. Григорий Палама обвиняется в том, что «обнажил» — ἀπογυμνώσας — иконы монастыря Перивлепты, а в монастыре Воскресения ел и мылся в великую пятницу); ср.: К. Ф. РАДЧЕНКО. *Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием*. Киев 1896. 89—98, который устанавливает тесную параллель между духовным учением Григория Синаита и богомилством. Однако он не знает о традиции Евагрия и Макария, давно приобретшей права гражданства в среде православного восточного монашества, из которой Григорий Синаит заимствовал суть своих формулировок и своего учения. Равным образом, вероуचितельное противостояние богомилства и исихазма значительно резче, чем считает автор.

Исидор предавались своей деятельности в Фессалонике. Тем не менее их последующие писания и уважение, которым они пользовались, позволяют нам отстранить всякое подозрение в богомилстве. Именно потому, что их деятельность развертывалась в той же среде, что и эта ересь, исихасты могли бороться с ней успешнее других; они отвечали той же потребности напряженной духовной жизни, но предлагали подлинное и традиционное учение о молитве и такую же аскетику. Совершенно ясно, что их окончательный успех в византийском мире способствовал введению в русло Православной Церкви движения духовного пробуждения, которое богомилство увлекало по окольным путям. Исихасты не боялись сохранять общение со средой, где развивалось богомилство, и события в Фессалонике, отраженные в наших источниках, свидетельствуют, что такие контакты имели место.⁷¹

В Веррии. Св. Григорий недолго оставался в Фессалонике, но успел, по настоянию своих друзей, принять там рукоположение. Затем он удалился вместе с десятью другими монахами в пустынь на горе близ Веррии. Тогда ему было 30 лет,⁷² канонический возраст рукоположения в сан священника в Византийской Церкви. Значит, мы говорим о 1326 г.

В Веррии св. Григорий проводит пять дней в неделю в полном одиночестве, молчании и «непрестанной умной молитве» (ἡ ἀδι-ἀλειπτος τοῦ νοῦ προσευχή). Его еще крепкое здоровье позволяет ему предаваться суровой аскезе. В субботу и воскресенье он выходит из затвора, чтобы участвовать в литургии и беседовать с братьями-пустынниками;⁷³ это и есть образ жизни, рекомендуемый преданием исихазма с самого его зарождения,⁷⁴ ибо он представляет собой

⁷¹ Об этих контактах мы располагаем еще одним свидетельством, относящимся также к 1325 г.: согласно соборному акту, датированному этим годом, некий монах из монастыря Христа Филокалла в Фессалонике лечился средствами, которые посоветовал ему один богомил, и за это его едва не осудили: *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 1. Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315—1331* / H. HUNGER, O. KRESTEN. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XIX/1) Wien 1981. 535—541 (N 95).

⁷² Св. Филофей. *Похвальное слово*, 26 // 454. 1—3 <571 С>.

⁷³ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 26 // 454—455 <571 BD>.

⁷⁴ Ср.: св. Иоанн Мосх. *Луг духовный*, 4 // PG LXXXVII. 2856 BC [рус. пер.: Блаж. Иоанн Мосх. *Луг Духовный* / Пер. прот. М. И. Хитрова. Сергиев Посад 1915 (репр.: Оптина Пустынь 1991). 9; повествователь этой истории авва Леонтий в воскресенье приходит в церковь киновии. В целом о сочетании киновияльной жизни с лавриотской в палестинском монашестве этого времени см.: J. BINNS. *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine 314—631*. (The Oxford Early Christian Studies) Oxford 1994. 44—45 (св. Феодосий Киновиарх начальствует над общежитием, а св. Савва Освященный — над лавриотами)].

середину между общежитием и пустынничеством и способствует, таким образом, гармоничному развитию духовной жизни, объединяя преимущества обеих форм.

Пребывание св. Григория в пустыни будет прервано только смертью его матери в Константинополе. Он отправляется в столицу и привозит в Веррию двух своих сестер-монахинь, которых помещает в одном из тамошних монастырей; старшая, Епихарида, вскоре там умирает.⁷⁵

Св. Филофей сообщает также об одном происшествии, представляющем интерес для истории исихазма в XIV в.: некий монах Иов, живший недалеко от пустыни и друг св. Григория Паламы, утверждал в споре с последним, что только монахи могут предаваться непрестанной молитве; св. Григорий, напротив, говорил, что все христиане без изъятия получили заповедь непрестанно молиться (1 Фес. 5,17). Иов был в конце концов убежден явлением ангела, подтвердившего учение св. Григория.⁷⁶ Рассказывая об этом эпизоде, св. Филофей несомненно стремился подчеркнуть важную черту исихазма того времени — его открытость духовным нуждам всей Церкви. Св. Григорий и его ученики не претендовали на распространение эзотерического метода аскетики, предназначенного для немногих избранных, которые, таким образом, отличаются от остальной массы верующих, а просто хотели отстоять подлинную близость, в которой Бог и все христиане находятся благодаря Воплощению.^[v] Все богословие св. Григория Паламы и будет систематической концептуализацией этого основополагающего момента.

⁷⁵ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 27—28 // 455—456 <572 В-573 В>.

⁷⁶ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 29 // 457—458 <573 В-574 В>. Иов был строгим исихастом, ставшим на некоторое время игуменом Лавры. Он фигурирует в *Житии св. Афанасия*, написанном Феоктистом (*Житие*, написанное Феоктистом / А. И. ПАПАДОПУЛО-КЕРАМЕВС. 13) и главным образом в *Житии св. Германа Святогорца* (Φιλοθέου Κοκκίνου *Ἀγιολογικὰ ἔργα*. I. [см. прим. 1] 121 ἐλ.). [Последнее отождествление следует отвергнуть по хронологическим соображениям: источник упоминает о игумене Лавры Иове при рассказе о событиях ок. 1283 г., а рассматриваемый эпизод имел место ок. 1344 г.; вместо этого А. Риго считает допустимой одну из следующих возможностей: либо речь идет о том Иове, который в 1360-е гг. имел репутацию одного из самых уважаемых монахов Лавры (PLP 8938), либо о монахе-лавриоте, упомянутом только в одной рукописи под 1331/1332 г. (RIGO. *Monaci esicasti...*, 185)]. Есть соблазн отождествить его с Иовом, упоминаемым Григорием в списке еретиков-богомилов или псевдобогомилов (см. выше), но утверждать это, разумеется, невозможно.

Пустынь Св. Саввы. В своей пустыни св. Григорий Палама провел 5 лет,⁷⁷ но ему пришлось покинуть ее около 1331 г., так как из-за сербских набегов местность стала небезопасной.⁷⁸ Он вернулся на Афон, поселился в скит (ἡσυχαστήριον)⁷⁹ Св. Саввы рядом с Лаврой и повел там ту же жизнь, что и в Веррии: полное уединение в течение пяти дней недели, литургия и общение на духовные темы с братьями по субботам и воскресеньям. В качестве иеромонаха св. Григорий отправлял службы в Лавре⁷⁹ и присутствовал в монастыре в самые важные моменты литургического года. Так, на вечерней службе в Великий Четверг он был возмущен разговорами, которые монахи вели во время пения гимнов, и предпочел сосредоточиться в себе и предаться чистой молитве. В другой раз, несколькими годами позже, в Фессалонике ему было видение св. Антония, запретившего ему удаляться от соборной молитвы под тем предлогом, что умная молитва выше. Эти случаи, рассказанные св. Филофеем,⁸⁰ хорошо передают отношение исихастов XIV в. к современному общежительному монашеству: они замечали его духовный упадок, но исповедуемое исихастами sacramентальное и литургическое богословие не позволяло им противопоставлять соборно-церковному благочестию индивидуальную аскетику, основанную на Иисусовой молитве. Так, св. Григорий Палама по примеру св. Феопимта Филадельфийского будет проповедовать в Фессалонике настоящее литургическое обновление, а его ученик св. Филофей также займется упорядочиванием богослужения и во всех своих *Житиях* исихастских святых будет подчеркивать их верность общежительному уставу тех монастырей, где они подвизались.

Находясь в пустыни Св. Саввы, св. Григорий приобрел определенную известность в афонском мире и в возрасте около 38 лет (примерно в 1334 г.) начал писать.⁸¹

Его первым произведением было *Житие св. Петра Афонского*, вторым — длинный трактат *О введении во храм Богородицы*, имев-

⁷⁷ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 30 // 458. 1—2 <574 В>; согласно Кантакузину, его пребывание длилось 10 лет (*История*. II. 39 // I. 546), но хронология св. Филофея слишком часто подтверждается другими источниками, чтобы в ней сомневаться, особенно в этом случае.

⁷⁸ Св. Филофей (*Похвальное слово*, 30 // 458. 2—6 <574 С>) говорит о частых вторжениях (συνεχῶς ἐπιόντες), что хорошо соответствует ситуации около 1331 г. Под контролем Стефана Душана вся Македония окажется только к 1334 г.

⁷⁹ *Похвальное слово*, 30 // 459. 11—21 <574 ВD>. Еще сегодня монахи Лавры показывают место, где на обрывистом склоне над Лаврой находился ἡσυχαστήριον св. Григория Паламы: там была выстроена часовня, видимая из монастыря. Чтобы подняться к часовне, нужно потратить примерно час.

⁸⁰ *Похвальное слово*, 34 // 465. 1—14 <579 ВC>; 53 // 485. 9—23 <592 D—593 A>.

⁸¹ *Похвальное слово*, 37 // 468. 3—6 <580>.

ший целью опровергнуть тех, кто отрицал историчность отмечаемого этим праздником события.⁸² в данном случае речь, возможно, шла уже о Никифоре Григоре.⁸³ Таким образом, с самого начала своей писательской деятельности св. Григорий Палама проявляет глубочайшее почитание Богородицы, которое отмечает св. Филофей⁸⁴ и которое мы обнаруживаем во всех произведениях учителя безмолвия. Мы не знаем, какие «другие» произведения, упоминаемые все тем же св. Филофеем, написал в этот период св. Григорий Палама; возможно, это *Главы о молитве и чистоте сердца и Ответ Павлу Асеню о великой схиме*. 40-ая беседа об Иоанне Крестителе также была произнесена на Афоне,⁸⁵ но, вероятно, это произошло в один из последующих приездов св. Григория на Святую Гору. Зато можно с уверенностью утверждать, что свои *Аподиктические трактаты* он написал около 1336 г. — то есть в пустыни Св. Саввы; они посвящены исхождению Святого Духа⁸⁶ и были написаны по случаю новых споров об объединении церквей, переговоры о котором вели с правительством Андроника III папские легаты, прибывшие для этого в Константинополь в 1333—1334 гг.

Следовательно, не оставляя молитвы в своей пустыни в глуши Афона, св. Григорий продолжает живо интересоваться внешними событиями. Как кажется, он все время пользуется всеобщим уважением, о чем свидетельствует один из его будущих противников Григорий Акиндин, который в 1340 г. настойчиво не советует Варлааму Калабрийскому нападать на столь почтенного монаха, которого никто не захочет счесть еретиком.⁸⁷

Акиндин на Афоне. Акиндин и сам был старым другом св. Григория Паламы. Он прибыл в Лавру в качестве новопостриженного (ὡς τάχα μοναχόν), и отшельник Св. Саввы прибег ко всему своему влиянию, чтобы того окончательно приняли в братство монастыря; он даже посоветовал ему написать *Похвальное слово* Лавре св. Афанасия, и Акиндин прочел его перед собравшимися у игумена. Монахи остались нечувствительны к его красноречию, несмотря на покровительство св. Григория Паламы; тогда Акиндин отправился в скит, где находился будущий патриарх Каллист, который оказал ему свою поддержку, дабы он смог поступить в Ивирский монастырь, в Филофеевский или в Петру, но и там общины отвергли его, возможно, из

⁸² *Похвальное слово*, 37 // 468. 6—10 <581 BC>.

⁸³ См. выше.

⁸⁴ *Похвальное слово*, 19 // 447—448 <567 A>.

⁸⁵ PG CL. 513 B.

⁸⁶ См. ниже. [См. там же о неправильности предложенной здесь датировки.]

⁸⁷ *Письмо* 8 // 26. 7—9.

зависти к его талантам гуманиста, как предположил тогда Каллист, предпочитающий, однако, объяснять эти провалы Божественным вмешательством, имевшим целью охранить Афон от ереси Акиндина.⁸⁸

⁸⁸ Эти интересные (с точки зрения истории Афона в эту эпоху) сведения сообщаются Каллистом в проповеди в Неделю Православия, произнесенной в храме Св. Софии в Константинополе. Вот отрывок из проповеди, относящийся к Акиндину: *Ὁ τοιοῦτος Ἀκίνδυνος καὶ τὸ ἅγιον ὄρος καταλαμβάνει..., ὃν δὴ καὶ ὡς τάχα μοναχὸν ἢ σεβασμίᾳ καὶ ἱερὰ λαῦρα προσίεται καὶ ξενίζει, κατὰ τὴν ἄνοθεν ἐπικρατοῦσαν αὐτῇ θεάρεστον ὑποτύπωσιν, ὅσα καὶ τοῖς ξένοις εἰκὸς μοναχοῖς. Ἐλεῖ δὲ καὶ αὐτός, ὡς ἔδοξε, ζήτησιν ἐποιήσατο τῷ ἱερῷ τῶν ἐκεῖσε ἀσκουμένων χορῷ συγκαταλεγῆναι τε καὶ συναριθμηθῆναι, παρακαλεῖ, δεῖται, προσπίπτει θερμῶς τοῖς γέρονσιν ἐπὶ τούτῳ, καὶ οὐδεὶς ὁ προσδεχόμενος ἦν, ἀλλὰ μὴ φωνῶ καὶ ἐνὶ στόματι «διωχθήτω» ἔρασαν ἅπαντες «ὁ Ἀκίνδυνος ἀπὸ τῆς μονῆς». Ταῦτα δὲ διὰ τοῦ ἱερωτάτου Θεσσαλονίκης κυροῦ Γρηγορίου ἐπράττετο· φίλος γὰρ ἦν αὐτῷ ἐκ μακροῦ καὶ συνήθης, εἰ καὶ ὕστερον στυγερῶς γέγονε διὰ τὴν κακοδοξίαν αὐτοῦ, ὡς ἐνάθῃ ἐπικαίρως λέγεσθαι τὸ «καιρὸς τοῦ μισῆσαι καὶ καιρὸς τοῦ φιλεῖναι». Οὕτω γοῦν ὁ Θεσσαλονίκης, ἐπιμελούμενος καὶ σπουδάξων προσηλῶσαι αὐτὸν τῇ μονῇ καὶ τὸ πρόσαντες βλέπων, βουλὴν βουλευέται τούτῳ συνθεῖναι λόγον ἐγκομιστικόν, ἐπαινοῦντα δὲ καὶ τὴν σεβασμίαν λαῦραν, προσεπαινοῦντα δὲ καὶ τοῖς ἐν αὐτῇ ἀσκουμένους καὶ Θεῷ προσανέχοντας, ὡς εἰ μὴ τοῦτο ποιήσει, οὐδ' ὅπως οὖν μέλλει τῆς ζητήσεως ἐπιτεύξεσθαι. Καὶ ὅς, μὴδὲν μελλήσας, εἰς ἀγῶνα καθείς ἑαυτὸν καὶ διανυκτερεύσας, πλείστη δὴ τιμὴν σπουδῇ καὶ προθυμίᾳ τὴν εἰσηγήσιν ἀπεπλήρωσεν. Ἀθροίσας οὖν ἐκεῖσε εἰς τὸ ἡγουμενεῖον συγκροτηθείσης κοινῆς τῶν ἐνασκουμένων, εἰς ἐπήκοον παρὰ τοῦ Ἀκινδύνου ἀνεγνώσθη τὸ τοιοῦτον ἐγκομιστικὸν σύγγραμμα. Οἱ δὲ γε θεοὶ καὶ ἱεροὶ ἄνδρες ἀνηκούτες, οὐ μόνον οὐδὲν παρεδέξαντο ἐκείνον ἐν τῇ σεβασμίᾳ ταύτῃ μονῇ, τῷ πονηρῷ ἐνεργούμενον πνεύματι, ἀλλὰ καὶ καθάπαξ ἀπέπεμψαν... καὶ ὅς τὸ ἡμέτερον κελλίον τηνικαῦτα μετὰ περιπαθείας καταλαβόν, τὴν ἀπὸ τοῦ μὴ προσδεχθῆναι ὁδὴν ἐξετραγώδησεν. Ἐγὼ μέντοι πρὸς τὴν ὑποκαθημένην ὑπόκρισιν ἐκείνου καὶ τὸ πρόσχημα βλέπων, παντοίαν εἰσέφερον σπουδὴν καὶ συνεργίαν, ἐφ' ᾧ τοῦτον ἐν τινὶ τῶν ἐκεῖ σεβασμίων μονῶν προοδεύειν, ἢ τῇ τῶν Ἰβήρων ἢ τῇ τῆς Φιλοθέου ἢ καὶ γοῦν τῇ τῆς Πέτρας. Ἀλλὰ θειοτέρα ἐπιπνοία, ὥσπερ ἀπὸ κοινοῦ συνθήματος, ἀποδιώκετο παρὰ τῶν ἐνασκουμένων, ἀποκορακίζόμενος πάντοθεν. Ἐμὲ δὲ ἐννοία τις εἰσήλθεν ἐπιμεφόμενον τῷ τότε τοῖς μοναχοῖς, μήποτε ἴσως διὰ πάθος ἀνθρώπινου φθόνου χάριν τῆς ἢ εἶχεν ἐκεῖνος ἐξ ἑλληνικῶν μαθημάτων σοφίας τε καὶ παιδείας οὐκ ἐπινεύοντες ἦσαν ὅλως πρὸς τὴν τούτου παραδοχὴν. Ἀλλ' ἔστιν ἀποδεδειγμένον ὡς ἀληθῶς «ἄνθρωπος εἰς πρόσωπον, Θεὸς δὲ εἰς καρδίαν». Τοῦτο δὲ πάντως προνοία Θεοῦ γέγονεν. Ἐπληροῦτο γὰρ ἂν τὸ ἅγιον ὄρος τῆς τούτου αἵρέσεως εἰπερ λαθὼν προσεδέχετο. *Palm.* 366 (XIV v.). F. 414 v.—415. Скит, в котором жил св. Каллист, находился, вероятно, недалеко от Лавры, но скорее всего речь идет о Магуле, пустыне св. Григория Синаита, находящейся неподалеку от монастырей Ивирского и Филофеевского, о которых говорит здесь Каллист. Действительно, нам известно из других источников, что Каллист, хотя и покинул на некоторое время Магулу, вернулся туда до 1340 г. (см. выше) и подписал там *Святогорский Томос* (ΔΟΣΙΘΕΟΣ, πατρ. Ἱεροσολύμων. *Τόμος ἀγάλης κατὰ Λατίνων*. Ἐν Γασιῳ 1698. 38—39).*

Старая дружба св. Григория Паламы и Акиндина возникла, вероятно, в тот период, когда св. Григорий проживал в Веррии; Акиндин прибыл туда, чтобы преподавать грамматику,⁸⁹ покинув свою родину, македонский город Прилеп,⁹⁰ и обучившись сначала в Пелагонии (ныне Витолье), затем в Фессалонике⁹¹ у Фомы Магистра и Вриенния, архидиакона и сакеллария,⁹² а также, возможно, и у Варлаама.⁹³ Очень вероятно, что он избрал св. Григория Паламу своим духовным отцом; последний дважды напоминает, что Акиндин был его учеником, хотя и не доучился до конца.⁹⁴ Учитель безмолвия дает свою версию афонских неудач Акиндина: последний прибыл в пустынь Св. Саввы, чтобы заниматься чистой молитвой, но уже через несколько дней стал утверждать, что созерцает не только Божественный свет, но и человеческое лицо — вероятно, принадлежащее Христу, — которое является его внутреннему взгляду. Св. Григорий дает понять, что он старался помочь ему вступить в суровое κοινὸν βίον

⁸⁹ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 130 // 583—584. 9—11 <651 А>.

⁹⁰ Св. Григорий Палама. *Против Варлаама и Акиндина* // ГПС II. 265. 7—8: 'Ο ἐκ τῆς περιχώρου τοῦ Πριλλάπου ὁ 'Ακίνδυνος. Ср.: *Письмо к Филофею* // ГПС II. 523. 3: τοῦ πριλλαπηνοῦ 'Ακινδύνου. *Опровержение патриарха Антиохийского* // ГПС II. 633. 13: ἐκ τοῦ γένους καὶ τῶν κατὰ μυστῶν πατρίων. Св. Каллист. *Проповедь в Неделю Православия*. *Palm*. 366. F. 414 v.: ἐκ Βουλγαρίου. Ср.: Филофей Селимврийский // А. ПАΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΕΡΑΜΕΩΣ. *Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη. 'Ανέκδοτα ἑλληνικά*. Κωνσταντινούπολις 1884. 57. Сам Акиндин утверждает, что его силой изгнали с родины (τῆς πατρίδος βιαίως ἐξελαυνόμενος, *Против Паламы*. II. *Μονασ. gr.* 223. F. 66 v.).

⁹¹ Εὐτράφη δὲ κακῶς εἰς Πελαγονίαν, ἑλληνικὴν δὲ παιδεῖαν ἐν τῇ μεγαλόπολει Θεσσαλονίκῃ ἐξήσκεσε· ἐκεῖσε γὰρ καὶ τὸν σπινθῆρα τῆς ἀσεβείας ὤδινεν. Св. Каллист. *Ibid*. F. 414 v. (Ср.: ПАΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ-ΚΕΡΑΜΕΩΣ. *Αὐτόθι*.)

⁹² Эти два учителя упоминаются в письмах Акиндина; см. указатель имен при цит. издании.

⁹³ Там, где он говорит об Акиндине, св. Григорий Палама обвиняет Варлаама в том, что тот погубил души своих учеников (τοὺς αὐτῷ φοιτήσαντας): *Против Акиндина*. I. 8 // ГПС III. 72. 1—5.

⁹⁴ *Против Акиндина*. VII. 16 // ГПС III. 505. 9—11: 'Ὡς διδασκάλῳ μοι ἔχρητο καὶ τὸ σὺν ἐμοὶ καὶ ὑπ' ἐμὲ τετάχθαι μέγα τι καὶ λυσιτελὲς ἐνόμιζεν αὐτῷ. Ср.: *Ibid*. III. 1 // ГПС III. 161. 17—18: παρ' ἡμῶς εἰ καὶ μὴ διὰ τέλους φοιτήσας. Акиндин сам подтверждает, что он был духовным сыном Паламы, когда призывает последнего отказать от своего богословия (ἵνα... πάλιν συμφυῆς μέλος γένηται τῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ ἀδελφὸς ἡμῶν καὶ φίλος καὶ πατήρ, ὥσπερ ἦ ποτε. *Против Паламы*. I. *Μονασ. gr.* 223. F. 24 v.). Он признается также, что Палама зашипал его перед монахами, изгонявшими его из афонских монастырей (*Письмо к Паламе*. *Ambros. gr.* 290. F. 75 v.). В другом месте Палама называет Акиндина αὐτοπάτωρ μοναχός (*Против Акиндина*. II. 17 // ГПС III. 143. 14: αὐτοπάτωρ δ' οἶον γεγωνός μοναχός), желая этим сказать, что Акиндин не устоял в повиновении своему духовному отцу.

Лавры, чтобы исправить его и отвратить от этого дьявольского видения; такое объяснение позволяет ему отстранить упрек, который кое-кто ему адресовал, что некогда он покровительствовал Акидину.⁹⁵

Игумен Есфигмену. В какой-то момент, уточнить который трудно (вероятно, около 1335—1336 гг.), св. Григорий был назначен протом и главным советом Афона на должность игумена монастыря Есфигмену, расположенного на северном побережье полуострова. В этом общежительном монастыре находилось тогда более 200 монахов;⁹⁶ св. Филофей отмечает проповеди, которые произнес св. Григорий Палама, и особое его тщание в совершении богослужения. Кажется тем не менее, что он не очень ладил с братией, потому что вскоре покинул монастырь в сопровождении нескольких учеников. Последние рассеялись по Афону, тогда как св. Григорий вернулся в пустынь Св. Саввы. В то время окрестности Лавры были, должно быть, одним из главных центров исихазма на Афоне, так как в один и тот же период там на несколько месяцев появляются св. Григорий Синаит и его ученики свв. Каллист и Марк.⁹⁷ Ни один источник не упоминает о личном контакте между двумя Григориями. Тем не менее ученики Синаита окажутся в числе самых деятельных сторонников богословия св. Григория Паламы. В частности, св. Исидор Бухир был пострижен в монахи св. Григорием Паламой, который убедил его рукоположиться в диаконы.⁹⁸

Именно в пустыни Св. Саввы св. Григорий начал интересоваться деятельностью, которую «калабрийский философ» Варлаам развил в Фессалонике и Константинополе.

⁹⁵ *Против Акидина*. VII. 16 // ГПС III. 505. 11—32.

⁹⁶ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 37 // 469. 18—23 <581D-583 C>. Это свидетельство св. Филофея мне кажется весьма недвусмысленным: Есфигмену не назван по имени, когда патриарх рассказывает об избрании св. Григория (39 // 471. 1—18 <581 D>), но упоминается, когда речь заходит о деятельности св. Григория Паламы как игумена (38 // 470. 3 <582 C>). Учитель безмолвия, следовательно, никогда не был настоятелем Лавры, как я писал (*Les débuts de la controverse hésychaste // Byzantion*. 1953. XXIII. P. 101 [репринт: *ByzHes*, I]), поверив M. JUGIE (Palamas, Grégoire. Col. 1736). Впрочем, воспоминание об игуменстве св. Григория Паламы сохранилось в Есфигмену (ΣΜΥΡΝΑΚΗ. *Τὸ ἔγιον ὄρος*. 635).

⁹⁷ *Житие св. Григория Синаита*. С. 38.

⁹⁸ *Житие св. Исидора*, 25 // 358.

Глава III

Варлаам и Соборы 1341 г.

Как часто отмечалось, вся история византийской мысли начиная с IX в. отмечена более или менее открытым противоборством между сторонниками светского гуманизма и монахами. В XIV в. это противоборство становится тем более ощутимым, что оба течения византийской мысли начинают развиваться с новой силой: дух Возрождения и традиционная монашеская аскетика становятся двумя полюсами, к которым тяготеют лучшие умственные силы и самые деятельные личности христианского Востока. Впрочем, с обеих сторон встречались умеренные головы, умевшие примирять в духе святоотеческого предания греческий гуманизм и христианство, и при других обстоятельствах резкого столкновения между этими направлениями можно было избежать. Неизбежным конфликт стал из-за того, что некоторые гуманисты переносили свои философские убеждения в область религии. В случае Варлаама Калабрийского речь шла о своеобразной форме богословского агностицизма, опирающегося на философию с номиналистским уклоном.

Варлаам. Прибыв в Константинополь около 1330 г.,¹ Варлаам, «монах и философ», родом из Семинарии в Калабрии, грек по

¹ Мы даем здесь весьма краткий исторический очерк начала спора между Варлаамом и св. Григорием Паламой, отсылая читателя к предыдущим нашим работам, посвященным этой теме: *Les débuts de la controverse hésychaste // Byzantion*. 1953. XXIII. 87—120; *L'origine de la controverse palamite. La première lettre de Palamas a Akindynos // Θεολογία*. 1954. XXV. 602—613; 1955. XXVI. 77—90; *Une lettre inédite de Grégoire Palamas a Akindyne // Ἀντόθι*. 1953 XXIV. 557—582. Ср.: также, и прежде всего: J. MEYENDORFF. Introduction // Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes / J. MEYENDORFF. (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 30) Louvain 1973². О личности Варлаама [ок. 1290—1348] см. главным образом: M. JUGIE. Barlaam de Seminaria // *DHGE*. Paris 1932. VI. 817—834; Barlaam Calabro. *Epistole greche: i primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste* / G. SCHIRÒ. (Istituto siciliano di Studi bizantini e neogreci. Testi, 1) Palermo 1954, а также: R. LOENERTZ. Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées // *Orientalia Christiana Periodica*. 1957. XXIII. 114—144, особ. 115—116 [непереизд.: IDEM. *Byzantina et Franco-Graeca*. (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi, 118) Roma 1970. 81—110]; [P. A. M. LEONE. La formazione culturale di Barlaam e il suo viaggio in Oriente // Niceforo Gregora. *Fiorenzo o intorno alla sapienza* / A cura di P. L. M. LEONE. (Byzantina et Neohellenica Neapolitana, Collana di studi e testi 4) Napoli 1975; IDEM. Barlaam in Occidente // *Annali di Università Lecce*. 1977—1980 [1981]. 8—10. 427—

языку и образованию, но проникшийся уже духом итальянского Возрождения, стремился поближе познакомиться с наследием древней Эллады, родины Аристотеля и Платона. Он был верен Православию, религии своих отцов, и св. Григорий Палама признавал за ним любовь к «истинному благочестию». В Константинополе он обретает могущественного покровителя в лице великого домостика Иоанна Кантакузина, который дает ему преподавательскую должность. Преподавание Варлаама сводилось в основном к комментариям к Псевдо-Дионисию. Его слава, кажется, быстро росла, и вскоре он становится в Византии важным лицом, с которым советуются по самым разным вопросам в астрономии, философии, богословии и дипломатии. Его писания, посвященные этим вопросам, ходят по рукам в большом количестве списков и будут размножаться и далее, даже после его неудач с монахами.

Однако калабрийский философ не сумел поладить со своими коллегами, византийскими гуманистами. Наделенный шумной и честолюбивой природой, он обращался с ними свысока, что только разжигало их зависть. Паламиты и антипаламиты согласно высмеивают его заносчивую манеру держаться. Никифор Григора, вступавший с ним в публичные диспуты на философские темы, изображает Варлаама в своем диалоге *Флорентий* хвастуном, единственная цель которого — подорвать доверие к другим философам.¹ По словам Акиндина, Варлаам прибыл в Фессалонику, исполненный высокомерия, как если бы этот город совсем не знал культуры.² Филофей Селимврийский, епископ-паламит, также написавший диалог, живописующий историю этого спора, изобража-

446 (*Studi in onore di Mario Marti-Lecce*); A. FYRIGOS. La produzione letteraria antilatina di Barlaam Calabro // *Orientalia Christiana Periodica*. 1979. 45. 114—144 (в значит. мере устарело); полный перечень изд. и неизд. произведений Варлаама: R. E. SINKIEWICZ. The *Solutions* addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and Their Philosophical Context // *Mediaeval Studies*. 1981. 43. 151—217, особ. 185—194 (с тех пор издано еще 3 из его слов против латинян, см. ниже); D. GEMMITI. Barlaam Calabro tra cultura bizantina e preumanesimo italiano // *Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano*. 1989. 12. 59—115, 123—149; о его идеях: J. MEYENDORFF. Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais // *1054—1954: L'Église et les Églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert de Beauduin*. Chevetogne 1955. II. (*Irénikon* 17) 47—64. [Все упомянутые здесь работы о. Иоанна Мейендорфа переизданы репринтно в *ВизНес*; остальную лит. см. ниже, в прим. к этой главе].

² Письмо 10 // *Letters of Gregory Akindynos* / A. CONSTANTINIDES HERO. (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 21) Washington 1983. 36. 17—18 [далее все ссылки на письма Акиндина по этому изд.].

ет его не столько ересиархом, сколько честолюбцем.³ Реальность была, вероятно, богаче оттенками, но неоспоримо то, что Варлаам обладал способностью отвращать от себя людское расположение. Так, около 1340 г. на просьбы высказать свое мнение о взаимных отношениях Платона и Аристотеля, адресованные ему Георгием Лапифом, меценатом и ученым с Кипра, он ответил в шокировавшем последнего тоне и, несмотря на советы Акиндина, приобрел себе еще одного врага, хотя в то время он особенно нуждался во всевозможной поддержке: ведь он только что вступил в столкновение с монахами.⁴

Его встреча с монахами. Этот конфликт разыгрался в двух планах, первоначально разных, но довольно быстро слившихся: в плане вероученияⁱⁱⁱ и в плане аскетики. В чисто вероучительном плане инициатива спора принадлежала св. Григорию Паламе. В Пятидесятницу 1337 г. он получил в своей пустыни Св. Саввы антилатинские произведения, составленные калабрийским философом после переговоров с папскими легатами, прибывшими в Константинополь в 1333—1334 гг. Варлаам, основываясь на апофатическом богословии Псевдо-Дионисия, воспользовался в своих произведениях оригинальным доводом: так как Бог непознаваем, латиняне должны оставить претензии *доказать* верность своего учения об исхождении Святого Духа. Действительно, как можно доказывать что-либо о Том, Кто находится за пределами всякого человеческого восприятия и разумения? Латиняне и греки должны довольствоваться обращением к святым отцам, которым дано было о Боге особое откровение. Но ведь и сами отцы не всегда ясно выражаются; стало быть,

³ Выступления Варлаама в изображении Филофея всегда имеют характер смехотворного хвастовства: Πάρεστι διαλεχθῆσόμενος, ὡς κορυφαῖος ὢν καὶ ὑπερέχων οὐ μόνον τούτον, ἀλλὰ καὶ ἅπαξ ἀπλῶς πάντων σοφῶν, οἷά τις κανὼν λόγων καὶ χρησμοδῶν, ὡς Ἀπόλλων, etc. *Patm. gr.* 366. F. 370 (XIVv.); Ἐγὼ μὲν, ὦ παρόντες, γένους ὢν τῶν Ἰταλῶν, οὐκ ἔκρινα δεῖν τριβολιμαίων ἀνθρώπων τοῦτων ὄντων τῶν ἀντιλεγόντων ἔξωθεν τισι φωναῖς καὶ ἀλλοτριῆαις γνώμαις χρῆσθαι εἰς ἥτταν καὶ ἀνατροπὴν, ἀλλ' ἐμμαντοῦ καὶ μόνου, ἐπεὶ οὐδαμῶς οἷόν τε ψεύδεσθαι με. *Ambros. gr.* 290. F. 383 v. etc.

⁴ Акиндин резко укоряет Варлаама за его позицию в отношении Лапифа: Письмо 10 // 38. 37—46. Заключение Варлаама должно было уязвить Лапифа: изложив мнения последнего, кажушиеся ему ошибочными, Калабриец действительно заканчивает в иронически-развязном тоне (Варлаам. *Разрешения предложенных ему недоумений премудрейшим Георгием Лапифом*, V, 8): «Если это и есть твое открытие, и этому ты хочешь нас научить, ты нас премного облагодетельствуешь» (SINKIEWICZ. *The Solutions addressed to George Lapithes...*, 217. 6—7; крит. изд. всего текста: 200—217).

остается лишь отнести учение об исхождении к области частных богословских мнений, не представляющих препятствия к единству Церкви. Так номиналистский агностицизм Варлаама приводил к вероучительному релятивизму.^[iii]

В это же время сам Палама написал два *Аподиктических трактата*, направленных против латинского учения об исхождении; уже из заглавия этих трактатов можно понять, что его отношение к богословскому «доказательству» не совпадало с отношением Варлаама. Православная позиция представлялась ему вполне «доказуемой» и, по его мнению, совпадала с мыслями, высказанными Григорием Кипрским пятьюдесятью годами раньше. Его фессалоникские друзья — вероятно, Исидор и его окружение, — которым он послал свои трактаты,⁵ стали начиная с 1336 г. спрашивать св. Григория, нет ли противоречия между этими идеями и тем, что излагал в своих многочисленных антилатинских писаниях знаменитый Варлаам, по официальному поручению императора ведущий в 1334 г. переговоры с легатами.^[iv] Св. Григорий ответил, что обе позиции кажутся ему православными,⁶ но стал сомневаться по этому поводу, когда получил наконец список антилатинских произведений Варлаама, с которыми был знаком лишь понаслышке.^[v] Тогда он написал своему другу и бывшему ученику Григорию Акиндину, находившемуся в Фессалонике и имевшему возможность встретиться с Варлаамом. В письме, преисполненном почтения к калабрийскому философу, Палама приводит длинные отрывки из своих *Аподиктических трактатов*, сопоставляя их с мыслями Варлаама, и выражает свое удивление агностицизмом последнего, который не только опровергает латинян, но и подрывает православную точку зрения. Разве непознаваемый Бог Дионисия не открывается? Если Он открылся отцам, почему бы Ему не открыться и современной

⁵ При посредстве Иосифа Калофета. *Первое письмо Акиндину*. 14 // ГПС I. 218. 34—219. 3. [Отождествление упомянутого здесь Иосифа с Калофетом хотя и вероятно, но гипотетично. *Аподиктические трактаты* писались св. Григорием уже как реакция на предложенный Варлаамом в 1335 г. проект церковного объединения; вероятно, прямого знакомства с текстами Варлаамовых произведений он тогда еще не имел].

⁶ «Есть множество свидетельств, — писал он Варлааму в конце 1337 г. [это письмо теперь передатировано концом 1336 г., см. ниже], — того, что я не осуждал слова, обращенные тобой к латинянам относительно рассуждения и доказательства; свидетельства эти есть и в других моих писаниях, главным образом в тех, что я в прошлом году отправил моим корреспондентам в Фессалонике, задавшим мне тот же вопрос». *Первое письмо Варлааму* // ГПС I. 238. 20—24.

Церкви через богословов, призванных с помощью Святого Духа прояснить тайну Троицы?⁷

Акиндин-посредник. Акиндин и Варлаам вместе рассмотрели возращения св. Григория и оба ответили отшельнику пустыни Св. Саввы.⁸ Их ответы различаются по тону, но очень сходны по сути. Акиндин пытается играть роль примирителя, которой он будет по возможности придерживаться вплоть до 1341 г.; его письмо Паламе очень почтительно, но сдержанно. Зачем спорить по поводу «доказательства», пишет он, когда обладаешь таким Божественным благом как дружба?⁹

Св. Григорий прочел только один из антилатинских трактатов Варлаама и, значит, не может судить о его трудах в целом; единственная цель Калабрийца — опровергнуть латинян,¹⁰ он никоим образом не желает ослабить греческую точку зрения. Что же касается проблемы доказательства, то тут — недоразумение; это слово имеет много значений; доказательство в техническом, чисто логическом и общеобязательном смысле (πᾶσιν ὁμολογουμένη καὶ ἀναντίρρητος Ἑλλήσι, Λατίνοις, Πέρσαις, Σκύθαις, πομπέσι, συβάταις, πᾶσιν ἁπλῶς οἷς νοῦς ἐστὶ) не должно смешивать с доказательством, основывающемся на Писании (ἢ ἀρχαῖς τοῖς λογίοις χρωμένη τοῖς ἱεροῖς); первое неприменимо в богословии, тогда как второе, в общем, не есть доказательство (ἦν ἔγωγε οὐκ ἀπόδειξιν, ἀλλ' ὑπὲρ ἀπόδειξιν τίθεμαι).¹¹

Варлаам же, несмотря на мудрые советы Акиндина, свободно изливает свое негодование против того, кто осмелился его критиковать. «Я смирю этого человека», — заявляет он.¹²

Его ответ преисполнен насмешки над Паламой, имеющим претензию «доказывать» Божественное. Как и Акиндин, он выделяет разумные смыслы слова «доказательство», но однозначно признает авторитет языческих философов. По его мнению, они наравне с отцами Церкви дают надежные предпосылки «диалектического» рассуждения, которое в том, что касается Бога, никогда не может стать «аподиктическим». В конце письма калабрийский философ обещает

⁷ Текст письма и комментарий см.: L'origine de la controverse palamite. La première lettre de Palamas a Akindynos // *Θεολογία*. 1954. XXV. 602—614; 1955. XXVI. 77—90 [репринт: *ВузНес*, II] и *ГПС* I. 203—219.

⁸ Акиндин советовал Калабрийцу быть поумеренней, как он напоминает ему об этом двумя годами позже: *Письмо 10* // 36—38. 30-33.

⁹ *Письмо 5* // 14. 14—16.

¹⁰ *Письмо 5* // 14. 29—32.

¹¹ *Письмо 5* // 14-16. 47—53.

¹² Акиндин напомнит ему это впоследствии: *Письмо 10* // 38. 33-34.

исправить текст своих антилатинских произведений, дабы не соблазнять более Паламу.¹³

Ответ св. Григория не заставил себя ждать: Акиндину он написал, что не может ставить дружбу превыше истины и что снисходительность его бывшего ученика к калабрийскому философу обличает его в том, что он заражен светским эллинизмом. Что касается Варлаама, то он получил из пустыни Св. Саввы длинный трактат против Аристотеля, Платона и греческих философов, авторитет которых восхвалял.¹⁴ Различия смыслов слова «доказательство» не убедили св. Григория; по его мнению, недостаточно изменить предпосылки силлогизма, чтобы изменилась его истинность, а силлогизм обрел аподиктическое значение; само человеческое мышление должно быть коренным образом преобразовано действием Святого Духа, чтобы получить достоверное знание о Боге. Это преобразование Варлаам не только отказывается принять, но и называет языческих философов «богопросвещенными», то есть сводит благодать к естественному дарованию и, таким образом, умаляет ее значение.

Не дожидаясь ответа Калабрийца на свое письмо,¹⁵ св. Григорий пишет второй трактат на ту же тему, в котором находит отражение и новое столкновение, противопоставившее Варлаама исихастам Фессалоники.¹⁶

Способ молитвы исихастов.¹⁷ В то время когда Палама, Варлаам и Акиндин переписывались по поводу антилатинских произведений калабрийского философа, последний познакомился в Фессалонике с некоторыми формами монашеской аскетики, в частности со способом молитвы, описанным писателями конца XIII в. — Никифором Исихастом и Псевдо-Симеоном — и повторенным Григорием Синаитом. Монахи, с которыми он встречался, были малообразованны и не могли удовлетворить в области аскетики запросы интеллектуала-скептика, только что опровергавшего в споре со св. Григорием действие благодати на человеческое рассуждение. Заносчивый

¹³ Текст этого письма Варлаама был дважды опубликован Дж. Скиро: первый раз в *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*. 1935. I. 64—77; 1936. I—II. 80—98; III—IV. 302—324 и второй раз в его труде: *Barlaam Calabro. Epistole greche*. Palermo 1954. 229—266; ср.: наш анализ этого текста в *Byzantion*. XXIII. 109—111. [См. выше, прим. 1].

¹⁴ *Второе письмо Акиндину* // ГПС I. 220—224; *Первое письмо Варлааму* // ГПС I. 225—259.

¹⁵ Ответ опубликован: G. SCHIRÒ. *Barlaam Calabro. Epistole greche*. 279—314; ср. наш анализ тогда еще неизданного письма в: *Byzantion*. XXIII. 114—116.

¹⁶ Ср. выше. [Речь идет о *Втором письме Варлааму* // ГПС I. 260—295. О действительной последовательности событий см. прим. iv].

характер, а также спиритуалистические убеждения, внушенные философией Платона, заставили его возмутиться, когда он услышал, что человеческое тело способно принимать участие в молитве и опущать действие Божией благодати. Он составил трактаты, которые распространял в ограниченном кругу; в них он называл монахов «ὀμφολόψυχοι» («пуподушники») — «людьми, чья душа находится в пупе». ¹⁷ В 1338 г. он отправился в Константинополь, где продолжил свои изыскания относительно монахов, пришел к тем же заключениям и в конце концов подал на них жалобу патриарху и Синоду. ¹⁸ Патриарх Иоанн Калека официально отверг жалобу и пригрозил Варлааму наказанием, если он не оставит монахов в покое.

Варлаам не послушался; вернувшись в Фессалонику, он возобновил свои нападки на монахов. По почину Исидора последние составили совет и решили призвать св. Григория Паламу, чтобы он защитил их от обвинений Калабрийца.

Поэтому св. Григорий прибывает в Фессалонику и проводит три года (до 1341 г.) неподалеку от пустыни, находящейся под началом его друга Исидора. ¹⁹ Он тщетно пытается полубовно уладить свою ссору с Варлаамом в ходе многочисленных встреч. После неудачи этих попыток он пишет первую *Триаду* — три трактата, призванные защитить исихастов (*ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων*). Трактаты написаны в форме ответов на вопросы, которые задают ему монахи; Варлаам ни разу в них не упоминается; Палама не знаком еще с полным текстом его трактатов и избегает вступать в открытый спор с философом.

Акиндин находится в это время в Константинополе в непосредственном окружении патриарха, и его реакция на этот спор чрезвычайно интересна. Он по-прежнему стремится к роли примирителя; в эпистолярном споре о «доказательстве» св. Григорий нападал, а Акиндин взял Варлаама под защиту; теперь же происходит

¹⁷ Филофей Селимврийский утверждает в своем неизданном *Диалоге*, что Варлаам отправился на Афон до Акиндина и уже там начал нападать на исихастов (*Palm.* 366. F. 404). Никакой другой источник не подтверждает того, что говорит этот поздний и малооригинальный автор. В том месте, где содержится это сведение, он вдохновляется беседой святителя Каллиста, содержащейся в той же рукописи (*Palm.* 366. F. 414 v.), которая не упоминает о пребывании Варлаама на Афоне.

¹⁸ Св. Григорий Палама. *Второе письмо Варлааму* // ГПС I. 288. 18—20. Дж. Скиро опубликовал пять писем Варлаама, посвященных его спорам с монахами Фессалоники; ср. наш анализ этих документов в предисловии к *Триадам* (см. выше, прим. 1), с. XIV—XVII.

¹⁹ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 52 // 484—485. 26—35 <592 CD>.

обратное: монахи кажутся ему жертвами боевого темперамента Калабрийца, и он предоставляет им свою поддержку, имевшую, по видимому, большой вес: его неоднократные выступления перед патриархом привели к тому, что Калекса высказался против Варлаама.²⁰ Но сам Калабриец не идет ни на какие уступки. Он соглашается разве что умерить резкость своих выражений — в частности, убрать кличку *пуподушники*. В сущности, он не меняет своего мнения и обнародует свои писания против монахов, возражая против доводов, которые св. Григорий Палама использовал против него (хотя и не называя его имени) в первой *Триаде*. В этих произведениях он не довольствуется критикой исихастов, но излагает также положительное учение «о человеческом совершенстве», «о молитве» и «о познании».²¹

Варлаам в Авиньоне. Впрочем, неуспех Варлаама у патриарха, кажется, не нанес чувствительного удара его престижу. Пользуясь покровительством, которое великий домашний Иоанн Кантакузин оказывал ему в ту пору, Варлаам представил Синоду проект объединения церквей, основывавшийся как раз на тех релятивистских взглядах, которые критиковал св. Григорий.²² Кажется, этот план не был формально отвергнут, поскольку в 1339 г. Варлаам, как нам известно, отправляется в Авиньон в качестве императорского посланника; разумеется, у него не было официального мандата Церкви. Там он ведет перед папой те же речи, что и в Константинополе, но Бенедикт XII не более склонен принять вероучительный релятивизм,²³ чем византийские исихасты, и посольство не приносит никакого практического результата.^[vii] По возвращении в Византию Варлаама ожидал неприятный сюрприз: св. Григорий написал вторую *Триаду*, в которой уничтожал его писания безо всякой пощады. Варлаам, разумеется, был не такой человек, чтобы безответно стерпеть публичное опровержение своих произведений. Акиндин пытался удержать его — вероучительные споры с признанными предста-

²⁰ Он сам рассказывает об этом в своем донесении патриарху // Ф. И. УСПЕНСКИЙ. *Синодик в Неделью Православия*. Одесса 1893. 86. [Ср. выше, гл. II, прим. 18.]

²¹ Таковы были, по всей вероятности, названия сочинений Варлаама (см. мое предисловие к *Триадам*, с. XVI—XVIII).

²² См. тексты, опубликованные в: C. GIANELLI. Un progetto di Barlaam per l'unione delle chiese // *Miscellanea Giovanni Mercati*. (Studi e testi, 123) Città del Vaticano 1946. III. 185—201 [переизд. в: IDEM. *Scripta minora*. (Studi bizantini e neoellenici, X). Roma 1963. 47—89].

²³ См. об этом: J. MEYENDORFF. Un mauvais théologien... 48—50 [ср. выше, прим. 1].

вителями византийского монашества были делом опасным, и Варлаам имел мало шансов выйти из них победителем. В рукописях сохранились четыре письма, посланные Григорием Акиндином Варлааму в 1340—1341 гг., и во всех Акиндин советует Калабрийцу быть умереннее и не одобряет его нападки на исихастов. Первое, дружеское письмо написано сразу по возвращении Варлаама. Акиндин еще не знает, что философ собирается отвечать Паламе; он слегка подшучивает над тем, как тот тщеславится своим посольством,²⁴ затем высказывает сожаление о постоянных нападках Варлаама на монахов, «этих благочестивых и бесхитростных людей, простых христиан, не ведающих богатства и забот... которые могут сказать вместе с ап. Павлом...: *не судих бо ведети что в вас, точию Иисуса Христа, и Сего распята* [1 Кор. 2, 2]». ²⁵ Варлаам не принимает этих советов Акиндина и вскоре получает новое письмо, в котором его корреспондент утверждает, что в богословском отношении между ними нет расхождения (*καὶ γὰρ σοὶ τὰ περὶ θεολογίας οὐ σφόδρα ἐναντιοῦμαι*), но что Варлаам совершает тактическую ошибку, начиная дело о ереси столь почтенного человека, как Палама;²⁶ ведь не канонично называть человека еретиком до того, как он осужден официально.²⁷ [*viii*]ix] «Будь же поумеренней с Паламой!» (*τὰ μὲν ἐπὶ Παλαμῆς μετρώτερον γίνου*) — повторяет он.

Акиндин защищает монахов. Варлаам упорствует и не слушает этих мудрых увещаний. Акиндин, все сильнее пугаясь принимаемого спором размаха, напоминает философу свои прежние советы, упрекает его за то, что он начал дискуссию и напал на обычаи, издавна принятые монашеским преданием, — Иисусову молитву, связанную с дыханием, положением тела, и значение сердца при молитве; совершенно несправедливо усматривать мессалианство в этих видах аскетики; такое обвинение не имеет никаких шансов на внимание Церкви. Варлаам вел бы себя осторожнее, если бы ограничился критикой формулировок Паламы, касающихся природы и энергий.²⁸ Таким образом, Акиндин становится на точку зрения, которую будет защищать на всем протяжении спора: он критикует св. Григория только в плане богословия, но ничего не говорит против телесного способа молитвы, общепризнанного в Византии в XIV в. как у исихастов, так и у самых ярых противников учения Паламы.

²⁴ Письмо 7 // 20. 7—10.

²⁵ Письмо 7 // 24. 78—84.

²⁶ См. выше, прим. 87 к главе II.

²⁷ Письмо 8 // 28. 17—18: *Πρὸ γὰρ ψήφου συνδικτικῆς ὀνομάζειν τινὰ φανερώς αἰρετικὸν καὶ ἀναθεματίζειν οὐ κανονικόν.*

²⁸ Письмо 9 // 30—31. 49—72.

Кажется, ответы Варлаама на послания Акиндина не сохранились. Во всяком случае, Калабриец плохо отнесся и к этим, и к более ранним укорам: он обвинил своего корреспондента в том, что тот по дружбе к своему бывшему афонскому учителю разделит заблуждения Паламы; это дало Акиндину повод объявить о своем несогласии с обоими.²⁹

Таким образом, переписка Акиндина позволяет нам представить живой образ противников учения св. Григория; это ни в коем случае не «латинумудрствующие» и еще менее — византийские томисты. Ниже нам представится возможность показать, что они вербовались одновременно в среде сторонников светского гуманизма и защитников византийской неосхоластики; последние любое живое изложение, любую динамическую мысль (даже если она имела солидное святоотеческое обоснование) подозревали в ереси; Варлаам и Акиндин — очень характерные представители этих двух точек зрения.

Святогорский Томос. Пока Варлаам находился в Италии или сразу по его возвращении св. Григорий совершает поездку на Афон и добивается одобрения самыми авторитетными монахами знаменитого «Святогорского Томоса».³⁰

Это составленное св. Григорием Паламой торжественное воззвание безвозвратно осуждает идеи Варлаама, хотя имя его там не упоминается. Несомненно, обнародование этого документа имело огромное влияние на исход полемики: сторонники Варлаама оказались исключенными из *communio in sacris* [общения в таинствах] епископом Иерисским,³¹ поместным епископом Афона, что придавало заявлению монахов статус официального мнения Церкви. Под Томосом подписались известные нам лица: старый прот Иса-

²⁹ Письмо 10 // 46. 191—195.

³⁰ Св. Григорий Палама вернулся из своего путешествия 23 августа (год неизвестен), чтобы присутствовать при последнем вздохе своей младшей сестры Феодотии в Фессалонике (св. Филофей. *Похвальное слово*, 55 // 486—487 <594 АС>). В 1339 или в 1340 г.? Я скорее был бы за 1339 г.: ведь между подписанием Томоса и июньским собором 1341 г. имели место многочисленные споры и переговоры, отраженные в письмах Акиндина и св. Григория Паламы, а также написание *Κατὰ Ματθαίαν* Варлаамом и третьей Триады св. Григорием.

³¹ *Святогорский Томос* (Ἀγιορείτικὸς Τόμος) // ППС II. 578.8—15 <PG CL. 1236 D; ниже сохраняем ссылки и на это изд.>. [Рус. пер.: Святителя Григория Паламы Святогорский Томос в защиту священнобезмолвствующих, против тех, кто, не имея опыта, не веря святым, отвергает неопикуемые таинственные действа (энергии) Духа, которые действуют в живущих по Духу и обнаруживают себя деятельно, а не доказываются рассуждением / Пер. Т. А. Миллер // *Альфа и Омега*. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. 1995. N 3 (6). 69—76].

ак,³² который примет сторону св. Григория Паламы в Константинополе в 1342 г., иеромонах Лавры Филофей, будущий патриарх,³³ а также главные ученики Григория Синаита: Исаия, Марк и Каллист, которые тогда находились еще в ските Синаита, Магуле. В оригинальной рукописи рядом с греческими подписями игуменов Лавры, Ватопеда, Есфигмену, Кутлумуша стояла грузинская подпись Антония, игумена Ивирского, и славянская подпись сербского игумена Хиландара. Исихаст-сириец из Карей тоже подписался — «на своем собственном языке».³⁴

С таким внушительным документом вернулся св. Григорий в Фессалонику. Он рассчитывал немедленно отправиться в Константинополь, чтобы вступить в схватку с Варлаамом, но тот вновь объявился в Фессалонике.³⁵ Оба оппонента снова стали встречаться, и при этих свиданиях, по словам Паламы, философ вел себя уклончиво, каждый раз обещая прекратить полемику. Одна из этих встреч вполне могла иметь юридическое значение, так как состоялась в присутствии великого диокета, должность которого исполнял в то время Глава, который, по крайней мере до 1337 г., «был главным судьей греков».³⁶ Целью его присутствия был именно арбитраж спора (συνόντος

³² Он уже занимал этот пост в 1316 г. (*Actes d'Esphigménou* / J. LEFORT. (Archives de l'Athos VI) Paris 1973. 93. 127 (N 12)); он все еще занимает его в 1335 г.: *Actes de Kutlunus* / P. LEMERLE. (Archives de l'athos II²) Paris 1988². 82 (N 17); многие акты, обнародованные в промежутке между этими двумя датами, также им подписаны.

³³ Св. Филофей упоминает о своем присутствии и своей подписи: *Похвальное слово*, 54 // 486. 18—20 <594 AC>.

³⁴ *Святогорский Томос* // ГПС II. 578.4—5 <1236>; ср.: интересные различия в тексте издания патр. Досифея Иерусалимского (ΔΟΣΙΘΕΟΣ, πατρ. Ἱεροσολύμων. *Τόμος ἀγίας κατὰ Λατίνων*. Ἐν Γκασίῳ 1698. 38—39); в частности, сербская подпись заменена там такой: Ὁ ἀπὸ τῶν Βουλγάρων ἀββὴς Ἰωάννης.

³⁵ *Составление Святогорского Томоса* и события, непосредственно за этим последовавшие, описаны св. Григорием Паламой в его третьем письме Акиндину, датированном началом 1341 г. (ГПС I. 310. 13—311. 14).

³⁶ О Главе см. исчерпывающую заметку: P. LEMERLE. Le juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III // *Mémorial Louis Petit*. Bucharest 1948. 292—316, особ. 309. Глава лишился должности в 1337 г.; есть, однако, свидетельство — впрочем, не очень надежное — в пользу того, что он был восстановлен в должности «вселенского судьи» (*ibid.*, p. 306). Если бы это свидетельство оказалось истинным, то в письме св. Григория Паламы к Акиндину мы обрели бы пример деятельности вселенских судей вне столицы в индивидуальном порядке. Монахи, на которых напал Варлаам, обратились бы к его судейству, и судья председательствовал бы на споре двух сторон. (О деятельности вселенских судей в рамках коллегии и в индивидуальном порядке см.: P. LEMERLE. Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues // *Mélanges H. Grégoire*. Bruxelles 1949. 369—384.)

ἐπίτηδες ἡμῖν).³⁷ Перед лицом столь важного свидетеля калабрийский философ обещал исправить свои писания против исихастов и представить текст на одобрение Паламе. Следовательно, св. Григорий не до такой степени осуждал произведения Варлаама, чтобы требовать их полного *уничтожения*; в 1339—1340 гг. еще существовала возможность примирения на основе простого *исправления* писаний Калабрийца. Тем не менее, несмотря на советы Акиндина быть умереннее, несмотря на определенную доброжелательность св. Григория, Варлаам написал трактат *Κατὰ Μασσαλιανῶν (Против мессалиан)*,³⁸ в котором впервые нападал на Паламу, называя его по имени, и обвинял в приверженности к ереси Феодора, священника Влахернской церкви, осужденного при Алексии Комнине.³⁹

Против мессалиан.^[4] В этих обстоятельствах дело приняло еще больший размах. Предваряя ответ св. Григория, Варлаам вновь попытался пожаловаться на монахов патриарху Иоанну Калеке.

Положение дел в столице в подробностях известно нам по описанию Акиндина в его докладе Калеке,⁴⁰ написанном несколько позднее. Власти Константинополя сделали все возможное, чтобы столкновение не затронуло вопросов вероучения. Они надеялись, что смогут свести его к личному разногласию, а затем к спору о разных формах аскетике, пугливо закрывая глаза на совершенно неизбежную необходимость сделать свой выбор в плане чисто догматическом.

Варлаам представил патриарху и членам Синода трактат *Против мессалиан* и постарался также заручиться поддержкой Акиндина. Последний посоветовал префекту снова ему отказать: даже если монахи и св. Григорий Палама заблуждаются, судить об этом — дело не Варлаама, а Церкви. Составился совет; Акиндин в присутствии

³⁷ Св. Григорий Палама. *Третье письмо к Акиндину* // ГПС I. 310. 32—311. 1.

³⁸ Св. Григорий Палама. *Третье письмо к Акиндину* // ГПС I. 311. 1—7.

³⁹ Св. Григорий Палама. *Триады*. III. 1. § 7 // 621. 13—21; III. 2. § 3 // 657. 18—30; III. 3. § 4 // 682. 28—29; ср.: Анна Комнина. *Алексиада*. X. 1 // Anne Comnène. *Alexiade (règne de l'empereur Alexis I Comnène 1081—1118)* / В. LEIB. (Collection byzantine). I—III. Paris 1937—1945. II. 189 [рус. пер.: Анна Комнина. *Алексиада* / Вступ. статья, пер., комм. Я. Н. ЛЮБАРСКОГО. М. 1965; 1996²]; см. V. GRUMEL. *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*. I, 3. *Les registes de 1043à 1206*. Chalcédon 1947. 45. (N 946). [Феодор Влахернский был осужден ок. 1085 г. О нем основная работа: J. GOUILLARD. *Quatre procès des mystiques à Byzance (vers 960—1143)* // *Revue des études byzantines*. 1978. 36. 5—81 (особ. 19—28, 53—57)].

⁴⁰ Вместе с другими произведениями Григория Акиндина это донесение содержится в *Monac. gr.* 223. F. 51—56. Полностью оно было опубликовано в: Ф. УСПЕНСКИЙ. *Синодик в Неделью Православия* [ср. выше, прим. 20]. Мы ссылаемся на страницы этого издания, к сожалению, очень редкого.

патриарха, епископов и многих монахов критиковал книгу Варлаама и восхвалял св. Григория; было решено, что Варлаам нападает на Паламу просто из любви к ссорам (ἐκ τῆς γενομένης αὐτῷ πρὸς τοῦτον ἔριδος καὶ φιλονεικίας).⁴¹ Сам патриарх возвысил голос в защиту св. Григория.⁴²

Варлаам продолжал тем не менее разъезжать по городу и требовать осуждения Паламы: он привел довод, к которому патриарх был чувствителен: монахи устраивают на Афоне и в Фессалонике самочинные соборы, наносящие урон патриаршей власти — хранительнице догматов. Таким образом, он намекал на *Святогорский Томос* и на еще один *Томос*, составленный солунскими монахами и обращенный к Калеке; его содержание заранее и безо всякой оглядки на возможное патриаршее решение судило спор между Варлаамом и св. Григорием.⁴³ Со своей стороны, св. Григорий Палама был готов к любому исходу: в письме к Акиндину он сообщает о своем скором прибытии в Константинополь; по пути туда он будет сопровождать императора Андроника III, проведенного в Фессалонике зиму 1340/1341 г., который готов поддержать друга своего детства.⁴⁴ В том же письме св. Григорий затрагивает некоторые догматические проблемы, которые шокируют его корреспондента; впоследствии он будет их опровергать.⁴⁵ Пока же Акиндин ведет себя по отношению к нему гораздо почтительнее, чем по отношению к Варлааму; он даже выражает свое восхищение его письмом (διελθὼν δὲ ταύτην ἐπιστατικῶς καὶ πάνυ θαυμαστικῶς), но воздерживается от ответа по существу.⁴⁶

Созыв собора. Патриарх Иоанн Калекка хотел разрешить конфликт на заседании патриаршего суда, как если бы это дело касалось церковной дисциплины (позже он попытается в этом же смысле истолковать *Томос* 1341 г.), но это ему не удалось. Императрица

⁴¹ *Донесение* Акиндина. С. 86.

⁴² В 1342 г. монахи напоминают ему, как он восхвалял *Триады* Паламы: св. Григорий Палама. *Послание к Филофею*, 20 // *ГПС* II. 537. 16—18.

⁴³ [Заменяем цитату переводом: Палама творит на Святой Горе и в Фессалонике самочинные соборы вопреки священным канонам]. *Донесение* Акиндина. С. 87; *Солунский Томос* упоминается также и св. Григорием Паламой: *Опровержение грамоты Калекки* (Ἀναίρεσις γράμματος Καλέκα) // *ГПС* II. 590. 15—32.

⁴⁴ *Третье письмо к Акиндину* // *ГПС* I. 311. 16—18. Ср.: Кантакузин. *История*. II. 38 // I. 534.

⁴⁵ Ср. его неизданный трактат, в рукописи названный Ἐπιστολὴ τοῦ Παλαμᾶ ἀνασκευασμένη, ἣν ἀπὸ Θεσσαλονίκης τῷ μακαρίτῃ ἀπέστειλεν Ἀκινδύνφ. *Монас. gr.* 223. F. 32—51.

⁴⁶ *Письмо* 11 // 54. 11—12.

Анна Савойская выступила против такого процессуального решения и потребовала, чтобы дождались возвращения ее мужа.⁴⁷ Со своей стороны Варлаам также требовал императорского суда.⁴⁸ В отсутствие императора он заручился поддержкой весьма влиятельных лиц, чтобы добиться вызова св. Григория Паламы на заседание собора в качестве обвиняемого.⁴⁹ Ему самому было поручено отправить официальное письмо (ὑπόμνημα συνοδικόν), адресованное не св. Григорию, а духовным властям Фессалоники, в котором содержался приказ отправить Паламу на собор, чтобы ответить на возводимые на него обвинения. Акиндин, как всегда озабоченный тем, чтобы ограничить размах этого дела, счел, что такая процедура слишком благоприятствует Калабрийцу; он написал Калеке, а затем лично обратился с просьбой к собору, чтобы письмо было отправлено самому св. Григорию; в противном случае он будет как бы заранее осужден. Патриарх снова согласился; попытались задержать отправку первого письма, но Варлаам, разумеется, не выжидал колебаний Иоанна Калеки, а отправил документ.⁵⁰ Акиндин добился тогда составления второго письма, которое сам послал Паламе; содержание его было «такое, какого Палама мог желать», как он напишет в своем *Донесении*. Официальное письмо сопровождалось личной запиской, дошедшей до нас. «Я не счел необходимым, — пишет он, — самому сообщать тебе, с каким жаром я вступился за твою святыню перед епископами и перед гонителем. Многие вам об этом уже сообщили, другие не преминут это сделать. Настоящий документ [второе письмо патриарху] равно есть плод моего рвения, в то время как предыдущее письмо патриарха, на мой взгляд, достойно сожаления...»⁵¹

Св. Григорий немедленно откликается на вызов. Он отправляется в столицу в сопровождении трех лучших своих друзей — Марка, Исидора и Дорофея.⁵² Иосиф Калофет также оказывается среди

⁴⁷ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 58 // 491. 13—14 <596 D>.

⁴⁸ *Томос собора 1341 г.* // Register. 214. 36—41 (N 132) <PG CLI. 681 A>.

⁴⁹ *Донесение* Акиндина. С. 87; позже св. Григорий Палама подтвердит, что Варлаам был осужден на соборе: *Против Акиндина*. III. 18 // ГПС III. 214. 16—17; ср. также: Кантакузин. *История*. II. 39 // I. 550, и: Григора. *История*. XI. 10 // I. 557. Св. Филофей (*Похвальное слово*, 52 // 484 <592 BC>) изображает дело как заговор некоторых лиц из окружения Калеки против Паламы.

⁵⁰ Все эти события описаны в *Донесении* Акиндина. С. 87.

⁵¹ *Письмо* 11 // 54. 1—7.

⁵² Св. Филофей. *Похвальное слово*, 57 // 488—489. 1—25 <595 CD>; ср.: *Житие св. Исидора*, 28 // 362. 16—17; *Завещание* патр. Исидора // Register. 428. 32—42.

вызванных патриархом монахов.⁵³ Проездом через Адрианополь св. Григорий посылает письмо Давиду Дисипату, который в это время находится к северу от города, в пустыни Парория, где св. Григорий Синаит основал пустынь, и также приглашает его приехать в Константинополь. Давид станет одним из главнейших защитников учения св. Григория. Он поддерживал отношения с Варлаамом, когда последний начал нападать на солунских монахов, и пытался умерить порывы Калабрийца.⁵⁴ Когда приглашение Паламы прибыло в Парорию, Давида там уже не было; он получил приглашение от Акиндина и отправился в путь, прибыв в Константинополь через три дня после приезда св. Григория и его спутников.⁵⁵ Акиндин надеется обрести в Давиде своего соратника в деле примирения; речь

⁵³ Иосиф Калофет. *Против Гавры*, 5 // Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα / Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 1). Θεσσ. 1980. 239. 96—98; *Письмо Калеке*, 3 // Αὐτόθι. 270. 41—49.

⁵⁴ См. мое предисловие к *Триадам* [см. выше, прим. 1], с. XV. [О Давиде Дисипате: Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ. Βίος Δαβίδ Δισυπάτου // Δαβίδ Δισυπάτου Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν / Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ. Θεσσ. 1973. 15—23; H.-V. BEYER. David Disypatos als Theologe und Vorkämpfer für die Sache des Hesychasmus (ca. 1337 — ca. 1350) // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1975. 24. 107—128; Г. М. ПРОХОРОВ. Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе // Институт русской литературы (Пушкинский дом). *Труды Отдела древнерусской литературы*. 1979. 23. 32—54. — Изд.]

⁵⁵ Акиндин. *Письмо 12* (Давиду Дисипату) // 56—60. Здесь Акиндин упоминает о письме, отправленном в Византию Марией, дочерью Андроника III и женой Михаила Асеня, сына болгарского царя Ивана Александра, чтобы сообщить о скором нашествии болгар. Страх перед нашествием использует в качестве довода, чтобы убедить Давида приехать. Сведения, сообщаемые в письме, совпадают с рассказом св. Филофея, который также упоминает об угрозе «варварского» вторжения и точно указывает, где находится Давид: «Горное место между Фракией и страной скифов (=болгар, как и в письме Акиндина), где чудный Григорий, пришед с Синая, основал монастырь» (*Похвальное слово*, 59 // 492. 22 <597 В>). О местонахождении Парории см.: С. JIRE-ЅЕК. *Geschichte der Bulgarien*. Prag 1876². 312 f., и особ.: П. СЫРКУ. *К истории исправления книг в Болгарии в XIV в.* Т. I. Вып. 1. *Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского*. СПб. 1890. 108, прим. 3. Как указывает название, Парория находилась на «границе» между Болгарией и Империей, к северу от Адрианополя: «посреде грък и българ» по *Житию* св. Феодосия Тырновского (изд. БОДЯНСКОГО [см. гл. II, прим. 63], с. 2 об.). [О локализации Парории см. теперь: A. RIGO. La vita e le opere di Gregorio Sinaita. In margine ad una recente pubblicazione // *Cristianesimo nella storia*. 1989. 10. 579—608, особ. 593: монастырь св. Григория Синаита идентифицируется с развалинами монастыря в горной местности Странджа Планина на территории Болгарии. Ср. также: P. SOUSTAL. *Thrakien (Thrake, Rodope und Haimimontos)*. (Tabula Imperii Byzantini,

шла о том, чтобы обескуражить Варлаама и утихомирить св. Григория, который даст Калабрийцу слишком много поводов для нападков (в частности, в своем письме из Фессалоники); друзья должны уговорить его не пользоваться такими рискованными выражениями, их он послушает скорее, чем Акиндина, который с ним уже разошелся;⁵⁶ дело в том, что Палама упрям (σφόδρα σχυρογνώμων), и нужно избежать возникновения церковной смуты (δέος οὖν μὴ στάσις καὶ ῥήγμα τὴν ἐκκλησίαν λάβῃ).⁵⁷

Когда св. Григорий и его товарищи прибывают одновременно с императором Андроником III в Константинополь весной 1341 г., положение дел там было не очень благоприятным для них. Варлаам опередил их на семь месяцев,⁵⁸ и его кампания принесла плоды: он насчитывает большое число сторонников и еще большее число светских и духовных лиц, желающих на манер Акиндина избежать споров о вопросах вероучения. К последним принадлежит и патриарх Иоанн Калека.

Попытки примирения. Св. Филофей сообщает в своем *Похвальном слове* св. Григорию Паламе, что его *Триады* и речи, произнесенные перед собором епископов, убедили большинство, в том числе Калеку.⁵⁹ Акиндин сопровождал св. Григория Паламу и открыто его поддерживал.⁶⁰ Возможно, присутствие в Константинополе

6). Wien 1991. 305—306, 388—389]. В недавнем исследовании письма Акиндина Давиду о. Ленерц (R.-J. LOENERTZ. Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées // *Orientalia Christiana Periodica*. 1957. XXIII. 114—144 [см. выше, прим. 1]) принимает как нечто самоочевидное, что «скифы», о которых идет речь, суть татары из Золотой Орды, и основывает на этом ряд исторических гипотез (с. 122—124). Такое отождествление «скифов» исключается текстом св. Филофея, в котором не было бы решительно никакого смысла, если бы он утверждал, что пустынь Синаита находилась «между Фракией и Золотой Ордой»! Единственная возможность, подтверждаемая соответствующим текстом *Жития* св. Феодосия, состоит в том, чтобы видеть в «скифах» псевдоним болгар, встречающийся как у Акиндина, так и у Филофея (это словоупотребление — расхожее в византийской литературе; см., например: Григора. *История*. I. 2; II. 2 // I. 16, 20; ср.: G. MORAVCSIK. *Byzantinoturcica*. Budapest 1983³. II. 280). Разумеется, последний не упоминает о письме Акиндина, существование которого, наверное, не было ему известно, и объясняет прибытие Давида в столицу вмешательством Провидения.

⁵⁶ Акиндин. *Письмо* 12 // 58. 39—45.

⁵⁷ Акиндин. *Письмо* 12 // 58. 49—53.

⁵⁸ Св. Григорий Палама. *Собеседование Феофана с Феотимом* // ГПС. II. 222. 13—19 <PG CL. 913 C>.

⁵⁹ *Похвальное слово*, 57 // 490. 33—51 <596 AC>.

⁶⁰ *Донесение*. С. 88.

духовных вождей афонского монашества лучше позволило патриарху почувствовать значительность сил, которые они представляли. Андроник III, вернувшийся после победоносной кампании на Балканах, постарался примирить обе партии посредством переговоров.⁶¹ Поздний антипаламитский источник сообщает подробности об этих попытках императора: на предварительном заседании с участием епископов и высших чиновников Андроник III решил запретить Варлааму обвинять Паламу в ереси, чтобы, таким образом, избежать спора о вероучении.⁶²

Проблема источников. Прежде чем переходить к событиям, происходившим в Константинополе в июне и августе 1341 г., мы должны попытаться разрешить проблему, давно стоящую перед историками: какова точная ценность и значение опубликованного тогда соборного Томоса, являющегося для нас основным источником сведений об этих событиях?

Ф. Успенский первым высказал гипотезу, по которой на соборе не состоялось настоящей победы учения св. Григория; дело ограничилось осуждением Варлаама, но это не означало одобрения св. Григория Паламы.⁶³ Многие авторы, в частности о. М. Жюжи, справедливо возражали, что «слишком многое в постановлении было благоприятно для богослова-исихаста, чтобы он смог удержаться от победного клича».⁶⁴ Современники — как сторонники, так и

⁶¹ Кантакузин. *История*. II. 39 // I. 550.

⁶² Πρὶν ταύτην (τὴν σύνοδον) συγκροτηθῆναι... οἰηθεὶς ὁ αὐτίμοος βασιλεὺς ἐκεῖνος ἅμα τῷ πατριάρχῃ τὴν κατηγορίαν πρόφασιν μὲν ἔχειν ἀσεβείας, ἄλλως δ' ἐριστικὴν εἶναι καὶ καθ' ὅλης τῆς τῶν μοναχῶν πολιτείας καταδρομὴν, βουλὴν βουλεύονται συμπάρωντῶν αὐτοῖς καὶ τινῶν τῶν τῆς συγκλήτου ὑπερεχόντων, οἰκονομῆσαι μάλιστα τὰ τοῦ πράγματος καὶ τὴν ὑπονοουμένην ἔριν διαλύσασθαι δι' εἰρήνης· ὃ δὲ καὶ πεπράχασι, καὶ τὸν μὲν Βαρλαάμ παρεκρούσαντο μὴ κατηγορεῖν, τῆς συνόδου ἤδη συγκροτηθείσης, τὸ δὲ καὶ πρὸς εἰρήνην αὐτοὺς ἀγαγεῖν· ἦδε [emend Weiss; Meyendorff ἢ δὲ] ἦν τὸ παῦσαι αὐτοὺς μηδαιῇ τοῦ λοιποῦ δογματικῶς διαλέγεσθαι. Арсений Тирский. *Проект Томоса*. Vatic. gr. 2335. F. 1 [Этот фрагмент до сих пор неопубликованного документа был издан в кн.: G. WEISS. *Joannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jh.* Wiesbaden 1969. 106—107, Anm. 697, где некоторые чтения о. Мейендорфа были исправлены. Мы учитываем эти исправления. — И. М.]; ср.: Григора. *История*. XI. 11 // I. P. 558; однако император был в сущности согласен со св. Григорием Паламой (ср.: св. Григорий Палама. *Третье письмо Акиндину* // ГПС I. 311. 18—19), что он и обнаружит в ходе прений.

⁶³ Ф. И. УСПЕНСКИЙ. *Очерки по истории византийской образованности*. СПб. 1892. 334—340.

⁶⁴ M. JUGIE. Palamas, Grégoire // DTC. 1932. XI, 2. Col. 1735—1776, особ. col. 1739.

противники св. Григория — также признавали явно паламитский характер этого документа. Акиндин, чтобы объяснить наличие под ним подписи Иоанна Калеки, дает понять, что патриарх не отдавал себе отчета в ереси, в нем содержащейся.⁶⁵

Сам Калека, разумеется, отказывается признать свою безотчетность и ссылается на насилие, употребленное по отношению к нему Кантакузином после смерти Андроника III,⁶⁶ не оставляя при этом попыток истолковать *Томос* по-своему. Наконец, Никифор Григора высказывается с наибольшей среди всех троих искренностью: он утверждает, что *Томос* по своему содержанию согласуется с учением Паламы, а Калека попросту отрекся от своей подписи, когда стал бороться против св. Григория.⁶⁷

Отец М. Жюжи, основываясь главным образом на тексте Акиндина и на том факте, что *Томос* был обнародован и подписан через два месяца после собора, пытается, кроме того, доказать, что этот документ неверно отражает ход дискуссии. В действительности в 1341 г. было два собора: один в июне, другой в августе. В июне дело ограничилось осуждением Варлаама без излишнего одобрения св. Григория, а в августе, после смерти Андроника III, Кантакузин, напротив, навязал патриарху учение Паламы и заставил его подписать фальсифицированный протокол июньских дебатов.⁶⁸

Попробуем разобраться в этих противоречиях. Прежде всего, у нас нет особых причин подозревать *Томос* в фальсифицировании протокола июньских дебатов; это подозрение поддерживают лишь туманные выражения Акиндина, заинтересованность которого в этом деле очевидна. Напротив, патриарх Иоанн Калека в своем *Истолковании Томоса* определенно подтверждает его достоверность.⁶⁹ Хотя он и говорит о давлении со стороны Кантакузина, *это давле-*

⁶⁵ Παρεκβλήθη δολίως παρὰ τὴν σὴν γνώμην ἐν τῷ τόμῳ ἐκ μέρους τὰ ἑαυτοῦ παρ' αὐτοῦ. *Донесение*. С. 90; также и Арсений Тирский, цит. по: G. MERCATI. *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitiniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*. (Studi e testi, 56) Città del Vaticano 1931. 204, n. 3.

⁶⁶ Ἐχρήσαντο τῇ κοσμικῇ ἐξουσίᾳ..., ἐξήτησε δὲ ἔπειτα καὶ ἡνάγκασεα ἵνα ποιήσωμεν γράμμα. *Истолкование Томоса* // PG CL. 901 AB.

⁶⁷ *Αντιρρητικὴ* (написаны в 1347 г.). I // Nikephoras Gregoras. *Antirrhētika* I. Einleitung, Text und Übersetzung / H.-V. BEYER. (Wiener byzantinistische Studien, 12) Wien 1976. 169. 4—6

⁶⁸ M. JUGIE. Palamite (controverse) // *DTC*. 1932. XI, 2. Col. 1777—1818, особ. col. 1778—1784; таким образом, автор отчасти возвращается к тезису Ф. И. Успенского, несмотря на его дельную критику со стороны J. BOIS. *Le synode hésychaste de 1341* // *Échos d'Orient*. 1903. VI. 50—60, особ. 58—60.

⁶⁹ PG CL. 900 B—903 B.

ние относилось к обнародованию документа, а не к его содержанию, которое Калека одобряет и автором которого претендует быть.⁷⁰

Позиция патриарха. Совершенно непоследовательное поведение патриарха начиная с 1338 г. объясняется его желанием избежать спора на темы вероучения; он неоднократно демонстрирует полную неспособность составить себе ясное мнение о подлинном предмете спора между Калабрийцем и монахами; он хочет прекратить дискуссию, избегая при этом необходимости сделать выбор. Когда обстоятельства заставляют его наконец председательствовать на соборе, он пытается по возможности ограничить чисто догматическую часть своего решения: так, он с удовольствием принимает императорское решение запретить Варлааму всякий спор о вероучении. В действительности это обеспечивало торжество монахов, так как их противнику не позволялось им возражать. Как мы увидим, исключительно политические соображения заставят его позднее отрицать это торжество, единогласно отмеченное паламитскими источниками. Тогда он попытается дать спорам 1341 г. искусственное истолкование: собор, конечно, осудил Варлаама, но и за Паламой не признал полной правоты. Но он никогда не пойдет столь далеко, чтобы отрицать подлинность протокола прений, содержащегося в подписанном им августовском *Томосе*, и просто попытается не замечать того, что протокол свидетельствует о торжестве сторонников св. Григория. Следовательно, мы не можем использовать этот документ как достоверный источник сведений об июньском соборе. Форма *Томоса* и задержка с его обнародованием объясняются самими событиями, которые мы кратко изложим.

Июньский собор 1341 г. Собрание состоялось 10 июня⁷¹ в храме Св. Софии и длилось всего один день. Это был настоящий собор, а не обычное синодальное заседание: прения были публичными,⁷² Андроник III председательствовал лично, окруженный сенаторами и «вселенскими судьями», не считая присутствовавших там епископов, архимандритов и игуменов.⁷³

⁷⁰ *Ibid.* 901 В; ср.: его *Письмо к афонским монахам* // *Register*. 336. 121—122 (N 145).

⁷¹ Эту дату можно установить по указаниям Кантакюзина (*История*. II. 40 // I. 557—560) и Григоры (*История*. XI. 11 // I. 559—560) относительно смерти Андроника III, случившейся в ночь с 14 на 15 июня; ср.: JUGIE. Palamas, Grégoire. Col. 1739; она подтверждается одной из малых хроник: P. SCHREINER. *Die byzantinische Kleinchroniken*. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XII/2) Wien 1975. 2. 250.

⁷² Григора. *История*. II. 40 // I. 557—558.

⁷³ Писали (С. KARALEVSKIJ. Antioche // *DHGE*. 1912. III. Col. 629), что присутствовали и представители восточных патриархов. От этого предположения, основанного на очень неточной заметке Нила Родосского, нужно отказаться.

Первым слово было предоставлено обвинителю,⁷⁴ но Варлаам вскоре коснулся запрещенной области спора — об энергиях. Тогда патриарх велел прочесть постановления древних соборов, предоставляющие благодатный дар вероучительства одним епископам.⁷⁵ После чтения постановлений приступили к рассмотрению официальной жалобы, поданной Варлаамом, и св. Григорий получил разрешение защищаться.⁷⁶ Затем был рассмотрен трактат *Κατὰ Μασσαλιανῶν* Варлаама — и обвинитель превратился в обвиняемого по следующим пунктам:

1) учение о фаворском свете, который он считал тварным (*Τομος // Register*. 220—242 <682 C—688 C>); собрание также принялось обсуждать богословские вопросы, но, в отличие от Варлаама, оно имело на это право...

2) критика Иисусовой молитвы, о которой он утверждал, что она вводит в Церковь обычаи богомилов, признающих лишь одну молитву — «Отче наш». Варлаам нашел и другой способ нападать на самую распространенную в то время форму Иисусовой молитвы («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»): по его мнению, она не утверждает явно, что Христос есть Бог^{κτλ} (*Τομος // Register*. 242—254 <688 D—691 C>).

Для рассмотрения этих двух вопросов использовали одну и ту же процедуру: сначала читали несколько отрывков из произведения Варлаама, затем монахи приводили опровергающие их цитаты из святых Отцов,⁷⁷ после чего император подводил итог дискуссии. Как нечто само собой разумеющееся, *Τομος* дважды отмечает различие в Боге сущности и энергии: первый раз в пресамбуле, где опровергается также обвинение калабрийским философом св. Григория в двубожии, которое позже повторит Акиндин,⁷⁸ и второй раз — в речи Андроника III.⁷⁹

К концу дня Варлаам заметил, что настроение собора явно ему не благоприятствует, и обратился за советом к своему покровите-

⁷⁴ Кантакузин. *История* // I. 551.

⁷⁵ *Register*. 214. 36—220. 110 <681—682>; ср.: Калека. *Истолкование Томоса* // PG CL. 900 D.

⁷⁶ *Register*. 215. 87—220. 106 <682 BC>.

⁷⁷ По мнению Кантакузина (*История* // I. 552), они прочли также и *Святогорский Томос*.

⁷⁸ *Τῶν δὲ ἀπολογουμένων οὐ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ τὴν ἄκτιστον <καὶ αἰδιον> καὶ θεοποιὸν χάριν τοῦ Πνεύματος, διθεΐας αὐτοῖς ἐντεῦθεν ἑγκλημα προστρίψασθαι ἐπεχείρησεν. Register*. 212. 29—31 <680 B>.

⁷⁹ *Χάριν καὶ δόξαν εἶδον θείαν, ἀλλ' οὐ τὴν φύσιν αὐτὴν τὴν χορηγούσαν τὴν χάριν. Register*. 242. 338—339 <688 C>.

лю — великому domestiку, сидевшему рядом с Андроником III. Кантакузин посоветовал ему признать свою неправоту. Философ согласился на это, и св. Григорий Палама охотно простил его. Источники, благосклонные к учителю безмолвия, описывают закрытие собора как радостное торжество вновь обретенного мира.⁸⁰ Сам Григоря упоминает преисполненную мудрости речь, произнесенную Андроником III в знак всеобщего примирения.⁸¹

Эта радостная атмосфера царила недолго. На следующий после собора день император внезапно заболел и 15 июня умер. Тогда Варлаам, поддерживаемый несколькими учениками,⁸² возобновил свои нападки; но поняв наконец, что у его учения нет никаких шансов восторжествовать в Константинополе, покинул Восточную Империю; возрожденческая Италия и авиньонский двор с гораздо большей открытостью отнесутся к его номиналистскому гуманизму: там он будет общаться с Перуджино, преподавать греческий язык Петрарке, и в конце концов папа поставит его епископом в униатской греческой епархии.^[xii]

Таким образом, 10 июня 1341 г. победа св. Григория была полной. Патриарх Иоанн обнародовал окружное послание, осуждающее «то, что монах Варлаам говорил против священнобезмолвствующих», и под страхом отлучения от Церкви предписывающий: 1) всем жителям Константинополя сдать в патриархию писания Варлаама, находящиеся в их распоряжении, 2) жителям других городов

⁸⁰ Кантакузин. *История*. II. 40 // I. 555; ср.: также предисловие к его богословским сочинениям: PG CLIV. 698 D; св. Филофей. *Похвальное слово*, 62 // 495. 22—29 <599 D>; его же: *Против Акиндина Слово* 2 // PG CLI. 1157 C. *Томос* упоминает также о покаянии Варлаама, но ограничивается *обещанием* прощения, если он искренне обнаружит свое покаяние (εἰ μὲν ἐνδείξῃται ὁληθῶς μετάνοιαν. Register. 254. 473 <691 D>); эта оговорка объяснима, поскольку документ составлялся в августе, когда Варлаам уже показал, что монахи его никоим образом не убедили. [Документ следует датировать не августом, а июлем: J. DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376. (Le Patriarcat Byzantin, Série I: Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople; vol. I, Les Actes des Patriarches, fasc. V)*. Paris 1977. 168 (N 2213): Date (отмечено, что ни М. Жюжи, ни И. Мейендорф «не приняли во внимание датировку <Томоса> июлем, как и авторитет подлинного регистра, который ее содержит»). —И. М.]

⁸¹ *История*. XI. 10 // 558—559; ср.: Кантакузин. *История*. II. 40 // I. 555, строки 19—21.

⁸² Ὁ δὲ Βαρλαάμ, εὐρίψα τὸν τοῦ βασιλέως θάνατον ποιησάμενος, τὴν πολιτείαν περιενόσκει, ἀνθρωπιά τινα προσεταιρισάμενος. Кантакузин // PG CLIV. 699 A. Тем не менее *Томос* 1347 г. утверждает, что Варлаам бежал из Константинополя 11 июня (Register. 352. 83). [О дате заседания собора (10 июня 1341 г.) см.: DARROUZÈS. *Les régestes...* 163—164 (N 2210)].

(τῶν ὁλωσδήποτε λοιπῶν πόλεων) сдать их поместным духовным властям для принародного уничтожения.⁸³

Изъявление покорности Акиндином. Тем не менее противники учения св. Григория не сложили оружия; помимо самого Калабрийца, который на короткое время возобновил свои нападки, возражать против отдельных суждений святого отца стал Акиндин. Со своей стороны учитель безмолвия считал, что его учение одобрено целиком, и был прав; в третьей *Триаде* он еще до собора ясно определяет различие между Божественной сущностью и энергиями; в этом и заключался его главный довод против обвинения в мессалианстве («видение Божественной сущности телесными глазами»), выдвинутого Варлаамом. Никто, кроме Акиндина, не имел возражений, и даже Акиндин, несмотря ни на что, согласился ему помочь своим влиянием на власть держащих. Даже если, как утверждает Акиндин, между ними до собора имелось личное соглашение не касаться разделявшего их вопроса,⁸⁴ это соглашение было аннулировано речью Андроника III на соборе, в которой говорилось о различии между сущностью и благодатью.⁸⁵

Кроме того, очевидно, что в чисто богословском плане *via media* [среднего пути] между Варлаамом и св. Григорием не было; трагедия Акиндина состоит в том, что он во что бы то ни стало желал его отыскать, поддерживая исихастов в области аскетики, а Варлаама — в области богословия. Но эти две области неразрывно связаны, и мысль Акиндина, богословски слабая и вполне характерная для средневековой византийской схоластики, завершилась непрерывным шатанием между Варлаамовым номинализмом и своеобразной формой реализма, которую он противопоставлял Паламе и всей греческой святоотеческой традиции, утверждая, что человек может быть причастником Божественной сущности. Он был искренне убежден, что Палама заблуждается, главным образом потому, что учитель безмолвия деятельно и творчески истолковывал святоотеческое предание. В их споре столкнулись два вида охранительства: буквалистское, дословно повторявшее фор-

⁸³ *Register*. 200—202 (N 13). Дата *Томоса* дважды указывается св. Григорием Паламой: *Опровержение граматы Игнатия Антиохийского* // ГПС II. 620. 23—28; *Опровержение Истолкования Томоса Иоанна Калеки* // ГПС II. 657. 30—658. 5 (точная цитата из документа).

⁸⁴ Акиндин. *Донесение*. С. 88.

⁸⁵ На эту речь, текст которой известен нам из *Томоса*, часто ссылался св. Григорий Палама в своих произведениях с 1341 по 1347 г., так что она должна быть признана подлинной, поскольку антипаламиты не отрицали ее существования.

мулировки святых отцов, и подлинный дух предания, стремившийся приобщиться к живому опыту святых отцов, всегда доступному вселенской жизни Церкви, а не только к произносившимся ими словам. Первый вид охранительства вполне устраивал византийских гуманистов, ибо позволял им предаваться «светской мудрости», оставаясь формально верными Православию и избегая живой встречи с истиной христианства. Именно это и сближало довольно бесцветную личность Акиндина с такими блестящими умами, как Никифор Григора или позднее Димитрий Кидонис.^[xiii]

В личных спорах, которые св. Григорий вел со своим новым противником (в частности, в ходе беседы, состоявшейся в монастыре патриарха Афанасия I), он, вероятно, легко одерживал верх; Акиндину даже пришлось письменно признать — в записке, от которой он вскоре отрекся, — что он с ним согласен.⁸⁶ Возможно, именно для того, чтобы объяснить этот поступок, мало согласующийся с его последующим поведением, он и говорил об угрозах убить его, которые якобы исходили от сторонников св. Григория Паламы.⁸⁷

⁸⁶ Эта записка дошла до нас. Кажется, неопределенный характер документа подтверждает его подлинность. Она была опубликована преосв. ПОРФИРИЕМ УСПЕНСКИМ по поздней, XVIII в., рукописи Лавры № 1945 (*История Афона. III. Афон монашеский. II* / П. А. СЫРКУ. СПб. 1892. 250, прим.), но, кроме того, была переписана на полях нескольких древних списков *Томоса* 1347 г., в частности *Laura* 1626. F. 625 и *Dion.* 192 (= *Athon.* 3726). F. 167 v., в том месте, где *Томос* о ней упоминает (*Register.* 352. 93—354. 95 [заменяем подлинник цитаты на перевод: «собственноручным писанием засвидетельствовал Паламе во всем точное согласие того, что он <Палама> говорит и пишет, со святыми, каковое <писание> имеется для желающих посмотреть»]); возможно, что она была присоединена к оригиналу *Томоса*. Вот ее текст [заменяем переводом]: Собственноручное писание Акиндина. После обсуждения и исследования относительно тех расхождений, которые мы имели друг с другом, явилось благодатию Христова, яко те отцы, с которыми мы имели разногласие в том, что они говорят и пишут, согласны суть друг с другом и со святыми. Также и я, согласившись с ними во всем, во утверждение настоящего согласия собственноручно написал. Григорий Акиндин. [Новое изд. текста: J. MEYENDORFF. *Le Tome synodal de 1347 // Сборник радова. Византиновски институт.* 1963. 8. 226 <репринт: *ByzHes*, VII>]. Св. Филофей (*Похвальное слово*, 64 // 497. 9 <600 D>) и св. Григорий Палама (*Против Акиндина.* VI. 2 // *ГПС* III. 382. 29) также о ней упоминают. Иосиф Калофет в подробностях описывает, что говорилось в монастыре Св. Афанасия: *Письмо Калеке* // *Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα.* 240—241. 144—156.

⁸⁷ Акиндин. *Донесение.* С. 89.

Августовский собор 1341 г. Второй собор состоялся в августе 1341 г. в храме Св. Софии.⁸⁸ Кантакузин, который по-прежнему занимал пост великого domestika и фактически управлял Империей, вновь присутствовал на соборе, как и остальные участники июньского собора, за исключением императора. Патриарх вызвал Акиндина как обвиняемого,⁸⁹ но сначала, по своему обыкновению, попытался ограничить обсуждение чисто дисциплинарными вопросами. С этой целью он приказал Феодору Дексию прочесть отрывок из св. Василия о невозможности познать Бога;⁹⁰ это единственный поступок патриарха, который Акиндин считает благоприятным для противников Паламы. После чего патриарх согласился поддерживать Паламу до конца; действительно, паламитские источники изображают его искренним сторонником монахов,⁹¹ хотя и могли бы представить его притворщиком; во всяком случае, так они описывают позицию Акиндина до июня 1341 г. За исключением чтения св. Василия сам Григорий Акиндин не сообщает о каком-либо выгодном для него поступке патриарха; напротив, он

⁸⁸ Ср.: Иоанн Калека, *Истолкование Томоса* // PG CL. 901 A; традиционное место соборов начиная, по крайней мере, с IX в. (ср.: Е. М. 'ANTONIAΔH. 'Εκφρασις τῆς ἁγίας Σοφίας. Ἀθήναι 1908. 322—328).

⁸⁹ Акиндин сам об этом рассказывает: 'Ελεϊδῇ τε τοίνυν μετελέμπετο ἡ θειοτάτῃ σου ψῆφος, καίτοι ταῦτα ἀκούων, οὐκ ὤκησα, οὐδὲ ἀνεβαλύμην, οὐδὲ τὸν δεῖνα καὶ τὸν δεῖνα παρεῖναι εἰς τὴν σύνοδον ἤτησα. *Донесение*. С. 89. Следовательно, неверно, что Калека отказался явиться на августовский собор, как пишет М. Жюжи (JUGIE. Palamite (controversie). Col. 1782). Даже если бы не было официального свидетельства Акиндина, то и тогда в этом смысле можно было бы истолковать текст объяснения, которое сам Калека дает событиям (Συνήλθον εἰς τὰ κατηχομενεῖα..., οἱ τε ἀρχιερεῖς καὶ οἱ τῆς συγκλήτου, ἐπ' αὐτῷ τούτῳ παρὰ γνώμην ἡμετέραν ἐξ οἰκονομίας αὐτῶν. PG CL. 901 A), чтобы лишить всякого официального статуса собрание, осудившего его протее Акиндина. На самом же деле мы сталкиваемся здесь с типичным примером двусмысленностей и полуподделок, к которым пришлось прибегнуть патриарху, чтобы объяснить свою изменчивую позицию в ходе спора. Со своей стороны Кантакузин подтверждает, что августовский собор был создан самим патриархом (*История*. II. 40 // 556).

⁹⁰ Акиндин. *Донесение*. С. 89.

⁹¹ См., в частности: *Похвальное слово*, 57—58 св. Филофея (490. 38—10 <596 BC>); также ср. Марка: τὴν θείαν ἐκείνην... σύνοδον, ἥ τὸν παναγιώτατον ἡμῶν καὶ οἰκουμενικὸν πατριάρχην εἶχεν ἐπὶ θρόνου καθήμενον, δικαστὴν τῶν λεγομένων ἀκριβέστατον, στάθμην ἀληθείας, εἰπέ τις ἄν, πᾶσι νομοθετοῦντα. *Обращение к Калекке*. Coisl. 288. F. 305 v. Так как Акиндин ничего об этом не говорит, нет достаточного основания предполагать, вместе с Р.-Ж. Ленерцем, что Калека покинул заседание до приговора противнику Паламы (LOENERTZ.

жалуется на насилия, которым будто бы подвергался он и его сторонники, не упоминая о вмешательстве патриарха с целью его защитить.⁹² В письме к Георгию Лапифу, написанном в 1342 г., он упоминает об антипаламитской настроенности Калеки как о новости.⁹³ Наконец, в своем *Донесении* он умалчивает о том, что же произошло на августовском соборе,⁹⁴ не без причины: собор осудил и его и заставил подписать заявление, в котором он объявлял, что принимает постановление собора против Варлаама и отвергает учение Варлаама о свете.⁹⁵ Он сделал это крайне неохотно, поскольку толпа, присутствовавшая на заседании, не скрывала своего неодобрения к нему.⁹⁶

Это официальное осуждение, подтверждаемое, разумеется, всеми паламитскими источниками, будет иметь важные последствия в период гражданской войны 1341—1347 гг.: императрица Анна, которая, по крайней мере сначала, не противилась начатой Акиндином кампании против Паламы и его сторонников, открыто выступит против рукоположения Акиндина в диаконы, ибо осуждение, которому он подвергся, не было предварительно снято.

Осуждение Акиндина не упоминается в Томосе, где и вообще ни слова не говорится о втором, августовском, соборе 1341 г., а ограничивается сообщением об июньских прениях. Такая форма этого документа позволила антипаламитам некоторое время не обращать внимания на осуждение Акиндина, а нынешним историкам —

Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne... 117). То, как он составит *Томос*, не упоминая об этих спорах, позволит патриарху отрицать их легальное существование. Но это будет делом политическим (ср. ниже).

⁹² Акиндин. *Донесение*. С. 89.

⁹³ Действительно, после октября 1341 г., пишет он, патриарх, «отвернувшись от прочих забот», стал нападать на Паламу (*Письмо* 42 // 182. 143—146). [Издатель датирует это письмо январем-февралем 1345. — И. М.]

⁹⁴ Акиндин. *Донесение*. С. 89.

⁹⁵ Отрывок оттуда воспроизводится св. Григорием Паламой: *Против Акиндина*. VI. 2 // ГПС III. 381. 34—382. 3 [цитату в оригинале заменяем на перевод]: Приемлем и от души лобызаем и собор, собравшийся в присутствии благочестивейшего покойного и приснопамятного царя нашего, обличившего и отвергнувшего яже Варлаамом о несоделанном и божественном свете Преображения глаголашася богохульно и злочестиво.

⁹⁶ Он сам говорит об этом (δῆλον φανερὸν καὶ πάντων), рассказывая, как паламиты возвращали ему упрек в двубожии, который он выдвинул против них (ὡς ἄρα ἡμεῖς ταῦτα, οὐκ ἐκεῖνοι φρονοῦμεν. *Против Паламы*. I. Монас. gr. 223. F. 114 v.). В своем *Донесении* он говорит, что двое монахов, его сторонников, подверглись избиению толпой (*Донесение*. С. 89).

говорить о «тайных переговорах паламитов в августе».⁹⁷ Как объяснить это умолчание? Анонимное письмо некоего паламита, написанное примерно в 1342 г., объясняет его желанием монахов дать Акидину возможность покаяться.⁹⁸ Несомненно, однако, что решающими соображениями при составлении *Томоса* в известном нам виде были политические причины.

Осложнения в политике. После смерти Андроника III за власть боролись два претендента на регентство — Кантакузин и Иоанн Калека.⁹⁹ Нет никаких указаний на то, что эта политическая борьба была связана с вероучительными убеждениями двух главных соперников. Как мы видели, Калека не горел тогда желанием поддерживать антипаламитов. Напротив, он сам сообщает, что отказался придать августовскому собору вполне официальный характер по следующим двум причинам:

1) чтобы не принимать решения касательно вероучения;

2) чтобы не оказать Кантакузину честь председательствовать на соборе, являющуюся прерогативой императора.¹⁰⁰

Поэтому Калека согласился с обнародованием документа, дабы утвердить победу монахов, при условии, что в нем не будет упомянут августовский собор, состоявшийся под председательством Кантакузина.¹⁰¹ Значит, власть патриарха в этот период была вполне достаточна для того, чтобы действовать наперекор великому домовитику и навязать ему умолчание о соборе, на котором он выступал как фактический император, что явилось бы для него важным прецедентом, если бы, например, его подпись стояла под *Томосом*. Сторонник Кантакузина Филофей именно в этом смысле истолковывает августовские события. «Сиятельныйнейший император, — пишет он, имея в виду Кантакузина, — там присутствовал, хотя и не был тогда

⁹⁷ JUGIE. Palamite (controverse). Col. 1784.

⁹⁸ Ἐφείσαντο δ' οἱ μοναχοὶ ὀνομαστὶ τοῦτον (Акидина) ἐκδοῦναι ταῖς ἀραῖς καὶ ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ περιέλοσε, μετανοίας τόπον ἐν τοῖς ἐξῆς αὐτῷ τηροῦντες. *Chalc. Panagh.* 157. F. 287. Автор письма — паламит; его корреспондент пытался убедить кипрского философа Георгия Лапифа также выступить против Паламы. Некоторые места в письмах Акидина заставляют нас думать, что этим корреспондентом был Иакинф, будущий архиепископ-антипаламит в Фессалонике. [См. о нем: К. ΚΥΡΡΗ. Ὁ Κύριος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Ἰάκινθος (1345—46) καὶ ὁ ρόλος του εἰς τὸν ἀντιπалаμιτικὸν ἀγῶνα // *Κυπριακαὶ Σπουδαί*. 1961. 25. 91—122. — И. М.]

⁹⁹ Борьба началась 18 июня (Григора. *История*. XII. 3 // II. 579).

¹⁰⁰ Иоанн Калека. *Истолкование Томоса* // PG CL. 901 B. [О документе см.: DARROUZÈS. *Les régestes...* 200—202 (N 2253). — И. М.]

¹⁰¹ Акидин. *Донесение*. С. 89. Калека. *Истолкование Томоса* // PG CL. 901 B.

еще облечен властью; он, скорее, обладал властью и управлял делами государства; ему недоставало лишь диадимы и наименования «император»; он занимал место сиятельнейшего императора — своего брата [Андроника III]». ¹⁰²

Как раз это положение дел и не хотел признавать патриарх, и ему удалось добиться того, чтобы в *Томосе* об этом ничего не говорилось. ¹⁰³ Действительно, документ составлен согласно желанию Калеки, а это лишний раз доказывает, что патриарх, если бы захотел, мог бы с таким же успехом придать ему и менее паламитскую окраску. Но, вероятно считая, что спор завершен победой монахов, он одобрил составленный св. Григорием Паламой текст, ¹⁰⁴ прибавив к нему категорическое запрещение возвращаться к обсуждению этой проблемы. ¹⁰⁵

Ничего лучшего монахи и пожелать не могли.

Впрочем, Калека осыпал их различными милостями, возможно чтобы заручиться их поддержкой в своей борьбе за политическое влияние с Кантакузином. Действительно, св. Григорий сообщает, что патриарх предложил ему епископство Монеувасии, а после его отказа заставил избрать туда его первого друга Исидора, предлагая самому Паламе стать митрополитом в Фессалонике. ¹⁰⁶

¹⁰² *Похвальное слово*, 64 // 498. 20—24 <601 В>; ср.: *Томос собора 1347 г.* // *Register*. 354. 99—105.

¹⁰³ Когда Кантакузин заставил короновать своего сына Матфея в 1354 г., *Томос* 1341 г. был сочтен чересчур выгодным для законной династии и потому изъят из архивов: даже оригинал был уничтожен; после падения Кантакузина, во второе патриаршество святителя Каллиста (1354—1363), оригинал заменили копией. F. MIKLOSICH, J. MÜLLER. *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. (Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV usque ad MCCCCII e codicibus manu scriptis Bibliothecae Palatinae Vindobonensis)*. Wien 1860. I. 354—355. [Ж. Даррузес не согласен с этим утверждением о. Иоанна: «Оригинал, — говорит он, — не был уничтожен, если понимать под оригиналом зарегистрированную копию; текст в венской рукописи (патриаршего регистра. — *И. М.*) не был переписан, он был лишь восстановлен на своем месте после (временного. — *И. М.*) изъятия». См.: DARROUZÈS. *Les régestes...* 168: *Diplomatiques*. — *И. М.*]

¹⁰⁴ Действительно, преамбула *Томоса* повторяет выражения св. Григория Паламы, а цитируемые святоотеческие тексты совпадают с теми, на которые учитель безмолвия ссылается в *Триадах*.

¹⁰⁵ PG CLII. 692 AB; ср.: Акиндин. *Донесение*. С. 90.

¹⁰⁶ Св. Григорий Палама рассказывает об этих событиях в *Опровержении Истолкования Томоса Иоанна Калеки* // ГПБ II. 618. 32—619. 18. Давид Дисипат подтверждает эти факты (*Поэма против Акиндины* // R. BROWNING. *David Dishypatos' Poem on Akindynos // Byzantion*. 1955—1957. 25—27. 713—745, особ. 726; ср. очень верные замечания издателя, с. 718).

С другой стороны, как мы увидим ниже, учитель безмолвия, оставшись после соборов в Константинополе, играл важную роль в тайных политических переговорах, сопровождавших государственный переворот в октябре 1341 г.; очевидно, его авторитет и влияние были очень велики, а победа в религиозном отношении — полной.¹⁰⁷

Соборный Томос. В опубликованном тексте *Томоса* заглавие, правда, упоминает о нескольких соборах, принимавших решение о Варлааме и Акиндине (τόμος γεγραμμένος ἐπὶ ταῖς... συνόδοις...); но то же заглавие особо подчеркивает факт присутствия Андроника III (προκαθήμενον καὶ τοῦ θειοτάτου βασιλέως, ἕως οὗ περιῆν); а ведь только оно и придает решениям полную законность. Неизданные варианты *Томоса* имеют более длинное заглавие, проливающее дополнительный свет на природу документа: помимо опубликованного в наше время текста заглавия имеется следующее добавление: τὴν μὲν ἀπόφασιν ἐξηγηγεμένην παρουσία βασιλικῇ, τὸν δὲ τόμον μετὰ θάνατον αὐτοῦ ἐκτεθέντα (ἐπειδὴ ἐφεξῆς μὲν ἑβδομάδι ἔζησε νοσῶν γὰρ ἦν) καὶ ὑπογραφέντα κατὰ μῆνα Αὐγούστου τῆς ἐννάτης ἰνδικτιῶνος τοῦ ἡωμθ' ἔτους [решение, вынесенное в императорском присутствии, *Томос* же, составленный после его смерти (поскольку после этого он прожил одну неделю, ибо был больным) и подписанный в месяце августе девятого индикта лета 6849. — Пер.].¹⁰⁸ Очевидно, по мнению составителей документа, «решение» (ἀπόφασις) могло быть принято только в присутствии Андроника III, ибо вопрос о том, кто станет его наследником, в августе 1341 г. не был урегулирован. Следовательно, августовский собор не принял «решения»; он просто подвел Акиндина под июньское осуждение: «если кто-нибудь захочет выдвинуть против монахов те же обвинения, которые выдвигал против них Варлаам... устно или письменно... он подпадет под то же осуждение».¹⁰⁹ Вот почему во всех относящихся к этому периоду писаниях св. Григорий хочет доказать, что Акиндин — «варлаамит», а это не совсем точно.

Подписание *Томоса* не обошлось тем не менее без некоторых трудностей. Св. Григорий Палама и Иосиф Калофет рассказывают,

¹⁰⁷ Св. Григорий Палама. *Письмо Дионисию Эйнискому* // ГПС II. 494. 1—4.

¹⁰⁸ Этот заголовок имеется, в частности, в *Patm.* 423 (XV в.) (Ι. ΣΑΚΚΕΛΙΟΥ. *Πατριακή Βιβλιοθήκη*. Ἀθήναι 1890. 189) и *Dion.* 194 (*Athou.* 3728). F. 161 (XIV в.). Слова в скобках написаны на полях последней рукописи.

¹⁰⁹ *Register.* 254. 477—481 <691 D—692 A>. Со своей стороны, Акиндин пишет Лапифу: ἡμᾶς ὡς ἀντή ταῦτα τῷ Βαρλαάμ φρονούντας, ἐκκληρύκτους ἐπιτίθετο τῆς Ἐκκλησίας (*Письмо* 42 // 178. 58—59).

что сторонники Акиндина сделали все для того, чтобы епископы не последовали примеру патриарха, подписавшего документы первым. Однако семь епископов, не считая патриарха, подписали *Томос* в августе:¹¹⁰ Григорий Сардийский, Григорий Диррахийский, Нил Лакедемонский, Исаак Мадитский, Малахия Мефимский, Макарий Видинский и Афанасий Кизический. Действительно, их имена фигурируют в двух лучших списках *Томоса*.¹¹¹ Подписи Афанасия Кизического добились не без труда; ведь на июньском соборе он претерпел неудачу: собрание отказалось читать принесенные им документы; затем его не пригласили к участию в составлении *Томоса*, и он потребовал отсрочки, чтобы поставить свою подпись. С другой стороны, Афанасию представили фальсифицированные (*παράκεχαρμένα*) произведения св. Григория Паламы, которым он обязан неверным представлением о его мнениях; лишь познакомившись с подлинным текстом произведений св. Григория, он поставил под *Томосом* свою подпись.¹¹²

«Фальсифицированные писания». Что же это были за «фальсифицированные писания» св. Григория Паламы, о которых говорит Афанасий Кизический? Ответ на этот вопрос мы обнаруживаем в неизданных произведениях учителя безмолвия, который на протяжении всего спора, продолжавшегося во время гражданской войны с 1341 по 1347 г., обвинял Акиндина в распространении недовосточеренных цитат из его произведений. Здесь невозможно привести все отрывки, в которых св. Григорий Палама упоминает об этом. Прочитируем несколько взятых наугад. В опубликованной в конце

¹¹⁰ Св. Григорий Палама. *Против Акиндина*. I. 8 // ГПС 72.30—73.7; ср.: Иосиф Калофет. *Против Акиндина*. II.3 // Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα. 112.49—53.

¹¹¹ *Vindob. jur. gr.* 7. F. 223 и *Laur Plut. Cod.* VIII. F. 11 v. (XIV в.) (= PG CLIV. 699 CD). Св. Григорий Палама подтверждает, что подписей было семь, включая Афанасия Кизического (*Πисьмо Даниилу Энийскому* (Ἐπιστολὴ πρὸς Δανιὴλ Αἴνιον) // ГПС II. 387.29—30). Другие списки добавляют Лаврентия Аланского (*Laud. gr.* 87. F. 208; *Ivir.* 386 = *Athon.* 4506). Разночтения в списках подписавших объясняются, как мы увидим в случае с *Томосом* 1351 г., отсрочками, вызванными необходимостью отсылать текст в епархии. [Это текстологическое примечание приводим в сокращении.]

¹¹² См. его объяснительное примечание, присоединенное к *Томосу* // PG CLI. 692 BD [в новом издании этот отрывок отсутствует, да и сам *Томос* датируется июлем, а не августом. — И. М.]. М. Жюжи ошибочно считает, что его подписи добились лишь в 1346 г. (JUGIE. *Palamite (controversie)*. Col. 1784). Св. Григорий Палама цитирует его примечание в *Письме Даниилу Энийскому*, написанном в 1346 г., и приводит Афанасия в числе семи первых лиц, подписавших *Томос* (см. прим. 111).

1341 г. *Апологию* св. Григорий уже писал, что Акиндин, как только Варлаам покинул Византию, стал изымать отдельные фразы из контекста, удалять одни слова и прибавлять другие, дабы исказить смысл.¹¹³ В других местах он приводит конкретные примеры таких искажений и чаще всего описывает обработку Акиндином одной фразы из письма, которое Палама написал ему из Фессалоники в начале 1341 г.: *Ἔστιν ἄρα θεότης ὑφεμένη κατὰ τοὺς θεοφόρους θεολόγους ὡς κἀνταῦθα εἶπεν ὁ μέγας Διονύσιος, ἡ θέωσις, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκεμένης οὐσίας τοῦ Θεοῦ, καὶ μάτην νῦν ὁ Варλαάμ τὴν διθεῖαν περιαγγέλλει δῆθεν καθ' ἡμῶν.* «Итак, обожение — это низлежащая божественность, согласно богомудрым богословам, как говорит здесь и великий Дионисий,¹¹⁴ ибо оно есть дар вышележащей сущности Божией. И напрасно теперь Варлаам обвиняет нас в двубожии».¹¹⁵

Как объясняет св. Григорий Палама, Варлаам уже обвинял его в двубожии и использовал термин *θεότης ὑφεμένη* [низшая божественность] для характеристики учения св. Григория Паламы о благодати; св. Григорий отвечает ему, цитируя Дионисия, что термин *ὑφεμένη* (низшая) можно принять только при условии, что такая благодать также есть Божество, так как она есть жизнь единого Бога, причастуемая людям.¹¹⁶ Акиндин же, сочиняя *Опровержение* письма Паламы и приводя в нем это место, заканчивает цитату после слова *ὑπερκεμένης* (вышележащей), а это, разумеется, заставляет относить это причастие к подразумеваемому существительному

¹¹³ *Апология пространнейшая...* // ГПС II. 135.16—19.

¹¹⁴ Ссылка на *Послание к Гайю* Псевдо-Дионисия: *εἰ θεότητα καὶ ἀγαθότητα νοήσεις αὐτὸ τὸ χρῆμα τοῦ ἀγαθοποιοῦ καὶ θεολοιοῦ δῶρον,... καθ' ὃ θεούμεθα καὶ ἀγαθυνόμεθα* [...аще <говорят, что Бог —> божественность и благодать — разумеи сие прозванием благодворящего и боготворящего дарования... по нему же обожаемся и благостимся]. *Послание II* // PG III. 1068—1069.

¹¹⁵ *Третье письмо Акиндину* // ГПС I. 306.18—21.

¹¹⁶ *Οὐ τοῦ Παλαμά ἐστι λόγος τὸ δύο εἶναι θεότηας, ὑπερκεμένην καὶ ὑφεμένην, ἀλλὰ τοῦ Варλαάμ [Не Паламе принадлежит выражение, будто две суть божественности, вышележащая и низшая, но Варлааму]. Св. Григорий Палама. *Яко Варлаам и Акиндин суть те, кто разделяют надвое (Οτι Варλαάμ καὶ Ἀκίνδυνός εἰσιν οἱ διχοτομοῦντες)* // ГПС II. 276.1—3. Ср. более недвусмысленный отрывок: *τὸ ὑφεμένον καὶ ὑπερκεμένον ἔφημεν, μᾶλλον δέ, τοῦ Варλαάμ εἰπόντος, πρὸς μὲν τὴν λέξιν ἀντειπεῖν οὐκ ἤξιώσαμεν ἡμεῖς, πρὸς δέ τὴν εὐσεβῇ τοῦτο μετηνέγκαμεν διάνοιαν* [Когда мы говорили о низшем и вышележащем, точнее же, когда говорил Варлаам, мы не заботились о том, чтобы отвечать на <его> выражение, а переосмыслили его в соответствии с благочестивым разумением]. *Против Акиндина*. II. 9 // ГПС III. 110.12—15.*

θεότητος (божественности / Божества):¹¹⁷ таким образом, св. Григорию приписываются слова о двух Божествах, одном вышележащем (ὑπερκεκμένην), а другом низлежащем (ὑφεμένην). Это и будет основным обвинением, предъявляемым ему противниками, и важно уже сейчас отметить, что это выражение Паламе не принадлежит и что он всегда с негодованием отрекался от его авторства.¹¹⁸

Нет нужды полагать, что Акиндин с самого начала стремился сознательно фальсифицировать писания Паламы; он просто отыскивал у него места, которые подтверждали бы его собственное толкование учения Паламы, и, как часто в таких случаях бывает, изъятые из непосредственного окружения цитаты использовались для доказательства положений, противоположных тому, что св. Григорий хотел сказать на самом деле...^[xiv] Впрочем, известно, что сборники такого рода цитат, составленные антипаламитами, имели хождение в Византии, и Афанасия Кизического мог ввести в заблуждение один из них.¹¹⁹

Акиндин и небольшая группа его друзей были единственными, кто выступил в 1341 г. против богословия Паламы. Даже Никифор Григора в надгробном *Похвальном слове* Андронику III, которое он произнес во дворце, упоминает о том, как покойный император осудил на соборе 10 июня растленные догматы (διεφθόρτα δόγματα) Варлаама.¹²⁰

¹¹⁷ Monac. gr. 223. F. 35. В нашем комментарии к тексту письма попытку фальсификации мы приписали позднему антипаламиту Нифонту (Θεολογία. 1953. 24. 564). В действительности это дело рук Акиндина, продолжавшего пользоваться в своих последующих писаниях неточными цитатами из Паламы. [Последний вывод о. Мейендорфа был оспорен; см. комм. к этой главе.]

¹¹⁸ Οὕτως οὐδὲ δύο θεότητας λέγομεν ἡμεῖς οὐδ' ὑπερκεκμένην τε καὶ ὑφεμένην, ἀλλὰ μίαν, οὐκ ἐν οὐσία δὲ μόνον, ἀλλ' ἐν τῇ διὰ πάντων τελειότητι θεωρουμένην [Таким образом, мы ниже две божественности глаголем, ниже вышележащую и низшую, но едину, не в сущности же точию, но во всецелом своем совершенстве созерцаемую]. (Письмо Даниилу Энийскому // ГПΣ II. 388. 30—32). Ср.: другие подобные отрывки из св. Григория Паламы в: Θεολογία. 1953. 24. 564—566.

¹¹⁹ Подобный сборник имеется в Barber. gr. 291, f. 216 v.-218 под заголовком Τοῦ διαβοήτου καὶ πολυθέου Παλαμῆ [Пресловутого и многобожного Паламы]. Там цитата из Письма к Акиндину находится на правильном месте, в том же неполном виде. Прочие тексты этого сборника можно найти у авторов-антипаламитов, которые несомненно пользовались такими собраниями, чтобы опровергать Паламу.

¹²⁰ История. XI. 11 // I. 564. Св. Филофей цитирует это место из Истории, чтобы доказать, что Григора в 1341 г. «был в согласии с Церковью Христовой» (Против Григоры. VI // Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικὰ ἔργα / Δ. В. КАМАКН (Θεσσαλονικεὺς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 3). Θεσσ. 1983. I. 213. 1493—1494 <PG CL. 920 D—921 A>). Ничего не предпринял Григора и для того, чтобы воспрепятствовать в августе осуждению Акиндина; он сам признает, что занимал тогда выжидательную позицию (ср.: R. GUILLAND. Essai sur Nicéphore Grégoras. Paris 1936. 21).

Очевидно, что первой реакцией византийской Церкви была однозначная поддержка св. Григория. Его победа не была следствием какой-нибудь ловкой интриги Кантакузина; сам патриарх одобрял Паламу, если не по убеждению — Калека так часто менял свою политику, словно своих убеждений у него вообще не было, — то по крайней мере преследуя свои интересы. Таким образом, Акиндину ничего не оставалось, как распространять имевшиеся у него антипаламитские писания, относительный успех которых объясняется недоразумениями, вызванными ими по поводу подлинной мысли учителя безмолвия, — и многие из этих недоразумений дожили до наших дней.

Исключительно политические обстоятельства замедлили окончательное торжество учения Паламы и привели к появлению многочисленных полемических произведений, лишь немногие из которых обогатили богословскую традицию Византии. Св. Григорий уже в 1341 г. с полной ясностью изложил свое учение в *Триадах*, главном труде своей жизни, и отныне он сможет разве что бесконечно повторять одни и те же доводы — то в личных письмах, адресованных современникам, то в полемических произведениях, где он разрабатывает более или менее устойчивую терминологию. Тем не менее, чтобы по-настоящему постичь мысль Паламы, необходимо обратиться к его первым произведениям, направленным против Варлаама; в них он изложил основы подлинного бытийного богословия, которые будет лишь уточнять в последующих писаниях, направленных на опровержение эпигонов калабрийского философа.

Глава IV

Период гражданской войны (1341—1347 гг.)

Политическая ситуация. Умерший 15 июня 1341 г. Андроник III Палеолог оставил наследника в возрасте всего девяти лет и вдову — императрицу Анну Савойскую, западную принцессу, совершенно не готовую блуждать по лабиринтам византийской политики. Уже 18 июня появились два претендента на регентство — патриарх Иоанн Калека, которого поддерживал Алексей Апокавк, и великий domestik Кантакузин.¹ Первый опирался на письменный документ, врученный ему и членам Синода Андроником в 1334 г., когда он был поставлен патриархом; император, говорилось в документе, поручал заботе Церкви охранение своей жены и детей в случае политической смуты.¹ В Византии, действительно, существовал обычай, по которому патриарх Константинопольский считался признанным защитником законности престолонаследия. Именно в этом качестве Арсений выступал против узурпатора Михаила VIII Палеолога, и Иоанн Калека даже будет открыто ссылаться на него, обещая сделать еще лучше: чтобы не поддаться силе, как Арсений, он, Калека, примет на себя заботу обо всех делах гражданского управления совместно с императрицей Анной.² Тем самым патриарх претендовал на регентство, подобное регентству святителя Николая Мистика в X в.

Претензии Кантакузина основывались главным образом на дружбе, которую питал к нему Андроник III, и на власти, которой великий domestik располагал еще при жизни императора. Связь его с покойным василевсом была чем-то вроде духовного родства, что позволяло ему заявлять на всем протяжении своего сначала оспариваемого, а затем всеми признанного царствования, что, объявив себя императором,³ он не нарушил законный порядок престолонаследия и, поступив таким образом, лишь занял должность, которую предложил ему сам Андроник.⁴

¹ Григора. *История*. X. 7 // I. 469.

² Κλύδωνας ἀτεκμάρτους ἐπεχέσθηναι τοῖς τῶν Ῥωμαίων πράγμασιν..., δι' ἀφρέλειαν καὶ ραθυμίαν τοῦ τηνικαῦτα πατριαρεῶντος Ἀρσενίου. Ἐγὼ τοίνυν ἀντιλήψομαι τῶν κοινῶν, ὅμοῦ τῇ βασιλίδι, πράγματων. Григора. *История*. XII. 3 // II. 579. Д. Станилоаэ вполне справедливо настаивает на вредной роли, которую сыграли в богословском споре политические амбиции Калеки: D. STĂNILAOE. *Viața și Învățătura sfântului Grigorie Palama. (Seria teologică, 10)*. Sibiu 1938. 120 и сл.

³ См. об этом: F. DÖLGER. Ioannes VI. Kantakuzenos als dynastischer Legitimist // *Annales de l'Institut Kondakov*. X (*Mélanges A. A. Vasiliev*). 1938. P. 19—29.

⁴ Кантакузин. *История*. II. 40 // 559.

В общем политическое равновесие после смерти Андроника могло выглядеть только как *modus vivendi* двух противоположных сил. После многочисленных более или менее бурных дискуссий Кантакузин и патриарх поклялись друг другу в верности, и великий доместик покинул Константинополь, чтобы руководить военными операциями на Балканах.⁵

По-видимому, он отказался от всяких исключительных требований, ибо по настоянию патриарха согласился, чтобы августовский собор не упоминался официально в соборном *Томосе* 1341 г. Тем не менее в октябре Калека и Апокавк совершенно отстранят его от дел, совершив стремительный государственный переворот.⁶

Св. Григорий Палама и государственный переворот. Св. Григорий, находившийся, когда разворачивались эти события, в Константинополе, не остался к ним безразличен. Его семейные связи, духовный авторитет и недавняя победа над Варлаамом открывали ему легкий доступ к политическим деятелям Империи; перед ними он выступил в роли защитника «несправедливо оклеветанного» Кантакузина и представил катастрофические последствия гражданской войны, к которой не преминет привести государственный переворот.⁷ В октябре 1341 г. Калека пригласил его к себе лично и сообщил свой план, стремясь заручиться его поддержкой. Св. Григорий, напротив, стал проповедовать мир между двумя враждебными партиями; тогда иерарха охватил такой гнев на учителя безмолвия, что великому дукле Алексию Апокавку пришлось заступаться, засвидетельствовав его добрые намерения.⁸ Главной целью святого отца было сохранение *status quo*, с большим трудом достигнутого после смерти Андроника; во всех произведениях, датированных этим периодом, он объявляет себе защитником «мира» и «согласия» между двумя политическими партиями, раздиравшими Империю. «Что должны мы делать, — пишет он афонским монахам, — когда начался раздор? Возбуждать единоплеменников друг против друга или объяснять им, что они суть члены друг друга и что они не должны обращаться со сродными себе, как с иноплемениками?.. Таким образом, мы были предназначены судьбой в служители мира».⁹

⁵ Григора. *История*. XII. 6 // II. 595.

⁶ G. OSTROGORSKIJ. *Histoire de l'État byzantine*. Paris 1956. 533; ср.: L. BRÉHIER. *Vie et mort de Byzance*. Paris 1948. 435. [G. WEISS. *Joannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jh.* Wiesbaden 1969. 32—34. — И. М.].

⁷ *Томос 1347 г.* // Register. 356—358. 141—148; ср.: св. Филофей. *Похвальное слово*, 64 // 498. 17—32 <601 D—602A>.

⁸ В марте 1342 г. св. Григорий напомнил патриарху об этом: *Письмо к Филофею* // ГПС II. 532. 4—12.

⁹ *К честнейшим старцам* // ГПС II. 511. 1—9.

Принимая непосредственное участие в политических делах своего времени, св. Григорий Палама следовал традиции святых Афанасия I и Феоплига Филадельфийского. Его позицию нельзя объяснить упрощенно, как это делает О. Тафрали: «За фасадом вопроса исихазма следует видеть... две столкнувшиеся партии: с одной стороны знатных и богатых, с другой — народную партию».¹⁰ Даже если принять эту концепцию для объяснения гражданской войны между правительством Анны, предполагаемым защитником бедных, и Кантакузином, вождем феодальной знати, пришлось бы еще доказывать, что исихасты стали союзниками Кантакузина именно потому, что, защищая феодальные привилегии, он защищал и монастырские владения. А ведь выше мы видели, что византийские исихасты принадлежали к духовному движению, в общем враждебно относящемуся к обогащению монахов. Впрочем, далее в этой главе мы покажем, что не все сторонники великого доместика были паламитами и что, с другой стороны, правительство Анны не разделяло полностью ни религиозную политику патриарха Иоанна Калеки, ни богословие Акиндина.

Прежде всего к участию в политике св. Григория подтолкнуло совершенно оправданное чувство, что внутренние раздоры — главная причина упадка Византии; кроме того, защищая Кантакузина, он сознавал (и это признают сегодня лучшие из историков), что великий доместик был «единственным человеком», способным продолжить «дело возрождения», начатое Андроником III в сотрудничестве с ним.¹¹ С другой стороны, чисто религиозные мотивы также определяли действия св. Григория и его учеников, ибо они больше доверяли — и с полным основанием — православному Кантакузину, чем православному иным византийским политикам.

Впрочем, св. Григорий не собирается совершать окончательный выбор между двумя враждебными партиями. В своих писаниях он будет всегда выражать полнейшее почтение не только к императрице Анне Савойской, но и к великому дуксу Алексию Апокавку, главному врагу Кантакузина. Во время бурных дискуссий с патриархом Алексий, как мы видели, защищает святого отца от гнева Калеки и заступает за него. В сочинениях, относящихся ко времени гражданской войны, св. Григорий неоднократно упоминает Апокавку, но ни разу его не порицает.¹² Вместе с тем учитель безмолвия с возмущением отстранит выдвигаемые против него обвинения в тайных

¹⁰ O. TAFRALI. *Thessalonique au quatorzième siècle*. Paris 1912. 203.

¹¹ BRÉHIER. *Vie et mort de Byzance*. 434—435. [Ср.: WEISS. *Joannes Kantakuzenos...* 113, 115. — И. М.].

¹² По Катакузину, главным врагом св. Григория Паламы является, наоборот, не Калека, а Апокавок (*История*. III. 17 // II. 106—107).

связях с Кантакузином. Защищая «мир», он не хочет «заниматься политикой», но стремится бороться с несправедливостью и клятвопреступлением, в которых повинен патриарх.

Св. Григорий не изменит своего мнения, когда Кантакузин в Дидимотике объявит себя императором. В Византии не существовало закона о престолонаследии, как не существовало его и в Риме; семейные связи могли указать на богоизбранного, предназначенного Провидением человека, каковым являлся василевс в глазах византийцев; но Божественный выбор мог проявиться и по-другому, например, посредством того, что сегодня нам кажется узурпацией. Эти две юридически несовместимые точки зрения — законного династического престолонаследия и «провиденциальной узурпации» — в Восточной Империи всегда сосуществовали. Облачаясь в пурпур, Кантакузин мог сослаться на многочисленные знаменитые прецеденты; тем не менее он предпочел отдать дань доктрине легитимности, по-прежнему признавая малолетнего Иоанна V императором.¹³

Палама в монастыре Св. Михаила Сосфенийского. Палама весьма подробно рассказывает о происходивших в 1341—1342 гг. событиях. Так, он сообщает, как после неоднократных, но бесплодных попыток повернуть ход политических дел в Константинополе он решил удалиться в монастырь Св. Михаила Сосфенийского на Босфоре, в нескольких километрах от столицы.¹⁴ Но и вдали от столичных политических интриг его авторитет был опасен для патриарха,

¹³ Ср.: L. BRÉNIER. *Le Monde byzantin*. II. *Les Institutions*. (L'évolution de l'humanité, 32B) Paris 1949. 17—26. [О традициях престолонаследия в Византии вообще и о несколько иной, нежели у о. Иоанна, трактовке случая с «провиденциальной узурпацией» Иоанна Кантакузина в частности см. специальное исследование: I. MEDVEDEV. *Ἡ συνδική ἀπόφασις τῆς 24 Μαρτίου 1171 ὡς νόμος γιὰ τὴ διαδοχὴ στὸ θρόνο τοῦ Βυζαντίου* // *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα: Κανονικὸ Δίκαιο, Κράτος καὶ Κοινωνία* / Ἔκδ. Ν. Οἰκονομίδη. Αθήνα 1991. 229—238].

¹⁴ *Письмо к Филофею* // ГПС II. 531. 1—2; так же называется монастырь в *Письме к честнейшим старцам* // ГПС II. 512. 7—8; этот «монастырь Архистратигов» и есть монастырь Св. Михаила Сосфенийского, как видно из другого текста св. Григория Паламы, где он говорит о шуме, который там производили суда на Босфоре, и в особенности о столпе св. Даниила Столпника, находившемся «над» монастырем (*Письмо к Филофею* // ГПС II. 534. 28—33). Эти тексты дополняют и подтверждают свидетельства, приводимые в кн.: R. JANIN. *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*. III. *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. Les églises et les monastères*. (Archives de l'Orient Chrétien, 4C) Paris 1969². 359—362. Монастырь был дан в управление в 1337 г. Игнатию Калофету, которого, вероятно, следует отождествить с исихастом Игнатием, первой жертвой насмешек Варлаама в Фессалонике (ср.: *Register*. 82 (N 107)).

который решил отделаться от слишком опасного политического противника. К середине зимы 1341/1342 г. он дал Акиндину определенную свободу нападать на богословие св. Григория Паламы,¹⁵ не позволяя ему тем не менее писать. Значит, мысль воспользоваться Акиндином, чтобы нанести удар по моральному авторитету главы исихастов, уже возникала у Калеки, но он еще не осмеливался открыто опираться на монаха, осужденного в августе.¹⁶

В начале марта 1342 г. посланник патриарха прибыл в монастырь к св. Григорию Паламе и предложил ему сделку: если он согласится вернуться в Константинополь и поддержать партию противников Кантакузина, Акиндина снова лишат возможности ему вредить.¹⁷ Св. Григорий несомненно был не тот человек, что дрогнет перед угрозой шантажиста. Он ответил, что не намерен менять свою политическую позицию, соответствующую подлинным интересам народа и императоров; что же касается осужденного собором Акиндина, то по отношению к нему патриарх должен исполнить свой долг; сам он готов вернуться в Константинополь, но только под конец Великого поста.¹⁸

В Константинополе. На самом деле он вернулся туда в Вербное воскресенье, 24 марта. Незадолго до этого он получил известие, что делегация афонских монахов, возглавляемая протом Исааком, направляется в столицу, чтобы вести мирные переговоры с двором Анны Савойской. Поэтому он устремляется им навстречу, принимает их по приезде 26 марта¹⁹ и отводит в город в собственные апартаменты, хотя и не сопровождает их во дворец.²⁰ Афонская делегация отправилась в столицу по особой просьбе Кантакузина и усилила позицию св. Григория Паламы.²¹ Прота сопровождали игумены, в том числе игумен Лавры Макарий и игумен Филофеу Лазарь, и

¹⁵ Св. Григорий Палама. *Письмо к Филофею* // ГПС II. 531. 3—6.

¹⁶ Св. Филофей говорит, что Калека действовал в реабилитации Акиндина вначале «постепенно, мало-помалу» (*Похвальное слово*, 67 // 501. 5 <603 A>); это хорошо заметил П. СЫРКУ. *К истории исправления книг в Болгарии в XIV в.* Т. I. Вып. I. *Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского*. СПб. 1890. 122—124.

¹⁷ См. Послание Калеки в изложении св. Григория: *Письмо к Филофею* // ГПС II. 531. 16—28.

¹⁸ *Письмо к Филофею* // ГПС II. 532. 31—32.

¹⁹ Св. Филофей. *Житие св. Саввы*, 67 // Φιλοθέου Κοκκίνου Ἀγιολογικὰ ἔργα / Δ. Γ. ΤΣΑΜΝ (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 4). Θεσσ. 1985. I. 290. 499 [далее все ссылки на это изд.].

²⁰ *Письмо к Филофею* // ГПС II. 533. 8—13.

²¹ Кантакузин. *История*. III. 34 // II. 209; ср.: Григора. *История*. XIII. 14 // II. 620.

многие известные святогорцы, среди которых Кантакузин упоминает Каллиста, будущего патриарха Константинопольского, и Савву из Ватопеда.

На светлой седмице, в первых числах апреля, св. Григорий Палама один явился к императрице Анне; частная аудиенция продлилась недолго, так как патриарх и высшие чиновники пожелали присутствовать при беседе, которая приняла чисто политический характер и ни к чему не привела. Св. Григорий иронично сообщает, что доводы главных чинов двора «не были приличны его слуху»; кроме того, они упрекали его в том, что он судит об их политике, не имея представления о положении дел. Беседа закончилась несколькими дипломатическими выражениями (ἡμεῖς πάνιν μελιχεῖοις ὡς ἐνῆν χρησόμενοι λόγοις...).²²

Св. Григорий Палама оставался в столице еще около пяти недель. После 12 мая он вернулся в монастырь Св. Михаила на Босфоре.²³

Патриарх искал предлог, дабы удалить обладающего весом противника, и учитель безмолвия предпочел избежать слишком резкого столкновения. В соответствии с практикой исихастов он жил не в самом монастыре (это место не располагало к сосредоточенности, в нем постоянно был слышен шум, производимый босфорскими лодочниками), а предпочел удалиться на холмы неподалеку от столпа св. Даниила Столпника, где располагалось несколько пустыней.²⁴

Раздор с патриархом. Между 19 и 26 мая²⁵ чиновник патриархии явился к нему в монастырь Св. Михаила, но, не найдя его там, вернулся в столицу. Св. Григорий Палама сам отправился туда и через своих друзей узнал, что для рассмотрения его дела созывался собор; в нем приняли участие епископы — сторонники Калеки, а также гражданские чиновники, в большинстве своем молодые, приходящиеся родственниками Ирине Хумнене, вдове деспота Иоанна Палеолога, которая под именем Евлогии настоятельствовала женским монастырем в Константинополе. Чиновники привели с собой осужденного монаха Акиндина и многих его сторонников. Целью собрания, созданного внезапно и тайно, было осуждение св. Григория и его жестокое преследование.²⁶

²² Письмо к Филофею // ГПС II. 533. 20—534. 16.

²³ Письмо к Филофею // ГПС II. 534. 25—27.

²⁴ Письмо к Филофею // ГПС II. 534. 32—535. 1. [Заменяем цитату переводом:] Ибо там водружен столп терпения столпа Даниила и [там же] места подвигов многих других древних святых.

²⁵ Письмо к Филофею // ГПС II. 534. 32—535. 5.

²⁶ Письмо к Филофею // ГПС II. 535. 13—24.

Кажется, в отсутствие виновного ничего не сделали, но стало понятно, что патриарх нашел предлог отделаться от Паламы: учителя безмолвия собирались осудить за его богословие. В течение года, прошедшего со времени отъезда Варлаама, св. Григорий продолжал писать, опровергая учение Акиндина, излагавшееся в основном устно; к этому времени относятся *Диалог между православным и варлаамитом*, *Апология* — сочинение в трех трактатах, напоминающее *Триаду* против Акиндина, а также, возможно, еще один диалог — *Феофан*. Эта полемическая деятельность представлялась ему вполне дозволенной, поскольку он лишь развивал учение о различии между сущностью и энергиями, которое было ясно выражено в третьей *Триаде* против Варлаама и однозначно одобрено августовским *Томосом* 1341 г. Тем не менее Калека собирался подвести его под действие параграфа, который он сам прибавил к *Томосу* и который запрещал продолжение богословского спора.

Св. Григорий довольно долго остается в городе, часто меняя место жительства.²⁷ Однажды, вероятно в июне, он находился в монастыре Иоанна Крестителя в Петре, назначенном местом пребывания афонского прота.²⁸

Два чиновника патриархии (ἐκκλησιαστικοὶ ὑπηρεταί) принесли ему приказ императрицы немедленно явиться во дворец. Распознав хитрость патриарха, св. Григорий отказался следовать за ними; «не в обычае, — подумал он, — чтобы клирики разносили императорские приказы». Тогда прот Исаак послал игумена Филофеу Лазаря узнать подробности: не идет ли речь о созыве нового собора? В этом случае св. Григорию не следует появляться там в одиночестве, дискуссии должны быть принародными, как в 1341 г., должны быть приглашены все христиане и прежде всего монахи. Лазарь вскоре вернулся в сопровождении номофилакса, которого св. Григорий называет также «судьей ромеев», и сакеллария Великой Церкви; через них Иоанн Калека дал проту ответ: у него нет намерения созывать собор, ибо вопрос решен в 1341 г., однако Палама нужен ему, чтобы рассмотреть некоторые его писания. Тогда афонцы все вместе, но без св. Григория Паламы, отправились к патриарху и резко протестовали против намерений иерарха. Они напомнили ему, что он сам восхвалял св. Григория и его богословие в присутствии номофилакса, а позднее — перед лицом собора 1341 г. Об этом свидетельствует

²⁷ Письмо к Филофею // ГПС II. 535. 13—24.

²⁸ Опровержение грамоты Игнатия Антиохийского // ГПС II. 636. 21—22; Письмо к Филофею // ГПС II. 535. 30; Кантакузин. История. III. 35 // II. 213 (ἐν τῇ μονῇ προσαγορευομένῃ Πέτρᾳ); см.: JANIN. La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin. III. Le siège de Constantinople... 435—441.

соборный *Томос*. Ни Палама, ни они сами не хотят нарушать решения собора. Калека не мог отрицать столь очевидные факты и сменил тему разговора; он заявил, что перехвачены письма Паламы Кантакузину и его союзникам.²⁹

Таким образом, он открыто разоблачил причину, заставлявшую его преследовать учителя безмолвия. Монахи стали отрицать эти факты, вопиать против клеветы и требовать доказательств обвинения, которому подвергся их предводитель.³⁰ Не получив их, они вернулись в монастырь и посоветовали св. Григорию как можно скорее покинуть город.³¹ И в самом деле, присутствие в столице стало опасным. Калека только искал повод, чтобы убедить правительство Анны Савойской осудить его. Богословие оказалось для него лишь ширмой, скрывавшей ненависть к «защитникам мира».³²

В Ираклии. Палама удалился в Ираклию, «чтобы не подать повода тем, кто такового искал».³³ В отсутствие св. Григория собор под председательством Иоанна Калеки вынес решение об уничтожении всех его произведений, написанных после августа 1341 г.;³⁴ эта мера была сходна с той, которой подвергся Варлаам до обнародования *Томоса*, и Акиндин мог обоих считать в равной степени еретиками.³⁵ На этом соборе святитель Исидор также присутствовал — в качестве нареченного епископа Монеувасии; он ссылался на *Томос*, но его протесты не смогли повлиять на исход прений.³⁶

Арест св. Григория Паламы. Первое соборное решение оказалось недостаточным, чтобы правительство Анны приняло меры

²⁹ Св. Григорий Палама. *Письмо к Филофею* // ГПС II. 537. 28—538. 1.

³⁰ Св. Григорий Палама. *Письмо к Филофею* // ГПС II. 538. 2—7.

³¹ Св. Григорий Палама дважды рассказывает об этих событиях: первый раз в своем *Опровержении граматы Игнатия Антиохийского* // ГПС II. 636—637, второй — в *Письме к Филофею* // ГПС II. 537.

³² Св. Григорий Палама. *Письмо к Филофею* // ГПС II. 538. 14—16. По мнению св. Григория, Калека — всего лишь жадный до власти политик (ὁ καὶ πατριάρχης καὶ πολιτάρχης [и патриарх, и политарх]): *Письмо к честнейшим старцам* // ГПС II. 512. 28; как писал в 1346 г. Иосиф Калофет, он принимал меры против паламитов только потому, что они противились его претензиям на регентство (*Речь 8 (Против Иоанна Калеки)* // Ἰωσήφ Καλοθέτου *Συγγράμματα* / Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, I). Θεσσ. 1980. 297. 402—298. 404).

³³ *Письмо к честнейшим старцам* // ГПС II. 512. 23—25.

³⁴ Акиндин. *Донесение*. С. 91 [см. выше, гл. III, прим. 40]; *Письмо 42 (премудрому Лапифу)* // 180. 111—112 [см. выше, гл. III, прим. 2].

³⁵ Акиндин. *Письмо 26* // 86. 60—62.

³⁶ Акиндин. *Донесение*. С. 91.

против учителя безмолвия. Акиндину еще не была предоставлена полная свобода действий. Св. Григорий был арестован только через четыре месяца и исключительно по политическим мотивам.³⁷ Императорский чиновник Скутариотис (Σκουταριώτης) прибыл в Ираклию с поручением провести следствие о деятельности св. Григория Паламы; он произвел обыск в его келье, разыскивая письма Кантакузина, и допросил губернатора Ираклии о связях св. Григория. Он отметил, что св. Григорий провел четыре месяца в полном одиночестве, и не сообщил в своем рапорте о какой-либо подозрительной деятельности святого отца. Затем он возвратил св. Григория в Константинополь и привез его прямо во дворец на совет под председательством императрицы. Гражданские архонты, выслушав доклад Скутариотиса, объявили, что Палама невиновен, но после их ухода Калека заточил его в монастырь. Св. Григорий пожаловался великому дукe Апокавку, и тот распустил солдат, поставленных патриархом, чтобы его сторожить. Вероятно, в это время Палама и написал свое *Письмо Гавре*. Тогда Калека перевел учителя безмолвия в монастырь поближе к своей резиденции и запретил ему всякое общение с внешним миром. Один из этих монастырей (вероятно, второй) — монастырь Христа Непроступного (τοῦ Ἀκατάληπτου).³⁸ Святой отец недолго там оставался: благодаря личным симпатиям, которые он по-прежнему вызывал при дворе, он смог добраться до храма Св. Софии и в течение двух месяцев пользовался там правом убежища вместе с 16 своими учениками, тщетно требуя созыва нового собора.³⁹ Беспорядки, которые не преминуло вызвать их присутствие в церкви, подали даже повод к императорской *πρόσταγμα* (указу) от марта 1343 г., подтверждавшей право убежища в храме Св. Софии, но уточнявшей, что заинтересованные лица должны избегать проживания в самом храме, а

³⁷ *Письмо к честнейшим старцам* // ГПС II. 637. 32—638. 1; 639. 8—9; ср.: Григора. *История*. XV. 7 // II. 768.

³⁸ Акиндин. *Донесение*. С. 91; об этом монастыре ср.: JANIN. *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*. I. *Le siège de Constantinople...* 518—520. Антипаламитская деятельность Калеки осенью 1342 г. отмечается и в анонимной хронике: в дни перед землетрясением 18 октября патриарх многих отлучил (ἀφορίσμων πολλῶν τεθέντων παρὰ τοῦ πατριάρχου. *Die byzantinischen Kleinchroniken* / P. SCHREINER. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XII/1) Wien 1975. I. 83 (Chr. 8. 39). [Ср. также комментарий: *Ibid.* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XII/2) Wien 1977. II. 258. — И. М.]. Однако вряд ли св. Григорий действительно был отлучен в 1342 г.; контекст хроники заставляет думать, что речь шла о политических мерах.

³⁹ Св. Григорий Палама. *Письмо к честнейшим старцам* // ГПС II. 514. 25—27; *Опровержение граматы Игнатия Антиохийского* // ГПС II. 637. 28—30.

размещаться в помещениях, по традиции предназначенных для ищущих убежища.⁴⁰ Трудно сказать, имело ли это решение целью защитить св. Григория и его друзей или послужило юридическим поводом для их изгнания. Как бы то ни было, мы знаем, что в конце концов им пришлось в принудительном порядке покинуть храм Св. Софии и что св. Григорий обвинил патриарха в том, что он был зачинщиком нарушения привилегии храма.⁴¹ Относительная безопасность, которой св. Григорий Палама пользовался в монастырях и особенно в храме Св. Софии, шла вразрез с политикой Калеки и вызывала возмущение Акиндина, которому как раз в это время было позволено представить патриарху и Синоду часто цитируемое нами *Донесение*, внушающее патриарху такую версию событий, которая без труда позволяет ему окончательно отвернуться от Паламы.⁴² В апреле или мае 1343 г. св. Григорий, как и его ученик Дорофей, был заключен в дворцовую тюрьму,⁴³ где находились все политические противники правительства.⁴⁴ Не подвергнувшись личному осуждению за свое богословие, учитель безмолвия оказался политическим заключенным, потому что Калеке удалось убедить правительство арестовать его. Но в качестве политического заключенного Палама не подпал под непосредственную юрисдикцию патриарха, и ему не препятствовали излагать свое учение и письменно нападать на своих противников с помощью Дорофея, исполнявшего роль секретаря.⁴⁵ Правительство Анны не разделяло новоявленное пристрастие Калеки к антипаламитскому богословию.

Калека и Акидин. После вынужденного возвращения св. Григория Паламы в Константинополь патриарх осмеливается полностью использовать Акиндина. Осенью 1342 г. он допускает в свое обще-

⁴⁰ *Register*. 308—310 (N 141).

⁴¹ Св. Григорий Палама. *Письмо к честнейшим старцам* // ГПС II. 514. 29—31.

⁴² *Донесение* Акиндина (с. 92) сообщает о Паламе, укрывшемся в храме Св. Софии. Ср.: R. LOENERTZ. Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées // *Orientalia Christiana Periodica*. 1957. XXIII. 114—144 [см. выше, прим. 1 к гл. III], особ. 119.

⁴³ Все эти события подробно рассказываются св. Григорием в *Опровержении грамат* Игнатия Антиохийского // ГПС II. 638. 25—639. 3 и в *Письме к честнейшим старцам* // ГПС II. 513. 15—27; ср.: св. Филофей. *Похвальное слово*, 67 // 501 <603 AC>.

⁴⁴ Григора. *История*. XV. 9 // II. 780; Кантакузин. *История*. III. 100 // II. 611—613.

⁴⁵ В *Paris. gr.* 1238. F. 102 v. между II и III трактатами *Против Акиндина* имеются стихи в честь св. Григория, предваряемые такими словами переписчика: τοῦτον διελθὼν δωρεὸς εἰσφέρει. [Изд.: ГПС III. 159.]

ние осужденного в августе 1341 г. монаха и позволяет ему писать богословские трактаты против Паламы.⁴⁶ Акиндин выражает в письмах радость по этому поводу и подтверждает, что до сих пор никакая деятельность не была ему возможна.⁴⁷ На Рождество 1342 г. должно было состояться рукоположение Исидора в епископа Монемиасии, но Калека публично подвергает его унижению, требуя, чтобы при предшествующем рукоположении исповедания веры он осудил учение Паламы. Когда нареченный епископ отказался это сделать, Калека не захотел его хиротонисать и сослужить с ним.⁴⁸ Однако тот факт, что Исидор, известный сторонник Паламы, мог так долго пользоваться привилегиями нареченного епископа, — дополнительное доказательство политического, а не религиозного характера преследований, которым подвергался св. Григорий.

Осенью 1342 г. миссия афонцев в Константинополе потерпела полную неудачу. Их попытки восстановить мир, письменный доклад, посланный Анне с этой целью,⁴⁹ не имели никакого успеха. Калека сумел даже расколоть делегацию: он назначил игумена Лавры Макария митрополитом Фессалоникийским, сделав его, таким образом, противником Кантакузина. Эта операция не удалась ему с Паламой и Исидором. Макарий был даже отправлен послом в Сербию, где пытался убедить Кантакузина сдаться.⁵⁰ Тем не менее он не был антипаламитом, как об этом писали:⁵¹ писатели-паламиты упоминают его имя с почтением,⁵² и Калека в конце концов, кажется, удалил его, чтобы заместить ярым акиндинистом

⁴⁶ Καὶ μετὰ τοῦτο κοινωνεῖ καὶ συνάπτει ἑαυτὸν Ἀκινδύνῳ [И после сего принимает в общение и берет к себе Акиндина]. Св. Григорий Палама. *Письмо к честнейшим старцам* // ГПС II. 513. 28.

⁴⁷ *Письмо* 42 // 182—184. 153—161.

⁴⁸ Αὐτὸν ἐπὶ τοῦτοις τῆς μεγάλης ἐκκλησίας μέλλοντα σὺν ἡμῖν ἱερουργεῖν, ἐξεβάλλετε πάσης παρούσης τῆς πόλεως, τῶν γενεθλίων τοῦ Χριστοῦ τελουμένων... Ἀπαίτησις γὰρ ἡμῶν πρὸς ἐκεῖνον ὑπῆρχεν ἐν μέσῃ τῇ Ἐκκλησίᾳ παρασκευασμένων πρὸς τὴν ἱερουργίαν, κακεῖνου συμπαρασκευαζαμένου, μᾶλλον δὲ αἰρέσεως πρότασις, ἥτοι ἀποκηρύξει τὰ παλάμια δόγματα ἐγγράφως καὶ διαρρήδην αὐτόν..., ἥ τῆς μεθ' ἡμῶν καὶ ὅλης ἱερουργίας ἐκπεσεῖν. Акиндин. *Против Паламы*. VI. *Монас. gr.* 223. F. 351 v.-352; ср.: *Заявление антипаламитов в июле 1347 г.* // PG CL. 880 C.

⁴⁹ Св. Филофей. *Житие св. Саввы*, 69 // 293. 7; ср.: Григора. *История*. XII. 14 // II. 620.

⁵⁰ Кантакузин. *История*. III. 35, 52 // II. 212, 306—309.

⁵¹ P. JOANNOU. La vie de saint Germain l'Hagiorite par son contemporain, le patriarche Philothée de Constantinople // *Analecta Bollandiana*. 1952. LXX. 35—115, особ. 47.

⁵² Св. Филофей. *Похвальное слово*, 34 // 466. 17—25 <579 C>.

Иакинфом.⁵³ Случай Макария лишний раз доказывает политический характер поведения патриарха. Остальные члены афонской делегации покинули столицу, за исключением Саввы, великого аскета из Ватопеда, который был помещен в монастырь Хоры и продолжал поддерживать Кантакузина.⁵⁴ Зато в богословском споре его позиция была сдержанной: он отказался выступить на стороне Паламы, и Акиндин восхваляет его за это в трех письмах; по мнению вождя антипаламитов, позиция Саввы сделала возможным одобрение, высказанное в конце концов Анной и членами правительства по поводу осуждения учителя безмолвия.⁵⁵ *Житие* св. Саввы, написанное впоследствии святителем Филофеем, изображает его сторонником Паламы, но автор явно защищает мысль, не разделяемую многими.⁵⁶ Он не приводит ни одного конкретного факта в подтверждение «паламизма» Саввы, который все-таки входил в делегацию афонцев в Константинополь, чью деятельность мы отметили, а затем находился в столице на протяжении всего критического периода 1342—1347 гг. В *Похвальном слове* св. Григорию Паламе тот же святитель Филофей рассказывает,

⁵³ Иосиф Калофет упоминает в своей адресованной Калекке диатрибе о низложении (или просто осуждении?) некоего епископа Фессалоники, которого назначил сам патриарх, и восхваляет удаленного епископа (*Речь 8 (Против Иоанна Калеки)* // Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγραμματα. 299. 437—300. 443). Св. Филофей сообщает, что Макарий умер в Фессалонике, но не говорит о его низложении (*Похвальное слово*, 34 // 466. 24—25 <579 C>).

⁵⁴ Кантакузин. *История*. III. 35 // 213.

⁵⁵ *Письмо* 34 (адресованное τῷ λογαρῷ Σάββα) // 126. 39—44; ср. письма 35 (р. 126) и 51 (р. 215—216), адресованные ему же. В пользу нашего отождествления этого Λογαρῶς Σάββας со св. Саввой Ватопедским следует отметить его обозначение как «исихаста» (διὰ τῆς σῆς ἀπὸ τῆς ἡσυχίας...); ср. следующие примечания. [По словам издательницы писем Акиндина (р. 364), Мейендорф позднее пересмотрел свою точку зрения и «любезно обратил ее внимание на то, что, согласно надписи к отрывку из жития св. Саввы в *Marcianus gr.* 155, fol. 199^r, родовое имя этого монаха было Τζίσκος»; ср. также р. XXXVII, где опубликован этот отрывок. Что касается адресата акиндинова письма Саввы Логары, то его издательница отождествляет с влиятельным при дворе сановником — ἐπὶ τῶν ἀναμνήσεων (р. 363), следуя, впрочем, за уже сделавшим это отождествление Ламбакисом: Σ. Κ. ΛΑΜΠΑΚΗ. Ἐπιστολὴ τοῦ ἐπὶ τῶν ἀναμνήσεων Λογαρᾶ πρὸς τῶν «καθολικῶν κριτῶν» (1337) // Ἐλετηρὶς Ἑταιρεία Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 1976. 42. 397—407. О Савве Логаре см. также *PLP* 14989; Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ // Φιλοθέου Κοκκίνου Ἀγιολογικὰ ἔργα / Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 4). Θεσσ. 1985. I. 162, ὑποσημ. 1. — И. М.].

⁵⁶ *Житие св. Саввы*, 73 // 303. 28—30). Св. Филофей приводит речи преп. Саввы, подчеркивая, что он цитирует ἀπαρλοπῆτως (с. 304. 66—67), в отличие от некоторых других авторов...

наконец, что исихаст Ватопеда чудесным образом обратился в православие, после того как был антипаламитом.⁵⁷ В 1347 г. он был первым кандидатом Кантакузина на патриаршество.

Деятельность Акиндина. Полная поддержка, которую патриарх Иоанн Калека оказал осенью 1342 г. Григорию Акиндину, привела к очередному возобновлению богословских споров, которых иерарх, по его же словам, желал избежать. В отличие от Калеки Акиндин придавал вопросам вероучения первостепенное значение. Готовый вплоть до июня 1341 г. играть роль судьи в споре между Варлаамом и Паламой, Акиндин составил себе несомненно искреннее убеждение, что учитель безмолвия сам отклонился от истины веры. Поэтому он выступил против него, притворяясь в то же время, что отвергает и учение Варлаама. На самом же деле, как мы видели, существенного расхождения между Варлаамом и Акиндином не было. В декабре 1341 г. последний сообщал Георгию Лапифу, который с Кипра просил его разъяснить положение дел в Константинополе, что Варлаам заблуждается не столь глубоко, как Палама.⁵⁸ Значит, с этого момента Акиндин более не собирался следовать *viae mediae*, а однозначно склонялся в сторону Варлаама. Его формалистский консерватизм и цитаты из святых отцов, которыми он наводнял свои бесконечные богословские трактаты, производили тем не менее ложное впечатление вероучительной надежности и успокаивали совесть Калеки, поглощенного вопросами политики и совершенно безразличного к проблемам вероучения, решение которых надолго определит судьбы византийского христианства.

Посредственный богослов, Акиндин располагал в Константинополе многочисленными связями. Мы видели, какую благодаря им важную роль он играл при подготовке июньского собора 1341 г. Переписка Акиндина сообщает нам многочисленные свидетельства его политического могущества между 1342 и 1346 гг.: он не только находился в близких отношениях с патриархом и насчитывал среди своих корреспондентов многих высокопоставленных духовных лиц, но и мог непосредственно обращаться к великому дукe Апокавку⁵⁹ и рекомендовать лиц,

⁵⁷ *Похвальное слово*, 75 // 512. 14—22 <610 В>.

⁵⁸ *Письмо* 46 // 198. 92—97 [заменяем цитату переводом: «Варлаам же хотя и погрешил против евангельского и божественного установления... но, очевидно, не настолько же, насколько Палама в догматах»]. Дата этого письма, с негодованием им цитируемого, приводится св. Григорием Паламой: через 4 месяца после августовского собора (*Против Акиндина*. VI. 2 // ГПС III. 382. 6—7). В 1342 г., опровергая письмо Паламы, Акиндин не менее ясно скажет, что между Варлаамом и учителем безмолвия он предпочитает Варлаама (*Монас. gr.* 223. F. 36 v.); ср. также: *Против Паламы*. I. *Монас. gr.* 223. F. 114.

⁵⁹ *Письмо* 24 // 80.

которым покровительствовал, мистика [название чина] Кинаму, чтобы ввести их в секретариат империи.⁶⁰ Однако в его письмах мало намеков на Кантакузина, и почти все они имеют целью вероучительную борьбу с Паламой. Кроме того, противники упрекают его в том, что он широко прибегал к подкупу, благодаря капиталам, предоставленным в его распоряжение богатейшей Евлогией Хумненой.⁶¹

Его *Донесение* патриарху. Решив осенью 1342 г. открыто воспользоваться поддержкой Акиндина, патриарх в марте-апреле 1343 г. принял от него *Донесение*, содержавшее изложение с точки зрения Акиндина событий, происшедших с начала 1341 г. Патриарх, разумеется, был знаком с фактами, но от Акиндина требовалось религиозное оправдание принятых против Паламы политических мер. Тот искусно удовлетворяет это требование: в *Донесении* подчеркнуты правильность осуждения Варлаама и неприязнь Калеки к вероучительным спорам; заканчивается он традиционным исповеданием веры; Акиндин совершенно не упоминает о почестях, выпавших на долю вождей исихазма после собора, и не ссылается на политическую ситуацию. Главная мысль *Донесения* была принята Калеской в качестве официальной версии событий, а Акиндин получил от патриарха задание опровергнуть богословие Паламы.⁶² Он сделал это, опубликовав с 1342 по 1344 г. семь пространных трактатов против св. Григория, которые все обращены к Калеке, и большое число менее значительных произведений, не считая многочисленных писем на ту же тему самым разным адресатам. В это время патриарх переводит одного из друзей Акиндина, архиепископа Косского Иакинфа, в Коринфскую митрополию.⁶³

⁶⁰ Письмо 54 // 226—228.

⁶¹ Иосиф Калофет. *Против Акиндина*. II // Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα. 120. 287—290; ср. ниже, раздел «Антипаламиты».

⁶² См. его слова в *Письме* 25 // 82. 9—13; (Калеке, 1342 или 1343 г.) в связи с отсылкой ему одного из своих произведений: он сообщает также неизвестному лицу (*Письмо* 27 // 96. 149—151), что начал писать против Паламы [заменяя цитату переводом]: «когда нам повелел сие сотворити божественный наш владыка и вселенский патриарх»; в своем первом трактате *Против Паламы* он объявляет Калеке: Σὺ μὲν τὰς παλαμῆτιδας καινοφανίας ταύτας... συνοδικαῖς ταῖς ψήφοις πρὶ παραδέδοκας (в июне 1342 г.), ἐμοὶ δὲ ἐπέτρεψας, ὥς ἂν οἷός τε ᾖ [ᾖ? — И. М.], λόγοις αὐτοῦ τὰ πονηρὰ δόγματα καὶ δυσσεβῆ στηλιτεύσαντι τοὺς ἄλλους κατασφάλλισασαι καὶ εὐπειθεῖς ποιῆσαι. *Monac. gr.* 223. F. 67.

⁶³ Об имени этого архиепископа см.: G. MERCATI. *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitiniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*. (Studi e testi, 56) Città del Vaticano 1931. 223; Калофет упоминает о нем, как о яром антипаламите; он переписывается с Акиндином и Иаковом Кукунарисом Монемвасийским.

Но и св. Григорий Палама в заключении не бездействует. До 1344 г. правительство Анны не поддерживает патриарха в его стремлении представить учителя безмолвия еретиком. Столь явный сторонник св. Григория, как св. Исидор, продолжает заседать в синоде в качестве нареченного епископа Монеμβасии и занимается управлением своей епархией, хотя Калеке и удалось отложить его рукоположение.⁶⁴ Решение предать произведения св. Григория огню не имело, кажется, особых последствий: никогда учитель безмолвия не писал так много, как в эти два года — с 1342 до 1344. Наряду с письмами, написанными к разным лицам в Константинополь и в провинцию, он составил семь трактатов *Против Акиндина*, отвечающих на семь *антирритик* его противника.

Отлучение св. Григория Паламы. В конце 1344 г. ситуация получила новое развитие. После бесплодных переговоров с Кантакузином, состоявшихся в сентябре,⁶⁵ константинопольское правительство ужесточило политику в отношении своих противников. В ноябре известные противники Кантакузина были осыпаны щедротами.⁶⁶ 4-го числа того же месяца синод Калекки низложил Исидора⁶⁷ и отлучил от Церкви Паламу. В отношении Паламы была сделана ссылка на религиозные мотивы: он и его сторонники придавали ложное истолкование *Томосу* 1341 г. (ἐκδεχόμενους τὰ ἐν τῷ τόμῳ κατὰ τὴν αὐτῶν ἐξήγησιν) и не поминали патриарха за

⁶⁴ Св. Филофей. *Житие св. Исидора*, 30 // Φιλοθέου Κοκκίνου Ἀγιολογικὰ ἔργα. 364—365; ср.: текст его осуждения, изд. MERCATI. *Notizie...* 200; его присутствие на заседаниях собора засвидетельствовано в апреле 1342, августе 1342 и апреле 1343 г. (*Register*. 290. 33 (N 136); 300. 54 (N 138); 322. 71 (N 144)).

⁶⁵ Кантакузин. *История*. III. 72 // II. 437—446; ср.: E. DE MURALT. *Essai de chronographie byzantine*. Genève—St.-Petersbourg 1873. I. 596; BRÉHIER. *Vie et mort de Byzance*. 437.

⁶⁶ Иоанн Хумн, стратопедарх τῶν μονοκαβάλλων и брат Ирины-Евлогии Хумнены, главной опоры акиндинистов в столице, получает в этот день пожалование землями и ренту по хрисовулу Иоанна V (*Actes de Philothéou* / W. REGEL, E. KURTZ, B. KORABLEV // *Византийский временник*. 1913. 20. Дополнение. N 8. 22—23; ср.: F. DÖLGER. *Regesten der Kaiserkunden des Oströmischen Reiches*. München—Berlin 1965 (N 2900) [ср. также: V. KRAVARI. Nouveaux documents du monastère de Philothéou // Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines. Travaux et mémoires. 1987. 10. 271 (отмечено, что документ не имеет отношения к Филофееву монастырю). — И. М.]; G. OSTROGORSKIJ. *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*. (Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae. Subsidia, I) Bruxelles 1954. 122—123).

⁶⁷ См. датированное заглавие акта низложения Исидора в: MERCATI. *Notizie...* 202—203.

богослужением.⁶⁸ ^{III} Св. Григорий находился в заключении по политическим соображениям, и поэтому не было надобности упоминать о его приверженности Кантакузину. Что же касается осуждения св. Исидора, занимавшего видное место на заседаниях синода, то оно объяснялось как политическими, так и дисциплинарными причинами: св. Исидор управлял епархией, не будучи еще епископом, толковал *Томос*, как св. Григорий Палама, но главное, «не питал истинного доброжелательства к императорскому величеству и был приверженцем отступника и тирана».⁶⁹ Следовательно, нет никакого сомнения в одновременно политическом и религиозном характере мер, примененных к свв. Григорию и Исидору в 1344 г. Чтобы придать этим мерам больше веса, Калека передал их на подпись двум восточным патриархам, пребывавшим в тесной зависимости от него, — Иерусалимскому⁷⁰ и Антиохийскому; Игнатий

⁶⁸ Недатированный текст отлучения св. Григория, изданный Алляцием, воспроизводится в: PG CL. 863 D-864 A. Дж. Меркати, опубликовавший дополнение к тексту по Barber. gr. 291 (Notizie. 195), считает, что документ относится ко времени после 1347 г., потому что в нем упоминается отказ паламитов почитать патриарха на литургии. Но это и есть явное доказательство того, что Калека еще занимал свой пост, когда обнародовал отлучение. М. Жюжи датирует этот акт 1346 г., основываясь на упоминании о нем в *Проекте Томоса* Арсения Тирского: события февраля 1347 г. «еще только готовились» (τοῦτων δ' ἔτι μελετοῦμένων. Vatic. gr. 2335. F. 1), когда Калека отлучил учителя безмолвия. Однако этого указания недостаточно для датировки документа. Дата проясняется, если сравнить его текст с окружным посланием Калеки, обнародованным в конце 1344 или в начале 1345 г., в котором св. Григорий Палама также обвиняется в неправильном толковании Томоса 1341 г. (παρερριπνέοντος... τοῦ τόμου ἐνία) и в неповиновении Церкви (ἀνυποτάκτως πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν ἔχοντος. PG CL. 892 D). Несомненно, что речь идет о двух актах, относящихся ко времени его патриаршества.

⁶⁹ Текст осуждения Исидора не дошел до нас, но решения собора, к нему относящиеся, повторяются в декларации, обнародованной по этому случаю патриархом Антиохии (MERCATI. Notizie... 199—200); ср. также: Калека. *Интерпретация Томоса* // PG CL. 903 AB.

⁷⁰ Об этом Акиндин сообщает в письме к Матфею [Акиндин. *Письмо* 50 // 216. 124—126]. Два претендента оспаривали в это время друг у друга иерусалимскую кафедру. Первый избранный, Лазарь, прибыл еще при Андронике III, чтобы его избрание подтвердили в Константинополе. Поскольку он был за Кантакузина, Калека воспользовался смертью императора, чтобы добиться избрания его конкурента Герасима. Лазарь покинул Константинополь «после того, как Кантакузин вернулся в Дидимотику», то есть после 1343 г. Одобрение осуждения св. Григория Паламы, несомненно, исходило от Герасима (Кантакузин. *История*. IV. 14 // III. 91—91; ср.: M. CANARD. Lettre du sultan Malik Nâsir II. à Jean VI // *Annales de l'Institut oriental de la Faculté des Lettres d'Alger*. 1937. III. 29—30, 42 sq.). По мнению Григоры, «предшественнику» Лазаря действительно был антипаламит (*История*. XXV. 4 // III. 22).

Антиохийский присутствовал на заседании синода вместе с другими епископами своей патриархии⁷¹ и опубликовал одно заявление против Паламы и другое — против Исидора. Он был обязан Калеке в еще большей степени, чем его иерусалимский коллега: обратившийся в православие армянин, он прибыл в Константинополь летом 1344 г., чтобы быть утвержденным в достоинстве патриарха.⁷² Следовательно, подписи этих восточных иерархов, превратившихся в «клиентов» вселенского патриарха, были не очень весомы. Гораздо важнее для Калеки была императорская *πρόσταυμα*, подтверждавшая принятые синодом меры.⁷³ Если верить паламитским источникам, патриарх находился в это время на вершине своего религиозного и политического могущества. Предпочитая жить в императорском дворце, а не в патриархии,⁷⁴ он практически управлял делами Империи. Так, он добился, чтобы правительство Анны официально поддерживало его религиозную политику. Тем не менее действия Калеки были достаточно осторожны: в частности, он не отправил на Афон текст отлучения Паламы⁷⁵ и просто хранил в своем архиве осуждающее св. Григория письмо, которого он добился от Игнатия Антиохийского; сам учитель безмолвия познакомился с ним лишь впоследствии — и то тайком.⁷⁶ Что касается афонских монахов, обратившихся письменно к императрице и патриарху, чтобы защитить св. Григория Паламу, то в обоих случаях они натолкнулись на категорический отказ их слушать.⁷⁷ В это же

⁷¹ Акиндин. *Письмо* 50 // 214. 109—110.

⁷² Св. Григорий Палама. *Опровержение грамоты Игнатия Антиохийского* // ГПС II. 634. 5—7; ср.: Иосиф Калофет. *Против Калеки* // *Ἰωσήφ Καλοφύτου Συγγράμματα*. 297. 386—389. Есть и другие примеры назначений на восточные кафедры, совершавшихся в Константинополе, например назначение Марка Антиохийского в 1377 г. (см.: С. KARALEVSKIJ. Antioche // *DHGE*. 1912. III. Col. 631).

⁷³ Св. Григорий Палама. *Второе письмо к Макарию* // ГПС II. 542. 4—12. Ср.: Калека. *Окружное послание* // PG CL. 893 A; Григора. *История*. XV. 7 // II. 768. Действительно, *Томос* 1347 г. объясняет, что Калека «обманул Анну Палеолог и нас [членов собора], притворяясь, что преследует Паламу по вышеуказанным причинам» [его симпатия к Кантакузину] // *Register*. 358. 160—163 (N 147). *Протастага* 1344 г., кажется, единственный антипаламитский документ, когда-либо подписанный Анной; ср.: Григора. *История*. XV. 9 // II. 780.

⁷⁴ *Прошение шести епископов* // PG CLI. 769 A.

⁷⁵ Св. Григорий Палама. *Второе письмо к Макарию* // ГПС II. 539. 13—15. Несколько недель отлучение св. Григория оставалось в тайне; в своем *Истолковании Томоса* Калека упоминает только низложение Исидора (PG CL. 903 A).

⁷⁶ Св. Григорий Палама. *Опровержение грамоты Игнатия Антиохийского* // ГПС II. 628. 19—24.

⁷⁷ Св. Григорий Палама. *Второе письмо к Макарию* // ГПС II. 539. 11—12.

время учитель безмолвия пишет ряд писем на Афон, в которых сожалеет о бесплодности вмешательства святогорцев и объясняет его причины (*Письмо к Филофею*, *Письмо к честнейшим старцам*, *Первое письмо к Макарию*).

Рукоположение Акиндина. Временный успех подтолкнул Калеку к дальнейшим действиям ради укрепления своего положения. В 1341 г. он провозгласил, что только епископы, преемники апостольского служения, имеют право учить о догматах Церкви. Обстоятельства же вынудили его опираться в борьбе с Паламой на простого монаха-богослова Акиндина. Последний неоднократно признавал в своих полемических произведениях эту слабость своей позиции; иногда он опровергал постановление 1341 г. и утверждал, что даже миряне вправе обсуждать богословские вопросы;⁷⁸ возможно, таким образом он намекал, что его рукоположение будет правому делу полезно. Тогда Калека решил поставить Акиндина епископом.⁷⁹

Столкновение патриарха с Анной Савойской. Этой акции решительно воспротивились императрица Анна и двор; патриарх мог поступать как ему угодно в управлении Церковью, но не имел права нарушать постановление, принятое при Андронике III, то есть игнорировать официальное осуждение Акиндина.⁸⁰ Как и в 1342 г.,

⁷⁸ К. Г. ПИТЗАКН. Γρηγόριου Ἀκυνδίνου Ἀνέκδοτῃ πραγματεία περὶ (Κωνσταντίνου;) Ἀρμενοπόλου // *Ἐπετηρίς Κέντρου ἐρευνῆς τῆς ἱστορίας τοῦ ἑλληνικοῦ δικαίου Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*. 1972. 19 (ἀνάτυπον: 1974). 200. 20–21; *Против Паламы*, VII (Монах. gr. 223. F. 349 v). Со своей стороны, св. Григорий не преминул подчеркнуть эту противоречивость политики патриарха: *Письмо к Филофею* // ГПС II. 531.

⁷⁹ Св. Григорий Палама. *Второе письмо к Макарию* // ГПС II. 539. 26–540. 4; Арсений Тирский. *Проект Томоса* // MERCATI. *Notizie...* 205; см. также: *Томос 1347 г.* // *Register*. 360. 171–185 (N 147). Иосиф Калофет сообщает, что ради упрощения дела Акиндин подкупил тех участников собора, которые были недавно рукоположены Калекой: *Письмо к Савве* // Ἰωσήφ Καλοθέτου *Συγγράμματα*. 364. 26–28.

⁸⁰ Иосиф Калофет. *Письмо к Савве* // Ἰωσήφ Καλοθέτου *Συγγράμματα*. 364–365. 39–47. Эти события подтверждаются св. Григорием Паламой: *Второе письмо к Макарию* // ГПС II. 540. 4–8; *Опровержение граматы Калеки* // ГПС II. 592. 19–31; сей последний текст св. Григория, в котором рассказывается о событиях 1344 г., дословно повторен в *Томосе 1347 г.*: *Register*. 360. 172–180. По мнению М. Жюжи (М. JÜGIE. Palamite (controverse) // *DTC*. 1932. XI. 2. Col. 1777–1818, особ. col. 1787), рукоположение Акиндина имело место лишь в 1346 г.; такая датировка явно неверна. Все источники связывают это рукоположение с осуждением Исидора и св. Григория в ноябре 1344 г.; в то же время, по мнению св. Григория, обнародование патриархом в начале 1345 г. окружного послания с осуждением Паламы (см. ниже, прим. 94) имело целью оправдать это рукоположение.

Алексий Апокавк официально выступил в защиту св. Григория Паламы против Калеки.⁸¹

Патриарх и двор столкнулись по-настоящему:⁸² государыня отказалась признать диаконское рукоположение, которым иерарх удостоил наконец богослова-антипаламита, несмотря на запрещение, трижды объявленное ему Анной.⁸³ Акиндин даже был арестован.⁸⁴

Пронесся слух, что патриарх низложен, так как рукоположил еретика.⁸⁵

Иоанн Калека был, однако, достаточно силен, чтобы бороться с императрицей. Акиндина, ускользнувшего от гнева Анны,⁸⁶ рукоположили в конце концов во священники,⁸⁷ а многих противников

⁸¹ Иосиф Калофет. *Письмо к Савве* // Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα. 366. 96—98.

⁸² Одна из малых хроник подтверждает наличие конфликта между Анной и Калеккой, но относит его ко времени их пребывания в Ираклии в августе 1344 г.: *Die byzantinischen Kleinchroniken*. I. 83 (Chr. 8. 43) [ср. комментарий: *Ibid.* II. 259—260. — И. М.].

⁸³ Иосиф Калофет. *Письмо к Савве* // Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα. 364—366. 32—98.

⁸⁴ По мнению св. Григория, по этому поводу состоялось официальное соборное решение: *Второе письмо к Макарию* // ГПС II. 540. 25—29; *Опровержение граммы Калеки* // ГПС II. 592. 31—593. 4. Текст повторен в Томосе 1347 г.: *Register*. 360. 180—184.

⁸⁵ Акиндину пришлось опровергать эти слухи: *Письмо 50* // 214. 121—122. Я не думаю, как П. Лёнертц (LOENERTZ. Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne... 100), что Акиндин намекает тут на кантакузиновский собор в Адрианопле, низложивший Калеку (в мае 1346 г.). Сам контекст, кажется, это исключает, уточняя, что патриарх не был низложен епископами; слухи, о которых идет речь, относятся к гневу Анны Савойской на Калеку (см.: *Письмо 50* // 216. 123—124).

⁸⁶ *Томос 1347 г.* // *Register*. 360.

⁸⁷ В рукописях, содержащих его произведения, он называется ἱερομόναχος; св. Григорий подтверждает, что он κατέλεξας ἐν ἱερέυσι (*Опровержение граммы Иоанна Калеки* // ГПС II. 601. 17). По мнению Иосифа Калофета (*Письмо к Савве* // Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα. 366. 101—102), св. Григорий Палама был осужден собором после рукоположения Акиндина, против воли не знавшей об этом императрицы. Это свидетельство явно неточно, так как сам св. Григорий сообщает, что его осуждение было подтверждено Анной, что было бы невозможно после конфликта Анны и Калеки из-за рукоположения. Возможно, Калофет намекает на другое соборное решение, состоявшееся после рукоположения, а именно по поводу обнаружения окружного послания (см. ниже).

св. Григория Паламы — в епископов в 1344—1345 гг. Самым громким было назначение Иакова Кукунариса митрополитом Монеμβα-сии, имевшее целью ослабить влияние Исидора в Пелопоннесе. Это задание должно было стать наградой Иакову за его антипаламитское рвение.⁸⁸

Акиндин, казалось, сделался всемогущ: он рекомендовал патриарху кандидатов в епископы,⁸⁹ он потребовал и добился дисциплинарного наказания монаха Марка, ибо этот ученик св. Григория Синаита осмелился из своего уединения на Хиосе выступить в защиту св. Григория, написав Иоанну V и патриарху приобретшие шумную известность письма.⁹⁰

Отвечая на недовольство, вызванное этими мерами религиозного характера, Калека публикует в свое оправдание ряд документов:

Письмо афонским монахам, неоднократно выступавшим в защиту Паламы в письмах к Анне, высокопоставленным чиновникам Константинополя и патриарху.⁹¹ Письмо датируется ноябрем 1344 г. и, видимо, непосредственно следует за осуждением святых Григория и Исидора;⁹² в нем содержится просьба к афонцам добиться от Паламы покорности. Действительно, если верить св. Григорию Паламе,⁹³ патриарх не сообщил непосредственно монахам Афона об отлучении их глашатая. Поэтому письмо было отправлено адресатам лишь спустя некоторое время, вероятно, чтобы оправдать рукоположение Акиндина;^[iii]

⁸⁸ Акиндин пишет ему письмо с поздравлениями: *Письмо 52* // 220. 15—18. Ср.: V. LAURENT. La liste épiscopale du Synodicon de Monembasie // *Échos d'Orient*. 1933. XXXII. 150; D. A. ZAKINTHYNOS. *Le Despotat grec de Morée*. Athènes 1953. II. 277.

⁸⁹ Паламит-аноним говорит о νεόφυτοι ἄρχιερεῖς, назначенных Акиндином (προεβλήθησαν δὲ οἱ πλεῖοντες ὑπὸ τοῦ Ἀκινδύνου. *Vat. gr.* 321. F. 259 v.).

⁹⁰ Акиндин в письме к Калекке намекает на то, что Марк также является политическим противником (*Письмо 37* // 130—132. 32—39). Патриарх Антиохийский раскрывает в 1344 г., что требуемые санкции были приняты Калеккой (св. Григорий Палама. *Опровержение грамоты Игнатия Антиохийского* // ГПС II. 634. 12—15).

⁹¹ Св. Григорий сообщает, что послания афонцев лишь усилили враждебность патриарха и стали одной из причин его осуждения: *Второе письмо к Макарию* // ГПС II. 539. 7—11; ср. также: *Опровержение грамоты Игнатия Антиохийского* // ГПС II. 634. 16 ἐπ.

⁹² *Register*. 324—338 (N 145).

⁹³ См. выше.

Окружное послание, в котором он объявляет об отлучении Паламы и оправдывает это отлучение;⁹⁴

Истолкование Томоса 1341 г. — нечто вроде коммюнике, в котором дается официальное истолкование этого спорного документа.⁹⁵

Позиция патриарха проста: по его мнению, *Томос* 1341 г. осуждает Варлаама только по двум пунктам — его учение о фаворском свете и нападки на молитву. «Мы не хотим и не соглашаемся ничего принимать в расчет, кроме этих двух пунктов», — заявляет он.⁹⁶ Палама нарушил высказанное в *Томосе* запрещение обсуждать догматические вопросы, ибо продолжал писать, толкуя *Томос* в благоприятном для своего богословия смысле. Когда же он, Калека, захотел убедить его изменить свое поведение, тот сбегал в Ираклию. Этими доводами патриарх стремился оправдать рукоположение Акиндина, игнорируя его осуждение в августе 1341 г. и замалчивая политический контекст отлучения св. Григория. Мы уже показали, насколько такой взгляд на вещи был далек от реальности. В *Опровержении Истолкования Томоса Калеки* и письмах, написанных в 1345 г. афонским друзьям, св. Григорий Палама без особого труда восстанавливает факты. Как дополнительный довод в пользу паламитов необходимо отметить и то, что Калека выжидал вплоть до 1344 г., чтобы официально осудить Паламу и представить тенденциозное истолкование событий, предшествовавших рукоположению Акиндина; он постепенно принял это толкование и окончательно занял позицию богослова-антипаламита. Позиция эта, однако, не была принята императрицей Анной целиком, и с ноября 1344 г. между ними возникает резкое расхождение.

В конце 1345 г. это расхождение проявилось по тому поводу, что Калека, несмотря на сопротивление императрицы, ради восстановления влияния зилотов в Фессалонике низвел с митрополичьей кафедры Макария, бывшего игумена Лавры, и провел избрание на нее ярого приверженца Акиндина — киприота Иакинфа, монаха из

⁹⁴ PG CL. 891 C — 894 C. В опровержении этого документа св. Григорий сообщает, что он был обнародован с целью оправдать рукоположение Акиндина: *Опровержение грамоты Калеки* // ГПС II. 589. 29—31; ср.: также 596. 1—5. [Ср.: J. DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376. (Le Patriarcat Byzantin, Série I: Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople; vol. I, Les Actes des Patriarches, fasc. V).* Paris 1977. 199—200 (N 2252). — И. М.]

⁹⁵ PG CL. 900 B—903 B. [Ср.: DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376.* 200—202 (N 2253). — И. М.]

⁹⁶ *Истолкование Томоса.* Col. 902 C; ср.: *Письмо к афонским монахам* // *Register.* 332—334; *Окружное послание.* Col. 892 B.

монастыря Одигитрии.⁹⁷ Акиндин сообщил влиятельным лицам Фессалоники о скором прибытии нового епископа и открыл, что цель его назначения — искоренение паламизма.⁹⁸ Иакинф ревностно принялся за дело: паламиты запомнили его преследования, которые стали одним из элементов зилотской реакции в Фессалонике.⁹⁹

Политика силы, ареной для которой служила, несомненно, не одна Фессалоника, не пошла Калеке на пользу. С другой стороны, его объяснения по поводу Томоса 1341 г., которого он якобы придерживался, никого не убедили.¹⁰⁰ У сторонников правительства Апокавка и Калеки не оставалось иной возможности, кроме официального антипаламизма; те же из них, кто считал учение св. Григория Паламы и *Томос* 1341 г. соответствующими православию (а таких насчитывалось все больше), присоединились к лагерю Кантакузина.¹⁰¹ В 1345 г. Кантакузин добился ряда успехов, и его победа, особенно после смерти 11 июня Апокавка, становилась несомненной.

Паламитская реакция. На протяжении 1346 г. различные группы, образовавшие в Константинополе коалицию антикантакузинистов, стараются забрать свои ставки и выйти из игры. Императрица Анна

⁹⁷ Акиндин. *Письмо* 52 // 222. 48—49; ὁ ἐκ Κύπρου Θεσσαλονίκης (Иосиф Калофет. *Против Калеки* // Ἰωσήφ Καλοθέτου *Συγγράμματα* 297. 390); Ὁ Θεσσαλονίκης Ὑάκινθος, ὁ ἐκ Κύπρου ἔχων τὴν ἱερωσύνην (Паламит-аноним. *Vatic. gr.* 321. F. 259 v.). Дж. Меркати первый сообщил о кратком епископстве этого малозвестного предшественника св. Григория на фессалоникийской кафедре (*Notizie*. 221; ср. также: V. LAURENT. La liste épiscopale du synodicon de Thessalonique. Texte grec et nouveaux compléments // *Échos d'Orient*. 1933. XXXII. 308—309). Акиндин в письме к Георгию Лапифу говорит о его кратком пребывании в Фессалонике и внезапной смерти; в том же письме он сообщает своему корреспонденту о повреждении, причиненных абсиде Св. Софии землетрясением 19 мая 1346 г. (*Письмо* 60 // 244—246. 59—60, 70—77); значит, оба события относятся к одному и тому же времени. Поскольку Иакинф успел развить в Фессалонике энергичную деятельность, мне кажется вероятным, что его избрание относится к концу 1345 г. Сопротивление Анны этому избранию отмечено в соборном *Томосе* 1347 г.: *Register*. 362. 197—201 (N 147).

⁹⁸ *Письмо* 56 (Фоме Магистру) // 232. 71—73; ср.: *Письмо* 57 (неизвестному лицу) // 236. 29—34; *Письмо* 58 (архидиакону Вриеннию) // 636. 7—13.

⁹⁹ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 77 // 514. 21—33 <611 D-612 A>; ср. также: τὸν διωγμὸν ἐποίησεν ἐν Θεσσαλονίκῃ κατὰ τῶν ἐπισκόπων καὶ τῶν εὐλαβῶν καὶ ὁσίων ἀνδρῶν τῶν καλογῆρων, στεργόντων τὴν ἀδέκαστον κρίσιν τοῦ αἰοίδιμου βασιλέως ἡμῶν [Андроника III] (паламит-аноним. *Vat. gr.* 321. F. 259 v.).

¹⁰⁰ Сам Григора (и, разумеется, все паламиты) говорит об аннулировании *Томоса* Калекой (ἡ τοῦ τόμου κατάλυσις. *История*. XV. 7 // II. 768).

¹⁰¹ Именно это констатирует св. Григорий в 1345 г. в первом письме к своему брату Макарию: *Первое письмо к Макарию* // ГПС II. 506. 18—20.

окончательно сознает, какую ошибку она совершила, позволив патриарху использовать враждебность Акиндина к Паламе в политических целях. В январе этого года афонские монахи адресуют ей два *Догматических трактата*, написанных св. Филофеем Коккином, чтобы убедить ее, что «иерей Божий Григорий вовсе не чтит многие божества, как утверждает его и самой истины обвинитель».¹⁰² Анна пытается осведомиться о содержании текущей богословской полемики. От патриарха она получает подборку материалов, направленных против Паламы.¹⁰³ По ее просьбе св. Григорий Палама направляет ей доклад, в котором опровергает обвинения своих противников, ссылаясь на поддержавшего его в 1341 г. Андроника III, и старается укрепить императрицу в ее антиакиндинистских убеждениях.¹⁰⁴ Государыня просит ученого монаха Давида Дисипата, ученика св. Григория Синаита, изложить ей историю спора между Варлаамом и Паламой и объяснить, каково было участие в нем Акиндина. Давид откликается на ее желание и сопровождает свой рассказ святоотеческим флорилегием, говорящим в пользу паламизма.¹⁰⁵ Анна обращается также к Никифору Григоре, державшемуся, несмотря на призывы Акиндина,¹⁰⁶ в стороне от

¹⁰² Ὅτι μὲν οὖν οὐ πολλὰς πρεσβεύει θεότητας..., ὁ τοῦ Θεοῦ ἱερεὺς Γρηγόριος, ὡς ὁ ἐκεῖνον καὶ τῆς ἀληθείας φησὶ κατήγορος. *Marc. gr.* 582. F. 139. [Об этих не изданных до сих пор документах см. также: Δ. Β. ΚΑΙΜΑΚΗ. Ὁ Πατριάρχης Φιλόθεος Κόκκινος καὶ τὸ Δογματικὸν τοῦ ἔργου // *Πρακτικὰ θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Φιλοθέου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Θεσσαλονικέως* (14—16 Νοεμβρίου 1983) / Πρόνοια τοῦ... Παντελεήμονος Β'. Θεσσ. 1986. 118—120. — *И. М.*]

¹⁰³ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 78 // 514. 9 [612 В]; эта подборка в подробностях описывается в *Томосе* 1347 г. (*Register.* 368—374. 245—338 (N 147)). В ней патриарх открыто нападает на учение св. Григория Паламы. М. Жюжи считает, что «в этом сборнике находились два анонимных документа, изданных Алляцием» (*PG CL.* 864—872). Это явно не относится к *Διάλεξις* (col. 864—867), позднейшему 1347 г.: в нем паламитское учение изображено торжествующим (860 D), а св. Григорий — епископом (866 C).

¹⁰⁴ *Державнейшей и благочестивейшей владычице Палеологине (Τῇ κρατίστῃ καὶ εὐσεβεστάτῃ δεσποίνῃ τῇ Παλαιολογίνῃ) // ΠΠΣ II.* 1966. 545—547 [П. К. Христу датирует послание январем 1346 г.: *Αὐτόθι.* 310. — *И. М.*].

¹⁰⁵ Ср.: M. CANDAL. Origen ideológico del palamismo en un documento de David Disipato (s. XIV) // *Miscellanea Comillas.* 1943. I. 487—525 (перепечатано: *Orientalia Christiana Periodica.* 1949. XV. 85—124, особ. 89, n. 2). [Современную библиографию см. выше, в прим. 54 к гл. III.]

¹⁰⁶ Акиндин. *Письмо* 43 (к Григоре) // 186—188. [Акиндин представил Анне Савойской антипаламитское исповедание, опубликованное М. Кандалом одновременно с настоящей книгой: M. CANDAL. La Confesión antipalamítica de Gregorio Acíndino // *Orientalia Christiana Periodica.* 1959. 25. 215—264.]

дискуссии, но философ объявляет себя противником Паламы и к концу года начинает писать против богословия учителя безмолвия.^{107 [iv]}

Однако ничто уже не могло остановить течение событий. 21 мая 1346 г. патриарх Иерусалимский Лазарь торжественно короновал Кантакузина в Адрианополе; к тому же собор фракийских епископов и бежавших из Константинополя митрополитов, состоявшийся в том же городе, постановил низложить Иоанна Калеку за рукоположение осужденных еретиков.¹⁰⁸ Следовательно, Калеку не считали более в лагере восставших законным патриархом, и Лазарь Иерусалимский оказался в некотором роде поставленным Кантакузином временным патриархом. И еще один сильный удар обрушился в это время на партию антипаламитов — преждевременная смерть Иакинфа Фессалоникийского.¹⁰⁹

Маневры Калеки. Поняв, что, осудив паламитов, он пошел по ложному пути, Иоанн Калека попытался с ними примириться. Два письма, адресованных ему Акиндином, сообщают нам, что очутившийся в безвыходном положении Калека в 1346 г. отвернулся от него, и вождь антипаламитов изливает свое возмущение такой неблагодарностью.¹¹⁰ Таким образом, еще за несколько месяцев до своего падения иерарх еще раз показал, как низко ценил он собственную подпись, когда затрагивались его политические интересы. Впрочем, предпринятый в последнюю минуту маневр ни к чему не привел. Анна окончательно решила опереться на сторонников Паламы.¹¹¹ Агенты Кантакузина противились реабилитации патриарха, а св. Григорий и его приверженцы, разумеется, не были заинтересованы в защите столь скомпрометированной личности, как Калека.¹¹² Патриарх видел, что число его сто-

¹⁰⁷ Григора. *История*. XV. 7 // II. 769—770.

¹⁰⁸ *Томос* 1347 г. // *Register*. 362—364. 204—212 (N 147); *Простагма Кантакузина* // PG CLI. 771 D; Кантакузин. *История*. III. 92 // II. 564—565; Григора. *История*. XV. 5 // 762.

¹⁰⁹ См. выше, прим. 97.

¹¹⁰ Акидин. *Письмо* 63 // 268. 4—6, 35—39; ср. его же: *Письмо* 38 // 140—142.

¹¹¹ Григора тоже сообщает о повороте Калеки, утверждая тем не менее, что Анна прогневалась на патриарха за то, что он советовал ей примириться с Кантакузиным, а она обратилась к св. Григорию Паламе, надеясь сделать его своим союзником (*История*. XV. 4, 7 // 760—761, 767—768).

¹¹² Деятельность агентов Кантакузина отмечается Арсением Тирским: 'Ο Καντακουζηνός... μηχαναῖς ἐχρήτο παντοίας ὅπως τῆς τῶν πόλεων βασιλευσύνης ἐγκρατῆς γένηται καὶ τελείας ὑπ' ἐαυτὸν τὴν βασιλείαν ποιήσῃται. Συνιδὼν δὲ ὡς πάντῃ ἀδύνατον ἔσται, εἰ μὴ ὁ πατριάρχης ἐκστῇ τοῦ θρόνου, τοῖς περὶ τὸν Παλαμῶν συνεργοῖς χρήται. Οἱ δὲ ὑπελθόντες τὴν τηνικαῦτα βασιλίδα, τὴν μητέρα τοῦ νῦν βασιλεύοντος, διαφορὰν τινα μεταξὺ αὐτῆς τε καὶ τοῦ πατριάρχου φαρῶσαντες, πείθουσιν ἐκ μέσου τὸν πατριάρχην ποιήσασθαι. *Проект Томоса*. *Vat. gr.* 2335. F. 1.

ронников быстро таяло. Шесть епископов, в том числе Матфей Ефесский и Афанасий Кизический, которых Калека держал в стороне от дел (οἱ κομμιζόμενοι ἐν τοῖς κελλίοις ἡμῶν ἀποκεκλεισμένοι), в сентябре 1346 г. подали императрице Анне прошение, требуя суда над патриархом; они обвиняли его в симонии, святотатстве и ереси, подтверждая и пункт обвинения, выдвинутый против него адрианопольским собором, — Калека рукополагал в священники осужденных еретиков.¹¹³

Его низложение. В январе 1347 г. императрица решила созвать собор, чтобы низложить Калеку. Таким образом она надеялась укрепить свое положение, когда Кантакузин стоял уже у стен столицы; только враждебные Кантакузину епископы приняли участие в соборе, в то время как Палама и явные приверженцы претендента все еще находились под арестом.¹¹⁴ Перед началом собора Калека получил приказ не покидать своих комнат во дворце.¹¹⁵

Заседание состоялось 2 февраля в его отсутствие и под председательством императрицы и Иоанна V; присутствовали епископы, прот Афона, множество монахов и гражданских чиновников.¹¹⁶

Были зачитан *Томос* 1341 г., затем рассмотрена подборка антипаламитских материалов, предоставленная Калекой Анне и содержащая антипаламитское толкование событий 1341 г. Калека был осужден, а *Томос* 1341 г. торжественно утвержден; епископам, не подписавшим осуждение Варлаама, пришлось это сделать перед прибытием на заседание собора 2 февраля 1347 г.¹¹⁷

¹¹³ PG CLI. 767—770.

¹¹⁴ Кантакузин. *История*. III. 98 // II. 604.

¹¹⁵ Григора. *История*. XV. 9 // 781, 783.

¹¹⁶ *Томос* 1347 г. // *Register*. 362—368 (N 147).

¹¹⁷ Шесть епископов подписали «15 индикта» (1346—1347) заявление, подтверждающее *Томос* 1341 г. (S. LAMPROS. *Catalogue of the Greek manuscripts on Mt Athos*. Cambridge 1895 [репринт: Amsterdam 1966]. II. P. 120—121; ср.: MERCATI. *Notizie*. 206—207). Пятеро из них подписали также и февральский *Томос* 1347 г. Отсутствует только подпись Митрофания Патрасского, назначенного Калекой после 1344 г. (ср. некоего Иосифа Патрасского, подписавшего осуждение Исихода 4 ноября 1344 г.: MERCATI. *Notizie*. 202), который, хотя и подписал заявление, не был, вероятно, допущен к февральскому заседанию. Эти сведения позволяют дополнить и исправить список епископов, приводимый в: ZAKINTHYNOS. *Le Despotat grec de Morée*. II. 280. [Изданная М. Манусакасом запись еп. Филадельфийского Макария Хрисокефала в *Marc. gr.* 83 (= 512), f. 229^v позволяет уточнить, что присоединение указанной группы епископов к осуждению Варлаама имело место не накануне заседания собора 2 февраля 1347 г., как предполагал о. Иоанн, а 23 октября 1346 г. См.: Μ. Ι. ΜΑΝΟΥΣΑΚΑ. Μακαρίου Φιλαδελφείας τοῦ Χρυσόκεφαλῶς ἀνέκδοτα χρονικά σημειώματα (1344—1346) εἰς δύο αὐτογράφοις Μαρκανδὸς κώδικας // *Θησαυρίσματα*. 1967. 4. 7—19. — И. М.]

Низложенный и кантакузинистским собором в Адрианополе, и Константинопольским синодом, Калека не представляет более препятствия для мира между двумя лагерями. Уже вечером 2 февраля Кантакузин входит в столицу. Однако императрица Анна еще не капитулирует: она баррикадируется во дворце и ищет подкрепления извне. Между двумя сторонами начинаются сложные переговоры, не все перипетии которых известны. Почему Кантакузин посылает к Анне ярого приверженца Калеки митрополита Филиппийского Неофита в сопровождении сакеллария Кавасилы?¹¹⁸ Возможно, он верит еще во всемогущество патриарха и надеется войти в сношения с ним. Как бы то ни было, Анна отказывается принять его предложения. Лишь благодаря вмешательству Иоанна V, которому было в это время 15 лет, она сама шлет посла к своему противнику. Ее посланник — не кто иной, как Григорий Палама, которого сопровождает Андроник Асень, тесть Кантакузина; по случаю этого посольства их обоих освободили из тюрьмы.¹¹⁹ Таким образом у учителя безмолвия появился случай вернуться к задаче, которую он не смог выполнить в 1341 г., — восстановлению мира между партиями, раздиравшими остатки Империи. На сей раз его успех был полным. Кантакузин и Иоанн V были признаны соправителями, и фактически произошел возврат к политическому режиму, существовавшему до осени 1341 г.

Византийское общество перед лицом спора. Бурный период, который мы только что описали, продемонстрировал очень характерную сторону личности св. Григория Паламы — его интерес к мирским делам. С самого начала он занимает определенную политическую позицию и придерживается ее с непоколебимой верностью. «До самого конца, — пишет Кантакузин, — несмотря на многочисленные несчастья, которые ему пришлось испытать ради справедливости и истины, он не совершил никакой низости действием или словом».¹²⁰ Тем не менее он не придавал своему выбору абсолютного

¹¹⁸ Кантакузин. *История*. III. 99 // II. 609; Неофит, не подписавший низложение патриарха Иоанна, сам будет низложен в августе 1347 г. (см. ниже). Если сакелларий, о котором идет речь, не кто иной, как св. Николай Кавасила, это объяснило бы состав посольства: Кантакузин, значит, хотел, чтобы оба враждебных лагеря были в нем представлены.

¹¹⁹ Кантакузин. *История*. III. 99 // II. 612—613. Вмешательство Иоанна V, о котором сообщает Кантакузин, находит себе подтверждение в письме Акиндина к Иоанну Калеке, сообщаемом в 1346 г. о паламитских симпатиях молодого императора: *Письмо* 38 // 142. 43—46; ср. также свидетельство св. Григория Паламы (прим. 111 к гл. V, ч. I).

¹²⁰ Кантакузин. *История*. III. 100 // II. 614.

значения и никогда не переставал сознавать первичность христианского учения по отношению к любым политическим соображениям; как мы видели, он сохранил верность императрице Анне и враждебным Кантакузину сановникам, окружавшим ее; расследования, проведенные его врагами, так и не доказали, что он находился в тайных сношениях с бунтовщиками. Со своей стороны, правительство Анны, хотя и усматривало в Паламе политического противника, не было ему враждебно в отношении вероучения.

Следовательно, ответственность за религиозный кризис, пережитый Византийской Церковью в ходе гражданской войны, несет патриарх Иоанн Калека. Если бы не патриарх, Акиндин хранил бы молчание после того, как был осужден в 1341 г. Избегавший делать выбор, когда вопросы вероучения обсуждались сами по себе, Калека, которому пришлось в 1341 г. констатировать победу исихастов, полагал, что, отказавшись от своей подписи, он укрепит свое положение в государстве. Независимо от моральных и богословских соображений, с его стороны это была политическая ошибка. Значительное большинство византийцев, к какому бы политическому лагерю они ни принадлежали, одобряли собор 1341 г. и считали учение св. Григория Паламы согласным с Православием. В *Антирритиках*, написанных около 1343 г., Акиндин признает, что в то время когда Калека достиг вершины могущества, многие противники св. Григория боялись или стыдятся выразить свое мнение, которое расходится с общим настроением.¹²¹ Кроме того, необходимо отметить, что для осуждения Паламы Калека так и не посмел созвать настоящий собор, а решение «σύνodus ἐνδημιούσα» [Синода при патриархе], которым в ноябре 1344 г. были отлучены Палама и Исидор, утвержденное императрицей всего на несколько дней, не идет ни в какое сравнение с многочисленными паламитскими соборами 1341, 1347 и 1351 гг., на которых порой разыгрывались бурные сцены народного насилия, на что жаловались Акиндин и Никифор Григора. Во время гражданской войны Акиндин был почти единственным, кто писал богословские трактаты против св. Григория; лишь в 1347 г. он получил поддержку в виде *Первой антирритики* Григоры. Напротив, у паламитов в это время возникает целая библиотека: Давид Дисипат, Иосиф Калофет, святые Исидор Монеувасийский и Филофей, Марк Кирт (Κυρτός) и многие авторы-анонимы публикуют

¹²¹ Οὗς δὲ τὸ ἀληθὲς λαμβάνει μὲν οὐδαμῶς, ἕνεκα δὲ τῆς εἴτε δόξης ἀνθρωπίνης, εἴτ' εἰρήνης καὶ ἡσυχίας εἴτε (ἦτε ms) φόβου τῆς ἐκ τῶν δυσσεβούντων τούτων ὕβρεως καὶ κακουργίας εἰθ' ὑπάρξεως πρὸς ἐκεῖνους φιλίας, εἴτε χρείας ἡστινosoῦν ἐτέρας ἢ σιωπῇ κατέχει. *Против Паламы. Монах. гр.* 223. F. 349 v.

опровержения Акиндина.¹²² Некоторые высокие чиновники, как, например, Николай Матаранг, «вселенский судья», пользовавшийся в Византии большим моральным авторитетом (единственный из четырех «вселенских судей», он был не виновен в деле о взятках, закончившемся в 1337 г. огромным скандалом), полностью поддерживали учителя безмолвия.¹²³ С другой стороны, на протяжении четырех лет, проведенных в дворцовой тюрьме, св. Григорий Палама искал поддержку в самых разных кругах; в частности, он вошел в сношения с галатскими генуэзцами и послал свои произведения великому магистру госпитальеров на Родос, чтобы объяснить западным христианам защищаемое им учение.¹²⁴ Эти контакты, которые можно поставить в один ряд с попытками объяснить богословие св. Григория Павлу, легату папы Урбана V, предпринятые Иоанном Кантукузином в 1355, а затем в 1367 г., доказывают, что св. Григорий Палама и его ученики не питали к латинянам постоянного отвращения и что у них было достаточно доброй воли, чтобы завязать с ними богословский диалог.¹⁴¹

Колеблющиеся. Большое число высших сановников Церкви и византийского двора воздерживались от открытого определения своей позиции в богословском споре или так часто меняли свое мнение, что вполне естественно допустить отсутствие у них глубоких убеждений в этом вопросе. Учитель безмолвия упоминает об этих «нейтралах»; он возмущен ими,¹²⁵ как и Акиндин.¹²⁶ К этой категории, несомненно, относились некоторые епископы: так, Иосиф Адрианопольский, Исаак Мадитский и Павел Ксанфский подписали сначала

¹²² Многие из их сочинений еще остаются неизданными [и в наше время].

¹²³ Св. Григорий Палама. *Письмо Даниилу Эфийскому* (*Επιστολή πρὸς Δανιὴλ Αἴνον*) // *ГПБ* II. 388. 12—18. Об упомянутом здесь Матаранге см.: P. LEMERLE. Le juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III // *Mémorial Louis Petit*. Bucarest 1948. 309. [Об адресате этого письма, написанного между апрелем-маем 1343 и ноябрем 1344 г., теперь см.: A. RIGO. Noterelle in margine alla controversia palamitica // *Miscellanea Marciana*. 1987—1989 [1990]. II—IV. 123—140, 363—364 (1. II palamita Daniele Charatzas, metropolita di Ainos // *Ibid.* 123—125, 136—137). Это известный по многократным упоминаниям антипаламитов Акиндина и Арсения Тирского епископ-паламит Даниил Харакас (*Χαρατῆς*), рукоположенный в епископы ок. 1340 г. В 1347 г. он подпишет *Томос* исихастского собора, на соборе 1351 г. раздражит Арсения Тирского своим ярким выступлением относительно обожения Тела Христова божественными энергиями].

¹²⁴ Акиндин. *Письмо* 144 (к Григору) // 192. 71—73.

¹²⁵ *Против Акиндина*. I. 12 // *ГПБ* III. 82. 2—4 [заменяем цитату переводом]: Не восприявшие тепле яже по благочестию истины, но как бы бывшие на подзрении в общении еретиков.

¹²⁶ ПИТЗАКН. Γρηγορίου Ἀκυνδίνου Ἀνέκδοτα πραγματεία... 195. 18—19.

низложение Исидора в ноябре 1344, а затем — Иоанна Калеки в 1347 г.¹²⁷ Сам Иаков Кукунарис, назначенный Калекой в 1345 г. на монемвасийскую кафедру вместо Исидора, поспешит в 1347 г. признать свою вину перед тем же Исидором, ставшим патриархом.¹²⁸ Случай Макария Хрисокефала Филадельфийского сложнее: в 1342 г. он находился не в Константинополе, а, скорее всего, в своей епархии;¹²⁹ в ноябре 1344 г. его подпись под осуждением Исидора отсутствует, но в апреле 1345 г. он уже заседает в синоде Калеки,¹³⁰ и Акиндин письменно хвалит его за враждебность к учению Паламы,¹³¹ тем не менее в 1347 г. он будет в числе первых, поставивших подписи под низложением Калеки; наконец, в 1351 г. он считается одним из лучших сотрудников патриарха Каллиста,¹³² но критически относится к великому паламитскому собору.¹³³ Великий дука Апокавк проявлял, главным образом, интерес к политическому аспекту ситуации и воздерживался от открытого принятия враждебной к Паламе позиции.¹³⁴ Читая переписку Акиндина, мы узнаем, что один высший чиновник Исарис (вероятно, Георгий Исарис, константинопольский епарх, участвовавший вместе со св. Николаем

¹²⁷ Ср.: MERCATI. *Notizie*. 202; *Томос* 1347 г. // Преосв. ПОРФИРИЙ УСПЕНСКИЙ. *История Афона*. III. *Афон монашеский*. II / П. А. СЫРКУ. СПб. 1892. 725 [это изд. опирается на особую редакцию *Томоса*, содержащуюся в рукописи *Athous* Ω 133. — И. М.]. Впрочем, *Томос* пытается оправдать этих епископов, утверждая, что они были «обмануты» Калекой, как и императрица Анна (ἐλάνθανε δὲ τὴν τε θεοσεβεστάτην ἡμῶν κυρίαν καὶ δέσποιναν... καὶ ἡμῖς αὐτοῦς. Там же. 718 [ср.: *Register*. 358. 160—162. — И. М.]).

¹²⁸ *Register*. 500—504 (N 172).

¹²⁹ *Register*. 290—294 (N 137).

¹³⁰ *Register*. 202—206 (N 131).

¹³¹ *Письмо* 48 // 202—204.

¹³² Он проповедует с кафедры Св. Софии вместо патриарха и по его просьбе (τῷ ἱερωτάτῳ καὶ ἀγαπῶν ἡμῶν καὶ συλλειτουργῶν Φιλαδελφείας λέγειν τι καὶ διδάσκειν ἐπιτρέψαεν πρὸς τὴν ὑμετέραν ἀγάπην. (Св. патр. Каллист I. *Неизданная беседа*. *Patm.* 366. F. 418 v.); об ораторских произведениях преосв. Макария см.: А. EHRHARD. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der Griechischen Kirche von den Anfängen bis zu Ende des 16. Jahrhunderts*. Erste Teil. *Die Überlieferung*. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 52) Berlin 1952. III. 690—695; о его жизни и времени его епископата: L. PETIT. *Macaire Chrysocéphalos* // *DTC*. 1927. IX. 2. Col. 1445—1449. [См. также выше, прим. 117, и прим. vi к этой главе.]

¹³³ Арсений Тирский. *Обращение к Кантакузину*. *Vatic. gr.* 1111. F. 237 v.

¹³⁴ Мы видели, как он неоднократно вступался за св. Григория, когда того обвинял в ереси Калека. Мы располагаем письмом, направленным Акиндином великому дуке (*Письмо* 24 // 80), но, кажется, чисто риторическим.

Кавасилой в расследовании на Афоне в 1350 г.¹³⁵) за свой паламизм поплатился карьерой и предпочел изменить свое мнение.¹³⁶ Два известных фессалоникийца, Константин Арменопул и Фома Магистр, также меняли свою позицию. Арменопул, «вселенский судья Фессалоники», в 1345 или 1346 г. объявил о своем антипаламизме; тем не менее он опубликовал сочинение, в котором с одинаковой резкостью нападает и на Паламу, и на Акиндина, обвиняя обоих в многобожии.¹³⁷

Знаменитый эрудит философ Фома Магистр, как и многие гуманисты, враждебно относился к богословию монахов.¹³⁸ Однако в 1345 г. Акиндин сообщает в письме ему о скором прибытии в Фессалонику нового митрополита Иакинфа и отмечает, что Фома пере-

¹³⁵ F. MIKLOSICH, J. MÜLLER. *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. (Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV usque ad MCCCIII e codicibus manuscriptis Bibliothecae Palatinae Vindobonensis)*. Wien 1860. I. 298.

¹³⁶ Акиндин. *Письмо* 59 (Исарису) // 238—242. См. о Георгии Исарисе заметку в: LOENERTZ. *Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne...* 126—127.

¹³⁷ О чем свидетельствует Акиндин: ПИΤΣΑΚΗ. Γρηγόριου Ἀκυνδίνου Ἀνέκδοτη πραγματεία... 188—192. Николай Комнин-Пападопуло (NICOLAI COMNENI PAPADOPOULI *Praenotiones Mystagogicae ex iure canonico*. Pataviae 1696. 144) приписывает Арменопулу антипаламитское сочинение, изданное Алляцием (PG CL. 870—872), и озаглавливает его «Томос против Паламы». Эта атрибуция повторена Фабрицием (J. A. FABRICIUS. *Bibliotheca graeca* / G. CHR. HARLESIIUS. Hamburgi 1808². XI. 266), Эрхардом-Крумбахером (A. EHRHARD. *Theologie* // K. KRUMBACHER. *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*. München 1897². 103) и многими другими современными авторами. Кажется, это сочинение имеется лишь в одной рукописи, *Barber. gr.* 291, ff. 255 v.-259, без указания имени автора; атрибуция Арменопулу — одна из многих фантазий Николая Комнина. [Ср.: К. Г. ПИΤΣΑΚΗ // Κωνσταντίνου Ἀρμενοπούλου *Πρόχειρον Νόμων ἢ Ἐξάβιβλος* / К. Г. ПИΤΣΑΚΗ. Ἀθήναι 1971. Σ. κζ'; ПИΤΣΑΚΗ. Γρηγόριου Ἀκυνδίνου Ἀνέκδοτη πραγματεία... 120. — И. М.]

¹³⁸ О Фоме Магистре см. подробную заметку: R. GUILLAND. *Nicéphore Grégoras. Correspondance*. Paris 1927 [репринт: 1967]. 349—353. Его смерть, которую прежде датировали 1330 г., в любом случае имела место не раньше 1347 г. Действительно, мы располагаем его письмом к монаху Иерофею, который переписывался и с Акиндином, где Фома нападает на учение св. Григория Паламы (изд.: E. MARTINI. *Una lettera del retore Teodulo (Thomas Magistros) al monaco Ieroteo* // *Miscellanea Ceriani*. Raccolta di scritti originali per onorare la memoria di M^r Antonio Ceriani, prefetto della Biblioteca Ambrosiana. Milano 1910. 433—447). С другой стороны, многие документы, относящиеся к 1341—1347 гг., упоминают σοφὸς μάγιστρος, очень известное в Фессалонике лицо, которое несомненно следует отождествить с Фомой. Акиндин, в частности, упоминает его около 1343—1344 г. в списке фессалоникийцев-антипаламитов: *Письмо* 74 // 296—298. 40—45.

стал нападать на учение Паламы.¹³⁹ Среди самых ревностных сторонников Кантакузина можно обнаружить как сторонников, так и противников св. Григория, а также и колеблющихся. В то время к последней категории принадлежали, кажется, два близких друга великого домостика — Димитрий Кидонис и Николай Кавасила, объединенные не только политическими связями, но и общим интересом к светским наукам, которым Кантакузин любил покровительствовать. В своих письмах этого времени Димитрий не делает никаких намесков на богословский спор; позднее же к его симпатиям к латинскому Западу прибавится антипаламизм, но в 1346 г. он пишет дружеское письмо своему бывшему учителю св. Исидору и находится с ним в тесных сношениях в 1347—1349 гг., когда тот стал паламитским патриархом.¹⁴⁰ Что касается св. Николая Кавасилы, который в отличие от Димитрия станет впоследствии убежденным паламитом, то в период гражданской войны он, кажется, колеблется; действительно, мы узнаем, что Акиндин стремился заручиться его благоволением,¹⁴¹ а Давид Дисипат адресовал ему длинный трактат, чтобы объяснить суть паламизма; тон этого трактата заставляет предположить, что тогда св. Николай не разделял еще точку зрения монахов.¹⁴²

Антипаламиты. Наряду со многими колеблющимися, довольно легко менявшими свои убеждения в зависимости от политико-религиозных колебаний в Византийской Империи в это время, источники сообщают и о более устойчивых лицах. С самого начала своего спора с Паламой Акиндин обрел в Константинополе поддержку Ирины Хумнены, дочери ученого Никифора Хумна и вдовы деспота Иоанна Палеолога, которая постриглась в монахини с именем

¹³⁹ Письмо 56 // 230. 13—16. Филофей Селимврийский тоже упоминает о нем как о паламите; говоря о молодом гуманисте Атуэмисе, стороннике Акиндина, он пишет: 'Αντιλέγει ὡς περ καὶ ὁ 'Ακίνδυνος ἐκεῖνος, οὐχ ὅπως ἐν θείοις δόγμασιν, ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς τῶν τεχνολόγων πραγματικαῖς, οἷον ἐκείνοις τοῖς ἐλλογίμοις καὶ θαυμαστοῖς, τῇ τε σοφωτάτῃ Μανουῇλ τῇ Μοσχopoύλῃ, τῇ σοφῇ Μαγίστρῃ τῇ ἐκ Θετταλίας ὀρμημένῃ καὶ τῇ ῥητορικωτάτῃ Λακαπηνῷ. *Диалог. Patm. gr.* 366. F. 394.

¹⁴⁰ Димитрий Кидонис. Письма 43 и 86 // Démétrius Cydonès. *Correspondance* / R.-J. LOENERTZ. (Studi e testi, 186). Città del Vaticano 1956. I. 77—78, 118—120.

¹⁴¹ Акиндин. Письмо 14 (Николаю Кавасиле) // 60—62.

¹⁴² Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ. Δαβὶδ Δισυπάτου Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ 'Ακινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν. (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται, 10) Θεσσ. 1973. [Ср.: E. M. CARLOTTA. A proposito di un'edizione «critica» di un testo sulla polemica esicasta // *Studi meridionali*. 1975. 8. 253—263; см. также лит. в прим. i. — Изд.]

Евлогии.¹⁴³ Бывшая духовная дочь св. Феолита Филадельфийского, не пренебрегавшая после его смерти руководством в исихастском аскетическом делании со стороны нового духовного отца,¹⁴⁴ Евлогия, чьи отношения с патриархом Иоанном Калекой не всегда развивались легко,¹⁴⁵ должна была, казалось бы, присоединиться к лагерю паламитов. Принадлежа к одной из самых богатых аристократических семей Византии, она могла бы стать и сторонницей Кантакузина, если гражданская война 1341—1347 гг. и впрямь была лишь плодом социальной борьбы между бедными классами и аристократией. Как нам известно, управлявшая в Константинополе женским монастырем Ирина-Евлогия не оставила ни управления колоссальными владениями, доставшимися ей в наследство от отца, мужа и брата,¹⁴⁶ ни политическую жизнь; себя она по-прежнему называла βασιλίτσα [царица]. Начиная с 1342 г. она находится в самом центре придворной партии антикантакузинистов, и именно благодаря ее покровительству и покровительству ее семьи Акиндин вновь добивается доступа в императорский дворец.¹⁴⁷ В монастыре Евлогию постоянно видят в окружении толпы родственников, просителей и клиентов, осыпающих ее лъстивыми похвалами и вызывающих недовольство ее духовника.¹⁴⁸ После осуждения в августе 1341 г. Акиндин оказывается в числе этих последних, избегает, таким образом, преследований и, кажется, живет в ее монастыре Человеколюбца Спаса по меньшей мере до 1344 г.¹⁴⁹ Богослов-антипаламит восхваляет Евлогию, подчеркивая как ее богатство, так и ум; он сравнивает ее с Крезом и Семирамидой.¹⁵⁰ Для паламитов Евлогия, напротив, Иезавель, щедро раздающая деньги, а акиндинисты «едят с ее стола»,

¹⁴³ Ее личность известна нам со времени появления работ: V. LAURENT. Une princesse byzantine au cloître: Irène-Euloge Choumnos, Paléologine, fondatrice du couvent de femmes τοῦ φιλανθρώπου Σωτήρος // *Échos d'Orient*. 1930. XXIX. 29—60; IDEM. La direction spirituelle à Byzance. La correspondance d'Irène-Eulogie Choumnaina Paléologine avec son second directeur // *Revue des études byzantines*. 1956. XIV. 48—86. [Последняя статья содержит обзор переписки, которая теперь издана: см. выше, гл. I, прим. 22; см. там же дополнительно о Ирине-Евлогии].

¹⁴⁴ LAURENT. La direction spirituelle a Byzance... 85. [Об этом неизвестном по имени митрополите Халкидонском см. выше, гл. I, прим. 22].

¹⁴⁵ LAURENT. La direction spirituelle à Byzance... 82.

¹⁴⁶ LAURENT. La direction spirituelle à Byzance... 82—83.

¹⁴⁷ См. указанный выше текст, прим. 26 к этой главе.

¹⁴⁸ LAURENT. La direction spirituelle a Byzance... 79—80.

¹⁴⁹ Св. Григорий Палама. *Против Акиндина* VII. 5 // ГПС III. 467. 29—31—468. 1—2, 7—12 (контекст явно показывает, что св. Григорий Палама говорит об Ирине-Евлогии); он же. *Письмо к Арсению Студиту* // ГПС II. 323. 15—16.

¹⁵⁰ *Письмо* 60 // 246. 91—96. Никифор Григора тоже хвалит ее за антипаламизм (*История*. XXIX. 21—24 // III. 237—240).

как лжепророки.¹⁵¹ Она — «их собственная императрица»,¹⁵² в этом качестве св. Григорий Палама противопоставляет ее Анне, всегда являющейся православной в его сочинениях и в сочинениях его друзей. Евлогия имеет претензию учить о догматах Церкви, подражая тем самым св. Феодоре, восстановившей Православие после иконоборческого кризиса; эта претензия возмущает св. Григория; он напоминает, что она никогда не была правящей императрицей и что после смерти мужа за ней не сохранилось ни одной из императорских прерогатив.¹⁵³

Среди убежденных антипаламитов довольно хорошо известен богатый кипрский гуманист Георгий Лапиф, друг Ирины-Евлогии Хумнены¹⁵⁴ и корреспондент Никифора Григоры, Иакинфа и Акиндина. Последний посылает ему произведения Паламы, сопровождая их своими опровержениями учения исихастов, и сам Лапиф также пишет сочинения против учителя безмолвия.¹⁵⁵

¹⁵¹ 3 Цар. 18, 19. Под этим именем о ней говорит, в частности, Иосиф Калофет, который, по его собственным словам, обозначает псевдонимами всех участников спора (этот литературный прием был моден в XIV в., ср., например, *Флорентия Григоры*): *Речь 8 (Против Иоанна Калеки) // Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγραμματα* 283. 1—284. 19; 294. 319—295. 322; 295. 321. Так же обозначаются сторонники Акиндина паламитом, автором безымянных писем *Chalc. Panagh.* 157: *μη φαγῆτε τράπεζαν Ἰεζάβελ...*, οἱ καὶ φόροντες, ἀπέδοντο τὴν ἐαυτῶν εὐσέβειαν. F. 287 v.

¹⁵² *Против Акиндина*. I. 1 // *ГПС* III. 40. 1—5. Здесь титул βασιλῆς или βασιλίσσα употреблялся по отношению к Евлогии, а Αὐτοῦστα и Δέσποινα обозначают правящую императрицу Анну.

¹⁵³ *Против Акиндина*. VII. 5 // *ГПС* III. 469. 19—31. Царица Феодора, разумеется, не председательствовала на VII Вселенском соборе (как это здесь сказано) [в действительности на нем председательствовала св. равноап. царица Ирина], но смешение последнего с Торжеством Православия в 843 г. часто встречается в хрониках и *Историях* соборов.

¹⁵⁴ Акиндин передает ему от нее привет: *Письмо 60 (Лапифу) // 246. 88—95.*

¹⁵⁵ Все эти сведения мы черпаем из переписки Акиндина: *Письма к Григоре* (N 43 // 186—188; N 44 // 188—192), к Лапифу (N 42 // 174—186; N 46 // 194—198; N 47 // 200—202; N 60 // 242—246) и к неизвестному (N 45 // 192—198). Ср.: *Письма Лапифа к Григоре (Григора. История. // I. LIX-LX, XCI—XCIII)*. Св. Григорий Палама был знаком с этой перепиской и на ее основании строил свои опровержения Акиндина. Гуманисты, друзья Лапифа, любили сравнивать его с Ахиллом; это прозвище употребляется Акиндином и безымянным автором писем: *Chalc. Panagh.* 157, ff. 285 v., 291, который обращается к Киприоту, другу Лапифа. Им мог быть Иакинф, будущий архиепископ Фессалоникийский; действительно, мы знаем, что он был киприотом (см. выше) и подталкивал Лапифа в лагерь антипаламитов; ср. письма безымянного автора: *Chalc. Panagh.* 157, f. 285 v.; о Лапифе см.: Григора. *История*. XXV. 8—14 // III. 27—38; ср. заметку: GUILLAND. *Nicéphore Grégoras. Correspondance*. 344—346. [См. также: ΕΥΔ. Θ. ΤΣΟΛΑΚΗ. Ὁ Γεώργιος Λαπίτης καὶ ἡ ἡσυχαστικὴ ἔρις // *Ελληνικά*. 1964. 18. 84—96. — И. М.].

Рассматривая произведения св. Григория Паламы, мы встретимся и с другими антипаламитами. Однако уже сейчас можно утверждать, что партия Акиндина вербовалась в очень разных кругах, но в основном в среде гуманистов. Среди них еще нельзя обнаружить ни одного явного или тайного «латиноумудрствующего»; напротив, Акиндин, приверженец формалистского школьного богословия, нередко исповедует враждебность к латинству;¹⁵⁶ Георгий Лалиф пишет полемические трактаты против латинян,¹⁵⁷ а Григора не питает к ним ни малейшей симпатии.¹⁵⁸

Вспомним и то, насколько неверно считать, что вся антипаламитская партия находилась в лагере противников Кантакузина. В этом отношении интересна позиция Димитрия Кидониса и Николая Кавасилы, поскольку она открывает нам, каким образом два человека с очень сходным гуманистическим образованием, происходившие из одного и того же круга фессалоникийской аристократии, в котором вербовались лучшие друзья Кантакузина, могли колебаться в 1341—1347 гг. в своем отношении к обновлению монашеской антигуманистической аскетики, а впоследствии заняли противоположные вероучительные позиции. Их случай вкупе с другими примерами кантакузинистов-антипаламитов (Никифор Григора) и антикантакузинистов, принимающих богословие Паламы (Алексий Апокавк), показывает, насколько неверно отождествлять религиозный спор этого времени с борьбой, которую сплотившаяся вокруг Кантакузина феодальная знать вела против правительства Анны Савойской. К этой проблеме мы еще вернемся в следующей главе в связи с отношением Паламы к зилотам Фессалоники.

¹⁵⁶ Λατῖνοι τὰ τῶν θεῶν πατέρων ἀνοήτως προτείνοντες. *Против Паламы* VI. *Monac. gr.* 223. F. 277 v.; λατινικῇ ἀπάτη. *Ibid.* F. 278, etc.; JUGIE. Palamite (controverse). Col. 1803.

¹⁵⁷ Акиндин. *Письмо* 44 // 190—192. 57—65.

¹⁵⁸ См. его *Письмо* 44 // Nicephori Gregorae *Epistulae* / P. A. M. LEONE. Matino 1982. II. 152—156; как и Акиндин, Григора упрекает паламитов в благосклонности к латинскому богословию: св. Филофей. *Против Григоры*. IV // Φιλοθέου Κοκκίνου *Δογματικὰ ἔργα* / Δ. Β. ΚΑΙΜΑΚΗ (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 3). Θεσσ. 1983. I. 105. 755 ἐλ. <PG CLI. 836 D>.

Глава V

Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский

Томос 1347 г. Первые месяцы по окончании гражданской войны были для византийской Церкви довольно смутным временем. Когда Кантакузин вошел 8 февраля 1347 г. в императорский дворец, бывший патриарх Иоанн Калека все еще находился в нем, заключенный в своих комнатах императрицей Анной.¹ Он отказывался признать приговор, вынесенный в его отсутствие. Во дворце состоялся новый собор в присутствии императоров, многих сенаторов и монахов, но патриарх, который тоже был приглашен, отказался на него явиться.² Против него был обнародован новый *Томос*, содержащий, как и *Томос* 1341 г., решения сразу двух соборов: одного, состоявшегося 2 февраля под председательством Анны, и другого — состоявшегося неизвестного числа того же месяца под совместным председательством Анны и Кантакузина.³ Этот документ является подтверждением *Томоса* 1341 г. (τὸμος ἐλικυρῶν... τὸν πρῶτον τῶμον) и подводит Калеку под осуждение, наложенное на Варлаама.^{III} Акиндин тоже отлучается, «хотя

¹ По мнению Григоры (*История*. XV. 19 // II. 784), победитель, воздерживаясь от причинения своему бывшему врагу хотя бы малейшего зла, избегал обращаться к нему. Что касается Кантакузина, то он, напротив, утверждает, что вел длинные разговоры с Калекой и даже предлагал снова поставить его патриархом, если ему удастся оправдаться от возводимых на него обвинений в ереси (*История*. IV. 3 // III. 22).

² Кантакузин. *История*. IV. 3 // III. 23; *Томос против Матфея Ефесского* // Преосв. ПОРФИРИЙ УСПЕНСКИЙ. *История Афона*. III. *Афон монашеский*. II / П. А. СЫРКУ. СПб. 1892. 730; *Воззвание Кантакузина* // PG CLI. 772 AB.

³ Действительно, *Томос* сообщает о событиях 2 февраля, но неоднократно упоминает о присутствии Кантакузина и о его императорском достоинстве (*Register*. 354—358 (N 147)); последний ясно указывает, что *Томос* был обнародован после его входа в столицу (*История*. IV. 3 // III. 24), а не 2 февраля, как пишет М. Жюжи (M. JUGIE. *Palamite (controverse)* // *DTC*. 1932. XI.2. Col. 1777—1818, особ. 1788—1789). [Новейший анализ всех данных об этих событиях см. также: J. DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376. (Le Patriarcat Byzantin, Série I: Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople; vol. I, Les Actes des Patriarches, fasc. V)*. Paris 1977. 216—218 (N 2270). — И. М.].

относительно него и состоялся уже приговор собора».⁴ Февральский *Томос* 1347 г. первоначально был подписан одиннадцатью епископами — теми, что находились в Константинополе в момент прихода Кантакузина.⁵ Кантакузин опубликовал в марте *прόσ-τάγμα*, подтверждающую решение собора.⁶ Через несколько недель прибыли епископы, участвовавшие в Адрианопольском соборе; во главе их стоял патриарх Иерусалимский Лазарь; состоялся новый собор, на этот раз в храме Св. Софии, в присутствии, как и раньше, Анны, Иоанна V Палеолога и Иоанна VI Кантакузина; двадцать епископов подписали подтверждение обоих Томосов — *Томоса* 1341 г. и *Томоса* 1347 г. (οἱ ὑπὲρ εὐσεβείας τοῦ τιμιωτάτου ἐν ἱερομονάχοις κυροῦ Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ καὶ τῶν σὺν αὐτῷ μοναχῶν προβάντες τόμοι ὀρθοί τε καὶ ἄμεμπτοί εἰσι...), и это подтверждение было присоединено к февральскому *Томосу*.⁷ Таким образом, в Константинополе в течение нескольких недель состоялось три собора, утвердивших учение св. Григория Паламы.⁸

Избрание Исидора патриархом. Перед Кантакузином стояла трудная задача — найти того, кто заменил бы Иоанна Калеку. В конце концов 17 мая 1347 г.⁹ патриархом был поставлен

⁴ *Register*. 378. 377—379 (N 147).

⁵ Необходимо отметить отсутствие подписей Матфея Ефесского, Макария Христупольского и Иерофея Лопадийского, которые вместе с тремя другими епископами подали в сентябре 1346 г. прошение императрице Анне; последний из этих трех иерархов, правда, подпишет *Томос* одновременно с патриархом Иерусалимским; Матфей же Ефесский станет вскоре одним из вождей антипаламитской партии. Отметим наконец, что древний (XIV в.) список *Томоса* содержит 12-ю подпись, принадлежащую Исидору, снова имеющему титул нареченного епископа Монемвасии (ὁ ταπεινὸς ὑποψήφιος Μονεμβασίας Ἰσίδωρος). [*Register*. 354—358 (N 147)]. Здесь издана только официальная версия, которая одна содержит указанные автором 11 подписей (*Register*. 382). Критич. изд., при котором см. теперь о всех разночтениях, было подготовлено о. Иоанном: J. MEYENDORFF. *Le Tome synodale de 1347 // Сборник Радова. Византинологички институт*. 1963. 8. 209—227 <репринт: *ByzHes*, VII>. — Изд.]

⁶ F. DÖLGER. *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*. München—Berlin 1965. Bd. 5. 15 (N 2917) <PG CLI. 769—772>.

⁷ MEYENDORFF. *Le Tome synodale de 1347*. 224—226; в *Томосе* 1351 г. оно цитируется в большем объеме (PG CLI. 729 AB).

⁸ *Томос против Матфея Ефесского // Преосв. ПОРФИРИЙ УСПЕНСКИЙ. История Афона. III. Афон монашеский*. II. 730—731 (далее все ссылки на это изд.).

⁹ См.: V. LAURENT. *La chronologie des patriarches de Constantinople de la première moitié du XIV^e siècle (1297—1350) // Revue des études byzantines*. 1950. VII. 145—155, особ. 154—155.

святитель Исидор Вухарис, бывший нареченный епископ Моне-васии; рукоположил его архиепископ Кизический Афанасий.¹⁰ Епископы, выступавшие против этого выбора, громогласно утверждали, что избрание произошло под давлением гражданской власти;¹¹ официальные источники, разумеется, это опровергают.¹² Кантакузин сообщает, что самым популярным кандидатом был Палама — по причине своей добродетели, но еще больше по причине политической позиции, которую он занимал в ходе гражданской войны.¹³ Характерно, что император упоминает эти мотивы; впрочем, известно, что до избрания свят. Исидора он долгое время просил преп. Савву из Ватопеда принять патриаршее достоинство: преп. Савва представлялся кем-то вроде «кандидата единения» между Кантакузином и оппозицией.¹⁴ Мы знаем, что этот афонский аскет, непоколебимо верный Кантакузину (а для императора это было главным), достаточно критически — по крайней мере, в течение некоторого времени — относился к богословию св. Григория Паламы. Только после отказа св. Саввы остановились на св. Исидоре, связи которого с ближайшими друзьями Кантакузина, в частности с Димитрием Кидонисом, делали его кандидатуру приемлемой.

¹⁰ *Die byzantinischen Kleinchroniken* / P. SCHREINER. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XII/1) Wien 1975. I. 85 (Chr. 8. 48a). [Ср. также комментарий: *Ibid.* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XII/2) Wien 1977. II. 270. О святителе Исидоре Вухарисе, или Вухире, см. выше, гл. II, прим. 55 и III. — Изд.]

¹¹ *Томос антипаламитов* // PG CL. Col. 881 AB.

¹² *Томос против Матфея Ефесского*. С. 732; Григора также не отмечает никаких неправильностей в процедуре выборов, а просто сообщает о победе паламитов (*История*. XV. 10 // II. 786).

¹³ *История*. IV. 3 // II. 25; Григора (*История*. XV. 10 // II. 786; *Заявление антипаламитов в июле 1347 г.* (PG CL. Col. 881 BC)) и Арсений Тирский в *Проекте Томоса 1370 г.* (Vatic. gr. 2335. F. 1) подтверждают, что кандидатура св. Григория Паламы была выставлена.

¹⁴ Св. Филофей. *Житие св. Исидора*, 49; Φιλοθέου Κокκίνου Βίος ἁγίου Ἰσιδώρου // Τοῦ ἴδιου Ἀγιολογικὰ ἔργα / Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ (Θεσσαλονικεὺς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 4). Θεσσ. 1985. I. 391. 26—30; ср.: *Житие св. Саввы*; Τοῦ ἴδιου. Βίος ἁγίου Σάββα // Αὐτόθι. 307. 68—72. [Оба жития далее цитируются по этому изд.] Св. Савва выдвигался кандидатом в патриархи в 1347 г. (его кандидатура принималась всеми, включая паламитов), и этого достаточно для объяснения того, какой был св. Филофею смысл составлять целое *Житие* св. Саввы с целью доказать, что он всегда был паламитом, и заставить забыть о его колебаниях во время гражданской войны.

Сразу же после избрания святитель Исидор рукоположил 32 новых епископов;¹⁵ некоторые из них подписали февральский *Томос* сразу же после назначения.¹⁶

Повышение касалось и св. Григория Паламы: он был поставлен архиепископом Фессалоникийским. Вероятно, именно по этому случаю формулировки богословия св. Григория Паламы были прибавлены к исповеданию веры, которое требуется от епископов при рукоположении.¹⁷

Оппозиция. Тем не менее избранию святителя Исидора и сопровождавшим ее мерам имелась серьезная оппозиция. Иоанн Калека по-прежнему не признавал вынесенные ему приговоры и обнародовал *Апологию*.¹⁸ На короткий срок он был отправлен в изгнание в Дидимотику, где заболел. Вернувшись в Константинополь, он умер 29 декабря 1347 г.,¹⁹ по-прежнему отказываясь от политической амнистии, которую предлагал ему Кантакузин.²⁰ Что касается Акиндина, то он бежал из столицы. В начале 1348 г. он послал своим константинопольским ученикам что-то вроде завещания, выдержанного в очень трогательном тоне, которое отражает драму этого несомненно искреннего человека, глубоко убежденного в том, что он защищает истину, но, к несчастью, не способного понять ясно поставленную проблему, диаметрально противоположные решения ко-

¹⁵ Св. Филофей (*Житие св. Исидора*, 51 // 393. 21—25) уточняет, что прежде всего было необходимо назначить кого-нибудь на вакантные кафедры; именно таков был случай Фессалоникийской митрополии после смерти Иакинфа; Акиндин жаловался Лапифу на эту вакансию в 1346 г. (*Письмо* 60 // 244. 61—62). Действительно, конфликт между Анной и патриархом делал невозможным назначение епископов, требовавшее согласия обеих властей. Что касается епископов — приверженцев Калеки, то, кажется, до августа 1347 г. их не низлагали. Впрочем, многие из них, и не самые незначительные, признали Исидора (например, Иаков Монеувасийский: *Register*. 500—504 (N 172)). Иакинф Коринфский, напротив, был, кажется, низложен за свою верность Акиндину; последний послал ему письмо с утешением (*Письмо* 67 // 280—282).

¹⁶ См. выше, прим. 5.

¹⁷ См.: патр. Исидор. *Завещание* // *Register*. 436. 121—125 [ср. выше, гл. II, прим. 55]; *Томос* 1351 г. // *PG* CLI. 721 C—722 B.

¹⁸ Иоанн Кипариссиот. *Паламитские беззакония* (*Palamiticae transgressiones*) // *PG* CLII. 708 CD.

¹⁹ Кантакузин. *История*. IV. 3 // III. 24—25; Григора. *История*. XV. 10 // II. 784; дата его смерти указана в краткой заметке из *Vatic. gr.* 778, f. 1, опубликованной G. MERCATI. *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitiniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*. (Studi e testi, 56) Città del Vaticano 1931. 202, n. 1.

²⁰ Кантакузин. *История*. IV. 23 // III. 166—168.

торой предлагали Варлаам Калабрийский и св. Григорий Палама.²¹ Он умер в изгнании через несколько дней или недель, покинутый почти всеми своими бывшими друзьями.²² Никифор Григора, который станет главным мыслителем антипаламитской партии, очень редко на него ссылается. Что касается епископов, встававших на краткое время во главе оппозиции, то они тщательно отмежевываются от Акиндина, как он сам отмежевывался в 1341 г. от Варлаама, хотя и повторял против св. Григория Паламы те же самые доводы.²³

Кажется, у этой оппозиции епископов в 1347 г. были разные мотивы, среди которых вероучение не было главным; в своих протестах они подчеркивают в основном поставление Исидора патриархом.²⁴ Со своей стороны Кантакузин отмечает, что три участника

²¹ Призыв Акиндина (Inc. "Ἄνδρες εὐσεβεῖς καὶ φιλόθεοι... *Marc. gr.* 155, ff. 17—34) последовал более чем через год после вступления Кантакузина в Константинополь (ὕμεῖς, ᾧ θεϊότατοι, οἱμοὶ τοὺς διωγμοὺς διὰ τῆς ὑποδοχῆς καὶ πασῆς θαρραλείας τῆς εἰς ὑμᾶς ἐρχομένης ἐπεκουφίζετε καὶ τὸ ὅλον ἐνιαυτόν, καὶ πολὺ τοῦτου πλεόν, ὥς ἡμερῶν ἐβδομάδα ἐδείξατε. F. 32); он был составлен в изгнании (ὕμεῖς μὲν ἐλαυνόμενοι φεύγομεν τοῖς διώκταις ὑποχωροῦντες κατὰ τοὺς θεῖους νόμους. F. 31 v.), в котором Акиндин с волнением вспоминает о прелестях Византия (Χαῖρε πᾶσα ἡ πόλις, τὸ θαυμάσιον ἔδαφος, οἱ ξένοι παράδεισοι καὶ τὰ ἐν τούτοις ἡσυχαστήρια, οἷς ἔχαιρον διαφερόντως, καὶ τέλος τὸ ἐμὸν ποτε ἀγαπητὸν οἰκητήριον, ὁ πρὸς θαλάσσην λόφος. F. 32 v.).

²² Действительно, св. Филофей отмечает, что Акиндин уже умер, когда он встретился с Никифором Григорой через год после назначения на митрополию Ираклии, т. е. примерно в мае 1348 г. (*Против Григоры Антирритика VII // Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικὰ ἔργα / Δ. В. КАИМАΚΗ (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 3). Θεσσ. 1983. I. 226. 106—110 <PG CL. 924 C>; ср.: Кантакузин, История. IV. 23 // III. 168*). Следовательно, эти восходящие к св. Филофею сведения исключают возможность датировать некоторые письма Акиндина 1349—1350 гг., как это делает Р.-Ж. Лёнерц (R. LOENERTZ. Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées // *Orientalia Christiana Periodica*. 1957. XXIII. 114—144 [ср. выше, гл. III, прим. 1], особ. 140—144).

²³ *Антипаламитский Томос*, или *Заявление антипаламитов* (июль 1347 г.), ни разу не упоминает Акиндина по имени, но осуждает его мысли, как и мысли Паламы. «Некоторые из них, — пишут авторы *Томоса*, — имеют дерзость то отождествлять сущность Бога с энергией, то рассматривать энергию, поскольку ее необходимо отличать от сущности, как ни совечную, ни соначальную вечному и безначальному Богу... другие же осмеливаются вводить лжеучение, согласно которому есть много божеств и богов...» (PG CL. 878 BD). Таким образом, оппозиционеры 1347 г. осудили всех сразу, остерегаясь в то же время определить собственную богословскую позицию.

²⁴ *Антипаламитский Томос // PG CL. 881; св. Филофей. Житие св. Саввы // 309. 40—42.*

собора были благосклонны к Калеке,²⁵ другие же, напротив, выставляли на вид свои политические заслуги, чтобы самим добиться патриаршества: они-де были так же расположены к Кантакузину, как и Палама и Исидор, и пострадали, как и они.²⁶ Первых трех можно определить по *Томосу*, в котором описывается их низложение; речь идет о Неофите Филиппийском, Иосифе Ганском и Митрофане Патрасском.²⁷ Последних возглавлял старый митрополит Ефесский Матфей, оставшийся в ходе гражданской войны в своей епархии, занятой турками; несмотря на это, он имел столкновение с патриархом Иоанном Калекой и его синодом.²⁸ В 1345 г. св. Григорий Палама причисляет его к мудрейшим из своих приверженцев!²⁹ В сентябре 1346 г. он действительно подписывает поданное Анне прошение против патриарха, однако под февральским *Томосом* его подписи нет. В мае 1347 г. Матфей входит в меньшинство, отказавшееся голосовать за св. Исидора, и увлекает за собой некоторых епископов, в частности Харитона Апронского, также подписавшего как прошение Анне, так и низложение Калеки.³⁰

Собор антипаламитов и осуждение их. Эта разнородная оппозиция объединила двадцать епископов, десять из которых составляли соборы в Константинополе³¹ начиная с мая — сначала в церкви Св. Апостолов, а затем в монастыре Первомученика Стефана.³² В июле 1347 г. они обнародовали *Томос*, отлучающий Исидора и Паламу. Обвинения, выдвигаемые против двух вождей исихазма, напоминают упреки, которым некогда подвергался Афанасий I, в част-

²⁵ *История*. IV. 3 // II. 24.

²⁶ *История*. IV. 3 // II. 25.

²⁷ Первые два упоминаются как голосовавшие против низложения Калеки в феврале 1347 г. (*Томос против Матфея Ефесского*. С. 730); третий, назначенный Калекой и не подписавший низложение патриарха Иоанна (ср.: прим. 117 к главе 4), также был осужден в августе 1347 г. (*Томос против Матфея Ефесского*. С. 735).

²⁸ См.: M. TREU. *Matthaios, Metropolit von Ephesos. Ueber sein Leben und seine Schriften*. Potsdam 1901 (= *Programm des Victoria-Gymnasiums zu Potsdam Ostern*, 1901. S. 1—58). 2—9.

²⁹ *Письмо к Даниилу Энийскому* // ГПС II. 387. 11—12.

³⁰ *Томос против Матфея Ефесского*. С. 732; ср.: P. LAMBECIUS. *Commentariorum de... bibliotheca caesarea vindobonensi*. Libri I—VIII. Vindobonae 1665—1679. VI. 1. 62 (Преосв. ПОРФИРИЙ УСПЕНСКИЙ. *История Афона*. III. *Афон монашеский*. II. 725).

³¹ *Антипаламитский Томос* // PG CL. 883 BC; это число должно включать как митрополитов, так и подчиненных им епископов. По мнению Кипариссиота (*op. cit.*, col. 709 D), епископов-оппозиционеров было 22.

³² Григора. *История*. XV. 10 // II. 786.

ности в отношении «отказа» от икон и других священных предметов в церквах.³³ Достижение монахами-исихастами руководящих постов в Церкви, их суровость и антиформализм вызвали сопротивление некоторых епископов. Святитель Афанасий тоже обрел самых жестоких своих врагов среди епископов.

Тщетно попытавшись привести их к повиновению,³⁴ святитель Исидор и его Синод в августе низложили их, получив под соборным *Томосом* подпись Иерусалимского патриарха,³⁵ и приняли ряд мер в отношении управления епархиями, которыми управляли бунтовщики.³⁶ Пока речь шла об условном низложении, ибо сохранялась надежда добиться от них покорности.³⁷

Св. Григорий Палама и «зилоты». После избрания на кафедру Фессалоники св. Григорию Паламе не удалось туда попасть из-за препятствий, чинимых администрацией зилотов, все еще отказывавшихся признать восшествие на престол Иоанна Кантакузина; кроме того, некоторые фессалоникийцы были сторонниками Акиндина, хотя для них, по мнению святителя Филофея, это был лишь предлог, прикрывающий политическую оппозицию Кантакузину.³⁸

Восстание «зилотов» разразилось в Фессалонике летом 1342 г.; это было самое явное проявление в XIV в. общего недовольства бедных классов Империи крупной аристократией, на которую опирались Андроник III и Кантакузин в попытках установить сильную центральную власть, способную отвечать потребностям той катастрофической ситуации, в которой оказалось государство. Зилоты представляли политическую силу, диаметрально противоположную этому централизму, поскольку они боролись с «сильными»,

³³ Τῶν ἁγίων εἰκόνων καὶ ἱερῶν σκευῶν καὶ τῆς ἄλλης χριστιανικῆς εὐταξίας χωρήσαντα. *Антипаламитский Томос* // PG CL. 884 B; ср.: 882 B. [См. о документе: DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376*. 227—229 (N 2281). — И. М.]

³⁴ Св. Исидор. *Завещание* // Register. 434—436.

³⁵ Изд. Порфирия Успенского. С. 728—737. [См. о документе: DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376*. 233—236 (N 2289). — И. М.]

³⁶ Register. 385—386 (N 148); 464—466 (N 165); ср., может быть, и 448—450 (N 159); 456—462 (N 165); 462—464 (N 164).

³⁷ Хотя они и не могли управлять своими епархиями, бунтовщики не были лишены сана, так как применение соборного решения затягивалось до 1351 г. (Τόμος ἐπὶ καθάρσει μὲν προβὰς πρό καιροῦ τινος τοῦ Ἐφέσου, τοῦ Γάννου καὶ ἐτέρων..., μήπω δὲ εἰς ἔργον προβὰς διὰ τὸ τὴν ἐπιστροφὴν αὐτῶν καὶ μετάνοιαν ἀναμένειν. *Томос* 1351 г. // PG CLI. 731 A).

³⁸ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 78 // 514—516 [612 D—614 A]; свою первую попытку добраться до кафедры св. Григорий Палама предпринял в конце августа или в начале сентября 1347 г. (*Ibid.* 516 [614 B]).

державшими в своих руках власть над Империей, и отстаивали местные интересы города Фессалоники перед имперскими.³⁹ Правительство Алексея Апокавка в борьбе против Кантакузина иногда опиралось на бедные и средние классы, в частности на зилотов, хотя союз с зилотами осуществлялся не без трений — и интересы, и социальное учение зилотов приводили их к отказу от непосредственного подчинения центральному правительству.

В религиозном плане республика солунских зилотов не была изначально враждебна учению св. Григория Паламы. В тот момент, когда разразилось восстание, патриарх назначил архиепископом Фессалоники афонского монаха Макария, бывшего игумена Лавры, друга исихастов, правда, противника Кантакузина. Только в конце 1345 г., после еще одного бурного выступления зилотов против знати, попытавшейся открыть ворота города Кантакузину, Калека послал в Фессалонику епископа-антипаламита Иакинфа с заданием очистить свое стадо от «паламитской болезни», которая, следовательно, была здесь особенно распространена.⁴⁰ Ни один документ не сообщает, что зилоты когда-либо чинили обиды монахам, а тем более исихастам, которые по-своему боролись с духовно губительными последствиями обогащения крупных общежительных монастырей в XIII и XIV вв. Св. Филофей, напротив, рассказывает, что зилоты пытались снискать поддержку их земляка преп. Саввы Ватопедского, который, несмотря на нерасположение к богословию св. Григория, был одним из духовных вождей афонского монашества; очень благосклонно относившийся к Кантакузину, Савва не отвечал, однако, на их заискивания.⁴¹ В социальном плане зилоты были чувствительны к жалкому положению бедных классов. В живописном описании состояния Империи в 1347 г., подчеркивающим всеобщую бедность, св. Филофей рассказывает, как святитель Исидор, став патриархом, всеми силами старается помочь бедным и защищает их перед императором;⁴²

³⁹ О зилотах см.: P. CHARANIS. Internal strife in Byzantium during the fourteenth century // *Byzantion*. 1940—1941. 15. 208—230; G. OSTROGORSKIJ. *Histoire de l'État byzantine*. Paris 1956. 537—538; труд O. TAFRALI. *Thessalonique au quatorzième siècle*. Paris 1912 содержит много неточностей и в основном излагает общественное учение зилотов по трактату св. Николая Кавасилы *Περὶ τῶν παρανόμων τοῦς ἄρχουσιν ἐπὶ τοῖς ἱεροῖς τοῖς λαοῖς*, не имеющему ничего общего с восстанием в Фессалонике (I. ŠEVČENKO. Nicolas Cabasilas' «antizealot» discourse: a reinterpretation // *Dumbarton Oaks Papers*. 1957. IX. 80—171 [ср.: выше, гл. I, прим. 46]).

⁴⁰ Акиндин. *Письмо* 56 // 232. 70—73.

⁴¹ *Житие св. Саввы* // 295—300.

⁴² *Житие св. Исидора* // 399—401.

впрочем, если верить завещанию св. Исидора, он был далеко не богатым человеком.⁴³ Следовательно, нельзя сказать, что исихасты всегда поддерживали интересы «сильных».

Новому архиепископу противопоставила зилотов, в основном, его верность Кантакузину. Как мы знаем, она была основана, в первую очередь, на убеждении, что только новый император способен сохранить единство Империи, которому угрожали все более и более опасные центробежные силы. Эта верность, как мы увидим, никоим образом не помешает св. Григорию Паламе яростно нападать в своих проповедях на социальную несправедливость, от которой страдало византийское общество. Значит, используя выражение Г. Острогорского,⁴⁴ в вопросе о функциях и роли Константинопольского императора «политические зилоты» были противниками «зилотов религиозных». Защищая в лице Кантакузина средневековую теократию, св. Григорий Палама хотел сохранить ее как традиционную опору Православия; для него Империя не была самоцелью; мы увидим, впрочем, что он лучше многих современников был готов к тому, чтобы принять ее окончательную гибель под ударами турок.

Св. Григорий Палама и Стефан Душан. Ввиду невозможности попасть в свою епархию св. Григорий отправился на Афон, где не был уже восемь лет. Самым важным событием, случившимся там за это время, было установление в 1345 г. власти сербов.⁴⁵ Прибыв на Святую Гору, учитель безмолвия встретился там со знатым паломником — Стефаном Душаном, «императором сербов и греков», который готов был тогда создать великую Восточную Империю, объединив под своей властью сербские и византийские территории. Чтобы осуществить свою мечту, он искал поддержки Церкви и монастырей. Монахи Афона, щедро одаренные им землями и привилегиями, уже вошли в его политическую орбиту, а прот присутствовал в 1346 г. на его коронации в Скопье. Св. Григорий Палама несколько раз встречался с Душаном, и тот старался как мог убедить его последовать примеру афонских

⁴³ См. выше, гл. II, прим. 55.

⁴⁴ OSTROGORSKIJ. *Histoire...* 538.

⁴⁵ См. об этом недавнее, опирающееся на многие документы исследование: G. S. SOULIS. *Tsar Stephen Dušan and Mount Athos // Harvard Slavic Studies*. 1954. II. 125—139. [Теперь см.: G. S. SOULIS. *The Serbs and Byzantium during the Reign of Tsar Stephen Dušan (1331—1355) and His Successors*. Washington, D. C. 1984, а также более старую (хотя изданную недавно) работу специально по истории сербского монашества на Афоне: В. ЋОРОВУЋ. *Света Гора и Хиландар до шеснаестог века*. Београд 1985.]

собратьев. Возможно, он хотел заручиться моральной поддержкой св. Григория, чтобы захватить Фессалонику. Однако архиепископ остался непоколебим в своей верности константинопольскому императору. Если верить рассказу святителя Филофея, учитель безмолвия преподавал урок афонским монастырям, проявившим чувствительность к щедротам Душана: когда сербский царь предлагал ему «города, церкви и земли и затем перечислял годовой доход и богатства, которые к ним прибавлялись», архиепископ отвечал: «Нам совершенно не надобны ни политическая власть, ни земли, ни доходы, ни подати, ни богатства... Мы уже давно научились жить малым и довольствоваться необходимым...»⁴⁶ Тут мы имеем дело с очередным примером противостояния между исихастами и общежительными монастырями в вопросе о монастырских имуществях. Видя неудачу своих попыток, Душан, влиянию которого на Афоне мешал авторитет архиепископа, удалил его, послав с дипломатическим поручением к константинопольским императорам.⁴⁷

⁴⁶ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 83 // 520 [615 CD].

⁴⁷ По словам святителя Филофея, для Душана константинопольское посольство св. Григория Паламы было лишь предлогом, чтобы удалить «защитника империи римлян» (*Ibid.* [615 B]). Некоторые авторы подчеркивали тяготение к исихазму, проявлявшееся Сербской Церковью и самим Душаном, которое выразилось и в искусстве (M. VASIĆ. L'hésychasme dans l'Église et l'art des Serbes // *L'Art byzantin chez les Slaves. Recueil Uspenskij*. Paris 1930. I. 110—123), и в законодательстве Душана (А. СОЛОВЬЕВ. *Законодательство Стефана Душана*. Белград 1928. 80—81). Это, конечно, слишком поспешные заключения. Византийское влияние, доминировавшее в сербской культуре со времени св. Саввы, не сводится к одному исихазму; в частности, в области искусства связанное с гуманизмом и пробуждением светской науки Палеологовское Возрождение нашло свое выражение в знаменитых фресках сербских монастырей XIII и XIV вв. [Тезис об исихастском влиянии на сербское церковное искусство все-таки утвердился в науке, хотя, надо признать, ни для каких стилистических особенностей церковного искусства — и не только для Сербии, но и для всего православного мира — не удалось доказать обусловленности какими-либо специфически «исихастскими» концепциями; из последних публикаций см. особо материалы коллоквиума: *L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIV^e siècle*. Recueil de rapports du IV^e colloque serbo-grec. Belgrade 1985 / R. Samardžić, D. Davidov. (Institut des études balkaniques. Éditions spéciales, 31) Belgrade 1987. Не в последнюю очередь этому содействовала и работа о. Иоанна: J. MEYENDORFF. L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine // *Cahiers archéologiques*. 1959. 10. 259—277 <репринт: *ByzHes*, XVI>. Можно говорить о том, что влияние исихазма XIV в. сказалось в возрастании внимания к некоторым темам (скажем, к Преображению Господню) или к особым вариантам иконографического канона (например, такое изобра-

Еще один источник, кажется, подтверждает сопротивление св. Григория Паламы претензиям сербского царя: во время своего пребывания на Святой Горе учитель безмолвия защищал прота Нифонта, обвиненного сербскими монахами в мессалианстве, хотя другие его афонские братья, а затем и константинопольский синод в 1350 г. признали его православным;⁴⁸ на самом деле мессалианство являлось лишь предлогом, в действительности это была попытка Душана поставить вместо Нифонта прота-сербя; удалив св. Григория, краль с легкостью добился желаемой цели: с мая 1348 г. Святую Гору стал возглавлять прот-серб Антоний.⁴⁹

жение прор. Илии, где он представлен на горе Кармиле в своеобразной молитвенной позе согласно 3 Цар. 18, 42)]. Что же до того, что Душан предпочел опираться в своем законотворчестве на Матфея Властаря, а не на Константина Арменопула, то это не доказывает его антиакиндинистских настроений: оба византийских юриста прошли очень сходный путь развития, и оба с 1341 по 1346 г. были неблагоприятно настроены к св. Григорию Паламе (ср. выше, прим. 138 к гл. IV). [По данным Пасхоса, Матфей Властарь безусловно «принимал к исихастскому климату св. Григория Паламы, вопреки всему тому, что говорилось или писалось о нем в окружении Григория Акиндина». См.: П. В. ПΑΣΧΟΥ. 'Ο Ματθαῖος Βλάσταρις καὶ οἱ πατέρες τῶν ἐπτὰ οἰκουμενικῶν συνόδων // *Χριστιανικὴ Θεσσαλονίκη. Παλαιολόγειος ἐποχὴ*. ΚΒ' Δημητρία. 'Επιστημονικὸ συμπόσιον (29—31 'Οκτωβρίου 1987). (Κέντρο Ἱστορικῆς Θεσσαλονίκης τοῦ Δήμου Θεσσαλονίκης. *Αὐτοτέλεις ἐκδόσεις*, 3). Θεσσ. 1989. 111—127, особ. 113; τοῦ ἰαίου. 'Ο Ματθαῖος Βλάσταρις καὶ τὸ ὑμνογραφικὸν ἔργον τοῦ. Θεσσ. 1980. 65 ἐλ. — И. М.] То, что Душан ввел в свой *Законник* антилатинские параграфы, никак, с другой стороны, не доказывает его паламитских симпатий; как мы видели, Акиндин и его сторонники в еще большей степени, чем паламитский лагерь, были враждебны латинянам. Разумеется, все это не мешало сербскому царю питать глубочайшее почтение к учителю безмолвия, а паламитскому богословию — быть принятым без обсуждения Сербией, как и всеми остальными православными славянскими странами, в чем ему благоприятствовали монастырские традиции, принесенные св. Саввой и позднее св. Григорием Синаитом.

⁴⁸ F. MIKLOSICH, J. MÜLLER. *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. (Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV usque ad MCCCCII e codicibus manuscriptis Bibliothecae Palatinae Vindobonensis.)* Wien 1860. I. 297.

⁴⁹ *Actes de Zographou* / W. REGEL, E. KURTZ, B. KORABLEV // *Византийский временник*. 1907. XIII. Приложение. С. 90; ср.: *Actes de Kutlumas* / P. LEMERLE. (*Archives de l(Athos)* Paris 1988². 97; что касается сербских протов на Афоне, см.: SOULIS. Tsar Stephen Dušan... 138. [Обо всей истории ложного обвинения прота Нифонта Скорпия — исихаста и друга св. патр. Каллиста I, — которое стало возможным благодаря установившейся на Афоне атмосфере «охоты на мессалиан», см.: A. RIGO. Due note sul monachesimo athonita della meta del XIV secolo // *Зборник Радова. Византиноволушки институт*. 1987. 26. 87—113].

Прибытие в Фессалонику. Св. Григорий Палама недолго оставался в столице и предпринял вторую безуспешную попытку взойти на свою кафедру; зилоты объявили, что готовы его принять, но при условии, что он не будет поминать за богослужением императора Кантакузина.⁵⁰ Сохраняя верность своей изначальной позиции, св. Григорий предпочел еще раз отложить свое прибытие в Фессалонику. Решением Синода ему было поручено смягчать проповедями «варварские нравы» обитателей острова Лемнос.⁵¹ Нам не известна точная цель этой миссии, связанной, возможно, с желанием правительства уничтожить последние островки сопротивления Кантакузину.⁵²

Лишь в начале 1350 г., когда Кантакузин овладел наконец Фессалоникой, св. Григорий Палама возшел на свою кафедру.⁵³ Традиционная церемония наставления включала моление нового епископа у городских ворот; св. Григорий придавал этому молению покаянный характер: «Мы перестали знать друг друга, мы вернулись к прежнему состоянию, как когда Ты не привел еще нас всех к Единому Богу, к единой вере, к единому крещению и единому причастию» — и просил Бога даровать городу мир и согласие.⁵⁴ Через три дня после вхождения в город, которое св. Филофей изображает как триумф,⁵⁵ он произнес проповедь на ту же тему мира; в ней он осудил зилотские безобразия, придавшие Фессалонике «вид города, попавшего в руки неприятеля». «Кто это те, кто делают набеги на город, — спрашивает он, — и к тому же иногда разрушают дома, и расхищают имущества в домах, и с великим бешенством отыскивают хозяев домов и немилосердно и бесчеловечно дышат против них убийством? — Разве не сами жители этого города?!»⁵⁶ Он предостерег свою паству от политики

⁵⁰ Нил, патр. Константинопольский. *Похвальное слово иже во святых отцу нашему Григорию, архиепископу Фессалоникийскому Паламе* // PG CLI. 672 В—673 А; с меньшим правдоподобием св. Филофей утверждает, что зилоты требовали, чтобы не поминался ни один из императоров (*Похвальное слово*, 84 // 521. 14—16 <616 BC>).

⁵¹ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 85 // 521—522. 1—9 <161 CD>; Кантакузин. *История*. IV. 16 // III. 105.

⁵² См.: Кантакузин. *История*. IV. 17 // III. 114—115.

⁵³ См.: TAFRALI. *Thessalonique...* 253—254.

⁵⁴ 'Αγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλίαι κβ', "Ὁ τε ἐπιστολιμαῖος λόγος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους καὶ τεσσάρεις Εὐχαί / Σ.Κ. ΤΟΥ ΕΞ ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ. Ἀθῆναι 1861. 309.

⁵⁵ *Похвальное слово*, 86—88 // 522—525 <617—618>.

⁵⁶ *Беседа 1* // PG CL. 12 D. [Рус. пер.: Святитель Григорий Палама. *Беседы* / Пер. архим. АМВРОСИЙ (ПОГОДИН). М. 1994. I. 16].

возмездия: «Не засчитывайте причиненное кому зло, и не желайте воздать злом за зло».⁵⁷ Как мы увидим, в последующих проповедях св. Григорий Палама будет часто осуждать социальную несправедливость, приведшую к восстанию зилотов, и, если верить св. Филофею, многие из них станут его близкими друзьями.⁵⁸

Никифор Григора. В это время в Константинополе несколько интеллектуалов продолжали нападать на богословие св. Григория Паламы. Самым характерным среди них был, несомненно, ученый Никифор Григора, которого поддерживали Феодор Дексий⁵⁹ и низложенные епископы Ефесский и Ганский — единственные из протестовавших в 1347 г., кто дожил до 1351 г.⁶⁰ Правда, Матфей Ефесский, возражавший более против личности патриарха, чем против учения св. Григория, примирился с синодом после смерти св. Исидора; в его присоединительной грамоте, датированной 22 апреля 1350 г., содержится одобрение учения Паламы.⁶¹ Вероятно, он рассчитывал, что таким образом сможет сильнее влиять на избрание следующего патриарха. Тем не менее 10 июня еще один афонский монах, Каллист, был избран патриархом, и Матфей вновь присоединился к оппозиции.

Личность Никифора Григоры достаточно хорошо нам известна, с тех пор как Р. Гийан посвятил ему основательное

⁵⁷ *Ibid.* 16 В. [Рус. пер.: там же, 18—19]. Б. Т. ГОРЯНОВ (Первая гомилия Григория Паламы как источник к истории восстания зилотов // *Византийский временник*. 1947. I. 261—266) опускает последний элемент в своем анализе гомилии.

⁵⁸ *Похвальное слово*, 88 // 524—525. 1—22 <618 CD>.

⁵⁹ Дексий присутствовал на августовском соборе 1341 г. и поддерживал на нем Акиндина (*Донесение* Акиндина, с. 89); он был общим другом патриарха Иоанна Калеки и Ирины-Евлогии Хумнены (V. LAURENT. *La direction spirituelle à Byzance. La correspondance d'Irène-Eulogie Choumnaina Paléologine avec son second directeur* // *Revue des études byzantines*. 1956. XIV. 48—86, особ. 59, 82).

⁶⁰ Арсений Тирский. *Речи к Кантакузину*. *Vat. gr.* 1111. Pars IV. F. 225 v. [Автор ссылается на речь анонима к Кантакузину. В новейшей литературе (например: G. WEISS. *Joannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jh.* Wiesbaden 1969. Index der zitierten Handschriften: *Cod. Vat.* 1111. Pars IV) этот аноним не отождествляется с Арсением Тирским. Ср. ниже, прим. 86 и 88. — И. М.]

⁶¹ PG CLI. 772 D—774 A. [О Матфее Ефесском см.: Σ. Ι. ΚΟΥΡΟΥΣΗ. *Ματθαῖος Γαββαλάς, εἵτα Ματθαῖος Μητροπολίτης Ἐφέσου (1271/1272—1355/60)*. Α'. *Τὰ βιογραφικά*. Ἐν Ἀθήναις 1972; D. REINSCH. *Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr.* 174. Berlin 1974. — И. М.]

исследование.⁶² Во время гражданской войны Никифор не принимал участия в богословском споре между Акиндином и Паламой и только в конце 1346 г. по просьбе императрицы Анны начал писать против Паламы. Именно по этому поводу он написал *Утвердительные словеса*, или *Первые антирритики*, направленные против учителя безмолвия. Тем не менее он, кажется, не очень широко распространял это произведение. Склоняясь в политике к Кантакузину, он часто является ко двору, на который старается оказывать свое влияние, уравнивая тем самым влияние патриарха Исидора — в частности, на императрицу Ирину, жену Кантакузина.⁶³ Таким образом, он вступил в открытую дискуссию с иерархом по поводу литургической реформы, которую недавно провел святитель Исидор, включив в богослужение составленный им самим гимн в честь Святой Троицы, содержащий паламитские выражения.⁶⁴ Если верить

⁶² R. GUILLAND. *Essai sur Nicéphore Grégoras*. Paris 1936. [Новая лит. о Григоре чрезвычайно обширна, и за невозможностью обозреть ее полностью мы ссылаемся только на исследования и публикации, особенно важные для истории богословских споров: Nikephoros Gregoras. *Antirrhethika I*. Einleitung, Text und Übersetzung / H.-V. BEYER. (Wiener byzantinistische Studien, 12) Wien 1976; Nicephori Gregorae *Epistulae* / P. A. M. LEONE. I—II. Matino 1982—1983; H.-V. BEYER. Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1971. 20. 171—188; IDEM. Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras // *Ibid*. 1978. 27. 127—155 (утверждается, что скорее всего Никифор Григора родился в июне 1293 г., умер в 1361 г.; в статье содержится множество уточнений других дат его жизненного пути); IDEM. Der Streit um Wesen und Energie und ein spätbyzantinischer Liedermacher. Bemerkungen zum 1. 'Antirrhethikos' des Philotheos Kokkinos und dem ihm entsprechenden 1. Buch der 2. 'Antirrhethikoi' des Nikephoros Gregoras // *Ibid*. 1986. 36. 255—282; IDEM. Demetrios Kabasilas, Freund und späterer Gegner des Gregoras // *Ibid*. 1989. 39. 135—177. — Изд.]

⁶³ О ее деятельности в этот период см.: GUILLAND. *Essai*... 30—33.

⁶⁴ Святитель Исидор сочинил гимн до того, как был избран патриархом (св. Филофей. *Житие св. Исидора*, 44 // 382—383). Сложно определить, для какого именно богослужения предназначался этот гимн. По мнению Григоры, Исидор, по-видимому, составил один или несколько «троичных» тропарей, которые в византийском богослужении часто присоединяются к канонам в честь святых (τοὺς μὲν εὐαθτοὺς ἐπ' ἐκκλησίας ἀνωθεν τριαδικοῦς τῶν ἁγίων ᾄδεσθαι ἕμους. *История*. XVI, 5 // II. 827). Но, может быть, это были τριαδικά (троичны) Великого поста. Следовало бы провести исследование богатого собрания литургических текстов, приписываемых Исидору греческими и славянскими рукописями (см.: преосв. ФИЛАРЕТ ГУМИЛЕВСКИЙ. *Исторический обзор песнописцев и песнопений греческой церкви*. Чернигов 1864 [репринт: Троице-Сергиева Лавра 1995]. 445—446. [Более точный перечень, но только изданных греч. текстов: H. FOLLIERI. *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*. (Studi e testi, 211—215). Città del Vaticano 1960—1966. I—V (особо: vol. V, указатель *Hymnographi*); *Analecta Hym-*

Григоре, император сжег гимны Исидора, после того как Григора убедил его в их еретическом характере.⁶⁵

В это время — вероятно, в начале 1348 г. — св. Григорий Палама тоже возвращается в Константинополь после переговоров с Душаном на Афоне.⁶⁶ Он ведет богословские и канонические споры с Григорой в присутствии императора.⁶⁷ Однако вряд ли их тогдашние столкновения были особо страстными, поскольку святитель Филофей, назначенный митрополитом Ираклийским при рукоположении епископов в мае 1347 г. и проживший после этого около года в столице, сумел в ходе дружеских дискуссий с Григорой обнаружить почву для

nica Graeca. XIII. A. ARMATI. *Initia stropharum et indices*. Roma 1983]). Нам известен текст тропаря, который если и не является единственным произведением Исидора, то вызвал наибольшее число споров:

Φαμέν σου θεότητα κυρίως τὴν ἐνέργειαν,
 πόθω δὲ πολλάκις καὶ τὴν φύσιν
 αἰτᾶται δ' ἐπεὶ σοὶ κοινὰ τυγχάνουσι,
 μῖα καὶ θεότητος, τριάς, ὅδομεν ἀκτίστου σε
 ὁποτέραν ἂν λέγοι τις.

[Даем дословный пер. на церк.-слав. и менее точный — на рус.: *Речем Твое Божество собственне действо, / любовь же многажды и естество, / понеже сии Ты общи обретаются, / Единицы и Божества Троице, поем нетварнаго Тя, / что <от двою> аще речет кто*. Называем Твою божественность энергией в собственном смысле, / а по любви еще и часто <называем ее> природой; / потому что та и другая <т. е. энергия и природа> оказываются у Тебя общими. / Воспеваем Тебя, Троице Единицы и нетварной божественности, называют ли <Тебя> тем или другим!] Этот текст приводится как св. Григорием Паламой (*Слово, разъясняющее мудрование Варлаама и Акиндина* (Λόγος διασαφῶν τὴν τοῦ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου δόξαν) // ГПС IV. 92. 16—19 [текст исправлен по изд. и дополнен последней строкой]), так и Филофеем Селимврийским (*Диалог. Patm.* 366. F. 390 v.). Имеется он и в *Barb. gr.* 291. F. 218 (ср.: MERCATI. *Notizie*. 194). Григора явно ссылается на него, а также на еще один тропарь богородичен (*История*. XVI, 5 // II. 828).

⁶⁵ *История*. XVI. 5 // II. 828; паламитские источники не подтверждают эти сведения; в своем *Завещании* св. Исидор защищает православный характер гимна (*Register*. 434. 117 ἐξ. (N 156)); св. Григорий Палама отстаивает его против нападок, которым он подвергался (*Слово, разъясняющее мудрование Варлаама и Акиндина* // ГПС IV. 92. 21—93. 11); св. Филофей, наконец, утверждает, что его всегда пели в церквях, когда он писал *Житие св. Исидора* (44 // 382).

⁶⁶ По мнению Григоры, св. Григорий «был вызван из Дидимотики» (μετέλεμτος ἐκ Διδυμοτείχου) Кантакузином (*История*. XVI. 5 // II. 29); если эти сведения верны, следует предположить, что св. Григорий вернулся с Афона сухим путем и на некоторое время задержался в Дидимотике.

⁶⁷ Григора. *История*. 5 // II. 829—834.

богословского соглашения; он полагал тогда, что только личные соображения сталкивали ученого-гуманиста и учителя безмолвия.⁶⁸

Созыв нового собора. Тем не менее в 1351 г. стало очевидно, что новый собор неизбежен. Он был созван императором и патриархом Каллистом 28 мая во Влахернском дворце в одном из залов *triclinium*'а, построенного Алексием Комнином, стены которого были украшены изображениями вселенских соборов.⁶⁹ Собор был гораздо многочисленнее и торжественнее, чем все предыдущие соборы XIV в. Председательствовал Иоанн Кантакузин в окружении своего шурина севастократора Мануила Асеня, двоюродного брата жены Михаила Асеня и, наконец, шурина паниперсеваста Андроника Асеня;⁷⁰ сенат присутствовал в полном составе. В соборе принимали участие 25 митрополитов и 6 епископов; трое отсутствовавших митрополитов прислали заместителей. Все эти иерархи были заранее расположены к св. Григорию Паламе, также принимавшему участие в прениях. Оппозиция была представлена двумя митрополитами — Матфеем Ефесским и Иосифом Ганским, но главным образом — философом Никифором Григорой; ее поддерживало также несколько менее видных лиц: Феодор Дексий, иеромонах Афанасий, монах Игнатий и молодой гуманист Феодор Атуэмис. В ходе прений антипаламиты были поддержаны митрополитом Тирским Арсением, делегированным в Константинополь патриархом Антиохийским Игнатием, другом Иоанна

⁶⁸ Св. Филофей. *Против Григоры Антирритика*. VII // Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικὰ ἔργα. I. 226. 101—227. 157 <PG CLI. 924 C—925 C>.

⁶⁹ Григора. *История*. XVIII. 6, 8 // II. 898, 905; *Томос* 1351 г. // PG CLI. 721 A; св. Филофей. *Похвальное слово*, 93 // 529—530 <622 B>. [По истории собора и его документов теперь см.: DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376*. 264-268 (N 2324). Отмечается, что текст *Томоса* не содержится в патриаршем регистре, но сохранен в 27 списках, различающихся главным образом составом подписей; констатируется ущербность старых изданий (Комбефиса, Манси, Досифея, архим. Порфирия, Кармириса — см. об этих изданиях след. прим.) и настоятельная необходимость критического издания. — И. М.]

⁷⁰ Место соборного *Томоса*, сообщающее о присутствии Асеня, дефектно в издании Комбефиса (M. COMBEFIS. *Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum*. Pars altera. Parisii 1672. 138), как и в издании патриарха Досифея, который, кажется, его воспроизводит, усиливая неправильность текста (αὐταδέλφους οἱ. *Τόμος ἀγάπης κατὰ Λατίνων*. Ἐν Γισσίῳ 1698. 55); редакция Комбефиса воспроизведена в *Греческой патрологии* (PG CLI. 721 B) и плохо исправлена Манси, совершенно выпустившим Асеня (*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* / J. D. MANSI. Venetiis 1784. XXVI. 131 B); правильный текст [ср. прим. 69] следует искать в: Пресов. ПОРФИРИЙ УСПЕНСКИЙ. *История Афона*. III. *Афон монашеский*. II. 744 или в: I. ΚΑΡΜΙΡΗ. *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας*. Ἀθήναι 1952. I. 313 [Graz 1968²].

Калеки.⁷¹ Арсений оставил нам описание прений; как и Никифор Григора, он отвергает их объективность; но, как бы обоснованна ни была его критика, неоспоримо то, что антипаламиты смогли долго излагать на Влахернском соборе свои взгляды, а Кантакузин действительно старался в ходе длительных прений согласить враждебные партии, прежде чем прибегнул к мерам, жертвами которых в подобных случаях обычно становилось меньшинство, подвергнувшееся осуждению.

В соборе 1351 г. четко различаются два этапа: в мае—июне состоялись четыре противоречивых заседания, в ходе которых антипаламиты фактически, а затем и юридически выступали в роли обвинителей, но не смогли добиться осуждения Паламы собором; в июле «еще один собор» собрался без них и торжественно вынес вероучительное постановление.

Первое заседание. Первое заседание состоялось 28 мая. От антипаламитов потребовали публично объявить причины их оппозиции; они обратили внимание на прибавление к исповеданию веры, требуемому от епископов при рукоположении, и критиковали некоторые выражения Паламы. Последовавшая за этим продолжительная богословская дискуссия касалась, в частности, деяний VI Вселенского собора; по мнению архиепископа Фессалоникийского, его собственное богословие представляло собой лишь «развитие» (ἀνάπτυξις) решений этого собора о двух «энергиях» или волях Христа.⁷² Никифор Григора возразил, обвинив Паламу в иконоборчестве; он основывался на учении о «обоженной плоти» Христа: разве эта плоть не перестает быть человеческой и может изображаться на иконах? В подтверждение этого обвинения Григора приводил конкретные факты: Палама и его ученики сожгли-де святые образа;⁷³ вероятно,

⁷¹ Νικήφορος ὁ Γρηγοράς ἐκεῖνος, οὐ πρὸ πολλοῦ τὸ μοναχικὸν ὑποδὺς σχῆμα, Θεόδωρος ὁ Δεξιός, ὁ ἱερομόναχος Ἀθανάσιος, ὁ μοναχὸς Ἰγνάτιος, Θεόδωρος ὁ Ἀτουμένης, ἔτι μὲν νέος ὢν τὴν ἡλικίαν, πολλὸς δὲ σύνεσιν συνεισῆλθε δὲ τοῦτοις καὶ ἡ ἐμὴ μετριότης, τηνικαῦτα τῇ Κωνσταντινουπόλει παρούσα καὶ τῇ τῶν Ὁδηγῶν καλουμένη σεβασμίᾳ μονῇ τῶν ἐκεῖσε προϊσταμένη κατὰ τὸ ἀνέκαθεν πρόνομιον τῆς ἀγιωτάτης καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίας. Арсений Тирский. *Проект Томоса*. Vat. gr. 2335. F. 2; ср.: Григора. *История*. XVIII. 5 // II. 891—894; см.: MERCATI. *Notizie...* 210—217. Монастырь τῶν Ὁδηγῶν, резиденция Арсения, принадлежал патриарху Антиохии и был одним из центров антипаламизма во время гражданской войны и после нее. Иакинф Фессалоникийский также имел там пребывание (см. выше).

⁷² *Томос собора 1351 г.* // PG CLI. 722 B.

⁷³ Григора посвящает более полутора книг своей *Истории* довольно бессвязному описанию первого заседания собора (XVIII. 6; XX. 4 // II. 898—978), приводя длинные цитаты из речей, которые он там будто бы произнес; см. анализ и оценку этого рассказа в: GUILLAND. *Essai...* 34—37.

эти факты отражают, как мы видели,^[iii] негативное отношение самых суровых исихастов к слишком пышному украшению церквей. Нападая на св. Григория, Григора и его сторонники с большой настойчивостью отрекались, однако, и от Варлаама, и от Акиндина.⁷⁴ Под конец заседания было принято письменное решение (κεκρόρωται ἐγγράφως) о том, что на следующем заседании слово в первую очередь будет предоставлено антипаламитам для выдвижения против Паламы обвинений, какие они пожелают; последний сможет оправдаться впоследствии.⁷⁵ Несомненно, для Григоры это был успех: за ним признавалось право выступать в роли обвинителя.⁷⁶

Последующие заседания. Двумя днями позже, 30 мая, состоялось второе заседание собора, гораздо менее благоприятное для антипаламитов.⁷⁷ Григора и его приверженцы нападали на учителя безмолвия на почве его терминологии; слова «θεός» и «θεότης», утверждали они, должны прилагаться не к Божественной энергии, а только к сущности.⁷⁸ Кантакузин тщетно пытался уговорить Григору уступить в этом пункте, обещая ему разные милости. Св. Григорий Палама, со своей стороны, указывал, как нередко это делал в своих произведениях, относящихся ко времени гражданской войны, и будет это делать впоследствии, что богословские формулировки по сравнению с выражаемой ими истиной имеют второстепенное значение; он признал, что в своих полемических произведениях мог пользоваться не столь точной терминологией, как в торжественном исповедании веры, прилагаемом к его произведениям;⁷⁹ тогда перешли к чтению этого исповедания веры, снискавшие

⁷⁴ *Томос собора 1351 г.* // PG CLI. 722 В; ср.: св. Филофей. *Против Григоры Антирритика*. XI // 413.190—193 [1060 С]; они объявляли себя готовыми сжечь писания Варлаама и Акиндина: ἔτοιχοι γὰρ σὺν ὑμῖν ἔσμεν, εἴπερ βούλεσθε, ταύτας πῦρ παραδοῦναι. Арсений Тирский. *Проект Томоса*. Vat. gr. 2335. F. 2.

⁷⁵ *Томос собора 1351 г.* // PG CLI. 723 А.

⁷⁶ Сам он истолковывает первое заседание как значительную победу (*История*. XX. 4 // II. 978).

⁷⁷ Ему Григора посвящает лишь несколько страниц *Истории*, ссылаясь на плохое состояние здоровья в оправдание слабости своей защиты перед паламитами (*История*. XX. 6 // II. 987—988).

⁷⁸ Григора, *История*. XX. 6 // II. 988—999.

⁷⁹ *Томос собора 1351 г.* // PG CLI. 723 ВС; св. Григорий часто критикует формализм своих противников: *Послание к Филофею* // ГПС II. 521. 28—29: οὐ γὰρ ἐν ῥήμασιν ἡμῖν, ἀλλ' ἐν πράγμασιν ἡ εὐσέβεια [ведь не в словах, а в делах для нас благочестие]; *Послание к Даниилу Энийскому* // ГПС II. 389. 11—14: ὁ δ' εἰς νοῦν, τὸ τοῦ λόγου, βάπτων καὶ μὴ προσπάσχων ἡχοῖς καὶ φθόγγοις καὶ συλλαβαῖς

го всеобщее одобрение.⁸⁰ Тем не менее некоторые противники учителя безмолвия покинули зал заседаний до чтения; в частности, митрополит Тирский предпочел удалиться, дабы не осложнять свои отношения с Константинопольской Церковью, при которой он представлял патриарха Антиохийского, а ведь последний осудил Паламу в 1344 г.⁸¹

Третье заседание состоялось лишь восемь дней спустя, 8 июня.⁸² От антипаламитов потребовали, чтобы и они представили свое исповедание веры; они ограничились прочтением Никео-Цареградского символа, прибавив к нему одну фразу: «Что же до Варлаама и Акиндина, то наше мнение о них такое же, как и у святой Церкви Божией».⁸³

Очевидно, эту туманную формулировку можно было толковать по-разному; позднее Арсений Тирский напишет, что понимал под «Церковью Божией» Антиохийского патриарха Игнатия и что, по его мнению, эта формулировка осуждала Паламу.⁸⁴ Впрочем, дискуссия о формулировках св. Григория, которые Григора и его сторонники подразделяли на «главы»,⁸⁵ продолжалась. Каждая

ἀνοήτως, ἐρίστῃσι καὶ συνήσι, τί τὸ βούλημα τοῦ γράφοντος [кто погружает в свой ум то, что относится к содержанию, и при этом не увлекается неразумно гласами, звуками и складами — <только тот> постигает и понимает, в чем воля пишущего]; *О выражении Великого Василия, против Григория* // ГПС IV. 384. 4—7: οὐδὲ τῶν πραγμάτων αἰτία τὰ ὀνόματα, τῶν δὲ ὀνομάτων μᾶλλον τὰ πράγματα [ниже вещей причины суть имена, паче же имен — вещи (не названия являются причинами реальных вещей, а напротив, названий — вещи)].

⁸⁰ *Исповедание* опубликовано в: PG CLI. 763—768.

⁸¹ *Томос собора 1351 г.* // PG CLI. 723 В, кажется, утверждает, что все антипаламиты «бежали» из Влахерн «до установленного часа». Григора упоминает только об уходе Арсения Тирского — по его словам, под угрозой отлучения, которое постигло бы его самого и представляемого им патриарха (*История*. XX. 6 // II. 991). Сам Арсений говорит о своем уходе более загадочно, обращаясь к антипаламиту: φῶμεθα λιπόντες αὐτοὺς ὡς καὶ τοῦτου τὴν αἰτίαν οὐχ ἄγνωεῖς // MERCATI. *Notizie*. 266.

⁸² Григора. *История*. XX. 1 // II. 998—999; ср.: E. DE MURALT. *Essai de chronographie byzantine*. Genève—St.-Petersbourg 1873. I. 631. [Детально о хронологии собора и о ходе заседаний см.: DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376*. 267 (Chronologie). — И. М.]

⁸³ См.: Григора. *История*. XX. 1 // II. 999; *Томос собора 1351 г.* // PG CLI. 724 АВ; Арсений Тирский. *Проект Томоса*. Vat. gr. 2335. F. 3.

⁸⁴ См.: MERCATI. *Notizie*. 266.

⁸⁵ Τὰ ἐκ τινῶν τοῦ Παλαμᾶ λόγων ἀνευλεγμένα ἡμῖν ἐπίρρητα κεφάλαια. Арсений Тирский. *Малые произведения* // MERCATI. *Notizie*. 266; ср.: *Томос собора 1351 г.* // PG CLI. 724 В, 726 А, 759 А.

из этих глав рассматривалась по отдельности: три первые на третьем заседании 8 июня, четвертая — в начале заседания 9 июня.⁸⁶

Это четвертое и последнее заседание оказалось решающим. Император и собор, прервав ведшееся антипаламитское обвинение, приказали зачитать *Томос* 1341 г.; св. Григорий Палама представил, кроме того, писания своих противников, явным образом противоречившие тексту *Томоса*, который со времени его обнародования при Андронике III не переставал считаться основным документом, с которым все, в принципе, соглашались. Были прочитаны также отрывки из писаний св. Василия, св. Иоанна Дамаскина, св. Максима, св. Григория Нисского; когда собирались принести деяния VI Вселенского собора, подтверждающие учение св. Григория Паламы, противники учителя безмолвия запротестовали, утверждая, что авторитетным является только окончательное постановление (орос: ὄρος) собора; тогда им прочитали раздел *Синодика в Неделю Православия*, предающий анафеме отвергающих Деяния VI Вселенского собора, и приступили к чтению последних. Так как эти тексты были сочтены достаточными для доказательства еретического характера обвинений, которым подвергся архиепископ Фессалоники, Кантакузин, в последний раз обратившись к противникам св. Григория Паламы и призвав их к покаянию, приказал читать *Томос*, которым Матфей Ефесский и его собратья низлагались; предусматриваемые в этом *Томосе* меры еще не были приведены в исполнение. После чтения высокий церковный чиновник Ампарис, хартофилак патриархии и «ипат философов», торжественно попросил присутствовавших епископов по очереди высказать свое мнение о спорных вопросах. Все исповедали как единство Божества, так и необходимое различие между Божией сущностью и Божественными энергиями, причем и та, и другие назывались нетварными. Спрошенный последним патриарх Каллист подробнее развил это учение, еще раз призвав противников к воссоединению, а после их отказа низложил митрополитов Ефесского и Ганского; их сторонники были осуждены и изгнаны с собора, за исключением раскаявшихся.⁸⁷

⁸⁶ Григора. *История*. XXI. 3 // II. 1004. Всего было семь «глав» (προϋφερον εἰς τὸ μέσον οἱ ἀντιλέγοντες κεφάλαια τινὰ ζ' ἐκ τῶν συγγραμμάτων τοῦ Θεσσαλονίκης. Филофей Селимврийский. *Диалог*. *Patm.* 366. F. 405 v.). Арсений Тирский отмечает, что собор рассмотрел только три или четыре из них (ὅλας τρία γὰρ ποὺ μόγις ἢ τέτταρα τῶν αὐτῶν κεφαλαίων ἐπὶ ἀπολογία μὲν ἀνέγνωσται. *Речи к Кантакузину*. *Vat. gr.* 1111. Pars IV. F. 237 v. [ср. выше, прим. 60]).

⁸⁷ *Томос собора* 1351 г. // PG CLI. 726 A—731 D; рассказ Григоры о последнем заседании (*История*. XXI. 3 // II. 1004—1013) почти не содержит конкретных фактов и отражает в основном возмущение философа победой своих врагов.

Протест Арсения Тирского. Тем не менее никакие меры не были приняты против Арсения Тирского, который, не соглашаясь с собором, занял, по-видимому, довольно осторожную позицию, дабы избежать бесполезных осложнений. После окончания заседаний он обратился к императору Кантакузину с апелляцией против принятых решений,⁸⁸ основываясь одновременно на формальных причинах — несправедливое распределение мест на заседаниях,⁸⁹ одностороннее решение вероучительных вопросов патриархом Константинопольским без согласования с другими патриархами,⁹⁰ личные высказывания, делавшиеся Кантакузином на соборе под тем предлогом, что он является единственным непредвзятым судьей между двумя партиями,⁹¹ его отказ велеть читать *Томос*, обнародованный в 1344 г. патриархом Антиохийским против Паламы⁹² — и на богословских соображениях. Поступок Арсения Тирского привел к осложнениям в отношениях между Константинополем и Антиохией и к смуте в самой Антиохийской епархии. Вероятно, в 1352 г. Игнатий Антиохийский признал *Томос* 1351 г.;⁹³ уже до 1358 г. он или следующий

⁸⁸ Эта апелляция упоминается в его автографах — малых произведениях, дошедших до нас (ἐν τῇ συντεταγμένῃ ἡμῖν ἐκκλησίᾳ, фрагменты опубликованы: MERCATI. *Notizie...* 267; ср.: 226); он содержится в *Vat. gr.* 1111. Pars IV. F. 223—321.

⁸⁹ Κελεύεις καὶ τὴν τῶν ἡμετέρων καθεδρῶν διάθεσιν, ὡς ἂν οἱ δι' ἐναντίας ὑψηγοῦντο... τὴν ἐγγυτέρω καθέδραν ἡμῶν αἰτησαμένων, κατένευσας μὲν, ἔδραςας δὲ πλέον οὐδέν. F. 229.

⁹⁰ Πρόβλημα παρ' ἡμῶν, ὡς οἶσθα, προβέβηται καὶ πεῦσις, εἰ ὅλως ἔξεστι τῷ Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχῃ περὶ δόγματος μήπω κινηθέντος ἐπὶ τῆς Ἐκκλησίας μόνῃ μετὰ τῆς περ' αὐτὸν συνόδου καὶ ἀποφαίνεσθαι. F. 321—321 v.

⁹¹ Προέβαλες οὖν ὡς ἡ ἐκκλησία πᾶσα, ὁ πατριάρχης φησὶ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς, οἰκειούμενοι ἑαυτοῖς τὴν τοῦ Θεσσαλονίκης κατηγορίαν..., ὥστε... τοῦτ' ἐπήγογες... «Ἐστω λοιπὸν Θεὸς κριτὴς καὶ γὰρ». Κάντεῦθεν ἄσμενος ἐπελάβου καὶ τοῦ δικαστικοῦ θρόνου. F. 233 v.-234.

⁹² Ἐζήτηται τῷ κατηγορουμένῳ ἀναγνωσθῆναι τὸ προσὸν αὐτῷ δικαίωμα οὕτω γὰρ ἔφη τὸν τόμον — ὡς δὲ καὶ ἡμῖν τὸ ἡμέτερον, τὸν τοῦ Ἀντιοχείας κατένευσας ἀφοῦν τὴν ἀνόγνωσιν τοῦ ἐνὸς οὖν ἀναγνώσει δοθέντος, τὴν θατέρου ποῖω δὴ τῷ τρόπῳ ἀνηγόρευσας ἔπειτα. F. 240 v.

⁹³ Григора. *История*. XXVI. 11 // III. 77; Григора не называет по имени патриарха Антиохийского, принявшего *Томос* в 1352 г.; был ли это уже преемник или соперник Игнатия? История этого чрезвычайно бурного периода данного восточного патриархата еще не написана, а источников нет. Первый документ, называющий преемника Игнатия, Пахомия, относится, кажется, к 1365 г. (см. след. прим.). Отметим, однако, что избрание последнего произошло *после смерти* Игнатия и, следовательно, было законным (τοῦ μακαρίτου ἐκείνου πατριάρχου ἡμῶν κύρ Ἰγνατίου τὸ κοινὸν ἀποδόντος χρέος. *Послание епископов Антиохийских*. // MIKLOSICH, MÜLLER. *Acta et diplomata...* I. 463); на самом деле

патриарх Антиохии вел дружескую переписку с Каллистом.⁹⁴ Однако в 1365 г. избрание патриарха Пахомия будет оспариваться антипаламитами,⁹⁵ а в 1370 г. Арсений, избранный группой оппозиционеров, составит проект антипаламитского *Томоса* и в конце концов будет низложен.⁹⁶

Второй собор. Через некоторое время после четвертого заседания, вероятно в июле,⁹⁷ собирается «еще один собор»⁹⁸ — по-прежнему в Триклинии Алексия, но без участия осужденных антипаламитов, многие из которых были заключены в тюрьму или подвергнуты до-

нам не удалось обнаружить источник сведений, согласно которым Игнатий был низложен паламитами и отправился умирать на Кипр, а Пахомий захватил его кафедру (С. KARALEVSKIJ. *Antioche // DHGE*. 1912. III. Col. 630); первый упоминающий об этом автор — вселенский патриарх Константин I (см. его произведение *Περὶ τῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ πατριαρχευσάντων*, опубликованное среди *Συγγραφαὶ αἱ ἐλάσσοντες* этого патриарха Θ. ΑΡΙΣΤΟΚΛΗΣ (Κωνσταντινούπολις 1866) и переведенное на английский в: J. M. NEALE. *A History of the Holy Eastern Church. — The Patriarchate of Antioch*. London, Oxford and Cambridge 1872. 177). M. LE QUIEN (*Oriens Christianus*. (Historia byzantina, 37). Parisiis 1740. II. 766—767) об этом не упоминает. Игнатий, несомненно, бывал два раза на Кипре (см.: J. HACKETT. *A History of the Orthodox Church of Cyprus*. London 1901. 439, 457), но ранее. [Современная историография не привнесла в решение этих проблем ничего существенного; обзор документов за соответствующий период см. в: J. NASRALLAH, avec la collaboration du P. R. HADDAD. *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*. Vol. III, t. 2. *Domination mamelūke, 1250—1516*. Paris—Louvain 1980].

⁹⁴ MIKLOSICH, MÜLLER. *Acta et diplomata...* I. 380; во всяком случае, это недатированное письмо Каллиста появилось до избрания Пахомия, так как в нем упоминается путешествие Арсения Тирского в Антиохию (πρὸς τὴν σὴν ἀγιότητα. P. 381); Арсений не смог бы предпринять его при Пахомии, избрание которого он не признавал.

⁹⁵ MIKLOSICH, MÜLLER. *Acta et diplomata...* I. 463—465.

⁹⁶ См. документы, опубликованные Миклошичем и Мюллером (MIKLOSICH, MÜLLER. *Acta et diplomata...* I. 407—409, 412—413), и их анализ, особенно касательно датировки, у MERCATI. *Notizie...* 214—218; ср.: также письмо Кантакузина, цитируемое тем же автором: *Notizie...* 510 (это письмо несомненно было написано не ранее 1354 г., как пишет об этом автор, вызывая, таким образом, ряд хронологических проблем; на самом деле Кантакузин и после пострижения продолжал носить титул βασιλεύς).

⁹⁷ В некоторых рукописях *Томоса* его обнародование относится к июлю (Τόμος ἐκτεθεὶς μῆνα Ἰουλίον τῆς δ' ἰνδικτιῶνος); см., в частности: *Xeropot*. 191 (*Athos*. 2524). F. 34 (XIV в.) (S. P. LAMBROS. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. Cambridge 1895. I. 212) и *Patm*. 366. F. 353 (XIV в.) (Ι. ΣΑΚΚΕΛΙΟΥ. *Πατριακὴ Βιβλιοθήκη*. Ἀθήναι 1890. 166). [Ср. выше, прим. 69.]

⁹⁸ *Томос собора* 1351 г. // PG CLI. 732 A.

машнему аресту.⁹⁹ Были последовательно рассмотрены шесть вопросов:

1. Существует ли в Боге боголепное различие между сущностью и энергией (εἰ ἔστιν ἐπὶ Θεοῦ θεοπρεπὴς διάκρισις οὐσίας καὶ ἐνεργείας)?

2. Если существует, то тварна энергия или нетварна?

3. Если энергия нетварна, как избежать сложности (τὸ σύνθετον) в Боге?

4. Можно ли, не впадая в двубожие, применять к энергии термин «Божество»?

5. Справедливо ли и соответствует ли преданию говорить, что сущность превосходит (ὐτέρκεται) энергию?

6. Поскольку существует причастуемость (μετοχή) Бога, есть ли это причастуемость сущности или энергии?¹⁰⁰

На каждый из этих вопросов собор ответил в согласии с богословием св. Григория Паламы; конечно, существует различие между сущностью и энергией, причем обе нетварны; это различие не приводит к «сложности» в Боге, поскольку речь идет не о двух сущностных реальностях: обе принадлежат единому Живому Богу; термин θεότης несомненно прилагается отцами Церкви к энергии^[101]; те же отцы, наконец, очень ясно утверждали непричастуемость Божией сущности, хотя и говорят о действительном и бытийном откровении жизни или энергии Бога.¹⁰¹ Затем снова прочитали *Томос* 1341 г., сравнивая его с писаниями Акиндина.¹⁰²

Наконец, следуя той же процедуре, что и в июне, хартофилакс Ампарис, ипат философов, опросил всех членов собора, клириков и мирян; последним выступил император (причем все присутствовавшие «по обычаю» слушали стоя) и в своей речи подвел итог прениям: архиепископ Фессалоникийский совершенно православен, а его учение полностью соответствует святоотеческому преданию.¹⁰³

⁹⁹ GUILLAND. *Essai...* 32; ср.: Арсений Тирский. *Малые произведения* // MERCATI. *Notizie...* 268; *Проект Томоса. Vat. gr.* 2335. F. 2 v.

¹⁰⁰ *Томос собора* 1351 г. // PG CLI. 732 AB.

¹⁰¹ Ответы собора на шесть вопросов длинны и почти целиком состоят из святоотеческих цитат: *Томос собора* 1351 г. // PG CLI. 732 C—754 B. [Здесь отцами собора был использован специальный флорилегий, ср.: B. MARKESINIS. Un florilège composé pour la défense du Tome du Concile de 1351 // *Philohistôr. Miscellanea in Honorem Caroli Laga Septuagenarii* / A. SCHOORS, P. VAN DEUN. (Orientalia Lovaniensia Analecta, 60). Leuven, 1994. 469—493].

¹⁰² *Томос собора* 1351 г. // PG CLI. 754 C—756 B.

¹⁰³ *Томос собора* 1351 г. // PG CLI. 756 D—757 B.

Был выслушан и голос афонского монашества, представители которого были приглашены на соборы, но «трудности времени» — военные действия между Генуей и Венецией, новое столкновение между Кантакузином и Иоанном V — воспрепятствовали их приезду; два иеромонаха сообщили о присоединении афонцев к решениям собора и как выражение мнения всей Святой Горы представили трактаты, составленные св. Филофеем и посланные в Константинополь в январе 1346 г.¹⁰⁴ С другой стороны, некое подобие богословской комиссии неоднократно собиралось в храме Св. Софии, чтобы рассмотреть главы произведений св. Григория Паламы, которые его противники считали еретическими; здесь учитель безмолвия был также полностью оправдан от всяких обвинений.¹⁰⁵

Соборный Томос 1351 г. Соборный *Томос*, утверждавший все эти решения, был, по-видимому, произведением святителя Филофея, митрополита Ираклийского,¹⁰⁶ в нем отлучались от Церкви все, не считавшие учение св. Григория Паламы соответствующим Православию. Составленный в июле *Томос* был подписан лишь в августе; 15 числа этого месяца, на Успение, между 7 и 8 часами утра император Иоанн Кантакузин после утрени вошел в алтарь храма Св. Софии и торжественно передал соборный *Томос* со своей подписью патриарху Каллисту; затем он вернулся на свое место и прослушал чтение документа «протекдиком» Георгием Галисийцем, неким «мудрым Максимом»¹⁰⁷ и наконец митрополитом Ираклии Филофеем, который, закончив чтение, в краткой проповеди разъяснил соборное решение.¹⁰⁸

¹⁰⁴ *Томос собора 1351 г.* // PG CLI. 757 CD; М. Жюжи неправильно отождествляет эти писания св. Филофея со *Святогорским Томосом* (M. JUGIE. Palamite (controverse) // DTC. XI. 2. Col. 1778—1784, особ. col. 1785).

¹⁰⁵ *Томос собора 1351 г.* // PG CLI. 759—760.

¹⁰⁶ В предисловии к *Антирритикам против Григория* св. Филофеем, кажется, утверждает, что он сам — автор *Томоса* (*Против Григория Антирритика I* // Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικά ἔργα. I. 20. 31—32), но его слова можно истолковывать и как относящиеся к *деянию* собора в целом.

¹⁰⁷ Не следует ли отождествить этого Максима с Максимом Ласкарисом Калофером, бывшим антипаламитом и корреспондентом Акиндина, который как раз только что заявил о своем раскаянии? (MIKLOSICH, MÜLLER. *Acta et diplomata*... I. 295). О Максиме см.: LOENERTZ. Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne... 140—142, 143—144. [См. также: *Letters of Gregory Akindynos* / A. CONSTANTINIDES HERO. Washington 1983. 427—428, 439. — И. М.]

¹⁰⁸ Эти сведения сообщены нам самим св. Филофеем (*Против Григория Антирритика I* // 33—34. 295—308 <781 BC>) и Кантакузином (*История*. IV. 23 // III. 170).

Молодой император Иоанн V Палеолог, отсутствовавший в Константинополе во время этих церемоний, подписал *Томос* позже, вероятно, в феврале-марте 1352 г.¹⁰⁹ По словам Никифора Григоры, молодой император объявил после 1355 г., что подписал *Томос* под давлением Кантакузина (ἄκων ἔγραψα, βιάσθεις ὑπ' αὐτοῦ... οὐκ ἔχων ὅπως ἄν ἐκφύγοι τὸ τῆς ὥρας βίαιον).¹¹⁰ Однако св. Григорий резко возражает против этого утверждения Григоры и напоминает о личных чувствах Иоанна V, всегда благосклонного к его учению и выразившему это, например, во время гражданской войны.¹¹¹ Учитель безмолвия прав в том смысле, что Иоанн V никогда публично не выступал против учения св. Григория Паламы, православный характер которого признавался подавляющим большинством духовенства и народа; тем не менее вполне возможно, что он охотно избежал бы солидарности с акцией, главным действующим лицом которой был Кантакузин, — ведь соборный *Томос* 1351 г. был не только церковным решением, но и государственным документом, прославляющим императора Кантакузина.

Под этим документом появится и третья императорская подпись, сопровождаемая категорическим обещанием соблюдать его содержание, — подпись Матфея Кантакузина; прибавка к первоначальному тексту будет сделана в феврале 1354 г. в связи с

¹⁰⁹ R.-J. LOENERTZ. Wann unterschrieb Johannes V. Palaiologos den Tomos von 1351? // *Byzantinische Zeitschrift*. 1954. 47. 116; ср.: Кантакузин. *История*. IV. 24 // III. 170. Заглавие *Томоса*, каким оно выглядит в *Patm.* 366. F. 353 (вероятно, оригинальный вариант, ср. ниже прим. 116), упоминает о присутствии одного Кантакузина. Действительно, в некоторых рукописях *Томоса* подписи Иоанна V нет; это, в частности, оригинальный фрагмент *Томоса*, опубликованный и исследованный в: F. DÖLGER. Ein byzantinisches Staatsdokument in der Universitätsbibliothek Basel: ein fragment des Tomos des Jahres 1351 // *Historisches Jahrbuch*. 1953. 72. 205—221, и: A. DOLD. *Das Geheimnis einer byzantinischen Staatsurkunde*. Beirut 1958, а также многие древние списки: *Patm.* 366, f. 368 v. (XIV в.), *Vat. gr.* 721, f. 53 v. (XIV в.), *Vat. gr.* 1102, f. 31 (XIV в.), *Vat. gr.* 705 (XIV в.), *Dion.* 147 (*Athon.* 3681) (XIV в.), *Coisl.* 101 (anno 1445), *Lavra* 1626 (XV в.) и *Lavra* 1945; последняя рукопись, списанная с предыдущей и датированная 1708 г., была использована в издании преосв. ПОРФИРИЯ УСПЕНСКОГО (ж. соч., с. 779).

¹¹⁰ *История*. XXX // III. 268—269. [О процедуре подписания *Томоса* 1351 г. см. детальную справку в: DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376*. 269—271 (N 2326). — И. М.]

¹¹¹ Св. Григорий Палама. *Против Григоры*. I // ГПС IV. 233. 22—234. 7. Паламизм молодого Палеолога подтверждается, как мы видели (см. выше, прим. 119 к гл. IV), самим Акиндином.

торжественной коронацией сына Иоанна Кантакузина патриархом Филофеем.¹¹²

Количество епископских подписей сильно разнится в зависимости от рукописи. Наличие вариантов объясняется разными причинами. Как отмечает св. Филофей, текст *Томоса* имел самое широкое хождение¹¹³ во многих списках. С другой стороны, новые митрополиты при рукоположении в Константинополе ставили под *Томосом* подпись или же подписывали его в своих епархиях.¹¹⁴ Некоторые иерархи, присутствовавшие во время прений, отсутствовали в день торжественного подписания в августе.¹¹⁵ Если верить списку епископских подписей, по-видимому самому старому,¹¹⁶ в августе *Томос*

¹¹² См.: P. LEMERLE. Le Tomos du concile de 1351 et l'horismos de Matthieu Cantacuzène // *Revue des études byzantines*. 1950. VIII. 55—64. Автор приводит критический текст орисмоса Матфея по трем (или скорее двум, так как Минь воспроизводит Комбефиса) существующим изданиям и двум рукописям (*Coisl.* 101 и *Vat. gr.* 705). Мы можем сообщить о двух других списках орисмоса: *Dion.* 147 (*Athon.* 3681) XIV в., где, как и в *Vat. gr.* 705, текст Матфея следует сразу же за подписью Кантакузина (подпись Иоанна V отсутствует) и предшествует подписям епископов, и *Paris. gr.* 1270, где орисмос следует за епископскими подписями, как в издании Комбефиса, которое, вероятно, на нем и основывается. [Даем это текстологическое примечание в сокращении; ср. выше, прим. 69.]

¹¹³ Св. Филофей. *Против Григоры Антирритика* I // 34. 313—317 <781 CD>.

¹¹⁴ *Vatic. gr.* 721, f. 53 v. является примером того, как подписывались в Константинополе: вслед за подписями идет заверение их подлинности, а затем еще одна собственноручная подпись (Τὸ παρὸν ἵσον ἀντιβληθὲν καὶ κατὰ πάντα εὐρεθὲν ἐξισάζων τῷ πρωτότυπῳ αὐτοῦ, ὑπεγράφῃ καὶ παρ' ἡμῶν. Ὁ τελεινὸς μητροπολίτης Σαλζοπόλεως, ὑπέρτιμος καὶ τὸν τόπον ἐλέχων τοῦ Ῥόδου Νεῖλος). С другой стороны, св. Григорий Палама сообщает после 1355 г., что *Томос* подписали три патриарха, в том числе и патриарх Иерусалимский Лазарь (*Против Григоры*. I // ГПС IV. 235. 6—8); два других должны были быть Каллист и Филофей — последний подписал *Томос* как митрополит Ираклийский. Следовательно, существовали списки, содержавшие подпись Лазаря, но они до нас не дошли.

¹¹⁵ Как случилось, кажется, с Евсеием Сугдейским, присутствие которого на соборе отмечено (*PG* CLI. 721 A), но подпись прибавлена к другим более поздней рукой в *Vat. gr.* 705, f. 185 (Ὁ Σουγδαίας καὶ ὑπέρτιμος βεβαίῳν ὑπέγραψα), а в позднейших списках находится на месте, полагающемся по иерархии (*PG* CLI. 762 B). В позднейших списках сообщается и о других опоздавших (*PG* CLI. 763 BC).

¹¹⁶ Рукопись *Patm.* 366, действительно, имеет многие признаки древности: а) в ней не содержится подписи ни Иоанна V, ни Матфея, а в заглавии упоминается только Кантакузин (ср. ниже); следовательно, оригинал, с которого она списана, должен относиться к 1351 г. б) Перечень епископских подписей — самый короткий, какой мы видели, и, за тремя исключениями, совпадает с перечнем *митрополитов*, присутствовавших на соборе (из него намеренно исключе-

подписали 22 митрополита; последующие списки содержат около 40 епископских подписей, к которым прибавляются подписи церковных чиновников Великой Церкви.¹¹⁷ Что касается св. Григория

ны епископы, подчиненные митрополитам, и митрополиты, приславшие вместо себя своих представителей [в Византии митрополиты управляли *несколькими* епархиями, составлявшими митрополичий округ и возглавлявшимися каждая собственным архиереем]; эти три исключения, встречающиеся в перечне присутствующих (*PG* CLl. 720 D—721 A), но отсутствующие среди подписей в списке *Patm.* 366, суть митрополиты Амасии, Понтоираклии и Ексамилия (ὁ Ἐξαυτίδιου представляет собой ошибочное чтение Комбефиса [...]); мы можем с уверенностью утверждать, что митрополиты Амасии и Ексамилия опоздали с подписанием, так как их имена отсутствуют во многих других древних списках: *Vat. gr.* 721, *Vat. gr.* 1102, *Vat. gr.* 705, *Lavra* 1626 (и его копии *Lavra* 1945 [...]), *Coisl.* 100 и 101. Отсутствие Мефодия Понтоираклийского оставалось бы единственным затруднением, если бы не объяснялось с легкостью или забывчивостью переписчика, или вполне возможным отсутствием имени этого иерарха в оригинале, с которого списывался *Patm.* 366. в) Рукопись содержит автографа Филофея Селимврийского — современника событий и вероятного автора заверения подписей, которое следует за ними и само не подписано (f. 368 v.). [В указанном регесте о. Даррузес пишет следующее: «следует, конечно, пересмотреть мнение Мейендорфа <...> о рукописях *Vatican.* 721 и *Patmos.* 366, которые не могут быть прямой копией с оригинала, согласно выражению автора по поводу патмосского списка. Филофей Селимврийский — не современник событий, поскольку *Томос* в 1351 г. подписал Исаия Селимврийский; Нил Созопольский, местоблюститель Родосского, также смог поставить свою собственноручную подпись на *Vatican.* 721, f. 53 v, только после 1368 г.: это подпись владельца рукописи, намеренно поставленная вслед за удостоверением *ison'a*; но митрополит не сличал и не выверял текста по оригиналу, он просто заверяет рукописную (и изобилующую ошибками!) копию, оказавшуюся у него под рукой. Палама насчитывает в 1358 г. 50 подписантов *Томоса* <...(приводится ссылка на настоящую кн. Мейендорфа; см. ниже, прим. 118)> ; это число архиепископов (включая митрополитов и собственно архиепископов) отнюдь не преувеличено; неизвестно только, как были собраны эти подписи». (DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376.* 271 (N 2326)). — И. М.]

¹¹⁷ Интерес, который представляло бы критическое издание *Томоса* — основного документа, дающего множество сведений о соборной практике византийцев в XIV в., авторитет которого был и остается в Православной Церкви большим, — подчеркивался многими авторами, предпринявшими труды по подготовке подобного издания (P. Lemerle, F. Dölger, R.-J. Loenertz). Оно требовало бы внимательного рассмотрения большого числа рукописей, предварительный список которых мы приводим [в Приложении, опущенном при переводе; ср. выше, прим. 69]. Что касается епископских подписей, то предварительная работа, сопровождавшаяся ценным географическим и просопографическим исследованием, была выполнена в: E. HONIGMANN. *Die unterschritten des Tomos des Jahres 1351 // Byzantinische Zeitschrift.* 1954. 47. 104—115 [см. также *PLP*].

Паламы, то он сообщает в 1358 г., что к этому времени *Томос* подписали «более пятидесяти архиепископов». ¹¹⁸

Собор 1351 г. был самым торжественным деянием, которым Православная Церковь подтвердила учение св. Григория Паламы. Собственно говоря, это был не Вселенский собор, а архиерейский собор Константинопольской патриархии; тем не менее его решения признала в течение XIV в. вся Восточная Церковь. В частности, собравшийся в 1360 г. в Тырново собор Болгарской Церкви под влиянием св. Феодосия, ученика преп. Григория Синаита, подтвердил осуждение Варлаама и Акиндина. ¹¹⁹

Оппозиционеры. Тем не менее дала о себе знать и оппозиция, в частности со стороны митрополита Киевского Феоноста, греческого уроженца Константинополя и друга Никифора Григоры. ¹²⁰ Но Феоност умер 11 марта 1353 г., ¹²¹ и его сменил русский Алексий; этот последний, рукоположенный в 1354 г. в Константинополе патриархом Филофеем, несомненно должен был подписаться под решением собора. ¹²² Последствия апелляции Арсения Тирского оказались более длительными: по крайней мере, до 1370 г. группа клириков Антиохийской патриархии пребывала в оппозиции ко всей Византийской Церкви. Остров Кипр, находившийся во власти Лузиньянов, долгое время был прибежищем многочисленных антипаламитов. ¹²³ После своего отречения Кантакузин напишет письмо

¹¹⁸ *Против Григоры*. I // ГПС IV. 235. 8—9.

¹¹⁹ П. СЫРКУ. *К истории исправления книг в Болгарии в XIV в.* Т. I. Вып. 1. *Время и жизнь патриарха Евфимия Тырнового*. СПб, 1890. 268—270.

¹²⁰ *История*. XXVI. 47—48 // III. 113—115.

¹²¹ См.: Е. [Е.] ГОЛУБинский. *История Русской Церкви*. II. 1. М. 1900. 170; см. также комментарии автора по поводу мнения, выраженного Григорой, об антипаламитстве Феоноста. [Данных о каком-либо сознательном антипаламитстве святителя Феоноста не имеется; можно говорить только о его личных симпатиях к Григору, но и это — лишь со слов Григоры. Подробно см.: J. MEYENDORFF. *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*. Cambridge 1981; 1989²; рус. пер. (неавторизованный, без научного аппарата!): Протопресв. Иоанн МЕЙЕНДОРФ. *Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке*. Paris 1990. Есть и греч. пер.: Αθήνα 1988. — Изд.]

¹²² MIKLOSICH, MÜLLER. *Acta et diplomata...* I. 336—340.

¹²³ Именно там укрылся митрополит-акиндинист Кирилл Сидский, отвергнутый своим клиром и низложенный собором в 1359 г. Иакинф Фессалоникийский был киприотом и наверняка имел там друзей, в первом ряду которых, вероятно, был Георгий Лапиф, убежденный антипаламит. Отметим также, что тесные узы связывали, по-видимому, Кипр и группу Арсения Тирского. [Ср.: DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376*. 341—342 (N 2413). — И. М.]

одному епископу, находившемуся на Кипре, чтобы доказать ему православность учения св. Григория Паламы и опровергнуть доводы акиндинистов.¹²⁴ Именно через посредничество антипаламитов, бежавших на Кипр, среди которых был и Иоанн Кипариссиот, обратившийся в конце концов в римскую веру и ставший богословом-томистом, а также таких гуманистов, как Димитрий Кидонис, которых Запад привлекал в плане политики и культуры, латинские теологи узнали то небольшое, что им стало известно об учении Паламы.^[iv]

Последним официальным актом, которым Православная Церковь канонизировала учение учителя безмолвия, было его помещение в *Синодик Православия*. Анафематствования антипаламитов, и поныне фигурирующие в [греческой] богослужебной *Триоди*, впервые были провозглашены в первое воскресенье Великого поста 1352 г.;¹²⁵ их шесть, а за ними следуют провозглашения «вечной памяти»¹²⁶ всем тем, кто боролся за Православие с варлаамитами; среди этих героев веры первое место принадлежит Андронику III: *Андронику приснопамятному и блаженному царю нашему Палеологу, создавшему пер-*

¹²⁴ *Vatop.* 434. F. 1—9; *Lavra* 1626. F. 772 v.—773 v.; см. J. DARROUZÈS. Notes pour servir à l'histoire de Chypre // *Κυπριακαὶ Σπουδαί*. 1956 (вышло в 1957). XX. 38, 60.

¹²⁵ Порфирий Успенский предположил, что специальный собор был созван в июле 1352 г., чтобы ратифицировать изменение текста Синодика; он основывался на заметке, сопровождающей в *Kutl.* 33 (*Athon.* 3102) XIV в. текст паламитской прибавки (ПОРФИРИЙ УСПЕНСКИЙ. *Ук. соч.* С. 260, 781; ср.: LAMBROS. *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. I. 277); эта заметка явно ведет речь о соборе 1351 г. и частично воспроизводит заглавие *Томоса*; упоминаемый в ней год (6860) действительно соответствует 1351 г., что же до индикта, то он явно ошибочен: на самом деле пятый индикт начался в сентябре 1351 г. Возможно, ошибка объясняется тем, что анафематствования читались первый раз весной 1352 г., в 5-й индикт. Ошибка Порфирия Успенского повторена Ф. И. Успенским (Ф. И. УСПЕНСКИЙ. *Очерки по истории византийской образцовости*. СПб. 1892. 361) и М. Жюжи (JUGIE. *Palamite (controversie)*. Col. 1792). Заметка на самом деле позволяет утверждать, что интерполирование в *Синодик* состоялось сразу же после собора 1351 г. Св. Григорий Палама дважды упоминает об анафематствованиях *Синодика* в произведении, написанном примерно в 1356 г. (*Против Григоры*. I // *ГПС* IV. 238. 19—20; 240. 1—4).

¹²⁶ Сегодня этих провозглашений αἰώνιας μνήμης семь; особое возгласие было прибавлено после смерти (1359 г.) и канонизации (1368 г.) св. Григория Паламы в память учителя безмолвия; третье из теперешних возгласий явно следовало за первым (πάντων τῶν... συναγωνισαμένων τῷ δοιδίῳ τούτῳ βασιλεῖ: речь идет об Андронике III, упомянутом в первом возгласии.

вый собор против Варлаама...¹²⁷ Таким образом, собор 1341 г. оставался главным свидетельством победы паламитов, а все, что было сделано в последующий смутный период, считалось лишь подтверждением проведенного императором собора, законность которого была неоспорима. Поэтому Андроник — единственный государь, прославленный в «паламитской» части *Синодика*.

За исключением личных врагов, Кантакузин, кажется, обошелся со своими противниками без излишней суровости. Осужденные епископы окончили свою жизнь в столице: Иосиф Ганский в собственном доме, Неофит Филиппский в монастыре Св. Василия, где был заключен и Иоанн Калека, наконец, Макарий Серрский — в монастыре Богородицы;¹²⁸ Матфея Ефесского оставили на свободе.¹²⁹ Не считая нескольких отщепенцев, сплотившихся вокруг Никифора Григоры,¹³⁰ никто в лоне Византийской Церкви не выступал больше против учения св. Григория Паламы.

¹²⁷ J. GOUILLARD. Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire // Centre d'histoire et de civilisation byzantines. *Travaux et mémoires*. 1967. 2. 1—316, особ. 81—91; ср.: 239—251. Рус. пер. см. при устаревшем изд. греч. текста: Ф. УСПЕНСКИЙ. *Синодик в Неделю Православия*. Одесса 1893. 30—40.

¹²⁸ Иосиф Калофет делает эти уточнения, чтобы опровергнуть утверждения Григоры в 30-й книге его *Истории*, будто епископы антипаламиты умерли в изгнании или заточении: *Слово против Никифора Григоры*, 4 // Ἰωσήφ Καλοθέτου *Συγγραμματα*. 306—308.

¹²⁹ Калофет утверждает, что никто из епископов не подвергся мести.

¹³⁰ Феодор Дексий, поддерживавший Григору в 1351 г., отошел от прочих антипаламитов. Филофей Селимврийский в своем *Диалоге* изображает его как умеренного, склоняющегося на сторону св. Григория Паламы (*Patm.* 366, f. 393—393 v., 395); в числе антипаламитов он упоминается всего один раз, вслед за Григорой, но в собственноручной рукописи *Диалога* это место зачеркнуто (f. 400 v.). Недавно опубликованное сочинение Исаака Аргири рисует Дексия в конфликте с антипаламитами по вопросу о Фаворском свете; паламизма он, однако, не принимает (см.: M. CANDAL. Argiro contra Dexio (Sobre la luz tabórica) // *Orientalia Christiana Periodica*. 1957. XXIII. 80—113, особ. 90—94). Поэтому понятны колебания Филофея Селимврийского при отнесении его к одному из враждующих лагерей.

Глава VI

Последние годы

Новая победа, достигнутая в Константинополе в 1351 г., не положила конец испытаниям учителя безмолвия. Попад в большую бурю во время морского перехода из столицы в Фессалонику, он вновь натолкнулся на отказ впустить его в главный город своей епархии. Иоанн V Палеолог, пребывавший там под покровительством севастократора Андроника Асеня, деда его жены и тестя Кантакузина, воспользовался отсутствием своего опекуна, чтобы попытаться освободиться от надзора, и вел с этой целью переговоры с сербским кралем Стефаном Душаном. Появление архиепископа, верность которого константинопольскому императору была общеизвестна, вряд ли благоприятствовала его планам. Как и в 1347 г., св. Григорию пришлось отправиться на Афон и ждать там три месяца, пока императрица Анна, прибыв из Константинополя, не отклонит на время своего сына от пути, по которому он пошел.¹

Св. Григорий Палама-пастырь. Вновь заняв кафедру осенью 1351 г., св. Григорий посвятил себя проповедничеству и управлению епархией. Этот суровый монах и неутомимый полемист выказывает себя также и ревностным пастырем; интересуясь духовными и материальными потребностями своей церкви, он старается восстановить в ней мир и справедливость после смутных лет гражданской войны и восстания зилотов. Положение, честно говоря, далеко не блестящее. Архиепископ, осудивший в 1347 г. злоупотребления зилотов, принимается теперь за богатых, вышедших из гражданской войны победителями. «Можно сказать, в нашей репутации мы славимся не иным чем, — восклицает он, — как только тем, что истребляем друг друга и сильные причиняют ущерб более слабым... И если бы мы вскоре объявили кажущееся взаимное примирение, то мы, находящиеся во власти, еще более будем притеснять бедных, налагая еще более тяжелые подати на живущих от своих трудов. Какой воин ныне довольствуется своим жалованием? Кто из князей не разевает рта на похищение чужого имущества?... Поэтому бедные горестно вопиют на всех вас: на сущих во власти, на сущих за ними, на состоящих на военной службе, на их прислугу, не снося немилосердный и человеконенавистнический нрав со стороны более сильных

¹ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 95 // 531—532 <623—624>; ср.: Кантакузин. *История*. IV. 27 // III. 208—209.

на вашей земле; уже вот и до монахов дошло течение наводнившей все неправды».²

Очевидно, произнося эти слова, св. Григорий возвышается над столкновениями партий, раздирающими его родину, и пытается бороться с самими причинами восстания в Фессалонике. Он далек от того, чтобы отождествлять себя, как писали, с лагерем «сильных», старающихся восстановить утраченные во время гражданской войны состояния.^{III}

Новые политические осложнения. Осенью 1352 г.³ св. Григорий пережил первый приступ болезни, которая через семь лет сведет его в могилу. Поднявшись с одра болезни, он получил новое политическое задание. Фессалоника являлась резиденцией императора Иоанна V; с 1351 г. при нем находилась его мать Анна, и Палама поддерживал ежедневные сношения с двором, более четырех лет продержавшим его в заключении в Константинополе. Иоанн V возобновил гражданскую войну против Кантакузина; весной 1353 г. он потерпел ряд неудач, приведших к коронации в Константинополе Матфея Кантакузина, и был вынужден бежать в Тенед; вскоре к нему присоединился патриарх Каллист, низложенный за отказ короновать Матфея и замещенный святителем Филофеем.⁴ К св. Григорию Паламе Иоанн V и его окружение относились корректно,⁵ и, как кажется, архиепископ, со своей стороны, не вмешивался по собственному почину в перипетии борьбы между Палеологами и Кантакузинами. В начале 1354 г. молодой император, возможно по совету матери Анны, оставшейся в Фессалонике, обратился к нему с просьбой помирить его с его врагом.⁶ Для этого св. Григорий Палама подходил по всем статьям: старый сторонник Кантакузина, он поддерживал тем не менее требования бедных классов, желал возвращения Иоанна V, а также был духовным наставником обоих патриархов, Каллиста и Филофея, споривших за константинопольский престол. Кроме того, вся его прежняя политическая деятельность и

² Беседа 63 // 'Αγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλία κβ', 'Ὁ τε ἐπιστολμαῖος Λόγος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους καὶ τεσσαρεῖς εὐχαὶ / Σ. К. ТОУ ΕΞ ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ. Ἀθήναι 1861. 287—288. [Рус. пер.: Святитель Григорий Палама. Беседы / Пер. архим. АМВРОСИЙ (ПОГОДИН). М. 1994. III. 236].

³ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 95 // 531—532 <625 D>.

⁴ Кантакузин. *История*. IV. 37 // III. 275.

⁵ Св. Григорий Палама опровергает утверждения Григоры, согласно которым Иоанн V был антипаламитом; молодой император полностью признавал авторитет архиепископа в Фессалонике (*Против Григоры*. I // ГПС IV. 240. 7—11).

⁶ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 98 // 535. 11 <626 A>.

излюбленная тема проповедей были направлены на восстановление внутреннего мира в Империи.

Пленник турок. Прибыв из Фессалоники в Тенед на предоставленной в его распоряжение императорской триере,⁷ св. Григорий получил там наставления Палеолога и выждал окончания землетрясения, случившегося 2 марта 1354 г. Продолжая путь в столицу и высадившись по причине непогоды неподалеку от Галлиполи, он неожиданно встретил там турок, которые, воспользовавшись землетрясением,⁸ заняли город. Таким образом, богатая приключениями жизнь учителя безмолвия украсилась еще и длительным пребыванием в Малой Азии, захваченной мусульманами. Турки взяли в плен архиепископа Фессалоникийского и всю его свиту, состоявшую из хартофилакса (вероятно, Фессалоникийской митрополии), двух иеромонахов, Иосифа и Герасима, а также некоего Константа Каламариса.⁹

Св. Григорий Палама сам описывает свое пребывание у турок — у нас имеются два письма, написанных им из плена, и подробный отчет о богословском споре, который ему пришлось там вести. Эти документы представляют исторический интерес и заслуживают подробного исследования, которое недавно начато.¹⁰

Прежде всего, в этих документах поражает относительно благоприятная картина жизни христиан под турецким игом, рисуемая учителем безмолвия, и его довольно благосклонное отношение к туркам.

⁷ Св. Григорий Палама. *Послание к своей церкви* // ГПС IV. 121. 20—21. [Рус. пер.: Св. Григорий Палама. Письмо своей Церкви // *Богословские труды*. Юбилейный сб. *Московская Духовная Академия — 300 лет*. М. 1985. 305—315].

⁸ Св. Григорий Палама. *Послание к своей церкви* // ГПС IV. 122. 7—22; предполагаемая Г. Г. Арнакисом дата взятия Галлиполи (март 1355 г.: G. G. ARNAKIS. Gregory Palamas and the Χίους and the fall of Gallipoli // *Byzantion*. 1952. XXII. 305—312, особ. 310—312) неприемлема (G. OSTROGORSKIJ. *Histoire de l'État byzantine*. Paris 1956. 553, n. 1). [Подробнее см.: J. MEYENDORFF. Grecs, Turcs et Juifs en Asie Mineure au XIV^e siècle (En appendice: La date de la prise de Gallipoli) // *Byzantinische Forschungen*. 1966. 1. 211—217 (репринт: *ByzHes*, IX)].

⁹ Св. Григорий Палама. *Послание к своей церкви* // ГПС IV. 131. 11—15.

¹⁰ G. G. ARNAKIS. Gregory Palamas among the Turks and documents of his captivity as historical sources // *Speculum*. 1951. XXVI. 104—118; ср.: P. WITTER. Χίους // *Byzantion*. 1951. XXI. 421—423. [Современная обобщающая работа: A. PHILIPPIDIS-BRAAT. La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire // *Centre de recherche d'histoire et de civilisation byzantines. Travaux et mémoires*. 1979. 7. 109—222. Более поздняя, но недоступная нам работа: В. ΦΑΝΟΥΡΓΑΚΗ. Αἱ περιπέτειαι καὶ ἡ δραστηριότης τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ κατὰ τὸ ἔτος τῆς αἰχμαλωσίας αὐτοῦ εἰς τὴν Ἀσίαν (1354—1355) // *Κληρονομία*. 1984. 16. 249—272].

Оно контрастирует с отношением к туркам многих его современников; Матфей Ефесский, читая молитву на столования, жалуется на «варварскую» оккупацию и желает возврата Ромейской Империи,¹¹ а Никифор Григора, рассказывая о плене св. Григория Паламы, явно преувеличивает оскорбления, которым тот подвергался, истолковывая их как наказание Божие учителю безмолвия, поддерживавшему протурецкую политику Кантакузина.¹² На самом деле и св. Григорий считает захватчиков «самыми варварскими из варваров», но воспринимает свое пленение как промыслительное, ибо оно позволяет ему явить им Евангелие.¹³ Это миссионерское попечение видно и в двух рассказах, сообщаемых св. Филофеем о плене архиепископа.¹⁴ Св. Григорий нигде не упоминает о возможности для Византии отвоюовать Малую Азию; напротив, он считает нормальной победу ислама: «Этот безбожный народ хвалится, будто бы добился победы над ромеями благодаря своей любви к Богу, не ведая, что мир сей во грехе лежит и что злодеи владеют большей его частью... вот почему вплоть до эпохи Константина... идолопоклонникам почти все время принадлежала власть над миром».¹⁵ В отличие от гуманистов, которые нередко готовы были пожертвовать всем, даже православной верой, ради спасения Империи, архиепископ Фессалоники, не желая, разумеется, победы варварам, вовсе не считает, что она поставит окончательную точку в истории христианства; он описывает жизнь христиан под игом турок и обнаруживает новые их обязанности, поощряемые большой веротерпимостью завоевателей. Впрочем, подобную позицию занимал не один св. Григорий Палама, кажется, она была очень распространена среди исихастов XIV в. Патриарх Филофей рассказывает, например, что св. Савва из Ватопеда во время своего путешествия в Сирию и Палестину пользовался почтением мусульман и имел дружеские встречи с одним из их предводителей.¹⁶ Терпимость ислама к

¹¹ M. TREU. *Matthaios, Metropolit von Ephesos. Ueber sein Leben und seine Schriften*. Potsdam 1901 (*Programm des Victoria-Gymnasiums zu Potsdam Ostern*. 1901. 1—58). 51—52; ср.: *Πисьмо τῷ <ἐπὶ τῶν> ἀναμνήσεων λογαρῶ περι τῶν κατ' Ἑφесον συμβεβηκότων ἡμῶν*. *Ibid.* 53—56.

¹² *История*. XXIX // III. 227—229.

¹³ Св. Григорий Палама. *Послание к своей церкви* // ГПС IV. 121. 4—7.

¹⁴ *Похвальное слово*, 99—102 // 536—551 <626 BC sqq.>; *Против Григория Антирритика* XII // Φιλοθέου Κοκκίνου *Δογματικά ἔργα* / Δ. Β. ΚΑΙΜΑΚΗ (Θεσσαλονικεὺς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 3). Θεσσ. 1983. I. 505—507. 890—939 <PG CLI. Col. 1130 C-1131 C>.

¹⁵ Св. Григорий Палама. *Послание к своей церкви* // ГПС IV. 124. 7—14.

¹⁶ *Житие св. Саввы*, 31; 50 // Φιλοθέου Κοκκίνου *Ἀγιολογικὰ ἔργα* / Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ (Θεσσαλονικεὺς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 4). Θεσσ. 1985. I. 219; 257—258.

православным христианам резко контрастирует в глазах святителя Филофея с преследованиями, которым они подвергаются на Кипре со стороны латинян.¹⁷ Такое отношение к исламу среди византийских монахов вызывало возмущение их противников. «Вы вызываете вторжение измаилитов, — пищет Акиндин, — и со всем жаром прославляете жизнь персов (обычный византийский термин для обозначения турок. — *Прим. автора*), лишь бы никто с вами не спорил и не выступал в защиту истинного благочестия».¹⁸

Можно понять неисчислимые последствия этих идей, которые будут пользоваться все большим доверием в византийском обществе.^[19]

Внук Орхана. Св. Григорий и его спутники путешествовали из города в город под охраной добродушной стражи, разрешавшей им свободно жить у своих соотечественников. Лишения они испытывали только во время переходов. Таким образом, они побывали в Лампсаке, Пигах, Бруссе и Никее.¹⁹ Повсюду их радостно принимали христиане. В Лампсаке состоялись первые богословские дискуссии с мусульманами; в Пигах, где они оставались три месяца, они гостили у «этериарха» [главы землячества] по имени Маврозумис и принимали участие в весьма процветающей местной церковной жизни. После короткого пребывания во Бруссе их привели в июне 1354 г. в летнюю резиденцию эмира Орхана, находившуюся неподалеку от города; там они познакомились с внуком Орхана по имени Измаил, молодым человеком, которого св. Григорий изображает с явной симпатией; они разделили с ним трапезу и имели богословскую беседу, в которой проявилась веротерпимость турецкого принца. Пленникам предоставился также случай посетить резиденцию императорских послов, которые передали им денег. Греческий врач Таронит, живший в Никее и вызванный во Бруссу для лечения Орхана, у которого была больна печень, вступился за них и добился

¹⁷ *Житие св. Саввы*, 28—30 // 214—216.

¹⁸ Τὴν Ἰσμηλῖτῶν ἔφοδον ἐπικαλεῖσθε καὶ τὰ τῶν Περσῶν ἥθη ἐκθύμως ἄγαν ἀποσεμνύνετε, ἵν' ὑμῖν οὐδεὶς ὁ ἀντιλέξων εἴη καὶ τῆς εὐσεβείας ὑπερμαχέσων καὶ πρὸς τῆς οὐσίας. *Против Паламы*. VII. *Монах*. gr. 223. F. 357 v.

¹⁹ См. анализ *Послания к своей церкви* св. Григория: ARNAKIS. Gregory Palamas among the Turks... [И тем не менее даже у Паламы (в его *Послании к своей церкви*) преобладает негативный образ турок, несовместимый, по мысли святителя, с ценностями византийской цивилизации; поэтому союз с турками невозможен, его нельзя оправдать никоим образом — вывод, который несомненно разделяли в XIV в. и гуманисты (Никифор Григора), и униаты (Димитрий Кидонис), и церковь (Филофей Коккин). См. об этом: A. DUCELLIER. L'Islam et les Musulmans vus de Byzance au XIV^e siècle // *Byzantina*. 1983. 12. 93—134. — И. М.]

их перевода в Никею. Перед тем как покинуть двор эмира, св. Григорий имел продолжительный диспут с лицами, которых он называет «Χιόνες».²⁰

«**Хионы**». Этот диспут, о котором дошел подробный отчет, составленный врачом, интересен в разных отношениях. Он состоялся по почину эмира, пораженного богословскими доводами, которые св. Григорий Палама приводил его внуку, и пожелавшего противопоставить ему достойных собеседников.²¹ Прибыв на место, хионы старались убедить Таронита, Паламу и эмира избавить их от необходимости спорить с архиепископом; в этом они не преуспели, но добились того, чтобы беседа шла в отсутствие эмира,²² который довольствовался назначением председательствовавших на собрании.

Первый вопрос, возникающий при знакомстве с этими свидетельствами, касается того, кто такие хионы. До недавних пор их отождествляли то с сообществом моряков (Al-Akhiyan), которые вели-де религиозную деятельность,²³ то с учителями ислама (akhond или

²⁰ Св. Филофей (*Похвальное слово*, 100 // 538.1—12 <опущено в PG>) утверждает, что диалог с хионами состоялся в Никее, где будто бы находился Орхан. Кажется, патриарх неверно истолковал место из послания св. Григория своей церкви, где тот говорит о своем путешествии в Никею прежде, чем рассказывает об эпизоде с хионами (*Послание к своей церкви* // ГПС IV. 127.7—9). Относительно Орхана св. Григорий Палама, действительно, ясно говорит, что тот находился в своей летней резиденции рядом с Бруссой и что сам эмир был зачинщиком спора с хионами; речь даже шла о том, чтобы все собрались в его присутствии (Таронит. *Собеседование* [св. Григория Паламы] с хионами (*Διάλεξις πρὸς Χιόνας*) // ГПС IV. 148.1—10). Следовательно, эти события происходили недалеко от Бруссы. [*Собеседование с хионами* еще в XIV в. было переведено на славянский; изд. славянского текста вместе с переводом греческого на современный русский язык: Г. М. ПРОХОРОВ. Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // Институт Русской литературы (Пушкинский Дом). *Труды Отдела древнерусской литературы*. 1972. 27. 329—369, особ. 360—364 (слав. версия), 364—369 (рус. пер.). Ср.: И. ЭКОНОМЦЕВ. *Православие, Византия, Россия*. Paris 1989. 247—298, особ. 277—297 (перепечатка пер., указ. в прим. 7).— Изд.]

²¹ «Ἐχων», πάλιν ὁ ὁμηρῶς εἰπὼν, «σοφοὺς καὶ ἑλλογιζομένους κατὰ τὸ οὔτινες αὐτῶ διαλέξονται», παραπλήρως μεταστελλόμενος τοὺς Χιόνας. Св. Григорий Палама. *Послание к своей церкви* // ГПС IV. 130.5—7.

²² *Собеседование с хионами* // ГПС IV. 149.1—3.

²³ ARNAKIS. Gregory Palamas among the Turks... 113—114: «Союз ремесленников, установленный на основе социалистических интересов, или политическое объединение, служащее главной опорой турецких эмиратов в Малой Азии... Его значение как религиозной группы народного ополчения не оценено в той мере, в которой он того заслуживает».

khōja).²⁴ На самом деле достаточно справиться с текстом Таронита, чтобы избежать этих довольно неожиданных гипотез. Вот первая речь хионов перед св. Григорием в изложении врача: «Мы услышали десять слов, принесенных Моисеем с горы, написанных на каменных скрижалях, и узнали, что турки сильно им привержены; поэтому мы оставили наши прежние взгляды, пришли к ним и сами стали турками».²⁵

Значит, хионы — не турки по рождению: они оставили свою старую веру, чтобы обрести в законе Моисеевом способ уподобиться завоевателям. Ответ Паламы столь же однозначен: «Эти люди, судя по тому, что я о них уже слышал, и по их собственным словам, явно суть евреи, а не турки; а евреям я ничего не имею сказать».²⁶ Однако хионы — не евреи по рождению, поскольку они «оставили свою старую веру», чтобы принять закон Моисеев. С легким изменением написания они упоминаются в документе, лет на двадцать предшествующем пленению св. Григория: некий «Χιόνιος» и «его братья» предстали перед судом в Фессалонике за отречение от истинной веры и принятие иудаизма.²⁷ Значит, нет сомнения, что речь идет об обратившихся христианах, и так их и называет св. Филофей: «Палама вступил в беседу с хионами, отступниками от христианства».²⁸ Так вот чем объясняется их нежелание вести споры со своими соотечественниками в присутствии эмира: «в домашнем кругу» им было бы легче объясниться! Несомненно, и их поведение, и присутствие во Бруссе вытекают из особой благосклонности, которой евреи пользовались в столице эмиров Османов; там у них был

²⁴ WITTER. Χίονες... 421—423; это последнее отождествление восходит к Дюканжу (CH. D. DU CANGE. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*. I—II. Lyon 1688 [репринт: Graz 1958]. 1752 на слово χιονώτης).

²⁵ *Собеседование с хионами* // ГПС IV. 149. 13—17; противоречие между этим текстом и отождествлением хионов с «учителями мусульманской веры» по Дюканжу не укрылось от Д. Станилоаз (D. STĂNILOAE. *Viața și Învățătura sfântului Grigorie Palama*. (Seria teologică, 10). Sibiu 1938. 231, n. 3).

²⁶ *Собеседование с хионами* // ГПС IV. 151. 6—11.

²⁷ Ὡς εἶη μετὰ τῶν αὐτοῦ ἀδελφῶν τὰ τῆς εὐσεβείας ἐξομοσάμενος καὶ τὰ Ἰουδαίων φρονῶν. *Register*. 108. 7—8 (N 111). [Перевод издателей *Register*: «er habe zusammen mit seinen Brüdern der Frömmigkeit abgeschworen und hänge dem Glauben der Juden an» (S. 109). В документе (S. 108. 14) упоминается предписание императора Андроника III Палеолога (πρόσταξις βασιλική) церковным властям (συγκλητικῶι ἄρχοντες) расследовать выдвинутое против Хиония обвинение в переходе в иудаизм (в «Регестах» Дэльгера не зарегистрировано). Документ, на наш взгляд, заслуживает углубленного изучения именно в связи с проблемой хионов. — И. М.]

²⁸ *Похвальное слово*, 100 // 538. 6—7; ср.: 544. 5—6 <нет в изд. PG>.

собственный квартал, окружавший большую синагогу под названием Эц-Хайим [*евр.* Древо Жизни].²⁹ Можно задаться вопросом, не происходит ли греческое наименование Χίονες и Χιόνιот от еврейского слова *Ḥayyim*. В XIV в. евреи в общем благосклонно относились к османскому завоеванию,³⁰ и те из христиан, которые не принимали ислам, могли испытывать соблазн принять иудаизм, обеспечивавший им социальные привилегии, которыми пользовались евреи, и позволявший сблизиться с турками («Мы стали турками», — говорили собеседники св. Григория Паламы), не оставляя Писания, почитаемого также и христианами. Здесь мы имеем дело с уникальным и очень интересным явлением из истории отношений между исламом, христианством и евреями в Османской империи.

Записанный Таронитом диалог представляет собой беседу трех сторон — св. Григория, турок и хионов. Архиепископ пытается через головы ренегатов обращаться непосредственно к туркам, но первые вмешиваются в разговор, и беседа идет как о мусульманских догматах, так и о соотношении ветхого и нового закона. В конце концов архиепископу удастся убедить мусульман в том, что иудаистское истолкование Моисеева закона неверно и что Ветхий Завет приводит к реальностям Нового. Турки осыпают его похвалами и покидают собрание. Успех Паламы вызывает гнев хионов, которые не могут более выставлять иудаизм как нечто связанное с исламом, и один из них доходит даже до того, что наносит архиепископу удар; турки вмешиваются, защищают св. Григория и отводят скандалиста к эмиру. В общем, *Собеседование* обнаруживает непоследовательность средней позиции, которую хионы желали занимать между христианством и исламом.^[iii]

В Никее. После перевода в Никею св. Григорий живет там в монастыре Св. Иакинфа. Прогуливаясь по улицам города, он встречает мусульманские похороны, которые описывает; рассказывает также о своем дружеском разговоре с муллой (ὁ Τάσσιάνης) среди толпы любопытствующих мусульман и христиан; всем им архиепископ проповедует истины христианской веры; в *Письме к своей церкви* он заключает: «Один из них сказал: „Придет время, когда мы согласимся между собой“, а я выразил ему одобрение и пожелал, чтобы это время пришло поскорее».³¹ В качестве возможного следствия турецкого нашествия архиепископ Фессалоникийский рассматривал обращение мусульман в христианство.

²⁹ M. FRANCO. *Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*. Paris 1897. 28; ср.: *Jewish Encyclopedia* на слова *Brusa* и *Ḥayyim*.

³⁰ См.: FRANCO. *Essai*... 29.

³¹ *Послание к своей церкви* // ГПС IV. 138. 10.

Возвращение в Константинополь. Все эти события относятся к первым месяцам, проведенным св. Григорием в плену. Действительно, судя по *Посланию к своей церкви*, пребывание в Никее датируется июлем 1354 г., и в нем не упоминается о позднейших событиях. Значит, письмо было написано в это же время. Однако архиепископ оставался в Малой Азии до весны 1355 г.³² По словам святителя Филофея, события, совершившиеся тогда в Константинополе, замедлили посылку выкупа, который турки и потребовали за его освобождение: в ноябре 1354 г. Иоанну V удалось войти в столицу. Кантакузину пришлось отречься от престола и постричься в монахи под именем Иоасафа. Св. Филофей также был вынужден оставить патриарший престол, на который вновь воссел Каллист. Молодой император не особенно спешил вернуть св. Григория Паламу, который всегда поддерживал Кантакузина. По мнению святителя Филофея, необходимые деньги доставили сербы.³³ Григора приписывает этот поступок Кантакузину, который, хотя и лишился престола, ушатию своему зятю Орхану выкуп за св. Григория Паламу, чтобы дать учителю безмолвия возможность защищать свое богословие, поскольку новая политическая ситуация благоприятствовала скорее антипаламитам.³⁴

Действительно, осужденный в 1351 г. Никифор Григора снова получил доступ во дворец, и Иоанн V разрешил ему пропагандировать свое богословие.³⁵ По мнению Григоры, личное убеждение Иоанна V было не в пользу Паламы; лишь нестабильное политическое положение, в котором он находился, не позволяло ему высказать это открыто.³⁶ Патриарх Каллист, председательствовавший на соборе 1351 г., епископы и значительное большинство общества были за св. Григория Паламу. Император не мог в 1355 г. официально выступить против учения, утвержденного собором в 1351 г.

³² Его пленение длилось год: св. Филофей. *Похвальное слово*, 103 // 552. 1—2 <627 А>.

³³ *Похвальное слово*, 103 // 552. 14—18 <627 В>; Нил, патр. Константинопольский. *Похвальное слово уже во святых отцу нашему Григорию, архиепископу Фессалоникийскому Паламе* // PG CLI. 676 С; требуемая сумма была, должно быть, значительной, поскольку отсылка ее была в ведении государства, а Кантакузин, находясь у власти, не смог ее собрать. Вероятно, «сербы», о которых говорит св. Филофей, действовали с помощью самого Душана и что краль, освобождая св. Григория, не утратил еще надежды привлечь архиепископа Фессалоникийского в свой лагерь.

³⁴ Григора. *История*. XXIX. 42 // III. 252.

³⁵ Григора. *История*. XXIX. 40 // III. 250.

³⁶ *Письмо 97, к митрополиту Сидскому* // Nicephori Gregorae *Epistulae* / P. A. M. LEONE. Matino 1982. II. 253—256.

Св. Григорий рассказывает, как после возвращения из плена он сослужил патриарху в храме Св. Софии в присутствии Иоанна V, и напоминает, что последний не мог не хранить верность пропаламитским решениям своего отца Андроника III, матери императрицы Анны и, «если угодно, — добавляет не без иронии св. Григорий, — своего тестя» Кантакузина.³⁷ Несомненно, что Иоанн V, чьи догматические убеждения вообще не отличались устойчивостью, сразу же по приходе к власти вступил в переговоры с целью религиозного объединения с Западом и не желал, чтобы перед лицом латинян Византийская Церковь казалась расколотой. Эта политика пользовалась полным согласием Кантакузина, продолжавшего играть в Константинополе важную роль. Бывший император также принимал Григору.³⁸ Стало быть, при Иоанне V в религиозной политике не произошло никакого поворота.

Публичный спор с Григорой. Легат папы Иннокентия VI Павел Смирнский только что прибыл в Византию.³⁹ Он был плохо расположен к учению Паламы; возможно, его сведения исходили от самого Варлаама.⁴⁰ Поэтому его постарались снабдить более полной информацией; Иоанн V устроил ему встречу с учителем безмолвия⁴¹ и предоставил возможность присутствовать при беседе архиепископа Фессалоникийского и Никифора Григоры. Беседа состоялась вечером⁴² в императорском дворце в присутствии Иоанна V, его жены Елены, дочери Кантакузина, очень благосклонно расположенной к св. Григорию Паламе, и нескольких гражданских чинов-

³⁷ *Против Григоры*. I. // ГПС IV. 240. 11—15, 25—241. 1—4; ср.: св. Филофей. *Против Григоры Антирритика* XII // Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικὰ ἔργα / Δ. В. КАИМАΚΗ (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 3). Θεσσ. 1983. I. 505. 878—889 <1130 В>.

³⁸ Григора. *История*. XXXII. 4 // III. 377; ср.: R. GUILLAND. *Essai sur Nicéphore Grégoras*. Paris 1936. 49.

³⁹ О роли Павла [титularный латинский патриарх Константинополя, 1366—1372] см.: O. HALECKI. *Un empereur de Byzance a Rome*. Warszawa 1930 [репринт: London 1972]. 30—37. [Дополнительно см. литературу, указанную выше, в прим. I и V к гл. IV].

⁴⁰ Павел, как и Варлаам, был калабрийцем и, вероятно, был с ним знаком (*Диалог с Кантакузином*: J. MEYENDORFF. *Projets de concile œcuménique en 1367. Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1960. 14. 149—177 [репринт: *ByzHes*. XI]).

⁴¹ Григора. *История*. XXIX. 57 // III. 264. [Ср. также: D. BALFOUR. *Palamas' Reply to Gregoras' Account of Their Debate in 1355* // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1982. 32/4. 245—256].

⁴² Григора. *История*. XXX. 2 // III. 267; ср.: св. Григорий Палама. *Против Григоры*. I // ГПС IV. 232. 14.

ников.⁴³ Мы располагаем двумя отчетами о ней: один принадлежит Никифору Григоре, другой — протостратору Георгию Факрасису,⁴⁴ императорскому чиновнику, присутствовавшему на этой встрече. Характер обоих рассказов сильно различается: Григора, неспособный к беспристрастности, когда речь заходит о его роли в богословских спорах того времени,⁴⁵ сочиняет адвокатскую речь *pro domo* [только для своих] и сам признается, что сообщает не все речи Паламы, как не заслуживающие пересказа.⁴⁶ Тем не менее книга его очень объемистая, и св. Григорий справедливо замечает, что если бы все речи, которые Григора будто бы произнес, были действительно произнесены, диспут занял бы не один вечер, а несколько дней и ночей без прерыва.⁴⁷ *Описание диалога* с Паламой в сущности — монолог, сочиненный задним числом.⁴⁸ Что же касается отчета Факрасиса, своего рода протокола, составленного высокопоставленным чиновником, то он несомненно более объективен, и его воспроизводят многие рукописи. Тем не менее, вероятно, ради соблюдения приличий Факрасис позволил себе некоторые умолчания: например, ничего не говорит о неудачном филологическом экскурсе архиепископа Фессалоникийского, который с насмешкой передает Григора.⁴⁹

Диспут внес в богословский спор мало нового: оба противника прибегли к обычной в таких условиях борьбе святоотеческими текстами. Исповедуя формалистский консерватизм и непоколебимую верность букве Писания, Григора защищал позицию, в которой к Богу абсолютным образом прилагалась философская концепция простой сущности. На всем протяжении спора император Иоанн V хранил молчание; по словам Факрасиса, он объявил, что собранию не надлежит принимать решение, ибо Церковь его уже приняла, но что он

⁴³ M. CANDAL. Fuentes palamíticas: diálogo de Jorge Facrás sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras // *Orientalia Christiana Periodica*. 1950. XVI. 303—357, особ. 304—308, 328.

⁴⁴ STĂNILOAE. *Viața și Învățătura...* 223; CANDAL. Fuentes... 313.

⁴⁵ GUILLAND. *Essai sur Nicéphore Grégoras*. 256.

⁴⁶ *История*. XXX. 110 // III. 341.

⁴⁷ Св. Григорий Палама. *Против Григоры*. I. // ГПС IV. 233. 1—5. Действительно, всю 30-ю книгу *Истории* Григора посвящает повествованию об этом споре, а 31-я книга является чем-то вроде дополнения, развивающего некоторые доводы Никифора.

⁴⁸ Τοὺς πρὸς τὸν θεϊότατον Γρηγόριον λόγους διάλεξιν ὀνομάζει, διαλέγεται δὲ οὐδαμῶς [слова против божественного Григория называет собеседованием (диалогом), но совсем не собеседует]; св. Николай Кавасила. *Против измышлений Григоры* (A. GARZYA. Un opusculé inédit de Nicolas Cabasilas // *Byzantion*. 1954 [1956]. XXIV. 524—532, особ. 526).

⁴⁹ *История*. XXX. 81 // III. 324.

хотел осведомиться о проблеме лично, так как не присутствовал на соборе 1351 г.⁵⁰ Этот отрывок из Факрасиса настолько противоречит тому, что о позиции Иоанна V говорит Григора, что возникает соблазн увидеть в нем официальное опровержение текста *Истории* Никифора; действительно, последний сообщает, что император объявил, будто подписал соборный *Томос* под давлением, и выразил желание пересмотреть этот вопрос.⁵¹ Именно этому утверждению Григоры святые Григорий Палама и Филофей противопоставляют конкретные примеры верности Иоанна V решениям 1351 г.⁵² Несомненно, император не желал создавать себе в Византии новые сложности, просто хотел произвести благоприятное впечатление на папского легата. Для достижения этой цели диспут во дворце оказался явно недостаточным. Легат Павел Смирнский, назначенный архиепископом в Фивы, затем титулярным патриархом Константинопольским, до 1369 г. будет центральной фигурой переговоров об объединении. Первоначально предполагался созыв Вселенского собора в Константинополе, но переговоры привели лишь к личному обращению Иоанна V в латинскую веру.^[iv] В ходе этих переговоров Кантакузин предпримет новые попытки объяснить Павлу, что учение Паламы никоим образом не является новым, созданным в пику Западу, а лишь адекватно выражает предание отцов Церкви.⁵³ Если верить письму, которое Павел будто бы отправил папе Урбану V,⁵⁴ Кантакузин его не убедил.

⁵⁰ CANDAL. Fuentes palamíticas... 328.

⁵¹ *История*. XXX. 3 // III. 268.

⁵² Св. Григорий Палама. *Против Григоры*. I. // ГПС IV. 237—238 (см. выше, прим. 111 к гл. V и прим. 5 к настоящей главе); св. Филофей. *Против Григоры Антирритика* XII // Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικά ἔργα. I. 505. 878—889 <1130 B>.

⁵³ См. переписку Кантакузина и Павла, содержащуюся во многих рукописях [крит. изд.: *Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita* // Iohannis Cantacuzeni *Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita* / E. VOORDECKERS, F. TINNEFELD (Corpus Christianorum. Ser. graeca, 16). Turnhout — Leuven 1987. 173—239], а также протокол спора между бывшим императором и легатом в 1367 г. (см. выше, прим. 40; ср. прим. i к гл. IV.).

⁵⁴ Этот документ, опубликованный Аркудием и воспроизведенный Минем (*PG* CLIV. 835—838), необычен по форме: заглавие *Epistola patriarchae Constantinopolitani ad beatissimum papam et ejus cardinales* не соответствует обращению: Nos Paulus... notam facimus omnibus in Christo fidelibus; содержание более напоминает декларацию или энциклику, чем письмо епископа папе. Этот документ имеется только в *Vat. gr.* 677 XVI в. среди антипаламитских произведений (ср.: G. MERCATI. *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Melitiiniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*. (Studi e testi, 56) Città del Vaticano 1931. 64), и стоило бы поднять вопрос о его подлинности. [Ср.: MEYENDORFF. Projets de concile œcuménique en 1367...]

Заметим, однако, что на Флорентийском соборе, этом отдаленном результате переговоров второй половины XIV в., учение Паламы, по-прежнему полагавшееся греками официальным учением Церкви, не сочли разделяющим обе церкви.^[V]

В Фессалонике. Летом 1355 г. св. Григорий вернулся в Фессалонику, снабженный письмами Иоанна V, которые должны были свидетельствовать о полной лояльности архиепископа по отношению к новому политическому режиму, установленному в Константинополе.⁵⁵ Он возобновил там свои проповеди и, по словам святителя Филофея, совершил много чудесных исцелений.⁵⁶ Св. Григорий Палама часто посещал городские монастыри и участвовал в многочисленных празднованиях и традиционных процессиях византийского богослужения.⁵⁷ Все это предоставляло ему случаи произносить проповеди — сборник его бесед практически покрывает весь богослужебный год.

С другой стороны, его продолжала беспокоить деятельность Григоры в Константинополе. Друзья прислали ему отрывки из *Вторых антирритик* философа и, в частности, сообщили, что Григора отрицает точность одной цитаты из св. Василия — в том виде, в каком она содержится в соборном *Томосе* 1351 г. Действительно, антипаламиты хотели доказать, что благодать обожения — тварная, и приводили цитаты из святых отцов, в которых Бог называется «ὁποσάτης» этой благодати; в противовес их утверждению *Томос* цитирует *Против Евномия* св. Василия Кесарийского, в котором глагол ὁφίστημι прилагается к рождению Сына и, следовательно, не обязательно означает «творить»: «*Родивый капли росныя* (Иов. 18, 28) разве не установил одинаковым образом капли и Сына» (ὁ τετοκῶς βάλους δρόσου οὐχ ὁμοίως τὰς τε βάλους καὶ τὸν Υἱὸν ὁπεστήσατο).⁵⁸ А Григора утверждал, что подлинный текст св. Василия читался не ὁπεστήσατο, а ἐτεκνώσατο («породил»).⁵⁹ Тогда архиепископ провел расследование, собрав рукописи св. Василия, находившиеся в Фессалонике, главным образом древнейшие, и попросил ученую комиссию, а затем и логофета τοῦ γενικοῦ [геникона]

⁵⁵ Св. Григорий Палама. *Против Григоры*. I. // ГПС IV. 240. 17—21.

⁵⁶ *Похвальное слово*, 105—108 // 553—556 [627 D—630 B].

⁵⁷ *Похвальное слово*, 109 // 556—557 [630 C].

⁵⁸ *Против Евномия*. II // PG XXIX. 621 A [крит. изд.: Basile de Césarée. *Contre Eunome*, suivi de Eunome. *Apologie* / B. SESBOÜÉ, G.-M. DE DURAND, L. DOUTRELEAU. (Sources chrétiennes, 299, 305) Paris 1982—1983. I—II; ср.: *Томос* 1351 г. // PG CLI. 744 B.

⁵⁹ *Вторые антирритики*. VII. *Laur. plut.* LVI. 4. F. 129.

засвидетельствовать, что в рукописях встречаются оба чтения,⁶⁰ и что оба выражения имеют одинаковый смысл.⁶¹

Этот вопрос, видно, волновал его современников, поскольку низложенный патриарх Филофей также опровергает толкование Григория в трактате, который он адресует великому domesticу Палеологу.⁶²

Когда писания Григория доходят до Фессалоники, св. Григорий пишет два трактата, чтобы опровергнуть повествование Никифора о диалоге 1355 г. По непостижимой для нас причине он публикует эти трактаты под псевдонимом Константия, святогорского иеромонаха.⁶³ Наконец в 1358 г. низложенный патриарх Филофей просит его опровергнуть *Антирритики* Григория⁶⁴ в вопросе о Фаворском свете; архиепископ посвящает этому два последних своих трактата.

⁶⁰ Св. Григорий Палама. *О выражении Великого Василия, против Григория* // ГПС IV. 384. 19—385. 6.

⁶¹ *О выражении Великого Василия, против Григория* // ГПС IV. 383. 5—6; последний довод немного стоит, так как главным для авторов *Томоса* было доказать особое употребление слова ὁρίσθη [этот довод все же достаточно весом, поскольку, во всяком случае, удостоверяет принадлежность интересующего словоупотребления православному преданию].

⁶² Св. Филофей. *Против Григория Антирритика* XIII // Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικὰ ἔργα. I. 519—541 <PG CLI. 1139—1143>.

⁶³ Св. Григорий Палама. *Против Григория*. I; II // ГПС IV. 231—320. [По данным П. К. Христу, лишь первый трактат в значительном числе рукописей написан именем Константия, иеромонаха-святогорца; второй же — местоимением «τοῦ αὐτοῦ», что может означать как Константия, так и Паламу. Христу не согласен с мнением о. Иоанна, отождествившим этот псевдоним св. Григория Паламы с Констасом Каламарисом, разделившим со св. Григорием ужасы плена (*Introduction*. 377 <ссылка на оригинал наст. книги, на выпущенное Приложение I>), ибо тот не был святогорцем (да и форма имени не совпадает), и предлагает соотнести его или с игуменом Костамонитского монастыря Константием, или со святогорцем Константием, духовником серрской Пантанассы в 1365 г.; впрочем, по его мнению, это и не столь важно, ибо ясно, что это литературная выдумка автора. Что касается причин «псевдонимии», то, во-первых, это было ответом на аналогичный прием Григория; во-вторых, давало преимущества для самозащиты; в-третьих, поощряемый Кантакузином к опровержению своего противника, митрополит Фессалоникийский не хочет показать Палеологу, что все еще верен экс-императору (П. К. ХРИСТΟΥ // ГПС IV. 176—177). — И. М.]

⁶⁴ *Похвальное слово*, 114 // 562. 1—10 <634 D>; св. Филофей утверждает даже, что четыре трактата *Против Григория* были написаны по его просьбе, что сомнительно, так как только *Против Григория* III обращен к патриарху (παρὰ τῆς σῆς ἀγιότητος; ГПС IV. 322. 6); IV трактат является его продолжением. Дружеские отношения, которые св. Григорий поддерживал со св. Филофеем, вовсе не значат, что он не признавал святителя Каллиста, который также принимал его богословие и с которым он сослужил в Константинополе (*Против Григория*. I // ГПС IV. 240. 11—14).

Последние дни. В 1359 г. св. Григорий вновь страдает от болезни, точившей его уже много лет, но продолжает служить и проповедовать.⁶⁵

По мере того как болезнь прогрессирует, его проповеди сосредоточиваются на теме смерти: 1 августа он говорит о причине человеческих болезней — диаволе и грехе, введенном им в человечество, о причиняемых болезнями страданиях. Он явно думает о себе самом, когда говорит об августе, жару которого с трудом переносит.⁶⁶ Мимоходом нападает на колдунов и шарлатанов-целителей, убивающих душу, но не исцеляющих тело.⁶⁷ [vi] В следующее воскресение он уже не встает, однако произносит проповедь, лежа на одре болезни.⁶⁸

Предчувствуя близкий конец, он говорит, разъяснив евангельское чтение того дня, о подлинной опасности, подстерегающей христиан, которая заключается не в телесной смерти, а в вечной гибели тела и души.⁶⁹

Канонизация. Св. Григорий Палама умер 14 ноября 1359 г., на следующий день после праздника св. Иоанна Златоуста, в возрасте 63 лет, пробыв двенадцать с половиной лет епископом.⁷⁰ Его тело было помещено в его кафедральном соборе — Св. Софии в Фессалонике,⁷¹ и, по словам святителя Филофея, многие чудеса совершались его предстательством сразу после смерти. Патриарх Каллист,

⁶⁵ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 114 // 562. 10—17 <634 D—635 A>.

⁶⁶ *Беседа 31* // PG CLI. 397 D [Рус. пер.: Святитель Григорий Палама. *Беседы* / Пер. архим. АМВРОСИЙ (ПОГОДИН). М. 1994. II. 64—65].

⁶⁷ *Ibid.* Col. 400 A. [Рус. пер., с. 65.]

⁶⁸ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 114 // 563. 20—25 <635 AB>.

⁶⁹ *Беседа 32* // PG CLI. 409 CD [рус. пер., с. 73—74]; ср.: св. Филофей. *Похвальное слово*, 114 // 563. 20—25 <635 AB>.

⁷⁰ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 114 // 563. 27—30 <635 BD>; Н. Вейс (N. WEIS. Τὸ ἔτος τῆς τελευτῆς Γρηγορίου Παλαμά // Ἀθηνᾶ 1904. XVI. 638; 1906. XVIII. 39—40) основывался на *Кратких хрониках*, когда датировал смерть св. Григория Паламы 6866 г. (=1357—1358), т. е. ноябрем 1357 г. Эта датировка может найти подтверждение у Никифора Григоры, который сообщает, что Паламе в конце 1355 г. было «более 60-ти лет» (*История*. XXX. // III. 249). Синаксарь на Вторую Неделю Великого поста упоминает 1362 г. (*Τριψύδιον*. Βενετία 1891. 174). Кажется, впрочем, что предпочтительнее следовать очень точной хронологии св. Филофея, в частности, его указанию о длительности епископства св. Григория (1347 + 12 = 1359), как и поступает Диовуниотис (Κ. Ι. ΔΙΟΥΒΟΥΝΙΟΤΗ. Τὸ ἔτος τοῦ θανάτου Γρηγορίου τοῦ Παλαμά // Ἐπετηρίς τῆς θεολογικῆς σχολῆς τοῦ Ἀθηνεῖς Πανεπιστημίου. 1924. I. 74) и большинство позднейших авторов.

⁷¹ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 119 // 568. 35 <639 CD>.

написав подчиненным митрополиту Фессалоникийскому епископам (значит, у св. Григория Паламы не было преемника на кафедре), приказал в 1363 г. провести расследование; последние в ходе собрания под председательством императрицы Анны, все еще пребывавшей в Фессалонике, заслушали показания свидетелей, составили официальный документ и отправили его в Константинополь. На основании этого документа святитель Филофей, сменивший Каллиста в 1363 г., написал *Похвальное слово* св. Григорию, а также богослужebное последование ему и служил на местном праздновании в монастыре τοῦ Ἀκατολήπτου [Христа Неприступного] в Константинополе, куда Калека заточил Паламу осенью 1342 г.⁷² Почитание учителя безмолвия возникло и в других местах: в Лавре на горе Афон (несмотря на протесты Прохора Кидониса),⁷³ в Кастории, где уже в 1368 г. в его честь была освящена церковь.⁷⁴

Таким образом, местное народное почитание, как это почти всегда случалось в Византии, предшествовало официальной канонизации. Последняя принимала тогда форму соборного решения о введении почитания святого в календарь Великой Церкви — храма Св. Софии в Константинополе, примеру которой следовали — если не *de jure*, то, по крайней мере, *de facto* — другие церкви. Этот акт был принят в 1368 г. патриархом Филофеем и его синодом,⁷⁵ которые заботливо назначили св. Григорию избранное место среди поминаемых на литургии святых — второе воскресение Великого поста, установив, таким образом, своеобразное продолжение Недели Православия. Литургические гимны, составленные святителем

⁷² Эти сведения сообщаются соборным *Томосом* 1368 г. (PG CLI. 711 AC).

⁷³ *Ibid.* Col. 710 D.

⁷⁴ *Ibid.* Col. 712 B; ср.: св. Филофей. *Похвальное слово*, 126 // 578. 14—15 <647 В>. [О ранней иконографии Паламы как элементе складывавшегося церковного почитания святого см.: Х. ΤΣΙΟΥΜΝ. Οἱ πρῶτες ἀεικονίσεις τοῦ Ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ στῇ Θεσσαλονίκῃ // *Πρακτικὰ θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ* / Προνοῖα τοῦ Παναγιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κ. κ. Παντελεήμονος Β'. Θεσσ. 1986. 245—257; Ε. ΤΣΙΓΑΡΙΔΑ. Εἰκονιστικὲς μαρτυρίες τοῦ Ἀγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ σὲ ναοὺς τῆς Βέροιας καὶ Καστοριάς // *Αὐτόθι*. 261—294. — *И. М.*]

⁷⁵ *Томос* 1368 г. // PG CLI. 711 D-712 A. [Ср.: J. DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376. (Le Patriarcat Byzantin, Série I: Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople; vol. I, Les Actes des Patriarches, fasc. V).* Paris 1977. 453—454 (N 2540). Акт датируется о. Даррузесом концом февраля — началом марта 1368 г. «Изложение (Филофеем. — *И. М.*) процедуры, — говорит Даррузес, — рассматриваемой как нормальная, представляет большой интерес, ибо не сохранилось ни одного синодального акта такого рода». — *И. М.*]

Филофеем (стихиры, тропари, кондак), были включены в богослужение дня, а некий Георгий сложил канон праздника.⁷⁶ *Синодик Православия* был также дополнен провозглашением «вечной памяти» «Григорию, преосвященному митрополиту Фессалоникийскому».⁷⁷

Бурная жизнь великого византийского богослова протекала в один из самых критических периодов в истории восточного христианства: разрываемая междоусобной борьбой, вынужденная пядь за пядью защищаться от пришедших с Востока завоевателей, испытывавшая соблазн вступить в союз с Западом и присоединиться к римской церкви, Византийская Империя была накануне своего крушения. Ни одно из событий, разыгрывавшихся в эту эпоху, не может иметь простого объяснения, настолько были перепутаны между собой самые разные религиозные, политические и социальные интересы, и деятельность учителя безмолвия не является здесь исключением. Тем не менее внимательное рассмотрение занимавшихся им позиций выявляет ту движущую силу, тот главный интерес, которым он постоянно руководствовался и который всегда имел для него большее значение, чем другие элементы ситуации, в которой он оказывался. Этой движущей силой была верность догматическому Православию в том виде, в каком он его себе представлял. Именно ради соблюдения этой верности он вступил в спор с Варлаамом, она же заставила его вести борьбу с Акиндином, она же, наконец, позволила занять примирительную позицию по отношению к турецким завоевателям, поскольку они предоставляли христианам религиозную свободу. Хотя св. Григорий Палама и был психологически готов к падению Византийского государства, он был далек от фатализма: пока государство существует, его необходимо поддерживать и охранять его единство и традиционное Православие. Кантакузин представлялся св. Григорию человеком, осуществляющим эту политическую преемственность, а его противники казались не столько защитниками бедных классов, угнетаемых высшей знатью, сколько неосторожными политиками, предпочитавшими местные интересы своего города или профессии общему благу Империи. Именно такими были зилоты в Фессалонике. Богатства и земли, которые богатая Сербская империя Стефана Душана обещала архиепископу Фессалоникийскому, не смогли заставить св. Григория Паламу забыть про свою верность Византии как единственной законной наследнице христианской Империи.

⁷⁶ Ср.: И. [А.] КАРАБИНОВ. *Постная Триодь*. СПб. 1910. 200.

⁷⁷ См. выше, прим. 126 к гл. V.

Заняв столь четкую позицию в политических делах, св. Григорий не перестал различать абсолютное и относительное. Будучи явным сторонником Кантакузина, он сохранил лояльность по отношению к Анне Савойской и правительству, фактически распоряжавшемуся в Константинополе; он никоим образом не презрел поддержку Алексея Апокавка и отверг только предложение патриарха, ибо тот предал Православие. После разгрома зилотов он не боялся принародно бичевать богачей и государственных чиновников, которые, поддерживая Кантакузина, забыли горький урок революции и коснели в вызвавшей ее социальной несправедливости.

Таким образом, объективная история этого бурного времени являет нравственный облик св. Григория Паламы в совершенно исключительном свете. Впрочем, в этом отношении на него не нападал ни один из его противников. Только его произведения и богословское учение, в них развиваемое, подверглись нападкам византийских гуманистов; некоторые из них приняли латинскую веру и тем самым способствовали восприятию паламитов как самых ярых противников религиозного объединения с Римом.

Хотя богословие св. Григория Паламы не поощряло вероучительные компромиссы и уже потому было противоположно методу, слишком часто применявшемуся в ходе переговоров об объединении, сегодня, после явного их провала, необходимо понять, не допустил ли христианский Запад ошибку, избегая подлинного диалога с тем лучшим, что произвели византийские аскетика и богословие.

Часть II. Учение святого Григория Паламы

Учение величайшего греческого богослова средневековья никоим образом не изложено им систематически. Оно было выражено в серии полемических произведений, отвечавших потребностям момента. Поэтому существует опасность исказить учение св. Григория Паламы и, во всяком случае, уменьшить его значение, если во «введении» к его произведениям опустить логическую последовательность событий, предшествовавших созданию его писаний. Обладая в высшей степени догматическим умом, который смог выразить аскетическую традицию византийского монашества в виде концептуального учения, учитель безмолвия тем не менее никогда не соглашался приспособлять свое учение к требованиям философии. Кое-кому это покажется слабостью, но в этом-то и заключается сильная сторона мысли св. Григория, в признание которой он был канонизирован византийской церковью и стал именоваться учителем Православия.

Излагая главные линии его мысли, мы сохраним логический порядок, в котором св. Григорий Палама осознавал излагаемое им учение. Мы увидим, что различные аспекты этого учения объединены между собой единством сути, которая не есть результат умственных спекуляций, а вытекает из внутренней необходимости жизни в Церкви по представлению св. Григория Паламы.

Глава I

Борьба со светским эллинизмом: человек, лишенный благодати

Спор о познании Бога. Свои богословские трактаты св. Григорий начал составлять, полемизируя с возрождением светской философии. В лице Варлаама Калабрийского он боролся с той разновидностью гуманизма, которая стремилась ввести в область богословия новые критерии, имевшие своей целью облегчить переговоры об объединении церквей.¹ Строго говоря, такой гуманизм не был антитрадиционным течением и был еще очень далек от провозглашения полной свободы человеческого разума: в Византии, как и на Западе, явление, условно именуемое «Возрождением», отличалось неимоверной сложностью. Варлаам и ему подобные тоже исповедовали почитание «авторитетов», однако в число этих авторитетов они включали Аристотеля и Платона, причем в области естественных наук авторитет древних считался таким же непрерываемым, как авторитет Писания и Отцов Церкви в области богословия. Подобно своему западному современнику Уильяму Оккаму, Варлаам скептически относился к возможностям разума в области познания Бога, но этот номинализм приводил его к еще большему возвеличиванию авторитета Писания и Отцов — источника неопостижимого откровения. Он считал, что Богодухновенные писания не могут плодотворно воздействовать на мышление, так как оно не в состоянии извлечь достоверных следствий из единственного Откровения. Поэтому деятельность человеческого интеллекта должна развиваться вне области богословия, а его ближайшие интересы влекут его к светским наукам. Таким образом, принимая и авторитет Писания, и авторитет философов, — каждый в принадлежащей ему области — Варлаам относился к ним по-разному: Писание было для него лишь источником цитат и ссылок, а не средством живого общения ума с Богом; что же касается философов, то они оказывали плодотворное влияние на деятельность его разума и давали критерии, которым следовала его мысль. В результате между деятельностью интеллекта и духовной жизнью, между философией

¹ Мы кратко изложили философию и идеи Варлаама об объединении церквей в нашей статье: J. MEYENDORFF. Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais // 1054—1954: *L'Église et les Églises*. Études et travaux offerts à Dom Lambert de Beauduin. Chevetogne 1955. II. (*Irénikon* 17) 47—64 [репринт: *ByzHes*, V; подробнее о Варлааме см. выше, ч. I, гл. III и примечания к ней].

и богословием возникала пропасть, которую гуманисты и не собирались преодолевать.

Когда обстоятельства заставили Варлаама изложить свои взгляды на объединение церквей, он решил прибегнуть к своей философии. Рассматривая утверждения латинян об исхождении Святого Духа, Калабриец без труда показывает, что предпосылки и заключения силлогизмов, в которых выражены эти утверждения, не соответствуют условиям аподиктического силлогизма, определенным Аристотелем: и в самом деле, Божество превосходит любой силлогизм и любую человеческую логику. Поэтому аргументы латинян имеют лишь «диалектическое» значение. Само собой разумеется, аргументы греков не более убедительны...^{1]}

Сначала св. Григорию было непросто опровергнуть это рассуждение, противоречащее его религиозному опыту: в молодости он получил образование в духе Аристотеля и ему не хочется признать, что правила мышления Стагирита и богословие противоречат друг другу. Поэтому он пытается показать, что в области Божественной реальности доказательство возможно: «Что же до рассуждения (συλλογισθαί) о подобных вещах, то мы опытным путем научились ему у отцов, и никто не станет из-за этого обвинять латинян (как это делает Варлаам). Но я с уверенностью сказал бы, что они не рассуждают ни аподиктически... потому что не пользуются истинами веры как началами и аксиомами... ни диалектически, потому что их силлогизмы строятся на чуждых нам предпосылках...»² Значит, можно оценивать богословские рассуждения с точки зрения формальной логики, и рассуждения латинян ошибочны именно с этой точки зрения. «Никто, — продолжает св. Григорий, — никогда не выразил, и не искал, и не мыслил, чтъ есть Бог, но можно исследовать и доказывать, что Бог есть, что Он есть единственное существо, а не единственная вещь, что Он не превосходит Троицу, и многие другие истины...»³

Св. Григорий Палама старается показать, что любое правильное богословское рассуждение по необходимости аподиктично, так как основано на достоверных предпосылках, и потому не может рассматриваться лишь в качестве диалектического, как хотелось бы Варлааму.

Однако вскоре св. Григорий замечает, что такого рода попытки принять методы мышления и терминологии Варлаама с целью его опровергнуть ни к чему не ведут.^[4] В самом деле, калабрийский

² *Первое письмо к Акиндину*, 8 // ГПС I. 211. 3—10 [имеется рус. пер. самого о. Иоанна Мейендорфа: *Письмо Акиндину Святого Григория Паламы* // *Православная мысль*. 1955. 10. 113—126 < репринт: *ВyzHes*, IV>].

³ *Первое письмо к Акиндину*, 8 // ГПС I. 211. 26—212. 4.

философ с легкостью может ответить, что в плане чистой логики Аристотеля никакая «богословская» предпосылка не может считаться истинной, ибо она не воспринимается чувствами, а ведь для Варлаама, как и для Оккама, «чувственное познание есть единственное истинное познание, когда речь идет об установлении существования». ⁴ Расхождение между участниками спора принадлежит к области гносеологии: возможно ли для человека непосредственное восприятие Бога? Существует ли достоверное и непосредственное познание, *отличающееся от чувственного?*

Вполне осознав, что разделяет его и Варлаама, св. Григорий стал развивать свою концепцию познания Бога, которая лишь мимоходом затрагивается в *Первом послании Акиндину*. ⁵ Эта концепция противопоставляет два состояния человека: естественное падшее состояние и состояние соединения с благодатью.

Как и блаж. Августин в своих писаниях против Пелагия, св. Григорий Палама настаивает на полной неспособности человека достичь Бога собственными силами: в этом учитель безмолвия оказывается одним из самых близких к блаж. Августину авторов христианского Востока. Впрочем, он уже располагал всей «апофатической» терминологией Отцов для выражения непостижимости Бога как следствия двух препятствий, разделяющих человека и Божество: 1) состояние тварности, 2) грех. Далее мы увидим, что, по мнению св. Григория Паламы, даже преодолев эти препятствия, человек в познании Бога все равно целиком зависит от Божественной благодати. Рассмотрим последовательно концепции св. Григория: человек как создание и человек как создание падшее.

Познание через тварный мир. В качестве твари человек занимает выдающееся место в мире: он — цель всего творения, ⁶ «завершение

⁴ E. GILSON. *La philosophie au Moyen Age*. Paris 1952. 641. [Жильсон пишет об Оккаме; относительно Варлаама см. ч. I, гл. III].

⁵ См. в особенности: *Первое письмо к Акиндину*, 12 // ГПΣ I. 216. 7—30—217. 1—2.

⁶ Видимый мир был создан «для нас» (δι' ἡμᾶς): *Беседа 51* // 'Αγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ 'Ομιλίαι κβ', "Ὁ τε ἐπιστολιμαῖος λόγος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους καὶ τεσσάρεις Εὐχαί / Σ.Κ. ΤΟΥ ΕΞ ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ. Ἀθήναι 1861. 109 [в указанном издании помещены 22 беседы св. Григория, им присвоены номера с 42-го по 63-й, в продолжение нумерации бесед ранее изданного сборника, перепечатанного в PG CLI; рус. пер. всех этих бесед находится в: Святитель Григорий Палама. *Беседы* / Пер. архим. АМВРОСИЙ (ПОГОДИН). Монреаль 1965, 1974, 1984 <репринт: М. 1994>. I—III]; ср.: *Беседа 3* // PG CLI. 33 В; *Беседа 6* // PG CLI. 81 ВС [беседы, перепечатанные в PG CLI, имеют нумерацию с 1-й по 43-ю (таким образом, номера 42 и 43 повторяются для разных бесед); их рус. пер. помещен в тт. I и II того же изд. архим. Амвросия. Ниже при

вселенной» (συνδρομή τοῦ παντός), «итог (ἀνακεφαλαιώσις) тварей Божиих»; «посему, — пишет св. Григорий Палама, — и приведен он был в бытие позднее всех, — подобно тому как мы заключаем наши речи эпилогом, — потому что, если кто пожелает, мог бы назвать этот мир — писанием Самоипостасного Слова». ⁷ Развивая, особенно в своих проповедях, эту глубоко святоотеческую мысль, в которой объединены библейское понимание человека как «царя творения» и идея микрокосма Платона и стоиков, св. Григорий настаивает на предварительном характере этой изначальной царственности человека; она лишь начаток, тогда как завершение зависит от послушания божественной заповеди: «...чтобы если... он сохранит заповеди, то благодаря сему возможен стать участником и более совершенного единения с Ним [Богом]». ⁸ Мир, окружавший Адама и служивший ему обиталищем, не был создан только для того, чтобы угождать ему, но для того, чтобы привести к познанию Создателя: перед первым человеком находилось зеркало (κάτοπτρον) для познания сверхъестественной реальности, а в его сердце — *естественный закон* (ἐμφυτον νόμον), совесть (συνείδησιν), позволявшая ему узнавать Добро. ⁹ Таким образом, уже в раю, с момента своего создания, человек располагал и внутренним, и внешним путем достижения Бога.

Концепция мира как зеркала, отражающего Бога, была явно заимствована св. Григорием Паламой у греческих Отцов. Она основана на учении о Божественных λόγοι [логосах], присутствующих в творении, берет свое начало у стоиков и последовательно принималась всеми Отцами, начиная со св. Иустина. Св. Григорий также говорит о λόγοι, подчеркивая, однако, что для христиан они суть энергии единого Бога и не обладают существованием сами по себе. ¹⁰ Таким образом, к Нему ведет истинное познание существ, находящее в этом свое оправдание. Св. Григорий Палама положительно относился к естественному познанию Бога, хотя ему и не

ссылок на изд. бесед будет указываться только номер беседы и стр. или столбец изд.; ссылка на рус. пер. (с указ. только тома и стр.) будет даваться лишь в случаях его цитирования]. См. об этом архим. КИПРИАН (КЕРН). *Антропология св. Григория Паламы*. Париж 1950 [репринт: М. 1997]. 340.

⁷ Слово на Введение (Беседа 53) // 172 [рус. пер. III. 130]; ср.: Беседа 16 // 332 CD.

⁸ Беседа 57 // 213 [рус. пер. III. 168].

⁹ Беседа 3 // 36 В.

¹⁰ Триады. III. 2. §§ 24, 26—27 // ГПС I. 675—676, 677—678 [Ниже все цитаты из Тriaд в защиту священнобезмолствующих по этому, последнему изд. 1988 г.; имеется рус. пер.: Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих / Пер., послесл., прим. В. ВЕНИАМИНОВА (История христианской мысли в памятниках). М. 1995].

представился случай, вследствие общего направления полемики, развить свои мысли о нем подробнее. «Познание тварей, — пишет он, — заставляло человеческий род возвращаться к познанию Бога до закона и пророков; даже сегодня, — продолжает он, намекая на развитие исламского монотеизма, — оно заставляет людей делать то же, и почти весь обитаемый мир — все те, кто не следует евангельскому закону, — через него поклоняется Богу, Который есть не кто иной, как Создатель сего мира». ¹¹ Даже там, где он старается преуменьшить значение такого непрямого познания Бога, познания по аналогии, св. Григорий четко признает, что, «исследуя λόγος существ», можно узнать «силу, премудрость и промысел Божий». ¹²

«Означает ли это, что знание или наука — зло? — Да не будет!.. — утверждает он. — Дал же это нам Сущий благой Отец наш и Владыка и Создатель», ¹³ но «я утверждаю, что из даров Божиих некоторые суть естественные: таковые даруются всем без различия, до закона, под законом и после закона; другие же суть сверхъестественные, духовные и особо таинственные; их я считаю превосходящими первые, подобно тому как те, кто был сочтен достойным мудрости Духа, превосходят племя эллинов». ¹⁴ Это различие между «естественным» и «сверхъестественным» часто встречается у св. Григория Паламы по поводу мирской мудрости. «Как относящееся к чадородию удовольствие в законных браках, — пишет он, — никто не назовет божественным даром, потому что это дар плотский и природный, а не благодатный, хотя природу тоже сотворил Бог, так и познания внешней науки, даже применяемые для блага, суть дар не благодатный, а природный, всем сообща данный через природу от Бога и трудами увенчиваемый, и это — а именно что без труда и стараний он никогда ни у кого не прибывает — тоже явное свидетельство его природности, а не духовности». ¹⁵ Таким образом, естественные способности противопоставляются благодати, подаваемой совершенно втуне.

¹¹ *Триады*. II. 3. § 44 // 578.

¹² *Триады*. II. 3. §§ 15—16, 69—70 // 551—553, 602—603; *Против Акиндина*. III. 18 // *ГПЕ* III. 213—220; *Против Акиндина*. IV. 18 // *ГПЕ* III. 275—278.

¹³ *Слово к Иоанну и Феодору* // 306 [рус. пер. III. 257 (изд. текста и пер. там же, где бесед 42—63; см. выше, прим. 6. Существует и независимое изд. (по другой рукописи) с еще одним рус. пер.: еп. АРСЕНИЙ (ИВАЩЕНКО). *Святого Григория Паламы, митрополита Солунского, три творения, доселе не бывшие изданными*. Новгород 1895 (преосв. Арсений не знал о издании К. Икономоса, в которое вошли все три помещенные здесь произведения; о. Мейендорф в период работы над этой книгой не мог достать книгу вл. Арсения, хотя знал о ее существовании); критич. изд. еще нет].

¹⁴ *Триады*. II. 1. § 24 // 486—487; ср.: *Триады*. II. 3. § 71 // 604.

¹⁵ *Триады*. I. 1. § 22 // 385—386 [рус. пер., 34 (с небольшими изменениями)].

Познание Бога «через тварей» неполно и ограничено. «Бывает ведь, — пишет св. Григорий, — ведение о Боге и относящихся к Нему догматов — созерцание [видение — θεωρία], которое мы называем богословием, а также и естественное употребление и движение душевных сил и телесных членов, которые производят отображение разумного [или рационального] образа [ἀναμρφῶσιν... τῆς λογικῆς εἰκόνης], но это не совершенное благолепие, еже свыше нашего благорождения, и не преестественное единение с Пресиятельным Светом, в котором только и бывает надежное богословствование». ¹⁶ Естественная философия не есть еще *соединение* с Богом: она действует в основном посредством исключения, определяя, что *не есть Бог*, и замечая иногда красоту Первопричины, но не ставит нас с ней лицом к лицу. Это и не является ее целью. «Цель мирской философии (τὸ περὶ λόγου φιλοσοφίας ἔργον), благодаря которой мы исследуем законы природы и движения, аналогии, расположения и количества неделимо-делимых частей материи, — изучение истины, заключенной в существах (ἡ ἐν τοῖς οὐσι πραγματεία τῆς ἀληθείας ἐστίν); тот, кто сознательно выходит за пределы доступной ему истины, — предатель, обманывающий своих слушателей; если же он делает это невольно, он чужд философии и лишен разума». ¹⁷ Таким образом, св. Григорий Палама предоставляет полную свободу независимому философскому и научному исследованию при условии, что его границы четко очерчены, а выводы не претендуют на абсолютную истину. «Не только знать Бога и не только познавать человеку самого себя и свой чин... есть ведение высшее, нежели естествознание и астрономия и всяческое еже о них любомудрие. Но и то, чтобы наш ум знал свою собственную немощь и старался ее излечить, — много [и] несравненно лучше [этого]». ¹⁸

Образ и подобие. ^[iii] Но, как мы уже знаем, одновременно с этим внешним естественным знанием человек обладал в раю внутренним

¹⁶ *Триады*. I. 3. § 15 // 424 [для большей ясности приводим цитату чуть полнее, чем она дана в оригинале].

¹⁷ *Против Акиндина*. VI. 1 // ГПС III. 379. 12—19.

¹⁸ *Главы сто пятьдесят физическая и богословская, нравственные же и деятельные и очистительные варлаамитские скверны* (Κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικὰ, ἠθικὰ τε καὶ πρακτικὰ καὶ καθαρτικὰ τῆς Βαρλααμιτιδος λύμης). 29 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. A critical edition, translation and study / R. E. SINKIEWICZ (Studies and Texts, 83). Toronto 1988 (с прилож. 1 микрофиши). 112. 1—7. [Вольный пер. заменяем более точным. Имеется сокращенный рус. пер. (местами пересказ) в кн.: еп. ПОРФИРИЙ УСПЕНСКИЙ. *Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты в 1845 г.* Ч. I, отд. I. Киев 1877; автор цитирует по тексту PG CL, где нумерация глав та же самая, и это делает практически ненужным воспроизведение его точных ссылок].

«естественным законом», который приводил его к Богу. Создатель дал ему Свой собственный образ, и потому внутри себя человек имел еще одно отображающее Бога зеркало, причем более ясное, чем то, что открывалось ему в созерцании внешнего мира. Этот образ Бога в человеке св. Григорий рассматривает как экзистенциальную и динамичную реальность: нигде в его писаниях мы не найдем места, где учение об образе Божиим излагалось бы само по себе, вне связи с Божией благодатью, которая придавала ему всю его полноту в раю, или же, как мы увидим далее, без упоминания о грехе, затемнившем этот образ, и о Христе, восстановившем его первоначальное состояние.

«Бог, некогда создав по образу и подобию Своему праотца нашего Адама, — пишет учитель безмолвия, — не внес в него никакого дурного расположения, но вместе с душою вдохнул в него и благодать Божественного Духа, соблюдающую его в обновлении и заботящуюся о соблюдении в нем подобия [Божия]». ¹⁹ Повторяя, таким образом, святоотеческую мысль о том, что «образ» отличен от «подобия» тем, что первый дается раз и навсегда, тогда как последнее постепенно развивается в человеке, ^[iv] св. Григорий Палама утверждает, очень похоже на блаж. Августина, что подобие также есть результат действия благодати. Правда, эта концепция должна соотноситься с основной мыслью св. Григория о том, что благодать всегда предполагает сотрудничество (συνεργία) человека: человек *нуждается в Боге*, чтобы достичь подобия, но Бог может дать лишь то, что человек принимает...

С самого начала свой богословской деятельности, в *Первом послании Акиндину*, св. Григорий уже говорит о «благодати [Божией], благодаря которой [твари] получили бытие, и о врожденной благодати (χόρις ἐγγενεμένη), посредством которой каждая тварь причастна к подходящему ей благобытию»; ²⁰ «благобытие», о котором идет речь, — термин св. Максима, обозначающий сверхъестественное состояние, ²¹ как сообщает сам св. Григорий Палама, когда в том же месте *Письма Акиндину* говорит о «последующей» благодати (ἐπιγενεμένη), которая восстановила в благобытии то, что было до того падшим. Таким образом, это была особая благодать, позволявшая Адаму участвовать — частично и предварительно — в Божественной жизни, причем эта привилегия не была внутренне присуща его тварному состоянию. «Изначально человек не только был творением Божиим, но и сыном по Духу, Которого, тогда [при творении] чрез жизненачальное дуновение вдохнув, Он дал человеку вместе с душою. Дал же ее как бы предначаток: чтобы если, крепко держась его, он

¹⁹ *Беседа* 54 // 185 [рус. пер. III. 142—143, с небольшим изменением].

²⁰ *Первое письмо к Акиндину*, 5 // *ГПЗ* I. 207. 16—18.

²¹ *Главы богословские...* IV. 54 // *PG* XC, 1329 A; V. 13 // *PG* XC, 1353 B, etc.

сохранит заповеди, то благодаря сему возможен стать участником и более совершенного единения с Ним, в силу которого имел бы вечно пребывать с Богом, усвоив в себе бессмертие».²² В другом месте св. Григорий говорит, что благодать Божия «восполняла неисчислимыми благодеяниями недостаточность нашей природы».²³ Но грех, совершенный человеком, отдалил от него эту благодать и оставил человека в одиночестве, со всеми недостатками его тварной природы.

Первородный грех. Наряду с ограниченностью, свойственной всякой твари, существенным препятствием между Богом и человеком является первородный грех.

«Мы имеем в себе, — пишет св. Григорий Палама, — образы λόγοι [логосов], присутствующих в творящем Разуме». Эти образы как раз и составляют то внутреннее зеркало, которое позволяет нам постигать Бога через Его творения. «Но почему же, — спрашивает св. Григорий, — эти образы не производят действия с самого начала? Не из-за греха ли, а также из-за незнания или забвения заповедей Божиих? Почему нам необходимо научение, чтобы узреть эти образы, хотя они и начертаны в нас? Не потому ли, что страстная часть души, взбунтовавшись ради делания зла, исказила их? Не потому ли, что она помрачила зрительную способность души и отдала ее от первоначальной красоты?»²⁴

Вместо наслаждения присутствием Бога человек предпочел себялюбивое наслаждение, предметом которого был он сам;²⁵ он нарушил пост, предписанный ему Богом ради сохранения бессмертия,²⁶ и тогда покрывало опустилось на его душу (2 Кор. 3, 13-16) и затемнило в нем отражение Бога.²⁷

Преступив Божественную заповедь, Адам, сохраняя образ Божий, утратил подобие Божие.²⁸ А ведь мы только что видели, что в концепции св. Григория Паламы это подобие — динамическое понятие — было результатом действия особой Божией благодати или, точнее, являло собой участие человека в Божественной жизни. Этого и потерял человек по своей собственной вине, немедленным следствием чего стала *смерть*, ибо Бог *един имеяй безсмертие*.²⁹

²² *Беседа* 57 // 213 [рус. пер. III, 168, с изменениями].

²³ *Беседа* 36 // 452 А.

²⁴ *Триады*. I. 1. § 3 // 362. 28—29; 363. 1—5.

²⁵ *Триады*. I. 3. § 32 // 442—443.

²⁶ *Беседа* 6 // 81 С.

²⁷ *Триады*. I. 3. § 47 // 458. 25—26.

²⁸ *Главы физические...* 39 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 126.

²⁹ 1 Тим. 6, 16.

Чтобы понять учение св. Григория Паламы о грехе и смерти, следует проанализировать его употребление термина «природа» (φύσις). «Природа» не обозначает у него статическое понятие, а всегда рассматривается в том или ином своем бытийном состоянии. Ее состояние до грехопадения предполагало жизнь в Боге, для которой она и была сотворена, хотя эта жизнь принадлежала не ей, но Богу; после падения, лишившись жизни в Боге, она оказалась предоставленной своим собственным силам, что было сущностным противоречием с ее назначением и привело к смерти. Какое же из этих двух состояний — «естественное» состояние человека? Для св. Григория этот вопрос был абстрактной проблемой, решать которую ни учитель безмолвия, ни греческие Отцы Церкви не считали необходимым. Вот почему из-под пера св. Григория выходили терминологически противоречивые формулировки «бессмертия души» и ее «смерти».

Грех и смерть. С одной стороны, учитель безмолвия утверждает, что человеческая душа обладает жизнью и по сущности (κατ' οὐσίαν), и по энергии (κατ' ἐνέργειαν), ибо она не только живет сама, но и сообщает жизнь телу; в этом заключается ее существенное отличие от животной души, обладающей жизнью лишь по энергии, в зависимости от тела, ею оживляемого, которое она не переживает;³⁰ с другой стороны, св. Григорий не менее ясно уточняет, что в результате греха душа *умирает*; при этом он подчеркивает парадоксальное противоречие между «естественным» бессмертием души и ее действительной смертью. «Душа, которая, отделившись от своего духовного Жениха... предается удовольствиям и живет в наслаждениях, *жива* (ибо по своей сущности она бессмертна) *умерла* (ζῶσα... τέθνηκε) (1 Тим. 5, 6)». ³¹ Эта мысль о смерти души очень часто встречается в писаниях св. Григория в качестве центральной темы его антропологии и аскетики; речь при этом никоим образом не идет о стилистической фигуре, это настоящая смерть, подлинное значение которой — разрыв с Богом, вызванный грехом: «После преступления наших праотцев в раю... родился грех; а мы, мы умерли и еще до телесной смерти стали испытывать смерть души — отделение ее от Бога (ὁ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ταύτης χωρισμός)...»³² «Когда душа поки-

³⁰ *Главы физические...* 30—32 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 114, 116.

³¹ *Главы физические...* 45 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 134. 4—9; те же выражения в: *Главы физические...* 32 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 116. 8—10 (ср.: 1 Тим. 5, 6).

³² *Беседа* 11 // 125 А; те же выражения в: *Главы физические...* 36 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 121, 122; 51 // *Ibid.* 142, 144; ср.: *Беседа* 13 // 157 С; *Беседа* 16 // 298 А; *Беседа* 32 // 409 CD.

дает тело и отделяется от него, тело умирает; также, когда Бог покидает душу и отделяется от нее, душа умирает, хотя в другом отношении она и остается бессмертной»;³³ это и есть «вечная смерть бессмертной души (θάνατος αἰώνιος τῆς ἀθανάτου ψυχῆς)»,³⁴ от которой, как мы увидим, душа освобождается только крещением. Что же касается некрещенных, то их душа остается мертвой.³⁵ Эта смерть души хотя и не влечет за собой немедленную телесную смерть, делает ее, а также все связанные с ней страдания неизбежными. В день грехопадения душа Адама «подверглась смертной казни... ибо разлучилась с Богом; в самом деле, он хотя и оставался телесно живым еще девятьсот тридцать лет (ср.: Быт. 5, 3-4), но смерть, которую претерпела его душа через грехопадение, не только делает душу бесполезной и предаст человека проклятию, но и тело подвергает бесчисленным страданиям, делая его тленным».³⁶

Эта смерть души — которой будет соответствовать «воскресение души» через крещение — и есть та онтологическая катастрофа, которая обрушилась на Адама после грехопадения. Разве его «бессмертие», как утверждает св. Григорий Палама, все-таки сохранилось? Да, но оно стало состоянием, худшим смерти. Адам и Ева «спрятались от стыда, обнаженные от славы (γυμνωθέντες τῆς δόξης), которой сами бессмертные духи обязаны продолжением своей жизни и без которой жизнь духов хуже, чем множество смертей».³⁷ Здесь св. Григорий Палама остается верен библейскому пониманию смерти, которая есть полусуществование в некоем темном месте — в аду³⁸ — и освободить от которой может только Бог. Лишь Бог обладает бессмертием, и человек в раю был бессмертен именно через участие в Божественной жизни.

³³ Беседа 16 // 196 А; ср.: *К Ксении* // 1048 С [последнее соч. есть в рус. пер. св. Феофана: *Ко всечестной во инокинях Ксении, о страстях и добродетелях и о плодах умного делания* // *Добротолюбие в русском переводе*. М. 1900². 5. 254—281].

³⁴ Беседа 34 // 424 D; ср.: *К Ксении* // PG CL, 1048 A: ψυχῆς ἐστὶ θάνατος, τῆς ἀθανάτου φύσει.

³⁵ *О божественном и боготворящем причастии* (Περὶ θείας καὶ θεοποιου μεθέξεως) // ГПС II. 144. 23—25: Πολλοὶ τῶν ἐνταῦθα ζώντων νεκροί... Ἔστιν ἄρα καὶ ψυχῆς νέκρωσις, ἀθανάτου κατὰ φύσιν μενούσης.

³⁶ *К Ксении* // PG CL, 1048 C; ср.: 1049 AD; *О божественном и боготворящем причастии* // ГПС II. 144. 12—15 [заменяем цитату переводом]: смерть (телесная) последовала как за своим началом за смертью души, ибо это и есть смерть души — отчуждение ее от Бога, и сия воистину страшная смерть.

³⁷ *Главы физические...* 48 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 140. 19—22.

³⁸ Ср.: Беседа 16 // 196 А.

Св. Григорий неоднократно подчеркивает, что Божественный замысел и предназначал человека для этого бессмертия. Огонь ада был предназначен сатане, а не людям, и сожигательством в нем с бесами они обязаны своему свободному выбору.³⁹ «Бог не только не создавал смерть, — пишет св. Григорий Палама, — но и запретил ей быть... В Своей мудрости и благодати Он нашел способ возбранить смерть человеку, сохранив в то же время его самовластие (εἵρεν... πῶς ἂν καλύσῃ ἀπὸ τοῦ θανάτου τὸν ἄνθρωπον καὶ αὐτεξούσιον αὐτῷ συντηρήσῃ)», Он предоставил человеку свободный выбор между жизнью и смертью.⁴⁰ По учению св. Григория, свобода человека — сердцевина его существа; она отличает «разумное» существо от животных. «Разве мы сильно отличаемся от муравьев? — спрашивает св. Григорий Палама. — Разве наше тело не состоит из тех же веществ? Разве у нас не та же пища? Однако мы превосходим сами себя благодаря словесности (*или* разумности) нашей души». Но «зачем нам нужна была бы эта словесность, — продолжает он, — если бы она не сопровождалась способностью выбирать и свободой воли? И как можно быть свободным и обладать способностью выбирать, если нет возможности по своей воле выбрать зло?»⁴¹

Таким образом, Адам и Ева совершенно свободно предпочли путь, который увел их от Бога и тем самым лишил жизни. Приговор, произнесенный над ними и отдавший их в подчинение диаволу, не был актом произвола, он необходимо и справедливо вытекал из их собственного выбора.⁴² Однако Бог в Своем милосердии и тут искал сохранить им свободу, для чего отдал их телесную смерть, дабы у них было время свободно избрать путь к жизни через покаяние⁴³ и подготовить, таким образом, приход Христа.

Передача смерти. Установив, что первородный грех целиком лежит на личной ответственности Адама, св. Григорий ставит вопрос о его передаче: почему *потомки* первого человека понесли последствия греха, который они не совершали? Он отвечает на это в соответствии с концепцией, разделявшейся почти всеми греческими отцами Церкви, согласно которой грех Адама не был коллективным грехом рода человеческого, но тлением человеческой природы; о личной ответственности людей речь может идти лишь в той мере, в какой они *подражают* Адаму; *наследуют* же они от него при

³⁹ Беседа 4 // 60 С.

⁴⁰ Беседа 31 // 388 D; ср.: Беседа 29 // 369 С.

⁴¹ Беседа 41 // 517 АС.

⁴² Беседа 16 // 198 С; Беседа 25 // 324 В.

⁴³ Беседа 22 // 289 АВ; Беседа 31 // 389 А, 392 А; Беседа 39 // 492 С.

рождении единственно тление (φθορά) и смерть, которые, в свою очередь, приводят их ко греху; таким образом, люди оказываются заключенными как бы в некоем порочном круге смерти и греха.⁴⁴

Поэтому св. Григорий Палама хотя и упоминает в одной из своих бесед «наше изначальное неповиновение Богу» и «наш

⁴⁴ Мы приведем здесь два текста разных богословских школ, что делает еще более разительным их совпадение. «Адам был побежден, — пишет св. Кирилл Александрийский, — и, презрев божественное повеление, был осужден на тление и смерть. Но... какое отношение к нам имеют эти его преступления?... Множество людей стало греховными не потому, что они разделяли вину Адама — их ведь тогда еще не было, — а потому, что они были причастны к его природе, подпавшей закону греха. Значит, как в Адаме природа человека заболела тлением (ἡρώστησεν τὴν φθοράν)... так во Христе она вновь обрела здравие». *Толкование Послания к Римлянам*. V. 18 // PG LXXIV. 788 C-789 B. Со своей стороны блаж. Феодорит Кирский очень четко утверждает, что к наследию Адама относится только смертность, но не вина за грех: «Все, происшедшие от него (Адама), получили в удел смертную природу; а такая природа имеет много потребностей: она нуждается в пище, питье, одеянии, домах и разных ремеслах. Эти потребности часто порождают безмерность страстей, а безмерность порождает грех. Поэтому Божественный апостол говорит, что, поскольку Адам согрешил и стал через грех смертен, смерть и грех вошли в его племя. „Смерть, из-за которой все согрешили, перешла во всех человеков“ (Рим, 5, 12 [в том переводе, который единственно подходит к толкованиям греческих отцов; см. ниже]). Действительно, ведь не из-за греха прародителя каждый из нас претерпевает закон смерти, а из-за собственного греха». *Толкование Послания к Римлянам* // PG LXXXII. 100. [О. Иоанн посвятил особое исследование сравнению подходов свв. Кирилла и Феодорита: J. MEYENDORFF. 'Εφ' ᾧ (Rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret // *Studia Patristica*. 1961. 4 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 79). 157—161; ср. также выполненную под его влиянием работу: D. WEAVER. From Paul to Augustine: Romans 5 : 12 in Early Christian Exegesis // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1983. 27. 187—206; толкование Рим. 5, 12 зависит от отнесения местоимения к «смерти» или к Адаму, которые по-гречески одного и того же рода; лат. Вульгата своим переводом в мужском роде in quo (притом что «смерть» по-латыни женск. рода) допускает только одно толкование — «в нем же (Адаме) вси согрепиша», чем создались предпосылки для неверного учения блаж. Августина о наследуемости личного греха и, следовательно, существовании греха независимо от свободы воли.] Св. Иоанн Златоуст, истолковывая грех Адама, мыслит примерно так же, как и Феодорит; см. об этом статьи: S. LYONNET. Le sens de ἑφ' ᾧ en Rom. V, 12 et l'exégèse des Pères grecs // *Biblica*. 1955. 36. 436—456; IDEM. Le péché originel et l'exégèse de Rom. V, 12—14 // *Recherches de sciences religieuses*. 1956. XLIV. 63—84. Однако С. Лионне слишком сосредоточивает свое истолкование св. отцов на вопросе о крещении младенцев, занимавшем св. Августина, но не восточных христиан. Лучшее из недавних исследований святоотеческого учения о первородном грехе принадлежит о. Иоанну Романидису: I. ROMANIDIS. *Τὸ προλατορικὸν ἀμάρτημα*. Ἀθήνα 1957 [1989²]; он анализирует многочисленные

прародительский грех в раю»,⁴⁵ но, задаваясь более конкретным вопросом о реальной ответственности за грех, связывает ее с нашими личными грехами, еще более тяжкими, чем грех Адама: «Вот, многие обвиняют Адама — зачем он послушался лукавого советчика, презрел

тексты и, в частности, учение св. Григория Паламы. [Теперь едва ли не лучшее изложение учения святых отцов по вопросу о взаимосвязи между грехопадением прародителей, грехом и спасением человека дано самим о. Иоанном: J. MEYEN-DORFF. *New Life in Christ: Salvation in Orthodox Theology // Theological Studies*. 1989. 50. 481—499. Нужно все же заметить, что отнесение местоимения в Рим. 5, 12 к Адаму или к смерти не влияет решающим образом на решение вопроса о наследуемости греха, а «августинизм» в понимании личного греха как наследуемого развивался и в той среде, где было принято понимание «в ней же» (в смерти). Так, уже в древнейших славянских переводах (откуда в Елизаветинской библии и рус. синодальном) Рим. 5, 12 переводится «в нем же» (Адаме): Г. А. ВОСКРЕСЕНСКИЙ. *Послания святого апостола Павла по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста с разночтениями по 51 рукописи Апостола XII—XVI вв.* Вып. 1. *Послание к римлянам*. Сергиев Посад 1892. 106—107, — влияния на этот перевод Вульгаты никто не доказал, но, если бы даже было такое влияние, понимание этого места у славян в любом случае должно было быть обусловлено теми толкованиями, которые у них переводились — т. е. только греческими. Кроме того, представление о наследуемости личного греха известно и на Востоке (где оно крайне плохо изучено) — даже в сирийской среде, несмотря на однозначное чтение сирийского перевода «в ней же» (смерти). Если бы это воззрение не было довольно авторитетным, Юлиан Галикарнасский не смог бы основать на нем свою христологию (о ней и ее «августинизме» см.: R. DRAGUET. *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du Christ*. Louvain 1924). Учение о последствиях греха Адама разъясняется в «интертестаментарную» эпоху, от которой дошли два произведения, принадлежащие Священному Преданию Церкви (обычно датируются I в. по Р. Х.): *Апокалипсис Ездры* (4 Езд., гл. 3—14; в слав. Библии 4 Езд. называется 3 Езд.) и *Апокалипсис Варуха* (или 2 Вар.); оба принимаются Православной Церковью, хотя не дошли ни в исходных семитских оригиналах, ни в греческих версиях, а только в переводах с утрач. греч. (4 Езд. почти на всех языках христ. мира, а 2 Вар. только на сирийском, где, однако, входит в Библию). Оба произведения, имея в виду положение человека явно еще до Боговоплощения, говорят о полной свободе воли в том, чтобы грешить или не грешить (ср.: 4 Езд. 7, 118 (в слав. Библии ст. 48) след. и 2 Вар. 48, 42 след.), причем в 4 Езд. это формулируется полемически: ангел Уриил вразумляет Ездру (который высказал было мнение о всеобщем участии в грехе Адама), что за человеком остается выбор — победить грех или быть побежденным. Другие религиозные течения иудейского мира, в частности, те, на основе которых сложился талмудический иудаизм, не интересовались подобной проблематикой. См. обзор материала эпохи в: J. R. LEVISON. *Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch*. (*Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. Suppl. Ser., 1) Sheffield 1988, *passim*, особ. 156—159].

⁴⁵ *Beceda* 31 // 388 С.

заповедь и так оставил нам в наследство смерть. Но ведь не столь преступно пожелать попробовать ядовитое растение, не научившись из опыта, сколь хотеть съесть его, зная по опыту, что оно ядовито! Тот, кто принимает яд, уже испытав его действие, виновен более... Итак, каждый из нас виновнее и достоин большего наказания, чем Адам...»⁴⁶ Значит, от Адама мы получили *смерть*, а не виновность; вот что категорически утверждает св. Григорий в выражениях, близких св. Кириллу Александрийскому: Адам, «добровольно поддавшись (диаволу)... был побежден и сделался *неключимым* (Пс. 13, 3); корень нашего рода, он произвел нас, смертные ветви...»⁴⁷ Тление передается всему человеческому роду, в сущности, наследственным путем (ἐξ ἐνὸς τοῦ προπάτορος ἐπὶ πάντας χυθεῖσαν, ὡς ἐκ ῥίζης τοῦ γένους ἀναδιδόμενῃν).⁴⁸ По мнению св. Григория Паламы, Сын Божий воплотился, чтобы освободить нас от наследственной смертности, а не из-за греха Адама; где западный человек сказал бы «felix Adae culpa» («счастливая ошибка ада». — *Пер.*), св. Григорий провозглашает «felix mors» («счастливая смерть». — *Пер.*). «Если бы не было смерти, — таковы буквально его слова, — и если бы до того, как мы стали умирать, наш род, происходящий от смертного корня, не сделался бы смертным, мы не обогатились бы начатками бессмертия, мы не были бы призваны на небеса, природа наша не была бы превознесена *превыше всякого началства и власти* (Еф. 1, 20—21)». ⁴⁹ Естественное человеческое размножение может производить лишь тление (εἰς φθορὰν πάντως γεννώσα),⁵⁰ ибо человек, «не будучи сам по Богу, сиречь по

⁴⁶ *Главы физические...* 55 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 148. 1—10.

⁴⁷ *Беседа* 52 // 121.

⁴⁸ *Беседа* 5 // 64 В. [Приводим рус. пер. (I. 57) более полно: «До пришествия Христова мы все имели оное, бывшее от Праотцев, проклятие и общее и то же осуждение, вложенное во всех от одного Праотца, как от родового корня передаваемое и сонаследованное вместе с естеством; каждый же за то, что он сам в индивидуальном порядке совершил, получал в своем лице от Бога похвалу или же подпадал порицанию, но никто ничего не мог сделать против оного общего проклятия...»].

⁴⁹ *Главы физические...* 54 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 146. 1—6.

⁵⁰ *Беседа* 16 // 192 С. [Приводим рус. пер. (I. 155) более полно: «Потому что плотское вожделение, будучи независимым от воли и явно враждебным закону духа, — хотя у целомудренных, путем силы воли, и держится в рабстве и послабляется только в целях деторождения, — как-то от начала привносит осуждение, будучи тлением, и называемо так, и рождает, конечно, для истления, и является страстным движением человека, не сознающим чести, которую наше естество прияло от Бога, но потом уподобилось животным». Здесь вполне узнается известное учение св. Максима Исповедника о жизни по страстям как порочном круге].

подобию Сотворшего, ниже способен рождать подобных Богу, но лишь подобных себе самому, ветхих и тленных». ⁵¹ «Даже если, по благодати Божией, брак безупречен, природа человеческая всегда несет в себе признаки осуждения». ⁵²

Христос — это «единственный человек, не зачатый в беззаконии и не рожденный в грехе (ср.: Пс. 50, 7)». ⁵³

«Потому что если бы Он происходил от семени, то тогда бы Он не был Новым Человеком и, будучи ветхой чеканки и наследником его недостатка (τοῦ παλαιῦ κόμματος ὡν καὶ κληρονόμος ἐκεῖνου τοῦ πταίσματος), не мог бы воспринять в Себя полноту чистого Божества». ⁵⁴

Лишь Он создал новый род в человечестве, в который вступают новым рождением — крещением. ⁵⁵

Знали ли философы Бога? Эта система идей святоотеческого предания не совпадала, как легко понять, с убеждением Варлаама Калабрийского. Св. Григорий резко возражал, прочитав в произведениях «Италийца», что «знание существ, то есть философия, — лучшее, что у нас есть», ⁵⁶ что «обладающие чистым сердцем могут зреть Бога либо по аналогии, либо как причину, либо отрицательно, *но не иначе*; человек, познавший самые многочисленные или главнейшие части мироздания, и тот, главным образом, кто глубже знает то, что знает, достигает лучшего видения Бога... Ибо, раз Бог познается только в существах, нельзя познать Бога в том, чего не знаешь, но лишь в том, что знаешь; поэтому, чем обширнее знание, чем великолепнее его предмет и чем оно глубже, тем более знающий превосходит других людей и в познании Бога...» ⁵⁷ Для Варлаама было очевидно, что «мудрость богословия и философия мирских наук стремятся к одной цели», ⁵⁸ и он утверждал, что «восхваляет самопремудрость (τὴν αὐτοσοφίαν), идею истинного знания, которое едино (τὴν τῆς ἀληθοῦς γνῶσεως ἰδέαν, ἥτις μία ἐστίν)». ⁵⁹ Следовательно, если возможно непосредственное откровение Бога, оно не ограничивается только апостолами и отцами Церкви, не чужды ему и философы античности.

⁵¹ Μηκέτι κατὰ Θεόν, τουτέστι καθ' ὁμοίωσιν ὑπάρχων τοῦ ποιήσαντος, μηδὲ γεννᾶν δυνάμενος ὁμοίους τῷ Θεῷ, ἀλλ' ὁμοίους ἑαυτῷ, παλαιούς καὶ διεφθόρους. *Beseda* 54 // 186.

⁵² Εἰ γὰρ καὶ ὁ γάμος ἀνεύθυνος, τοῦ Θεοῦ συγχωρήσαντος, ἀλλ' ἡ φύσις ἐτι φέρει τῶν ὑπευθύνων γεγονότων τὰ σύμβολα. *Beseda* 43 // 22.

⁵³ *Beseda* 16 // 192 С.

⁵⁴ *Beseda* 58 // 230 [рус. пер. III. 184].

⁵⁵ Текст Варлаама, цитируемый в *Триадах*. II. 3. § 73 // 606. 1—3.

⁵⁶ Текст, цитируемый в *Триадах*. II. 3. § 64 // 597. 1—23.

⁵⁷ Текст, цитируемый в *Триадах*. II. 1. § 5 // 469. 4—6.

⁵⁸ Текст, цитируемый в *Триадах*. II. 1. § 21 // 484. 11—13.

«Когда я вижу, — пишет Варлаам, — как они рассматривают методы доказательства и анализа, определения и различения, а также все знание разделения и перехода как нечто присущее глубочайшим недрам души (ἐν μέσοις τῆς ψυχῆς λόγοις), когда они говорят, что материальные и физические явления управляются подходящим им началом, в то время как то, что нас превосходит, получает, как они утверждают, видение свыше (θεᾶ ἕνωθεν) и просвещается умным светом (φῶς νοερόν), позволяющим сопрячься с божественным (τοῖς θείοις συζυγεῖν), в котором заключено лучшее, нежели то, что дается доказательством, созерцание неприступного... когда я слышу, как [языческие философы] говорят подобные вещи, я не могу поверить, что Бог их не просвещает каким-то образом и что они не превосходят большинство людей».⁵⁹

Простое сопоставление приведенных текстов Калабрийца с идеями св. Григория Паламы позволяет установить, в чем состоит разногласие между ними. Для Варлаама путь к Богу — это, в основном, естественный гносис, ограниченный характер которого признается, но который совершенно не зависит от понятия греха и чужд всякой мысли о специфически христианской сверхъестественной жизни, даже когда он принимает заимствованный у неоплатоников созерцательный характер. Философия античности остается для Варлаама главным критерием любой мысли и любой мистики, а явление благодати в Иисусе Христе не изменяет для него сути отношений человека с Богом. Св. Григорий Палама же в своих писаниях снова и снова резко критикует греческих философов, в которых находит корни заблуждений своих оппонентов — Варлаама, Акиндина и Никифора Григоры.

Знание и спасение. Как мы видели, св. Григорий признает подлинный характер естественного знания; его отличие от мудрости откровения состоит в том, что само по себе оно не обеспечивает спасения. Утверждениям калабрийского философа о «едином знании», общем христианам и эллинам и преследующем одну и ту же цель, учитель безмолвия противопоставляет реальность существования *двух видов знания*, стремящихся к двум разным целям и основанных, как мы увидим в следующей главе, на двух разных видах восприятия. «Может быть, отчасти и правда, что языческая философия ведет сама к знанию существ... Но это не то знание и не та мудрость, которые Бог непосредственно даровал пророкам и апостолам».⁶⁰ Кроме того — и это главное — «что истинно во внешней мудрости,

⁵⁹ Варлаам. *Первое письмо к Паламе* // Barlaam Calabro. *Epistole greche: i primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste* / G. SCHIRÒ (Istituto siciliano di Studi bizantini e neogreci. Testi, 1). Palermo 1954. 262.

⁶⁰ *Триады*. II. 1. § 7 // 471. 5—8; ср.: §§ 8—9 // 371. 28—30, а также *Триады*. I. 1. §§ 10, 17 // 380. 9—11.

не есть необходимое и не ведет к спасению»;⁶¹ можно не знать наук, но тем не менее стяжать жизнь вечную.⁶² В следующем отрывке из второй *Триады* св. Григорий прекрасно резюмирует свою мысль: «Спасительное совершенство в знании и учении состоит в том, чтобы мыслью соглашаться с пророками, апостолами и вообще со всеми Отцами Церкви, через которых, несомненно, Дух Святой глаголал о Боге и тварях. И напротив, то, о чем Дух Святой умолчал, но что было открыто людьми, бесполезно для спасения души, даже если и истинно; ибо учение Святого Духа не пропускает ничего полезного. Вот почему мы и не осуждаем тех, кто разномыслил по поводу этих пропущенных Святым Духом вещей, и не говорим, что блаженны те, кто больше о них знает».⁶³

Объюродевшая премудрость. Рассматривая эту проблему, св. Григорий Палама имеет в виду не вообще языческую науку, а конкретную систему мысли греческих философов, на которых как на высший авторитет ссылается Варлаам. «То, что мы сейчас говорим, — тщательно уточняет св. Григорий, — мы говорим не о философии вообще, а о философии этих людей».⁶⁴ Апостол Павел объявляет, что мудрость греческих философов «объюродела» (Рим. 1, 22). «Значит, мудрость, — комментирует учитель безмолвия, — с которой этого несчастья не случилось, не обезумела. Да и почему бы она обезумела, если ей удалось достичь цели, свойственной ей по природе, и если она обращена к Богу, Причине природы? Такова мудрость благочестивых и почтенных людей, пребывающих с нами, мудрость, осмелившаяся на самом деле отринуть зло, избравшая то, что полезно, привлекая людей к Церкви Божией и гармонично согласная с мудростью Святого Духа. Что до меня, то я верю, что в ней истина».⁶⁵ Что же касается мудрости эллинов, то она «обезумела» не в качестве естественной мудрости, а «в той мере, в какой она не исходит от Бога». «Разум, ее открывший, как разум, исходит от Бога, но сама мудрость, в той мере, в какой она отклонилась от своей цели — познания Бога, — не должна считаться мудростью».⁶⁶ «Если бы она различила и объявила мудрость Божию в тварях, если

⁶¹ *Триады*. I. 1. § 5 // 365. 23—25.

⁶² *Триады*. I. 1. § 18 // 382. 1—19; св. Григорий ссылается на следующее место св. Василия: «Даже если мы не видим содержащуюся в этом истину, ничто не мешает нам достичь обещанного нам блаженства». (См.: *Толкование на псалмы*. XIV // PG XXIX. 256 С).

⁶³ *Триады*. II. 1. § 42 // 504. 1—13; ср.: § 44 // 505. 16—18.

⁶⁴ *Триады*. I. 1. § 16 // 379. 21—22; ср.: § 17 // 381. 2—4.

⁶⁵ *Триады*. II. 1. § 23 // 486. 4—11.

⁶⁶ *Триады*. I. 1. § 12 // 375. 6—8; ср.: § 18 // 382. 1—19.

бы она обнаружила скрытое, если бы она была органом истины, уничтожающим невежество, если бы она была причастна тому, чем ее Предмет является в качестве Причины, как бы сотворил ее безумной Тот, Кто даровал эту мудрость творению?»⁶⁷ Закон Моисеев был несовершенен, он тоже предназначался «естественному» и падшему человечеству; и, однако, когда явился Христос, Он сказал, что Моисею можно верить так же, как Ему самому (Ин. 5, 45), а мудрость греков Он «сотворил безумной»!⁶⁸ «Мы все исполняемся хвалы и восхищения, — заключает св. Григорий, — когда созерцаем это великое создание Божие, я имею в виду все видимое творение; эллинские мудрецы также восхищаются им, когда его исследуют; но мы это делаем во славу Создателя, а они — вопреки Его славе».⁶⁹

Заблуждения греческих философов многочисленны, и св. Григорий Палама несколько раз перечисляет их в своих произведениях. «Опутанные этой мудростью, преисполненной глупости и безумия... — пишет он, — они оклеветали и Бога, и природу; природе дали они первенство, а Бога этого первенства лишили... они распространили мнение, что имя Божие принадлежит бесам, и были столь далеки от познания существ, предмета их желаний и рвения, что утверждали, будто у неодушевленных существ есть душа и будто они причастны к душе высшей, нежели наша,⁷⁰ будто у неразумных существ есть разум, так как они могут воспринять в себя человеческую душу...⁷¹ они причисляли к совечным Богу, несотворенным и безначальным вещам не только материю и то, что они называют душой всего мира... но также и сами наши души».⁷²

Аргументы, которыми пользуется св. Григорий для опровержения эллинских заблуждений, далеко не все одинаково убедительны: например, для доказательства неприемлемости абсолютного значения космологических законов Аристотеля он приводит ветхозаветную космологию и библейские чудеса.⁷³ Однако эти сомнительные аргументы^[v] не являются для него главным. Действительно, мы видели, что он

⁶⁷ *Триады*. I. 1. § 13 // 376. 5—9.

⁶⁸ *Триады*. I. 1. § 13 // 376. 20—21, 24—26.

⁶⁹ *Беседа* 34 // 424 АВ; ср.: *Триады*. I. 1. § 18 // 381. 14—16.

⁷⁰ Намек на учение о душе мира, развитое Платоном в *Тимее* и кажущееся св. Григорию Паламе особенно опасным; он посвятил его опровержению многие из своих *Глав физических...* (3—8 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 84—90 [ср.: R. E. SINKIEWICZ. Introduction // *Ibid.* 6, о большой распространенности неоплатонизма именно в палеологовское время]).

⁷¹ По мнению приверженцев переселения душ.

⁷² *Триады*. I. 1. § 18 // 381. 20—382. 1.

⁷³ *Триады*. II. 1. § 43 // 504—505; *Второе письмо к Варлааму* // ГПС I. 295.

принципиально признавал свободу научного исследования в области физики, и можем отметить, что в других местах он сам упрекает философов в том, что они не смогли согласиться относительно законов творения,⁷⁴ что является классическим доводом святоотеческой традиции в пользу относительности нехристианских философских учений.

Противостояние св. Григория Паламы Платону и неоплатоникам столь же значительно, как и Аристотелю.

Платон. В самом деле, идеализм Платона несовместим с христианской концепцией живого Бога, совершенно свободного в своем творческом действии. «Эти образцы и эти упражнения, — пишет св. Григорий Палама, — существовавшие в мысли [Бога] до действия и не чуждые страсти, не более ли приличны людям, строящим дом и боящимся возможной неудачи из-за недостатка осторожности и предусмотрительности, чем Богу, Чья мысль уже есть действие? И если Его мысль уже есть действие, нужны ли Ему предваряющие ее другие замыслы и образцы? Разве при этом не должны возникнуть идеи идей, и так до бесконечности?»⁷⁵

С другой стороны, учитель безмолвия вспоминает богословские построения Платона, в особенности содержащиеся в «Тимее», где некоторые космические силы обоживаются и целая иерархия «бесов» управляет жизнью мира.⁷⁶ Этих построений достаточно, чтобы сделать платонизм неприемлемым для христиан, которые не могут принять никакой посредующей сущности между Творцом и тварями и никакого ипостазированного посредника; далее мы увидим, что в своем учении о «энергиях» св. Григорий будет подчеркивать этот момент, чтобы доказать «экзистенциальный» характер Божественных действий, не являющихся ни сущностями, ни ипостасями.

Не щадит учитель безмолвия и созерцание неоплатоников. «Их видения, — утверждает он, — отвращают от истинно божественных вещей... Умный свет, сияющий перед их глазами, не влечет их в светосное пространство, но обрекает на вечную тьму... Это приманка и страшная ловушка, изобретенная князем тьмы и тщательно отлаженная — чтобы этого не замечали! — так что он может обмануть даже тех, кто обо всем этом знает только по слуху». «Демон погрузил созерцателей в величайшее заблуждение и завлек их учеников, считавших их просвещенными людьми, в свои запутанные сети; теперь он торопится воздействовать при помощи их писаний на тех, кто еще им

⁷⁴ Триады. I. 1. § 1 // 361. 5—9; II. 1. § 9 // 472—473; § 41 // 502. 1—26; Первое письмо к Варлааму // ГПС I. 246—248, etc.

⁷⁵ Первое письмо к Варлааму // ГПС I. 254. 1—7.

⁷⁶ Первое письмо к Варлааму // ГПС I. 254. 11—19.

последует... обманывая красотой слога». ⁷⁷ Как и христиане первых веков, св. Григорий Палама считает, что языческие божества (δαίμονες) действительно существовали, но были аггелами сатаны. Именно так он трактует «демона», сопровождавшего Сократа, ⁷⁸ «дракона», явившегося, по словам Порфирия, в день смерти Плотина, и оракула Аполлона, сообщившего Амелию о прибытии Плотина «на сонмище демонов». ⁷⁹ Св. Григорий без труда находит у Платона, Гомера и Гесиода другие упоминания о демонах, ⁸⁰ которые доказывают, по его мнению, сатанинское вдохновение, лежавшее в основе их писаний. Такое отношение к философам античности, разделявшееся многими современниками, особенно в среде монашества, показывает, до какой степени византийцы могли сохранять дух святоотеческой литературы первых веков; совершенно очевидно, что длинные тирады св. Григория о демоническом характере античных произведений повторяют, иногда дословно, тексты христианской полемики против Порфирия и Юлиана Отступника (в особенности из писаний св. Григория Богослова), относящиеся к эпохе, когда язычество представляло собой реальную опасность для Церкви. Отголоски этой борьбы между восточными христианами и представителями языческого неоплатонизма, продолжавшейся на всем протяжении IV и V в., доносятся, таким образом, до позднего византийского средневековья.

Аристотель. В общем, отношение св. Григория к Аристотелю было более умеренным, чем к платоникам. Ведь логика и физика Стагирита в том виде, в каком их преподавали в школах и университетах, составляли первооснову «светского» образования в Византии. Они входили составной частью в ἐγκύκλιος παιδεία, программу общего образования, в которой сам св. Григорий Палама отличался в молодости и которая обычно не включала метафизику Платона. ⁸¹ Однако учитель безмолвия не падит и Аристотеля, особенно когда Варлаам приписывает абсолютное значение принципам его логики. Начало переписки с Акиндином и калабрийским философом почти целиком посвящено настойчивому доказательству того, что логика Аристотеля не может сама по себе определять Божественную трансцендентность. Эта логика не абсолютна даже в познании существ, так как, основанная в принципе на опыте, является плодом человеческого разума, который вследствие материальных законов не в силах располагать опытом всех

⁷⁷ Первое письмо к Варлааму // ГПС I. 246. 14—29.

⁷⁸ Первое письмо к Варлааму // ГПС I. 252. 6—8; Триады. I. 1. § 15 // 378. 24—26.

⁷⁹ Первое письмо к Варлааму // ГПС I. 252. 8—22; ср.: Порфирий. Жизнь Плотина. §§ 2, 22 // Plotin. *Ennéades* / É. BRÉHIER (Coll. Budé). Paris 1924. I. 2, 25—26.

⁸⁰ Триады. I. 1. § 15 // 376. 16—30; Триады. II. 1. § 13 // 475. 22—30.

⁸¹ См. выше, ч. I, гл. II.

фактов, используемых в качестве предпосылок. «Как найдешь ты, человек, предшествующий элемент для доказательства?»⁸² — спрашивает св. Григорий. — Во времени ли? Тогда ты не добьешься никакого доказательства ни относительно неба... ни относительно земли и моря... ни относительно воздуха и явлений воздушных, эфира и метеоров; ибо общие понятия, аксиомы и определения, предпосылки, доказательства и рассуждения, различия и анализы появились позже: ведь они относятся к разуму того, кто был создан позже всего [человек]». ⁸³ Но если, следуя Аристотелю, невозможно построить аподиктическое рассуждение о явлениях сотворенного мира, тем более тщетно искать в его логике богословские доказательства, в ней обнаружишь, в конце концов, как Варлаам, недоказуемость бытия Божия, ибо не только Бог, но и многие твари ускользают от чувственного опыта. Знание о непознаваемости Бога вытекает не из формальных критериев, определенных Аристотелем,⁸⁴ а из религиозного опыта, который, хотя и отчасти исходит из истинного познания существ, является откровением живого Бога. Вот почему «то, что превосходит доказательство Аристотеля, бесполезно».⁸⁵

Разрезанные змеи. При всей резкости полемики против античной философии, св. Григорий Палама не мог совершенно обойти тот факт, что Отцы Церкви в определенной степени пользовались произведениями философов для выражения истинной веры. Кроме того, разве античная философия не была важным источником, которым христиане воспользовались, чтобы достичь определенного «естественного» познания существ — познания, которое, по словам апостола Павла (Рим. 1, 19-20), способно привести к пониманию Божества? Учитель

⁸² Чтобы показать, что Бог совершенно недоказуем, Варлаам писал в одном из своих антилатинских трактатов, которые здесь подвергаются критике учителем безмолвия: «Определения, гипотезы и аксиомы составляют начала доказательства и предшествуют своим следствиям, но нельзя говорить, что то, что относится к Богу, следует за этими общими понятиями, гипотезами и определениями... Следовательно, Божественное не доказывается». *Paris. gr.* 1278. F. 77 v. [См. об этом выше — прим. II к этой главе и ч. I, гл. III].

⁸³ *Первое письмо к Акиндину*. § 10 // ГПС I. 214. 9—16; ср.: *Второе письмо к Варлааму* // ГПС I. 292. 16—293. 16.

⁸⁴ «Он не иначе опровергает латинян, как доводом, что их рассуждение, согласно традиции Аристотеля, не является ни аподиктическим, ни диалектическим; ведь он, кажется, не знает, что все рассуждения о Божественном не диалектические и не аподиктические». *Второе письмо к Варлааму* // ГПС I. 263. 7—10; ср.: *Первое письмо к Акиндину*. § 13 // ГПС I. 217—218.

⁸⁵ Заголовок *Второго письма к Варлааму* // ГПС I. 260: [Ἡ δὲ κατ' Ἀριστοτέλην ἀποδείξις ἀσύστατον καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτὴν ἄχρητον. — Доказательство по Аристотелю ненадежно, а то, что выше его — бесполезно].

безмолвия не преминул ответить на эти вопросы, то широко пользуясь в космологическом и антропологическом очерке, содержащемся в его *Главах физических*, принятыми в его время античными концепциями,⁸⁶ то определяя способ, которому необходимо следовать при использовании писаний греческих философов, посредством показавшегося ему уместным уподобления. Речь идет о ядовитых змеях, из которых врачи извлекают полезные лекарства. «Плоть змей, — пишет он, — полезна нам, если их убивают, если их анатомируют, если их особо приготавливают и если пользуются ими с разумением в качестве лекарства против укусов самих змей».⁸⁷ Смысл этого оригинального уподобления в том, что обращаться к греческой философии позволительно при условии, что ею умеют пользоваться и обладают достаточным разумением, даруемым Святым Духом и свойственным жизни во Христе. «Науки — дар Божий», — утверждали его противники. «Но каким же образом, — возражал им св. Григорий, — это оправдывает тех, кто использует их во зло и неправильно, кончая тем, что благодаря наукам они объявляют несовершенным Евангелие Христа? Нельзя ведь оправдать развратных и невоздержанных под тем предлогом, что Бог, создав изначально тело и вдохнув в него душу, дал ему возможность рождать и питаться. Вот чему мы стремимся воспрепятствовать: злоупотреблению науками и преувеличенному поклонению им».⁸⁸

Случай Псевдо-Дионисия. Однако у Варлаама был в запасе довод, который мог найти широкий отклик у византийского читателя, приверженного букве святоотеческой традиции. «Если хочешь узнать, — пишет он св. Григорию Паламе, — поняли ли греки, что сверхсущностное и безличное Благо превосходит разум, знание и любое усилие, почитай творения пифагорейцев, Пантенета, Вротина, Филолая, Хармида и Филоксена, посвященные этому вопросу; там ты найдешь те самые выражения, которыми великий Дионисий пользуется в последней главе своего *Мистического богословия*... Да и Платон тоже прекрасно понял божественную неприступность...», после чего следуют цитаты из *Парменида* и *Республики*, которые действительно почти дословно воспроизводятся Псевдо-Дионисием.⁸⁹ Разве неопровержи-

⁸⁶ *Главы физические*... 1—20 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 82—102.

⁸⁷ *Триады*. I. 1. § 11 // 374. 18—23. Этот образ, который, вероятно, он сам придумал, чрезвычайно понравился св. Григорию, и он возвращается к нему не менее трех раз (*Второе письмо Варлааму* // *ГПС* I. 281. 15—19; *Триады*. I. 1. §§ 20, 21 // 383. 27—30, 385. 8—11; II. 1. § 15 // 478. 20—23).

⁸⁸ *Триады*. II. 1. § 27 // 488. 18—28.

⁸⁹ *Второй ответ Паламе* // Barlaam Calabro. *Epistole greche*. 298—299; ср.: MEYENDORFF. Un mauvais théologien... 58—59.

мая связь, существующая между языческими авторами и тем, кого все в то время считали учеником ап. Павла, совместима с демоническим характером, который св. Григорий приписывал творениям философов? Псевдо-Дионисий и в меньшей степени Отцы Церкви, вдохновлявшиеся идеями неоплатонизма, являются «фоном» спора между Варлаамом и св. Григорием Паламой, оба постоянно ссылались на «великого Дионисия», толкуя его каждый по-своему. По Варлааму, Дионисий лучше других Отцов Церкви использовал неоплатонизм и своим апофатическим богословием дал прочное основание номиналистическому богословию: разве Бог не превосходит бесконечно все присваиваемые Ему имена?⁹⁰

Св. Григорий же, напротив, опирался на те места, где Ареопагит говорит о соединении с Богом, находя в них начала мистического познания, тогда как Варлаам лишал их реалистического значения. Св. Григорию Паламе приходилось, следовательно, исправлять Дионисия в направлении христоцентризма. Мы еще не раз вернемся к этой особенности мышления св. Григория, к умению интегрировать в гармоничное богословие элементы, на которых до него порой спотыкались христианские мыслители Востока.⁹¹ Учитель безмолвия сделал после преп. Максима Исповедника еще один шаг к приданию *Corpus Areopagiticum* христианского смысла, освобождая его от двусмысленных концепций, ставших в XIV в. тем более опасными, что они служили доводами в пользу номинализма гуманистов.^[vii]

Отношение св. Григория Паламы к античной философии вообще и в частности его переписка с Варлаамом на эту тему показывают, насколько неверно считать его христианским наследником неоплатоников. Хотя он и пользовался терминологией Плотина, заимствованной у св. Григория Нисского и Дионисия, он никогда не прибегал непосредственно к авторитету древних и стремился отвлечь от них своих современников. Его мысль в целом несомненно есть шаг вперед в постепенном освобождении восточного христианского богословия от эллинизма платоников, а окончательная победа св. Григория в 1351 г. означала для византийской культуры отказ от новой гуманистической цивилизации, которую в это время усваивал Запад.

⁹⁰ Ср.: MEYENDORFF. Un mauvais théologien... 50—61.

⁹¹ Мы только слегка затронули эту проблему в кратком сообщении на Оксфордской конференции по патристике 1955 г.: Notes sur l'influence dionysienne en Orient // *Studia Patristica*. II (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur, 64). Berlin 1957. 547—552 [перепринт: *ByzHes*, XIV].

Глава II

Богословское обобщение исихазма: жизнь во Христе

Спор о духовной жизни византийских монахов и их способах молитвы был вторым этапом спора между Варлаамом и св. Григорием Паламой. Важно хорошо понять связь между обеими темами дискуссии, первоначально не зависевшими друг от друга. Философ-номиналист Варлаам заинтересовался тем, кто выдвигал против него высокую реальность мистического познания Бога, и исследование логически привело его к отрицанию аскетики монахов. Что же касается св. Григория Паламы, то христологическая аргументация, которую он использовал против Калабрийца по поводу языческой философии, помогла ему заметить разделявшую его и его противника пропасть в существеннейших вопросах христианского учения: св. Григорий Палама признавал, что в своих *Триадах в защиту священнобесмолвствующих* он защищал не только определенную форму духовной жизни, а саму христианскую веру.

Здесь невозможно ни привести исторический очерк «исихазма», ни даже проанализировать многочисленные публикации последних десятилетий, посвященные этой теме. Ограничимся тем, что отметим те черты, которые кажутся нам существенными для понимания трудов св. Григория Паламы, ссылаясь при этом на самые серьезные работы.

Исихазм до XIV в. Термин «исихаст» (ἡσυχαστής, ἡσυχάζων) долгое время употреблялся на Западе только в связи со спорами в XIV в., и потому стало казаться, что он обозначает невежественного византийского монаха, предающегося странному и подозрительному способу молитвы, который Варлаам высмеял под названием «омфалопсихии» («пуподушия»). На самом деле уже в IV в. слово ἡσυχία вошло в лексикон христианской мистики и стало техническим термином, обозначающим состояние покоя и внутреннего молчания, которого монах достигал победой над страстями и которое позволяло ему перейти к созерцанию. Св. Григорий Нисский применил это слово к образцовому мистiku Моисею: «На сорок лет он удалился от общества людей и в полнейшем одиночестве вперил свой взор в созерцание невидимого, пребывая в невозмутимости и безмолвии (δι' ἡσυχίας)».¹

¹ О надписаниях псалмов // PG XLIV. 456 C [крит. изд.: *In inscriptions psal-morum* / J. Mc DONOUGH // Gregorii Nysseni Opera. Vol. V. Leiden 1962. 24—175]; ср.: *Житие Моисея*. II. 23 // Grégoire de Nysse. *Vie de Moïse* / J. DANIELOU (Sources chrétiennes, 1bis). Paris 1955 [1987⁴]. 38 [ср. выше, ч. I, гл. II, прим. 19].

Отшельников, которые предпочли отшельническую жизнь литургической и аскетической дисциплине больших монастырских общежитий, называли «исихастами»; духовный метод «умной молитвы», великим учителем которой был Евагрий Понтийский,² возник в основном в их среде.

Евагрий. Уяснение роли Евагрия в истории христианской духовной жизни на Востоке,³ несомненно, очень углубило наше понимание этой духовной жизни, определив, в частности, ее связь с Оригеном. Распространили «богословие» александрийского учителя великие каппадокийцы, придав ему канонизированную соборами православную форму. Благодаря св. Григорию Нисскому последующие поколения приняли основные принципы мистики Оригена, но именно Евагрий Понтийский обучил египетских монахов-пустынников способу молитвы и соединения с Богом, который соответствовал оригеновскому пониманию отношений между Богом и человеком.^[II]

Однако «открытие» в лице Евагрия отца мистиков христианского Востока ставит перед нами историческую и догматическую проблему огромной важности. Разве диакон из Понта не был еретиком, осужденным, как и Ориген, V Вселенским собором за платонизм?^[III] Но в то время как оригеновские учения — о которых мы до сих пор не знаем, в какой степени все они восходят к Оригену — были, по крайней мере частично, исправлены каппадокийцами и св. Максимом, учение Евагрия в первоначальном своем виде тайно проникло в самое почитаемое отеческое предание под псевдонимом св. Нила!^[III] Правда, писания Понтийца, цитаты из которых мы находим почти у всех духовных греческих писателей до св. Григория Паламы включительно, не содержат заблуждений Оригена, осужденного при Юстиниане; тем не менее чисто интеллектуальная мистика Евагрия, какой мы находим ее, например, в *Περὶ προσευχῆς* (*О молит-*

² См.: J. BOIS. Les hésychastes avant le XIV^e siècle // *Echos d'Orient*. 1901. V. 1—11; ср.: I. HAUSHERR. L'hésychasme, étude de spiritualité // *Orientalia Christiana Periodica*. 1956. XXII. 5-40 (относительно истории терминов ἡσυχία и ἡσυχαστής см. главным образом с. 9—11), 247—285 [ср.: выше, ч. I, гл. I, прим. 25; одна из последних обобщающих работ по ранней истории «умной молитвы»: A. GUILLAUMONT. Le problème de la prière continue dans le monachisme ancien // *L'expérience de la prière dans les grandes religions* / H. Limet, J. Ries (Homo religiosus, 5). Louvain-la-Neuve 1980. 285—293].

³ M. VILLER. Aux sources de la spiritualité de saint Maxime // *Revue d'ascétique et de mystique*. 1930. XI. 156—184, 239—268, 331—336; I. HAUSHERR. Les grands courants de spiritualité orientale // *Orientalia Christiana Periodica*. 1935. I. 114—138 [новую лит. о Евагрии см. в прим. I к этой главе].

ве, под именем преп. Нила Синайского), следует платоновскому идеализму почти без поправок: несколько разрозненных упоминаний о Логосе и Троице, конечно, свидетельствуют о христианстве автора, но достаточно отметить, что в трактате *нет* ссылок на Воплощение как таковое, на Церковь и таинства, что молитва понимается преимущественно как невещественное соприкосновение разума с Богом (ἄυλος τῷ ἁύλῳ πρόσϑι, 66), как «предисловие к невещественному ведению» (προῤμιον τῆς ἁύλου γνῶσεως, 85), — чтобы отметить, что для Воплощения *нет места* в философии бытия и духа, содержащейся в этих строках.⁴ В таком случае возникает вопрос, как следует оценивать исторический факт влияния Евагрия, ибо именно благодаря ему, как пишет И. Осэр, «великие идеи Оригена и Григория Нисского спустились со своих недостижимых высот до уровня средних людей. Нил, давший свое имя, Максим, ручавшийся за их православность, синаиты, продолжавшие стремиться к блаженству созерцания, в сущности, лишь сохраняли учение монаха-философа до того дня, когда Григорий Синаит заново разожжет рвение в византийских монастырях и вызовет тот взрыв мистицизма, который мы называем исихазмом...»⁵

На самом деле, если *постоянное употребление терминологии* Евагрия почти все время наблюдается в духовной истории Востока, то идеи Евагрия и прежде всего его идеалистическая антропология в той же *постоянной неизменности* не удержались. В мышлении авторов, ближе стоявших к Библии и великому преданию Церкви, исходившие от Оригена и Евагрия духовные понятия подвергались совершенно явному исправлению в христологическом смысле: в частности это касается *Жития св. Антония* св. Афанасия Александрийского⁶ и

⁴ Здесь мы довольствуемся ссылкой на *О молитве* [рус. пер. св. Феофана: *Добротолюбие в русском переводе*. М. 1900². 2. 207—229], потому что этот небольшой трактат особенно широко распространился в среде православного монашества последующих веков. Мы обязаны о. Осэру возвращением этому произведению авторства Евагрия — византийское средневековье приписывало его св. Нилу Синайскому; I. HAUSHERR. *Le Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique // Revue d'ascétique et de mystique*. 1934. XV. 34—93, 113—170 [атрибуция Евагрию не вызывает сомнений, поскольку сохранилась в сирийской и армянской версиях трактата; в отличие от греков сирийцы и армяне, у которых Евагрий почитался как святой, обычно сохраняли подлинную атрибуцию его произведений; трактату посвящена монография, интересная обилием приводимых параллелей из других произведений Евагрия и иных авторов: G. BUNGE. *Das Geistgebet. Studien zum Traktat „De Oratione“ des Evagrius Pontikos*. Köln 1987].

⁵ HAUSHERR. *Le Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*. 170.

⁶ M. MARX. *Incessant prayer in the Vita Antonii // Antonius Magnus*. (Studia Anselmiana, 38). Roma 1956. 108—135 (см. в особенности с. 134—135).

особенно аскетических и духовных произведений св. Максима Исповедника.⁷ Однако необходимо отметить, что наряду с этой постоянной самозащитой Отцов Церкви от платоновского идеализма у истоков христианского исихазма стоял еще один Учитель Церкви, представлявший противоположный Евагрию полюс мышления: неизвестный автор *Corpus macarianum*.

Преп. Макарий Великий. Не может быть и речи о том, чтобы решить здесь или хотя бы во всем объеме поставить вопрос о Псевдо-Макарии.^{iv} Известно, что последние лет тридцать ряд авторов как нечто само собой разумеющееся принимают мнение дом Виллекура, согласно которому автор принадлежал к секте мессалиан, и пытаются даже отождествить его с одним из вождей этой секты, неким Симеоном Месопотамским.⁸ На самом деле спор еще далеко не завершен: В. Йегер, вслед за Й. Штигльмайром,⁹ привел недавно блестящее возражение против этого мнения, установив несомненное родство между писаниями Псевдо-Макария и мистически-

⁷ I. -H. DALMAIS. La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur d'après le *Liber asceticus* // *Irénicon*. 1953. XXVI. 17—39; о положительном отношении св. Максима к Евагрию см.: M. VILLER. Aux sources de la spiritualité de saint Maxime // *Revue d'ascétique et de mystique*. 1930. XI. 156—184, 239—268, 331—336 [статья писалась в те годы, когда специфика еретического учения Евагрия известна не была, а поэтому ее выводы достоверны лишь в весьма ограниченных пределах. Об отношении св. Максима к оригенизму и к наследию Евагрия см., главным образом: P. SHERWOOD. *The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism*. (Studia Anselmiana, 36) Roma 1955; I. -H. DALMAIS. St. Maxime le Confesseur et la crise de l'origénisme monastique // *Théologie de la vie monastique*. Paris 1961. 411—421; IDEM. L'héritage évagrien dans la synthèse de saint Maxime le Confesseur // *Studia Patristica*. 8. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 93). Berlin 1966. 356—363; W. VOELKER. *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*. Wiesbaden 1965].

⁸ L. VILLECOURT. La date et l'origine des Homélies spirituelles attribuées [ac]à Macaire // *Comptes rendus des séances l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. 1920. 29—53; H. DÖRRIES. *Symeon von Mesopotamen. Die Überlieferung des messalianischen Makarius-Schriften*. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 4. Reihe. 10, 1). Leipzig 1941. [Автор последней работы позднее пересмотрел свои взгляды, развивая намеченный уже в первой монографии подход: он отказывается от обвинения св. Макария в мессалианстве, но продолжает отождествлять его с Симеоном Месопотамским, реабилитируя заодно и последнего: H. DÖRRIES. *Die Theologie des Makarios/Symeon*. Göttingen 1978].

⁹ J. STIGLMAYR. Pseudomakarius und Aftermystik der Messalianer // *Zeitschrift für Katholische Theologie*. 1925. 49. 244—260.

ми произведениями св. Григория Нисского.¹⁰ Если он и не убедил решительно всех, то лишь потому, что вопрос невозможно решить сравнением Макария с мессалианами по той простой причине, что свидетельств об учении последних почти не существует;¹¹ приверженцам «мессалианской» теории приходится поэтому применять к Макарию свои собственные критерии, с одной стороны, того, где начинается мессалианство, а с другой стороны, что такое христианская мистика. Тем не менее все в общем согласны с тем, что официально осужденные положения мессалиан, которые содержатся в православных произведениях, полемизирующих с мессалианами, в творениях Макария отсутствуют. Речь может идти лишь о тенденции либо признавать сосуществование в душе демонов и благодати, либо слишком четко определять признаки этой благодати, приближаясь, таким образом, к *пелагианству*.¹² В действительности далеко не ясно, имел ли преп. Макарий в виду в первом случае нечто отличное от того, о чем говорит ап. Павел: *Соуслаждаюся бо закону Божию по внутреннему человеку: вижду же ин закон во удах моих, противу воюющих закону ума моего...* (Рим. 7, 22-23), — выражая это общее место христианской духовной литературы посредством терминов, употреблявшихся в общемонашеской традиции, которые, однако, *могли использоваться и мессалианами* в еретическом дуалистическом смысле.¹³ Что касается упрека в умеренном пелагианстве, то его можно предъявить всей восточной христианской мистике и, в частности, с еще большим основанием, св. Григорию Нисскому и его школе.¹³ ^[4]

Две антропологии. Если оставить этот интересный спор, завершения которому пока не предвидится, хотя он и затрагивает важнейший момент в отношениях между западным и восточным христианством, и обратиться к *влиянию*, которое произведения «великого Макария» оказывали на духовную литературу Востока, то мы

¹⁰ W. JAEGER. *Two discovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*. Leiden 1954.

¹¹ Относительно сближения с пелагианством см.: I. HAUSHERR. *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme // Orientalia Christiana Periodica*. 1935. I. 328—360.

¹² Ср.: JAEGER. *Two discovered works...* 225.

¹³ JAEGER. *Two discovered works...* 89—92. [«Умеренным пелагианством» будет представляться вся вообще православная аскетика, в том числе и западная — у св. Иоанна Кассиана или галльских Отцов VI в., — если смотреть на нее с позиций августинизма, что среди ученых середины века было общепринятым; см. подробнее прим. v к гл. I ч. II и указ. там литературу, а также удобный свод исследований, написанных с разных точек зрения: *Saint Augustin / Dossier conçu et dirigé par P. RANSON*. (Les Dossier H) <Lausanne> 1988].

без труда обнаружим, что, с точки зрения их читателей с V по XV в., они противопоставляют *библейские терминологию и антропологию* (возможно, со стоическими включениями) — *платонической терминологии и идеалистической антропологии Евагрия*. Эти две антропологии скрытым образом присутствуют в истории исихазма, авторов которого можно grosso modo [в первом приближении] подразделить на учеников Евагрия и учеников Макария, при условии, разумеется, что это деление проводится не слишком строго и, в частности, не основывается на терминологии, которая сближает эти две школы, даже когда каждая из них сохраняет свойственный ей характер.¹⁴ Так, термин «сердце», использующийся в Библии для обозначения центра всей психофизической жизни человека, превращается у таких авторов, как Ориген и св. Григорий Нисский, в синоним *νοῦς* или *ψυχή* платонизма,¹⁵ тогда как преп. Макарий и его школа, стремясь передать всю полноту библейской концепции и одновременно учитывая широкую распространенность терминологии Евагрия в монашеской среде, напротив, помещают *νοῦς* в сердце, что позволяет им терминологически согласовать обе системы словопотребления.¹⁶ В действительности дело тут шло не только о словах, а о *двух антропологиях*, Платона и Библии, между которыми, чтобы заложить основы внутренне согласованной духовной жизни, необходимо было сделать выбор. Является ли человек лишь заключенным в материи разумом, стремящимся к освобождению, или же он психофизическое целое, которому *воплотившийся* Бог принес спасение? Воздействует ли благодать только на *νοῦς*, очищенный от вся-

¹⁴ Существование этих двух полюсов духовной мысли Востока было замечено уже П. МИНИНЫМ (Главные направления древнецерковной мистики // *Богословский вестник*. 1911. Декабрь. 823—838; 1913. Май. 151—172; 1914. Июнь. 304—326) и И. В. ПОПОВЫМ (Идея обожения в древней восточной Церкви // *Вопросы философии и психологии*. 1909. 97. 165—213). Частично оно было независимо подхвачено в: А. GUILLAUMONT. Le sens du nom de cœur dans l'Antiquité // *Études Carmélitaines. Le cœur*. Paris 1950. 41—81 (см. особ. с. 74—79); IDEM. Le „cœur“ chez les spirituels grecs à l'époque ancienne — в статье: Cor et cordis affectus // *Dictionnaire de Spiritualité, d'ascétique et de mystique*. Paris 1953. 2. Col. 2281—2288.

¹⁵ А. GUILLAUMONT. Le sens du nom de cœur... 69—71. [Относительно св. Григория Нисского см.: Св. Григорий Нисский. *Об устройении человека* / Пер. В. М. Лурье под ред. А. Л. Верлинского. СПб. 1995. 31—38, 46—49 (гл. 12 и 14—15) и подробный комментарий, с. 126—127, 151—154].

¹⁶ Локализация интеллекта в сердце была принята уже стоиками в системе их «материалистической» антропологии; к тому же тяготели и некоторые физиологические концепции древних (А. GUILLAUMONT. Le sens du nom de cœur... 56, 77; IDEM. Le „cœur“ chez les spirituels grecs... Col. 2281—2282).

кой «страсти», но лишенный при этом всякой связи с материей, или же весь человек силою купели крещения, в которую он погружается, получает начаток телесного воскресения? Очевидно, мистика Евагрия избрала первую альтернативу и именно поэтому была осуждена. Но раз писания в духе Евагрия все же тайком проникли в христианское предание, необходимо было исправить их в сторону православия, что и сделали Отцы Церкви. Таким образом, несмотря на платонический характер своей системы и терминологии, св. Максим сможет написать: «Человек остается целиком человеком в своей душе и своем теле и благодатью становится целиком Богом в своей душе и своем теле». ¹⁷ Это было необходимое догматическое утверждение, проистекавшее у преп. Максима не из философского образования, а из знакомства с Писанием и его религиозного опыта. Сходным образом «чистая молитва» Евагрия, некий вид гносиса, чуждого благочестию, центром которого является Христос, постепенно превратилась в Иисусову молитву, в которой любое духовное

¹⁷ *Ambigua* // PG XCI. 1088 С. Св. Максим называет Евагрия «нечестивцем» (Схолия на кн. О небесной иерархии св. Дионисия Ареопагита, гл. VII // PG IV. 76—77 [атрибуция схолий св. Максиму вероятна, но не доказана вполне; в связи с атрибуцией схолий ко всем Ареопагитикам, кроме *О божественных именах*, сохраняет значение: С. Л. ЕПИФАНОВИЧ. *Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника*. Киев 1917]); он присутствовал на соборе в Латране, на котором диакон из Понта снова был осужден (правило 18 // H. DENZINGER. *Enchiridion Symbolorum*. Freiburg/Breisgau 1957³¹. N 271 [критич. изд. деяний Латранского собора 649 г.: *Concilium Lateranense a. 649 celebratum* / R. RIEDINGER (Acta Conciliorum Oecumenicorum. Ser. II, vol. I). Berolini 1984; против мнения Р. Ридингера, будто эти деяния фиктивны, а собора не было вообще: P. CONTE. *Il Sinodo Lateranense dell'ottobre 649* (Collezione teologica, 3). Vaticano 1989]). Память Евагрия была в уничтожении также у палестинских монахов (преп. Иоанн Мосх. *Луг духовный*. 26, 177 // PG LXXXVII. 2872, 3048 [гл. 177 передает рассказ, только лишь записанный в Палестине, но передающий событие, происшедшее в Египте, в самом монастыре Келлий: келлия Евагрия стояла там пустой (этот факт важен сам по себе — он говорит о репутации Евагрия в среде братии его собственного монастыря); когда же один брат, несмотря на увещания настоятеля, захотел непременно жить именно в ней, он вскоре был доведен обитавшим в ней нечистым духом до самоуничтожения; гл. 26 рассказывает о видении, бывшем одному брату для его вразумления по молитвам св. Кириака: в числе прочих еретиков он видит и Оригена и Евагрия «в месте мрачном, смрадном и испускающем пламя», «уготованном еретикам... равно как и тем, кто следует их учению»; рус. пер.: Блаж. Иоанн Мосх. *Луг духовный* / Пер. с греч. ... прот. М. И. Хитрова. Сергиев Посад 1915² [репринт: < 1991>]. 33) и у св. Иоанна Лествичника (*Лествица*. XIV // PG LXXXVIII. 865 А [здесь Евагрий именуется θεῖλος — «богопротивный, проклятый»]); ср.: VILLER. *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*. 159.

достижение связывалось не с познанием безличного Божества, а с живым общением со Спасителем.^{18 [vii]}

Опубликованные произведения Варлаама явно показывают, что калабрийский философ разделял основные принципы антропологии платонизма и высказывал их прямо и безусловно.¹⁹ С другой стороны, цитаты, приводимые св. Григорием из трактата Варлаама, посвященного «чистой молитве», постоянные ссылки Калабрийца на «платонизирующих» Отцов Церкви, особенно на Дионисия, показывают, что Варлаам был достаточно осведомлен в предании исихазма и в святоотеческой мистике. Он читал классиков «чистой молитвы» и основывал свое противостояние исихастам XIV в. на положениях в духе Евагрия. Например, он цитирует очень близкие к Евагрию места из произведений св. Максима, чтобы противопоставить их духовным воззрениям афонских монахов: «Высочайшее состояние молитвы есть, говорят, то, когда ум во время молитвы бывает вне плоти и мира и совершенно безвеществен и безвиден».²⁰

Основываясь на столь почтенных авторитетах, Калабриец советовал «совершенно умертвить страстную часть души» (νεκροῦν τελέως τὸ τῆς ψυχῆς παθητικόν) и «всякое действие, общее душе и телу» (πᾶσαν ἐνέργειαν ψυχῆς τε καὶ σώματος κοινήν),²¹ ибо такие действия «привязывают душу к телу и наполняют ее мраком»,²² «ослепляют божественное око» (τὸ θεῖον ὄμμα).²³ Значит, Варлаам отвергал не всю традицию исихазма, а только ту, которая противоречила его платонистически-дуалистической концепции человека, понимавшей под духовной жизнью освобождение от плоти и интеллектуальное созерцание.^[viii]

Христианская йога? Вот каков был противник, от которого св. Григорию Паламе пришлось защищать своих собратьев-исихастов; защита была тем труднее, что главное направление исихазма, к которому он и сам принадлежал, в массе своей усвоило психофи-

¹⁸ См. об этом замечание L. GARDET. Un problème de mystique comparée: la mention du Nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane // *Revue thomiste*. 1952. 642—679; 1953. I. 197—210, особ. 197—200.

¹⁹ См. в особенности два его письма к Игнатию: Barlaam Calabro. *Epistole greche: i primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste* / G. SCHIRÒ (Istituto siciliano di Studi bizantini e neogreci. Testi, 1). Palermo 1954. 315—324. Ссылки на античных авторов, в частности на Платона, приводятся издателем.

²⁰ Св. Максим Исповедник. *О любви* II. 61 // PG XC. 1004 С [пер. св. Феофана: *Добротолюбие в русском переводе*. М. 1900². 3. 188]; ср.: *Триады*. II. 2. § 17 // 524. 13—15.

²¹ Цитируется св. Григорием. *Триады*. II. 2. § 4 // 510. 14—16.

²² Цитируется св. Григорием. *Триады*. II. 2. § 12 // 518. 1.

²³ Цитируется св. Григорием. *Триады*. II. 2. § 23 // 530. 18.

зический способ молитвы, отражавший крайнее проявление «тенденции Макария» в восточном монашестве и приводивший к злоупотреблению.²⁴ У нас нет надежных доказательств того, что этот способ соединять Иисусову молитву с дыханием, задерживая взгляд на какой-либо части тела, и «заставлять таким образом ум сойти в

²⁴ См.: J. MEYENDORFF. Introduction // Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes / J. MEYENDORFF (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 30). Louvain 1973². XXVIII—XXXIII. Мы не приводим здесь заново все монографии и статьи, рассматривающие этот вопрос [см. современную библиографию в ч. I, при гл. III, особ. в прим. ix]. Основными текстами являются произведения преп. Никифора Исихаста (*О хранении сердца* (*Περὶ φυλακῆς καρδίας*) // PG CXLVII. 945—966 [крит. изд. готовит А. Ригго; им уже издан итал. пер. с исправлением неверных чтений и восполнением лакун указ. изд.: I Padri Esicasti. *L'amore della quiete* (*ho tes hesychias eros*). L'escismo bizantino tra il XIII e il XV secolo / Introduzione, traduzione e note a cura di A. RIGO (Padri orientali, [9]). Magnano 1993. 47—60]), Псевдо-Симеона Нового Богослова (*Способ священной молитвы и внимания*; крит. изд.: I. HAUSHERR. *La méthode d'oraison hésychaste* (Orientalia Christiana, IX. 2 = N 36. P. 101—209). Rome 1927 [слав. пер. по рукоп. XV в.: С. Г. ВИЛИНСКИЙ. *Послания старца Артемия*. Одесса 1906. 401—409; относительно проблемы атрибуции см. прим. x к этой гл.] и св. Григория Синаита (PG CL. 1313—1336 [в рукописной традиции это серия из 7 кратких поучений без общего названия (особ. важно 5-е); указ. изд. неудовлетворительно; заметки по критике текста см. в: A. RIGO. *La vita e le opere di Gregorio Sinaita... // Cristianesimo nella storia*. 1989. 10. 579—608, особ. 599]) [все три названных источника переведены на русский в составе т. 5 *Добротолюбия*, однако с такими пропусками и искажениями именно в тех местах, где описывается способ молитвы, что обращаться к этим переводам нельзя; русскому читателю можно рекомендовать точный и полный славянский пер. преп. Паисия Величковского в его *Добротолюбии* (СПб. 1796 — изд. очень редкое; одно из самых доступных изд.: М. 1832²); еще в одном из произведений *Добротолюбия* — препп. Каллиста и Игнатия Ксанфопулов *Наставлении безмолвствующим* (гл. 19—20) — цитируются описания способа молитвы по препп. Никифору и Симеону, но и здесь надо обращаться лишь к слав. пер. преп. Паисия, а не к рус. пер. в т. 5. Побуждения св. Феофана станут понятны, если прочитать его переписку. Ср.: «О молитве я говорил то, что говорил, потому, что из молитвы Иисусовой неznать что сделали. Думают, что как только стал кто творить сию молитву, то этим одним уже все сделал. Молитва сия стала у них как заговор какой: твори ее, приложив к сему и те телесные положения, о коих инде говорится, и все получишь. Вот и мурлычут, а сердце остается пусто, и мысли бродят, даже и срамные движения приходят, а им ничего, будто все такое в порядке вещей. У иных приходит при этом и малая теплота, и они кричат: вот благодать, вот благодать! И не вспомнят, что говорят опытные: смотри, придет легкая теплота, не дивись, это от естества, а не от благодати» (см. и все это письмо, N 18): Еп. ФЕОФАН. *Ответы на вопросы инока относительно различных деланий монашеской жизни*. Тамбов 1894 <цит. по переизд. в: *Символ*. 1985. 13. 117—203>. 144—145, особ. 144].

сердце» существовал в разработанном виде ранее XIII в.;^{lix} его связь с индийской *йогой*, которую старались обнаружить некоторые исследователи, может быть опосредованной и достаточно далекой.²⁵ Напротив, вполне вероятно и даже несомненно влияние ислама: элементы сходства между *зикром* мусульман и способом Никифора Исихаста слишком разительны,²⁶ а человеческие контакты — путе-

²⁵ Относительно сходств и различий см.: M. ELIADE. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*. Paris 1936. 86—88; этот текст почти дословно воспроизводится автором в недавнем труде *Téchniques du yoga*. Paris 1948. 254. [Сегодня в научной среде интерес к сопоставлению исихазма с йогой, кажется, пропал: более 20 лет не появлялось ни одной сколько-нибудь научной работы. Причина едва ли не в том, что все догадки о прямых заимствованиях из Индии не были соотнесены ни с какими историческими фактами. Отмечаемое обычно сходство в приемах сосредоточения и т. п. целиком обусловлено физиологическими особенностями, общими для всех людей].

²⁶ См. об этом основательную статью: GARDET. Un problème de mystique comparée... [Сходство между молитвенной практикой мусульманских дервишей и византийских исихастов отмечается, в основном, в связи с так наз. практикой «зикр» (ذكر, букв.: памятование). Это постоянное повторение имени Аллаха, сопровождающееся и приемами регуляции дыхания. Однако разительны и различия: при «зикре» моления совершаются, как правило, групповые, а не уединенные (как в исихастской практике). Использование при «зикре» в качестве стимулирующих средств музыкальных инструментов и алкоголя вообще делает невозможными дальнейшие сопоставления. Даже с чисто физиологической точки зрения «зикр» стремится вызывать совершенно иные состояния. К такого же рода особенностям принадлежит и сидячее положение тела — одно из общепринятых в поздневизантийском исихазме, но неизвестных более древней исихастской традиции. Подчас — если судить, например, по миниатюрам к *Лествице* в одной рукописи, где молящиеся умной молитвой монахи изображены сидящими едва ли не «по-турецки» — может показаться, что хотя бы эта особенность была все-таки заимствована от мусульман (ср.: A. RIGO. «Καθίσας ἐν κελλήῳ ἡσυχῶ [...]»: le posizioni corporee nella pratica delle tecniche dell'orazione esicasta // *Annali della Facoltà di lingue e letterature straniere di Ca' Foscari*. N 3. *Orientalia*. 1983. 22. 1—12; 1984. 23. 257—258). Однако, и это едва ли верно: в практике «зикр» сидячее положение было всего лишь начальной позой, после которой «молитва» доходила до экстатического танца. Тут трудно указать конкретный путь проникновения хотя бы отдельных элементов подобной практики в византийское монашество. Отмечаемые черты сходства не выходят из ряда целиком обусловленных общностью психофизиологических характеристик человеческого организма и, следовательно, не требуют для своего объяснения предположений о прямом влиянии. Остается, впрочем, неясным происхождение практики «зикр», самое древнее описание которой даст византийский автор XII в. В новейшей работе сам Риго пишет, что вопрос неясен: A. RIGO. Introduzione // I Padri Esicasti. *L'amore della quiete...* 16. См. подробнее прим. x к этой гл. и указ. там литературу].

шествия монахов в Палестину и Египет, завоевание мусульманами Малой Азии — слишком часты, чтобы можно было допустить существование в одну эпоху столь сходных религиозных явлений без взаимного влияния.^[X] Однако эти два способа различны в том, что *йога*, как и *зикр*, является физической *техникой*, единственной и непосредственной причиной желаемого следствия, в то время как метод исихазма — не более чем средство²⁷ достичь внимания и безмолвия ума, тесно связанное с упражнением в добродетели и постом:²⁸ совокупность этих факторов, среди которых техника дыхания не является главной, делает человека способным воспринимать благодать.^[XI]

Несмотря на все это, нападки Варлаама смутили исихастов. Трактаты преп. Никифора и Псевдо-Симеона хотя и предоставляли в их распоряжение практический способ действия, не содержали догматической аргументации, которую можно было бы использовать в споре с Калабрийцем. Эту аргументацию, а также строгую иерархию ценностей и привнесет им св. Григорий Палама, объединив в гармоничной концепции жизни во Христе идеалистическую терминологию, восходящую к Евагрию, и более поздние психофизические способы молитвы. Таким образом, он продолжил труд Отцов Церкви, которые, не отказываясь от элементов, нехристианское происхождение которых несомненно, приспособляли их, как отблески естественной мистики, к уникальной реальности христианской тайны. Само собой разумеется, что это приспособление меняло глубокий смысл употребляемых терминов и приводило их в согласие с библейской антропологией.

²⁷ ELIADE. *Téchniques du yoga*. 254; GARDET. Un problème de mystique comparée... 678.

²⁸ Именно так у преп. Никифора, небольшой трактат которого представляет собой антологию аскетических текстов, за которыми в виде приложения и практического совета следует изложение его собственного способа. Данное преп. Никифором в предисловии обещание сообщить способ духовной жизни, не требующий «ни трудов, ни потов», относится к совокупности обеих частей, а не к одному дыхательному способу, вопреки тому, что пишет о. Осэр (I. HAUSHERR. *Les exercices spirituels de saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique // Orientalia Christiana Periodica*. 1954. XX. 7—26, особ. 23—24). Приложение, посвященное последнему, составляет даже в некоторых рукописях отдельный короткий трактат, к которому, следовательно, предисловие не относится (например, *Bodl. Barocc.* 69. F. 1—4 (1378 г.); *Paris. gr.* 1145. F. 83—89 (XIV в.) содержит предисловие и флорилегий, но пропускает изложение способа). Предисловие представляется Никифору средством устранить какой бы то ни было оттенок пелагианства, которое заключалось бы в утверждении возможности добиться благодати «трудами».

За долгие годы, проведенные на Афоне, св. Григорий усвоил всю совокупность монашеской аскетики исихастов. Как мы уже отмечали, если бы обстоятельства не заставили его участвовать в полемике об учении, он все равно оставил бы нам достаточно объемистые духовные произведения, не содержащие в себе, впрочем, ничего оригинального. Сосредоточенная вокруг Иисусовой молитвы аскетика, которую он проповедует своим духовным ученикам, очень точно продолжает традицию святых Диадокха Фотикийского, Иоанна Лествичника и Феодосия Филадельфийского, с некоторым уклоном в сторону преп. Макария. Важно отметить, что в этих духовных произведениях св. Григория Паламы упоминаний о способе дыхания нет: он говорит о нем только тогда, когда защищает его от нападок Варлаама. Поэтому рискованно утверждать, как это иногда делается, что умолчание об этом способе великих духовных авторов этой эпохи (свв. Феодосия, Николая Кавасилы) указывает на их враждебное к нему отношение. Св. Григорий Палама не был к нему враждебен, а просто считал бесполезным упоминать о второстепенном и специальном моменте современного ему учения исихастов.

Очищение и краткословная [μονολόγιστος — букв. «однословная»] молитва. Чтобы достичь созерцания, человек должен сначала пройти через отрицательную стадию очищения ума. Излагая это общее место аскетической литературы, св. Григорий прибегает к ставшей классической терминологии Евагрия. «Свет, — пишет он, — является чистому уму по мере лишения всех умопредставлений (κατὰ στέρησιν πάντων τῶν νοημάτων) и становления безвидным (ἀσχηματιστός)». ²⁹ «Любое обладающее формой явление (πάν τὸ ἐν σχήματι φαινόμενον), будь то свет или огонь, которое может придать форму уму, то есть воздействовать на страстную часть (τὸ παθητικόν), каковой является воображение... происходит от коварства врага». ³⁰ Святые смогли достичь истинного видения благодаря «чистоте сердца», ³¹ то есть освободившись от страстей. ³²

Достаточно бегло просмотреть места *Слова к Ксении о блаженном плаче* (μακάριος πένθος), чтобы убедиться, что св. Григо-

²⁹ Св. Григорий Палама. *Собеседование православного с варлаамитом* (Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου) // ГПС II. 173. 9—12.

³⁰ К Афанасию Кизическому // ГПС II. 421. 6—8; ср.: цитаты из св. Максима в том же смысле в *Против Акиндина*. VI. 12 // ГПС III. 416—417.

³¹ *Собеседование Феодана с Феотимом* // ГПС II. 258. 19—259. 9 <PG CL. 956 BC>.

³² К Ксении // PG CL. 1064 D, 1085 A, etc.; *Главы о молитве* // PG CL. 1117 C, 1120 C—1121 A.

рий Палама ни в чем не отступил от аскетического предания в духе преп. Иоанна Лествичника.³³

Позитивный элемент его аскетики, стяжание благодати и жизни в Иисусе Христе, основывается на «краткословной молитве» (προσευχὴ μονολόγιστος [букв.: однословной]),³⁴ творимой непрерывно (ἀδιάλειπτος).³⁵ Эта молитва есть «память Божия» (μνήμη τοῦ Θεοῦ),³⁶ не просто пассивное «состояние» (ἔξις), как утверждал Варлаам,³⁷ а сознательная деятельность человека: когда апостол советует: *непрестанно молитесь* (1 Фес. 5, 17), — он призывает нас к непрерывному действию (ἀδιάλειπτως ἔχεισθαι τῆς ἐνεργείας), к обращенной к Богу мольбе (δέησις). «Мы молим этой непрерывной мольбой, — пишет св. Григорий Палама, — не для того, чтобы убедить Бога, ибо Он всегда действует самопобудительно, не чтобы привлечь Его к себе, ибо Он всюду, но чтобы самим возвыситься до Него».³⁸ В другом месте св. Григорий напоминает, что непрерывная молитва есть также и *благодарение* (εὐχαριστία);³⁹ в обоих случаях речь идет прежде всего о соединении с личным Богом. Этот сознательный и активный характер молитвы в описании св. Григория Паламы показывает, насколько далека была аскетика исихастов от механизирования молитвы. Слова, в которые облекалась «краткословная молитва», чаще всего были следующие: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя»,⁴⁰ — именно эту формулировку Варлаам подверг упреку за отсутствие в ней исповедания Божественности Христа. Св. Григорию была известна и более простая и древняя формула Κύριε ἐλέησον [Господи помилуй],⁴¹ и он считал, что молитва мытаря (Лук. 18, 13) тоже была одной из разновидностей «краткословной мольбы» (μονολόγιστος δέησις).⁴²

³³ К Ксении // PG CL. 1076—1077; ср.: *Триады*. II. 2. § 15 // 522. 15 ἐπ.; см. об этом: архим. КИПРИАН КЕРН. *Антропология св. Григория Паламы*. Париж 1950. 414—421.

³⁴ *Главы о молитве* // PG CL. 1120 C; *Беседа 2* // 28 A [способ ссылок на *Беседы* см. выше, ч. II, гл. I, прим. 6], etc.

³⁵ К Афанасию Кизическому // ГПС II. 424. 32.

³⁶ К Афанасию Кизическому // ГПС II. 425. 1; *Житие св. Петра Афонского* // PG CL. 1029 D.

³⁷ Цитруется св. Григорием в *Триадах*. II. 1. § 30 // 490. 26—31.

³⁸ *Триады*. II. 1. § 30 // 491. 2—6, 19—22.

³⁹ *Беседа 2* // 21 C.

⁴⁰ *Томос 1341 г.* // *Register*. 242. 351—352 < PG CLI. 689 A > . [См. выше, ч. I, гл. III, прим. x].

⁴¹ *Иные главы*. *Vatic. Reg. Svec.* 43. F. 169. [Это единственное произведение св. Григория Паламы, которое остается неопубликованным до сих пор].

⁴² *Беседа 2* // 28 A.

Молитва и монистическая антропология. Однако свое настоящее значение учение св. Григория Паламы о молитве приобретает тогда, когда он вступает в полемику с идеализмом калабрийского философа. Платонистической мысли о том, что «умная молитва» является развоплощением души, он резко противопоставляет монистическую концепцию человека. «*Вонми себе*, — пишет св. Григорий, ссылаясь на Второзаконие (15, 9 [только Септуагинта и ее переводы]), — то есть себе целиком, а не одной только своей части, упуская из виду все остальное».⁴³

Отец Киприан Керн посвятил целую главу своего труда об *Антропологии св. Григория Паламы* учению св. Григория о превосходстве человека над ангелами. По его мнению, это превосходство основывается на телесности человека, позволяющей ему осуществлять свою власть над миром.⁴⁴ Этот частный, но чрезвычайно характерный аспект мысли св. Григория входит, как мы постараемся здесь показать, составной частью в его сотириологию и христологию. По причине греха человек утратил и свое сверхангельное бытие, ибо он не является более царем мира и позволяет подчинить себя силам этого мира, и свое внутреннее равновесие, ибо его ум подпал законам плоти и сама его душа, предназначенная быть бессмертной, стала смертной.⁴⁵ Слово воплотилось именно для того, чтобы восстановить царственность человека и вернуть ему утраченное равновесие, «чтобы дать ему причаститься Божественного бессмертия... *чтобы почитать плоть, саму эту смертную плоть* (ἵνα τιμῇσθαι τὴν σάρκα καὶ αὐτὴν τὴν θνητὴν), дабы гордые духи не считались бы достойными большей чести, чем человек, дабы они не мнили себя богами по *своей бесплотности и своему кажущемуся бессмертию* (διὰ τὴν ἀσαρκίαν καὶ τὴν δοκοῦσαν ἀθανασία).⁴⁶

Варлаам писал в своем трактате против исихастов, что «пристрастие к действиям, общим страстной части души и телу, привязывает душу к телу и наполняет ее тьмой». Св. Григорий Палама отказался принять эту точку зрения. Создав человека, это разумное животное, Бог придал его душе особое качество, отличающее ее от ангелов, — *способность жить тело* (ζωοποιὸν ἔλαβε τὸ πνεῦμα παρὰ τοῦ Θεοῦ, δι' οὗ συνέχει καὶ ζωοποιεῖ τὸ συννημένον σῶμα [(человек) принял животворящий дух от Бога, им же содержит и животворит совосприятое тело]): «Ибо душе естественным [образом] настолько любезно собственное ее тело, с которым она связана, что

⁴³ Триады. I. 2. § 9 // 401. 16—18.

⁴⁴ Архим. КИПРИАН КЕРН. *Антропология...* 353—385.

⁴⁵ См. выше, ч. II, гл. I, раздел «Смерть бессмертной души».

⁴⁶ Беседа 16 // 204 А.

она никогда не хочет его покидать и никогда бы не покинула, если бы не принуждалась к тому какой-либо серьезной болезнью или раной, являющимися извне». ⁴⁷ Св. Григорий ни в коем случае не видит в теле нечто дурное или «тюрьму души». «За исключением греха, — утверждает он, — в настоящей жизни нет ничего дурного, даже смерть не дурна, но [все] может вести ко злу». ⁴⁸

Только еретики-мессалиане говорят, что тело — зло само по себе. ⁴⁹

Тело участвует в молитве... Итак, св. Григорий выступал прежде всего против дуализма в антропологии. «Какая боль, какая радость, какое видение телесное не является деятельностью, общей душе и телу?... Существуют блаженные страсти, общие душе и телу действия, которые не привязывают дух к телу, но привлекают плоть к достоинству, близкому к достоинству духа, и заставляют ее также обратиться к горнему... Так же ведь, как Божественность воплотившегося Слова Божия принадлежит и телу, и душе... так и благодать духа, передаваемая телу посредством души, придает и ему, у духовных людей, способность *испытывать Божественное* [выражение Ареопагита: *О божественных именах*. II. 9] и позволяет ему разделять страсть души... Тогда тело не движется под влиянием телесных и материальных страстей... а обращается само в себя, отрешается от всякого общения со злом и само по себе достигает своего освящения и обожения неотчуждаемого...» ⁵⁰ В качестве «общего душе и телу действия», особенно «приятного Богу», св. Григорий Палама приводит «блаженный плач» (*μακάριος πένθος*) и слезы умиления, которые восточные подвижники, в особенности преподобные Исаак Ниневийский Сирий и Иоанн Лествичник, считали настоящим духовным крещением. ⁵¹ «Значит... — отвечает св. Григорий Варлааму, — ни пощения, ни бдения, ни коленопреклонения, ни на земли легания, ни многого стояния — ничего такого не нужно творить тому, кто упражняется в умной молитве, ибо все сие болезненно приводит в действие осознание и приносит, как выразился бы он [Варлаам], сутолоку в душу молящегося». ⁵² Отцы же, следующие традиции Макария, говорят о

⁴⁷ Главы физические... 38 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 124. 14—17 [см. выше, ч. II, гл. I, прим. 18].

⁴⁸ Πλὴν γὰρ τῆς ἀμαρτίας οὐδὲν τῶν ἐν τῷ βίῳ τοῦτο κακὸν ὄντως, εἰ καὶ κακώσεως πρόξενον, οὐδ' αὐτὸς ὁ θάνατος. *Beseda* 16 // 213 С.

⁴⁹ Триады. I. 2. § 1 // 393. 8—10.

⁵⁰ Триады. II. 2. § 12 // 518. 3—9, 14—28.

⁵¹ Триады. II. 2. §§ 17—18 // 524—526.

⁵² Триады. II. 2. § 4 // 510. 20—25.

физическом страдании как о приводящем к молитве⁵³ и упоминают о чистой телесной радости, проистекающей от молитвы.⁵⁴ Св. Григорий Палама чрезвычайно живо чувствует противоречие между Евангелием и спиритуализмом платоников; для него тело не есть седалище зла в человеке. Обнажение, предшествующее видению Бога, есть в его понимании не развоплощение, а оставление греха и всего связанного с грехом; причем кроме грехов физических существуют еще и грехи умственные: «Человек, устремившийся к единению с Богом, должен отставить не только телесную деятельность, он должен отставить и деятельность ума».⁵⁵ Тело само по себе не зло: «Сие сопряженное с нами тело было привязано к нам Богом, чтобы стать нашим сотрудником, или, скорее, оно было дано нам в подчинение; значит, мы оттолкнем его, если оно взбунтуется, и примем его, если оно будет вести себя как подобает».⁵⁶ У св. Григория Паламы можно найти много мест, в которых он говорит о «презрении к телесному», используя обычный платонистический язык св. Отцов, но при этом уточняет: «Плотовидным же называю то, что приходит в наши помыслы от плотских сластей и сласто-явленно спребывает [с ними] и запинаят их. Находящее же телу от духовно обрадованной души — сие аще и в теле обретается действующим, но духовно есть... приходящая от ума в тело духовная сласть [или удовольствие: ἡδονή], сама никак не онепотребствовавшись причастием тела, пересоставляет тело и духовным творит [его], плотские отревающим лукавые устремления и никакоже до-лужающим душу, но совозносящимся с ней, якоже и человеку целиком быти Духом (ὡς καὶ Πνεῦμα τό τε ὅλον εἶναι τὸν ἄνθρωπον), как сказано: *Рожденное от Духа есть Дух* (Ин. 3, 6 и 8)».⁵⁷ Невелика заслуга очистить только ум. «Что же очищает желательное [πρωτόμερον — т. е. желание Бога]? — спрашивает св. Григорий. — Только ум? Нет. Ибо, согласно Отцам, он не многого труда для очищения требует, но от чистоты ему свойственно легко отпадать; вот почему и без божественного желания [χωρίς τοῦ θείου πόθου — без любви (или стремления) к Богу] он может очиститься... и такое очищение подходит для новоначальных. Божественное же желание, очищая всякое свойство же и силу души же и тела и со-дельвая постояннейшее очищение ума, творит человека приятельным боготворящая благодати [δεκτικὸν τῆς θεολοιοῦ χάριτος —

⁵³ *Триады*. II. 2. §§ 6—7 // 512—513.

⁵⁴ *Триады*. II. 2. § 10 // 515. 22—29.

⁵⁵ *Триады*. II. 2. § 3 // 509.

⁵⁶ *Триады*. II. 2. § 5 // 511. 13—16.

⁵⁷ *Триады*. II. 2. § 9 // 514. 26—515. 10.

т. е. способным к принятию... благодати]». ⁵⁸ Значит, *весь* человек *целиком* любит Бога и приемлет Его в себя.

...и в сверхъестественной жизни. Как можно идти евангельским путем к святости без телесной деятельности, согласующейся с жизнью духа? Разве любовь к ближнему, столь живой и усиленно деятельный пример которой приводит ап. Павел, не является необходимой для единения с Богом? ⁵⁹ «Не одна душа приемлет залог будущих благ, — утверждает св. Григорий, — его получает и тело, идущее ради этого вместе с ней по пути евангельскому». ⁶⁰ Пример ап. Павла и его писаний снова и снова встречается в произведениях св. Григория Паламы. Какой смысл, в самом деле, может иметь в дуалистической мистике Варлаама такой текст, как Рим. 12, 1: *Молю убо вы, братие, щедротами Божиими, представите телеса ваша жертву живу, святу, благоугодну Богу?* «Следовательно, нужно, — комментирует св. Григорий Палама, — принести Богу страстную часть души, живую и действующую, чтобы она стала живой жертвой... Как может быть принесено в жертву наше живое тело?... [оно приносится в жертву] когда взор наш кроток... когда уши наши прилежно внимают Божественному учению, не для того лишь, чтобы слышать его, но, как говорит Давид, *и правда Его на сынех сынов, хранящих завет Его и помнящих заповеди Его творити я* (Пс. 102, 18)... когда наш язык, наши руки и наши ноги служат к исполнению воли Божией». ⁶¹ Учитель безмолвия без труда находит в Новом Завете другие примеры, доказывающие, что апостолы, призывая нас к «непрестанной молитве», не предавались пассивной мистике и что Дух проявлялся посредством их тел, ⁶² ибо «тело также участвует в освящении, стяжав неделание зла (*ἀπραξίαν τῶν κακῶν*)». ⁶³ Значит, следует бороться со злом и особенно со злоупотреблением чувствами, а не отрешаться от тела и чувств самих по себе. ⁶⁴

Св. Григорий чрезвычайно далек от любой формы «квиеизма», и его аскетика не имеет ничего общего с бегством от материи индуистов или неоплатоников. Напротив, с редкой для средних веков глубиной он воспринимает ее в ветхозаветном духе. Несколько

⁵⁸ *Триады*. III. 3. § 12 // 690. 10—23.

⁵⁹ *Триады*. II. 2. § 21 // 528. 29—529. 17.

⁶⁰ *Триады*. I. 3. § 33 // 443. 28—444. 1; ср.: *К Ксении* // PG CL. 1081 D.

⁶¹ *Триады*. II. 2. § 20 // 528. 11—24.

⁶² *Триады*. II. 2. §§ 13—14 // 519—521.

⁶³ *Беседа* 12 // 153 C; ср.: *Житие св. Петра Афонского* // PG CL. 1012 D—1013 A.

⁶⁴ *Триады*. II. 2. §§ 5, 9 // 511. 914—915; 514. 28—515. 11.

приведенных нами текстов показывают, насколько в духовном отношении он был обязан Псевдо-Макарию.

Настоящий смысл психофизического способа. Понятно, что в рамках такой антропологии психофизическому способу молитвы легче найти место, нежели в антропологии калабрийского философа. Прежде чем рассмотреть отрывки, в которых св. Григорий оправдывает сам принцип этого способа, отметим его возражения, опровергающие интерпретацию Варлаама. Возражения учителя безмолвия сохраняют свое значение и по сей день, поскольку некоторые авторы и сейчас понимают психофизический способ на манер Калабрийца и осуждают его по тем же причинам, что и он. Св. Григорий Палама прежде всего отвергает точку зрения, согласно которой этот способ будто бы является *механическим средством* стяжания благодати. В самом деле, Варлаам говорит о «вхождениях и исхождениях ума, происходящих одновременно с дыханием», и о других странных явлениях, тесно связанных с физическими обстоятельствами молитвы;⁶⁵ он обвинял исихастов в том, что они хотят достичь духовных результатов, задерживая дыхание.⁶⁶

Согласно св. Григорию Паламе, это клевета: психофизический способ молитвы является в сущности практическим средством для начинающих, позволяющим избежать рассеяния ума и мечтания. «Вполне уместно, — пишет он, — обучать, в особенности новоначальных, входя, созерцать самих себя и посредством дыхания посылать собственный ум внутрь. Ведь никто же из благосмыслящих не станет воспрепятствовать еще не достигшему созерцания вновь собирать в самого себя свой собственный ум некоторыми приемами (*μυχναλῆς τισι*). Потому что те, кто уже приступили к этой борьбе, часто замечают [свой ум] уводимым, [почему] и нужно им его [столь] же часто возвращать обратно. Будучи неопытными, они не понимают, что [ум] неудобозрительнее и легкоподвижнее всего. Вот почему советуют им внимать частоте выдохов и вдохов и немного задерживать их,⁶⁷ чтобы таким образом помочь удержать и ум...»⁶⁸ Св. Григорий часто подчеркивает начальный и инструментальный характер этого способа,⁶⁹ родствен-

⁶⁵ *Письмо к Игнатию* // Barlaam Calabro. *Epistole greche...* 323; ср.: MEYEN-DORFF. Introduction // Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*. XV-XVI.

⁶⁶ *Триады*. II. 2. § 25 // 532. 8.

⁶⁷ Ср.: Псевдо-Симеон. *Способ...* // HAUSHERR. *La méthode d'oraison hésychaste...* 164; преп. Григорий Синаит. *О покое* [одно из 7 поучений; см. выше, прим. 24] // PG CL. 1316 D.

⁶⁸ *Триады*. I. 2. § 7 // 399. 13—27.

⁶⁹ *Второе письмо Варлааму* // ГПС 1. 288; *Триады*. I. 2. § 8 // 400—401; II. 2. §§ 2, 25 // 508—509, 532; II. 3. § 14 // 550.

ного, по его мнению, иным разновидностям телесной аскезы: «Ибо тот, кто полагает отвратительным начало молитвы, еже есть при-страшное же и многоболезненное и многостенательное пребывание в сокрушении сердечном, которое умно в молчании многим временем совершается ради еже по Бозе безгневия, и молитва в слезах и сокрушением при ощущении болезней от поста же и бдения, и еже указывать новоначальным возводить расчлененность ума в единовиднейшую и равномерную [κατάλληλον τηνικαῦτα — *приблизительно*, одинаковую в разных местах] молитву — тот, кто все это презирает, тот, следовательно, и цель молитвы и попросту ее всю вменяет во зло...»⁷⁰ Тут не может быть и речи о легком и механическом достижении видения Бога: мы имеем дело с аскетическим упражнением, основывающимся на необходимости «собрать» свой ум вниманием (προσοχή) и сосредоточиться в себе; св. Иоанн Лествичник говорил даже об «ограничении в себе моря ума» (ἐν σοὶ ὁ τὴν θάλατταν τοῦ νοῦς περὶορίζων)⁷¹ и в отличие от Евагрия, для которого возвращение в себя было действием одного только ума, определял исихаста как «человека, стремящегося заключить бестелесное в своем теле».⁷²

Оправданная критика. Защищая психофизический способ молитвы, св. Григорий тем не менее признает, что его употребление бывает иногда сомнительным: Варлаам «взял предлогом некоторые человеческие слабости».⁷³ Более того, учитель безмолвия открыто признает, что трактат преп. Никифора Исихаста, главный предмет спора, отнюдь не безупречен. «Никифор, — пишет он, — составил свой трактат в простоте и безыскусно; Варлааму было к чему придраться».⁷⁴ В другом месте он, кажется, признает, что некоторые выражения преп. Никифора могут произвести двусмысленное впечатление, раз Варлаам отыскивал «кажимости», на основании которых его осудил.⁷⁵

Судя по контексту, эти двусмысленности преп. Никифора относились к антропологии, к роли ума (νοῦς) и сердца; Калабриец

⁷⁰ *Триады*. II. 2. § 15 // 522. 14—24; это место напоминает советы Григория Синаита, отмечающего болезненность позы, принимаемой молящимся исихастом (*Каким образом следует сидеть в кельи...* [позднейшее название 7 безымянных поучений] // PG CL. 1329 A).

⁷¹ *Лествица*. XXVIII // PG LXXXVIII. 1132 С.

⁷² *Лествица*. XXVII // PG LXXXVIII. 1097 В (цитируется св. Григорием в *Триадах*. I. 2. § 6 // 399. 6—7).

⁷³ *Триады*. I. 3. § 49 // 460. 11—12; ср.: MEYENDORFF. Introduction // Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*. XXXIII.

⁷⁴ *Триады*. II. 2. § 3 // 509. 22—24.

⁷⁵ *Триады*. II. 2. § 26 // 533. 10—11.

цитировал св. Григория Нисского, чтобы показать, что «...имеет место... растворение умной сущности в тонком и световидном из чувственной природы»,⁷⁶ в то время как св. Григорий Палама, защищая преп. Никифора, основывался на Псевдо-Макарии, в частности на следующем знаменитом месте из *Духовных бесед*: «Сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении. И когда благодать овладеет пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами: ибо там ум и все помыслы, и чаяние души».⁷⁷

Роль сердца. Итак, мы видим, что по поводу преп. Никифора Исихаста и его способа молитвы возникает отмеченное выше противоречие между «интеллектуальной мистикой», основывающейся на антропологическом дуализме неоплатоников, и «мистикой сердца», более близкой к Библии, а иногда к стоицизму. Мы уже говорили, что св. Григорий Палама и исихасты XIV в. строго придерживались последнего направления. Большинство считало сердце средоточием всей духовной и телесной жизни; оно никоим образом не было для них метафорическим обозначением центра эмоциональной жизни человека, а являлось библейским термином, который преп. Макарий широко использовал для обозначения главного органа жизни. В то же время совершенно ясно, что для многих мистиков, как и для еврейских авторов, эта мистика соответствовала физиологической концепции, в которой сердце было центром. В этой концепции «сердце есть главнейшая часть; оно владычествует над телом, и именно в него Создатель поместил источник внутренней теплоты; вместе с легкими, играющими роль охладителя, оно участвует в дыхании и речи».⁷⁸ Значит, именно в сердце должен «спуститься» ум,

⁷⁶ Св. Григорий Нисский. *Об устройении человека*. VIII // PG XLIV. 145 C [рус. пер.: Св. Григорий Нисский. *Об устройении человека*. 23]; *Триады*. II. 2. § 27 // 534. 7—9.

⁷⁷ *Беседа XV. 20* // *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* / H. DÖRRIES, E. KLOSTERMANN, M. KROEGER. (Patristische Texte und Studien, 4). Berlin 1964. 139 [PG XXIV. 589 B; рус. пер. (где это § 18): Преп. Отца нашего Макария Египетского *Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях* / Переведены с греч. при Московской Духовной Академии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1904⁴ <репринт: 1994>. 120]; неоднократно цитируется св. Григорием в *Триадах*: I. 2. § 3 // 396. 7—10 и II. 2. § 27 // 534. 4—6.

⁷⁸ Существование такой концепции в христианской среде подтверждается блж. Феодоритом: *О Провидении*. III // PG LXXXIII. 585—605; ср.: GUILLAUMONT. Le „cœur“ chez les spirituels grecs... 77—78. В некоторой степени она может быть оправдана современной медициной; см. об этом доктора A. BLOOM. *Contemplation et ascèse* // *Études carmélitaines*. 1949. 28. 49—67.

чтобы заново обрести «неподвижность» и, таким образом, восстановить в человеке внутреннюю гармонию, разрушенную грехом. В этом психофизиологическом процессе дыхание и положение тела играют важную роль на том же основании, что и психологический настрой или аскетические упражнения. Очевидно, что трактаты о молитве, датируемые XIII в. (преп. Никифора и Псевдо-Симеона), предполагали подобную психофизиологическую концепцию.

Но св. Григорий был слишком хорошо знаком со святоотеческими произведениями, чтобы полностью игнорировать традицию чисто «интеллектуальной» молитвы. Кроме того, он был слишком византиец, чтобы позволить себе сделать однозначный выбор между двумя антропологиями, ведь это означало бы более или менее явную критику таких авторитетов, как св. Нил Синайский (псевдоним Евагрия) и даже св. Григорий Нисский. Однако в глубине души он такой выбор сделал. Поэтому он старался придать библейское «мистическое» значение неоплатонистическим и дуалистическим писаниям отцов, на которые ссылался его оппонент, и установить, таким образом, *consensus patrum*,^[xiii] в то же время с редким для его эпохи критическим чутьем он отказывается от какого бы то ни было догматизма в области чистой физиологии. Приведем только один пример такого подхода, часто употреблявшегося св. Григорием Паламой.

«Великий Макарий, — пишет св. Григорий, — наученный энергией благодати, и нас научает, что ум и все помышления души находятся в сердце как в своем органе. Нисский же [епископ] — что не внутри тела это, ибо бесплотно.⁷⁹ А мы сводим воедино это кажущееся различие и доказываем, что не противоположно одно другому. Если и не внутри тела ум, как бесплотный, согласно Григорию Нисскому, то мы говорим, что он и внутри, а не вне тела, потому что, согласно Великому Макарию, ум соединен с телом и пользуется сердцем как первенствующим телесным органом... Ведь так же и тот, кто говорит, что Божественное — не в каком-либо месте, будучи бесплотным, не возражает говорящему, что Бог Слово некогда оказался внутри девственных и пренепорочных ложесн, ибо там Он соединился паче слова нашему смешению [*т. е. нашей природе*] чело-веколюбия ради неизреченного».⁸⁰

⁷⁹ Об устройении человека. XII // PG XLIV. 156.

⁸⁰ *Триады*. II. 2. § 29 // 535. 6—20; почти дословно повторяется в *Святогорском Томосе* // ГПС II. 572. 7—18; ср.: также *Триады*. III. 3. § 4 // 682. 4—12. Дискуссия о месте воу̇с велась в христианстве издревле; см. уже: блаж. Феодорит. *Врачевание эллинских болезней*. V. 22 // Théodoret de Cyr. *Thérapeutique des maladies helléniques* / P. CANIVET (Sources chrétiennes, 57). Paris 1958. 232—233.

Ссылка на Воплощение позволяет св. Григорию более или менее искусственно примирить противоположные мнения. Не исключено, впрочем, что подход, которому он следует, не столь искусственен, как может показаться: разве такие Отцы Церкви, как Григорий Нисский и Максим, не только на словах разделяли идеалистическое учение неоплатоников и разве они не согласились бы с истолкованием, которое дает их мысли св. Григорий Палама? Он и сам, произнося проповеди, иногда пользовался традиционными идеалистическими штампами о необходимости оставить любовь к телу и любить только душу;⁸¹ при этом он не ставил себе конкретную цель дать богословское обоснование аскетике исихастов и опровергнуть номиналистский идеализм Варлаама. Он мог даже написать свои *Главы о молитве* вполне Евагриевым языком. Очевидно, св. Григорий не отказывался при этом от своих мыслей о роли тела в духовной жизни, а лишь стремился восстановить нарушенное грехом *равновесие* человеческого состава, вернув духу владычество над телом.

В физиологии нет догматизма. Придерживаясь библейской мысли об онтологическом единстве человеческого состава, св. Григорий Палама никоим образом не стремится догматизировать ту или иную физиологическую теорию и предоставляет, таким образом, полную свободу научному исследованию. В самом деле, Откровение содержит вечные истины, относящиеся к спасению, а не к физиологии. «В этой области, — пишет учитель безмолвия, — если хотят узнать, как дух соединяется с телом, где находится седалище воображения и мнения, где располагается память, какая часть тела наиболее подвижна и, так сказать, управляет другими, откуда происходит кровь, каждый ли из жизненных соков совершенно бесприимен и какие внутренности содержат их, в этой области каждый может высказывать свое мнение... то же относится... и ко всем подобным вопросам, относительно которых Дух не дал нам ясного откровения; ибо Дух наставляет только в той Истине, которая пронизывает все. Поэтому, даже если ты и обнаружил, что в этом мы расходимся с божественным и премудрым Григорием Нисским, не стоило нападать на нас из-за этого».⁸²

⁸¹ *Беседа* 33 // 416 В; ср.: *Беседа* 6 // 81 В; *Беседа* 26 // 333 А.

⁸² *Триады*. II. 2. § 30 // 535. 21—29 — 536. 1—7. [Это не мешало св. Григорию проявлять достаточный интерес к естественнонаучным знаниям, что особенно отразилось в его *Главах физических...*; анализ этого материала см. в: R. SINKIEWICZ. Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: the *Capita* 150 of Gregory Palamas // *Mediaeval Studies*. 1986. 48. 334—351].

Аскетика Воплощения. Однако сущность воззрения св. Григория Паламы на исихазм не ограничивается рассуждениями об онтологическом единстве духа и тела в природном человеке. Его главная аргументация связана с фактом Воплощения. Интересную иллюстрацию этого мы находим в его *Слове на Введение Богородицы во храм*, представляющем собой как бы духовную биографию Богородицы, составленную св. Григорием в молодости. В то время как св. отцы, принадлежавшие к направлению Оригена, в качестве примера, иллюстрирующего этапы духовного восхождения, избрали Моисея, св. Григорий для разработки этой темы обратился к Марии, увенчивая созерцательную жизнь не простым видением Божественного, а телесным и теснейшим соединением с Ним в Воплощении. Как считал учитель безмолвия, Богородица предавалась в храме «святой исихии» (ἐν τῇ ἱσυχίᾳ),⁸³ Она «сосредоточила свой ум на обращении в себя, на внимании и на божественной непрестанной молитве» (συνῆψε τὸν νοῦν τῇ πρὸς ἑαυτὸν στροφῇ καὶ προσοχῇ καὶ τῇ ἀδιαλείπτῳ θεῖα προσευχῇ).⁸⁴ Это сознательное употребление терминологии исихазма при описании жизни Богородицы в храме совершенно ясно указывает на намерение св. Григория Паламы воспользоваться Ею как примером, а также его старание рассматривать практику исихазма только как *средство*, но не как цель мистической жизни: ведь для Богородицы плодом этой «непрестанной молитвы» оказалось открытие, что «ничто не может остановить течение, влекущее всех людей к смерти (στῆσαι τὴν κοινὴν ταύτην ἀνθρώποληθρον ῥύμην), и неудержимое падение нашего рода в ад (τὴν ἄσχετον τοῦ γένους πρὸς ἕδρην φορὰν)»; и тогда Она прозревает тайну Божественного Материнства, сосудом которого Ей суждено стать. «Оно пролагает путь вещам еще более великим и совершенным; оно открывает, осуществляет и передает последующим поколениям деяние, превышающее видение (πρῶξις θεωρίας ὑψηλότερα), и видение столь же отличное от того, о котором шла речь до тех пор, сколь действительность отлична от воображения».⁸⁵ Это превосходство *христианского события* над любым психологическим устремлением или аскетикой, внешними по отношению к благодати Воплощения, несомненно, является главной идеей, пронизывающей все богословие св. Григория Паламы. Еще сильнее, чем предшествовавшие ему духовные учителя, ощущает он реальность *полной перемены*, происшедшей в отношениях между Богом и человеком после Воплощения; таким образом,

⁸³ Беседа 53 // 170.

⁸⁴ Беседа 53 // 176.

⁸⁵ Беседа 53 // 168—169.

он дает христианской аскетике объективное основание, не зависящее ни от какой психологии и тем более от духовной «техники». Именно Христос, а точнее — Его Тело, то есть Его человеческая природа, прозябшая в девственной утробе, является нашей единственной точкой соприкосновения с Богом; именно Он есть Посредник, приносящий освящающую и обожаящую благодать, и Его присутствие в Церкви есть объективная реальность. Св. Григорий Палама включает монашескую аскетику в *историю спасения* и, таким образом, освобождает ее от последних следов идеализма платоников. Предпринимая защиту телесного способа молитвы, он защищает на самом деле учение ап. Павла о человеческом теле — члене Христа.

Цель Воплощения. Говоря о девственном рождении Христа, св. Григорий Палама имеет в виду прежде всего появление преображенной плоти. Если бы Христос был рожден естественным путем, «Он не был бы новым человеком, не был бы главой и подателем новой жизни, предназначенной для вечности; созданный по старому образцу, Он не смог бы воспринять полноту Божества и *сделать плоть неисчерпаемым источником освящения* (πλήρην ποιῆσαι τὴν σάρκα τοῦ ἁγιασμοῦ ἀνεξάντλητον)». ⁸⁶ Между преображенной плотью Христа и нашим телом существует связь посредством таинства: «Христос стал нашим братом, приняв часть в плоти и крови, подобных нашим, и так уподобившись нам... Как супруг супругу, Он присоединил нас к Себе... через причастие этой крови, став с нами одна плоть». ⁸⁷

Христианский смысл «возвращения в себя». В этой мистике Христа и таинства св. Григорий Палама дает новый, собственно христианский смысл понятию возвращения в себя. ⁸⁸

Обращаясь к самому себе, не пребывающий в сакраментальном и действительном единении с Христом человек узрит только падшую и подверженную заблуждениям человеческую природу. Учитель безмолвия прекрасно знает, что и древние советовали человеку обратиться к себе, дабы отыскать в себе божественную бесплотную искру, способную, по их мнению, вернуть человека в умопостигаемый мир. «Но если ты захочешь узнать, — пишет св. Григорий, — какова, по их мнению, цель этого совета, то об-

⁸⁶ *Беседа* 16 // 193 В; ср.: 217 А; *Беседа* 21 // 276 D.

⁸⁷ *Беседа* 56 // 207.

⁸⁸ См. об этом нашу статью: Le thème de retour en soi dans la doctrine palamite du XIV^e siècle // *Revue d'histoire des religions*. 1954. CXLV. 188—206 [репринт: *ByzHes*, XII].

наружишь пучину злочестия; они проповедуют переселение душ; невозможно, считают они, познать себя и верно следовать этому совету, не зная, с каким телом был соединен раньше, где обитал, что там делал и слышал... Вот куда ведут они... с их *познай самого себя*». ⁸⁹

Христос внутри нас. Очевидно, цель христиан не такова: внутри себя ищут они Царствия Божия, *которое действительно там находится* и проявляется как в их душе, так и в теле. ⁹⁰ Вспоминая отрывок из преп. Иоанна Лествичника, в котором исихаст определяется как тот, кто стремится «ограничить бесплотное внутри тела», учитель безмолвия комментирует: если исихаст «...не ограничит его внутри своего тела, как умолит он войти внутрь себя Того, кто восприимчив тело и в качестве естественного эйдоса проникает всякую оформленную материю (ὡς εἶδος φυσικὸν διὰ πάσης χωροῦντα τῆς μεμorfωμένης ὕλης)?» ⁹¹

Мысль св. Григория Паламы не менее определена и в другом месте *Триад*: «Коль скоро Сын Божий не только Свою божественную ипостась — о несравненного человеколюбия! — соединил с нашей природой, воспрыв тело одушевленное и душу разумную... но... и с самими человеческими ипостасями соединяется, срастворяя Себя каждому из верных чрез причащение святого Его тела, и *становится сотелесным нам* (σύσσωμος ἡμῖν γίνεται) ⁹² и делает нас храмом всего Божества — ведь и в самом теле Хрис-

⁸⁹ *Триады*. I. 1. § 10 // 372. 3—8.

⁹⁰ *Триады*. I. 2. § 4 // 397. 5—6.

⁹¹ *Триады*. I. 2. § 6 // 399. 8—10. [Цитируется чуть полнее, чем у автора. Смысл выражения, приведенного по-гречески, тот, что Бог Сам (а не что-либо, от Него отличное, как в платонизме) является «идеей» (или эйдосом) для всего материального, имеющего «форму» (где «форма» — один из синонимов «природы»), т. е. для всего материального мира, так как существование «неоформленной» материи христианством не допускается. См. выше, ч. II, гл. I, об учении св. Григория Паламы о творении].

⁹² Термин σύσσωμος происходит от Еф. 3, 6; он употреблялся св. отцами, в частности св. Григорием Нисским (*Толкование на Песнь Песней*. XV // PG XLIV. 1112 С [крит. изд.: Gregorii Nysseni Opera. Vol. VI. In Canticum Canticatorum / H. LANGERBECK. Leiden 1960]). Св. Григорий Палама также прибегает к нему для обозначения «сотелесности» Христа с нами и нашей «сотелесности» с Ним — всегда в связи с Евхаристией (Πῶς αἷμα Χριστοῦ καὶ σῶμα δέξεται τις ἐν ἑαυτῷ..., πῶς ἐν ἡμῖν αὐτοῖς σχῶμεν τὸν Θεὸν καὶ σύσσωμοι αὐτῷ γενώμεθα... [Как воспримет кто в себя кровь Христову и тело... как мы в нас самих возымеем Бога и сотелесниками Ему станем...]; *Беседа* 56 // 202—203).

товом живет всяко исполнение Божества телесне (Кол. 2, 9), — то как же Он не просветит, облистав, души достойно причащающихся божественным сиянием Своего тела, которое в нас, как и учеников на Фаворе Он просветил [самые] тела? Ведь тогда, еще не быв смешано с нашими телами, оно источник света имущее тело приближавшихся [к нему] достойных просвещало извне (ἐξωθεν) и через чувственные очи посылало просвещение для души; ныне же, срастворившись нам (ἀνακραθὲν ἡμῖν) и пребывая в нас, Оно по справедливости облиставает душу изнутри (ἐνδοθεν)».⁹³

Этот столь близкий к ап. Павлу отрывок позволяет понять, почему защита исихастов означала в глазах св. Григория Паламы защиту самого Евангелия: ведь номинализм Варлаама ставил под вопрос само присутствие Христа в сакраментальной жизни Церкви. Фаворский свет служит св. Григорию лишь иллюстрацией, но он часто к нему возвращается, поскольку в мистической традиции, берущей начало от Оригена и Григория Нисского, Божественное присутствие и обожающая благодать описываются в виде света: апостолы на Фаворе «видели саму благодать Духа, позднее вселившуюся в них...»⁹⁴

Таким образом, жизнь Иисуса Христа в нас является, по мнению св. Григория, основанием аскетики исихастов. Противопоставление знания, приходящего извне (ἐξωθεν), знания человеческого и чисто символического, «умному» знанию, исходящему изнутри (ἐνδοθεν), встречается уже у Псевдо-Дионисия: «Бог движет их к Божественному»⁹⁵ не извне (ἐξωθεν), но просвещая их умно изнутри (ἐνδοθεν) пребожественным волением посредством чистого и невещественного света».⁹⁶

Очевидно, св. Григорий Палама знал это место и вдохновлялся им, но он понимает Дионисия христологически и освобождает от интеллектуализма: у св. Григория ἐνδοθεν не означает чисто интеллектуальную составляющую человека, его νοῦς, а относится к человеческому составу в целом. Божественный свет сияет *внутри*

⁹³ Триады. I. 3. § 38 // 449. 4—21 [цитируется без купюр автора].

⁹⁴ Триады. III. 3. § 9 // 687. 19—20.

⁹⁵ Речь идет о обоженных людях, ставших в будущем веке «умами» [ср.: выше у св. Григория Паламы — о том, что человек в обожении весь целиком становится «духом»].

⁹⁶ О церковной иерархии. I. 4 // PG III. 376 В [лучший рус. пер.: Блаж. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии / Пер. монаха МОИСЕЯ (ГУМИЛЕВ-СКОГО). М. 1787]; ср.: R. ROQUES. *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Dénys* (Théologie, 29). Paris 1954. 160.

нашего тела, соединенного крещением и Евхаристией с Телом Христа.

Благодать крещения. Кроме того, внутреннее возрождение человека крещением отождествляется с тем, что св. Григорий Палама называет уже упоминавшимся «воскрешением души». Душа, и здесь понимаемая как жизненное начало человеческого состава, была окончательно освобождена Христом от диавола. Человеку остается лишь освободиться от последствий своей смертности в прошлом. «Хотя Господь, — пишет св. Григорий, — возродил нас Божественным крещением и полагает на нас в день искупления печать благодати Святого Духа, Он попускает нам иметь тело все еще смертное и страстное; хотя Он и изгнал предводителя зла (τὸν τῆς κακίας ὑφ' ἡμετέρας) из сокровищницы нашей души, Он позволяет ему нападать на нее снаружи, дабы человек, обновленный в Новом Завете, то есть Евангелии Христа... учился отражать нападения врага и готовился таким образом к обретению бессмертия».⁹⁷ Вся духовная борьба христианина направлена *вовне*, так как только извне и может еще грозить опасность.⁹⁸ Мы видим, следовательно, что столь распространенное в аскетике Евагрия понятие «внутреннего человека» (ὁ ἑσω ἄνθρωπος) истолковывается св. Григорием в sacramentalном контексте и тем самым освобождается от духовного индивидуализма. Для него борьба с «развлечением ума», с «ощущениями», с «внешними образами» не является мистикой развоплощения; это — средство сохранить залог, полученный христианином при крещении: «Те... кто в бане пакибытия стали *новой тварью* [Гал. 6, 15] и посредством новой жизни и гражданства или соблюли себя от древнего стыда, или снова очистились покаянием... видят изнутри... свое собственное обновление».⁹⁹

«Внутренний» характер искупительной благодати, отражающей «внешние» нападения диавола, еще раз показывает, сколь далека мысль св. Григория от мессалианства; учитель безмолвия и сам неоднократно осуждает учение мессалиан о неотделимости (συνουσιωσις) диавола и души.¹⁰⁰

Утренняя звезда. Вот еще одно особенно решительное высказывание, которому св. Григорий Палама приписывал такое большое значение, что повторил его по крайней мере трижды, а его биограф Филофей включил в свое *Похвальное слово* в честь учителя

⁹⁷ Беседа 16 // 213 С.

⁹⁸ Беседа 23 // 304 С.

⁹⁹ Против Акиндина. V. 23 // ГПБ III. 357. 10—18.

¹⁰⁰ Триады. I. 3. § 2 // 410. 16; II. 3. § 13 // 550. 3—4.

безмолвия. «Когда же *день озарит и денница возсияет в сердцах ваших*, как говорит корифей апостолов (2 Пет. 1, 19), тогда, по пророческому слову, *изыдет истинный человек на истинное дело свое* (Пс. 103, 23); следуя путем света, он восходит или возводится на вечные высоты; он начинает — о чудо! — созерцать (ἐπόπτης κοῖβιστάτα) премирное, *не отделяясь и не будучи отделяем от материи*, сопутствующей ему изначально... Ибо он возносился не на мнимых крыльях своего рассуждения... а действительно, несказанной силою Духа... действительно делаясь на земле ангелом Божиим и приводя собой к Богу *всякий вид твари* (πᾶν εἶδος κτίσεως)». Продолжение текста св. Григория Паламы, в частности цитата из 89-й главы блаж. Диадокха, ясно дает понять, что речь идет о просвещении крещением.¹⁰¹

«Сводя свой ум в сердце», исихаст стремится обрести эту «денницу» (утреннюю звезду), взошедшую там по приходе Христа, и «законы Духа», «начертанные», по выражению преп. Макария, в сердце благодатью.¹⁰² Тогда он открывает для себя истинное предназначение человека, состоящее в том, чтобы царить над всем творением, приводя его к Богу. Он снова принимается за свое «истинное дело», заповеданное ему Творцом в раю. Таким образом, исихаст-паламит освобождается от концепции пассивного созерцания, лишаящего личную деятельность человека собственной ценности. Напротив, как мы увидим далее, «дела» являются для св. Григория Паламы абсолютной необходимостью для стяжания сверхъестественной благодати. «Как восход чувственного солнца, — пишет он, — показывает людям время (καίρος) вещественного делания, так же и солнце Правды, явившись во плоти, указало нам, что все дальнейшее время должно быть посвящено духовному деланию...»¹⁰³ Однако св. Григорий далек от того, чтобы подменять, как пелагиане и мессалиане, действие благодати человеческими «заслугами»; он утверждает это явным образом, возражая проистекающей из платонизма мысли Варлаама, согласно которой видение света, достижимое «внутри себя», есть всего лишь видение «сущности человеческого духа». «...Наблюдая самого себя, — пишет св. Григорий Палама, — он (ум; νοῦς) видит себя как нечто от себя отличное; однако он созерцает не в чем-то другом, нежели он сам,

¹⁰¹ Слово к Иоанну и Феодору // 299 [см. выше, ч. II, гл. I, прим. 12]; К Ксении // PG CL. 1080 D-1081 C; Против Акиндина. VII. 11 // ГПС III. 488. 9—32 — 489. 1—12; св. Филофей. Похвальное слово, 32 // 462—463. 60—89 <577 AB>.

¹⁰² Беседа XV. 20 // Die 50 geistlichen Homilien des Makarios... 139 <PG XXIV. 589 B>; ср.: Триады. I. 2. § 3 // 396. 7—10.

¹⁰³ Беседа 42 // 2; ср. также: Беседа 47 // 63, 67.

и не просто свой образ, но возобразившуюся в его образе (ἐμμορφωθεῖσαν τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι) благодатию Божиею светлость, соисполняющую силу ума превосходить самого себя и усовершенствующую к единению с лучшим и превышающим разумение». ¹⁰⁴ Значит, не усилия человека — и еще менее психофизическая техника! — открывают нам Бога: «Мы зрим в самих себе славу Божию, когда Богу угодно привлечь нас к духовным таинствам». ¹⁰⁵

Попытаемся подытожить мысли св. Григория об исихазме. Мы видели, что разные тенденции и разные термины исихастской традиции интегрируются им в христоцентрической антропологии. Как и у Евагрия, ум (νοῦς) является у него той частью человеческого состава, которая обладает способностью «превзойти себя» и стяжать благодать; истинной молитвой, как и раньше, остается «умная молитва» (νοερὰ προσευχή), ибо νοῦς составляет самое главное в личности, καθ' ἑαυτὸν человека: «...Молитва совершенных есть, прежде всего, деятельность ума [букв.: умная энергия: νοερὰ ἐνέργεια]; ум таковых не обращается ни к телу, ни к тому, что к телу относится, ниже действует через чувство, ни через сопряженное с ним воображение, ниже предается рассуждению и созерцанию логосов сущего, но неустанно пребывает в одной лишь молитве». ¹⁰⁶

Ум есть и образ Божий в человеке, и он же «знает Бога». ¹⁰⁷ Тем не менее, *поскольку человек не может спастись сам по себе, νοῦς нуждается в благодати и может стяжать ее только в Теле Христовом, соединившимся с нашим телом Крещением и Евхаристией*. Чтобы осуществлять присущую ему деятельность — умную молитву, ум должен «сойти в сердце», ибо именно там *Дух Бога живаго* написал Свое послание (2 Кор. 3, 3). ¹⁰⁸

Ноῦς при этом не становится ни «телесным», ни «обращенным к телу», он остается бесплотным и обращенным к Богу, но он снова выполняет поставленную ему Богом задачу — привлекать весь человеческий организм, тело и душу, к его Создателю. Грех и смерть нарушили гармонию человеческого существа, взбунтовав тело против духа, и, таким образом, лишили его жизни; это и есть то, что св. Григорий Палама называет, как мы знаем, смертью души, понимая под душой принцип жизненного единства человека. ¹⁰⁹

¹⁰⁴ Триады. II. 3. § 11 // 547. 7—13.

¹⁰⁵ Триады. II. 3. § 17 // 554. 10—12.

¹⁰⁶ Триады. II. 2. § 15 // 522. 30—31 — 523. 1—3.

¹⁰⁷ Беседа 26 // 333 А.

¹⁰⁸ Триады. I. 3. § 41 // 452. 26—27.

¹⁰⁹ См. выше, ч. II, гл. I.

Воскресение души. Чтобы восстановить утраченное равновесие, человек нуждается в «воскресении души», и оно даруется ему в крещении. Воскресение тел, пишет св. Григорий, «созерцается сейчас, в основном, верой... что же касается воскресения души... то оно начинается в святом крещении».¹¹⁰ «Малое воскресение души» (μικρὸ τῆς ψυχῆς ἀνάστασις) — понятие, которое Евагрий¹¹¹ толковал в чисто духовном смысле и которое, взятое само по себе, являлось для находившихся под влиянием платонизма приемлемой вариацией христианского учения о воскресении — получает у св. Григория Паламы объективное сакраментальное истолкование: «воскресение души» есть предварение телесного и общего воскресения в последний день.¹¹² Речь идет о залоге новой жизни, принесенном Христом и уже действующем в сердце человека. Ум должен прилепиться к этому залoгу, обнаружив его в сердце, и умно и бестелесно, как ему и свойственно, участвовать в общей деятельности человека, обращенного к Богу.

Эта общая деятельность, осуществляемая человеком и душой, и телом, есть *вера*. «Я же полагаю, — пишет св. Григорий, — что наша священная вера есть... превыше всех чувств и всех разумений особо-го рода видение нашего сердца, яко превосходящее все разумевательные силы нашей души... вера есть *уповаемых извещение* (Евр. 11, 1)... разумение сердечное (νόησις καρδίας)».¹¹³

¹¹⁰ *Беседа* 16 // 217 А; ср.: *Беседа* 54 // 186—187.

¹¹¹ *Главы гностические*. V. 22; W. BOUSSET. *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*. Tübingen 1923. 281—341; *Evagriusstudien*, особ. 306. [Ср.: прим. I и III к этой главе.]

¹¹² Преп. Макарий говорил уже о славе воскресения, присутствующей «уже сейчас внутри» (ἀπὸ τοῦ νῦν ἐνδοθεν) праведников (PG XXIV. 516 А; ср.: 749 А). Св. Григорий Палама также говорит о «воскресении души» в духовном смысле как о цели духовной жизни (*К Ксении* // PG CL. 1049 D; *Первое письмо к Варлааму* // ГПС I. 249. 1—2 [καὶ ὑποστά. 2 τοῦ Π. Κ. Χρήστου. — И. М.]), что, разумеется, не исключает и толкования, связанного с крещением, так как, по его мнению, вся христианская жизнь есть лишь осуществление на деле данных при крещении обетов (ἡ πίστις ὡφελεῖ ἕαν... τις τὰς συνθήκας ὧς ἐποιήσατο πρὸς τὸν Θεὸν ἐπὶ τοῦ θεοῦ βαπτίσματος εἰς ἔργον προάγει [вера использует <лишь> тогда, когда... кто обеты, ихже сотвори пред Богом при святом крещении, производит в действие]. *Беседа* 30 // 585 А; ср.: *Беседа* 16 // 213 В-217 В; *Беседа* 41 // 516 В, etc.). Мысль о «воскресении души» была, впрочем, широко распространена у исихастов XIV в. (см., в частности: *Житие св. Григория Синаита* // *Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита* / И. [В.] ПОМЯЛОВСКИЙ // *Записки историко-филологического факультета С.-Петербургского Императорского университета*. 1896. XXXV. 1—64, особ. 14—15).

¹¹³ *Триады*. II. 3. § 40 // 573. 28—32—574. 1—5.

Христианский материализм. Таким образом, мы обнаруживаем в произведениях учителя безмолвия интеграцию терминологии Евагрия, богословскую ассимиляцию мистики св. Симеона Нового Богослова и оправдание психофизических способов молитвы XIII в. В своем христоцентризме, в евхаристической духовной ориентации, в богословии света св. Григорий Палама, несомненно, многим обязан великому мистiku XI в., на которого он тем не менее почти никогда не ссылается,¹¹⁴ причем элементы личностной и пророческой мистики Симеона выражаются у него с богословской точностью, которой не было у их автора.^[xiii] Там, где преп. Симеон открывает пережитый им опыт, св. Григорий говорит как богослов, отвечающий за свои слова и сознающий свою роль защитника православной догматики. Эта же забота о сохранении меры в богословствовании и установлении духовного равновесия приводит его к правильному истолкованию психофизического способа молитвы независимо от нехристианского, возможно, его происхождения. После св. Григория Паламы недоразумения, подобные спровоцированным Варлаамом, станут немыслимы.¹¹⁵

Но аргументация, развитая учителем безмолвия для защиты своих собратьев-монахов от нападок философа *ad hoc*, имеет гораздо более широкое значение, чем достижение непосредственно преследовавшейся цели. Действительно, она направлена против антропологического дуализма, который устранял из области благодати бóльшую часть человеческого существования, превращая христианство в религию развоплощения. Заблуждение Варлаама было здесь тем более опасным, что оно могло найти последователей и за пределами номиналистических и явно склонявшихся к платонизму кругов Византии, так как благодаря произведениям Оригена и Евагрия терминология платонизма заполнила христианскую литературу, а поправки ее в библейском смысле, делавшиеся святыми Отцами, не всегда в достаточной степени ограничивали

¹¹⁴ Можно указать одну-единственную ссылку на *Способ священной молитвы и внимания* (Триады. I. 2. § 12 // 404.17, где упоминается также и *Житие преп. Симеона* преп. Никиты Стифата), который не принадлежит св. Симеону [ср. прим. x к этой гл.], и цитату в *Иных главах. Reg. Svec.* 43. F. 172—172 v.

¹¹⁵ Необходимо отметить, что в целом Акиндин разделял номиналистическую философию Варлаама и с самого начала осудил его нападки на аскетику исихастов, в частности на психофизический способ молитвы; см. письмо Акиндина к Варлааму, датирующееся зимой 1340—41 г.: *Письмо 9 // Letters of Gregory Akindynos / A. CONSTANTINIDES HERO.* Washington 1983. 30—32. 52—58.

ее воздействие на аскетику и богословие. Мысль св. Григория Паламы, несомненно, еще один шаг по пути антиплатонистической реакции во имя библейской антропологии, то есть антропологии, основанной на непреходящем единстве духа и материи в человеке. Поэтому мы обнаруживаем у св. Григория Паламы элементы *христианского материализма*, который, вместо того чтобы устранить материю, взбунтовавшуюся против духа вследствие греха, возвращает ей место, назначенное Создателем, и открывает путь, указанный Христом, Который преобразил ее и обожил в Своем собственном Теле.

Эти предварительные выводы подтверждаются, когда мы подробно рассмотрим христологию св. Григория и его учение об обожении.

Глава III

Христос и обожненное человечество: спасение, обожение и еклесиология

Духовное и историческое. Излагая свою критику языческих философов и концепцию аскетике исихазма, св. Григорий Палама, как мы видели, постоянно говорит о новых отношениях между Богом и людьми, установленных воплощением, смертью и воскресением Христа. Эти новые отношения заключаются главным образом в том, что человеку дано жить общей жизнью с Богом, соединяться с Ним, «обоживаться». Противники паламизма готовы были принять учение о обожении, развитое греческими Отцами Церкви, но лишь в качестве статического понятия, как бы вечного идеала, к которому стремятся люди во все времена, никогда полностью его не достигая. Но вовсе не в этом заключалась концепция афонских монахов. Обожение было для них объективной реальностью, ставшей доступной в *истории* благодаря личности Иисуса Христа; оно оказывалось, таким образом, незаслуженным и *сверхъестественным* даром, связанным с принесенным Христом спасением.

Защищая свою номиналистическую позицию, Варлаам отрицал возможность достичь уже здесь сверхъестественного познания Бога, которое бы отличалось от познания «по аналогии тварей». Но если такое познание действительно невозможно, отвечает ему св. Григорий Палама, то христианство не дает человеку ничего существенно нового. «„Заключать по аналогии о том, кто действует, из [его] действий, — пишет учитель безмолвия, — и познавать вышележащую Премудрость из гармоничности мира — это, может быть, приличествует мудрецам века сего“,» говорит Божественный Григорий Нисский,¹ но христианин обладает более совершенным знанием: «...Мы все познали Сына от гласа Отца, свыше нас научившего (ср.: Мф. 3, 16-17), и Сам Дух Святой и сам неизреченный свет показал нам, свидетельствуя, Возлюбленного Отцом, и сам Сын явил нам имя Отца Своего и обещал, восходя на небеса, послать нам Духа Святого, *да будет с нами в век* (Ин. 14, 16), и сам Дух Святой пришел и, пребывая в нас, возвестил нам и наставил нас *во всякой истине* (Ин. 16, 13)».²

Это подчеркивание исторического характера Откровения сопровождается у учителя безмолвия глубоким пониманием сверхъестест-

¹ О блаженствах. Беседа VI // PG XLIV. 1269 В [крит. изд.: Gregorii Nysseni Opera. Vol. VII, pars 2. De beatitudinibus / J. F. CALLAHAN. Leiden 1992].

² Триады. II. 3. § 67 // 600. 30—601. 8.

венного, противопоставляемого неоплатонистической концепции Варлаама, по которой обожение есть всего лишь «состояние умопостигающей [νοερῶς = ангельской] и словесной [λογικῆς = человеческой] природы, начинающееся от первого устроения мира и в последних [то есть высших] из словесных [существ] достигающее предела».³ Тот, кто утверждает это, отвечает св. Григорий, «явным образом противоречит самому Евангелию Христа. Ведь если обожение лишь совершенствует словесную природу, но не творит выше нее боговидных, если оно есть [только] состояние словесной природы, как от естественной силы [потенции] происходящее в энергию [действительность], то обоженные святые не становятся выше естества [или природы], ниже *от Бога* рождаются (Ин. 1, 13), ниже *Дух* суть яко рожденные *от Духа* (Ин. 3, 6), ниже одним только *верующим во Имя Его* пришедший Христос *даде область чадам Божиим быти* (Ин. 1, 12)».⁴

Чтобы уточнить мысли св. Григория Паламы о обожении, мы должны кратко проанализировать его концепцию всего дела Христа, составляющего, по его мнению, средоточие человеческой истории. Учитель безмолвия посвятил этой теме свою 16-ю *Беседу* — настоящий богословский трактат о Спасении.

Спасение. Сын Божий стал человеком; «Он родился от жены, чтобы облечься в созданную Им природу, извратившуюся по наущению Врага; Он родился от жены, Которая была девой, чтобы создать нового человека».⁵ Таким образом, Он добровольно уподобился нам в нашей немощи и смертности, но Он нес в себе начаток новой жизни. «Став сыном человеческим и восприняв смертность (θνητότητος μεταλάβων), Он преобразил людей в сынов Божиих, сделав их причастниками Божественного бессмертия (κοινωνοὺς ποιήσας τῆς θεᾶς ἀθανασίας)».⁶ Все дело спасения понимается, следовательно, в терминах смерти-жизни, тленности-бессмертия. Выше мы видели, что передача греха Адама понималась св. Григорием в основном как наследственное тление, приводящее *одновременно* к смертности плоти и греховности души:⁷ вольная смерть и воскресение Христа вырвали человека из этого замкнутого круга смерти и греха. «Одной смертью, смертью своей плоти, и одним воскресением, воскресением той же плоти, Он излечил нас от двойной смерти и освободил от

³ Из *Против мессалиан*, цит. в: *Триады*. III. 1. § 25 // 637. 20—23.

⁴ *Триады*. III. 1. § 30 // 641. 18—28.

⁵ *Беседа* 16 // 193 В. [Способ ссылок на *Беседы* см. выше, ч. II, гл. I, прим. 6].

⁶ *Беседа* 16 // 204 А.

⁷ Ср. выше, ч. II, гл. I.

двойного плена: смерти и плена нашей души и нашего тела»;⁸ «своей телесной смертью Он поразил того, кто в смерти владычествовал над душой и телом».⁹ «Ради нас Он претерпел смерть, которой не должен был подвергнуться... чтобы искупить нас от рабства у диавола и смерти, смерти душевной и смерти телесной...»¹⁰

Смерть Христа была необходима, чтобы прервать наследование тления «ветхого человека»; она была очистительной жертвой в библейском смысле. «Нужна была жертва, — пишет св. Григорий Палама, — чтобы примирить нас с Отцом небесным и освятить нас, оскверненных общением с диаволом... И мы нуждались не только в воскресении души, но и в воскресении плоти».¹¹ Строго святоотеческое изложение сотириологии св. Григория пронизано выражениями, заимствованными у ап. Павла и из византийского богослужения, особенно воскресного. Для него Искушение не является «удовлетворением», приносимым Божественному правосудию; это примирение падшей и смертной человеческой природы с живым Богом. Заставив умереть на кресте ветхого Адама и сообщив свою собственную жизнь человеку в Иисусе, Бог восстанавливает Свою законную власть и уничтожает смертоносную узурпацию власти сатаной: Троица вновь становится доступна человеку прямо и непосредственно. Св. Григорий прибегает к выражениям, показывающим, что к таинству воплощения он подходит экзистенциально: «Если бы Бог-Слово не воплотился, то Отец не явил бы Себя воистину Отцом, ни Сын — воистину Сыном, ни Дух Святой — исходящим также от Отца; Бог не открылся бы в Своем сущностном и ипостасном бытии, Он являлся бы только как созерцаемая в тварях энергия, что и утверждали древние юродивые мудрецы и что утверждают сегодня сторонники Варлаама и Акиндина».¹² III Учение о обожении является для св. Григория прямым следствием исторического дела Христа: вне Него Божественная жизнь остается человеку недоступной.

Таинства. Как грех и смерть передавались, начиная с Адама, путем естественного рождения, так и жизнь дается новым рождением, крещением и Евхаристией соединяющим нас с Христом. Таким образом, спасение, принесенное Христом, касается всех. «Он дарует полное спасение, — пишет св. Григорий, — не только природе, которую по неразрывному соединению Он заимствовал у нас, но и *каждому* из верующих в Него... Для этого Он учредил святое

⁸ *Беседа* 16 // 208 В.

⁹ *Беседа* 16 // 209 А.

¹⁰ *Беседа* 16 // 212 CD.

¹¹ *Беседа* 16 // 204 CD.

¹² *Беседа* 16 // 204 В.

крещение, определил законы, ведущие к спасению, проповедал всем покаяние и дал Свое тело и Свою кровь; не просто природа, а ипостась каждого верующего крестится, живет по Божественным заповедям и причащается боготворящего хлеба и чаши». ¹³

Возрождение человеческой природы, раз и навсегда совершенное Христом, осуществляется, следовательно, для каждого из нас в таинствах. Крещение и Евхаристия имеют для учителя безмолвия несравненно большее значение, чем другие христианские таинства, поскольку именно в них является все домостроительство Божие. Впрочем, византийские богословы не знали еще системы «семи таинств», которая при слишком схоластическом понимании включает в себе опасность представлять таинство христианского посвящения как «одно из средств» спасения, а не как *уникальное и важнейшее* средство. Говоря о крещении и Евхаристии, св. Григорий Палама утверждает: «С этими двумя действиями связано все наше спасение, ибо в них сосредотачивается все богомужное домостроительство». ¹⁴

Крещение — одна из наиболее часто затрагиваемых учителем безмолвия тем как в его проповедях, так и в богословских и аскетических произведениях. Само количество упоминаний о христианском посвящении говорит о том, какое значение приписывал ему учитель безмолвия: вне благодати таинств, дарующей в Церкви Божественную жизнь верующим, для него не существует ни христианского опыта, ни духовной жизни. Христос воплотился, «чтобы из нас [же самих] нас пересоздать и обновить нас божественным крещением»; ¹⁵ «Он истребил на кресте рукописание наших грехов (Кол. 2, 14) и вернул невинность тем, кто спогребся *Ему крещением* (Рим. 6, 4; Кол. 2, 12)». ¹⁶ Крещение, освобождая от первородного тления, становится «воскресением нашей души» и «сообщает нам силу *быти* сообразным *телу славы* Христа» (Фил. 3, 21). ¹⁷ В самом деле, троекратное погружение означает трехдневное пребывание души Христа во аде, за которым последовали наконец исход оттуда и телесное воскресение. ¹⁸ Крещением мы получаем расположение творить добро ¹⁹ и заключаем завет с

¹³ *Бесѣда* 5 // 64 D [ср. рус. пер.: I. 58]; ср. текст *Триад*, цитируемый в главе II, раздел «Христос внутри нас».

¹⁴ Ἐν γὰρ δυσὶ τοῦτοις πᾶσα ἡμῶν ἡρτηται ἡ σωτηρία, πάσης τῆς θεανδρικῆς οἰκονομίας ἐν τοῖς δυσὶ τοῦτοις συγκεφαλαιουμένης. *Бесѣда* 62 // 250.

¹⁵ Ἦν ἐξ ἡμῶν ἡμᾶς ἀναπλάσῃ καὶ διὰ τοῦ θεοῦ βαπτίσματος ἀνακαινίσῃ. *Бесѣда* 56 // 186; ср.: *Бесѣда* 3 // 36 D; *Бесѣда* 16 // 200 D, 213 B; *Бесѣда* 29 // 216 C.

¹⁶ *Бесѣда* 16 // 216 B.

¹⁷ *Бесѣда* 16 // 217 A, D.

¹⁸ *Бесѣда* 62 // 250.

¹⁹ *Бесѣда* 29 // 368 D.

Богом, но от нас зависит придать этой благодати реальное значение.²⁰ «Если призванный повинуется призыву и принимает крещение, чтобы называться христианином, но не ведет себя достойно этого имени и не выполняет данные при крещении обеты, он зван, но не избран».²¹ В этом случае обеты не только совершенно для него бесполезны, но, напротив, осуждают его.²² Посредством крещения все христиане освящаются — «если свят сосуд, посвященный Богу, — говорит св. Григорий Палама, — то сколь более свят человек, прилепившийся к Нему купелью возрождения»,²³ — и становятся сынами Божиими,²⁴ но от них требуется еще проявить полученный ими дар в делах: «Обновление и воссоздание (ἀνάκτισις) отличительных черт души (τῶν χαρακτηριστικῶν τῆς ψυχῆς) осуществляются благодатью в купели возрождения; они возрастают и достигают совершенства посредством праведных дел, согласно с верой (διὰ τῆς κατὰ πίστιν δικαιοπραγίας)».²⁵

Крещение и обожение. Выше мы видели, как учитель безмолвия богословием таинств обосновал мистику Иисусовой молитвы и телесный способ молитвы. В его богословии таинств и в еклесиологии содержится также обоснование учения о обожении. Нет ничего более чуждого мысли св. Григория, чем связывание обожения с собственными заслугами человека и понимание его как «подвига», справедливым вознаграждением которого оказывается благодать. Напротив, Божественная жизнь становится доступной человеку как *незаслуженный дар, общий всем крещеным*. Поэтому св. Григорий, комментируя разделения в Коринфской Церкви (1 Кор. 12), в которой «получившие больше — превозносились, а стяжавшие меньше — малодушествовали» (μεγαλοφροονῶντων μὲν τῶν τὰ μείζω δεδουμένων, ὀλιγοφροονῶντων δὲ τῶν τὰ ἥττω κекτημένων), напоминает, что ап. Павел приписывал им всем равное достоинство, «показывая, что они все суть одно тело, *тело Христово и уди от части* (1 Кор. 12, 27), потому что прияли одного и того же Духа».²⁶ Затем он цитирует Златоуста, комментировавшего то же место послания и считавшего, что «пришествие Духа, о котором здесь говорится, —

²⁰ Беседа 39 // 385 А.

²¹ Беседа 41 // 516 В; ср.: Беседа 60 // 245.

²² Беседа 60 // 246.

²³ Беседа 54 // 189.

²⁴ Беседа 57 // 221—222; Беседа 1 // 12 А.

²⁵ Против Акиндина. V. 23 // ГПС III. 353. 7—10.

²⁶ Против Акиндина. V. 20 // ГПС III. 344. 2—4; ср. [цитату в оригинале заменю переводом]: «иже таинственную банею пакибытия возрождению водою и Духом Самому Богу всячески соединяются яко едино быти с Ним». Против Акиндина. III. 14 // ГПС III. 200. 9—12.

то, которое происходит в нас при крещении и до принятия таинств» (ἀλλὸ τοῦ βαπτίσματος καὶ πρὸ τῶν μυστηρίων).²⁷ Крещение воссатмавливает «подобие» Божие, утраченное из-за греха.²⁸

В этом вопросе мысль св. Григория вполне ясна: спасающая, освящающая и обожаящая благодать связана с крещением и Евхаристией и во всей своей полноте объективно присутствует в Церкви. В этом существенном моменте учитель безмолвия чужд всякого месалианского соблазна. «*Вси, елицы во Христа крестисяся, во Христа облекося*, по слову ап. Павла (Гал. 3, 27), хоть и остаются детьми других людей по природе, они паче естества происходят от Христа, Который настолько победил природу, что воплотился без семени от Духа Свята и Приснодевы Марии и *даде им область чадом Божиим быти* (Ин.1, 12)». ²⁹ Цитаты из Нового Завета совершенно естественно выходят из-под пера св. Григория Паламы, чтобы опровергнуть тех, кто отрицает органическую сверхъестественную связь, установленную Спасителем между Собой и членами Церкви: таким образом, эта связь оказывается чисто мистического порядка и «превосходит рассудочное понимание», как любит уточнять св. Григорий. Каждый христианин призван к сознательной близости всего своего существа с Богом, добровольно вышедшим из своей неприступности, чтобы стать «во всем, кроме греха, подобным нам».^[iii]

«Обязательная мистика»? Здесь-то и заключается обоснование того, что кое-кто с оттенком презрения называл «обязательной мистикой», которую исихасты, начиная со св. Симеона Нового Божслова, предлагали своим ученикам, а св. Григорий Палама, в свою очередь, противопоставил интеллектуалистическому гностицизму Варлаама. «Сверхразумное знание, — утверждает он, — обще для всех, уверовавших во Христа».³⁰ Мистика, о которой здесь идет речь, является не экзальтацией естественной и необузданной плоти, как это любят изображать критики исихазма, а утверждением сверхъестественного и всеобъемлющего характера Спасения, даруемого в крещении.^[iii] Учитель безмолвия упрекает своих противников

²⁷ *Против Акиндина*. V. 20 // ГПС III. 344. 13—14.

²⁸ [Ἦ ὁμοίωσις] τοῖς βαπτισαμένοις ἀπορρήτως προσφβεται [(подобие) неизреченно приусваивается крещаемым]. *О божественном и боготворящем причастии* (Περὶ θείας καὶ θειοποιοῦ μεθέξεως) // ГПС II. 142. 27.

²⁹ *Беседа* 57 // 221; ср.: *Беседа* 1 // 12 АВ.

³⁰ *Триады*. II. 3. § 66 // 598. 27—28; τὸ μέγα ἐκεῖνο καὶ ἀπορρήτον θέαμα, κοινὸν βραβεῖον ὃν τῶν ὡς ἀληθῶς χριστιανῶν ἀπάντων [велие оное и неизреченное зрелище, еже общая мзда всех яко воистину христиан]. *Письмо к Афанасию Кизическому* // ГПС II. 418. 24—25.

как раз в том, что они считают благодать естественным явлением, «разумом разумных существ» и «жизнью живущих» (λόγος τῶν λογικῶν, ζωὴ τῶν ζώντων), доступным любой твари и растворенным в пантеистическом мире. «Если это так... — пишет св. Григорий, — все происшедшие из Адама, лукавые же и благие, благочестивые же и нечестивые, суть единое тело, и сие Христово. — Паче же [они суть] Сам Христос, по Павлову гласу... и с иже во Христа крестившимися некрестившиеся... тожеде посему имеют достоинство».³¹ [iv] Фактически экзистенциалистское и номиналистическое мышление Акиндина не признавало сверхъестественного и живого присутствия Бога в человеке; для него Бог был сущностью, он не мог представить себе иного способа Божественного присутствия в природе и в обоженном человеке, кроме сущностного. Именно против этого статичного по своей сути пантеизма своих противников, пришедшего из греческой философии, и выступает учитель безмолвия.

«**Природа**» и «**благодать**». Впрочем, он сам делает терминологические уточнения, необходимые для понимания его мысли о природе и благодати. Термин «природа» (φύσις) прилагается ко всем сотворенным и отличным от Бога существам. «Любая природа, — пишет он, — чрезвычайно далека от Божественной природы и совершенно ей чужда; ибо если Бог есть природа, то все другое не есть природа, а если другое [существо] есть природа, то Он не есть природа, точно так же как Он не есть существующее, если все остальное — существующее».³² В этом рассуждении, явно вдохновленном Псевдо-Дионисием, природа определяется через свое отличие от Бога. Относительно термина „благодать“ (χάρις) св. Григорию известно, что в греческом языке он имеет разные значения. «Иногда, — пишет он, — даром данная вещь называется благодатью, а иногда и само действие дарения; в иных случаях ни один из этих смыслов не подходит к термину «благодать», обозначающему, так сказать, красоту, приятную внешность, украшение и блеск любой природы, и в этом смысле мы говорим о благодати слов и разговора...»;³³ следовательно, существует «благодать природы» (ἡ χάρις τῆς φύσεως), отличная от «Боготворящей благодати» (ἡ χάρις ἡ θεολογός).³⁴ Св. Григорий

³¹ *Против Акиндина*. V. 21 // ГПС III. 346. 13—24; ср.: *Против Акиндина*. I. 7 // ГПС III. 68; V. 2 // 290—291; V. 6 // 301—302; V. 14 // 327.

³² *Главы физические...* 78 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 172. 1—4 [см. выше, ч. II, гл. I, прим. 18]; о святоотеческом происхождении этого смысла слова «природа» см.: Г. ФЛОРОВСКИЙ. Творение и творный характер // *Православная мысль*. Paris 1927. I. 176—212.

³³ *Против Акиндина*. III. 9 // ГПС III. 181. 19—23.

³⁴ *Против Акиндина*. III. 9 // ГПС III. 182. 1.

принимает существование «тварной благодати», но это ни в коем случае не означает, что он готов принять и идею «тварного сверхъестественного» в томистском смысле этого термина: «сверхъестественное» (ὕπερφύς) может относиться только к реальности, существенно отличной от твари, к самой Божественной жизни.

Что не есть благодать. Существенной характеристикой мысли св. Григория является то, что термины «природа» и «благодать» означают для него *динамические* и *живые* реальности: как до грехопадения человеческая природа находилась в динамическом союзе с Богом, ибо таково было ее истинное, задуманное Создателем предназначение, так после греха Адама ее положение характеризуется отсутствием этого союза, поработоченностью диаволу и проистекающей отсюда смертностью. Именно это хочет выразить св. Григорий, описывая благодать как «отношение» (σχέσις), причем он уточняет, что отношение благодати носит «сверхъестественный» характер и, следовательно, несовместимо с аристотелевской концепцией отношения, которое не приложимо к конкретной реальности; значит, благодать есть σχέσις ὁσχετός³⁵ [отношение неотносительное]. Чтобы сделать уступку своим противникам, защитникам «тварной благодати», св. Григорий Палама готов абстрактно рассматривать воздействие благодати и проводить различие между «тварной благодатью», то есть первоначальной красотой человеческой природы, восстановленной Христом, и «нетварной и обожающей» благодатью, но только при условии, что первая не существует без второй и что вторая есть реальность, опытно переживаемая в Церкви. Он не перестает настаивать на общении с живым Богом как единственном средстве спасения для человека и оспаривать понимание спасения как внешнего оправдания, предоставляющего человеку жить независимо от Бога, вне «сверхъестественного». Не таков ведь замысел Бога относительно человека, и не ради этого Сын Божий воплотился, облечся в природу, во всем подобную нашей: Он «стал человеком, чтобы мы стали Богом». Следовательно, благодать — не «вещь», которую Бог дарует природе либо для «восполнения» недостатков, либо для «оправдания», либо для «прибавления» тварного сверхъестественного, она есть сама Божественная жизнь; Бог создал нас для жизни в единении с Ним, крещение освобождает нас от тления и смерти, постигших нас потому, что мы Его оставили.³⁶

Тварная и нетварная благодать. «Нет ничего удивительного, — пишет св. Григорий, — что термин „благодать“ прилагается к твар-

³⁵ Триады. III. 1. § 29 // 641. 11—14.

³⁶ Беседа 45 // 40.

ному и к нетварному и что существует тварная благодать и другая, нетварная».³⁷ В каком же смысле можно применять один и тот же термин «благодать» к абсолютно разным реальностям? Мы уже знаем, что св. Григорий сознавал многозначность этого термина; он уточняет: «Все, что проистекает от Духа на тех, кто был, согласно Евангелию благодати, крещен в Духе и сделался целиком духовным, исходит из Источника; все исходит из Него и в Нем пребывает (ἐξ αὐτῆς τέ ἐστι καὶ ἐν αὐτῇ)». Общность происхождения определяет общность названия: люди «не сами, а благодатью Божией получили то, что получили, ибо лишь Бог не благодатью обладает этим; термин „благодать“ здесь значит, что это было им дано (τὸ δεδοσθαι τοῦτοις δηλοῦντος ἐνταῦθα τοῦ τῆς χάριτος ὀνόματος)». «Однако, — продолжает он, — не все, что даст нам Бог, одинаково... Через Иезекииля Бог сказал: *И дам вам сердце ново и дух нов дам вам, и отъиму сердце каменное от плоти вашей и дам вам сердце плотяно* (Иез. 36, 26) и: *Аз введу в вас дух животен* (Иез. 37, 5). Видишь ли разницу даров? Дух новый и новое сердце — это тварное, то, что апостол называет также „новой тварью“ (2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15), ибо она была воссоздана и обновлена пришествием во плоти Того, Кто изначально ее создал; что же до Духа Божия, даруемого новому сердцу (τὸ δὲ τῇ καὶνῇ καρδίᾳ διδόμενον Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ), то это — Святой Дух».³⁸ «Есть тварная благодать, — пишет он в другом месте, — и иная, нетварная благодать... но коль скоро то, что приемлют святые, — то самое, по чему они обоживаются, не что иное, как Сам Бог, как же, по-твоему, это тварная благодать?»³⁹ Так, воскресшее Тело Христа было тварным,⁴⁰ но очевидно, что Божество, сообщившее Ему бессмертие, было нетварным.⁴¹

Синергия. На всем протяжении пути, ведущего человека от его падшего состояния к соединению с Богом, благодать Божия помогает ему побеждать тление, затем превзойти самого себя и наконец являет ему Бога. Эта «синергия» благодати и человеческих усилий является для учителя безмолвия очевидной аксиомой. Под воздействием благодати «устанавливаются и движутся согласно природе внутренние силы души и тела».⁴¹ Но это лишь второй аспект нашего

³⁷ Письмо к Афанасию Кизическому // ГПС II. 442. 9—11.

³⁸ Письмо к Афанасию Кизическому // ГПС II. 437. 9—438. 25.

³⁹ Против Акиндина. III. 8 // ГПС III. 180. 14—19.

⁴⁰ Против Акиндина. V. 23 // ГПС III. 353. 1—5 [заменяем цитату переводом]: Воскресение Господне хотя и духовно... но ни воскресение не нетварно, ни само воскресшее. Ибо это воскресение тварного тупа (πασόντος), или, что то же самое, воссоздание и переделывание (ἀνάκτισις τε καὶ ἀνάπλασις).

⁴¹ Триады. I. 3. § 15 // 425. 14—16.

спасения, цель которого — позволить нам созерцать Бога, то есть превзойти самих себя. Св. Григорий Палама принимает учение платонизма, по которому ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) является той частью человеческого состава, которая по природе обладает способностью выйти за пределы самой себя,⁴² но одной этой способности еще недостаточно, чтобы человек достиг Бога. Ум должен быть преображен благодатью. Споря с Варлаамом, который утверждал, что единственным предметом созерцания святых является «сущность ума», св. Григорий утверждал: «...Наблюдая самого себя, он (ум; $\nu\omicron\upsilon\varsigma$) видит себя как нечто от себя отличное; однако он созерцает не в чем-то другом, нежели он сам, и не просто свой образ, но возобразившуюся в его образе ($\epsilon\mu\omicron\rho\omicron\varphi\omicron\epsilon\iota\varsigma\alpha\nu\ \tau\eta\ \iota\delta\iota\alpha\ \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\iota$) благодатию Божиею светлость, соисполняющую силу ума превосходить самого себя и усовершающую к единению с лучшим и превышающим разумение».⁴³ А с другой стороны, как мы уже подчеркивали выше, не только ум получает благодать, но и весь человек целиком, «все способности и силы души и тела».⁴⁴ Тогда человек достигает того, что св. Григорий называет «Божественным состоянием» ($\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma\ \theta\epsilon\iota\alpha$), появляющимся в результате синергии [$\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\gamma\iota\alpha$, букв.: сотрудничество, совместная деятельность.— *Пер.*] благодати и человеческих усилий и реализующимся в «следовании заповедям». «Когда в твоей душе будет Божественное состояние, ты действительно будешь иметь Бога внутри себя; а истинное Божественное состояние — это любовь к Богу, приходящая через святое делание Божественных заповедей».⁴⁵

Это «Божественное состояние», о котором говорит учитель безмолвия, есть непрестанное продвижение, так как оно предполагает в веке сем соработание и так как человек не может собственными усилиями достичь полного соответствия «новому человеку», возникшему в нас благодатью крещения. Св. Григорий постоянно подчеркивает в своих произведениях необходимость «дел». Однако «исполнение заповедей» является не столько *условием* благодати, сколько *необходимой* и свободной *синергией* человека и искупительного действия Бога: однажды полученная благодать крещения, чтобы обрести действенность, должна стать живой реальностью, и только добрая воля человека способна сделать ее такой. Следуя

⁴² *Триады*. II. 3. § 48 // 581. 7—8; учитель безмолвия пользуется в отношении ума платоновским образом всадника, который ведет жизнь, не зависимую от жизни своего коня и выспую, чем она (*Беседа* 53 // 175).

⁴³ *Триады*. II. 3. § 11 // 547. 6—13.

⁴⁴ *Триады*. III. 3. § 12 // 690. 15—16.

⁴⁵ *Триады*. II. 3. § 77 // 610. 5—9.

святоотеческой традиции, св. Григорий отвергает мессалианский и пелагианский соблазн считать обожение достижимым посредством исключительно человеческих усилий, в частности посредством молитвенной техники, независимо от «дел». Соединение с Богом, пишет св. Григорий Палама, «не есть плод причины или аналогии, ибо сии последние зависят от деятельности ума; но оно происходит через отрешение (ἀφάρεσις), не будучи само отделением. Ибо, если бы оно было только отрешением, оно зависело бы от нас, а это — учение мессалиан».⁴⁶ Поэтому «мы не можем искренне говорить о нашей вере и о нашем прилеплении ко Христу, не упоминая о силе и синергии, которые Он нам даровал; и, со своей стороны, Господь Иисус Христос не будет искренне свидетельствовать о нас в будущем веке... не найдя в нашем поведении повода для такого благодаяния»,⁴⁷ ибо «Бог создал нас свободными».⁴⁸ Невозможно отчетливее изложить учение греческих Отцов о «синергизме», сочетающем непрременную необходимость благодати с полной ответственностью человека за свое спасение. Крещение — это «залог» (ἀρροβών), который мы получаем, чтобы его умножить.⁴⁹

Разнообразие благодатных даров. У западных богословов, которые все в той или иной степени вдохновляются писаниями блаж. Августина о крещении младенцев, направленными против Пелагия, учение о благодати чаще всего имеет сотириологический характер. Человек *нуждается* в благодати, ибо не может спастись сам... Предание греческих Отцов, настаивавшее на том, что конечная цель, стоящая перед христианином, есть обожение, не могло оставить без углубленной разработки те части писаний ап. Павла, которые посвящены разнообразию благодатных даров, — разумеется, сохраняя их сотириологическое единство. Св. Григорий Палама также признает, поскольку он отмечает связь благодати со свободным усилием человека приблизиться к Богу, что это усилие *никогда* не может быть адекватным *общей сумме* даров Божиих, открывшихся человеку жизнью во Христе. «То, что человек получает, — пишет он, — есть лишь часть того, что дается: тот, кто принимает Божественную энергию, не может вместить ее всю целиком».⁵⁰ Значит, богоявление в Иисусе Христе ограничено человеческой неспособностью его

⁴⁶ Триады. I. 3. § 17 // 427. 28—428. 4.

⁴⁷ Беседа 25 // 321 D.

⁴⁸ Αὐτεξούσιοι ἡμεῖς παρὰ Θεοῦ γεγονότες. Беседа 29 // 369 C; ср.: Беседа 63 // 280; Беседа 47 // 60.

⁴⁹ Беседа 54 // 190.

⁵⁰ Триады. III. 1. § 9 // 623. 14—19.

принять,⁵¹ но также и бесконечным разнообразием подхода Бога к личностям. Одна из существенных характеристик мышления св. Григория Паламы — его личностный характер. «Неодинаково же и разнообразно, — пишет он, — приселяется (ἐνδημῶν ἐστί) в человеки Господь, в зависимости от достоинства и образа [жизни] (κατὰ τὴν ὀξίαν καὶ τὸν τρόπον) ищущих Его: инако деятельному, по-другому — созерцательному, и [еще] по-другому — тому, кто обладает видением; и по-другому убо бывает — человекам [еще] тшачимся, и инако — уже ставшим божественными».⁵²

Комментируя слова Первого послания к Коринфянам о дарах Духа, учитель безмолвия пишет: «Те, кто пророчествует, те, кто исцеляет, те, кто различает, и те, кто вообще принял благодать Божественного Духа, каждый обладает б́льшим или меньшим даром в своей области. Поэтому Павел благодарит Бога за то, что он *паче всех языки глаголя* (1 Кор. 14, 18), но обладающий меньшим также обладает даром Божиим. *Ревнуйте же*, говорит тот же апостол, *дарований больших* (1 Кор. 12, 31): значит, есть и меньшие. Ведь в самом деле... *звезда бо от звезды разнствует во славе* (1 Кор. 15, 41)... но ни одна из них от этого не лишается совсем своего света».⁵³

Единство Бога. Но разве это разнообразие благодатных даров нарушает единство спасения? Никоим образом, ибо спасение заключается существенным образом в восстановлении общения с живым Богом, *целиком и полностью* присутствующим в каждом даре благодати. Спасительная благодать неделима, она есть Сам Христос, целиком отдающий Себя людям. Вот характерный фрагмент, который мы цитируем, предваряя изложение учения св. Григория о божественных энергиях: «Различно убо каждый из удостоенных причаствуется великодарованию Духа по аналогии своей собственной чистоты [т. е. в соответствии со своей собственной чистотой], соображаясь (μορφούμενος) согласно (ἐναρμονίως) оной Добрѣ те [т. е. Красоте]. Но даже и малое и неясное, в сравнении с [людьми] превосходящими (τῶν ὑπερτέρων), имущий (ибо истинно там нет ничего малого), — и малое, стало быть, имущий соединяется поэтому со всецелым божественнейшим светом оная [Добрѣ ты], так как оный [свет] нераздельный и не делится наподобие тел... ибо одного только

⁵¹ По поводу нетварного света св. Григорий выражается так: Τῷ δὲ φωτὶ τοῦτῳ κατὰ λόγον τῶν ἐντυγχανόντων μετρεῖ τὴν ἐπιφάνειαν [светом же сим по разуму прилучающихся соразмеряет явление]. *Против Акиндина*. II. 16 // ГПС III. 140. 9—10.

⁵² *Триады*. III. 1. § 28 // 640. 3—8.

⁵³ *Триады*. II. 2. § 11 // 516. 30—517. 7.

сей [свет] единого Христа...»⁵⁴ Он принадлежит также и Духу, который целиком присутствует в своих проявлениях.⁵⁵ Таким образом, единство спасения и разнообразие благодатных даров сообщаются в личностной концепции Спасения.

Причастие нетварному. Человек, получивший в крещении «начатки» Царствия Божия, не просто получает внешнее оправдание, а присоединяется к новой реальности, к Божественной и вечной жизни Христа. Нетварный характер этой новой жизни кажется св. Григорию Паламе тем более очевидным, что все святые отцы IV и V вв. во время христологических споров утверждали в качестве главного аргумента против ариан и несториан невозможность спасения через тварное посредство: в их глазах Божественность Христа и единство ипостасей Св. Троицы не имели другого обоснования, кроме этого категорического условия сотириологии.^{lvj} Оригинальность учителя безмолвия проявилась в проделанном им анализе состояния, свойственного новому человеку, который противопоставлялся гуманизму Варлаама.

Реальное общение человека с Богом есть, по мнению св. Григория, необходимое условие истинного знания. Как мы видели выше, учитель безмолвия противопоставлял Калабрийцу сверхъестественное знание, доступное только христианам; это знание — лишь один из аспектов обожения, начатки которого мы получаем в этом мире. С момента Искупления человек уже не предстоит Богу в одиночестве: Бог Сам снизошел на его уровень, дабы сопровождать человека в его восхождении к Создателю. *Самый Дух спослушествует духови нашему, яко есмы чада Божия* (Рим. 8, 16) и *Посла Бог Духа Сына Своего в сердца ваша, вопиющая: Авва Отче* (Гал. 4, 6). Христианское познание Бога, следовательно, существенно отличается от естественного познания «через твари» — вот что хочет сказать св. Григорий, неоднократно противопоставляя «богословие» (θεολογία) «видению» (θεοπτία) и «созерцанию» (θεωρία): «Богословие столь же далеко от видения Бога в свете, столь же отлично от телесного общения с Богом, сколь знание разнится от обладания; говорить что-нибудь о Боге не значит Бога встретить (συντυγχάνειν)». ⁵⁶ Итак, истин-

⁵⁴ *Против Акиндина*. III. 6 // ГПС III. 171. 22—172. 6. [Цитата приводится в дополненном и исправленном по изданию виде. — И. М. Перевод — Изд.].

⁵⁵ Δι' ἐκάστης τῶν ἐνεργειῶν, ὅλον πάρεστι καὶ ἐνεργεῖ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον [Через каждую из энергий всецелый присутствует и действует Дух Святой]. *Беседа 24* // 313 В.

⁵⁶ *Триады*. I. 3. § 42 // 453. 8—12 (этот текст почти дословно повторяется в *Беседе 53* // 169—170); ср. также: *Второе письмо к Варлааму* // ГПС I. 290. 9—10; *Триады*. II. 3. § 49 // 582. 3—12; *Против Акиндина*. IV. 4 // ГПС III. 245. 4—7.

ное знание отличается от любого внешнего усвоения истины; некоторое познание Бога можно достичь через Писание,⁵⁷ как можно принять вероучительную истину⁵⁸ и исповедовать Православие,⁵⁹ но это лишь средства для достижения непосредственного знания, близости с Богом, данной нам в крещении. Собственно говоря, это даже не знание. «Это созерцание, — пишет св. Григорий Палама, — не есть ведение; не только не следует считать его таковым и говорить о нем как о ведении, но оно даже и не познаваемо — разве что в переносном смысле и по омонимии или пусть и в собственном смысле, — но тогда исключительным [образом]; значит, не только не следует считать его ведением, но следует вообще полагать его превосходящим всякое ведение и всякое созерцание, зависящее от ведения, ибо по отношению к пребыванию и явлению Бога в нас нет ничего выше, ничего равного, ничего близ». ⁶⁰ «Такое соединение, — пишет он в другом месте, — превыше всякого знания, хотя метафорически его и называют знанием»; ⁶¹ «метафорически» или «омонимически» некоторые святые отцы прилагали к нему термин «понимание». ⁶² Еще в меньшей степени может идти речь об «ощущении». ⁶³ Только опыт открывает его настоящую природу. ⁶⁴

Здесь можно без труда опознать характеристики созерцания, принятые всеми мистиками христианского Востока, начиная со св. Григория Нисского и Псевдо-Дионисия. Однако св. Григорий понимает созерцание более христоцентрически и описывает с бóльшим стремлением к верности библеизму. Тут, как и в остальном, учитель безмолвия заставлял христианское богословие сделать новый шаг в сторону внутреннего преодоления неоплатонизма. Этот шаг особенно заметен, когда св. Григорий Палама ведет речь о мистической «апатии» (бесстрастии).

Отрешение, его истинный смысл. Соединение с Богом предполагает отрешение (у св. Григория можно найти многочисленные цитаты из Дионисия на эту тему), но это отрешение не есть самоцель. «Святые, — пишет св. Григорий Палама, — отвергают заблуждение

⁵⁷ *Триады*. II. 3. § 18 // 555. 19—23.

⁵⁸ *Триады*. I. 3. § 48 // 459. 15—17.

⁵⁹ *Триады*. II. 3. § 40 // 573. 31.

⁶⁰ *Триады*. II. 3. § 17 // 553. 17—554. 4.

⁶¹ *Триады*. II. 3. § 33 // 567. 13—14.

⁶² *Триады*. II. 3. § 39 // 573. 2—9; § 47 // 580. 13—31; I. 3. § 18 // 428. 26—30; III. 2. § 14 // 668. 15—19.

⁶³ *Триады*. I. 3. § 18 // 428. 26—28; § 24 // 435. 10—15; § 27 // 438. 3—24; II. 3. §§ 24—25 // 559. 12—560. 21; III. 1. § 11 // 624. 25—625. 25; § 36 // 648. 19—30.

⁶⁴ *Триады*. III. 1. § 32 // 644. 8; III. 3. § 3 // 681. 1—2; I. 3. § 34 // 445. 13—14.

тех, кто думает... что после отрешения от сущего есть только полное бездействие, а не бездействие, высшее всякого действия». ⁶⁵ Христианская аскетика приводит не к нирване, а к такому состоянию, в котором, соединившись с Богом, человеческая личность восстанавливается во всех своих потенциях. Отвечая Варлааму, отрицавшему положительный мистический опыт монахов под тем предлогом, что «страстная часть души (τὸ παθητικόν)» должна «умереть», св. Григорий пишет: «Но мы, о философ, научены, что не сие есть бесстрастие, еже умерщвление страстной [части души] (τὸ παθητικόν), но от худшего к лучшему преложение ее и действие [ее] к божественному по [ее] расположению (καθ' ἑξιν)... Для нас бесстрастный — это тот, кто лукавые расположения (ἕξεις) расточил, а добрыми обогатился, кто окачествовался (ποιωθεὶς) добродетелями, как страстные — недобрыми наслаждениями, кто раздражительную и вожделевательную [части души] (τὸ θυμικόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν), которые вместе и составляют страстную [часть души], подчинил ведательному и рассудительному и разумевательному души (τῷ γνωστικῷ καὶ κριτικῷ καὶ λογισμένῳ τῆς ψυχῆς)... Именно злоупотребление силами души порождает отвратительные страсти; если же кто ими пользуется добре, чрез ведение сущего постигая духовно, пожинает боговедение, а чрез страстное души, подвижшееся к тому, ради чего оно сотворено у Бога, исправляя соответствующие добродетели: вожделевательным — приобретая любовь, гневовидным же — стяжевая терпение». ⁶⁶ «Очевидно, — продолжает св. Григорий, — что мы получили заповедь распять плоть со всеми ее *страстями и похотями* (Гал. 5, 24)», но «мы не получили заповеди умертвить самих себя, умертвив всякую деятельность тела и всякую силу души, но заповедь отвергнуть всякое лукавое стремление и деяние... все время двигаясь вперед, как Лот, покинувший Содом... У бесстрастных людей страстная часть их души не перестает жить и действовать ради лучшего, и они не умерщвляют ее». ⁶⁷

Этих цитат вполне достаточно, чтобы обелить учителя безмолвия от всякого обвинения в «квиелизме». Среди доводов, найденных св. Григорием для опровержения пристрастия Варлаама к языческим философам, фигурирует и успешность миссионерской деятельности, которую Дух дарует получившим Его. «Апостольская мудрость тех немногих, кто ею обладал, в краткое время вознесла до

⁶⁵ *Триады*. I. 3. § 19 // 429. 30—430. 2.

⁶⁶ *Триады*. II. 2. § 19 // 526. 24—527. 12 [цитируем чуть полнее, чем в оригинале]; ср.: §§ 22—23 // 529. 18—531. 16.

⁶⁷ *Триады*. II. 2. § 24 // 531. 17—31; ср.: III. 1. § 36 // 648—649; III. 3. § 12 // 690; etc.

неба весь мир, охватив его евангельскими мрежами, в то время как сегодня все мудрецы вместе не смогли бы извлечь и самую малую часть мира из пропасти нечестия». ⁶⁸ В то же время соединение с Богом, сущностно отличное от «познания существ», не противоборствует этому последнему, а, напротив, придает ему новую ценность: «Духовное созерцание... есть также и настоящее и истинное познание существ... и оно одно может отличить, что истинно хорошо и полезно, а что нет». ⁶⁹ Для учителя безмолвия искание обожения никоим образом не означает отказ от мира: оно предполагает некоторую отстраненность, позволяющую христианину глубже понять мир, чтобы покорить его закону Христову.

Вера. Отличное от всякого знания и всякого естественного соединения с Богом соответствует, по мысли св. Григория Паламы, понятию веры у ап. Павла. «Именно вера, — пишет св. Григорий Палама, — лучше всякого доказательства и является как бы неким недоказуемым началом священного доказательства». ⁷⁰ Именно верой апостолы узрели Божественность Христа на горе Фавор. ⁷¹ В длинном рассуждении, посвященном вере в *Триадах*, которое демонстрирует глубоко библейский характер мышления св. Григория, ⁷² он еще однозначнее отождествляет «видение» с верой. «Наша святая вера, — пишет он, — ...есть видение нашего сердца, превосходящее всякое ощущение и всякое понимание, ибо она выходит за рамки всех умопостигающих способностей нашей души... В самом деле, как видим мы с ее помощью то, что обещано нам в будущем нескончаемом веке? Чувствами? Но ведь вера есть *уповаемых извещение*; вот почему апостол прибавил: *вещей обличение невидимых* (Евр. 11, 1)... Нет ли какой-нибудь умственной способности видеть *уповаемая*? Но как [бы могла она быть], если сия на сердце человеку не *взыдоша*? (1 Кор. 2, 9)». «Но остановимся еще на вере, — продолжает он, — и на еже по ней божественном и радостном созерцании для христи-

⁶⁸ *Триады*. II. 1. § 7 // 471. 24—29.

⁶⁹ *Триады*. I. 3. § 42 // 454. 3—7; ср.: *Триады*. II. 1. § 8 // 472. 7—9; II. 3. § 17 // 553. 29—554. 13; § 72 // 605. 7—19.

⁷⁰ *Против Акиндина*. VI. 1 // ГПС III. 380. 4—6.

⁷¹ *Против Акиндина*. V. 9 // ГПС III. 313. 14—16.

⁷² *Триады*. II. 3. §§ 40—43 // 573—577. [Славянский пер. Евр. 11, 1 — *Есть же вера, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых* — не дает точного перевода ὑπόστασις оригинала (переводя это как *извещение*), утрачивая как раз тот оттенок смысла, ради которого эти слова цитируются в данном случае: «действительность» (еще не видимое «обличается (указывается)» верой, так как в ней находит реальное существование); поэтому св. Григорий относит веру к сфере реальности, а не чувств].

ан: вера — столп силы евангельской, жизнь апостольская, оправдание Авраамово, вера, в которой ныне начинается и в которой совершается всякая правда и от которой всякий *праведник жив будет* (Рим. 1, 17)... вера, род наш от всякого заблуждения присно освобождающая, утверждающая нас в истине и истину в нас — ту [истину], от которой никто никогда нас не отдалит... Что это за вера? Естественная способность или сверхъестественная? Конечно же, сверхъестественная. Вот почему никто не может прийти к Отцу иначе, чем через Сына (ср.: Мф. 11, 27; Ин. 6, 44; 6, 65), Который поместил нас выше нас самих и дал боготворящую простоту и обратил к единству с Отцом...»

Следовательно, знание Бога, ставшее доступным в Иисусе Христе, является уникальной реальностью. «Какое бы название ни давали ему — соединение, видение, чувство, ведение, разумение, просвещение, — оно не приложимо к нему в собственном смысле (*kuríως*) или же должно относиться в собственном смысле только к нему одному». ⁷³ Поэтому учитель безмолвия осмеливается безоговорочно применять к нему только библейский термин «вера». Для его описания он прибегает также к понятиям, распространенным до него Библией и восточными Отцами Церкви — «видение сердца», ⁷⁴ «видение Божественного ока», ⁷⁵ учение об «очах души» ⁷⁶ или о «божественном чувстве». ⁷⁷ Для учителя безмолвия все это лишь разные способы обозначить одну и ту же реальность — сверхъестественную способность познавать Бога, которой обладают все христиане и которую святые развивают молитвой и «исполнением заповедей». Оригинальность св. Григория Паламы заключается в подчеркнутом отказе от всякого склоняющегося к идеализму или дуализму истолкования учения о «духовных чувствах»: во всей идущей от Евагрия традиции эти чувства являются существенной способностью ума, противопоставляемого телу. А св. Григорий, как мы видели в предыдущей главе, заимствует сущность своей антропологии у Псевдо-Макария и рассматривает человека как живое и нераздельное единство: сверхъестественная благодать даруется всему человеку, а не только его уму. Если, как мы видели, «духовные чувства» не являются ни «чувством», ни «разумением», они предполагают активное состояние человека и представляют собой противоположность отрицательному «бесстрастию». Человек обладает умом и чувствами, которые, преобразившись благодатью,

⁷³ *Триады*. II. 3. § 33 // 567. 12—26.

⁷⁴ *Триады*. II. 3. § 40 // 573. 29—30.

⁷⁵ *Триады*. II. 2. § 23 // 530. 17.

⁷⁶ *Триады*. II. 3. § 15 // 551. 13—14.

⁷⁷ *Триады*. I. 3. § 20 // 430. 23—24.

тоже участвуют в высшем деянии, ради которого человек и был создан, — единении с Богом.^[viii]

«Умное» и «духовное». Что касается ума, то, разумеется, ему по самой сути свойственно «соединяться с Первоумом», а в обновленном человеке он возвращается к указанному ему Богом назначению.⁷⁸ Но обожение христианина не состоит в одном лишь спасении ума. Одним из соблазнов, опасных для всех христианских авторов, подвергшихся влиянию неоплатонизма, как раз и было смешение платоновского νοῦς с πνεῦμα Нового Завета, Павла и Иоанна, который противопоставлялся не материи (ύλη), а «плоти» (σάρξ), то есть всему падшему творению. Большая заслуга св. Григория заключается, в частности, в том, что он установил библейскую перспективу и даже терминологию в области, в которой дуалистический платонизм, начиная с Оригена, привел к многочисленным недоразумениям; для него термины πνεῦμα и πνευματικός означают не нематериальное, а сверхъестественное и данное в откровении, в то время как νοῦς и νοερός (или νοητός) относятся к разумным способностям естественного человека. Так, говоря о видении Стефана — образе, введенном в мистическую христианскую литературу св. Григорием Нисским, — св. Григорий Палама спрашивает: «Каким образом созерцал Первомученик это видение, если он не видел его ни умопостижением, ни чувствами, ни отрицательно, если он не постигал Божественное ни дедуктивно, ни по аналогии? Я осмелюсь тебе сказать: духовно (πνευματικῶς), как я уже говорил о тех, кто в откровении видит чистый свет».⁷⁹ «Дух», а не ум есть *единственное* средство зреть Бога. «Никто же, ни человек, ни ангел, *виде* Бога (Ин. 1, 18) и никогда не увидит, — пишет св. Григорий в другом месте, — потому что в качестве человека или ангела видеть можно только чувствами или умом; напротив, кто стал Духом и видит в Духе, разве может не созерцать того, что подобно его способу созерцания?»⁸⁰ Вот еще одно не менее однозначное место. Способности ума и чувств, пишет св. Григорий, составляют средства познания существ, ограничиваются существами и являют Божественное в существах. «Но те, кто обладает не только способностями чувственными и умными, но прияли и благуя часть сверхъестественной благодати, — никак не из одних сущих, но и духовно паче чувства познают и разумеют Духа сущаго Бога (ср.: Ин. 4, 24), всецело став

⁷⁸ Беседа 3 // 40 В.

⁷⁹ Триады. I. 3. § 30 // 441. 20—24.

⁸⁰ Триады. II. 3. § 31 // 565. 23—26; этот текст повторен в *Против Акиндина*. IV. 6 // ГПС III. 249. 27—29.

божими и в Боге познавая Бога». ⁸¹ Приход благодати предполагает преобразование человека, его приобщение к Божественной жизни, его обожение; сверхъестественное — не только предмет видения, но и средство. «Следовательно, духовный оный свет, — пишет св. Григорий Палама, — не является только предметом видения, он есть также и способность, позволяющая видеть; это не чувство, не разумение, но духовная некая сила, преодолевающе исключительная [по отношению ко] всем тварным познавательным способностям». ⁸²

Преобразование способностей чувств. Следовательно, в этом значении термин *πνεῦμα* связан не с материальностью, а со сверхъестественным обожением; он противопоставляется как уму, так и тварной материи. Но и обратно, поскольку благодать даруется уму так же, как и телу, духовное видение будет столь же умным, сколь и телесным, ибо ум и тело будут преобразованы Духом. Весь человек причащается божественного света. «Тот, кто получил божественную энергию... становится весь как свет». ⁸³ Но целокупность человеческого состава включает в себя также тело и чувства. Из этого проистекает удивительная тайна, проявление которой Писание показывает в Преображении Господнем: видение нетварного света тварными очами. «Этот свет, — пишет св. Григорий, — не есть чувственный свет, хотя апостолы и были сочтены достойными зреть его своими очами» — и прибавляет следующую оговорку: «благодаря иной силе, нежели сила чувств». ⁸⁴ Это видение состоялось, говорит св. Григорий, цитируя св. Максима, «через преобразование деятельности их чувств, совершенное в них Духом». ⁸⁵ Здесь можно

⁸¹ *Триады*. II. 3. § 68 // 602. 16—23 [в оригинале *ὅλοι θεοὶ γινόμενοι* переведено как «ils deviennent Dieu» — «они становятся Богом», что менее точно, но совершенно верно по смыслу, какой это выражение имеет у св. Григория Паламы]; ср.: *Против Акиндина*. IV. 15 // *ГПС* III. 271. 4—9: «Как приявший благодать видит эту свыше изливаемую благодать?.. Как глаз... видит нетварную энергию? Способностью Невидимого быть видимым».

⁸² *Триады*. III. 2. § 14 // 668. 11—18 [смысл выражения *ὁλοκληρῶς ἐξηρημένῃ*, которое мы перевели «преодолевающе исключительная», — в том, что эта сила действует одна, не позволяя рядом с собой действовать силам естественным, «преодолевая» их; «синергия», о которой речь шла выше, подразумевает, что естественные силы стали средой, открытой для действия силы сверхъестественной, само сверхъестественное познание не может дополняться никаким другим]; ср.: *Против Акиндина*. VII. 10 // *ГПС* III. 485. 9—10.

⁸³ *Беседа* 53 // 177; ср.: *Беседа* 34 // 432 С.

⁸⁴ *Триады*. I. 3. § 28 // 428. 25—27.

⁸⁵ *Триады*. II. 3. § 22 // 558. 18—20; св. Максим Исповедник. *Ambigua* // *PG* XCI. 1125 D—1128 A; ср.: *Триады*. II. 3. § 25 // 560. 14—15.

увидеть то, что отличает мысль св. Григория от мессалианства: учитель безмолвия не утверждал, что возможно «видение Бога телесными очами», поскольку эти последние ограничены в своих естественных способностях; тем не менее он отказывался противопоставлять мессалианству антропологический дуализм платоников и сужать область действия благодати до одного ума. Разве тело не воскреснет в последний день? Почему же отказывать ему в участии в видении?⁸⁶

В конечном счете св. Григорий все время отстаивает реальность Воплощения, и его мысли о обожении разрешаются в учение о Церкви, Теле Христовом. Чтобы узреть Бога, тварные способности — телесные или разумные — недостаточны; чтобы достичь Его, мы нуждаемся в Его собственных способностях, в Его жизни, в Его «энергии». Именно Божественную энергию пришел Сын Божий соединить с человеческой энергией, чтобы дать человеку возможность вернуться к Отцу. Вот почему догматические постановления 1351 г., как мы увидим в следующей главе, представлены в виде «развития» определений VI Вселенского собора о двух энергиях или волях Христа: ведь твердое патристическое обоснование идей св. Григория Паламы содержится в христологии св. Максима Исповедника.

Свет: средство и предмет видения. Как мы могли заметить по многим цитатам, учение св. Григория о познании Бога предполагает обожение человека, даруемое со дня крещения в качестве начатка (ἀρραβών) и осуществляемое более совершенно в духовной жизни. Чтобы узреть Бога, мы должны стяжать «Божественное око» и дать возможность Богу созерцать в нас Самого Себя. Св. Григорий Палама опять цитирует св. Максима: «Душа становится Богом участием в Божественной благодати, когда она сама прекратит всякую деятельность ума и чувств, а также естественные энергии тела, ибо тело обоживается одновременно с ней... тогда один Бог является в душе и в теле...» — и комментирует: «Бог невидим для тварей, но не невидим для Самого Себя», это Он «будет зреть не только нашей душой, но и нашим телом».⁸⁷ Говоря о сверхъестественной способности видеть Бога, даруемой нам присутствием Духа, св. Григорий продолжает: «Так как у этой способности, оставившей все другие существа, нет другого способа действия, она сама вся целиком делается светом и уподобляется тому, что видит; будучи светом, она

⁸⁶ [Заменяем цитату переводом]: Если оный свет и видим очами телесе, но не тварной и не свойственной им чувственной способностью — ибо зрители были переустроены Духом. Ведь и тело сие, аще и совечнует будущему веку... но став духовным. *Против Акиндина*. III. 2 // ГПС III. 162. 19—24.

⁸⁷ *Триады*. I. 3. § 37 // 448. 2—10; св. Максим Исповедник. *Главы гностические*... II. 88 // PG XC. 1168 A.

беспримесно с ним сливается. Если она смотрит сама на себя, то видит свет; если она смотрит на предмет своего видения, снова видит свет, и если смотрит на средство, которое употребляет для видения, то и тут опять видит свет; в том, чтобы все было одним, и заключается единение, так что видящий не может отличить ни средство, ни цель, ни сущность, а сознает только то, что сам он есть свет и видит свет, отличный от всякой твари». ⁸⁸ Святые «преображаются силою Духа; они получают силу, которой у них раньше не было; они становятся Духом и зрят в Духе». ⁸⁹ Очевидно, что библейская мысль о том, что новое рождение в крещении дает человеку власть «быть Духом» (Ин. 3, 6), находится здесь в точном соответствии с образом, также библейским, но чаще употребляемым в мистической традиции неоплатонизма — образом видения света. По мнению св. Григория Паламы, в обоих случаях речь идет об одной и той же реальности — реальности богочеловеческого соединения, ставшего доступным в Христе. Он любит, следуя в этом св. Максиму, ссылаться при описании состояния обоженного человека на мистический опыт ап. Павла (2 Кор. 12, 2 и сл.). «Великий Павел, — пишет он, — признается, что не знает, чем он был во время этого необычайного восхищения. Конечно, он видел самого себя. Как?.. Духом, который его восхитил. Но чем же он был сам?.. Несомненно, тем, с чем он был соединен, чем он создавал себя и чем покинул все... значит, Павел был Светом и Духом». ⁹⁰ Однако это видение и это обожение никогда не становятся способом «обладать» Богом, понимать Его, подчинять Его тварным законам: являясь, Он продолжает пребывать в Своей тайне. Упомянув о видении Моисея, св. Григорий задается вопросом: «Значит, больше уже нельзя сказать, что Божественное пребывает в тайне? Почему же нет? Оно не выходит из тайны, но сообщает ее другим, скрывая их в Божественной тьме». ⁹¹ «Вот что самое божественное и необычайное (καλὸν καὶ θαύματον), — восклицает он в другом месте, — если [святые] обладают постижением сей непостижимости [т. е. Бога], они обладают [этим] непостижимо». ⁹²

⁸⁸ *Триады*. II. 3. § 36 // 570. 8—16; очень похожее место есть и в *Иных главах*. *Reg. Svec. gr.* 43. F. 168 v.

⁸⁹ [Заменяем цитату переводом]: Переустроенные силою Духа и возымевшие способность, которой не имели прежде, и ставшие Духом и в Духе зрящие. *Против Акиндина*. IV. 16 // ГПС III. 272. 12—14; ср.: *Главы физические...* 75 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 170; *Письмо к Арсению Студиту* // ГПС II. 316.

⁹⁰ *Триады*. II. 3. § 37 // 570. 17—26.

⁹¹ *Триады*. II. § 56 // 590. 2—4; ср.: § 66 // 599. 11—17.

⁹² *Триады*. I. 3. § 17 // 427. 22—25; ср.: *Беседа* 14 // 168 В.

Таким образом, учитель безмолвия хочет сохранить сверхъестественный характер обожающей благодати: сама бесконечная и несотворенная Божественная жизнь является нам и *действительно становится нашей жизнью*. Эта Божественная тайна, в которую Бог позволяет нам проникнуть, это соединение с Ним, которое Он делает нам доступным, есть Тайна Церкви, Тела Христова. Нет другого способа «познать Бога в Боге», кроме как присоединить себя через новое рождение в крещении к Телу воплощенного Слова. Ведь святые — это «те, кто Словом родился от Бога по благодати в Духе (ἐκ τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Λόγου κατὰ χάριν ἐν Πνεύματι) и сохраняет подобие Бога, своего Отца». Они-то действительно суть «Бог», «ибо во всяком рождении рожденное тождественно родителю (ταὐτὸν τῷ γεννῶντι): *рожденное от плоти плоть есть, и рожденное от Духа Дух есть*» (Ин. 3, 6).⁹³

Действительное обожение. Мысль о «тождественности с Отцом» выражается у св. Григория в поразительных формулировках, шокировавших его противников. Тем не менее его основная мысль заимствована у св. Максима: человек «по причастию (μεθέξει) становится тем, что Архетип (Первообраз) есть по причине (κατ' αἰτίαν или φύσει)»,⁹⁴ он становится «Богом по благодати» (χάριτι или θέσει).⁹⁵ Следовательно, жизнь Бога становится его собственной жизнью и существование Бога — его собственным существованием. Так, св. Максим писал, что «у Бога и у святых одна и та же энергия»,⁹⁶ эту формулировку часто повторяет св. Григорий. «Блаженно претерпевают святые, — пишет он, — божественное сияние, и едино есть сияние их и Бога их, ибо... Максим назвал единой энергиею Бога и святых». ⁹⁷

Действительно, они не только сами наслаждаются присутствием Бога, это присутствие является через них и другим. Значит, обожение — это не только Дар Божий отдельному человеку, но и средство явить Бога миру. «Святые причаствуют Богу; не только причаствуют, но и преподают [Его]... и не только живут, они животворят, а это

⁹³ *Апология пространнейшая... или О божественных энергиях и еже по оным причастии (Απολογία διεξοδικωτέρα... ἡ Περὶ Θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως) // ГПС II. 123. 5—12.*

⁹⁴ *Триады. I. 3. § 39 // 450.5—6; ср.: св. Максим Исповедник. Opuscula theologica et polemica // PG XCI. 33 C; Ambigua // PG XCI. 1084 C, 1345 D, etc.*

⁹⁵ *Триады. II. 3. § 52 // 584.22; ср.: § 68 // 602.20—23; Триады. III. 1. § 25 // 638.2; Собеседование Феофана с Феотимом (Διάλεξις Θεοφάνους πρὸς Θεότιμον) // ГПС II. 244.27—245.3 < PG CL. 948 C>, etc.*

⁹⁶ *Opuscula theologica et polemica // PG XCI. 12 B, 33 A; Ambigua // PG XCI. 1076 BC.*

⁹⁷ *Письмо к Иоанну Гавре // ГПС II. 344.30—345.2; ср.: там же, 357.5—7; ср.: Триады. III. 1. § 33 // 645.3.*

невозможно для тварной способности». ⁹⁸ О Божественном свете он пишет также, что он «есть дар обожения... благодать Святого Духа, благодаря которой один Бог является посредством души и тела тех, кто истинно достоин этого». ⁹⁹ Настоящее «подобие» Богу и состоит в том, чтобы являть Его посредством себя и совершать действия, свойственные Ему. Божественная жизнь, унаследованная всем существом, не оставляет святых в минуту смерти, но продолжает проявляться даже в теле. На этом-то и основывается поклонение мощам. «Прославляй святые могилы святых, — учит Григорий, — и останки их костей, если таковые имеются, ибо благодать Божия не покинула их, как Божество не покинуло поклоняемое Тело Христа в момент Его животворящей смерти». ¹⁰⁰ [viii] Благодать проявляется явным образом и в их изображениях, как и в изображении Христа. ¹⁰¹ Святые являются как бы материей, которая сжигается огнем благодати: они нужны Богу, чтобы Он мог являть Себя, как материя нужна огню, чтобы он мог быть ясно видимым. ¹⁰² «Всякая душа... — пишет св. Григорий Палама, цитируя Макария Великого, — здесь еще, по силе и несомненности благодати сподобившаяся совершенно облечься во Христа и вступившая в единение с небесным светом нетленного Образа, ныне сама ипостасно тайноводствуется к ведению всех небесных таин; а в великий день воскресения и тело ее прославится тем же небесным Образом славы...» ¹⁰³ «Он сказал: „в своей ипостаси“, — комментирует св. Григорий, — дабы никто не подумал, что это просвещение происходит от знаний и понятий. ¹⁰⁴ Другими словами, ипостась духовного человека состоит из трех частей: благодати Духа небесного, разумной души и земного тела». ¹⁰⁵ Термин «ипостась» явно употребляется в широком смысле для обозначения самого существования человека, в которого проникает благодать. Мы уже видели, что св. Григорий

⁹⁸ О божественном и боготворящем причастии // ГПЗ II. 151. 26—30.

⁹⁹ Против Акиндина. IV. 22 // ГПЗ III. 284. 11—15.

¹⁰⁰ Толкование на десять заповедей // PG CL. 1093 A [рус. пер. св. Феофана: Добротолюбие в русском переводе. М. 1900². 5. 305—313; анонимный рус. пер.: Святого отца нашего Григория Паламы архиепископа Фессалоникийского Изъяснение десяти заповедей // Духовная беседа. 1860. Т. I. 273—385].

¹⁰¹ Толкование на десять заповедей // PG CL. 1092; Беседа 25 // 325.

¹⁰² Триады. I. 3. § 8 // 418. 9—12; III. 1. § 20 // 633. 6—9.

¹⁰³ Св. Макарий Великий (в пересказе преп. Симеона Метафраста). О свободе ума. 24 // PG XXXIV. 957 B [рус. пер.: Преп. Отца нашего Макария Египетского Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях / Переведены с греч. при Московской Духовной Академии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1904⁴ [репринт: 1994]. 459].

¹⁰⁴ Ср.: Св. Макарий Великий. О свободе ума. 23 // Там же.

¹⁰⁵ Триады. I. 3. § 43 // 454. 24—26.

Палама отклонял любую мысль о обожении «φύσει», приводящую к нашей единосущности с Богом; он хочет сказать лишь, что благодать становится постоянным владением обоженного человека, созерцающего, как мы видели, Бога в самом себе. Таким образом, он в очередной раз отходит от дуализма мессалиан, противопоставляя силу Христа, которая может навсегда вселиться в человека, силе дьявола, которая не может раз и навсегда соединиться с тварью.¹⁰⁶

«Нетварные по благодати». Чудесная сила святых, в потенции свойственная всем крещеным, есть сила *нетварная*, так как иначе она не была бы Божественной и стала бы простым явлением природы. «Ибо все, изливаемое от Духа к тем, кто был в Нем крещен по Евангелию благодати и усовершенлся в духовного [человека], остается, разумеется, связанным с Источником, из негоже есть и в нем же пребывает же и предбывает (καὶ ἐν αὐτῇ ὄν τε καὶ προόν)».¹⁰⁷ Благодать Божия не отлична от Бога, она и есть Божественная жизнь, дарованная человеку: вот в чем заключается обоснование учения св. Григория Паламы о «неотделимости» сущности и энергий. В Иисусе Христе человек получает нетварную жизнь: «Тех, кто причастен им [энергиям] и кто причастием действует по ним, [Бог] соделывает богами по благодати, безначальными и бесконечными».¹⁰⁸ Мысль о том, что обоженный человек становится «нетварным по благодати», часто повторяется под пером св. Григория;¹⁰⁹ она оказывается даже одним из важнейших доказательств нетварного характера энергий: «Дары, [состоящие в том, чтобы быть] одним телом — Телом Христовым — и одним Духом с Господем (ср.: 1 Кор. 6, 15-17), — нетварны».¹¹⁰ В Христе и в крещеных существует только *один* неделимый Дух, а в Нем неприемлемо никакое различие между тварным и нетварным.^[ix]

«Сотелесность». В сущности, эти богословские формулировки св. Григория служат для выражения христоцентрической и сакраментальной мистики, которая, как мы видели, является основным оправданием аскетики исихазма. Так, в беседе *О таинствах*, где он имеет в виду главным образом Евхаристию, архиепископ Фессалоникский

¹⁰⁶ Триады. I. 2. § 1 // 393—394; I. 3. § 2 // 410; II. 3. § 13 // 550.

¹⁰⁷ Письмо к Афанасию Кизическому // ГПС II. 437. 9—12.

¹⁰⁸ Τοὺς δὲ καὶ μετέχοντας αὐτῶν καὶ ἐνεργοῦντας τῇ μετουσίᾳ κατ' αὐτὰς θεοὺς ἀπεργαζόμενον κατὰ χάριν ἀνάρχους καὶ ἀτελευτήτους. *Апология пространнейшая...* // ГПС II. 122. 28—30.

¹⁰⁹ Третье письмо к Акиндину // ГПС I. 308. 12—15; *Против Акиндина*. I. 7 // ГПС III. 52. 20—24; III. 4 // ГПС III. 166. 10—14, 167. 1—3, etc.

¹¹⁰ Οὐδ' εἰς ἓν σῶμα, καὶ Χριστοῦ σῶμα, οὐδ' εἰς ἓν πνεῦμα μετὰ τοῦ κυρίου, ὁραεὶ κτιστά. *Против Акиндина*. V. 24 // ГПС III. 363. 2—4.

развивает мысль ап. Павла и святых отцов о «сотелесности» (σύσσωμοι) христиан и Христа; при этом в его языке отражается не только глубокое знание Нового Завета, но и настоящее мистическое чувство. Призывая паству к причащению, он напоминает, что они должны «быть с Христом не только одним Духом, но и одним Телом», что они «плоть от Его плоти и кость от Его кости» и что таково «соединение, даруемое посредством этого Хлеба». «Христос, — продолжает он, — стал нашим братом, приобщившись нашей плоти и крови и так уподобившись нам... Он сопряг нас и усвоил Себе, как супруг супругу, став с нами одной плотью через причастие этой Крови; Он стал и нашим отцом через Божественное крещение,¹¹¹

¹¹¹ Мысль об «отцовстве» Христа по отношению к христианам достаточно редка в святоотеческой литературе; ведь одной из центральных концепций спасения в Новом Завете является наше усыновление Богом-Отцом. Однако Христа можно рассматривать как Отца нового рода, происшедшего от крещения, — в связи с учением апостола Павла о двух Адамах (ср. также: 1 Ин. 2, 29: *Всяк творяй правду, от Него родися*); очевидно, здесь св. Григорий, вслед за Псевдо-Макарием, именно в этом смысле употребляет здесь это именование Христа, так как, будучи нашим «Отцом», Христос тем не менее остается и нашим «Братом» (*Беседа 1 // 9 А; Беседа 3 // 33 D; Беседа 10 // 121 D; Беседа 47 // 60; Беседа 57 // 221; Молитва перед Фессалоникой // 'Αγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Ὁμιλία κβ', 'Ὁ τε ἐπιστολιμαῖος λόγος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους καὶ τεσσαρεῖς Εὐχαὶ / Σ.Κ. ΤΟΥ ΕΞ ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ. Ἀθήναι 1861. 309; Триады. II. 3. § 18 // 554. 14—24; Толкование на десять заповедей // PG CL. 1096 D; Против Акиндина. II. 9 // ГПС III. 105. 34—35). С другой стороны, мысль об отцовстве Божества прилагалась ко всей Троице как создательнице вселенной (см. в особенности Псевдо-Дионисия. *О Божественных именах*. I. 4 // PG III. 592 A); эту концепцию Христа-Отца как Бога мы и обнаруживаем у св. Григория Паламы (*Против Акиндина*. II. 27 // ГПС III. 373. 23—24; *Главы физические...* 132 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 236. 21—24). [Представление об отцовстве Христа сформировалось еще в раннехристианскую эпоху — очевидно, именно в контексте учения о Новом Адаме — и, естественно, продолжало существовать после оформления триадологического учения в его классическом виде (IV в.). В Новом Завете оно подразумевается в Евр. 2, 13b сл., где Христос представлен как новый Авраам и отец всех верующих (см. подробно: J. SWEETNAM. *Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*. (Analecta biblica, 94). Rome 1981. 134, 190); о раннем христианском периоде см.: R. CANTALAMESSA. Il Cristo „Padre“ negli scritti del II-III sec. // *Rivista di storia e letteratura religiosa*. 1967. 3. 1—27; V. GROSSI. Il titolo cristologico „Padre“ nell'antichità cristiana // *Augustinianum*. 1976. 16. 237—269. В более поздней патристике, включая св. Григория Паламу, оно трактуется как отцовство по отношению к верным, которым Бог обладает обще для всех трех ипостасей. Ср. в современном богослужении (было и при св. Григории Паламе; автор — преп. Феодор Студит): *Плода чре́вна Духом съю-творёное Тебе Христу якоже и Отцу, свя́тии всегда сущь (Октоих, глас 3, в Неделю на утрени, антифон степенный 2, стих 2)]*.*

уподобляющее нас Ему, и питает нас из Себя, как нежнейшая мать своих младенцев... Придите (говорит Христос) *ядите* Мое Тело, *пейте* Мою Кровь... чтобы вы были не только образом Божиим, но стали богами и царями вечными и небесными, облекшись в Меня, Царя и Бога». ¹¹²

Участие в Божественной природе. Становясь «вечными» и «нетварными», христиане становятся такими не сами по себе: это качество, которым они обладают по благодати, дается им Божественной жизнью. Тут совершенно ясно видно, что термин «нетварный» обозначает на самом деле всю область «сверхъестественного»; «быть нетварным» — значит не перестать быть тварью, а быть перенесенным в другую область, незаслуженно обрести чуждое природе состояние, каким является Божественная жизнь. Именно это и утверждает св. Григорий всякий раз, когда говорит о обожении, уточняя, что люди могут становиться «богами» только по благодати (θεοει или χάριτι), а не по природе (φύσει). Разумеется, он не мог не знать знаменитое место Второго Послания ап. Петра (1, 4) — *...честная нам и великая обетования даровавшаяся, да сих ради будете Божественного причастницы естества* (θείας κοινωνοὶ φύσεως), — и его противники не упускали случая приводить этот текст против него. Но св. Григорий Палама основательно отвечает им, что не может быть и речи о том, чтобы отождествлять термин φύσει в его новозаветном употреблении со святоотеческим понятием οὐσία: апостол хотел выразить лишь *реальность* нашего участия в *собственной* жизни Бога; он говорит о «дарованных» обетованиях — значит, термином «естество» ¹¹³ он обозначает освящающую и обожающую благодать, в чем ему иногда следовали некоторые святые отцы. «Ибо не только оную неименуемую и пачеименную пресущественность, — пишет св. Григорий, — богословы имели обыкновение называть естеством (природой) и сущностью, но и сущетворящую силу и все, что присуще Богу естественно (по природе)». ¹¹⁴

Кроме того, противники св. Григория Паламы часто цитировали места, в которых учитель безмолвия говорит о «нетварных по благодати» святых, находя в них доказательства его неправомыслия. На самом деле он пользуется выражением св. Максима о Мелхиседеке,

¹¹² Беседа 54 // 206—208.

¹¹³ *Собеседование Феофана с Феотимом* // ГПС II. 239. 6—24; ср.: V. LOSSKY. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris 1944. 65—67 [рус. пер.: В. Н. ЛОССКИЙ. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. М. 1991. 53—55].

¹¹⁴ *Против Акиндина*. II. 14 // ГПС III. 130. 1—4; ср.: *Против Григория*. II // ГПС IV. 308. 20—29.

ставшем «безначальным», и об ап. Павле, который жил «Божественной и вечной жизнью Слова, пребывавшего в нем».¹¹⁵

Цитируя великого мистика VII в., св. Григорий просто хотел выразить полную реальность спасения и обожения, совершившихся во Христе; его мысль невозможно понять по-настоящему, не имея в виду христологический контекст, в котором она выражается. Взятые вне этого контекста формулировки неверны и могут приводить к недоразумениям.¹¹⁶ Впрочем, мы увидим, что св. Григорий Палама часто опротестовывал суждения, выносившиеся противниками, которые опирались на некоторые его словесные выражения, легко истолковываемые неточно. Впрочем, выражения св. Григория Паламы о «нетварном» качестве святых не фигурируют в соборных решениях, целиком одобрявших его учение.

Церковь. Как мы видели, св. Григорий оправдывал телесный способ молитвы ссылаясь на мистику Тела Христова; в еклесиологии же он находит обоснование для своего учения о обожении. Именно в Церкви Христос вступает с нами в столь тесные отношения, что они покрывают и превосходят все человеческие отношения, даже самые близкие: Иисус есть Супруг, Брат, Отец, Мать... Христианин не обладает более собственной жизнью, но приобретает жизнь Христа, жизнь Божественную и нетварную. Она охватывает все его существо и управляет всей его деятельностью. Церковь понимается св. Григорием как реальная и видимая община; тут, как и во всех других вопросах, он далек от идеализма. Крещение заставляет нас видеть Христа не только в нас самих, но и в наших братьях.¹¹⁶ Нося в себе Христа, каждый христианин носит в себе всех своих братьев; делая добро одному христианину, мы делаем добро Христу и всей Церкви, ибо «кто разделит тех, кто едины, по молитве Господа (Ин. 17, 21), и соединены с единым Богом единым Словом в едином Духе?»¹¹⁷

Общинная еклесиология, горячим сторонником которой св. Григорий стал вслед за святителем Феодитом Филадельфийским,¹¹⁸ ориентирует его проповедническую деятельность на sacramентальный реализм: по-настоящему обновить свою природу можно только в Божественной литургии, присутствуя на богослужении

¹¹⁵ *Ambigua* // PG XCI. 1144 BC; ср.: *Главы гностические...* V. 85 // PG XC. 1384 D; цитируется св. Григорием в *Триадах*. II. 3. § 8 // 686. 21—26.

¹¹⁶ В этом заключается тема 1-й Беседы, произнесенной в Фессалонике после гражданской войны (*Беседа* 1 // 9 A-12 B); ср.: *Беседа* 57 // 217—222.

¹¹⁷ *Письмо к Дионисию* // ГПБ II. 489. 9—11; ср.: *Беседа* 53 // 180; *Беседа* 55 // 92—94.

¹¹⁸ См. выше, ч. I, гл. I.

и причащаясь Святых Таин.¹¹⁹ Церковь-община является также хранительницей Истины откровения: Бог «хочет, чтобы мы, родившись от Него благодатью, не разлучались с Ним и друг с другом... Как вот этот наш язык, будучи нашим членом, не говорит, что сладкое горько, а горькое сладко... так же и каждый из нас, называющихся христианами, есть член всей Церкви; пусть же он не провозглашает ничего, что не было бы правдой и чего он не признавал бы истиной — иначе он всего лишь лжец и враг, а не член Церкви».¹²⁰

Ее служение. Действительно, грех отдаляет нас от Церкви, и только покаяние примиряет с нею,¹²¹ и грех против истины — тяжче других грехов. Даже епископы, поставленные на служение истине, не исключаются из этого правила: если они сохраняют верность преданию и действуют в согласии со всей Церковью,¹²² если пребывают в своих епархиях,¹²³ то они стоят в истине. Но если они отклоняются от Православия, то утрачивают не только достоинство своего служения, но и само звание христианина,¹²⁴ и их анафематствования не имеют никакой силы.¹²⁵ Не только епископы, но и целые поместные церкви могут отклоняться от истины. Св. Григорий Палама напоминает, что исторически они все прошли через это (τὸ μὲν οὖν τοῦ ὀρθοῦ διαλεσεῖν κοινὸν ἐγένετο ταῖς ἐκκλησίαις ἀλάσαις), но только Римская церковь не возвратилась еще к Православию, «хотя она и самая обширная, и первая, и занимает самое высокое положение

¹¹⁹ Толкование на десять заповедей // PG CL. 1093 C-1096 A.

¹²⁰ Беседа 54 // 187.

¹²¹ Беседа 54 // 184.

¹²² Нападая на Григору, св. Григорий Палама опирается как на свой сан епископа [заменяем цитаты переводами] («он из председателей Церкви»), так и на согласие всей Церкви («и ему со дерзновением свидетельствует вся Христова Церковь»): *Против Григоры*. I // ГПС IV. 235. 13—15.

¹²³ В частности, св. Григорий Палама строго упрекает Игнатия Антиохийского за обнаружение вне своей епархии особого решения по вопросам догматики вместо подписания решений Церкви, в которой тот тогда находился, — а именно, Константинопольской. Как мы видим, св. Григорий продолжает традицию св. Афанасия I, который боролся с подобными злоупотреблениями (см. выше, ч. I, гл. I).

¹²⁴ По поводу Калеки и Игнатия Антиохийского он пишет, что хоть они и называются епископами [заменяем цитаты переводами] («пастырями и архипастырями себя называют и от других называются»), истина от них не зависит («ибо мы научены, что христианство определяется никак не лицами, но истиною и строгостью веры»). *Опровержение граматы Игнатия Антиохийского* // ГПС II. 635. 14—26.

¹²⁵ К Ксении // PG CL. 1045 BC.

среди патриарших престолов» (καίτοι μεγίστης τε καὶ κορυφαίας οὐσίας καὶ τῶν πατριαρχικῶν θρόνων ἐξόχου περιωπῆς).¹²⁶ Церковь, столп и утверждение истины, «пребывает, однако, непоколебимо и стойко, прочно опираясь на тех, кто поддерживает истину; и действительно, принадлежащие Церкви Христовой все — в истине, а раз и навсегда покинувшие истину покинули и Церковь».¹²⁷ Чудо церковной непогрешимости осуществляется, таким образом, во всем теле церковном, то есть в конце концов остается исключительной привилегией Христа, главы Церкви, Который, хотя и подает людям благодатные дары Духа (в частности, апостольское служение), которых все могут оказаться недостойными, продолжает жить и проявлять Себя в Своем Теле целиком. Кроме того, Церковь, Тело Христово, не есть общественное или территориальное образование, включающее в себя только живущих: в нее входят также ангелы и праведники всех времен.¹²⁸ Такое «подытоживание» всего творения в целом есть одно из следствий Воплощения.¹²⁹

¹²⁶ *Аподиктический трактат* (Λόγος ἀποδεικτικός). II. // ГПС I. 78. 18—22; тех пап, которые были до раскола, св. Григорий часто хвалит. Кроме того, в лице св. Петра он признает «главу и основание Церкви» (*Триады*. III. 1. § 36 // 649. 4; *Аподиктический трактат*. II // ГПС I. 32. 3—11; ср.: *Триады*. II. 1. § 38 // 500. 14—15; II. 3. § 18 // 554. 20—21; § 29 // 564. 13—14; § 38 // 571. 21—22; *Беседа* 5 // 69 В; *Беседа* 16 // 208 D; *Беседа* 20 // 272 В; *Беседа* 29 // 356 В-360 В; *К Ксении* // PG CL. 1045 С; *Против Акиндина*. V. 28 // 377. 20—21), но для византийцев такое признание особого положения Петра никак не предполагало преемства от него лишь в Римской церкви; наиболее распространенным мнением, которое, несомненно, разделял св. Григорий Палама, было то, что преемство от Петра продолжалось в каждой поместной церкви и осуществлялось только при условии православного вероисповедания этой церкви (см. об этом наше исследование на русском языке «Апостол Петр и его преемство в византийском богословии» // *Православная мысль*. 1957. XI. 139—157 [последняя работа автора на эту тему: J. MEYENDORFF. *Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*. Crestwood, NY 1992; ср. также: IDEM. *St. Peter in Byzantine Theology* // *The Primacy of Peter* / J. MEYENDORFF, A. SCHMEMANN, N. AFANASSIEF, N. KOULOMZINE. (The Library of Orthodox Theology, 1). London 1973². 7—29; рус. пер. без научного аппарата в сб.: Прот. И. МЕЙЕНДОРФ. *Православие в современном мире*. NY 1981; М. 1995²]; ср. также: J. MEYENDORFF. *Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais // 1054—1954: L'Église et les Églises*. Études et travaux offerts à Dom Lambert de Beauvuin. Chevetogne 1955. II. (*Irénikon* 17) 47—64 [репринт в *ByzHes*, VI], особ. 63—64.

¹²⁷ *Против Акиндина*. I. 10 // ГПС III. 79. 5—9.

¹²⁸ *Против Григоры*. II // ГПС IV. 266. 14—15.

¹²⁹ *Против Григоры*. III // ГПС IV. 337. 3—5 [заменяем цитату переводом]: Когда воссияло сие Солнце Правды, преселившееся к нам посредством плоти, разве не единая бысть Церковь ангелов и человек истинно верных?

В своем учении о обожении св. Григорий поставил христологическую проблему, которая противопоставила его оппонентам и привела к догматическим формулировкам, которые мы рассмотрим ниже. Если у святых и у Христа «одна энергия», если они, получив Божественную жизнь, «становятся нетварными», если их тела и души совершают дела, «бѣ льшие», по слову самого Господа, чем сотворенные Им (Ин. 14, 12), то можно задать вопрос, не отождествляются ли святые с Богом полностью, не поглощается ли их тварное человечество Божественной жизнью? Таково возражение, приводившееся его противниками, которые не находили, однако, другого решения, кроме участия человека в Божественной сущности, что для св. Григория Паламы как раз и представляется полным поглощением человеческого Божественным. Тут мы подходим к важной проблеме богословия св. Григория, к которой еще вернемся. Ограничимся пока уточнением главнейших христологических предпосылок, определяющих мышление св. Григория Паламы о обожении.

Проблема христологии. Для защиты унаследованных от Варлаама номиналистских положений Акиндин прибегнул к христологическому доводу. Как можно говорить, спрашивал он, что причастие Христа дарует нетварную благодать, когда само человечество Иисуса, в котором мы участвуем, было тварным? Утверждать противоположное — значит впасть в монофизитство.¹³⁰ Для Акиндина мысль о «природе» была статичным понятием, и нетварность, принадлежащая собственно Божественной природе, разумеется, не может сообщаться, даже в форме участия в ней. «Господь, Единица Святой Троицы, — пишет он в важном фрагменте, вдохновленном определением Халкидонского собора, — став человеком, сохранил Свою божественность неизменной (ἀναλλοίωτον ἐτήρησε) и нераздельно; Он не превратил Свою собственную природу в нашу, с которой соединился, и не превратил природу, в которую облекся, в Свою, хотя и обожил ее, но напротив, после соединения одна природа так и осталась нетварной, а другая — тварной, и вместе они составили воплощенного Сына Божия, человека и Бога (εἰς ἓνὸς Υἱοῦ, Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, σαρκωθέντος συμπλήρωσιν); однако, если бы было нужно, чтобы такое превращение совершилось, разве оно не осуществилось бы в Нем? [Пребывая] в других, Он тем более сохраняет неотчуждаемость своего достоинства; и так же как Он не

¹³⁰ Ἀκτιστον τοῦ Χριστοῦ τὸ ἀνθρώπινον πάσαι τινὲς φήθησαν γεγονέναι τῇ πρὸς τὸν Θεὸν λόγον ἐνώσει... Ἀκτιστῖται γὰρ καὶ μονοφυσῖται ἀναπεφώνηται. [Нетварным человечество Христа древле некоторые полагали быти по соединению с Богом-Словом... Так что актиститам и монофизитам прозывались]. *Опровержение письма Паламы. Монас. gr. 223. F. 42 v.*

может подвергнуться тлению, будучи непорочен... так и давая Божественным созерцателям видеть Себя... Он облачается в некий вид этих [тварных] и видимых существ (τινὶ μορφῇ τῶν ὄντων τούτων καὶ ὁραμένων)». ¹³¹ Но такое изложение, точное словесно, неполно, поскольку не учитывает «взаимопроникновения свойств» [περιχώρησις τῶν ἰδιωμάτων], определенного Леонтием Византийским и св. Максимом Исповедником, и не приписывает никакого реального значения двум упоминаниям об этом соединении: «хотя и обожил ее» и «вместе они составили Сына Божия». А ведь именно учение св. Кирилла Александрийского о «присвоении» плоти Сыном Божиим и мысли св. Максима о «соединении естеств» и являются основанием понимания обожения св. Григорием Паламой. Номиналистская же позиция Варлаама и других гуманистов XIV в. представляет собой, напротив, возвращение к несторианству: человечество и Божество, неотчуждаемые и взаимно непроницаемые природы, оказываются в чисто внешнем отношении соположения; что же касается обожения и благодати, то это — тварные сущности, совершенно отличные от Божественной природы и относящиеся к области символов; причастие Богу κατ' οὐσίαν, которое противники св. Григория иногда вынуждены принять, чтобы иметь возможность возражать ему, напротив, необходимо приводит их к монофизитству. Св. Григорий же защищает православную точку зрения, равно удаленную от двух главных христологических ересей, пользуясь для ее изложения выражениями, почти всегда заимствованными у св. Максима Исповедника.

Эта точка зрения особо подчеркивает следующие два положения.

1. Человечество и Божество *соединены в ипостаси* Христа, Сына Божия.

2. Освящающая и обожаящая благодать реально нисходит на нас в силу «взаимопроникновения свойств» исходя из *человечества* Христа, «источника обожения», а не только из Его Божества.

Соединение ипостасное и соединение по энергиям. «Ипостасное соединение» божества и человечества с Иисусе Христе — основание спасения, значит, и обожения: в Христе человечество уже имело часть в нетварной жизни Божией, так как «плоть» действительно сделалась

¹³¹ *Против Паламы*. II. *Монах. gr.* 223. F. 163—163 v.; точно такая же христология обнаруживается и у Никифора Григоры (*История*. XXXIV = *Догматическая книга*. V // PG CXLIX. 400 C), который, упрекая св. Григория в уничтожении человечества Христа, уподобляет его иконоборцам (*История*. XXXV = *Догматическая книга*. VI // 421 D). [О проблематике этих взаимосвязанных обвинений в актистизме и иконоборчестве см. выше, ч. I, гл. II, прим. iv и ч. I, гл. V, прим. ii.]

«плотью Бога». Акиндин, «желая показать, что обожение тварно», «осмелился привести в качестве примера обожненное человечество, в которое облекся Христос (τὴν τοῦ δεσποτικοῦ προσλήμματος θέωσιν), и объявить, что и оно было тварным». ¹³² Значит, жизнь человеческой природы Христа не исходит из ипостаси Сына, принадлежа Ему тем не менее *собственным образом*? Это и есть довод, которым св. Кирилл Александрийский воспользовался против Нестория. «Сын Божий, — пишет св. Григорий Палама, — *един* с человечеством, в которое Он облекся (εἰς ἔστί μετὰ τοῦ προσλήμματος), ибо по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) Он соединился с начатком людей; именно поэтому к Нему прилагают имена, свойственные человечеству, а Он Сам прилагает человечеству Свои (μεταλαμβάνει τῶν ἐκεῖθεν κλήσεων ἀκαίρην χαρίζεται τὰς ἑαυτοῦ). Но при этом Он не так един с каждым человеком, получающим благодать, как Он един со Своим собственным человечеством: с каждым [христианином] Он соединен энергией и благодатью (κατ' ἐνέργειαν καὶ χάριν), а не ипостасью; вот почему есть только один Христос, ибо существует только одна неделимая ипостась Слова Божия...» ¹³³ ^{Ки} Значит, именно *жизнь Слова* обоживала человеческую природу Христа, и *эта же самая жизнь* доступна нам во Христе, так как иначе наше спасение не осуществляется. «Какое отношение имеем мы ко Христу, устроившему Своим храмом начаток людей, если Он не устроил и нас храмами Своего Божества?» ¹³⁴ «Бог воплотился весь целиком, хотя и не все Его ипостаси воплотились; Он соединил с нашим смешением (τῷ ἡμετέρῳ φυράματι) одну из Своих ипостасей — не сущностью, но ипостасью; таким образом, Бог весь целиком обоживает достойных того, соединяясь с ними не в ипостаси — что принадлежит одному Христу, — не в сущности... но в малой части нетварных энергий и нетварного Божества (κατὰ βραχύ τι μέρος τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν καὶ τῆς ἀκτίστου θεότητος)... пребывающая при этом целиком в каждом». ¹³⁵ Св. Григорий с возмущением отвергает выдвигаемый ему упрек в том, что он утверждает нетварность *человечества* Христа; ¹³⁶ ведь это означало бы игнорирование разли-

¹³² Письмо к Афанасию Кизическому // ГПС II. 440. 10—12.

¹³³ Против Акиндина. III. 6 // ГПС III. 170. 25—32; ср.: Триады. II. 3. § 21 // 557. 10—31. [В этих рассуждениях Акиндина и св. Григория человеческая природа обозначается термином *проблѣща*, который о. Иоанном переводится описательно, но в славянском для него есть точный эквивалент: *восприятие*].

¹³⁴ Против Акиндина. III. 6 // ГПС III. 174. 1—4.

¹³⁵ Против Акиндина. V. 26 // ГПС III. 371. 20—29; ср.: III. 14 // ГПС III. 200. 7 ε π.

¹³⁶ «Кто из нас когда-либо говорил, что Тело Христа было изменено в нетварное состояние, что оно стало нетварным по природе?» Против Григория. III // ГПС IV. 323. 30—324. 2; ср. текст, цитируемый выше, прим. 40.

чия между соединением в ипостаси и соединением в сущности; последнее предполагало бы «смешение» (φύρμιον) двух природ в Христе¹³⁷ и участие всех людей в Божественной сущности. «Если обожающий дар, обожение, даруемое святым... есть Божественная сущность и ипостась, все святые равны Христу (ἴσοι πάντες τῷ Χριστῷ)»,¹³⁸ и Божество становится «многоипостасным».¹³⁹ Значит, свойственное Христу человечество «стало небесным не по природе, а по достоинству (τῷ ἀξιώματι) и по ипостасному соединению со Словом Божиим».¹⁴⁰

Таким образом, в терминологии св. Григория Паламы мы обнаруживаем четкое различие между сущностным соединением (κατὰ φύσιν или κατ' οὐσίαν), ипостасным соединением (καθ' ὑπόστασιν) и энергийным соединением (κατ' ἐνέργειαν или κατὰ χάριν),^[xiii] определение этих трех модусов соединения есть для св. Григория прежде всего необходимое требование христологии.

«Тело Божие». Один Христос соединил в своей ипостаси божество и человечество; всем христианам сообщает Он божественную энергию — другими словами, освящающую благодать, имеющую в Нем свой источник. Он делает это, поскольку уподобился людям, сделав своей всю их природу целиком; следовательно, Он сообщает нам Божественную жизнь в качестве Сына Божия, ставшего человеком. Эту сотириологическую реальность св. Григорий Палама выражает в своем мистическом учении о Телѣ Христа, Который может сообщать Божественную жизнь, так как Он есть воистину «Тело Божие»: «Господь, даже будучи человеком, обладал полученными Им Божественной энергией и благодатью».¹⁴¹ Его обоженная плоть получила и сообщает вечную славу Божества;¹⁴² именно она изображается на иконах, и ей поклоняются, поскольку она являет Божество Христа;¹⁴³ она же дается нам в таинстве Евхаристии. «Этот хлеб, —

¹³⁷ Против Акиндина. V. 24 // ГПΣ III. 360. 3—10.

¹³⁸ Против Акиндина. I. 7 // ГПΣ III. 65. 8—11; Письмо к Афанасию Кизическому // ГПΣ II. 441. 17—18.

¹³⁹ Μυριοῦπόστατος. Против Григоры. IV // ГПΣ IV. 371. 27—28; ср.: Собеседование Феофана с Феотимом // ГПΣ II. 245. 19.

¹⁴⁰ Против Акиндина. III. 5 // ГПΣ III. 168. 24—25; об очень похожем учении св. Максима см., в частности: H. U. VON BALTHASAR. *Liturgie cosmique*. Paris 1947. 190—191.

¹⁴¹ Против Акиндина. III. 7 // ГПΣ III. 175. 11—13.

¹⁴² Триады. II. 3. § 20 // 557. 4—7; те же выражения Против Григоры. IV // ГПΣ IV. 345. 1—3 и в: Против Акиндина. II. 8 // ГПΣ III. 103. 7—9.

¹⁴³ Толкование на десять заповедей // PG CL. 1092; Против Акиндина. III. 15 // ГПΣ III. 204. 9—14.

пишет св. Григорий Палама, — есть воистину как бы завеса, отделяющая нас от тайны Божества (Евр. 10, 20), и этой плотью наше жительство (τὸ πολιτεῦμα ἡμῶν) возносится на небеса; там ведь и находится Хлеб сей (ср.: Ин. 6, 36 и сл.); мы входим в истинное Святое Святых чистым приношением Тела Христова».¹⁴⁴

Учение св. Григория Паламы о обожении является лишь одним из аспектов его еkkлeсиoлoгии. Посредством устанавливаемых в нем четких различий это учение обходит подводные камни, о которые разбились, с одной стороны, мессалиане, эти пелагиане Востока, а с другой стороны — гуманисты. Полностью соединяясь с человеком, Бог остается недостижимым в своей сущности: соединение без смешения двух *природ* свершилось только в ипостаси вочеловечившегося Сына Божия, но посредством сакраментального соединения с Его Лицом люди могут участвовать в Божественной жизни образом одновременно реальным и отличным от сущностного соединения; в самом деле, это последнее сделало бы их «равным Христу», бесконечно умножило бы число Божественных ипостасей, уничтожило бы всякий разрыв между Творцом и тварями, превратило бы вольное деяние живого Бога (ἐνέργεια) в необходимое свойство безличной сущности и, наконец, поглотило бы всю собственную деятельность человека в божественном Абсолюте.

¹⁴⁴ Беседа 56 // 205.

Глава IV

Богословие истории: символы и реальность

Время линейное и время циклическое. Как мы видели, учение св. Григория Паламы основывалось на антропологии, резко противоположной платоновскому дуализму: для великого византийского богослова сверхъестественная жизнь доступна человеку в его всецелости; определяющим моментом является для него восстановление изначальной иерархии, в которой дух главенствует над плотью, но это ни в коем случае не равносильно развоплощению. Антропология Библии, защитником которой стал св. Григорий, тесно связана с тем, как Писание понимает историю и время. «Мы должны исходить из той основополагающей истины, — пишет О. Кульман, — что в первоначальном христианстве, как и в иудаизме и иранской религии, символическим выражением времени является *восходящая линия*, в то время как в эллинизме это *окружность*... Греки не в состоянии представить себе освобождение как результат Божественного акта, совершенного в истории-времени. Для них освобождение состоит в том, что мы переходим от здешнего существования, привязанного к временному циклу, к запредельному, изъятому из времени и всегда доступному. Поэтому греческий образ блаженства имеет пространственный характер и определяется противопоставлением «здесь» и «там»; он не находится во времени и не определяется противопоставлением настоящего и будущего... В раннехристианских проповедях, напротив, понимание спасения — строго временное и соответствует линейной концепции времени в том виде, в каком она обнаруживается в Библии».¹

Библейская концепция времени пронизывает все мышление св. Григория Паламы, причем, разумеется, эсхатологическое *будущее* является для него уже *существующей в настоящем реальностью*, в полной мере переживаемой в Церкви и, следовательно, в духовном опыте христиан.

Вмешательство Бога в историю. Возвращаясь к основным принципам античной философии, византийские гуманисты, противники св. Григория, приняли, по крайней мере отчасти, греческую концепцию замкнутого мира. Воплощение не занимало в нем реального места, а в истолковании того, что проистекало из него как следствие (тайнства Церкви, познание Бога), они склонялись к *символизму*. Как мы увидим, определенные доводы в пользу такого взгляда они нашли

¹ O. CULLMANN. *Christ et le temps*. Neuchâtel—Paris 1947. 36—37.

в произведениях человека, которого сам св. Григорий Палама не мог не называть «великим Дионисием». Что касается учителя безмолвия, то его учение строилось на утверждении решающего вмешательства Бога в историю посредством Воплощенного Своего Сына, после которого уже невозможно говорить об абсолютной «непознаваемости» Божией и неизбежно приходится учитывать *изменение*, которое Бог внес в Свои отношения с человеком, открывшись ему актом Своего всемогущества. Именно это коренное изменение и отрицал «философ» Варлаам, когда ограничивал познание Бога лишь косвенным пониманием, «исходящим от тварей». «Философ, — пишет о нем св. Григорий, — сообщил нам, что он считает самым совершенным видением Бога знание, отправляющееся от тварей, и что каждый человек обладает им в полной мере, если знает все видимые части мира и его скрытые силы». Значит, человеку достаточно углубить свое «научное» познание тварей, чтобы узреть Бога! Значит, это видение зависит лишь от человеческого усилия, а не от благодати, «и однако же мы все познали Сына по гласу Отца, свыше сообщившего нам это знание (Мф. 3, 16-17), и Сам Дух Святый, Сам неизреченный свет показал нам, что это воистину Возлюбленный Сын Отца; и Сам Сын явил нам имя Отца Своего и обещал, восходя на небеса, ниспослать нам Духа Святого, дабы Он всегда пребывал с нами (Ин. 14, 16); и Сам Святой Дух снизошел, вселился в Нас, объявил нам всякую истину и наставил нас в ней (ср.: Ин. 16, 13)».²

«Если обожение, — пишет далее учитель безмолвия, — есть только состояние разумной природы... то Христос, придя в мир, *даде область чадами Божиими быти* не только тем, кто поверит *во имя Его* (Ин. 1, 12). Значит, обожение было достоянием всех языков даже до Его пришествия».³

«До воплощения Сына Божия, — утверждает он в *Физических главах*, — царство небесное было от нас так далеко, как небо отстоит от земли (ср.: Пс. 103, 11); но когда Царь Небесный пришел обитать среди нас, когда Он соблаговолил соединиться с нами, *приблизися* нам всем *Царствие Небесное* (Мф. 3, 2; 4, 17)».⁴ Утверждать после Воплощения, что Бог остался неведом человеку, или говорить, что Его действия не ставят нас в соприкосновение с реальностью Его

² *Триады*. II. 3. § 67 // 600. 10—601. 8.

³ *Триады*. III. 1. § 30 // 641. 21—29; в проповедях учитель безмолвия часто развивает тему истории спасения; см. в особенности: *Беседа* 36 // 452 С; *Беседа* 54 // 181; *Беседа* 58 // 227—230. [Способ ссылок на *Беседы* см. выше, ч. II, гл. I, прим. 6].

⁴ *Главы физические...* 56 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 150. 15—20 [см. выше, ч. II, гл. I, прим. 18].

нетварной жизни, — значит уничтожать тайну христианства, «отказываться от царства, пришедшего в силу в день Преображения, по слову Господа (Мк. 9, 1)».⁵

Символизм Варлаама. Христианская реальность, основывающаяся на историческом факте, который в корне изменил естественные условия познания Бога, является для св. Григория Паламы существенным доводом против номинализма его противников. Выше мы увидели, что весь спор с Варлаамом имел своим началом сдержанное отношение калабрийского философа к любой концепции сверхъестественного познания Бога: по его мнению, оно не может существенно отличаться от естественного познания существ. Из этого следовало, что для познания Бога человек должен созерцать творение и путем дедукции восходить к Первопричине; однако Варлаам и его сторонники не смогли бы долго считаться истинно православными в Византии, если бы они не признали, что пришествие Христа и церковная реальность принесли новые средства познания; поэтому они охотно соглашались, что таинства Церкви, мистический опыт святых и чудесные богоявления, связанные с Воплощением, ставят нас в соприкосновение с Божественной реальностью, но *лишь в качестве умопостижимых символов*. Впрочем, они могли ссылаться (особенно в том, что касается Евхаристии) на авторитет Псевдо-Дионисия, который «тоже вышел за рамки реализма в понимании таинств и сделал из этого реализма символ умопостижимого соединения, которое он должен вызывать и которому должен способствовать».⁶ Если Варлаам, кажется, и не касался непосредственно вопроса о таинствах, он тем не менее твердо придерживался мысли платонизма, что способность воображения (*τὸ φανταστικόν*) — единственно возможная связь между Божественным и телом⁷ и что соединение с Богом в конечном счете может быть только умственным или символическим. Поэтому свет, который ученики Христа узрели на Фаворе, был «чувственным светом, видимым посредством воздуха, явившегося, чтобы произвести изумление, и тут же скрывшегося; его называют Божеством в качестве символа Божества»;⁸ если же от этого истолкования отказаться как от слишком материального, Калабриец не видит иного выхода, кроме как считать этот

⁵ *Против Акиндина*. II. 15 // ГПС III. 133. 15—17.

⁶ R. ROQUES. *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys* (Théologie, 29). Paris 1954. 270.

⁷ *Письмо 4* // Barlaam Calabro. *Epistole greche: iprimordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste* / G. SCHIRÒ (Istituto siciliano di studi bizantini e neogreci. Testi, 1). Palermo 1954. 315.

⁸ Цитируется св. Григорием в *Триадах*. III. 1. § 11 // 624. 25—27.

свет «воображаемым» (φανταστόν),⁹ и в этом случае речь идет о видении, «ниже, нежели разумение» (χαίρων νοήσεως).¹⁰ В богослужении Церкви Варлаам также видел не более чем символическое средство достичь «нематериальных первообразов».¹¹ Таким образом, калабрийский философ во всем был учеником Псевдо-Дионисия, которого он обильно цитировал, и когда св. Григорий Палама упрекает своего противника в том, что его символизм заимствован из «эллинских наук»,¹² он фактически критикует самого Ареопагита.¹³ Далее мы увидим, в каком смысле св. Григорий согласился употреблять слово «символ» и прилагать его к реальности христианства.

Тени и «телесные образы». Позднейшие противники св. Григория Акиндин и Никифор Григора приняли символизм Варлаама. По мнению Акиндина, любое видение апостолов или пророков по необходимости было символом;¹³ даже самих ангелов Ветхого и Нового Завета можно рассматривать только символически;¹⁴ что же касается видений Бога, о которых говорит Евангелие, то они могли иметь место лишь посредством чего-то материального — образа или символического явления, каковы огонь, свет, облако или голубь.¹⁵ Эти символы и образы явно тварны, утверждал Акиндин, св. Григорий Палама и его ученики поклоняются тварям.¹⁶ Те же мысли выходили и из-под пера Никифора Григоры. «Общепринятый догмат Церкви, — пишет он, — полученный нами от Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа и Его учеников, состоит в том, что Бога видеть невозможно, разве что посредством телесных символов и образов».¹⁷ Фаворский свет, по его мнению, был «образным и символическим явлением нетварного Божества».¹⁸ Видение лицом

⁹ Также цитируется св. Григорием в *Триадах*. II. 3. § 61 // 594. 10; ср.: *Триады*. I. 3. § 6 // 416. 7—10; II. 1. § 6 // 470. 19—25, etc.

¹⁰ Цитируется в *Триадах*. II. 3. § 58 // 592. 5.

¹¹ *Триады*. II. 1. § 9 // 473. 1—2.

¹² *Триады*. II. 1. § 9 // 473. 3—4.

¹³ Συμβολικῶς ἑώρων ἢ ὁπῶσοῦν ἄλλως σωματικῶ τῷ εἶδει. *Против Паламы*. II. *Monac. gr.* 233. F. 107. Τυποῦμενον ἢ τυποῦντα τὸ ἡγεμονικὸν ἢ φανταστικὸν τῶν ὁρώντων. *Ibid.* IV. F. 183.

¹⁴ Καὶ τοὺς ἀγγέλους συμβολικῶς ἑώρων οἱ μεγάλοι πατέρες καὶ οἱ τοῦ πάλαι νόμου καὶ οἱ τῆς ὑστερον χάριτος. *Ibid.* F. 108.

¹⁵ Διὰ σώματος ἢ σωματικοῦ γέ του καὶ συμβολικοῦ τύπου καὶ σχήματος, οἷον ἢ πῦρ ἢ φῶς ἢ νεφέλη ἢ περιστέρως. *Ibid.* F. 109.

¹⁶ *Ibid.* F. 185 и сл.

¹⁷ *История*. XXXIII // PG CXLIX. 357 AB; ср.: 377 BC.

¹⁸ *Ibid.* Col. 373 C.

к лицу можно усмотреть лишь как сеннописание в загадочных возвещениях (σκήγραφεῖσθαι ἐν ἐπαγγελίας αἰνιγματώδεσι).¹⁹

Мы так долго задержались на этих антипаламитских цитатах, количество которых нетрудно умножить, только для того, чтобы яснее показать опасность, которую представляло для византийского христианства номиналистическое богословие: его влияние ощущалось в то время в самых разных областях религиозной и интеллектуальной жизни. В искусстве, как и в религиозной мысли, развился вкус к символизму, который, будучи одной из главных особенностей знаменитого «Палеологовского Возрождения», тем не менее искажал традиционно реалистическое учение о святых иконах; Трулльский собор (правило 82) некогда запретил изображать Христа в виде агнца, утверждая, что после Воплощения у христиан нет больше надобности в символах и «теньях», ибо сама Реальность явилась им; но в XIII и XIV в. византийское искусство пережило такой расцвет символизма, что в нем нельзя не увидеть следствия гуманистического Возрождения.²⁰ Некоторые богословы доводили положения Псевдо-Дионисия до крайности и сочиняли целые трактаты, чтобы доказать чисто символический характер Евхаристии.²¹ [III] Это было движение, очень похожее на то, которое породило на Западе идеи Уильяма Оккама и привело, в частности, к протестантизму.

Псевдо-Дионисий. Именно против этого образа мышления и возражал св. Григорий Палама, отказавшийся рассматривать отношения между Богом и человеком после Воплощения в рамках дуалистической модели мира, в которой «там» остается «пространственно» недостижимым для материального «здесь» и открывается ему только посредством тварных символов. Однако учитель безмолвия постоянно наталкивался на цитаты из Псевдо-Дионисия, которые приводили против него его оппоненты... Из-за этого св. Григорий,

¹⁹ *Ibid.* Col. 381 B.

²⁰ См. об этом наше исследование: *L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine // Cahiers archéologiques*. 1959. 10. 259—277 [репринт: *ByzHes*, XVI]. [Проводимая автором зависимость между «символизмом» и влиянием «гуманистического Возрождения» едва ли не слишком прямолинейна; ср. прим. II к этой главе.]

²¹ Как это сделал, в частности, епископ Феофан Никейский (кон. XIV в.), ученик Филофея Константинопольского и номинальный паламит, поскольку это было обязательно после собора 1351 г. Мы собираемся рассмотреть в другом исследовании его неизданные трактаты, особенно содержащиеся в *Paris. gr.* 1249. [К сожалению, это намерение осталось неисполненным. Сейчас трактаты еп. Феофана, их рукописная традиция и содержание, изучены в книге: I. D. POLEMIS. *Theophanes of Nicaea: His Life and Works* (Wiener Byzantische Studien, 20). Wien 1996. 234 S. — И.М.]

постоянно использовавший произведения Ареопагита (внося, впрочем, в них вслед за св. Максимом христологическую поправку),^[iii] в конце концов оказался в столь явном противостоянии ему, что вынужден был прибегнуть к весьма искусственному истолкованию, чтобы не подвергать прямой критике столь почтенный авторитет; на самом же деле вносимая св. Григорием христологическая поправка совершенно меняет всю структуру мышления Дионисия. Это относится, в частности, к учению о иерархиях.²² [iv] Известно, что для Дионисия порядок иерархий составляет необходимое и всеобщее средство передачи Божественного *πρόδος* («исхождения»):²³ [v] «Сам Иисус, пресущественная Причина пренебесных сущностей, соблаговолив принять человеческий зрак без изменения Своей собственной природы, никоим образом не отошел от доброго чина, который Он Сам установил и выбрал для рода человеческого, но смиренно подчинился формам, переданным ангелами от Бога Отца»; как примеры такого «подчинения» Дионисий приводит явления архангела Гавриила Захарии, Деве Марии, Иосифу, доказывая тем, что «сначала ангелы были посвящены в божественную тайну человеколюбия Иисуса».²⁴ Таким образом, Воплощение совершенно не затрагивает мир иерархий и не дарует непосредственного причастия Божественной жизни, а только устанавливает «церковную» иерархию, образ иерархии «небесной»: ведь Христос *в разных качествах* (там — как Бог, здесь — как человек) является Главой обеих иерархий.^[vi]

Достаточно прочесть один отрывок из св. Григория Паламы, чтобы убедиться, что его мысль отклоняется от мысли Дионисия именно в пункте, определенном О. Кульманом: замкнутый и «анатогический» мир Дионисия св. Григорий заменяет богословием истории. Дионисиевы иерархии сохраняются — св. Григорий не может совершенно отказать в доверии тому, кого вместе со своими современниками считал учеником ап. Павла и одним из величайших Отцов Церкви, — но только в естественном порядке, ибо Христос принес возможность *непосредственного* видения Бога. Отвечая ссылавшему-

²² Ср.: J. MEYENDORFF. Notes sur l'influence dionysienne en Orient // *Studia Patristica*. II (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 64). Berlin 1957. 547—552, особ. 550—552 [репринт: *ByzHes*, XIV].

²³ См. об этом: ROQUES. *L'univers dionysien...* 101—111.

²⁴ *О небесной иерархии*. IV. 4 // PG III. 181 С [крит. изд.: Denys l'Aréopagite. *La Hiérarchie céleste* / G. HEIL, R. ROQUES, M. de GANDILLAC (Sources chrétiennes, 58 bis). Paris 1970 (готовится переизд.); есть два хороших рус. пер.: Блаж. Дионисий Ареопагит. *О небесной иерархии* / Пер. монаха Моисея (Гумилевского). М. 1786; Св. Дионисия Ареопагита *О небесной иерархии*. М. 1839; М. 1898⁶; репринт: М. 1995]; ср.: ROQUES. *L'univers dionysien...* 319—329.

ся на Дионисия Варлааму, св. Григорий Палама пишет: «Раз в свете Отца мы Духом видим Сына как свет, непосредственное соединение с Богом и дар света доступны нам и без посредничества ангелов, даже если философ этот [Варлаам] с этим не согласен и думает, что таково учение Дионисия Великого...» Тут происходит весьма произвольное толкование Ареопагита, лишающее *Небесную иерархию* ее всеобщего характера. «Открывая нам происхождение ангельских имен, — пишет учитель безмолвия, — он [Дионисий], действительно, говорит, что их посредничеством нам являются многие видения,²⁵ но он не говорит, что это относится ко *всем* самоприходящим видениям и что *всякое* соединение и *всякое* сияние происходят их посредничеством». Приведя несколько мест, в которых Дионисий упоминает озарения, но не сообщает явно об иерархиях, св. Григорий Палама говорит о Марии: «Девоматерь (ἡ Παρθενομήτωρ) была посвящена ангелом в тайну того, каким образом Она зачнет Бога и родит Его по плоти,²⁶ но ведь не посредничеством ангела осуществилось Ее соединение с Богом». И св. Григорий приходит к заключению, которое фактически противоречит Дионисию, в частности, в том, что касается Гавриила: «Господь господствующих не подчинен законам творения. Вот почему, по нашему святому преданию, Гавриил первым и единственным посвящается в тайну неизреченного истощания (κενώσεως) Слова, хотя он и не принадлежит к ангельскому чину, занимающему первое место непосредственно рядом с Богом.²⁷ Начало нового творения само должно было быть новым, ибо Тот, Кто Себе умалил до нас (Фил. 2, 7), сотворил *вся нова* (Откр. 21, 5). Поэтому-то, как говорит св. Кирилл, восходя на небо, Он делает просветителями высших воинств ангелов подначального чина: более близкие к миру подначальные ангелы отдают приказания и открывают своим начальникам необходимость поднять *врата вечныя* (Пс. 23, 7 и 9), дабы мог войти, и вознестись, и воссесть *превыше всякаго начальства и власти* (Еф. 1, 21) Тот, Кто по Своему неизреченному человеколюбию облечен в плоть. Ибо Он есть *Господь сил* и *Царь славы* (Пс. 23, 10), обладающий всякой властью, даже властью поставить последних над первыми, когда Он

²⁵ *О небесной иерархии*. IV. 2 // PG III. 180 В.

²⁶ *О небесной иерархии*. IV. 4 // PG III. 181 В, отрывок из св. Дионисия, процитированный нами выше.

²⁷ «Ангельский порядок», непосредственно близкий к Богу, включает, по мнению св. Дионисия, серафимов, херувимов и престолы (*О небесной иерархии*. VI. 2 // PG III. 201 А; VII. 4 // PG III. 209 D—212 А; ср.: ROQUES. *L'univers dionysien...* 136—137). Гавриил, как архангел, принадлежит к низшей триаде Дионисиевых ангельских чинов (*О небесной иерархии*. IX. 2 // PG III. 257 С; ср.: ROQUES. *L'univers dionysien...* 144).

того захочет. Но до явления Бога во плоти ничего подобного ангелы нам не сообщали,²⁸ и пророки тоже, кроме тех, кто заранее описывал грядущую благодать; *а сейчас, когда она уже явилась, нет нужды, чтобы все совершалось через какое-либо посредничество*. И как раз это мы и находим у великого Павла: *Да скажется ныне началом и властью на небесных Церквию многообразная премудрость Божия* (Еф. 3, 10). И у Петра, предводителя хора апостолов: *Ныне возвестившаяся вам благовествовавшими вам Духом Святым посланным с небесе, в яже желают ангелы проникнути* (1 Пет. 1, 12). *Так малые стали великими* действием благодати, и благопристойный порядок снова сохраняется надежно и вместе с тем чудесно.²⁹

Видение лицом к лицу. Итак, можно увидеть истинный смысл превосхождения людей над ангелами, которое, вслед за о. Керном, мы отметили выше, говоря о монистической антропологии св. Григория Паламы:³⁰ ангельские иерархии не являются ни предметами, ни главными действующими лицами домостроительства спасения; они были созданы для служения человеку³¹ и, следовательно, занимают *второстепенное положение в библейском богословии истории*. Св. Григорий, не отдавая себе вполне отчета в неоплатонистическом характере Дионисиевой системы, отвел ей место, которое в христианском мышлении должна занимать светская философия: область естественного; но это естественное, утверждает он, было коренным образом перестроено вмешательством *исторического и нового по сути факта* — Воплощения Слова. В естественном порядке вещей ангелы выше людей,³² но Воплощение опрокидывает этот порядок и возносит человека выше небес. В противоположность Дионисию, считавшему, что ангельские иерархии достигли чистоты, хотя и движутся постоянно ко все большему просвещению,³³ св. Григорий Палама утверждает, что этой совершенной чистоты им недостает, в то время как во Христе она была дарована человеку. «Само небо, то есть находящиеся там ангелы, не чисто пред лицом Бога небесного, потому что и со стороны высочайшей и владычной иерархии непрестанно очищаемые и просвещаемые уступают более совершенной чистоте. Напротив,

²⁸ В Новом Завете дважды встречается указание, что Ветхий Закон был «преподан ангелами» (Деян. 7, 53; Гал. 3, 19); эти места повторены Псевдо-Дионисием (*О небесной иерархии*. IV. 2 // PG III. 180 B).

²⁹ *Триады*. II. 3. §§ 27—29 // 562. 9—19, 28—29; 563. 1, 20—28; 564. 1—18.

³⁰ См. выше, ч. II, гл. I.

³¹ *Беседа* 3 // 33 BC.

³² *Главы физические*.... 43 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 132. 6—11.

³³ См.: ROQUES. *L'univers dionysien*... 164—166.

наша природа во Христе, поскольку она богоипостасна и пресовершенно единобожна³⁴ (θεοῦ λόστατός τε οὐσα καὶ ὁμοθεός ὑπερτελή), обретает чистоту и получает, так сказать, все сияние, весь свет, силу и энергию Божественного Духа». ³⁴ Понятно, что для св. Григория обожение всегда есть благодать, свободно даруемая всемогуществом живого Бога, а не Божественная эманация, зависящая от онтологической позиции твари в предустановленной иерархии; эта благодать была дарована в истории актом Иисуса Христа, и домостроительство истории важнее естественного построения мира, в котором Дионисиевы категории по-прежнему приемлемы. «Если бы император пожелал оказать честь солдату личным разговором с ним, — пишет учитель безмолвия, — солдат из-за этого не стал бы тут же генералом, и оттого, что в этот момент солдат был бы самым приближенным к императору лицом, он не облекся бы в мундир (σχημα) главнокомандующего». Но Варлаам продолжал ссылаться на Дионисия и утверждать неприкосновенность иерархии. «Человек не может встретить Бога, — пишет он в своем трактате *Против мессалиан*, — иначе как посредничеством ангела, ибо мы подначальны ангельской иерархии». «Что делаешь ты, о человек? — отвечает ему св. Григорий. — Хочешь подчинить необходимости Владыку необходимостей, который устраняет их, когда хочет, а иногда совершенно их преображает? Скажи мне, кем был ангел, сказавший Моисею: *Аз есмь Бог отца твоего, Бог Авраамов и Бог Исааков и Бог Иаковль* (Исх. 3, 6), если не Сыном Божиим, как говорит нам Василий Великий?» ³⁵ Что означают эти слова книги Исхода Израиля: *И глагола Господь к Моисею лицом к лицу, якоже аще бы кто возглаголал к своему другу* (Исх. 33, 11)? И если Тот, Кто говорил с Авраамом и клялся Собою (Быт. 22, 16), был всего лишь ангелом, как мог бы апостол сказать, что Он *ни единым имяше бошим клятися* (Евр. 6, 13)? Но раз Бог пожелал Сам говорить с Праотцами под сенью закона, как же не явился бы Он Сам святым, когда явилась истина и закон благодати — закон, по которому *не ходатай, ниже ангел, но Сам Господь спасе нас* (Ис. 63, 9), — и когда Сам Дух Божий наставил нас *на всякую истину* (Ин. 16, 13)?.. Разве Он не претерпел ради нас крест и смерть, когда мы были еще нечестивыми (Рим. 5, 6), по слову апостола? Неужели Он не соизволит сотворить себе обителище в человеке, явиться ему и

³⁴ *Беседа* 60 // 252 [рус. пер. III. 204 (использован частично); св. Григорий ссылается на учение Ареопажита о различении в каждой иерархии трех чинов — очищаемых, просвещаемых и совершенствуемых, причем высшие ангельские триады по отношению к низшим являются очищающими, просвещающими и совершенствующими, что означает несовершенство чистоты очищаемых].

³⁵ *Против Евномия*. II. 18 // PG XXIX. 609 В.

говорить с ним без посредников, когда человек этот не только благочестив, но освящен и заранее очищен в своем теле и душе соблюдением заповедей Божиих, преобразившись таким образом в колесницу, достойную принять в себя всемогущего Духа?»³⁶

Прообразы и историческая реальность. Реалистическая экзегеза библейских текстов несомненно представляет собой источник вдохновения св. Григория Паламы, и Дионисиев иерархический мир не играет практически никакой роли в его понимании Церкви, Тела Христова и «места» обожения.

В длинной цитате, которую мы только что привели, можно четко определить роль, которую учитель безмолвия отводит богословскому истолкованию библейского повествования о спасении в том виде, в каком он воспринял его от греческих Отцов Церкви. Богоявления Ветхого Завета истолковываются как явления *Сына Божия*; они предваряют Его Воплощение, и единственная их цель — подготавливать его. Приуготовление Евангелия Ветхим Заветом — одна из излюбленных тем св. Григория-проповедника: например, одиннадцатая *Беседа* предлагает нам целый ряд прообразов креста, заимствованных из традиционной святоотеческой экзегетики.³⁷

Таким образом, спасение воспринимается во временной перспективе, и реалистическое истолкование богоявлений — настоящих явлений Самого Бога — не противоречит отмеченному нами утверждению, также библейскому, что до пришествия Христа общение с Богом осуществлялось через посредничество ангелов; ведь сами богоявления представлялись св. Григорию лишь необычными средствами подготовки будущего события, Воплощения, и являли именно Того, Кто должен был прийти, — Сына Божия.

Воплощение, являясь центром Божественного домостроительства и всей истории, целиком определяет понимание духовной жизни св. Григорием Паламой. Мы видели, что в ней св. Григорий находил главное оправдание способа молитвы исихастов; действительно, ориентация всей христианской аскетики целиком определяется, по его мнению, *историей* Спасения; в духовной жизни христианин ищет не пространственное или нематериальное «там», а *будущее* Царство Божие, уже сейчас присутствующее в таинствах.

Сам Христос Своим Воскресением стал «начатком усопших» (1 Кор. 15, 20-23) и «Отцом будущего века»; этим Он ввел нас в новое время, которое символизируется «пасхальным временем» литургии, — ведь в самом деле это время подначально числу 8, по своей сути эс-

³⁶ *Триады*. III. 3. § 5 // 683. 9—684. 9.

³⁷ *Беседа* 11 // 125 С—133 В.

хатологическому (ἐκ τῆς οὐδόης ἄρχεται καὶ εἰς οὐδόην ἔχει τὴν λῆξιν), тогда как век нынешний, век творения, находится под знаком 7 (ἐβδοματικὸς γὰρ ἐστὶν ὁ αἰὼν οὗτος).³⁸ Крещение, которым мы становимся причастниками Воскресения, тоже, следовательно, есть «начаток будущих благ»;³⁹ его значение по сути эсхатологическое, поскольку «воскресение души», даруемое в нем, есть только предвосхищение телесного воскресения будущего века.⁴⁰ Христос, искомый и обретаемый исихастом внутри себя, является, таким образом, Царем будущего, а созерцаемый исихастом Божественный свет есть «свет будущего века»; это — основание любой христианской аскетики; именно эта эсхатологическая реальность предвосхищается в таинствах и последовательно усваивается в духовной жизни.

Эсхатология. Эсхатологический аспект является одним из ключей к пониманию внутренней связи между различными гранями мысли св. Григория Паламы. Можно задать себе, например, такой вопрос: почему духовные люди, утверждавшие, что видят Бога внутри себя, видели Его в облике света и почему они отождествляли этот свет с конкретным богоявлением на горе Фавор? На этот вопрос учитель безмолвия дает точный ответ: на Фаворе, как и в сердцах святых, является *одна и та же* реальность — Царство Божие, и это есть *единственное* богатство, к которому стремятся христиане. Эсхатологическое истолкование чуда Преображения традиционно для святоотеческих писаний,⁴¹ и с чисто библейской точки зрения оно совершенно правильно.^[VIII] Что же касается видения света, которым наслаждаются святые, то достаточно привести, не выбирая, несколько отрывков из писаний св. Григория Паламы, чтобы увидеть, что и тут речь идет о реальности, тождественной «начатку воскресения», который все христиане получают при крещении.

«Это сверхумное знание, — пишет он, например, во второй *Триаде*, — принадлежит всем уверовавшим во Христа» — и, связав это сверхъестественное знание с освящающей благодатью Христа во славе Своей, продолжает: «Именно во славе Отца придет Христос и... праведницы просветятся яко солнце (Мф. 13, 43); они станут

³⁸ *Беседа* 19 // 219; эсхатологический символизм 7 и 8 восходит к св. Василию (*Трактат о Святом Духе*. XXVII // PG XXXII. Col.192 AB; Basile de Césarée. *Sur le Saint-Ésprit* / P. T. CAMELOT (Sources chrétiennes, 17). Paris 1945. 237 [новое изд.: B. PRUCHE (Sources chrétiennes, 17 bis). Paris 1968²]).

³⁹ *Беседа* 16 // 216 A.

⁴⁰ Ср.: *Триады*. II. 3. § 4 // 541. 9—17.

⁴¹ Ср., в частности: Псевдо-Дионисий. *О Божественных именах*. I. 4 // PG III. 592 C; это место часто цитирует св. Григорий Палама (*Триады*. II. 3. §§ 20, 50 // 556. 17, 583. 1, etc.).

светом и будут зреть свет, зрелище приятное и святое, доступное лишь очистившемуся сердцу; отчасти этот свет сияет сегодня в качестве залога (ἄρραβόν) для тех, кто бесстрашием вознесся над всем, что проклято, а чистой и бесплотной молитвой — надо всем чистым; но в тот день Он явным образом обожит сынов воскресения (Лк. 20, 36), которые наслаются вечностью и славой в общении с Тем, Кто даровал нашей природе Божественную славу и сияние». ⁴²

«Разве не очевидно, — пишет он в другом месте, — что существует лишь один и тот же Божественный свет — тот, что апостолы видели на Фаворе, тот, что очистившиеся души созерцают уже сейчас, тот, наконец, что есть само осуществление вечных будущих благ? Вот почему Василий Великий сказал, что свет Преображения Господня был предварением славы Христа во Втором пришествии». ⁴³

Бесконечно число текстов, посвященных св. Григорием Паламой эсхатологической природе света. ⁴⁴ Они не оставляют никакого сомнения в том, что действительно думал учитель безмолвия и какое место отводил эсхатологии в понимании аскетике. И тем более понятной становится важность его спора с Варлаамом и его сторонниками: для св. Григория речь шла о том, присутствует ли уже сейчас Царство Божие в Церкви, действительно ли Новый Завет отличается от Ветхого, является ли настоящий период истории спасения, открытый Воскресением Христовым, истинным Царствием Христовым, которое хотя и скрыто за завесой таинств, тем не менее подлинно и совершенно реально для верующих. Пользуясь современным богословским языком, можно сказать, что учитель безмолвия защищал *осуществившуюся эсхатологию* от попыток номиналистического мышления отодвинуть реальность Воплощения в будущее и отрицать ее действительность в настоящем. ^{ix} Настойчивое подчеркивание важности таинств и участия в них, евхаристический реализм св. Григория Паламы, его учение об освящающей благодати, даруемой всему человеку, его душе и телу и, таким образом, предвосхищающей телесное воскресение последнего дня, — все это лишь различные аспекты реалистической и биб-

⁴² Триады. II. 3. § 66 // 598. 27—599. 10.

⁴³ Триады. I. 3. § 43 // 455. 10—15; цитата из св. Василия взята из *Бесед на псалмы* (толкование на Пс. 44) // PG XXIX. 400 CD.

⁴⁴ См.: Триады. I. 3. §§ 10, 18, 25, 26, 28, 33, 35, 37—39; II. 3. §§ 23—24, 31, 38—39, 41, 54, 78; III. 1. §§ 11, 22; III. 2. § 1; *Яко Варлаам и Акиндин суть те, кто разделяет надвое* ("Ὅτι Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνος εἰσὶν οἱ διχοτομοῦντες) // ГПС II. 271—272; *Собеседование православного с варлаамитом* // ГПС II. 168. 23—28; *Против Григория*, I // ГПС IV. 248—249, etc.; см.: монах ВАСИЛИЙ КРИВОШЕИН. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. 1936. VIII. 99—154, особ. 141.

лейской концепции христианства. Во многом ставка в борьбе, противопоставившей св. Григория его противникам, напоминает ту, которая с XVI в. разделила на Западе реформаторов и антиреформаторов, с той существенной разницей, что на Востоке защитники реалистического понимания таинств не были знакомы с философскими категориями, унаследованными от схоластики, и выдвигали против своих оппонентов только традиционные библейские и святоотеческие формулы.

Св. Григорий выступает против символизма своих противников, утверждая существенное тождество опыта мистиков-исихастов и эсхатологической реальности. Для него нет никакого сомнения, что номиналистическое понимание *существующих сейчас* духовных реальностей означает такое же номиналистическое отношение к реальностям *будущим*, так как церковная жизнь и христианский опыт и *состоят* в скрытом, но уже сейчас реальном предвосхищении Царства Божия. Таким образом, антисимволизм св. Григория тесно связан с его богословием истории.

Преодоление символизма. Вообще говоря, категории символизма вполне применимы к Ветхому Завету,⁴⁵ хотя даже и тогда немногие избранные, вроде Моисея, могли увидеть Божественный свет в его реальности без символических посредников. Так, Скиния Моисеева была символом и «предображала», что «ипостасная сила Божия Сама некогда соблаговолит соделаться скинией, что пресущественное и безвидное Слово соединится с видимостью и сущностью... Эти символы — скиния и все относившееся к скинии, священство и все связанное с ним — были завесами, покрывавшими видения, которые Моисей созерцал во тьме; но сами эти видения не были символами».⁴⁶ Ныне же, после Воплощения это «сверхумное знание», дарованное некогда одному Моисею, «принадлежит всем уверовавшим во Христа»,⁴⁷ при условии, разумеется, что они взращают плоды своего крещения «исполнением заповедей» и молитвой. Христос действительно обитает в них и доступен им без символического посредничества; как все богоявления Ветхого Завета предзнаменовали пришествие Христа, так и сегодня, когда Он уже пришел, Его действительное, а не символическое присутствие предвосхищает Его эсхатологическое Царствие, которому оно тождественно, ибо есть только один Христос. «Для нас, — пишет учитель безмолвия, — Он [Бог] в Своем будущем Царствии будет вместо всего, по слову апостолов и Отцов (ср.: Кол. 3, 11[ср. еще более: 1 Кор. 15, 28]; св. Григорий Нисский. *О душе и вос-*

⁴⁵ Триады. I. 3. § 6 // 415. 10—416. 10; II. 3. § 70 // 603. 17—31.

⁴⁶ Триады. II. 3. § 55 // 588. 15—29.

⁴⁷ Триады. II. 3. § 66 // 598. 27—28.

кресении)... Как же могут у нас там быть снова символы, снова зеркала, снова гадания, снова [лишь] во уповании видение лицом к лицу?⁴⁸ Или же, если и там еще символы, зеркала и гадания, то — о коварство и предательство! — мы были обмануты в наших надеждах, нас перемудрили лжеумствованиями: чающе по обетованию стяжати Божество, не достигаем даже видения Божества».⁴⁹ Во всех своих произведениях св. Григорий Палама протестует против символического истолкования Фаворского света и христианского опыта, ибо такой символизм представляется ему одновременно отрицанием Воплощения и отказом от эсхатологического Царствия, «основания и добрі ты будущего века (τοῦ μέλλοντος αἰῶνος τοῦθ' ὑπόστασιν καὶ καλολογίῃ)».⁵⁰ Символическими могут быть богоявления, но никак не Воплощение; так, Дух Святой является, но не воплощается; явивший Его голубь был символом, но «тело Христа есть воистину тело Божие, а не символ».⁵¹ Учитель безмолвия восстает против символического истолкования Писания, которое пропагандировали его противники. «Что же, — спрашивает он по поводу Преображения, в котором Акиндин видел только символическое видение, — ни Илия, ни Моисей не существовали, поскольку они тоже служат символами... и гора не была на самом деле горой, раз она есть также и символ восхождения в добродетели?...»⁵² Известен символизм греческих философов; чем же отличается от их знания знание христиан?⁵³

Реалистический символизм. Тем не менее, следуя св. Максиму, св. Григорий Палама соглашается в особом смысле применить к Фаворскому свету термин «символ»; действительно, как ветхозаветные явления Бога были символами и образами Фаворского богоявления (σύμβολα καὶ τύποι τῆς ἐν Θαβὼρ θεοφανείας), так и «сияние, исходящее от Спасителя на горе, есть предварение и символ славы Божией, которая откроется в будущем (τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης τοῦ Θεοῦ προίμιόν ἐστι καὶ σύμβολον)».⁵⁴ Значит, символизм приемлем в той мере, в какой он вписывается в историю спасения,

⁴⁸ Это место вдохновлено текстом св. Иоанна Златоуста о Преображении (*К Феодору надшему*. I. 11 // PG XLVII. 292).

⁴⁹ *Триады*. III. 1. § 11 // 625. 11—21.

⁵⁰ *Триады*. II. 3. § 38 // 571. 29—572. 8; ср.: *Триады*. I. 3. § 6 // 415. 10—416. 10; II. 1. § 9 // 473. 1—12; II. 3. §§ 6, 8, 20, 37 // 542. 28—543. 22; 545. 4—19; 556. 12—557. 9; 570. 24—571. 19; III. 1. § 10 // 623. 22—624. 24.

⁵¹ *Против Акиндина*. VII. 15 // ГПС III. 504. 11—15; ср.: *Письмо к Афанасию Кизическому* // ГПС II. 423. 19—21.

⁵² *Против Акиндина*. IV. 5 // ГПС III. 247. 26—31.

⁵³ *Против Акиндина*. IV. 18 // ГПС III. 275. 14—278. 11.

⁵⁴ *Против Акиндина*. V. 8 // ГПС III. 312. 31—313. 3.

а не лишает ее христоцентрического смысла. Например, св. Григорий Палама не отказывается истолковать символически исторические события, если это может оказаться полезным с точки зрения «созерцания», но при условии, что эти события полностью сохраняют свой первичный смысл и свое место в истории. В полемике, столкнувшей его с противниками, спор шел, в частности, о некоторых выражениях преп. Максима Исповедника. «В аналогическом и анагогическом богословии (ἐν ταῖς κατ' ἀναλογία καὶ ἀναγωγήν θεολογίαις), — пишет он по этому поводу, — предметы, обладающие собственным существованием, омонимически становятся также и символами; именно в этом смысле св. Максим называет этот свет «символом»; потому-то он откровенно назвал свои трактаты *Созерцание...*»⁵⁵ Он делает «Моисея символом суда, а Илию — символом промысла!»⁵⁶ Стало быть, эти люди реально не существовали, а тоже были изобретены как символы? А что же Петр? Разве он не мог бы стать символом веры, Иаков — символом надежды, а Иоанн — символом любви?...»⁵⁷ В суждениях, подобных этому, очевидно замечательное умение св. Григория Паламы проводить различия; никак не затрагивая авторитет, которым св. Максим пользуется как представитель святоотеческого предания, учитель безмолвия переносит некоторые аспекты его мысли в подобающий им контекст: аллегория и символ, неизбежные в определенных видах рассуждения, не могут заменить собой евангельское повествование. В другом месте *Триад*, он возвращается к теме символизма св. Максима, заявлявшего, в частности, что «Тело Господа, вознесенное на крест, стало символом нашего тела, пригвожденного к страстям», или что Фаворский свет был «символом катафатического и апофатического богословия»,⁵⁸ он отмечает, что Варлаам находит в этих отрывках повод утверждать, что само видение света было «галлюцинацией и обманом».⁵⁹

Чтобы преодолеть это затруднение, св. Григорий Палама выявляет несколько разновидностей символов, каковых, по его мнению, три:⁶⁰

⁵⁵ Речь идет о θεωρία св. Максима относительно Преображения (*Ambigua* // PG XCI. 1128 A, 1160 C [здесь термин «созерцание» употребляется в одном из своих обычных значений — «толкование» на приведенный выше текст]).

⁵⁶ На самом деле св. Максим (*Ibid.* Col.1168 C) считает, что Моисей означает предвидение, а Илия — суд; св. Григорий Палама здесь ошибается по невнимательности, но исправляет ошибку в другом месте, цитируя текст Исповедника правильно (*Триады*. III. 1. § 13 // 627. 12—17).

⁵⁷ *Триады*. II. 3. § 22 // 558. 1—4, 8—13.

⁵⁸ *Ambigua* // PG XCI. 1376 CD, 1165 BC.

⁵⁹ *Триады*. III. 1. § 13 // 627. 5—9, 13—14, 18.

⁶⁰ *Триады*. III. 1. § 14 // 628. 1—9.

1) естественный символ (σύμβολον φυσικόν), «исходящий из природы символизируемого предмета»: жар, например, «есть естественный символ пожирающей способности огня»; фактически речь идет о естественном атрибуте [свойстве природы];

2) символ, обладающий собственным существованием, но обозначающий отличную от себя природу, которому «ничто не мешает существовать до и после» обозначаемого им предмета; в качестве примера св. Григорий приводит сигнальные огни войска, готового пойти в атаку: очевидно, что они обозначают эту армию только при определенных обстоятельствах;

3) «символ, не имеющий собственного существования, который не существует ни до, ни после»: «таковы знаки, которые пророки показывали чувственным образом в качестве простого иносказания: серп Захарии (Зах. 5, 1-2), секиры Иезекииля (Иез. 9, 2)...».

Очевидно, что Фаворский свет, если он является только символом, не подходит под первую категорию, так как, с одной стороны, у него нет собственного существования, а с другой стороны, он не может быть простой галлюцинацией: св. Отцы единодушно называют его «Божеством» и отождествляют с грядущим Царствием Божиим.⁶¹ Впрочем, св. Максим и сам указывает, в каком смысле термин «символ» применяется к Христу. «По человеколюбию, — пишет он, — Он стал Своим собственным символом (σύμβολον ἑαυτοῦ)»,⁶² то есть Он Сам явился таким образом, чтобы это было доступно восприятию учеников, не воспринимавших до того Его Божество. Христос, пишет св. Григорий Палама, «есть также и символ, но лишь в той мере, в какой Он Сам Себя показал (καθ' ὃ αὐτὸς ἑαυτὸν ὁ Χριστὸς ὑπέδειξε)». ⁶³ Итак, символ не понимается более как посредник между субъектом и объектом видения: «Тот, кто созерцал Бога не посредством чуждого символа, а в естественном символе, *видел Бога*». ⁶⁴ Теории естественного символа св. Григория Акиндина противопоставит учение о Божественной простоте — у Бога, простого существа, не может быть σύμβολον φυσικόν;⁶⁵ но разве при этом он не оспаривает самого св. Максима?

Монашество: пророческое служение. Интегрируя в христианском богословии истории всю христианскую жизнь, учитель безмолвия дает также в своих произведениях эсхатологическое обоснование институту монашества. Благодать крещения состоит в даровании нам

⁶¹ *Триады*. III. 1. § 14 // 628. 16—25; ср. также: § 19 // 631. 29—632. 21.

⁶² *Antbigia* // PG XCI. 1165 D; цитируется в *Триадах*. III. 1. § 20 // 633. 1—2; ср.: *Против Акиндина*. IV. 3 // ГПΣ III. 243. 10—28.

⁶³ *Против Акиндина*. IV. 21 // ГПΣ III. 283. 7—8.

⁶⁴ *Триады*. III. 1. § 35 // 648. 5—6.

⁶⁵ *Против Паламы*. II. *Монах*. gr. 223. F. 107 v.

начатков Царствия, а вся христианская жизнь — только осуществление этих начатков и по возможности полное предвосхищение славы будущего века; монашеская жизнь составляет особую форму этого предвосхищения, средство, рекомендуемое Писанием⁶⁶ и церковным преданием для лучшего осуществления благодати крещения и лучшего явления здесь будущего Царства. Это эсхатологическое истолкование монашества и святости выражено, в частности, во вступительной части самого величественного из произведений св. Григория — *Святогорского Томоса*: «Учения, являющиеся сегодня общим достоянием, всем известные и открыто провозглашаемые, во времена закона Моисеева были тайнами, доступными лишь в видениях пророков. Ведь блага будущего века, о которых говорят святые, суть тайны евангельского общества, ибо Дух соделывает святых достойными видения, и они получают эти блага и видят их заранее, как начатки...» Кто эти святые? «Все те, — пишет св. Григорий Палама, — кто отринул наслаждение вещественными благами, славу человеческую и скверные сласти телесные и предпочли жизнь евангельскую, а кроме того, утвердили это оставление мира послушанием тем, кто достиг меры возраста Христова».⁶⁷

Св. Григорий видит в монашестве разновидность пророческого служения, известного ранней Церкви; в отличие от пророчеств ветхозаветных, этих дарованных отдельным лицам озарениях, пророчества Нового Завета основываются на «начатках» Царства, которыми обладают все христиане: христианские пророки — это, прежде всего, *святые*, осуществившие в себе более полно, чем остальные, потенциал святости, дарованный всем в крещении; мистика монашества не противопоставляется сакраментальной и иерархической природе Церкви, а, напротив, является ее плодом. «Общество монахов, — пишет св. Григорий Палама, — лучше, чем любое другое православное общество, подражает Божественной природе».⁶⁸

Пророческая природа монашества возлагает на него совершенно особую ответственность за всю Церковь, а не только за индивиду-

⁶⁶ Св. Григорий, в частности, приводит следующее эсхатологическое место ап. Павла: *время прекращено есть прочее, да и имущи жены, якоже не имущи будут... преходит бо образ мира сего* (1 Кор. 7, 29 и 31) (*Беседа* 63 // 280).

⁶⁷ *Святогорский томос* // ГПС I. 567. 18; 568. 21—26; такая эсхатологическая перспектива христианской аскетики имеется уже у св. Максима (*Главы гностические...* II. 29 // PG XC. 1137 CD; *Ambigua* // PG XCI. 1256 BC) [и у самых ранних христианских авторов; хороший свод данных, напр., в: P. NAGEL. *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 95). Berlin 1966].

⁶⁸ *Слово к Иоанну и Феодору* // 291 [см. выше, ч. II, гл. I, прим. 12].

альное спасение монахов. Не заменяя собой иерархов и не претендуя на непогрешимость, монахи приходят на помощь человеческой слабости епископов в деле защиты Православия; история Восточной Церкви богата примерами такого рода. Именно понимание *церковных* задач монашества и его пророческой роли в истории спасения заставило св. Григория Паламу покинуть свое афонское уединение, вмешаться в догматические споры и принять активное участие в политической и общественной жизни своего времени.

Монашеское отречение. Первоосновой монашеского состояния является полное отречение от благ сего мира. Часто заимствуя терминологию Псевдо-Дионисия, св. Григорий, говоря об этом отречении, постоянно ссылается на Писание: «*Сии вси бяху в храме (ἐν τῷ ἱερῷ) терпяще единодушно в молитве и молении* (Деян. 1, 14), преднаписуя и деятельно священнопишя сию монашескую воистину превышшенаселенную и всесвященную жизнь, о которой нам дано обетование, что в ней мы превзойдем сущее в середине священное жительство;⁶⁹ мы отрекаемся от всякого отличия и жизни и воображения, да посредством единотворящих заповедей истинно монашески возведемся ко всякое любомудрие превосходящему единому богомудрию и священнодейственно усовершимся во священнейшую Единицу».⁷⁰ Обнищание, которого должны достичь монахи, не ограничивается отсутствием излишеств, но простирается и на то, что мир считает полезным. Св. Григорий Палама неоднократно указывает, что изучение светских наук монахам запрещается;⁷¹ заранее отвечая на возражения противников, он пишет по этому поводу: «Господь не запретил явно литературные изыскания? Но Он не запретил и брак, и употребление мяса, и совместное проживание с женатыми...⁷² Многое делается без осуждения всеми христианами, будучи строго запрещено монахам⁷³ из-за их особого образа жизни».⁷⁴ Отцы Церкви советуют новоначальным воздерживаться от долгого чтения даже священных книг и предавать-

⁶⁹ Т. е. христиан, живущих в миру. Ср.: Псевдо-Дионисий. *О церковной иерархии*. III. 4 // PG III. 536 B.

⁷⁰ *Триады*. II. 1. § 34 // 495. 22—30 [цитируем чуть полнее, чем автор]; ср.: Псевдо-Дионисий. *О церковной иерархии*. VI. 3 // PG III. 533 A; о Дионисиевой терминологии, которую тут употребляет св. Григорий, см.: ROQUES. *L'univers dionysien...* 187—191.

⁷¹ *Триады*. I. 1. § 12 // 374. 24—28; II. 1. § 33 // 494. 15—25.

⁷² Каноническое византийское право запрещает монаху проводить ночь вне монастыря (правило 46 VI Вселенского (Трульского) собора). [См.: Σ. Ν. ΤΡΩΙΑΝΟΥ. *Ἡ πνευθῆκτη οἰκογενική σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸ τῆς ἔργου*. Ἀθήνα 1992. 39, 86. — И. М.]

⁷³ Ср.: Псевдо-Дионисий. *О церковной иерархии*. III. 2 // PG III. 533 D.

⁷⁴ *Триады*. II. 1. § 35 // 496. 20—22, 27—28.

ся одной молитве: это вовсе не означает, что чтение худо, но указывает, что и оно может отвлекать от созерцания.⁷⁵

Впрочем, стяжав дар непрестанной молитвы, исихасты прилежно предаются чтению: «Среди нас мы не знаем ни одного исихаста, который бы не стремился, если он умеет читать, изучать Писания; тех же, кто читать не умеет, можно принять за живые книги, ибо они с легкостью читают наизусть большую часть Писаний», но в конце концов «делание, а не знание Писания приносит спасение». ⁷⁶ Св. Григорий Палама, таким образом, не восхваляет невежество как таковое, а противопоставляет гуманистам, которые искали совершенства в знании, идеал монаха, который хочет иметь в себе живого Бога, Христа, «который есть Самопремудрость и содержит в Себе все истинное знание». «Человек, имеющий Его в себе соблюдением Божественных заповедей, не будет даже иметь нужды изучать Писания, а будет их все знать без изучения». По этому поводу он приводит в пример Иоанна Крестителя и преп. Антония Египетского; по словам св. Афанасия, последний в детстве отказывался учиться, а потом опровергал греческих философов.⁷⁷

Нередко причисляя, вслед за св. Григорием Нисским, Моисея, Илию, Стефана к образцовым мистикам, св. Григорий Палама напоминает исихастам и о св. Иоанне Крестителе, на которого, «как на свой первый образец, устремлены взоры тех, кто покинул мир». ⁷⁸ Действительно, Иоанн «был не только Предтечей Христа, но и Предтечей Его Церкви, а также, братие, Предтечей нашей монашеской общины». ⁷⁹ Как Иоанн Креститель возвестил миру близкий приход Мессии, так и монахи возвещают, что вот-вот произойдет Второе пришествие...

«Великая схима». Несмотря на восхваление пророческого служения монашества, св. Григорий относится к нему с трезвостью, достаточной, чтобы восставать против злоупотреблений, в том числе против разделения монашества на «малую схиму» и «великую схиму», уже существовавшего в его время. По мнению св. Григория, эта иерархия ничего не прибавляет к основе монашеской жизни: изначально неизвестная, она была введена позднейшими учителями (τινὲς τῶν ὁψιγενεστέρων), которые, впрочем, не сумели даже установить настоящего различия между двумя пострижениями и заставили кандидатов в «великую схиму» повторять те же самые отречения и обеты (οὐδ'

⁷⁵ *Триады*. I. 3. § 2 // 410.4—7.

⁷⁶ *Триады*. I. 1. § 11 // 474.7—11, 18—19.

⁷⁷ *Триады*. I. 1. § 43 // 505.10—15 καὶ σημ. 5; ср.: св. Афанасий Александрийский. *Житие св. Антония* // PG XXVI. 841 A, 944 и сл.

⁷⁸ *Триады*. I. 1. § 4 // 364.23—26 καὶ σημ. 5.

⁷⁹ *Беседа* 40 // 509 B.

αὐτοὶ διεῖλον ὡς ἀληθῶς τὰς αὐτὰς γὰρ ἀποταγὰς τε καὶ συνταγὰς εὐρήσεις ἐπ' ἀμφοτέρων σκοπήσας). Ссылаясь на авторитет св. Феодора Студита, св. Григорий Палама в письме к Павлу Асеню осуждает этот новый обычай. «Некоторые, — пишет он, — стараются не выходить наружу и не показываться толпе, проводя бѣ льшую часть жизни как бы в некоем святилище, дабы показаться великими людьми, ведущими исключительный образ жизни» (τινὲς τὸ ἀπρόϊτον καὶ τοῖς πολλοῖς ἀθέατον ἐπετήδευσαν, ἔσθ' ὅτε τοῦ μεγάλοι τινὲς εἶναι δοῦναι καὶ τὸν βίον ἐξηλλαγμένοι, καθάπερ ἐν ἀδύτοις τελοῦντες τὸν πλείω τῆς ζωῆς χρόνον). Учитель безмолвия советует своему корреспонденту «научиться улучшать с пользой свой образ жизни благодатию Христовой, а не переменой облика» (δεῖ δὲ συνετὸν ὄντα σὲ χάριτι Χριστοῦ μὴ σχημάτων ἀπλῶς ὑπαλλαγὴν, ἀλλὰ πολιτείας βελτιώσιν τὴν λυσιτελοῦσαν εἰδέναι).⁸⁰

Чтобы выполнить свое пророческое назначение, чтобы сохранить свое место в истории спасения, монашество должно, по мнению св. Григория Паламы, пребывать чуждым всякому фарисейству и оставаться верным евангельской простоте. Последний пример вновь показывает то, что мы уже неоднократно утверждали: византийский исихазм XIV в. был не течением нездорового эзотеризма, а духовным пробуждением, стремившимся восстановить подлинные традиции христианского Востока.

⁸⁰ P. J. HATLIE. The Answer to Paul Asen of Gregory Palamas: A Fourteenth Century Apology for the One, Grand and Angelic Schema // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1989. 33. 35—51, текст / пер.: 46/47—50/51; цит.: 48, 51. [Рус. пер. (без комментария): Святитель Григорий Палама. Ответ Павлу Асеню / Пер. Н. Л. Холмогорова // *Альфа и Омега*. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. 1996. N 2/3 (9/10). 101—103. Ссылаясь на св. Феодора Студита, св. Григорий имел в виду неоднократно повторяемое в его творениях высказывание: «Не усомнися, когда говорят, будто сначала малая схима, а потом великая. Ибо одна схима, как и крещение, — якоже и святые отцы установили» (*Завещание* // PG XCIX. 1820 C; ср.: *Послание* I. 10 // *Ibid.* 941 C; *Житие* (так наз. *Vita a*) // *Ibid.* 147 BC; ср.: А. П. ДОБРОКЛОНСКИЙ. *Преподобный Феодор, исповедник и игумен Студийский*. Ч. I. Одесса 1913. 449 сл.); в целом об исторической ситуации см.: HATLIE. The Answer... 36—44 (св. Григорий выступает против обычая, ставшего в его время абсолютно преобладающим); речь, однако, шла о различении только двух степеней монашества, а не трех, так как последнее различение — очень позднее; на Афонѣ великая схима до сих пор ближе к русской мантии].

Глава V

Богословие бытия: сущность и энергия

Учение св. Григория Паламы о различии между сущностью и энергиями Бога — самая известная часть его писаний, и тем не менее оно далеко не всегда правильно понимается. Это различие обнаруживается в большинстве опубликованных произведений св. Григория, которыми были вынуждены ограничиваться критики и апологеты; к сожалению, это в основном полемические, написанные по случаю трактаты (например, *Феофан* и *Физические главы*), не позволяющие включить этот аспект «паламизма» в цельный ансамбль мысли святого архиепископа Фессалоникского. Авторы схоластического направления стремились опровергнуть явно несовместимые с их философскими предпосылками формулировки, не заботясь о защищаемом св. Григорием Паламой религиозном содержании и не указывая, каким иным способом, отличным от избранного св. Григорием, это содержание можно было выразить в той конкретной исторической обстановке, в которой он находился. Некоторые из этих авторов к тому же отыскивали в произведениях св. Григория Паламы аналогии с тем или иным осужденным на Западе учением или с отдельными положениями Дунса Скота.¹ Здесь мы постараемся не следовать за ними в этой области, выходящей за рамки нашего исследования; впрочем, такого рода сближения с авторами, чей духовный мир и философский метод были совершенно иными, представляются нам преждевременными, тем более что и труды св. Григория Паламы еще очень мало изучены. Поэтому постараемся кратко рассмотреть его систему мысли в свойственной ей области, ссылаясь иногда на греческих Отцов, единственный догматический авторитет для св. Григория, и предоставим другим труд сравнительного изучения, которое должно основываться на всей совокупности текстов св. Григория Паламы и, вероятно, приведет к неожиданным результатам.

¹ Мы имеем в виду главным образом исследования: M. JUGIE. *Theologia dogmatica christianorum orientalium*. Paris 1933. II. 71—161, и: S. GUICHARDAN. *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*. Lyon 1933 (по поводу последней книги см. несколько проницательных замечаний о. Грюмеля: V. GRUMEL. Grégoire Palamas, Duns Scot et Georges Scholarios devant le problème de la simplicité divine // *Échos d'Orient*. 1933. XXXIV. 84—90); ср. также: E. CANDAL. Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia // *Miscellanea Giovanni Mercati* (Studi e Testi, 123). Città del Vaticano 1946. III. 65—103.

Что касается православных авторов, изучавших систему мысли св. Григория Паламы и соотнесших ее со всем христианским восточным преданием, то они располагали довольно ограниченной частью его писаний, которые относятся к периоду, когда формулировки св. Григория были окончательно разработаны, а мысль учителя безмолвия не воспринималась в совокупности ее христологического и библейского контекста. Наше краткое «введение» в богословие св. Григория Паламы способно дополнить этих авторов² лишь в той степени, в какой мы постарались восстановить этот контекст. Не разрешая всех затруднений, которые испытывает христианская мысль Запада, пытаясь понять св. Григория Паламу, включение его богословия в христоцентрический синтез, не зависимый ни от какой предустановленной метафизики, поможет, как мы надеемся, сделать его доступнее для западных читателей.

Скрытый Бог. Изложение мысли св. Григория начинают обычно с определения его места в истории так называемого «апофатического»

² Отец Д. Станилоаэ — единственный автор, ссылающийся в ценной монографии, которую мы часто цитировали [D. STĂNILOAE. *Viața și Învățătura sfântului Grigorie Palama* (Seria teologică, 10). Sibiu 1938], непосредственно на неизданные произведения св. Григория; однако объем его труда не позволил ему проанализировать в подробности мысль учителя безмолвия. Среди старых авторов А. ЯЦИМИРСКИЙ (Византийский религиозный мистицизм XIV века перед переходом его к славянам // *Странник*. 1908. Ноябрь. 507—517. Декабрь. 661—672) и П. СЫРКУ (*К истории исправления книг в Болгарии в XIV в.* Т. I. Вып. 1. *Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского*. СПб. 1890. 55—140, 167—219) сохраняют особую ценность и вкупе с другими трудами XIX в. опровергают мнение М. Жюжи (см. в особенности: M. JUGIE. *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*. Paris 1941. 380—383), согласно которому учение св. Григория Паламы на Востоке забыли [ср. Послесловие]. Из более поздних и доступных работ об учении св. Григория следует прежде всего назвать труды Василия Кривошеина (монах ВАСИЛИЙ. Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. 1936. VIII. 99—154 [переизд.: *Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего экзархата*. 1987. N 115. 109—174]), В. Лосского (V. LOSSKY. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris 1944; IDEM. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*. (Coll. Le Buisson ardent) Paris 1967; IDEM. *Vision de Dieu* (Bibliothèque orthodoxe). Neuchâtel 1962 [рус. пер.: В. Н. ЛОССКИЙ. *Мистическое богословие Восточной Церкви. Догматическое богословие*. М. 1991; ОН ЖЕ. Богословие света в учении св. Григория Паламы // *Журнал Московской Патриархии*. 1968. N 3. 76—77, N 4. 49—64; см. также: Список опубликованных трудов Вл. Лосского // *Богословские труды*. 1972. 8. 233—236 (и весь этот посвященный Лосскому сб.); В. РЕЩИКОВА, Г. МАКОВ. Владимир Николаевич Лосский // *Журнал Московской Патриархии*. 1978. N 6. 71—77) и: КИПРИАН КЕРН. Духовные предки святого Григория Паламы (Опыт мистической родословной) // *Православная мысль*. 1942. 4. 102—131; ОН ЖЕ. *Антропология святого Григория Паламы*. Париж 1950).

богословия Востока. В ней различают два течения: первое, проистекающее из неоплатонизма, считает трансцендентность и непознаваемость Бога следствиями *ограниченности тварного разума*, — чтобы достичь познания Божества, достаточно «превзойти себя», «отрешиться от сущего», «соединиться»; второе течение, напротив, хотя и использует общепринятую терминологию неоплатонизма, утверждает Божественную трансцендентность в качестве *свойства Бога*, совладать с которым не может никакое отрешение, никакое превосхождение себя, — Бог Библии есть «скрытый Бог», открывающий Себя когда Ему угодно в условиях, которые Он Сам определяет. В учении св. Григория Паламы с полным основанием было усмотрено выражение второго течения.³ Таким образом, проблема «апофатического» богословия оказывается источником византийских богословских споров XIV в., поскольку противники св. Григория несомненно защищали первую концепцию Божественной непознаваемости, привнося в нее каждый свои особые оттенки. Что касается Варлаама, то он выступил защитником крайнего апофатизма, целиком исходящего из греческой философии: Бога можно познать только человеческим разумом, человеческий разум ограничен в своих возможностях, следовательно, Бог остается для нас непознаваемым. С учетом философских предпосылок Варлаама апофатическое богословие приводило его к номинализму.⁴ Что касается Акиндина и Никифора Григоры, то в отличие от калабрийского философа они заняли перед лицом учения св. Григория Паламы чисто оборонительную позицию. Они ограничивались тем, что отрицали формулировки, выдвинутые учителем безмолвия против Варлаама, но не предлагали никакой конкретной теории богопознания; фактически они колебались между номинализмом и утверждением возможности познать Божественную сущность. Так, Акиндин мог одновременно утверждать, что любое богоявление есть лишь «знак» «символически многообразного» Бога (*πολύμορφον τὸ θεῖον καὶ πᾶσι μορφοῦν συμβολικῶς*),⁵ познаваемого только в Его созданиях

³ И. В. ПОПОВ. *Личность и учение блаженного Августина*. Сергиев Посад 1917. I. 361—370; В. ЛОССКИЙ. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // *Seminarium Kondakovianum*. 1931. III. 133—134 [неточное переизд.: *Богословские труды*. 1985. 26]; LOSSKY. *Essai sur la théologie mystique...* 28—29; КИПРИАН КЕРН. *Антропология...* 276—280.

⁴ См. наше изложение учения Варлаама: J. MEYENDORFF. Un mauvais théologien de l'unité: Barlaam le Calabrais // *1054—1954: L'Église et les Églises*. Études et travaux offerts à Dom Lambert de Beauduin. Chevetogne 1955. II. (*Irénikon* 17) 47—64 [репринт: *ByzHes*, VI].

⁵ *Против Паламы*. II. *Монах*. гр. 223. F. 102 v. [дословный пер. цитаты: «символически многозначное (многоформенное) и всезначное божественное»] (ср.: Никифор Григора. *История*. XXXII // PG CXLIX. Col.357 AB).

(θεότης καταλυτὴ ἐκ τῶν ἔργων καὶ ποιημάτων αὐτῆς)⁶ как простая сущность, качества которой различаются между собой чисто номинально (πολυωνύμως, οὐ πραγματικῶς),⁷ и что Божество «целиком по своей сущности доступно причастию существ» (ὅλον τοῖς οὖσιν οὐσιωδῶς μεθεκτόν),⁸ ибо Оно есть сущность существ (οὐσία τοῖς οὖσιν).⁹ Несмотря на кажущиеся расхождения, противники св. Григория Паламы разделяли общую концепцию интеллектуального познания Бога и сущностную философию как основание своего богословия. Здесь легко провести параллель между их пониманием Бога и пониманием Бога Фомой Аквинским, и потому неудивительно, что многие антипаламиты кончили свои дни на Западе, приняв римскую веру, но важно подчеркнуть, что ни Варлаам, ни главным образом Акиндин и Никифор Григора не испытали на себе непосредственного влияния латинской мысли: с ней их роднили в основном философские понятия, заимствованные из общего источника — учения Аристотеля или неоплатоников, освященных авторитетом Псевдо-Дионисия.

Две экзегезы Дионисия. Здесь мы не имеем возможности раскрыть суть проблемы Дионисия или хотя бы определить, какое из двух истолкований Дионисия — св. Григория Паламы или Фомы Аквинского — правильно. Отметим, однако, что как на Востоке, так и на Западе обе тенденции в истолковании Дионисия какое-то время сосуществовали: в самом деле, с одной стороны, ирландец Иоанн Скот Эригена мог читать Дионисия глазами Востока, не обладая, впрочем, богословским образованием и христоцентрической духовной концепцией, позволившими св. Григорию Паламе включить Дионисия в подлинно христианское синтетическое учение;¹⁰ с другой стороны, уроженцы Востока Акиндин и Григора могли истолковывать Дионисия по-западному, не обладая, разумеется, философским гением Фомы Аквинского... Таким образом, на протяжении византийских споров XIV в. проблема истолкования Дионисия находилась в центре внимания.

⁶ *Ibid.* F. 122 v.; τὸ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν οὐ τῶν ἀκτίστων αὐτόν, ἀλλὰ τῶν ὑπ' αὐτοῦ ποιουμένων [еже не из нетварных энергий познавати Его, но из сотворенного Им]. *Ibid.* V. F. 304.

⁷ *Ibid.* III. F. 188 [букв.: многоименно, а не действительно]; ср.: Григора. *История*. XXX // PG CXLIX. Col. 256 C, 277 D; XXXIII. Col. 373 A, 381 A.

⁸ *Ibid.* V. F. 309 v.

⁹ *Ibid.* II. F. 123.

¹⁰ По поводу связи между Дионисием и Иоанном Скотом есть превосходный старый, но все еще полезный труд: А. БРИЛЛИАНТОВ. *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*. СПб. 1898. [Из новой литературы см. особ. работы Э. Жоно, в частности: E. JEAUNEAU. *Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena* // *Carolingian Essays* / U.-R. Blumenthal. Washington 1983. 137—149].

Уже Варлаам в своем номиналистическом истолковании Ареопагита имел в виду доказать, что видение Бога, о котором он говорит, является разновидностью *тварного состояния*, а не соприкосновением с Божеством. Калабриец приводил, например, то место *Церковной иерархии*, где Дионисий говорит о «цели Иерархии» как «непрестанной любви к Богу» и одновременно «познании существ такими, каковы они суть», «видении» и «знании святой истины», «Божественном причастии в объединяющем совершенстве»,¹¹ и делал следующий вывод: «Лучший дар, полученный нами от Бога — это иерархия; ее цель — познание существ; как учат нас эти слова Дионисия, познание существ, то есть философия, есть лучшее, что у нас есть».¹² Этот интеллектуализм теории богопознания приводил Варлаама к заключениям метафизического порядка, также относящимся к истолкованию Дионисия. Последний писал: «...подаваемые от непричастуемого Бога промыслительные силы — самоосуществление, самооживление, самообожение, — имже существа свойственно им самим причаствуясь, суть и глаголются и сущие, и живые, и божественные...»¹³ Варлаам комментирует: «Самообожение и другие реальности, которые Великий Дионисий ясно называет тут силами, не вечны, но Благой дарует им существование... Есть слава Божия, которой невозможно быть причастным, вечная реальность, тождественная сущности; и есть слава, которой возможно быть причастным, отличная от Божественной сущности; следовательно, она не вечна, ибо и ей общая Причина дает бытие».¹⁴ Акиндин истолковывает Дионисия сходным образом: обожение, даруемое Богом людям, не делает их причастниками единственного Божества, но дает им «то, что называется божественностью людей» (ἡ οὕτω λεγομένη τῶν ἀνθρώπων θεότης), которая, будучи тварной, не нарушает единства и простоты Божества.¹⁵ Наконец, Григоря также толкует Дионисиевы *πρόδοι* как твари, поскольку мы «по аналогии» можем быть им причастны.¹⁶

¹¹ *О небесной иерархии*. I. 3 // PG III. 376 A.

¹² Цитируется в *Триадах*. II. 3. § 73 // 605. 29—606. 1.

¹³ *О Божественных именах*. XI. 6 // Дионисий Ареопагит. *О божественных именах. О мистическом богословии* / Изд. подг. Г. М. Прохоровым (Основания христианской культуры). СПб. 1994. 316. [Об этом изд. см. выше, ч. II, гл. IV, прим. vi].

¹⁴ *Против мессалиан*; цитируется в *Триадах*. III. 2. § 13 // 667. 1—14; ср. другие сходные места из Варлаама, цитируемые св. Григорием в *Триадах*: II. 3. §§ 50—51 // 582—583; § 59 // 592—593; §§ 60—61 // 593—594; III. 1. § 25 // 637—638.

¹⁵ *Против Паламы*. I. *Монас. gr.* 223. F. 22; Акиндин ссылается в этом отрывке на *Послание II Дионисия* (PG III. 1068—1069 A).

¹⁶ *История*. XXX // PG CXLIX. 296 BC.

Мы видим, что, с точки зрения противников учения св. Григория Паламы, те места, где Дионисий говорит об обожении, были недостаточны, чтобы лишить Божественную трансцендентность ее абсолютного характера: быть причастниками Бога оказывалось невозможным даже для «обоженных людей»; апофатическое богословие Дионисия служило им для оправдания их отрицания реального обожения; оно позволяло им придать номинальный или символический смысл тем местам Писаний или святых отцов (в частности, самого Дионисия), где говорилось о причастности людей «божественной природе». Действительно, под их пером система Ареопагита само-нейтрализовывалась и в то же время нейтрализовывала Откровение.

Недостаточность отрицательного пути. Что касается св. Григория Паламы, то выше, говоря о Дионисиевом учении об иерархиях, мы видели, что он вносил в писания Ареопагита существенную христологическую поправку, оттеснявшую Дионисиев мир в область «естественной» космологии, предшествующей Воплощению. Этот прием учитель безмолвия применял не только к системе иерархий, но и к «апофатическому» богословию. «Отрицательный путь, — пишет он, — доступен первому встречному, который только того пожелает; он не преобразует душу, даруя ей ангельское достоинство; он освобождает разум от существ, но не может сам по себе дать ему соединиться с неприступным». ¹⁷ В том, что касается апофатического богословия, учитель безмолвия согласен с Варлаамом, который писал ему в первом послании: «Я не могу не восхищаться языческими философами, которые столь благородно признали человеческую немощь и божественную неприступность». ¹⁸ Философы тоже знали апофатическое богословие, которое фактически принадлежит области естественной мысли: созерцая существа, человек убеждается в их относительности и приходит к мысли об Абсолюте и Создателе. Перечислив чудеса творения, св. Григорий Палама спрашивает: «Какой человек, обратив внимание на все это, не задумается о Том, Кто так прекрасно все расположил по своим местам?.. Какой человек, познав Бога таким образом, все еще будет смешивать Его с одним из тех существ, причиной которых Он является, или с одной из тех вещей, которые выдают Его образ? Значит, он тоже будет обладать отрицательным знанием Бога». ¹⁹ Отрицательный путь недостаточен, ибо ограничивается *сравнением* существ с Богом, при-

¹⁷ *Триады*. I. 3. § 21 // 431. 12—16.

¹⁸ Barlaam Calabro. *Epistole greche: i primordi episodici e dottrinali delle lotte esicaste* / G. SCHIRÒ (Istituto siciliano di Studi bizantini e neogreci. Testi, 1). Palermo 1954. 261—262.

¹⁹ *Триады*. II. 3. § 44 // 578. 9—22.

водящим к признанию непознаваемости Божией, и, следовательно, является только *познанием существ*. «Эти люди, почитающие только апофатическое созерцание, не верящие в существование никакого деяния, никакого видения, которые его превосходят... собственно говоря, не видят, не знают и лишены знания и видения». ²⁰ «Но одним только отрицанием, — пишет он в другом месте, — ум не достигает еже паче ума, и само это восхождение есть некое уразумение неподобного Богу и хотя несет образ безвидного оногo созерцания и созерцательного умного исполнения (ἀλλολλ' ὑπὸ σεως), но само не есть оное». ²¹

Хотя отрицательный путь больше приближается к Богу, чем положительное богословие, он остается отрешением от *существ* и, следовательно, недостаточен, чтобы познать Бога. ²² Неприступный Бог остается нам неведом, не потому что мы слишком слабы, чтобы Его достичь, а потому что Он неведом по природе. «Он есть не только Бог, превосходящий существа, но Сверх-Бог; величие Того, Кто превосходит все, превышает не только всякое утверждение, но и всякое отрицание; оно превосходит любое величие, какое только можно вообразить». ²³ Истинное созерцание «достигается через отрешение, но само не есть отрешение; ибо если бы оно было только отрешением, то оно зависело бы от нас, а это и есть учение мессалиан... Значит, созерцание не есть только отрешение и отрицание; это — соединение и обожествление, таинственно и неизреченно происходящее благодатию Божией после отрешения». ²⁴ Таким образом, истинное видение возникает из *положительного дара* Божия и само является *положительным опытом*. Однако это не значит, что оно выражается в терминах *положительного* или катафатического *богословия*: оно есть встреча с Богом, трансцендентным по природе. «Те, кто очистились безмолвием... знают, что Божественное превышает этих созерцаний и посвящений в них, и так они обладают этим паче ума и лучшим, чем наше, постижением (ἐπιβολήν), — не от еже не видети, яко иже от отрицания богословствующие, а в самом видении еже паче видения зряще, яко бы стражда (как бы претерпевая) отрицание. Якоже убо от еже катафатически богословствовати еже страдати (претер-

²⁰ Триады. II. 3. § 53 // 584. 26—30.

²¹ Триады. I. 3. § 19 // 430. 6—10.

²² Главы физические.... 106 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 202. 9—17 [см. выше, ч. II, гл. I, прим. 18].

²³ Триады. II. 3. § 8 // 545. 10—14; ср.: § 35 // 568. 25 ἐπ.

²⁴ Триады. I. 3. § 17 // 428. 1—8; ср.: Псевдо-Дионисий. *Таинственное богословие*. I. 2 // PG III. Col.1000 B; V. 2. Col.1048 B [рус. пер. Г. М. Прохорова, см. выше, прим. 13; там же перепечатка текста PG].

певати) и зрети Божественное ино и превосходнейшие есть, сице и от еже по отрицанию богословствовати еже духовным зрением ради (по причине) превосходства Зримаго страдати (претерпевати) отрицание — ино и превосходнейшие есть».²⁵

Положительное видение незримого. Нейтрализовав, таким образом, номиналистическую абсолютизацию апофатического богословия, защитником которой выступал Варлаам, св. Григорий Палама возвращается к другому аспекту учения Дионисия — Божественному мраку, понимаемому как *положительное* переживание Бога.²⁶ Как мы видели в только что приведенных текстах, учитель безмолвия отказывается применять к этому переживанию Неприступного термин «апофатическое богословие», поскольку в его эпоху «богословие» непременно означало выраженность и концептуализацию. «Знамение, налагаемое на ум Божественными и таинственными приметами Духа, сильно отличается от апофатического богословия... Богословие столь же далеко от видения Бога в свете, столь же отлично от тесного общения с Богом, сколь знание отлично от обладания».²⁷ Это обладание «не обретается умом через восхождение только в отрицании... За отрешением от существ... есть некое неведение, но оно больше, нежели любое знание; есть некое облако, но оно более чем сияет, и в этом пресиятельном облаке, по слову Великого Дионисия, Божественное даруется святым»;²⁸ таким образом, всесовершенное созерцание Бога и Божественного не есть просто отрешение, оно есть причастие Божественному, превосходящее отрешение, оно есть дар и обладание большее, чем отрешение».²⁹

²⁵ *Триады*. II. 3. § 26 // 560. 24—561. 7. [Наш перевод отличается от цитируемого в оригинале перевод о. Иоанна пониманием слова ἐπιβολή; у нас — одно из обыкновенных переносных значений («быстрое постижение, интуиция»); у автора — буквальное значение, дополненное отсутствующим в оригинале словом «благодать» (grâce... surajoutée), что приводит к несколько произвольному толкованию. Рус. пер. (Св. Григорий Палама. *Триады в защиту священно-безмолвствующих* / Пер. В. Вениаминова (История христианской мысли в памятниках). М. 1995. 213—214) удерживает (очевидно, из французского) слово «благодать», превращая ее, однако, в «сверхразумную»; кроме того, перевод «страдати» словом «вмещение», помимо того, что неверен, обнаруживает неузнавание выражения Ареопагита, которым пользуется св. Григорий, — «не только изучая, но и претерпевая Божественное» (*О божественных именах*. II. 10)].

²⁶ См. об этом: H.-CH. PUECH. La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique // *Études carmélitaines*. 1938. Octobre. 33—53; ср.: LOSSKY. *Essai sur la théologie mystique*... 33—34.

²⁷ *Триады*. I. 3. § 42 // 453. 6—11.

²⁸ *Послание*. V // PG III. Col.1073 A.

²⁹ *Триады*. I. 3. § 18 // 429. 15—22.

Когда видение даруется святым, они входят в соприкосновение с Богом, Который остается совершенно трансцендентным, хотя и открывается им. Св. Григорий Палама так описывает видение св. Венедикта, основываясь на древнем греческом варианте его жития: св. Венедикт «увидел весь мир как бы охваченным одним-единственным лучом этого умного солнца,³⁰ хотя и он не видел сущность и меру того, что видел, а лишь ту меру, к которой смог сделаться чувствительным... он не узнал, чем был этот свет по природе, но узнал, что он воистину существует (*ὅτι ἐστὶν ὡς ἀληθῶς*), что он сверхъестественный и сверхсущностный, что он отличен от всех существ, что его бытие абсолютно и единственно (*ὅν δὲ κυρίως τε καὶ μόνον*) и что он таинственным образом собирал в себе все существа».³¹ Отметим эти выражения св. Григория Паламы: святой воспринимает *существование* Бога и некоторые свойства Его бытия, не познавая, однако, Его *сущности*... Чем лучше воспринимается существование, тем лучше познаются свойства; в частности, тем четче проясняется Божественная трансцендентность: «Тот, кто стал Духом и видит в Духе, как может не созерцать того, чему подобно его созерцание?.. Однако и в самом духовном видении *неприступный свет Божий зрится тем более сокровенным*».³² Значит, именно когда человек достигает *истинного* видения и истинного знания, когда он «соединяется с Богом» и «видит Бога Богом», он зрит и Божественную неприступность.³³

«Те, кто созерцают по откровению Божественный свет», гораздо яснее видят в Боге Тайну, чем мы, пытающиеся понять непостижимость Божественной природы как таковую посредством символов, символических понятий и отрицания. Тот, кто соединился с Богом, «славит Бога не только превыше разумной способности, вознестись над которой могут и многие сотворенные существа, но также и превыше самого этого сверхъестественного соединения».³⁴

Богооткрывающая роль Христа. Итак, св. Григорий Палама, не опасющийся самых реалистических выражений, когда он говорит об обожении (разве он не говорил, что святые «нетварны по благодати»?), с неменьшей силой утверждает и неприступность Бога. Эти два полюса христианской реальности и религиозного опыта, несмотря на их антиномичность, выступают у него во взаимосвязи: его противники, отказывая в важности то одному, то другому из них и избегая антиномии,

³⁰ Св. Григорий Великий. *Житие св. Венедикта* (переведено на греческий в VIII в. папой Захарией) // PG LXVI. 197 В.

³¹ *Триады*. I. 3. § 22 // 432. 28—433. 6.

³² *Триады*. II. 3. § 31 // 565. 25—566. 2; ср. также: § 32 // 566. 32—567. 11.

³³ *Триады*. II. 3. § 52 // 584. 15—23.

³⁴ *Триады*. II. 3. § 57 // 591. 19—27.

уменьшали существенный момент христианского учения.³⁵ Чтобы полностью понять мысль св. Григория Паламы в этом вопросе, ее связь с Псевдо-Дионисием и отличие от него, необходимо вновь обратиться к христологии св. Григория, ибо, по его мнению, путь к обожению и истинное познание Бога человек находит во Христе. Действительно, именно отсутствие христологии придает *Corpus Areopagiticum* двусмысленный характер, позволяющий использовать его и номиналистам, и реалистам.^[iii] Подчеркивая то, что антиномия непреступности и причастуемости имела чисто религиозное основание, независимое от апофатического и катафатического богословия и, следовательно, от любой философской концепции, св. Григорий Палама хотел выразить фундаментальную данность Откровения: *Бога никтоже виде нигдеже: Единородный Сын, Сый в лоне Отчи, Той исповеда* (Ин. 1, 18). Иными словами, Откровение всегда остается свободным и суверенным действием Бога, в котором Непреступный выходит из своей непреступности и Непостижимый дает познать Себя: значит, знание, которое мы имеем о Нем, всегда есть знание «по благодати» (χάρτι), подчиненное Его воле (θελήσει) и зависящее, по отношению к действию (ἐνεργεία), от снисходящего (συνκαταβάσει) всемогущества Божия. «Бог, по преизбытку благодати к нам, будучи от всего отлученным и непостижимым и несказанным, снисходя по пресущественной Своей неразлучной силе, становится для ума причастуемым и созерцаемым незримо».³⁶ Сами ангелы нуждаются в этом Божественном снисхождении, без которого они не могут видеть Бога; значит, и они не созерцают Бога иначе как по благодати, а не по природе.³⁷

Катафатическое и апофатическое «богословие» оттесняется св. Григорием Паламой в область естественного мышления, поскольку оно зависит от «понимания разумом» и приносит только познание Бога «через твари». Так, Дионисиева терминология используется им для отделения понятия Бога от любых философских концепций: «Ибо Он есть Сый и Не-Сый и везде и нигде, и многоименный и неименуемый, и присноподвижный и неподвижный, и, попросту, все и ничто из всего».³⁸ Перед лицом этой реальности такие понятия, как «сущ-

³⁵ *Собеседование Феофана с Феофимом* // ГПС II. 224; *Главы физические*...123 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 224, 226; ср.: LOSSKY. *Essai sur la théologie mystique*... 67. Антиномия столь же ощутима в мысли св. Максима (см.: P. SHERWOOD. Maximus and Origenism // *Berichte zum XI. Byzantinisten-Kongress*. München 1958. 25—26).

³⁶ *Триады*. I. 3. § 10 // 419. 27—30.

³⁷ *Триады*. I. 3. § 47 // 458. 17—18; *Против Григория*. IV // ГПС IV. 363. 19—23; 369. 5—6.

³⁸ *Апология пространнейшая... или о божественных энергиях и еже по ним причастии* // ГПС II. 97. 9—12.

ность» или «Бог» (когда последний понимается в философском смысле Первопричины), утрачивают всякий смысл, ибо Бог Библии «сверхсущий» (ὑπερούσιος) и «Сверх-Бог» (ὑπέρθεος).³⁹ Его сверхсущность не может быть, однако, уподоблена сущности *suī generis*, так как Бог оказался бы трансцендентным и по отношению к этой сверхсущности (αὐτοῦ τοῦ ὑπερουσίου αὐτοῦ ὑπερουσίως ἀλείφως ὑπερέχων);⁴⁰ Божество единственно и невыразимо. «Если Бог есть природа, другое не есть природа, а если другие [существа] суть природа, то Бог не есть природа; так же Он не есть существо, если другие суть существа».⁴¹ Но почему же тогда св. Григорий Палама возражает против агностицизма Варлаама? Учитель безмолвия отвечает на этот вопрос в *Апологии* непосредственно после утверждения Божественной непознаваемости: «Есть нечто, совершенно отличное от этой [неприступности]: полное и неизменное существование Иисуса в нас (καθ' ἡμῶς)».⁴² Значит, присутствие Бога в нас является личным существованием, исключаящим любое определение Божества в рамках эссенциалистской философии.

Божественное существование ad extra. Перечислив десять категорий, определяющих бытие по Аристотелю, св. Григорий Палама определяет Бога как «сверхсущностную сущность, в которой наблюдаются только категории отношения и действия (τὸ πρὸς τί τε καὶ τὸ ποιεῖν)»; причем и эти две категории определяют Бога лишь при условии, что в Нем не подразумевается никакого «сложения» (σύνθεσις) [т. е. привнесения сложности],⁴³ то есть не так, как в других существах. Пытаясь определить таким — весьма несовершенным — образом Божество в аристотелевских терминах, более доступных его противникам, чем библейские и святоотеческие выражения, св. Григорий Палама выбирает две категории, которые у Аристотеля определяют проявление ad extra любого существа, причем сопровождает этот выбор ограничениями, сужающими его значение. Для учителя безмолвия Бог есть прежде всего живой Бог, Бог Библии, определить Которого не может никакое философское понятие. Он отвечает тем, кто упрекал его в отсутствии в философской

³⁹ Триады. I. 3. § 23 // 434. 6—7; II. 3. § 8 // 545. 11; ср.: *Собеседование Феофана с Феотимом* // ГПС II. 242.

⁴⁰ *Против Акиндина*. IV. 7 // ГПС III. 251. 14—15. [Букв. пер. цитаты: «самыя пресущественности самопресущественно беспредельно преимуществе»].

⁴¹ *Главы физические....* 78 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 172. 1—4.

⁴² *Апология простратейшая...* // ГПС II. 97. 23—25.

⁴³ *Главы физические....* 134 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 238, 240; цит.: 238. 1—5.

строгости: «Мы считаем, что истинно не то мнение, которое обретается в словах и рассуждениях, а то, которое доказано делами и жизнью... Всякое слово, говорят, опровергает другое слово, но какое слово способно опровергнуть жизнь?»⁴⁴

Экзистенциалистская позиция, которую он занимает в богословии, приводит к тому, что в своих рассуждениях он исходит не из абстрактных понятий, а из реальных и исторических данных. Номиналистический агностицизм Варлаама претит ему, ибо он лишает людей личного и действующего Бога. «Тогда нам нужно, — пишет он, — искать другого Бога, который не только имеет в себе Свою собственную цель, Свою энергию и Свое обожение, но который был бы еще благ — ибо тогда Ему недостаточно будет просто существовать в самосозерцании, — не только совершенен, но и превосходил бы всякое изобилие; тогда действительно, если Он захочет делать добро, то и сможет; Он будет не только неподвижен, но и придет в движение; так Он будет присутствовать для всех в своих проявлениях, в своих промыслительных и творческих энергиях».⁴⁵ Реальное переживание Бога есть наилучшее «доказательство» Его существования, поскольку оно относится к самому существованию: «Созерцание, превосходящее деятельность ума, есть единственное, самое ясное и наилучшее средство, чтобы доказать [само] бытие Божие и Божие бытие превыше сущего. Действительно, как могла бы не существовать Божественная сущность, если... слава этой Божественной природы дает видеть Себя?»⁴⁶ «Только из Его энергий, — пишет он в другом месте, — известно, что Бог существует; значит, тот, кто отрицает Божественные энергии... по необходимости не будет знать и существования Бога».⁴⁷ Здесь очевидно, что номиналистическому эссенциализму своих противников св. Григорий Палама противопоставляет христианский экзистенциализм. Разделяя с ними — по крайней мере, с Варлаамом — учение о сущностной непознаваемости Бога, он не видит иного способа сохранить библейский и святоотеческий реализм, кроме утверждения бытийного откровения непознаваемого Бога в свободных действиях (или «энергиях») Его всемогущества.^[iv]

⁴⁴ Триады. I. 3. § 13 // 423. 23—28 [последняя фраза представляет собой лозунг св. Григорием пословицу; см.: V. GRUMEL. < рец. на лувенское изд. *Триада* > // *Revue des études byzantines*. 1960. 18. 253. Ср.: I. 1. § 1 // 361. 11; I. 2. ἐρώτ. В' // 391. 4—5.— Изд.].

⁴⁵ Триады. III. 2. § 24 // 675. 31—676. 6.

⁴⁶ Триады. II. 3. § 38 // 572. 15—22.

⁴⁷ Собеседование православного с варлаамитом // ГПС II. 194. 9—13; ср.: Главы физические.... 141 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 246.

Святой Максим. Это доказательство бытия Божия на основании Его проявлений приводит нас к главному аргументу от Предания, которым св. Григорий Палама воспользовался против своих оппонентов и из которого он почерпнул в основном свою терминологию: к христологии св. Максима Исповедника, утвержденной VI Вселенским собором. Разве монофелиты не отрицали, что любая природа *ad extra* определяется энергией? Св. Максим Исповедник, напротив, утверждал в своем учении о двух энергиях или двух волях во Христе, что любая природа, Божественная или человеческая, не имеет без энергии подлинного существования, и, следовательно, Христос необходимо должен был обладать двумя энергиями, выражавшими полную реальность Его двух природ. Ссылки на учение св. Максима чрезвычайно многочисленны во всех произведениях св. Григория. В своей третьей *Триаде*, например, он пишет: «Или Бог не обладает природными и сущностными энергиями, и тот, кто так говорит, — безбожник (фактически это то же самое, что открыто отрицать существование Бога, ибо святые отцы ясно говорят, в согласии со св. Максимом,⁴⁸ что никакая природа не может ни существовать, ни быть познана без своей сущностной энергии), или же Божественные энергии не сущностны и не природны, и, следовательно, они не суть Бог, или же, если это — природные и сущностные, но тварные Божественные энергии, — то сущность Бога, обладающая ими, также будет тварной».⁴⁹

⁴⁸ *Письмо к Никандру* // PG XCI. 96 B; *Opuscula theologica et polemica* // PG XCI. 200 C, 205 AC; *Преие с Пирром* // PG XCI. 340 D [критич. изд. нам недоступно: M. DOUCET. *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*. Introd., texte critique, trad. et notes. <Thèse ronéotypée> Montréal 1972]; мысль о том, что энергия являет существование сущности, имеется у великих Каппадокийцев; см. в особенности у св. Василия (*Письмо* 189. §§ 6—7 // PG XXXII. 692—696) и главным образом у св. Григория Нисского, который в *Письме к Авлавию* и в книгах *Против Евномия* прибегает к такой же терминологии [относительно учения великих Каппадокийцев о божественных энергиях см. выше, ч. II, гл. I, прим. ii; см., кроме того, важную работу об учении об энергиях у св. Афанасия: G. FLOROVSKY. *The Concept of Creation in St. Athanasius* (1962) и др. его работы, собранные теперь в: IDEM. *Collected Works*. Vol. III. *Creation and Redemption*. Belmont, Mass. 1975].

⁴⁹ *Триады*. III. 3. § 6 // 685. 7—15; ср.: *Триады*. III. 3. § 7 // 685. 30—686. 9; *Триады*. III. 1. § 24 // 637. 3—19; *Третье письмо к Акидину* // ГПС I. 297—298; *Апология пространнейшая...* // ГПС II. 113. 1—21; *Яко Варлаам и Акидин суть те, кто разделяют надвое* // ГПС II. 265. 21—266. 8; *Письмо к Иоанну Гавре* // ГПС II. 339; *Собеседование православного с варлаамитом* // ГПС II. 168. 1—13; *Письмо к Дионисию* // ГПС II. 481. 24—482. 14; *Против Акидина*. I. 7 // ГПС III. 50, 54—55; II. 10 // ГПС III. 112—113; III. 18 // ГПС III. 215; VI. 13 // ГПС III. 422; VI. 22 // ГПС III. 446 ёл.; *Против Григоры*. I // ГПС IV. 250; II // ГПС IV. 313; *Главы физические...* 139 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 244.

Впрочем, можно вспомнить, что догматическое определение собора 1351 г. представляет собой «развитие» (ἀνάπτυξις) решений VI Вселенского собора и что в Томосе имеется пространная ссылка на споры 681 г.⁵⁰ Однако очевидно, что если учение о двух природах, утвержденное Халкидонским собором, и нуждалось в дополнении, относящемся к «двум энергиям» Христа, то только потому, что церковное предание отказывалось истолковывать проблему христологии в терминах абстрактного эссенциализма; действительно, любая сущность остается абстракцией, если она не проявляется реально и бытийно в действии.⁵¹ «Бог является, потому что действует» (φαίνεται ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν), — скажет св. Григорий Палама.⁵² ^[M]

Персонализм. Проблема, вызывающая, как кажется, наибольшие трудности в синтезе св. Максима, — это проблема лица или ипостаси. Известно, что его противники-монофелиты не соглашались признать, что Христос мог обладать человеческой «волей», не являясь при этом человеческой ипостасью, и утверждали, что из Максимова православия как логическое следствие проистекало несторианство, или утверждение двух ипостасей во Христе.⁵³ Чтобы сохранить полную реальность человечества Иисуса, св. Максим, вслед за Каппадокийцами и используя термины Леонтия Византийского, высказался в пользу автономного существования Божественного лица, *источника, а не произведения природы*: природа и «энергия» человека могли быть «воипостасированы» в Лице Логоса, поскольку Оно не есть внутреннее истечение или излучение Божественной сущности, а Личность живого Бога, обладающая уникальным образом существования и получающая Божественную природу от ипостаси Отца.⁵⁴ В этом св. Максим является верным учеником Каппадокийцев, которые, говоря о трех конкретных реальностях Божества — Отца, Сына и Духа, сначала

⁵⁰ Ср. выше, ч. I, гл. V.

⁵¹ Ср.: H. U. VON BALTHASAR. *Liturgie cosmique*. Paris, 1947. 98—99.

⁵² Письмо к Дамиану // ГПС II. 482. 9—10.

⁵³ Ср., например: *Прение с Пирром* // PG XCI. 340 A—341 A.

⁵⁴ Ср.: Г. ФЛОРОВСКИЙ. *Византийские отцы V-VIII веков*. Париж 1933 [репринт: М. 1993; автор основывался почти исключительно на анализе в кн.: С. Л. ЕПИФАНОВИЧ. *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*. Киев 1915; М. 1996 г.]. 213; Бальтазар, изложив суть спора между Максимом и Пирром, неожиданно приходит к противоположному заключению: «Для Максима... личная жизнь является актуализацией, жизнью, разумной природы... изначальным центром действия природы, внутренним излучением сущности» (VON BALTHASAR. *Liturgie cosmique*. 195). Это как раз позиция монофелитов.

определили «со-сущностность», а впоследствии пришли к «единосущности».⁵⁵

Если св. Максим и развил учение Каппадокийцев, то только в направлении большего абстрагирования сущности, причем ипостась превратилась в конкретную реальность любого опыта и любого богословия.⁵⁶ Богословский персонализм есть основная черта предания, на которое ссылается св. Григорий Палама; в нем — ключ к пониманию его учения о божественных энергиях.^[vi]

В своем споре с Варлаамом, излагавшим эссенциалистскую концепцию Бога, учитель безмолвия уточняет свою мысль. Он пишет: «По своей сущности, скажет Варлаам, Бог, как говорят, единственным и объединяющим образом обладает в Себе всеми этими силами? Но прежде всего это нужно было называть *Богом*, ибо это название дано нам Церковью, чтобы Его обозначить. Бог, когда разговаривал с Моисеем, не сказал „Аз есмь сущность“, а сказал: *Аз есмь Сый* (Исх. 3, 14). Значит, не Сущий — из сущности, а сущность — из Сущего, ибо Сущий заключает в Себе все бытие (τὸ εἶναι)».⁵⁷ С формальной точки зрения, св. Григорий Палама отказывался отождествлять все существо с сущностью. «Сущность, — пишет он, — по необходимости есть существо, но существо не есть необходимо сущность (ἡ μὲν οὐσία ἐξανάγκης ὄν, τὸ δὲ ὄν οὐκ οὐσία ἐξανάγκης)».⁵⁸ Значит, Бог может проявлять Себя в своем существе, оставаясь тем не менее недоступным причастию в своей сущности: в этом-то и состоит смысл того, что называется «учением св. Григория Паламы».^[vii] Сейчас мы рассмотрим некоторые места из произведений св. Григория Паламы, трактующие о проявлении Бога, и увидим, какие терминологические выводы он из них делает.

⁵⁵ Об этом см. очерк в: G. L. PRESTIGE. *God in patristic thought*. London 1952². 233—239, 240 и сл.

⁵⁶ См.: PRESTIGE. *God in patristic thought*. 277—281, который критикует такое развитие, не отдавая, по нашему мнению, достаточной справедливости положительной стороне этой персоналистской тенденции.

⁵⁷ *Триады*. III. 2. § 12 // 666. 12—18. Реминисценция из св. Григория Богослова (*Беседа* XLV. 3 // PG XXXVI. 625 C), почти дословно повторенная Псевдо-Дионисием (*О Божественных именах*. V. 4 // Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*. 194, 195).

⁵⁸ *Против Акиндина*. III. 10 // ГПС III. 184. 31—32; «...но и существование, ибо не одной только сущности, но и всему существующему предшествует существование, первое бо есть (ἀλλὰ καὶ ἡ ὄντοτης, ἐπεὶ μὴ τῆς οὐσίας μόνης, ἀλλὰ καὶ παντός ὄντος προγεῖται ἡ ὄντοτης, πρῶτον γάρ ἐστιν)» (*Триады*. III. 2. § 7 // 661. 29—30).

«Низшая Божественность»? Как мы неоднократно замечали, логика учения св. Григория Паламы исходит из опыта жизни во Христе, доступного в Церкви обожения; и здесь не может быть никакого сомнения: Сам живой Бог *целиком* является христианину. «Благодать, — пишет он, перефразируя св. Максима, — совершает неизреченное соединение... целиком же всецелые всецело святые взаимопроникаются с Богом, взамен себя восприемля всецелого Бога (ὁλφ δὲ ὅλοι περιχωροῦσιν ὁλικῶς οἱ ἅγιοι τῷ Θεῷ, ὅλον ἀντιλαμβάνοντες ἑαυτῶν τὸν Θεόν) и как бы в награду за восхождение к Нему Самого только Бога стяжая, „усваивающегося [им] по способу души к телу, яко Своим членам“». ⁵⁹ Следовательно, речь идет о *непосредственном* общении: «Бог... дает зреть Себя *яве* (ἐν εἶδει), и не гадании (Числ. 12, 8)... Он настолько соединяется с ними [достойными], что Сам весь взаимопроникает с ними всецелыми, такожде и они целиком всецело с Ним (ὥς ὅλον μὲν αὐτὸν περιχωρεῖν ἐκείνοις ὅλοις, ὅλους δὲ αὐτοὺς αὐθις ὁλικῶς ἐκείνῳ), и Дух Сыном (δὲ υἱοῦ) *на ны обильно* изливается (Тит. 3, 6 [следуя за слав. пер. этого места, где стоит *Иисус Христом* без предлога для διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, и мы переводим δὲ υἱοῦ без предлога])...; слушая же все это, если и не по пресущественной сущности полагаешь быти зримым Богу [т. е. что Бог зрится], то по боготворящему дару же и энергии Его, благодати сыноположения, нерожденному обожению, еже въяве воипостасированному (ипостасному) сиянию (τὴν κατ' εἶδος ἐνυπόστατον ἑλλαμψίν)». ⁶⁰

Мы видим, до какой степени неверно считать «энергии» чем-то вроде низшего Божества, отличного от Самого Бога: к такому заключению древние и новые критики учения св. Григория Паламы смогли прийти только вследствие своих философских предпосылок о тождестве Бога со Своей сущностью; очевидно, эти предпосылки не могли согласоваться с живым Богом св. Григория Паламы, сущ-

⁵⁹ *Триады*. III. 1. § 27 // 639. 5—10; ср.: св. Максим. *Ambigua* // PG XC1. 1088 BC, 1320 B [откуда цитата, заключенная во внутренние кавычки; наш перевод немного отличается от авторского (где, с насилием над синтаксисом, «за совершенное ими восхождение», а не «взамен самих себя...» и т. д.), но совпадает здесь с переводом Вениаминова: Св. Григорий Палама. *Триады*... 290—291].

⁶⁰ *Триады*. III. 1. § 29 // 640. 27—28, 641. 1—8 [последнее выражение у автора переведено слишком туманно: «прямое ипостасированное сияние (l'éclat direct hypostasié)»; у Вениаминова немного точнее: «в ипостасном видимом воссиянии» (Св. Григорий Палама. *Триады*... 293). Как мне указал И. П. Медведев, смущающее здесь переводчика выражение κατ' εἶδος, вопреки своему философскому облику, лишь подхватывает только что процитированное выражение Числ. 12, 8]; ср.: *Триады*. II. 3. §§ 26, 37 // 561, 571.

ностно недоступным Богом, бытийно присутствующим по Своему всемогуществу в тварном мире...

Весь Бог всецело в энергиях. Можно привести бесчисленное множество текстов учителя безмолвия, не оставляющих никаких сомнений относительно этого пункта учения св. Григория Паламы: «Ни нетварная благодать, ни вечная слава, ни жизнь, ни что-либо подобное не суть пресущественная сущность Бога, ибо Бог как Причина превосходит их; однако мы говорим, что Он есть Жизнь, Благодать и тому подобное... Но так как Бог присутствует всецело в каждой из боголепных энергий, по каждой из них мы именуем Его (Ἀλλὰ καὶ ὡς ὅλον ἐν ἐκάστη ὄντα τῶν θεοπρεπῶν ἐνεργειῶν, ἀπ' ἐκάστης ὀνομάζομεν αὐτόν)». ⁶¹ [viii] «И не то же вы, мудрые во всех отношениях [люди] (οἱ τὰ πάντα σοφοί), разумеете, что являемое или умопостижаемое, или причастуемое не есть часть Бога, дабы и Бог, согласно вам (κατ' ὑμᾶς), не претерпел, таким образом, деления, но [вы, конечно, разумеете,] что [Бог] весь проявляется не́како и нет, и познавается и не познавается, и причастуется и непричастуем есть». ⁶² Следовательно, «каждая Божественная сила и каждая энергия есть Сам Бог (ἐκάστη δύναμις ἢ ἐνέργεια αὐτός ἐστιν ὁ Θεός)». ⁶³ «Они не составляют, — пишет он, — существо Бога», ибо в сем последнем нет ничего составного, «это Он дает им существование, не получая Своего существования от них; не окружающие Бога реаль-

⁶¹ Триады. III. 2. § 7 // 662. 21—24, 663. 1—3; ср.: Триады. III. 3. § 6 // 685.

⁶² О божественном и боготворящем причастии // ГПС II. 142. 12—16 [автор дает свободный перевод, который мы уточнили и расширили, и, кроме того, допускает ошибку в чтении рукописи: вместо κατ' ὑμᾶς у него κατ' ἡμᾶς (такого чтения в вариантах рукописей нет), что радикально меняет смысл; он переводит «из-за нас (à cause de nous)». — Изд.]; ср.: Письмо к Дамиану // ГПС II. 472.

⁶³ Письмо к Иоанну Гавре // ГПС II. 340. 12—13; ἐν ἐκάστῳ δὲ ὅλως ἀμερίως καὶ ἐν πᾶσι ἀμερίστως ὄν [в коейждо же всецело неразделенно и во всех нераздельно сый]. Письмо к Даниилу Энийскому // ГПС II. 382. 17—18; ср.: Письмо к Павлу Асению // ГПС II. 371. 22—23; Против Акиндина. III. 6 // ГПС III. 173; τὸν ἐνοικοῦντα Θεόν, αὐτὸν ἐκεῖνον, οὐχ ἕτερον δευτέρου [...вселиться Богу — Ему Самому, а не другому второму]. Против Акиндина. IV. 14 // ГПС III. 268. 19; ср.: III. 21; τὸ γὰρ φῶς τοῦτο, ὁ Θεός ἐστιν αὐτός, καὶ οὐδὲν ἄλλο [свет же сей Сам есть Бог и ничтоже ино]. Против Григоры. IV // ГПС IV. 359. 28; ср.: Собеседовани Феοфана с Феотимом // ГПС II. 240—241; Главы физические... 72 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 166, 168; этот момент особо подчеркнут Василием Кривошеинным (монах ВАСИЛИЙ. Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы. 121) и В. Лосским в отношении πρόδοι Дионисия (Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. 136—137).

ности (τὰ περὶ Θεόν) суть сущность Божия, а Он Сам есть их сущность». ⁶⁴ Таким образом, мы видим, что Бог *действует*, то есть обладает «энергиями», как живой Бог. Так мы переходим к рассмотрению понимания св. Григорием Паламой личности, или ипостаси.

Единственный Действитель. Как мы заметили, св. Григорий Палама следует традиции великих Каппадокийцев, когда полагает Божественные ипостаси «вместилищами» божественного Бытия, «в которых» проявляется сущность, а не просто внутренними отношениями или ипостасными особенностями, тождественными этой сущности. «Ипостасные особенности не суть ипостась, но они характеризуют [в том смысле, что отличают] ипостась» (οὐκ ἔστι τὰ ὑποστατικά ὑπόστασις, ἀλλὰ χαρακτηριστικά ὑποστά — σεως). ⁶⁵

Если бы ипостаси были только проявлением сущности, Сын и Святой Дух не были бы ипостасями, ибо Отец, рассматриваемый как источник Сущности, оказался бы единственной божественной ипостасью. ⁶⁶ [x] Кроме того, когда речь идет, например, о Сыне как Силе или Премудрости Отца, необходимо подразумевать, что Он есть «самоипостасная Премудрость», поскольку в другом смысле Он не есть Премудрость, но обладает той же премудростью и силой, что и Отец и Дух, ибо премудрость и сила суть действия или энергии Божества. ⁶⁷ Св. Григорий Палама с большой четкостью провозглашает, что источником Божественной Сущности является *ипостась* Отца; если бы это было не так, христианский персонализм уступил бы место эссенциализму эллинических философов. «Сущность Бога самопроизводилась бы, Бог был бы Своим собственным Отцом, как это провозглашала некогда болтовня людей, знаменитых среди эллинов; [здесь не отмеченный автором пропуск в цитате] на самом же деле Бог существует Сам, и Ему принадлежат и боже-

⁶⁴ Триады. III. 2. § 25 // 676. 20—26, где буквально повторяется текст Второго письма к Варлааму // ГПС I. 278. 10—12.

⁶⁵ Письмо к Даниилу Энийскому // ГПС II. 377. 29—30; ср.: 392. 11—15; О божественном и боготворящем причастии // ГПС II. 157. 24 сл.; Письмо Афанасию Кизическому // ГПС II. 444. 10 сл.

⁶⁶ [Заменяем цитату в оригинале переводом: «(были бы) сами по себе совершенно неипостасны, не будучи каждый сам по себе ипостасью, потому что сущностью бы для них оказалась ипостась Отца (ὡς οὐσία τυγχάνοντα τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως)»]. Против Акиндина. VI. 23 // ГПС III. 449. 29—31.

⁶⁷ [Заменяем цитату в оригинале переводом: «Если только Сын — сила или премудрость, Сам же Он премудрости и силы не имеет, то как Он будет Сыном? Как — особенной ипостасью?»] Против Акиндина. VI. 25 // ГПС III. 459. 16—18.

ственная сущность и божественная энергия». ⁶⁸ Из этой личностной концепции Бога следует, что то, что называется Божественной «простотой», проявляется не в тождественности всего Божественного Существа с сущностью — что было бы для греческого предания абстрактной философской концепцией простоты, — а в том, что есть только один живой Бог, действующий в недоступной причастии сущности, как в энергиях. ⁶⁹ Святые Отцы, пишет св. Григорий, «не говорят, что все это [сущность и энергии] — одно, а что это принадлежит одному Богу... Акиндин, уничтожив различие между ними, провозгласил существование единственной вещи вместо существования единственного живого существа (ἐν εἴπεν ἀντὶ τοῦ ἐνός)». ⁶⁹

Значит, Божественное действие остается «простым», ибо Бог выступает единственным Действителем во всех энергиях. ⁷⁰ Каждая из них фактически означает особое Божественное качество, но они

⁶⁸ Чтобы точнее передать мысль автора книги, в основном тексте приводится перевод с его франц. перевода. Даем и перевод с греч., заменяя им бóльшую часть приведенной автором цитаты из оригинала и восполняя пропуски цитирования: «Итак, если, по Григоре, такого [рода] начала сущего (αἱ τοιαῦται τῶν ὄντων ἀρχαί), которые, как сказано, и Бог мыслит, суть сущность Бога, а, согласно Дионисию Великому и Максиму Богоносному, они суть от самой сущности Бога, [то] будет самобытной сущность Божия, и самоотец — Бог (αὐτοπαρκετός <в изд. lectio difficilior, которое может быть понято сходным образом: αὐτοπαράκτος «самопроизводная» (от αὐτο-пар-άγω)> ἔσται ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτοπάτωρ ὁ Θεός), как [это] и предписала зловредно чужь влиятельных у еллинов мудрецов. Необходимо же, однако, знать, что божественный Максим не говорил [букв.: сказал] [этого], доказывая (ἀπαγορεύων), путем возведения к невозможному, [что] и сущность и энергия не [относятся к] Самому Богу (μὴ τοῦ αὐτοῦ Θεοῦ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἐνέργειαν), ибо если сущность Его — [это] одно, то ту, о чем [Он] мыслит, — иное, чем она [т. е. сущность], дабы никто не пострадал от ужаснейшего извращения (ἐκτροπὴν) Григоры и Акиндина, говоря, что энергия ни в чем не отлична от сущности Бога [ср.: Григора. *Догматическая книга*. I. 13 // PG CXLIX. 257 D]. Ибо Он есть Бог, и как божественная сущность, так и божественная энергия — Его суть». — Изд.]. *Против Григоры*. II // ГПС IV. 290. 22—24, 291. 1—2.

⁶⁹ *Против Акиндина*. V. 13 // ГПС III. 326. 26—28 [слова в скобках значат букв.: «единое рече вместо еже Единаго»]; ср. *Апология пространнейшая...* // ГПС II. 110. 24 ἐπ.

⁷⁰ [Заменяем цитату переводом: «Из которых каждой (энергией) единенно и просто и нераздельно целиком присутствуя и действуя (ἐνιὰ ἑαυτοῦ καὶ ἀλλῶς καὶ ἀμερῶς ὅλος παρὼν καὶ ἐνεργῶν)»]. *Апология пространнейшая...* // ГПС II. 106. 24—25; ср.: ниже, раздел «Умножение Неделимого».

не оказываются разными реальностями, поскольку все являются актами единственного живого Бога.⁷¹

«Перихорисис». В области тварного любое личное действование по необходимости присуще единственной действующей ипостаси: следовательно, человеческие действия подобны между собой, но не тождественны. В Боге это не так: три Божественные ипостаси обладают *одной* энергией, и любое Божественное действие необходимо есть действие Отца, Сына и Духа вследствие их единосущия.^[x] Следовательно, общая Божественная сущность есть причина (αἰτία) энергий, но эти энергии остаются личными действиями, ибо единосущность не устраняет в Боге личностный элемент, а устанавливает между ипостасями «взаимопроникновение» (περιχώρησις), проявляющееся как раз в их общей энергии. «Бог [всегда] Тойже Сам в Себе [или: идентичен Сам Себе] (αὐτός ἐστιν ἐν ἑαυτῷ), потому что три Божественные ипостаси обладают одна другой естественно, целиком, вечно и неисходно (ἀνεκφοιτήτως), но также и без смешения и неслиянно, и взаимопроникают одна в другую, так что и обладают одной энергией (περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας, ὡς μίαν εἶναι τούτων καὶ τὴν ἐνέργειαν)».^{72 [xi]} Итак, Тайна Троицы понимается св. Григорием Паламой как соединение трех ипостасей, реальным образом сохраняющих каждая свое личностное тождество,⁷³ но не являющихся «частями» Бога, ибо Божество живет в каждой из них во всей Своей полноте.^{74 [xii]}

⁷¹ [Цитату заменяем переводом: «Что же, ведь Божественность — это одно, Царствие — другое, также и святыня — другое? Но иное суть <лишь> обозначаемое каждым из этого, не разное же — они сами, потому что единого Бога суть силы и энергии»]. *Апология пространнейшая* ГПС. II. 110. 21—25.

⁷² *Главы физические....* 112 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 210. 1—4; термин «перихорисис», посредством которого св. Максим выражал соотношение между двумя природами Христа, был применен Псевдо-Кириллом [VII в.] и св. Иоанном Дамаскином к триадологии; как видно из блистательного изложения Г. Л. Престижа, это новшество явилось заметным шагом вперед в персоналистском выражении единосущия (PRESTIGE. *God in patristic thought*. 291—299 [см. также: IDEM. Περιχώρεω and περιχώρησις in the Fathers // *The Journal of Theological Studies*. 1928. 29. 242—252]).

⁷³ [Заменяем цитату переводом: «Ибо отличается пресущественное имя и звание Отца от Сына и от Святого Духа, но без всякого между ними противостояния или, [напротив,] введения между ними всецелой общности, а сохраняя неподвижной особенностью (ιδιότης) каждой из ипостасей»]. *О божественных единении и различении* (Περὶ θείας ἐνώσεως καὶ διακρίσεως) // ГПС II. 86. 27—31.

⁷⁴ [Заменяем цитату переводом: «Ведь не составляет же целый Бог из ипостасей как из частей, потому что и не часть Бога в каждой из ипостасей, но в каждой целая и совершенная Божественность»]. *Письмо к Дамаску* // ГПС II. 475. 15—17.

Нет сущности без энергии. Реальное различие между сущностью и ипостасями, в котором современные критики упрекают учителя безмолвия, несмотря на то что оно непосредственно восходит к греческому пониманию Троицы в том виде, в каком оно выразилось уже в IV в. по завершении споров с арианами, кажется св. Григорию тем более необходимым, что общая природа ипостасей является для него «сверхсущностной сущностью», непознаваемой и, следовательно, абстрактной, и, кроме того, во всей своей богословской деятельности он стремился установить реальность Откровения живого Бога, являющего Себя в Своих актах или энергиях. В Божественных энергиях целиком присутствует Сама Троица, что никоим образом не означает платоновских эманаций или существ, отличных от Бога. При каждом удобном случае учитель безмолвия подчеркивает, что у энергий нет своей собственной ипостаси, или существования, поскольку они являются производными от Божественных ипостасей и — для нас — приметами существования Божия; действительно, мы видели, что нам невозможно констатировать это существование, если Бог не являет Себя вне Своей непознаваемой сущности. «Так как эти энергии, — пишет он, — не имеют собственной ипостаси (не суть самоипостасны: οὐκ αὐτοῦλοστατοὶ εἰσιν), а являются силами, выражающими существование Бога, нельзя ради них говорить, что есть другой Бог, второй Бог; те, кто не получает их, не знают вообще, что Бог существует».⁷⁵ В спорах со своими противниками св. Григорий Палама всегда защищает живого Бога, являющего Себя в конкретных Лицах конкретными действиями. «Божественная и непознаваемая сущность, — пишет он, — не обладающая отличной от себя энергией, будет совершенно несуществующей как чистое представление ума (Ἡ οὐσία εἰ μὴ ἐνέργειαν ἔχει διαφέρουσαν αὐτῆς, αὐτοῦλοστατος ἔσται τελῶς καὶ διανοίας μόνον θεωρημα)».⁷⁶

«Воипостасированные энергии». Хотя они и не существуют вне ипостасей и собственных ипостасей не имеют,⁷⁷ энергии могут называться ἐνυλόστατοι или ὑλοστατικά постольку, поскольку эти термины сохраняют свой этимологический смысл, относящийся к действительному и постоянному существованию, а также особый смысл, приобретенный в христианском богословии, — смысл

⁷⁵ *Апология пространнейшая...* // ГПС II. 122. 19—23.

⁷⁶ *Главы физические...* 136 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 142. 1—2.

⁷⁷ [Заменяем цитату переводом: «Не яко самоипостасную благодать обожения называют ипостасной (ἐνυλόστατον)»]. *Собеседование православного с варлаамитом* // ГПС II. 188. 17—18; ср.: *Против Акиндина*. II. 8 // ГПС III. 101.

персонализированного существования.⁷⁸ Учитель безмолвия неоднократно цитирует те места из произведений Псевдо-Макария (в средневековом пересказе св. Симеона Метафраста), в которых говорится о «духовном озарении», которое «есть не только откровение мыслей... но постоянная и непрерывная в душах светозарность *ипостасного* Света».⁷⁹ Очевидно, здесь мы имеем дело со словоупотреблением, имеющим целью подчеркнуть реальный характер соединения с Богом. В других местах термин *ἐνυπόστατος* выражает одновременно личный характер Божественных «действий» и их имманентность природе действителя.⁸⁰ Кроме того, известно, что со времен Леонтия Византийского термин *ἐνυπόστατος* употреблялся для обозначения человеческой природы, «присвоенной» ипостасью Логоса; таким образом, он обозначал реальность, которая могла передаваться от одной ипостаси к другой; то, что было «воипостасировано» только в человеческих ипостасях, было «воипостасировано» и в ипостаси Сына... По мнению св. Григория Паламы, Божественная жизнь, естественно «воипостасированная» в Божественных ипостасях, даруется человеческим ипостасям и, таким образом, «воипостасируется» в них. Приведем характерное место, хорошо иллюстрирующее, каким образом учение об обожении включается в терминологическую систему св. Григория. «Божественная и небесная жизнь, принадлежащая тем, кто живет богоугодно... существует в самой природе Духа... Она ипостасирована не потому, что обладает собственной ипостасью, а поскольку Дух посылает ее в ипостась другого

⁷⁸ Об употреблении этих терминов св. Максимом, очень близком тому, как ими пользовался св. Григорий Палама, см.: VON BALTHASAR. *Liturgie cosmique*. 170—171.

⁷⁹ *О свободе ума*. 22 // PG XXXIV. 956 D [рус. пер.: Преп. отца нашего Макария Египетского *Духовные беседы, послание и слова...* / Пер. при Московской Духовной Академии. Троице-Сергиева Лавра 1904⁴. <репринт: 1994> 458—459]; цитируется в *Триадах*. I. 3. § 7 // 416. 17—21; II. 3. § 6 // 543. 4; III. 2. § 1 // 656. 1—23; ср. также: II. 3. § 35 // 569. 2—3, 25—26, 30—31 [в издании ссылки на св. Макария нет. — И. М.]; в этом значении в одной схолии св. Максима можно обнаружить также выражение *ἐλλάμψις ἐνυπόστατος* [ипостасное сияние] (*Вопросоответы к Фалассию*. LXI. Schol. 6 // PG XC. 644 D [крит. изд.: Maximi Confessoris *Quaestiones ad Thalassium una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita* / C. LAGA, C. STEEL. Pars II. *Quaestiones LVI—LXV* (Corpus Christianorum. Ser. graeca, 22). Turnhout—Louvain, 1990]).

⁸⁰ «*Ἐνυπόστατος* называют то, что никоим образом не существует для себя, а встречается у других...» Св. Максим. *Послание* 15 // PG XCI. 557 D; дословно цитируется св. Григорием Паламой в: *Против Акиндина*. VI. 19 [идентифицировать цитату не удалось]; ср.: VON BALTHASAR. *Liturgie cosmique*. 171.

существа;⁸¹ в этом-то последнем она может созерцаться.⁸² Божественная жизнь — то есть обожающая благодать, когда она даруется людям, — остается, таким образом, свойством Божественной природы, даже когда люди — по благодати, а не по природе — ее удостаиваются; следовательно, она является средством одновременно личного и реального соединения с Богом, не приводящим к невозможному смешению природ. Значит, это полная противоположность «посредника» между Богом и человеком; таким «посредником» оказалась бы тварная благодать, так как она была бы средней природой, не Божественной и не человеческой.⁸³ Как бы их ни называли — благодатью, Божественной жизнью, светом, озарением, — энергии или Божественные действия принадлежат самому существованию Божию; они представляют *Его существование для нас*. Значит, не только оправданно, но и необходимо употреблять по отношению к ним собственные определения Божества: они суть $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ и $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\varsigma$.⁸⁴

⁸¹ Реминисценция одного отрывка из Псевдо-Василия. *Против Евномия*. V // PG XXIX. 772 С [крит. изд.: Basile de Césarée. *Contre Eunome*, suivi de *Eunome: Apologie* / B. SESBOÜÉ, G. M. DURAND, L. DOUTRELEAU. I—II (Sources chrétiennes, 299, 305). Paris, 1982—1983. Мнение о псевдоэпиграфичности IV и V книг *Против Евномия* основано главным образом на том, что они не могли входить в первоначальный полемический трактат, который составляют книги I—III. Тем не менее строгого доказательства их неаутентичности представлено не было, и поэтому обозначение автора как «псевдо-» есть лишь уступка научному консенсусу. Сильным доводом в пользу того, что последние две книги составляли когда-то самостоятельное произведение, но именно св. Василия, является их цитирование в качестве такового в маронитском флорилегии на сирийском: M. BREYDY. *Le Adversus Eunomium IV—V ou bien le Péri Archon de S. Basile?* // *Oriens Christianus*. 1986. 70. 69—85].

⁸² *Триады*. III. 1. § 9 // 622. 27—623. 7; у св. Григория можно найти много текстов, в которых он, наоборот, отказывается прилагать к энергиям термин $\epsilon\nu\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$, но из контекста каждый раз ясно, что ему важно опровергнуть истолкование, которое превратило бы энергии в особые ипостаси (*Письмо к Даниилу Энийскому* // ГПС II. 383. 16 $\epsilon\lambda.$; *Против Акиндина*. III. 13 // ГПС III. 198. 10 $\epsilon\lambda.$; *Собеседование Феофана с Феотимом* // ГПС II. 235).

⁸³ *Против Акиндина*. VI. 3 // ГПС III. 385. 21 τ п.

⁸⁴ В этом заключается одно из главнейших решений собора 1351 г. (см. выше, ч. I, гл. V), выражаемое, впрочем, во всех произведениях св. Григория. Необходимо заметить, что существует *consensus* восточных Отцов, утверждающих, что слово $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ этимологически обозначает Божественную энергию, а не сущность (св. Григорий Богослов. *Беседа XXX*. 18 // PG XXXVI. 128 А; св. Василий. *Письмо 189* // PG XXXII. 696 С, etc); $\alpha\lambda\lambda\omicron\ \gamma\alpha\rho\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \theta\epsilon\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota\ldots\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \tau\eta\nu\ \epsilon\lambda\omega\nu\upsilon\mu\iota\alpha\nu\ \epsilon\sigma\chi\epsilon\nu\ \acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ [от того, что все созерцает ($\theta\epsilon\acute{\alpha}\sigma\theta\alpha\iota$)... сие наименование получил Бог ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$)]. Св. Григорий Палама. *Апология пространнейшая...* // ГПС II. 115. 17—18; ср.: *Письмо к номофилаксу Симеону* // ГПС II. 404; *Главы физические...* 84 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 182. 9—11, etc.

Сущность как «причина» энергий. Являя личное Божество, энергии отражают единство Божественной сущности. В силу их «перихорисиса» три ипостаси обладают «одной-единственной энергией», и в этом смысле Божественная сущность есть «причина» Божественных действий.^[xiv] Следовательно, Отец, Сын и Дух действуют не только во взаимном «согласии», но и в единстве Своей сущности. В качестве причины энергий эта непознаваемая сущность остается по отношению к ним «неприступной», а энергии, со своей стороны, «ниже» (ὕφεμένωι) сущности: один и тот же Бог и открывается, и остается трансцендентным по отношению к Своему собственному Откровению.⁸⁵ Крайний реализм св. Григория Паламы в его учении об обожении не приводит его, таким образом, к утверждению более или менее пантеистического смешения человеческого и Божественного; даже целиком соединяясь с человеком, Бог остается трансцендентным ему. Комментируя Ин. 1, 16 (*И от исполнения Его мы вси прияхом*), св. Григорий спрашивает: «Каким же образом полнота не будет вышележащей по отношению к тому, что исходит из полноты? (πὼς οὐχ ὑπερκεῖμενον ἔσται τὸ πλήρωμα τοῦ ἐκ πληρώματος); во Христе мы все становимся причастниками Бога, но Бог остается вышележащим даже в отношении этого причастия (τὴν κοινὴν μετέληψιν ἀπάντων, ἧς καὶ αὐτῆς ὑπέρκειται τὸ θεῖον)».⁸⁶ Трансцендентность сущности-причины по отношению к энергиям не разрывает, по мнению св. Григория Паламы, единства Божия, ибо и «превосходство» Отца по отношению к Сыну тоже его не затрагивает. Христос мог сказать: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10, 30), но Он сказал также: *Отец Мой болий Мене есть* (Ин. 14, 28). Последние евангельские слова не только относятся к человечеству Христа, но также утверждают вечное превосходство Отца, причины и источника Божества, по отношению к Сыну.^[xv] И учитель безмолвия ссылается на богословие Каппадокийцев, утверждая, что «низшее положение» Сына никоим образом не подразумевает, что Он был сотворен, как хотели думать ариане.⁸⁷

⁸⁵ [Заменяем цитату переводом: «Всех сих энергий превыше по сущности Бог»]. *Апология пространнейшая...* // ГПС II. 111. 1—2; ср.: там же // ГПС II. 121—122; *Письмо к номофилаксу Симеону* // ГПС II. 399—401; *Собеседование православного с варлаамитом* // ГПС II. 180; *Письмо к Дамиану* // ГПС II. 459; *Против Акиндина*. II. 9 // ГПС III. 104—106; VII. 11 // ГПС III. 491; *Против Григория*. II // ГПС IV. 275—276; *Собеседование Феофана с Феотимом* // ГПС II. 250, 256.

⁸⁶ *Апология пространнейшая...* // ГПС II. 121. 12—13, 27—28.

⁸⁷ *Собеседование Феофана с Феотимом* // ГПС II. 225; этот довод постоянно повторяется св. Григорием; ср.: там же // ГПС II. 233; *Опровержение истолкования Томоса Калекой* // ГПС II. 668; *Письмо к Иоанну Гавре* // ГПС II. 334; *Письмо к Даниилу Энийскому* // ГПС II. 377; *Письмо к номофилаксу Симеону* // ГПС II. 400; *Письмо к Павлу Асению* // ГПС II. 393, etc.

Термины *ὑπερκειμένη οὐσία* и *ὑφεμένη θεότης* употреблялись Псевдо-Дионисием, а вслед за ним и Варлаамом в смысле, который для св. Григория Паламы был арианским.⁸⁸ По мнению Калабрийца, те места *Послания к Гаию* Дионисия, где говорится, что «Сверхбог (*ὑπέρθεος*) превосходит причастуемое Божество»,⁸⁹ означают, что последнее есть Божество тварное. По мнению св. Григория, Дионисий говорит в этом месте о различии между сущностью и энергией внутри единственного Бога: говорить о «тварном Божестве» — значит впасть в двубожие.⁹⁰

«Природных энергий же и сил одно превыше, как причина, — триипостасная сущность, и внутри триипостасной сущности одно превыше, как причина, — Источная Божественность (*κάν τῇ τρισυλοστάτῳ οὐσίᾳ, ἐν τῷ ὑπερκειμένον, ὡς αἴτιον, ἡ πηγὰς θεότης*)», то есть Отец.⁹¹ [xvii] Ни в том ни в другом случае простота Божественного существа не нарушается.

Энергии и Троица. Противники св. Григория Паламы признавали, впрочем, что понятие «энергия» подразумевает идею зависимости от некоей причины, и поскольку они принимали также, что Божественные энергии нетварны, они отождествляли их с Сыном и Духом. «Сын и Дух, — писал Акиндин, — суть природные и сущностные силы Бога и Отца» (*ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα φυσικαὶ καὶ οὐσιώδεις δυνάμεις τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός*).⁹²

Таким образом, они возвращались фактически к доникейскому богословию, считавшему Отца недоступным элементом Бога, в противоположность Сыну и Духу — орудиям откровения; оставаясь по-прежнему точным, это богословие получило тем не менее после споров с арианами поправку «единосущности» — по мнению великих Каппадокийцев, Сын и Дух равно обладают несообщаемой сущностью Отца.^[xviii] Поэтому св. Григорий Палама допускает, чтобы Сына и Духа называли «энергиями» Отца, но только «ипостасными энергиями» (*ἐν ἰδίᾳ ὑλοστάσει*), в отличие от неипостасных энергий (*οὐκ ἀθυλοστάτοι*), которые составляют существование

⁸⁸ Ср. выше, ч. I, гл. IV.

⁸⁹ PG III. 1068—1069.

⁹⁰ *Третье письмо к Акиндину* // ГПС I. 306; ср.: *Письмо к Иоанну Гавре* // ГПС II. 357—358.

⁹¹ *Против Акиндина*. I. 7 // ГПС III. 61. 31—62. 2; выражение *πηγὰς* [«являющаяся источником», «источная»] в применении к Отцу восходит к Псевдо-Дионисию. *О божественных именах*. II. 7 // Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*... 64.

⁹² *Против Паламы*. II. *Монах*. gr. 223. F. 91; ср.: *Ibid.* III. F. 140 v., 148. 153 v.—154; IV. F. 170, etc.

Бога *ad extra* и принадлежат трем Божественным ипостасям.⁹³ Не проводя этого разграничения, его противники рискуют, как он считает, впасть в субординационизм. Здесь их ошибка заключается в отождествлении существования с сущностью; так, Арий и Евномий отождествили ипостасное свойство Отца — Его нерожденность — с нетварной сущностью (*Ἀρείος τε καὶ Εὐνόμιος... τὴν ἀγεννησίαν... τὴν ἄκτιστον οὐσίαν εἶναι ἀλεφάντων*), из чего у них возник вывод, что Сын, рожденный от Отца, не сосущен и не нетварен.⁹⁴ В *Против Акиндина* св. Григорий Палама точно излагает свою концепцию ипостасей и энергий в Боге; это изложение в определенной степени является образцом схоластичности формы, которую учение св. Григория Паламы все более усваивало по мере развития спора, но его точность, сравнимая с формулировками Каппадокийских Отцов относительно сущности и ипостасей, полезна, поскольку нам известно, с какими живыми реальностями она соотносится в мысли св. Григория: «Собственные имена божественных ипостасей — общи энергиям, а общее ипостасям — особенные имена божественных энергий. Так, *жизнь* — общее имя Отца, Сына и Духа, но предведение не называется жизнью, ниже простотой, ниже непреложностью, ниже иным чем-то от таковых. Так что каждое из перечисленного — обще Отцу, Сыну и Духу, но [лишь] одной энергии, а не всем. Каждое [из перечисленного] выражает только одно значение. Одной же ипостаси собственное имя Отец, но все оные [энергии] созакключает... Когда воплотился всецелый Бог, Он таким [образом] всецелому мне всецелый непреложно соединился... сиречь, божественная природа и всякая сила и энергия во единой от божественных ипостасей... и тако посредством каждой из сих энергий, всецелый Бог причаствуется... Отец и Сын и Дух Святой...»⁹⁵ Итак, Бог является весь целиком в полной простоте Своего личного существа и в реальном разнообразии Его спасительной и промыслительной деятельности.

«Умножение» Неделимого. В ходе своей полемики с Акиндином учитель безмолвия пришел к окончательной формулировке своего богословского учения, основанной на тройном различии. «Три ре-

⁹³ См. главным образом: *Против Акиндина*. VI. 16 // ГПС III. 429 ἑλ.; ср. также: *Письмо к Даниилу Энийскому* // ГПС II. 392—394; *Против Акиндина*. I. 2 // ГПС III. 40; II. 8 // ГПС III. 100; *Главы физические* 115 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 214, 216; *Собеседование Феофана с Феофимом* // ГПС II. 253—254.

⁹⁴ *Письмо к Павлу Асению* // ГПС II. 370; ср.: *Против Григоры*. I // ГПС IV. 262.

⁹⁵ *Против Акиндина*. V. 27 // ГПС III. 373. 14—24; ср.: *Главы физические*.... 91. Col.1185 CD.

альности принадлежат Богу, — пишет он, — сущность, энергия, Троица Божественных ипостасей (Τριῶν ὄντων τοῦ θεοῦ, οὐσίας, ἐνεργείας, τριάδος ὑποστάσεων θεῶν)». ⁹⁶ Мы видели, что личная — триипостасная — природа Божества представляет собой простоту, тогда как сущность и энергии обозначают антиномичные полюса Непостижимого, открывающего Себя, умножающейся Единицы, единственного Существующего, Который дает тварям причаститься Его бытия. Эти различия необходимы учителю безмолвия, чтобы показать, «каким образом Бог, отчасти вмещаемый тварями, всецелый причаствуется же и вмещается (μετρίως χωρούμενος, ὅλος μετέχεται τε καὶ χωρεῖται)», не разделяясь (οὐ μερίζεται), ибо «Благость не есть часть Бога, а Премудрость — другая, а Величие или Провидение — еще одна часть, но Он весь целиком есть Благость, весь целиком — Премудрость, весь целиком — Провидение и весь целиком — Величие; ибо, будучи един, Он не разделяется, но весь обладает как свойством каждой из этих энергий (πρὸς ἐκάστην ὅλος οἰκεῖως ἔχει) и являет Себя всецелый, присутствуя и действуя в каждой единенным, простым и нераздельным образом (πρὸς ἐνιαίως καὶ ἀπλῶς καὶ ὁμοῦς ὅλος παρὼν καὶ ἐνεργῶν)». ⁹⁷

По мнению св. Григория Паламы, возможно и оправданно рассматривать Божественную сущность как Благость, Премудрость, Величие, но, поскольку эта сущность недоступна для причастия, эти наименования фактически будут относиться к ней одной и обозначать одно и то же; ⁹⁸ а мы действительно отмечаем, что Бог есть также и «источник» Благости, Премудрости и реального обожения: ⁹⁹ это — Его бытийные проявления или энергии. «Одним словом, — заключает св. Григорий, — нам нужно искать Бога, Который бы так или иначе был доступен для причастия, чтобы, причаствуясь Ему, каждый из нас получил, свойственным ему образом и в меру причастия, бытие, жизнь и обожение». ¹⁰⁰

Любое присутствие и любое реальное действие Бога во множественном мире предполагают Божественное существование, которое «умножается». Св. Григорий Палама прибегает к выражению, кото-

⁹⁶ *Главы физические....* 75 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 170. 1—2; природа этого тройного различия хорошо изложена С. ВЕРХОВСКИМ. *Бог и человек*. NY 1956. 238—246.

⁹⁷ *Собеседование православного с варлаамитом* // ГПС II. 208. 11—13, 209. 9—15.

⁹⁸ *Против Григоры. II* // ГПС IV. 308. 26—28; ср.: *Главы физические....* 34 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 116, 118.

⁹⁹ *Главы физические....* 35 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 118, 120.

¹⁰⁰ *Триады. III. 2. § 24* // 675. 31—676. 1.

рым часто пользовался св. Максим, когда говорит об «умножении Бога». ¹⁰¹ Он пишет: «Итак, есть нечто среднее между тварями и непричастуемой пресущественностью оной, [и] не одно только, но и множество, и столько же, сколько и причащающегося. Сие же, сиречь, среднее оное, [существует] не само по себе (οὐ καθ' ἑαυτά) — ибо это силы пресущественности оныя, уединенно и единенно развивающие и свивающие (μοναχῶς καὶ ἐνιαίως προεἰληφύτας καὶ συνεἰληφύτας) все множество причастников, ^[xviii] ради которого (множества) Она, по происхождениям (κατὰ τὰς προόδους) ^[xix] умножаемая (πολυπλασιαζομένη) и причаствуемая всеми [причастниками], неисходно держится непричастуемости и единства». ¹⁰² В этом отношении можно также сказать, что Бог обладает полнотой, будучи по сущности превыше полноты. ¹⁰³

Творение. Различие между Божественной сущностью и энергиями, проявляющееся, в частности, в «множественном» существовании Бога в мире, особенно важно для понимания концепции творения св. Григория Паламы. Св. Григорий знал, конечно, принятую в святоотеческой литературе аксиому: «Рождать есть свойство природы, а творить — свойство энергии». ¹⁰⁴

Сын и Дух, вечные и единосущные плоды «природного» действия Отца, не суть твари, созданные свободной волей или «энергией»

¹⁰¹ Πολλαπλασιάζεται ὁ Θεός. Св. Максим. *Схолия на О божественных именах*. XIII. 2 // PG IV. 409 В [=Дионисий Ареопагит. *О божественных именах*... 330; атрибуция схолии: B. R. SUCHLA. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. I. Philol.-hist. Kl. 1980. 31—66, особ. таблица на с. 52 (св. Максиму может принадлежать только последнее предложение в схолии, где как раз и содержатся цитируемые слова; поскольку же эти слова особенно характерны именно для св. Максима, то атрибуция ему практически достоверна)]; *О любви*. I. 100 // PG XC. 985 А [крит. изд., нам недоступно: Massimo Confessore. *Capitoli sulla carita* / A. CERESA-GASTALDO. Roma 1963]; *Ambigua* // PG XCI. Col.1289 В.

¹⁰² Триады. III. 2. § 25 // 676. 9—16; ср.: Триады. III. 1. § 19 // 632; *Собеседование Феофана с Феотимом* // ГПС II. 246—247; *Беседа 8* // 101 А; *Беседа 33* // 420 С; *Главы физические*.... 68 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 162; 85 // *Ibid*. 182, 184.

¹⁰³ [Заменяем цитату переводом: «полный, паче же, и превыше полноты по сущности»]. *О божественных единении и различении* // ГПС II. 91. 9—10.

¹⁰⁴ Τῆς φύσεως ἐστὶ τὸ γεννᾶν, τῆς δὲ ἐνεργείας τὸ ποιεῖν. *Третье письмо к Акиндину* // ГПС I. 298. 3—4; ср.: св. Кирилл Александрийский. *Сокровище Святых Троицы*. XVIII // PG LXXV. 312 С; св. Иоанн Дамаскин. *Точное изложение православной веры*. I. 8 // PG XCIV. 813 А [крит. изд.: Ioannes Damascenus. *Die Schriften des Ioannes von Damascus* / B. KOTTER. I. (Patristische Texte und Studien, 7) Berlin—NY 1969], etc.

Бога. Как мы видим, в перспективе св. Григория различие между сущностью и энергиями неразрывно связано с полемикой Отцов Церкви против Евномия, с одной стороны, и против Савеллия — с другой: эссенциалистская философия, скрывающаяся за этими двумя ересями, не способна различить в Боге действие порождающее и действие творящее и приходит либо к пантеизму (творение есть сущностное, то есть совечное Богу действие), либо к арианскому отрицанию божества Сына и Духа, низводимых на уровень тварей. Именно против этой философии и против опасности пантеизма и выступает св. Григорий, когда ведет спор со своими противниками, особенно с Акиндином и Григорой; если в Боге нет различия между волей и природой, твари принадлежат «по природе Богу»,¹⁰⁵ [xx] следовательно, Акиндин или считает, что твари являются рожденными, единосущными Богу-родителю существами, или думает, что Сын и Святой Дух суть твари.¹⁰⁶ А это значит, что он выступает против никейского Православия, в котором рождение Сына есть акт сущности Отца (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς) и отличается от творения, являющегося актом Божественной воли (θελησάτι αὐτοῦ).¹⁰⁷

Как мы уже отмечали по поводу обожения, тварное существо определяется своим «сущностным» отличием от Бога и неспособностью быть причастным нетварной Сущности; поэтому св. Григорий Палама и спрашивает: «Что убо, проявляющаяся творениями Премудрость Божия сущность ли есть Бога? Но ведь эта последняя присно непричастная и простая, тогда как Премудрость причаствуется мудре пожившим и по Промыслу *многообразная* для них, якоже изъявися (Еф. 3, 10); говорю же сейчас о Премудрости, созерцаемой в Отце и Сыне и Святом Духе».¹⁰⁸ В этом высказывании учителя безмолвия хорошо видно, что сближает и что разделяет учение св. Григория Паламы с современной русской «софиологией», с которой его сравнивали: хотя св. Григорий в своей полемике с Акиндином вынужден рассматривать Божественную Премудрость не только с традиционной точки зрения христологии, отождествляющей ее с Логосом, но и как существенный атрибут Божества, поскольку три ипостаси участвуют в творческом акте, он остерегается отождествлять ее с сущностью Божией, как это сделали русские

¹⁰⁵ [Заменяем цитату переводом: «поелику по воле Божией родихомся и есмы, то и природой Божией родихомся и есмы»]. *Против Акиндина*. I. 7 // ГПС III. 54. 5—6.

¹⁰⁶ *Письмо к Иоанну Гавре* // ГПС II. 343. 16—20.

¹⁰⁷ *Против Акиндина*. V. 11 // ГПС III. 317. 13—15.

¹⁰⁸ *Апология пространнейшая...* // ГПС II. 125. 8—13.

«софиологи», и обвиняет в этой ведущей к пантеизму ошибке своих противников.¹⁰⁹

В самом деле, если творение есть «сущностный» и независимый от воли Божией акт (οὐθ' ὑλοκεῖσεται θελήσει), твари по необходимости совечны Божией сущности (τὰ δημιουργήματα συνέσται τῇ τοῦ Θεοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ τὸν αἰὲ χρόνον, μᾶλλον δὲ ἀχρόνως, ταὐτὸ δ' εἰπεῖν καὶ τῇ οὐσίᾳ), но ведь как раз такова концепция Бога у греческих философов (οἱ τῶν Ἑλλήνων σοφοί).¹¹⁰ Бог же Библии «сотворил, когда пожелал» (ὅτε ἠθέλησεν ἐδημιούργησεν): до века у Него была только способность творить.¹¹¹

Творческий акт — совершенно недоступная человеческому разуму тайна,¹¹² которая может осуществиться лишь постольку, поскольку Божество не отождествляется полностью со своей неприступной сущностью, а «выходит» из нее для действия вне себя: «ведь именно Его воля» — а не Его сущность — «была источником существ». ¹¹³ Следовательно, Бог является Творцом совершенно уникальным образом; Он — единственный истинный Творец, ибо творение оставляет неизменной Его сущность — в том смысле, что Он *вовсе* не нуждается в творении и не претерпевает (οὐδὲ πάσχει) никакого ограничения в Своем могуществе — такая нужда и такое ограничение означали бы

¹⁰⁹ Это отождествление действительно имеется у Григоры в ясном виде (*История*. XXX // PG CXLIX. 294 CD [действительный смысл этого у Григоры так и остается пока неизученным]). Проблема Божественной Премудрости особо интересовала византийцев XIV в. и была отражена даже в искусстве того времени; см. наше исследование: *La Sagesse divine dans l'art de tradition byzantine // Cahiers archéologiques*. 1959. X. 259—277 [репринт в: *ByzHes*, XVI; см. также: J. MEYENDORFF. *Wisdom-Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme // Dumbarton Oaks Papers*. 1987. 41. 391—401; И. Ф. МЕЙЕНДОРФ. Тема «Премудрости» в восточноевропейской средневековой культуре и ее наследии // *Литература и искусство в системе культуры*. М. 1988. 244—252], в котором мы, в частности, приводим важнейший текст св. Филофея, рассматривавшего этот вопрос с паламитской точки зрения в трех трактатах, посвященных Притч. 9, 1 (*Премудрость созда себе дом*) [рус. пер. этого произвед. (параллельно с устаревшим изд.): Еп. АРСЕНИЙ (ИВАЩЕНКО). Филофея, патриарха Константинопольского XIV века, *Три речи к епископу Игнатию с объяснением изречения Притчей: Премудрость созда себе дом*. Новгород 1898].

¹¹⁰ *Против Акиндина*. IV. 13 // ГПС III. 265. 2—6.

¹¹¹ [Заменяем цитату переводом: «Когда еще не восхотел творити, тогда имел еже моще волити и еже моще творити, дондеже аше восхощет»]. *Письмо к Иоанну Гавре* // ГПС II. 353. 19—21.

¹¹² *Триады*. II. 3. §§ 42, 65 // 575, 598.

¹¹³ *Главы физические...* 91 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 188, 190.

одновременно немощь и «сложность» в Божестве.¹¹⁴ Если бы Бог был только сущностью, Он не мог бы быть одновременно царственно свободным, бесстрастным и деятельным;¹¹⁵ если бы Он не был одновременно сущностью и энергией, Он не мог бы *обладать по природе* творческой силой и *начать* творить: «Из-за того, что Бог начал и закончил творить (ἤρξατο καὶ πέλαυται), когда пожелал, мы не скажем, что Он не обладает по природе животворящей способностью (τὸ ζωοποιεῖν), то есть энергией, которая позволяет Ему творить...»¹¹⁶ Различие между сущностью и энергией позволяет избежать ловушки оригенизма, согласно которому Бог, если бы Он начал творить во времени, претерпел бы изменение в Своем существе (κατὰ τὴν φύσιν ἐτρέβη): ошибка Оригена заключалась в том, что он отождествлял Бога с сущностью и не знал, что неизменность и движение, непознаваемость и откровение, надвременность и действие во времени могут реально сосуществовать, соединенные в простоте и тайне личного Существа Божия.¹¹⁷

Именно в общем контексте персоналистского мышления следует рассматривать в учении св. Григория Паламы проблему λόγου, сущностей, которые существовали в Боге до творения, а сейчас, рассеянные в мироздании, подводят к Творцу естественный разум. Он часто возвращается к мысли о том, что твари причастны Божественным энергиям,¹¹⁸ что возможно познать Бога в Его промыслении.¹¹⁹ Эти нетварные и вечные энергии представляются ему мыслями Бога, Который Сам присутствует в каждой из них; однако они являются не сущностью Бога, а только силами, преобразуемыми Его царственной

¹¹⁴ *Главы физические...* 133 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 238.

¹¹⁵ [Заменяем цитату переводом: «Самосовершенная и бесстрастная и неизменная сущность, проявляя божественную силу посредством энергии, пребывает бесстрастной, <даже> и действуя»]. *Письмо к Даниилу Энийскому* // ГПС II. 382. 5—8.

¹¹⁶ *Против Акиндина*. VI. 20 // ГПС III. 442. 29—31. [Очень свободный пересказ следующего текста: «И ведь животворение (τὸ τε γὰρ ζωοποιεῖν) началось и прекратилось (ἤρξατο καὶ πέλαυται), когда девица < речь идет о дочери Иаира, ср.: Мф. 9, 25> ожила (τηνικαῦτα τῆς παιδὸς ἀναβιώσας), но из-за этого животворения (τὸ ζωοποιεῖν) энергия Божия не становится тварной (ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο τὸ ζωοποιεῖν κτιστὴ ἐνέργεια θεοῦ ἐστι)». — И. М.]

¹¹⁷ [Заменяем цитату переводом: «Ориген рече, яко Бог, преходя от еже не творити во еже творити, всячески преложися»]. *Против Акиндина*. VI. 20 // ГПС III. 442. 8—10; ср.: II. 12 // 123. 28—30; *Письмо к Даниилу Энийскому* // ГПС II. 379. 11—13.

¹¹⁸ *Собеседование Феофана с Феотимом* // ГПС II. 258; *Главы физические...* 140 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 244; *Против Акиндина*. V. 28 // ГПС III. 377—378.

¹¹⁹ *Против Акиндина*. IV. 11 // ГПС III. 260—261; IV. 12 // ГПС III. 262—263.

волей во временные действия. «Как могли бы многочисленные мысли (νοήσεις) [Божии] и по ним образы будущих существ (οἱ κατ' αὐτάς τύποι τῶν μελλόντων)... сами быть сущностью? [На самом деле], сия [суть], имиже усматривается отношение к существам (σχέσις πρὸς τὰ ὄντα) Того, Кто по сущности всячески неотносимый». ¹²⁰ Значит, именно живой, но трансцендентный в своей сущности Бог мыслит мир до творения и впоследствии действует в нем Своим промыслом. ¹²¹

Терминологические недоразумения. В плане творения, как и в плане освящающего и обожающего общения возникает проблема природы различий, проводимых в Боге св. Григорием Паламой. Затрагивая этот вопрос, следует исключить некоторые недоразумения, вызванные формулировками, за которые упрекали св. Григория, но которые он на самом деле никогда не использовал. Таков случай употребления слова «Божество» во множественном числе, которое нигде не встречается в произведениях учителя безмолвия, — возможно, за исключением одного сомнительного места из *Письма к Арсению*, которое, впрочем, никогда не приводилось его противниками: «Даже если и многи речет кто, согласно святым, божественности, [это] говорится об энергиях единого Божества». ¹²² Как мы видели, учение о «божествах» вытекает на самом деле из *истолкований* или *пересказов*, которые противники св. Григория Паламы прилагали к его учению, выдавая за буквальные цитаты из произведений св. Григория. ¹²³ Он неоднократно выступал против подобных полуподделок. ¹²⁴ «Не Палама

¹²⁰ *О божественных единении и различении* // ГПС II. 81. 17—21.

¹²¹ [Заменяем цитаты переводом: «Итак, это Сам Бог, и Его суть будь то божественная сущность или божественная энергия». *Против Григория*. II // ГПС IV. 291. 1—2 [«ибо божественный промысел есть ничто иное, как Божие... обращение <в смысле внимания к творению> и благая воля»]. *О божественных единении и различении* // ГПС II. 79. 19—21.

¹²² *Письмо к Арсению Студиту* // ГПС II. 317. 27—318. 1.

¹²³ См. выше, ч. I, гл. III; как мы показали в другой работе (J. MEYENDORFF. Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos // *Θεολογία*. 1953. XXIV. 557—582 [репринт в: *ВизНес*, III], особ. 563—566), изложение паламизма у о. Жюжи частично основывается на этих парафразах и должно использоваться с осторожностью (см. в особенности: M. JUGIE. *Theologia dogmatica christianorum orientaliūm*. Paris 1933. II. 81—87; ср.: IDEM. *Palamite (controverse)* // *DTC*. Paris 1931. XI. 1777—1818, особ. col. 1796).

¹²⁴ *Святогорский томос* // ГПС II. 569; *Яко Варлаам и Акиндин суть те, кто разделяют надвое* // ГПС II. 271, etc. Ср. также опровержения св. Филофея, лучшего ученика св. Григория Паламы (*Αντιρρητικα*. VIII // Φιλοθέου Κοκκίνου *Δογματικά ἔργα* / Δ. В. КАИМАΚΗ (Qessalonikeῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 3), Θεσσ. 1983. 313 <PG CLI. 989 AB> ; IX // Αὐτόθι. 342, 343 <PG CLI. 995 B, 1009 B, 1010 B>).

говорит, — пишет он, — что существуют две божественности, одна выпшележащая, другая низшая, а Варлаам; его собственные писания неопровержимо свидетельствуют об этом, как и большинство людей.¹²⁵ Действительно, если бы энергии были объектами или «вещами», существовало бы много божеств; но это совсем не так, даже если и говорится, что Бог «обладает» ими, поскольку они не являются «сущностями» (μη οὐσίας οὐσας) и не препятствуют существованию единственного Божества; «напротив, они в значительной степени способствуют этой единственности» (οὐκ ἐμφοδίζουσιν αὐταί, μᾶλλον δὲ οὖν καὶ τὰ μέγιστα συντείνουσι μίαν εἶναι τὴν θεότητα), так как все проявляют одного Бога.¹²⁶ Если принять, что энергии суть сущности или ипостаси, это будет платонизм;¹²⁷ подобным же образом, если энергии тварны, отсюда будет следовать существование двух богов, одного тварного, другого нетварного,¹²⁸ или же одного Бога, «тварнонетварного» (κτιστοάκτιστος).¹²⁹

Природа различий в Боге по учению св. Григория Паламы. Чем же тогда являются эти энергии и чем они отличаются от сущности? В этой области св. Григорий Палама проявляет серьезные терминологические колебания, обусловленные тем, что употребительная богословская терминология слишком зависела от эссенциалистских категорий греческой философии, чтобы адекватно выражать сущностную реальность живого Существа. Так, учитель безмолвия утверждает, что Божественные действия суть «реальности» (πράγματα), в том смысле, что обозначающие их слова — Благость, Жизнь, Обожение — не являются попросту «произнесенным, но лишенным смысла звуком» (διὰ κενὸς ψόφος ῥημάτων); это было бы так, если бы эти слова претендовали на обозначение пресущественной сущности; но ведь они относятся к реальностям, не являющимися сущностями (πράγματά ἐστι, κἂν οὐκ οὐσίαι τὰ τοιαῦτα);¹³⁰ следовательно, термин «πράγματα» может применяться к ним только с оговорками и при условии, что им не приписывается собственное существование (καὶ πράγματα ἔσθ' ὅπως ἂν κληθεῖη, κἂν εἰ μὴ αὐθύπαρκτα).¹³¹ Подобным же образом нельзя сказать, что они являются просто «случайностями (акциденциями)» (συμβεβηκότα) сущности, так как они принадлежат ей по

¹²⁵ См. выше, ч. I, гл. III, прим. 116.

¹²⁶ *Опровержение истолкования Томаса Иоанна Калеки* // ГПС II. 666. 12—667. 7; ср.: *Триады*. III. 2. § 5 // 660. 10—32.

¹²⁷ *Письмо к Афанасию Кизическому* // ГПС II. 448.

¹²⁸ *Против Григоры*. II // ГПС IV. 267.

¹²⁹ *Собеседование православного с варлаамитом* // ГПС II. 174. 13—14.

¹³⁰ *Против Григоры*. II // ГПС IV. 280. 35.

¹³¹ *Против Григоры*. I // ГПС IV. 249. 29—30.

природе;¹³² тем не менее, в отличие от тварей, которые невозможно рассматривать в качестве «акциденций» Бога, энергии суть «в некотором смысле акциденции» (συμβεβηκός πως),¹³³ но такая концепция может относиться к ним лишь в той мере, в какой все Существо Божие не отождествляется с сущностью: энергия не есть «ни сущность, ни акциденция, и если некоторые богословы называют ее акциденцией, они лишь хотят этим показать, что она есть в Боге, но не есть сущность (ὅτι ἐστὶν ἐν τῷ θεῷ καὶ οὐσία οὐκ ἔστιν)».¹³⁴ Ничто не выказывает лучше, чем эти колебания, главную заботу св. Григория — освободить богословие от философских категорий Аристотеля, явно неадекватных правильному выражению Тайны.^[xxi] В этой же связи он отказывается называть энергии «качествами» Божиими, ибо качество может не зависеть от свободы, тогда как энергии являются выражением суверенной воли Божией: мудрость есть необходимое качество, которым должен обладать учитель, чтобы обучать ученика, но Бог обладает мудростью лишь как энергией, ибо дарует ее только по Своей воле.¹³⁵

Неотделимые от сущности, энергии тем не менее не идентичны ей. «В некотором смысле, — пишет св. Григорий Палама, — сущность и энергия в Боге тождественны, но в другом смысле они различны».¹³⁶ Они не только не суть «нечто иное», чем Святой Дух, но они и не суть сущность Божия.¹³⁷ Они подразумевают определенное «различие» (διαστολή) в Существо Божием, но не разделение в Нем (οὐ μερισμός).¹³⁸

Бог действующий... Мысль св. Григория выражается более ясно, когда он говорит о Боге как о действующем субъекте; в этом случае

¹³² [Все цитаты заменяем переводами: «сия энергия совершенно не является акциденцией (μὴ πάντως συμβεβηκός ὑλάρχουσαν), но яко природно присущая... тако и действующая»]. *Против Акиндина*. VI. 21 // ГПС III. 444. 30—445. 4 [Богу не присуще ничего акцидентального (κατὰ συμβεβηκός μὲν οὖν πρόσκειται τῷ θεῷ οὐδέν), все же вышеперечисленное — <присуще> природно]. *Против Григория*. II // ГПС IV. 281. 12—13.

¹³³ *Против Акиндина*. VI. 19 // ГПС III. 440. 30.

¹³⁴ *Главы физические*.... 127 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 230. 10—12; 135 // *Ibid*. 240.

¹³⁵ [Заменяем цитату переводом: «Бог... способен умудрять и умудряет, пользуясь этой способностью, иже аще хочет, но Он не имеет премудрости как качества (ὡς ποιότητα), а лишь как энергию»]. *Против Григория*. II // ГПС IV. 304. 8—11.

¹³⁶ *Письмо к Даниилу Энийскому* // ГПС II. 377. 12—13.

¹³⁷ [Заменяем цитату переводом: «Невидимое, беспредельное... несть иное от Духа Святаго, ибо Он один все это имеет по естеству... но каждое от таковых сего ради несть сущность Божия»]. *Против Акиндина*. II. 17 // ГПС III. 5—11.

¹³⁸ *Собеседование Феофана с Феотимом* // ГПС II. 244. 26 ἐπ.

он чувствует, что подходит ближе к реальности, пытаясь более или менее удачно концептуализировать свою мысль в аристотелевских терминах. Впрочем, он сам говорит, как мы уже знаем, что простота Божия выражается в Божественных Лицах: «В сущности и энергии едина есть Божественность Божия; и не только едина, но и проста; ибо какое сложение (σύνθεσις) движущегося и движения?»¹³⁹[xxii] Однако действие или энергия тварных существ по необходимости приводит к некоторому «смешению»: например, чтобы мыслить, человеческий разум нуждается в «претерпевании» какого-либо опыта; Божественное же действие, напротив, есть чистый акт, чуждый какой бы то ни было страдательности (ἐνεργεῖ μόνον, ἀλλ' οὐ πάσχει [действует только, но не претерпевает]),¹⁴⁰ и поэтому не нарушает простоты личного Божиего Существа; следовательно, энергии не являются для Бога *объектом* и не образуют платоновский «идеальный мир» или булгаковскую «Софию», которая, несмотря на свое отождествление с сущностью Бога, представляет собой для Бога предмет любви.¹⁴¹[xxiii] Отсутствие в Боге «страдательности», вызванной энергиями, объясняет, почему св. Григорий может писать, что энергии «разделяются»,¹⁴² и через несколько строчек опровергать утверждение, что его учение вводит «разделение» в Боге.¹⁴³ Действительно, это разделение *не налагается на Него необходимостью, а Он Сам, в Своем всемогуществе и вольном снисхождении, реально налагает на Себя реально различающийся образ существования*. «Бог, — пишет учитель безмолвия, — по преизбытку благодати к нам, будучи от всего отлученным и непостижимым и несказанным, снисходя по пресущественной Своей неразлучной силе, становится для ума причастуемым и созерцаемым незримо».¹⁴⁴

Эндре фон Иванка недавно ввел новый аргумент в дискуссию об учении св. Григория Паламы, противопоставив его современным паламитам: по словам учителя безмолвия, «различие между субстанцией и энергиями Бога» есть «метафизическое высказывание», тогда как большинство современных православных богословов видят в

¹³⁹ О божественных единении и различии // ГПС II. 85. 29—31.

¹⁴⁰ Главы физические.... 128 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 232. 17—18; 134 // *Ibid.* 238; 145 // *Ibid.* 250 [здесь говорится, что Бог по энергии «...действует только, но не так, чтобы <еще> и претерпевать по ней» (ἐνεργεῖν μόνον ἀλλ' οὐχὶ καὶ πάσχειν κατ' αὐτήν)]; О божественном и боготворящем причастии // ГПС II. 160; Письмо к Даниилу Энийскому // ГПС II. 382; Собеседование православного с варлаамитом // ГПС II. 201 ἐп., 214; Святогорский томос // ГПС II. 569.

¹⁴¹ См.: С. Н. БУЛГАКОВ. *Азнец Божий*. Париж 1933. 126—127.

¹⁴² Собеседование Феофана с Феотимом // ГПС II. 247.

¹⁴³ Собеседование Феофана с Феотимом // ГПС II. 248.

¹⁴⁴ Триады. I. 3. § 10 // 419. 27—30.

нем «необходимость нашего понимания», что делает их изложение более приемлемым, но никоим образом не оправдывает Паламу.¹⁴⁵ На самом деле проблема заключается не в противопоставлении метафизики необходимости теоретизирования, а в несовместимости эссенциалистской метафизики, вышедшей из греческой философии, с личностной и бытийной метафизикой, унаследованной св. Григорием от Библии и Отцов Церкви.

Вместе с тем тщетно противопоставлять св. Григорию, как это делает М. Жюжи, некоторых его непосредственных учеников, которые стали сторонниками «умеренного паламизма»: те оговорки, которые, например, Иоанн Кантакузин будто бы внес во взгляды учителя безмолвия,¹⁴⁶ на самом деле уже имелись в изложении последнего, никогда не учившего о «множественности божеств». Если в изложении Кантакузина ударения расставлены по-иному, чем в произведениях св. Григория Паламы, то лишь потому, что Кантакузин преследует определенную цель — сделать учение св. Григория более понятным для архиепископа Павла, папского легата; но его главные элементы он при этом не искажает. Что же касается св. Филофея, которого М. Жюжи, напротив, представляет как самого верного из учеников св. Григория — *palamiticus theses omnes retinet et copiosiori stylo explicat et propugnat*,¹⁴⁷ то он как раз неоднократно уточняет, как этого хотелось бы Э. фон Иванке, что различие между сущностью и энергиями устанавливается только «нашим пониманием» (*διακεκριμένον ἐπινόια* [различаемое примышлением]),¹⁴⁸ что означает не то, что он хочет отождествить Божие Существо с сущностью, а то, что он отказывается, как и сам св. Григорий Палама, принять, что бытийная множественность энергий вводит смешение в само Существо Божие.^[xxiv]

¹⁴⁵ Le fondement patristique de la doctrine palamite // *Actes du IX^e Congrès International des Études byzantines*. 1956. II (Ἑλληνικά, 9). 127—128. [См. теперь раздел «Hesychasmus und Palamismus» в сб. статей этого автора: E. VON IVÁNKA. *Plato christianus*. Einsiedeln 1964. 387—445].

¹⁴⁶ См.: JUGIE. *Theologia dogmatica*... II. 114—116.

¹⁴⁷ JUGIE. *Theologia dogmatica*... II. 118. [Пер. цитаты: «удерживает все паламитские утверждения и тщательнейшим образом разъясняет и защищает»].

¹⁴⁸ *Αντιρριπτικὴ*. V // Φιλοθέου Κοκκίνου *Δογματικὰ ἔργα*. 161.1224—1225; 164.1322—1323 <PG CLI. 878 C, 880 D> ; VIII // *Αὐτόθι*. 305.1503, 1506; 320.2006—2007 <Col. 983 AB, 994 C>.

Глава VI

Две особые проблемы: исхождение Святого Духа и мариология

Нет ни одного средневекового византийского богослова, который так или иначе не принял бы участия в бесконечном споре об исхождении Святого Духа. Как известно, впервые проблема *filioque* была поставлена в VIII в. франкскими богословами при дворе Карла Великого, которые упрекали греков в устранении (!) этого слова из Символа веры; она была подхвачена святителем св. Фотием в связи с деятельностью германских миссионеров в Болгарии.^[1] Греческое богословие и латинское богословие, до тех пор являвшиеся, несмотря на свое «фундаментальное различие»,¹ двумя полюсами общего догматического развития, вступили, таким образом, в открытое столкновение, тем более неразрешимое, что, после принятия *filioque* Римом в XI в. и решения Лионского собора [1274 г.] об исхождении *tanquam ab uno principio*, Запад бесповоротно пошел по своему собственному пути, что очень затрудняло возвращение к предшествовавшей спору ситуации.

Отголоски арианских споров. После раскола спор между греками и латинянами продолжался в основном в той же области, что и споры о сущности и ипостасях в IV в. Греки отстаивали первичность ипостасей по отношению к сущности и, в частности, утверждали, что Отец в качестве ипостаси есть источник всего Божества: именно как Отец Он рождает Сына, и от Него исходит Дух.² Синтетическая

¹ G. L. PRESTIGE. *God in patristic thought*. London 1952². 236.

² См. об этом, в частности: TH. DE RÉGNON. *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*. Série III. II. *Théories grecques des processions divines*. Paris 1893. 128—135; о современном состоянии проблемы *filioque* см. отчеты о двух недавних конференциях католиков и православных: *Eastern Churches Quarterly*. 1948. VII. 5; *Russie et Chrétienté*. 1950. N 3—4. [По-видимому, последним существенным событием, относящимся к обсуждению этого догматического разногласия, была конференция, труды которой составили сборник: *Spirit of God, Spirit of Christ. Ecumenical reflections on the Filioque controversy* / L. VISCHER. London 1981; вслед за этим на попроще православно-католических переговоров вырвалось вперед конкурирующее направление, стремящееся обойти догматические разногласия, оставив их решение «на потом»; оно привело в 1993 г. к подписанию представителями Рима и 9 автокефальных православных церквей (включая Московскую Патриархию) так наз. «Баламандского документа», который в отношении подхода к догматическим различиям ничем не отличается от заключительного документа Флорентийской унии. Ратификация этого документа, грозящего разрушением видимого

триадология, сформулированная Церковью при осуждении арианства, сохранила на Востоке личностный характер, в то время как на Западе приняла формы эссенциалистской философии блаж. Августина, и восточные христиане так и не очистились от подозрения в троебожии, павшего на св. Василия и неосознанно сохранявшегося в мыслях латинян; со своей стороны западные христиане были подозреваемы греками в савеллианстве из-за их учения о единственной «субстанции» Божества. Таким образом, когда св. Фотий столкнулся с латинянами, произвольно изменявшими текст общего Символа веры в зависимости от своего собственного богословия, упрек в ереси легко вышел из-под его пера. Он точно нацупал слабое место противника: если принять учение об исхождении *ab utroque* [«от обоих»], писал он, то «имя Отца лишится смысла, характеризующее Его качество не принадлежит более Ему исключительно, и две Божественные ипостаси сливаются в одном лице. А значит, возрождается Савеллий, или иное полусавеллиево чудовище».³

Эта тема будет подхвачена последующими греческими писателями, которые до XIII в. не внесли в спор ничего нового.^[ii] Патриарх Константинопольский Григорий Кипрский, о котором мы уже говорили, первым попытался обнаружить в восточном святоотеческом предании элемент, который, с его точки зрения, отвечал бы законным запросам латинской мысли, сохраняя при этом в неприкосновенности личностный характер греческого богословия; этим элементом является различие между Божией сущностью и вечными нетварными энергиями.^[iii] В то время как св. Фотий, принимая различие в Боге сущности и энергии⁴ и прилагая его к своей концепции даров

единства экуменизированных православных юрисдикций, пока что задерживается. Полный рус. перевод и его разбор см. в брошюре: *Пагубное единомыслие. Унии: история и современность* (О духовном рассуждении, 2). СПб. 1996].

³ Св. Фотий. *Тайноводство Святого Духа*. 9 // PG CII. 289 AB [имеется рус. пер.: Святейшего патриарха Фотия, архиепископа Константинопольского, Слово Тайноводственное / Пер. Е. Ловягина // *Духовная беседа*. 1866. Ч. I. 353—363, 377—384, 427—440, 480—499; Ч. II. 52—62]; ср.: *Беседа XXXVII*. 12 // Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. *Λόγοι καὶ ὁμιλίες ὁδοῦντας πρὸς...* / Σ. ΑΡΙΣΤΑΡΧΗ. Κωνσταντινούπολις 1900. Α'. 294 [Новое изд.: Φωτίου Ὁμιλίες. Ἑκδόσις κεκρίνου, εἰσαγωγή καὶ σχόλια / Β. ΛΑΟΥΡΔΑ. Θεσσ. 1959; комментированный (но не богословски) англ. пер.: С. MANGO. *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*. English Translation, Introd. and Commentary. Cambridge, Mass. 1958; в этих изд. это *Beseda XVI*].

⁴ *Ἀμφιλοχία*. CLXXXI // PG CI. 892 AB [крит. изд.: Photius. *Epistulae et Amphilochia* / L. G. WESTERINK (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana). Leipzig 1986—1988. Vol. IV, V, VI (pars 1, 2) (в этом изд. номер данного вопроса совпадает с PG)].

Св. Духа,⁵ тем не менее постоянно противопоставлял в своей полемике с латинянами *вечное* исхождение Духа от Отца Его *временной* миссии, для исполнения которой Он исходит от Сына (причем эта миссия рассматривалась только как следствие Воплощения⁶), Григорий Кипрский говорил о *вечном* сиянии Духа, исходящего от

⁵ *Тайноводство Святого Духа*. 30 // PG CII. 312 AB. [«А еже *От Моего* примет (Ин. 16, 14) к Отеческому отсылает Лицу и к тому, что Дух священнословствуется от Отца яко от причины принимать энергию дарований (τῆν τῶν χαρισμάτων ἐνέργειαν) — дарований оных, имиже укрепит ученики...»] Далее речь идет о дарованиях, преподанных в Пятидесятницу, но заключительная фраза всего периода дает повод, хотя и неосновательный, усомниться, что речь идет именно о нетварных дарованиях: «...и соделывая дела паче словесе (τῶν ὑπὲρ λόγον ἔργων διπλασιοῦός)»; толкование этого рассуждения как относящегося именно к тварным дарованиям и на этом основании противопоставление его св. Григорию Паламе, дает D. WENDEBOURG. *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie* (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie, 4). München 1980. 71, Anm. 18; такой буквалистский подход совершенно недопустим, так как он заставил бы отказать в указании на нетварность даже наиболее «паламитским» терминам вроде «боготворение»; действительный смысл выражений св. Фотия может быть достаточно легко установлен из более широкого контекста хотя бы того же трактата, где, вопреки о. Мейендорфу, присутствует ссылка даже на отношение нетварных энергий к специфической связи между Духом и Сыном (подробнее см. прим. iv). Ср. гл. 51 (объясняется выражение *Дух Сына* (Гал. 4, 6)): «...(по причине) единоприродности Сыну и единосущия и <общности> (τῆς αὐτῆς) славы и чести и господства» (329 В; последние три термина — типичные со времен св. Василия Великого именованья энергий); гл. 58: «Поэтому твой <сторонника filioque> закон подводит тебя к тому — и даже принуждает это принять, — будто Дух не только от Сына исходит, коль скоро называется <Духом> Сына, но и от разума <имеется в виду Ис. 11, 2 — разум мессианский и божественный, а не тварный> и от преподавания дарований и от тем прочих боголепных энергий же и сил, ихже Всесвятый Дух источник и раздаятель славословится и познавается» (336 С; ср.: гл. 59, 337 АС; «дарования» отождествляются с «энергиями»); вообще, Дух называется *Духом Сына* в двух основных значениях (гл. 84): «...яко Его... есть естества и божественности и царства и силы <это первое значение — общность природы и энергии>; если же хочешь, то и потому, что помазывает Христа» (373 В). Для св. Фотия именно второе значение представляется наиболее важным, так что весь вопрос о filioque помещается у него в христологическую перспективу; см. прим. v].

⁶ «Дух происходит от Сына не потому, что последний есть Бог, а потому, что Он — человек, не изначально и предвечно... а с того момента, когда Он облекся в человеческий состав». *Тайноводство Святого Духа*. 93 // PG CII. 388 В. [Букв. пер. и разбор этой цитаты в контексте см. в прим. v].

Сына; как мы уже видели, это и есть тезис учения св. Григория, и Акиндин не преминет напасть на Григория Кипрского как на предшественника св. Григория Паламы,⁷ постоянно ссылаясь при этом на авторитет «премудрейшего и трудолюбивейшего Фотия».^{8 [iv]}

Своим отношением к вопросу о *filioque*, как и отношением ко многим другим вопросам, св. Григорий Палама оказывается, таким образом, в стане тех, кто не удовлетворялся в Византии бесплодным повторением старых доводов, а живо реагировал на проблемы своего времени. Что касается противников св. Григория, то там, как и повсюду, они выступали сторонниками формализованной схоластики, враждебной любым попыткам прояснить греко-латинские недоразумения.^[v] Строго придерживаясь догматического Православия, учитель безмолвия не был тем не менее последовательным врагом латинян, что, впрочем, доказывается его попытками и попытками его учеников разъяснить свою точку зрения тем западным христианам, которые могли его услышать. — генуэзцам Галаты, госпитальерам Родоса и позднее легату Урбана V.⁹

Персонализм. Антилатинская полемика, которой св. Григорий Палама отдал дань в переписке с Акиндином и Варлаамом в 1337—1339 гг. и главным образом в двух своих *Аподиктических трактатах*, основывалась у него на традиционном доводе о первичности ипостасей по отношению к сущности; впрочем, его мысль была целиком персоналистской,^[vi] и он не мог не считать учение о «двойном исхождении» нарушением свойств ипостасей.¹⁰ Латиняне «не могут ничего отвечать тем, кто обвиняет их во введении двух начал Духа»,¹¹ потому что Отец и Сын, в качестве ипостасей, суть *два*, а не одно, а исхождение является ипостасным действием Отца... Они суть одно по природе, но и Дух равным образом обладает этой единственной природой и должен был бы исходить Сам из Себя, если исхождение считать действием Его природы... Ипостась Отца явля-

⁷ См. выше, ч. I, гл. I.

⁸ Ὁ σοφώτατος καὶ σπουδαίτατος Φώτιος. *Против Паламы*. VI. *Монас. gr.* 223. F. 283 v.; у Акиндина очень часто встречаются цитаты из св. Фотия, что является исключительным фактом в византийской литературе XIV в. (см.: *Ibid.* V. F. 225; VI. F. 293 v., 298 v., 305, 311 v.); Варлаам тоже любил цитировать св. Фотия в антипаламитских трактатах (*Paris. gr.* 1278. F. 108, etc.).

⁹ См. выше, ч. I, гл. IV.

¹⁰ Мы кратко рассмотрели этот момент в нашем предисловии к *Первому письму к Акиндину*: J. MEYENDORFF. L'origine de la controverse palamite: la première lettre de Palamas a Akindynos // *Θεολογία*. 1954. XXV. 602—613; 1955. XXVI. 77—90 [репринт: *ByzHes*, II], особ. 610—612.

¹¹ Заглавие к этому *Первому письму к Акиндину*.

ется активным началом Божественного единства. «Бог един, — пишет св. Григорий, — не только потому, что [Его] природа едина, но и потому, что к одному-единственному Лицу восходят те [Лица], что из Него».¹² Это пересказ св. Григория Богослова: «Природа едина в Трех, и это — Бог; но их единство — Отец (ἐνὼσις δὲ ὁ Πατήρ)».¹³ В Боге «происхождение ипостатично»,¹⁴ и если латиняне принимают, что Отец и Сын составляют один и тот же источник Духа, они должны также признать, что Сын «единоипостасен» (ὁμοῦλῳστάτος) Отцу.¹⁵

Эта тема развивается на всем протяжении *Аподиктических трактатов*, новизна которых состоит, однако, в том, что в спор вводится довод Григория Кипрского, официально утвержденный собором 1285 г.^[vii]

В этом же смысле учитель безмолвия разъясняет те места святоотеческих писаний, в частности св. Кирилла Александрийского, где утверждается, что Дух исходит «от Обоих» (ἐξ ὁμοῦν), или «от Сына», или же «посылается Сыном». «Когда ты услышишь, — пишет св. Григорий, — что Святой Дух исходит от Обоих, ибо Он исходит сущностно от Отца через Сына, ты должен понимать его учение в следующем смысле: то, что изливается, есть силы Божии и сущностные энергии, но не Божественная ипостась Духа».¹⁶

«Ипостась Пресвятого Духа не исходит от Сына; она не дается и не получается никем; получается и дается только благодать Божия и Божественная энергия».¹⁷ Он замечает, что святоотеческие писания, кажущиеся наиболее благоприятными для латинского учения, вовсе не утверждают, что Дух исходит от ипостаси Сына, но «от природы Сына», что «Он естественно (φυσικῶς) исходит от

¹² Οὐ γὰρ μόνον ὅτι μία φύσις εἷς Θεός, ἀλλ' ὅτι καὶ εἰς ἓν πρόσωπον τὴν ἀναφορὰν ἔχει τὰ ἐξ αὐτοῦ. *Аподиктический трактат*. I // ГПС I. 68. 23—24. [Слав. пер. XIV в. обоих *Аподиктических трактатов* (весьма сокращенный) вместе с переводом *Исповедания веры* и еще двух неидентифицированных, но надписанных именем св. Григория произведений издан фотографически вместе с новоболгарским пер. со слав.: Григорий Палама. *Слова* / М. БЪЧВАРОВ, Н. ЦВ. КОЧЕВ (Философско наследство). София 1987].

¹³ *Беседа XLII*. 15 // PG XXXVI. 476 В; цитируется св. Григорием: *Аподиктический трактат* // ГПС I. 52. 7—9.

¹⁴ *Аподиктический трактат*. II // ГПС I. 110. 17.

¹⁵ *Аподиктический трактат*. II // ГПС I. 138. 28.

¹⁶ *Аподиктический трактат*. II // ГПС I. 96. 23—28.

¹⁷ *Аподиктический трактат*. II // ГПС I. 122. 14—17. [Это и подобные высказывания св. Григория могут быть поняты только в контексте его учения о триадологическом аспекте христологии и сотириологии; см. комментарии к этой главе].

Него».¹⁸ А от природы исходит энергия, а не ипостась. Действительно, невозможно оспаривать, что места святоотеческих писаний, являющиеся предметом этих рассуждений, своим контекстом стремятся доказать *божественность Сына* посредством сотириологического довода: только Бог может даровать дар Духа, следовательно, Христос есть Бог, у Него *общая* с Отцом природа. Кроме того, *filioque* было первоначально провозглашено испанскими соборами VI и VII вв. также в качестве антиарианского довода.^[viii] Из этого св. Григорий выводит заключение, что, поскольку «излияние» Духа от Отца и Сына есть доказательство «единосущности», только энергия, а не Божественная ипостась может исходить из этой общей сущности, ибо ипостась Духа сама причастна ей и не может происходить сама из себя.¹⁹ [x] Ипостась Духа не является и не воплощается как ипостась Сына, а являет Сына. Чтобы доказать, что энергия совершенно отлична от сущности, св. Григорий старается показать в своих произведениях, направленных против Варлаама и Акиндина, что благодатные дары Духа, даруемые нам по благодати, не суть сама ипостась Духа; эта последняя не сообщалась ни в Пятидесятницу, ни в духовные дары, упоминаемые в Новом Завете.^[xi] В связи с этим св. Григорий проводит различие между новозаветными выражениями, говорящими о «Духе», — τὸ Πνεῦμα — употребляя артикль, и теми, в которых употребляется πνεῦμα без артикля: последние обозначают дары или энергии Духа²⁰ и, естественно, исходят от Отца и Сына, но также от Святого Духа, ибо вся сущность Божия является «причиной» энергий...²¹ Тем не менее Сын является единственным каналом, по которому освящающая благодать изливается *на нас*, ибо Он один воплотился. Поэтому св. Григорий Палама подводит итог своей мысли в следующих словах: «Святой Дух принадлежит Христу по сущности и по энергии, потому что Христос есть Бог; однако по сущности и ипостаси Он Ему принадлежит, но от Него не исходит, в то время как по энергии Он Ему принадлежит и от Него исходит».²²

¹⁸ *Аподиктический трактат*. II // ГПС I. 136. 11.

¹⁹ *Аподиктический трактат*. II // ГПС I. 150. 21—24 [перевод этого места: «Ибо если исхождение Духа для них <Отца и Сына> присно общее яко от них (Εἰ γὰρ κοινὸν αἰεὶ αὐτοῖς ὡς ἐξ αὐτῶν ἢ τοῦ πνεύματος ἐκπόρευσις), то Дух будет только энергией, а не в ипостаси, ибо только энергия — это то, что для них общее. Общее же убо для них, яко единосущное, но не присно общее для них яко от обоих (ἐξ ὁμοῦ) [= ab utroque]>»].

²⁰ *Аподиктический трактат*. II // ГПС I. 82. 25—83. 6.

²¹ *Аподиктический трактат*. II // ГПС I. 95.

²² *Аподиктический трактат*. II // ГПС I. 105. 18—21; ср.: MEYENDORFF. La première lettre... 612; ср.: *Письмо к Афанасию Кизическому* // ГПС II. 432—433.

Открытость. Различие между сущностью и энергией позволяет учителю безмолвия занять более терпимую, чем у многих других греческих богословов, позицию в отношении латинских формулировок: в качестве энергии «Дух изливается от Отца через Сына и, если угодно, от Сына» (διὰ τοῦ Υἱοῦ, εἰ βούλει καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ) на всех, кто того достоин; впрочем, это «излияние» может называться и «исхождением» (ἐκπόρευσις). «Не будем отступать от приличий, — просит св. Григорий, — из-за спора о словах...» (οὐδὲ γὰρ περὶ τῶν ὀνομάτων ζυγομαχοῦντες ἀσχημονήσομεν).²³ В этом и заключается православный смысл, который можно придать латинскому *filioque*: сохраняя персонализм св. Отцов и традиционный взгляд на «домостроительное» исхождение Духа от Сына, св. Григорий, поскольку он считает Божественные энергии нетварными и вечными, не ограничивает это «домостроительство» временным порядком. Правда, различие между сущностью и энергией препятствует индуктивному переходу от «домостроительного» порядка, подчиненного воле Божией, к сущностному порядку, не затрагиваемому энергийной деятельностью Бога; даже если в силу «единосущности» Отец и Сын обладают только одной энергией, называемой «духом» и отличающейся от третьей ипостаси, мы не можем вывести отсюда заключений, касающихся вечных отношений Божественных Лиц. В своих *Физических главах* св. Григорий тем не менее приоткрывает нам свое понимание этих отношений, и читатель с немалым удивлением обнаруживает там психологический образ, довольно сходный с образом блаж. Августина.^[к] Упомянув о классической святоотеческой схеме Слова (Λόγος) и Дыхания (πνεῦμα), он продолжает: «тот Дух высшего Слова есть как бы неизреченное рачение (οἶόν τις ἔρωσ ἀλόρητος) Родителя к неизреченно рожденному Слову, которое и Сам возлюбленный Слово и Сын имеет к Родителю; но имеет его (рачение), поскольку сопроисходит от Отца [вместе с этим рачением] и соприродно [имеет его] в Себе (Сыне) покоящимся».²⁴

²³ *Аподиктический трактат*. I // ГПС I. 54. 22—26.

²⁴ *Главы физические*.... 36 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 120, 122 [см. выше, ч. II, гл. I, прим. 18. Ввиду значительной важности цитаты продолжим цитирование: «Когда же Слово Его (Родителя) посредством плоти беседовало (вступило в общение) с нами, <то> и мы научились отличному от Отца имени существования (ὑπάρξεως) Духа. И это произошло не только от Отца, но и от Него (Слова) Самого. Ведь Он сказал: *Дух Истины, Иже от Отца исходит* (Ин. 15, 26). <...> Ведь Святой Дух — Отца и Сына предвечная радость — общая для Них по обладанию — потому Он и посылается достойным от Обоих, — но существующая по существованию (κατ' ὑπάρξιν ὑπάρχων) только от Отца. Потому от Него только исходит по существованию»].

Кажется, в византийской богословской литературе невозможно найти параллели этому месту.^[xii]

Наш краткий обзор некоторых мыслей св. Григория Паламы об исхождении Святого Духа никоим образом не представляет собой полный анализ его учения в этом вопросе. Мы ограничились тем, что отметили показавшиеся нам важными для последующих исследований моменты. Несмотря на определенные трудности, несмотря на явно незавершенный характер учения учителя безмолвия,^[xiii] его мысль гораздо более открыта по отношению к Западу, чем у многих его современников. Во всяком случае, позиция св. Григория Паламы заслуживает гораздо большего внимания, чем интересы политики и гуманизма, вынудившие некоторых из его противников на безоговорочную капитуляцию перед латинской мыслью.

Как подчеркивает его панегирист святитель Филофей, св. Григорий имел особое личное усердие к Богородице,²⁵ и сам учитель безмолвия признается, что «...если что долженствует и любимо мне, так это вместе с похвалою от Церкви поведать величие Приснодевы и Богоматери».²⁶ Он делает это во многих своих проповедях; его стиль вдохновлен византийской гимнографией Марии, знаменитой богатством своего словаря и прочно связанной с богословской мыслью св. Отцов, несмотря на допускаемые иногда лирические вольности... Для св. Григория мариология — не особый раздел учебника, а духовная реальность, тесно связанная с его богословием истории и мистикой Воплощения. Он не испытывает потребности упоминать о ней в своих полемических и духовных произведениях, основанных на христоцентрической аскетике, но осознает воспитательное значение проповеди о Марии для посвящения христиан в тайну Воплощения — в этом несомненно заключается причина, по которой он не выказывает своего особого благоговения перед Богоматерью нигде, кроме своих афонских и фессалоникских проповедей.

Богоматерь. Мысли св. Григория Паламы о Богородице вдохновлены чрезвычайно реалистическим представлением о Божественном Материнстве, выраженном в эфесском догмате; Воплощение Слова совершилось в Ней и Ею: значит, личность Христа неотделима от личности Его Матери. Следуя святоотеческой и, главное, литургической традиции, св. Григорий прилагает к Ней эпитеты,

²⁵ Св. Филофей. *Похвальное слово*, 19 // 448. 1—12 <567 А>.

²⁶ *Беседа* 37 // 460 D [рус. пер. II. 111]. [Способ ссылок на *Беседы* см. выше, ч. II, гл. I, прим. 6].

которые в Библии кажутся применимыми исключительно ко Христу; он имеет в виду не личность Марии, взятую индивидуально и, так сказать, статически, а «Бога Родшую». Для учителя безмолвия, как и для всего церковного предания, «мариология» — лишь один из необходимых аспектов православной христологии, утверждающей и полное божество, и полное человечество Христа: без Марии их соединение в личности Иисуса не смогло бы совершиться...

Таким образом, Богородица есть «источник и корень племени свободы»;²⁷ Ее тело — храм Божий — есть «врачевство, спасшее род наш»;²⁸ «Она одна, став между Богом и всем родом человеческим, сделала Бога сыном человеческим и преобразила людей в сынов Божиих»;²⁹ «Эта Матерь-Дева одна является как бы границей тварной и нетварной природ, и те, кто знает Бога, узнают и в Ней вмещилище Невместимого»;³⁰ именно от Нее «святые получают всю свою святость»;³¹ «никто не может прийти к Богу иначе, как через Нее... поскольку единственно Ее посредничеством Он пришел к нам, на земли явися и с человеки общался»;³² находясь в центре истории спасения, Дева есть «причина предшествовавших Ей событий, предводительница событий последующих и подательница вечных благ; Она есть мысль пророков, глава апостолов, утверждение мучеников, основание учителей... Она есть вершина и свершение всего святого»;³³ «все Богодухновенное Писание было написано ради Девы, родившей Бога».³⁴

Она получила особую привилегию первой увидеть воскресшего Иисуса...³⁵ [iv] Храм Иерусалима был «прообразом» Марии, ибо Она

²⁷ *Беседа 14* // 169 С.

²⁸ *Беседа 37* // 464 D.

²⁹ *Беседа 37* // 465 А; ср.: *Беседа 53* // 136.

³⁰ *Беседа 14* // 177 А; ср.: *Беседа 53* // 156, 162; *Беседа 37* // 473 А.

³¹ *Беседа 37* // 461 А.

³² *Беседа 37* // 472 ВС.

³³ *Беседа 53* // 162.

³⁴ *Беседа 57* // 216.

³⁵ *Беседа 18* // 237 АВ, 241 ВС; *Беседа 20* // 269 С; у этого предания были сторонники с IV в., в частности, св. Иоанн Златоуст и св. Ефрем; см. об этом: КИПРИАН (КЕРН). Явление воскресшего Господа Богородице // *Православная мысль*. 1951. VIII. 86—112 (исследование включает русский перевод 18-й Беседы св. Григория Паламы [есть и в рус. пер. архим. Амвросия: I. 187—194; эта беседа содержит подробную аргументацию в пользу отождествления «Марии» с Богородицей, а не с Магдалиной]), и: С. GIANELLI. Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie // *Revue des études byzantines*. 1953. XI. 106—119 [перевод. в: IDEM. *Scripta minora (Studi bizantini e neoellenici)*, X). Roma 1963. 175—188].

есть истинное «обиталище Бога»,³⁶ истинный престол Господень, «ибо там, где восседает Царь, и есть престол»;³⁷ Она — вместилище сокровища, дарованного Богом людям,³⁸ клещи, которыми Серафим взял горящий уголь, коснувшийся уст Исаии, прообразуя Воплощение...³⁹ Эпитеты, прилагаемые к Богородице, несмотря на их риторический и лирический характер, все относятся к Ее роли в осуществлении Воплощения; следовательно, они не нарушают поклонения единому Богу, но, напротив, свидетельствуют о крайнем христоцентризме в благочестии и в понимании истории: почитание Богородицы направлено на самом деле на рожденного Ею Богочеловека. Только рассматривая это почитание вне точного понятия Божественного Материнства, можно выйти за пределы Евангелия и Предания...

Пречистая Дева. Разумеется, св. Григорию Паламе хорошо известно, что для выполнения доставшейся Ей роли в домостроительстве спасения Мария была особо избрана. «Бог предвечно предопределяет Ее для Себя, — провозглашает он, — и удостоивает Ее преимущественной пред всеми благодати, соделав ее Святейшей из святых и прежде Ее чудесного рождения».⁴⁰ «Итак, была необходимость, — пишет он в другом месте, — чтобы имеющая зачать Красна *паче сынов человеческих* (Пс. 44, 3) Сама была во всем несравненна и, можно сказать, от самого детства была снаряжена красотой Имеющего Сродного Ей быть по совершенству, так чтобы Чадо Приснодевственной Отроковицы познавалось и на основании явного во всем подобия Ей».⁴¹ «...Единственное, что невозможно Богу, — читаем мы в другом месте, — соединиться с нечистым, прежде чем оно не очистится; посему была нужда в совершенно непорочной и чистейшей Деве, Которая бы прияла во чреве и родила Ревнителя и Дарователя чистоты».⁴² Понятно, что такого рода цитаты (их можно было бы умножить) навели некоторых авторов на мысль о том, что св. Григорий разделял учение о Непорочном Зачатии.⁴³ [xvi] Действительно, процитированные нами места

³⁶ *Беседа* 53 // 145—146.

³⁷ *Беседа* 53 // 157.

³⁸ *Беседа* 53 // 161.

³⁹ *Беседа* 14 // 177 А.

⁴⁰ *Беседа* 57 // 214 [рус. пер. III. 169, с небольшими изменениями].

⁴¹ *Беседа* 53 // 142 [рус. пер. III. 93, с небольшими изменениями; для ясности цитируем более полно, чем в оригинале].

⁴² *Беседа* 52 // 123 [рус. пер. III. 78, с небольшими изменениями].

⁴³ См. в особенности: M. JUGIE. Grégoire Palamas et l'Immaculée Conception // *Revue augustinienne*. 1910. XVII. 145—161; M. GORDILLO. *Mariologia orientalis* (Ori-

отвечают тому стремлению, которое на Западе привело к развитию учения о Непорочном Зачатии: человечество Христа есть незапятнанное грехом человечество, и та, которая дала Ему это человечество, «во всем походит на Него», по словам св. Григория, то есть обладает по особой благодати первородной чистотой. Вполне вероятно, что столь пламенное почитание Марии привело бы учителя безмолвия к принятию этого учения, *если бы он разделял западные понятия* о первородном грехе. А ведь св. Григорий Палама, как мы видели и как еще увидим в нескольких местах, относящихся к Деве, имел относительно греха Адама и его передачи взгляды, совершенно не согласующиеся с учением о Непорочном Зачатии в собственном смысле; значит, чтобы дать полное понятие о мысли св. Григория, необходимо сохранять все его выражения в их контексте.

Наследие Адама. Действительно, мы видели, что учитель безмолвия унаследовал от греческой святоотеческой мысли понятие, что первородный грех есть прежде всего *наследственная смертность*, приводящая людей к совершению грехов, но не предполагающая никакой виновности в грехе Прародителя.⁴⁴ Эта смертность — следствие греха Адама — связана (скорее как причина, чем как результат) с личными грехами потомков и передается путем естественного рождения. В этом-то и заключается причина, по которой у *одного* только Христа не было человеческого отца. «Он один, — пишет св. Григорий в своем *Слове о домостроительстве Слова*, в котором также имеются места, говорящие, как кажется, в пользу Непорочного Зачатия, — Он один не был в беззакониях *зачат* и чревоносим *во гресех* (Пс. 50, 7) — как это свидетельствовал Давид о самом себе, лучше же сказать — о всяком человеке. Потому что плотское вожделение, будучи независимым от воли и явно враждеб-

entia Christiana Analecta, 141). Roma 1954. 122—124; G. ELDAROV. La dottrina dell'Immacolata nei maestri francescani e nei teologi palamiti dei secoli XIV-XV // *Virgo Immacolata*. Acta congressus mariologici-mariani Romae anno MCMLIV celebrati. Romae 1955. IV. 185—195. [Один из особенно цитируемых названными авторами «паламитских» богословов — св. Николай Кавасила, чьи три проповеди на богородичные прздники недаром издал о. М. Жюжи (M. JUGIE. Homélies mariales byzantines // *Patrologia orientalis*. 1925. 19. 366—377 (Nicolas Cabasilas. Homélies sur la Nativité, l'Annonciation et la Dormition de la Sainte Vierge)). В дополнение к сказанному ниже о. Мейендорфом по поводу св. Григория Паламы см., по поводу св. Николая Кавасилы, комментарий при переиздании его богородичных проповедей: П. НЕЛЛА. Νικολάου Καβάσιλα, Ἡ Θεομήτωρ. (Κείμενο — Εἰσαγωγή — Νεοελληνικὴ ἀπόδοσις — Σχόλια). Ἀθήναι 1968].

⁴⁴ См. выше, ч. II, гл. I.

ным закону духа, — хотя у целомудренных, посредством силы воли, и держится в рабстве и послабляется только в целях деторождения, — как то от начала привносит осуждение, будучи тлением, и называется так [имеется в виду двойной смысл слова фѡрѡ́, точно передающийся славянским «тление»; в рус. это и «порча, разрушение», и «растление»], и рождает по необходимости для истления». ⁴⁵ Нужно отметить, что это место, входящее в длинное рассуждение о первородном грехе, дословно повторяется в *Беседе на Введение во Храм* как бы для того, чтобы исключить неправильное понимание отдельных мест, относящихся к Деве... ⁴⁶

«Если бы Он произошел от семени, — читаем в другом месте о Христе, — Он не был бы новым человеком и, будучи ветхой чеканки и наследником его [Адама] недостатка, не смог бы воспринять в Себя полноту чистого Божества». ⁴⁷ С другой стороны, характерно, что жизнь Марии при Храме, описанная св. Григорием Паламой в выражениях, представляющих Богородицу образом жизни исихаста, ⁴⁸ привела Ее, по мнению св. Григория, не к осознанию благодати, полученной Ею с самого Своего зачатия, а к пониманию природы Адамова греха и к констатации того факта, что «нет никого, кто был бы в силах остановить это общее человекоубийственное неистовство и удержать неудержимое стремление человеческого рода в ад». ⁴⁹ И когда Ей явится Ангел, чтобы возвестить, что Она будет Матерью Божией, Она заговорит с ним о Своей вере в пришествие Духа, «...еще более очищающего и укреп-

⁴⁵ *Беседа* 16 // 192 С [рус. пер. I. 155, с небольшими изменениями; для ясности цитируем более полно, чем в оригинале].

⁴⁶ *Беседа* 52 // 124.

⁴⁷ *Беседа* 58 // 230 [рус. пер. III. 184, с небольшими изменениями].

⁴⁸ См. выше, ч. II, гл. II.

⁴⁹ *Беседа* 53 // 169 [рус. пер. III. 114, чуть полнее, чем в оригинале. Протицируем еще и начало этого периода, чтобы стало видно, о каком «стремлении» речь: «...И узнала Она об Адаме и Еве... о губительном совете со стороны лукавого, об обмане, заключавшемся в оном совете, о, как последствии сего, изгнании оттуда и потере нетления и смене на эту многоболезненную жизнь; и видела Она эту подверженную проклятию нашу жизнь, которая в силу потомственного преемства тянется вместе со временем и сверх того все время склоняется к ухудшению, и что творение Божие, еже по подобию Божиему, отчуждается от Создавшего и все более и более сродняется со злокозненно угнетавшим его...» (пер.: *там же*, цит. с легкими изменениями). Видно, что речь идет о все большем закоснении человеческого рода в злых навыках и укреплении над ним власти дьявола, а вовсе не о механическом движении всех и каждого в ад, как это получается по августиновскому учению о *massa peccatum*].

ляющего Мое естество для того, чтобы Я могла принять Спасительный Плод». ⁵⁰ В *Беседе на Успение* св. Григорий Палама чрезвычайно ясно утверждает, что именно в момент Благовещения Бог произнес «слова, противоположные осуждению Евы и Адама... и превратившиеся в благословение». ⁵¹

Эти места ясно показывают, что выражения св. Григория о сходстве Девы с Ее Сыном, или о Ее чистоте до Благовещения, или, наконец, об особо дарованной Ей благодати должны, несмотря ни на что, пониматься относительно; они не утверждают, что будущая Богоматерь еще до Своего Материнства вышла из-под власти ветхого закона. Разве Она не была дочерью Иоакима, а не только одной Анны? И разве Ей не пришлось умереть как другим людям, подчиненным закону Адамова наследия, хотя Бог и прославил Ее после Ее смерти в самом Ее теле? Это телесное прославление, однозначно принятое св. Григорием, не связано с Непорочным Зачатием, которое предшествовало Материнству, ^[xv] а является следствием этого Материнства. «Если душа, в которой обитает благодать, — проповедует св. Григорий, — возносится на небо после того, как она отделилась от всего здешнего... как же тело, принявшее в себя вечного и едиnorodного Сына Божия, могло не вознестись от земли на небо?» ⁵² Тем не менее Дева действительно умерла, и св. Григорий ясно дает понять, что для него эта смерть есть следствие послеадамова «тления», когда он высказывает оригинальную и неожиданную гипотезу о непорочном зачатии Иоанна Крестителя; разве эта гипотеза невозможна, ведь Иоанн, как и Иисус, умер насильственной смертью? «Он не имел нужды, — говорит св. Григорий, — подлежать сей естественной смерти, потому что она явилась результатом приговора за преступление Адамово; и исполнитель заповедей Божиих не был должником ей, он, который от самого чрева матери был послушен Богу. Но святым долженствует, по заповеди Господней, полагать души свои за добродетель и благочестие; и вот поэтому им более соответствовала насильственная смерть, претерпенная за добро; посему и Господь вкусил такую же смерть. Долженствовало также, чтобы и смерть Иоанна стала предтечей смерти Христовой...» ⁵³ Интерес, вызываемый этим местом, в котором св. Григорий Палама выказывает явную непоследовательность в отношении главной, христоцентрической по сути мысли, заключается не столько в самой мысли, сколько в предполагаемой ею кон-

⁵⁰ *Беседа* 14 // 176 D [рус. пер. I. 143—144].

⁵¹ *Беседа* 37 // 461 D.

⁵² *Беседа* 37 // 465 C.

⁵³ *Беседа* 40 // 513 C [рус. пер. II. 152, с изменениями].

цепции первородного греха, которая устраняет всякую возможность истолковать мысль учителя безмолвия в смысле западного учения о Непорочном Зачатии.^[xvii] Многообразные благодатные дары, щедро излитые Богом на Приснодеву Марию, как до, так и после Ее Материнства, не изменяют того, что смерть, пришедшая от Адама, могла быть побеждена только в обоженном Теле, в которое облеклась ипостась Сына Божия; только Он был непорочно зачат в ложахсах Марии.

Заключение

Поскольку наш труд — не более чем «введение» в изучение св. Григория Паламы, мы воздержимся здесь от окончательных выводов о его личности и его писаниях. Однако некоторые факты кажутся нам твердо установленными отправными точками для последующего изучения.

В историческом плане невозможно отрицать, что подавляющее большинство византийцев видело в св. Григории представителя традиционного Православия. Его победа над Варлаамом в 1338—1341 гг. была полной и далась ему сравнительно легко: в лице Калабрийца Восточная Церковь осудила номиналистическое богословие, систему мысли, превращавшую Бога в трансцендентную непознаваемую сущность, которая, оставаясь Перводвигателем творения, пребывает в бездействии относительно его бытия и предоставляет ему полную самостоятельность; Воплощение, таинства, Церковь, духовный опыт святых вытесняются в область символов или рассматриваются как чудеса, не имеющие внутренней связи с повседневной реальностью тварного бытия. Человеческий разум, при условии, что он не претендует на познание Бога, остается суверенным в своей области и сам по себе может определять человеческую судьбу в этом мире независимо от Откровения и благодати. На самом деле мысль античных философов, в частности платоновский дуализм духа и материи, была верховным авторитетом для Варлаама и его сторонников; таким образом, то интеллектуальное движение, активными поборниками которого они выступали, вело христианский Восток к основным принципам Ренессанса.

В это время на Западе номиналистическая философия, сравнимая в своем действии с философией Варлаама, подготавливала секуляризм Нового Времени и закладывала догматические основы протестантской Реформации; современное знание источников не позволяет обнаружить непосредственное влияние какого-нибудь западного философа, вроде Уильяма Оккама, на калабрийского философа, но некий общий мыслительный осмос, общая умственная атмосфера несомненны. Триумф философии Варлаама мог бы повести Восточную Церковь по тому же пути, по которому номинализм Оккама повел Запад, и вызвать, возможно даже еще быстрее, такие же последствия. Сравнительное исследование философских тенденций XIV в. на Востоке и на Западе могло бы привести к неожиданным сопоставлениям и, вероятно, смягчить категорические суждения, высказывавшиеся на Западе о св. Григории Паламе; в самом деле, разве допустимо осуждать реакцию Восточной Церкви на философию Варлаама, если, конечно, не считать, что тайна христианства адекватно выражается в терминах номинализма Оккама?

Только политические обстоятельства помешали окончательному триумфу св. Григория в 1341 г. Преследования учителя безмолвия и его арест, в сущности, были вызваны желанием патриарха Иоанна Калеки отделаться от политического противника; попытки этого иерарха в 1342 г. почестями купить поддержку св. Григория Паламы, его очень позднее обращение к Акиндину и предательство им Акиндина в 1346 г. доказывают полное отсутствие у него догматических убеждений. Обвинение в ереси и соборное осуждение, которым подвергся св. Григорий в 1344 г., имели целью скомпрометировать выдающегося сторонника Кантакузина; эти непопулярные меры очень недолго пользовались поддержкой двора Анны Савойской и способствовали, в общем, падению Калеки...

Краткое торжество противников св. Григория Паламы было бы невозможно без присутствия в Константинополе его *вероучительных* противников. Эта весьма разнородная оппозиция состояла из трех основных групп:

1) епископы, как обычно заботящиеся о том, чтобы сохранить свой авторитет среди монашества и материальные выгоды, обеспечивавшиеся строгим контролем над монастырями;

2) представители, «повторительного богословия», для которых решения предшествовавших соборов являлись окончательными формулировками, не допускающими никакого, даже согласного с Преданием развития; враждебная любой «новизне» и агрессивно антилатинская, эта группа не допускала, что по отношению к латинянам можно занять творческую позицию; ее представители выступали в XIII в. против Григория Кипрского, а в XIV в. — против св. Григория Паламы;

3) гуманисты, более или менее открыто разделявшие агностицизм Варлаама.

В первой группе, как показывают оппортунистические вариации Матфея Ефесского, Иакова Кукунариса и многих других, момент вероучения был сведен к минимуму. Что касается остальных групп, то, несмотря на кажущиеся различия вероучительных позиций, их объединяло отсутствие живого богословия, опирающегося на духовную жизнь и способного удовлетворить запросы Нового Времени; можно было без конца повторять постановления Вселенских соборов, посвящая свои духовные и интеллектуальные силы светской философии, в которой и искали окончательный ответ на основные проблемы бытия. Такое мышление было не в состоянии вступить в подлинный диалог с западной мыслью; оно могло, напротив, завершиться религиозным компромиссом, основанным на релятивизме. Изначальная антилатинская направленность антипаламитского лагеря и в самом деле стала приглушаться во второй половине XIV в. Более того, самые выдающиеся противники монашеского богословия решительно вступили на

путь унии с Римом; одни следовали при этом Варлааму, то есть не имели настоящих убеждений относительно вероучения, так как номиналистическая философия не допускала наличия таковых; другие были очарованы всеобъемлющим синтезом Фомы Аквината (переведенного на греческий в середине XIV в. Димитрием Кидонисом), который казался им согласным с их философскими стремлениями и более «греческим», чем богословие монахов... Какова бы ни была конфессиональная оценка этих обращений, неоспоримо, что они являлись отказом от живой духовной традиции христианского Востока...

Перед лицом всех этих стремлений, представленных немногими, византийская Церковь одобрила учение св. Григория Паламы не как всеобъемлющую вероучительную «сумму» или философскую теорию, а как способ мышления, который может защитить присутствие Бога в истории, Его подлинную верность Своей Церкви, Его таинственное — сакраментальное и мистическое — соединение с верующими, Телом Христовым, проявляющееся в духовной жизни каждого христианина. В нашем исследовании мы постарались выявить истинный смысл формулировок св. Григория, а также их верность традиции. Очевидно, что св. Григорий Палама использовал предание творчески-живым способом: чтобы справиться с конкретной ситуацией, в которой он оказался, он обобщил и уточнил различие между сущностью и энергией, и собор 1351 г. признал, что его идеи являются «развитием» соборных постановлений. Несмотря на свое нежелание называться «новатором», св. Григорий отмежевался от формального застывшего консерватизма, который был характерен для некоторых проявлений средневекового богословия Византии; впрочем, такую же живую и реалистическую позицию занимал он и по отношению к собственным формулировкам, которые никогда не отстаивал как таковые, а лишь постольку, поскольку они представлялись ему адекватным выражением истины. «Наше благочестие — не в словах, а в реальных вещах», — часто повторял он.

Одобрив учение св. Григория Паламы, византийская Церковь решительно отвернулась от Возрождения. Этот разрыв, произошедший в середине XIV в., замечен даже в искусстве, в котором характерные для так называемого «Палеологовского Возрождения» черты резко ослабли. Именно это противостояние Возрождению в гораздо большей степени, чем противостояние Западу, и характеризует победу св. Григория. Учитель безмолвия неоднократно пытался войти в контакт с западными христианами, и его ученики будут делать после него то же; но все более и более тесные связи, устанавливавшиеся между его противниками и Западом скорее на основе общего гуманизма, чем на основе общего богословия, связи, которые привели некоторых византийцев к безоговорочной капитуляции перед латинским богословием, подтолкнули к последовательному антилатинизму огромное боль-

шинство православных, признавших св. Григория учителем Церкви. Только несколько интеллектуалов—последователей св. Григория Паламы, таких, например, как св. Геннадий Схолярый в XV в., сохраняют открытость по отношению к учению латинян.^[1]

Смогло ли учение св. Григория Паламы, отказавшееся от секуляризма Нового Времени, предложить ему альтернативу? Не было ли оно, в сущности, лишь отрицательным обскурантизмом? Кажется, нам удалось показать, что последнее утверждение было бы неверно. Св. Григорий Палама нападал не на собственную ценность «внешней философии», а на ее претензию быть адекватной Тайне христианства. С этой точки зрения учение св. Григория Паламы представляет собой новый и решительный шаг восточно-христианской традиции в направлении освобождения от категорий неоплатонизма, всегда остававшихся великим соблазном для греческого мистицизма. Это верно не только в метафизическом плане, где персоналистская и христоцентрическая мысль св. Григория отрывается от двусмысленности Дионисиева апофатизма, но также — и главным образом — в плане антропологии. Между платоновским дуализмом и библейским монизмом учитель безмолвия делает решительный выбор: человек — не дух, заключенный в материю и стремящийся освободиться от нее, а существо, призванное самим своим составным характером установить Царство Божие в материи и духе в их нерасторжимом соединении. Эти важнейшие истины христианства были провозглашены и утверждены Восточной Церковью в один из самых критических моментов в истории христианства, в эпоху, когда христианской мысли угрожало внутреннее разложение. Таким образом, победа св. Григория Паламы приобретает независимую от времени ценность не как всеобъемлющая система, способная дать ответ на все проблемы, а как указание на правления, в котором нужно идти.

Жестокий конец, положенный историей богословскому развитию Востока в XV в., не позволил решениям XIV в. принести свои плоды; что касается западной мысли, то она или не была с ними знакома, или судила о том немногим, что знала, с позиций философских предпосылок, которые св. Григорий не признавал. Пожелаем же, чтобы наша эпоха посредством объективного изучения текстов, не абсолютизирующего чуждые Откровению философские концепции, лучше оценила великого богослова исихазма. Не закрывая глаза на иногда незавершенный характер его выводов, не привязываясь к формулировкам, которым и сам их автор не приписывал абсолютной ценности, мы обнаруживаем в общем объеме его мысли конструктивный ответ на вызов, брошенный христианству Новым Временем, — личностно-бытийное богословие и освобожденную от платоновского спиритуализма аскетику, целиком включающую человека в новую жизнь.

Послесловие

Чтение книги закончилось, однако, несмотря на то что мы постоянно отвлекали внимание от авторского текста на разнообразные примечания, остаются еще некоторые вопросы, разъяснение которых могло бы помочь современному читателю, ищущему «введения в изучение св. Григория Паламы».

Насколько помнили св. Григория Паламу в России и Греции?

Ссылаясь на основательные труды русских авторов конца прошлого века, посвященные византийской исихастской традиции, о. Иоанн не упустил заметить, что само наличие подобных трудов опровергает мнение о. Мартина Жюжи,¹ будто о св. Григории Паламе православные забыли (ч. II, гл. V, прим. 2). Конечно, в этом замечании была правда, но была правда и на стороне о. Жюжи. Симптоматично уже то, что указанные о. Иоанном работы (равно как и труды преосв. Порфирия Успенского) лежали в области светских наук (истории и филологии) и лишь затрагивали богословие.² Авторы же богословских учебников и ученых работ оказывались совершенно незатронутыми богословскими идеями

¹ Члена ордена Ассомпционистов, в первой пол. XX в. — бесспорно самого авторитетного латинского специалиста по «византийскому расколу» в его греческом и русском вариантах. Об этом основном оппоненте о. Иоанна Мейендорфа см.: V. LAURENT. L'Œuvre scientifique du R. P. Martin Jugie // *Revue des études byzantines*. 1953. 11. 7—32.

² Богословский материал об исихастских спорах в трудах преосв. Порфирия (1804—1885) все же очень обширен (в чем отчасти можно убедиться из ссылок в настоящей книге); он значительно более содержательный, чем вся книга игум. Модеста (см. след. прим.), и вводит впервые в научный оборот важнейшие тексты. Поэтому отсутствие интереса к такому материалу в духовных кругах требует специального объяснения — особенно на фоне весьма высокой оценки трудов преосвященного автора в научном сообществе того времени. Дело, по-видимому, в том, что труды еп. Порфирия никогда не воспринимались как работы православного богослова и никогда в церковных кругах не обсуждались. Причина могла быть только в личности еп. Порфирия. Автор был известен в «духовной» среде главным образом своими экстравагантностями и подчас крайним богословским либерализмом (он, например, был первым, кто призвал считать коптов православными). В эпоху, когда даже светский богослов А. С. Хомяков начинает издаваться в России и даже подробно изучаться профессорами академий, автор из духовной среды как богослов никем не замечается. Из богословов его труды впервые начнет серьезно использовать лишь Г. Папамихаил (см. ниже). О научной деятельности

св. Григория — и это очень хорошо понимали римско-католические специалисты по русскому богословию. Более того, в русских церковных изданиях встречались даже упоминания о «ереси гезихастов» (написание последнего слова выдает, откуда оно списано, — из антиправославной западной историографии). Пионерский труд игумена Модеста Стрельбицкого как раз и начинается с сего по поводу таких публикаций.³ Продолжала служиться

преосв. Порфирия написано довольно много (последняя работа, где приводится более ранняя библиография: Л. А. ГЕРД. Еп. Порфирий Успенский: из эпистолярного наследия // *Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге* / Под ред. И. П. Медведева. СПб. 1995. 8—21), но, к сожалению, все еще нет целостного портрета этой в высшей степени своеобразной личности. За отсутствием такового, можно пока рекомендовать воспоминания близкого ученика святителя Филарета Московского и известного палеографа: САВВА [ГИХОМИРОВ], архиеп. Тверской и Кашинский. *Хроника моей жизни. Автобиографические записки*. Тома IV, V, VI. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1902, 1904, 1906 (по указателям), а также *Мелочи архиерейской жизни* Н. С. Лескова (глава «Архиерейские запоры»). Отзыв иеросхим. Антония Булатовича, еще в бытность его на Афоне, имеет особенный интерес (см. ниже о роли о. Антония в изучении исихазма): «...В этих объемистых, толстых книгах покойный Епископ Порфирий (не тем будь помянут он на том свете) шаг за шагом осмеивает и отрицает путем научных данных чуть не каждое афонское предание о том или ином чуде, проявляет очень мало благоговения к афонским святыням, осмеивает святогорцев в их подвигах и т. д. ...Может ли ослабнуть любовь Руси к Афону... от ничтожных писаний либерального Богослова Епископа Порфирия?» (Предисловие // *Посмертные вещания преподобного Нила Мироточивого Афонского* / Пер. с греч. рукописи [и предислов. иеросхим. Антония]. Редактировал... архим. Александр. Изд. Келлии Благовещенской старца Парфения на Афоне 1912 [репринт: СПб. 1996]. С. XXI).

³ Игумен МОДЕСТ. *Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и действиях божиих*. Киев 1860. Гораздо позднее, в книге, которая и по нынешним временам считается основным справочным изданием для русских клириков, помещается любопытная заметка «Исихасты» в алфавитном списке ересей и сект, которая заканчивается словами: «Вздорное мнение исихастов об условиях восприятия несозданного света вскоре само собою предано было забвению»; заметка написана с некоторым знанием истории, и вождем «еретиков» назван Григорий Палама (С. В. БУЛГАКОВ. *Настольная книга для священно-церковно-служителей. (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства)*. М. 1913 [репринт: 1993]. II. 1622). Книга Булгакова была хотя и своеобразным, но наиболее достоверным отражением отношения к исихазму в дореволюционной России. В цитированной заметке сделана ссылка на заметку о Варлааме из другого раздела книги (церковно-исторического), где этот Варлаам внезапно оказывается еретиком, а Палама —

служба св. Григорию во Вторую Неделю Великого Поста, но из печатных проповедей прошлого века на этот день легко убедиться, что содержание праздника сводилось к его «дофилофеевскому» субстрату — к первому евангелию на литургии.

В Греции дело обстояло лучше. После того как во второй половине XVII в. Православие стало оправляться от шоковых ударов латинства и кальвинизма,⁴ в богословии св. Григория Паламы ищут опору наиболее здоровые силы. Симптоматично, что в одном из первых опубликованных самими греками фундаментальных богословских сводов — в *Томосе любви против латинян* Иерусалимского патриарха Досифея — выходят материалы исихастских соборов (1692). Лучшие греческие богословы уже XVII, но особенно XVIII в. стремятся к полному включению учения св. Григория Паламы в систематические изложения православной догматики. Эта тенденция подхватывается в конце XVIII в. знаменитыми «колливадами» — как называли тогда, по имени одного афонского спора, всех святых безмолвников того времени. Среди возглавителей последних был преп. Никодим Святогорец, издавший в 1782 г. греческое *Добротолюбие*. Именно этот святой отец к 1798 г. подготовил для издания в Вене трехтомное собрание творений св. Григория Паламы. Трудно сказать, как сложилась бы в следующем столетии судьба Православия, если бы этот замысел реализовался. Но Бог судил иначе. Когда единственная рукопись собрания была доставлена на корабль, какие-то греческие повстанцы спрятали в этом грузе оружие. Их обман был обнаружен, и груз оказался конфискован. От подготовленного преп. Никодимом собрания сохранилось одно

святым (см.: там же. I. 570). — И все это даже не в коллективной монографии (ср. ниже, прим. 25, случай синодального постановления против ижеаславия), а в разных томах одной и той же книги одного автора! Такое можно объяснить только тем, что Булгаков добросовестно списывал, откуда мог, подбирая материал воистину непредвзято.

⁴ Брестская уния 1596 г., дело Константинопольского патриарха Кирилла Лукариса, низложенного в 1638 г., когда выяснилось, что он стал тайным кальвинистом, споры вокруг еретических положений *Православного Исповедания* Петра Могилы на двух соборах 1642 г. — в Яссах и Константинополе, — закончившиеся принятием *Исповедания* в православной редакции Мелетия Сирига, с которой Петр Могила так никогда и не согласился (в России главным образом с XIX в. именно этот текст неправильно именуют «Катихизисом Петра Могилы») ... Наконец, окончательное осуждение латинумудрия в духе Могилы и крипто-кальвинизма в духе Лукариса на соборах Московском 1690 г. и Константинопольском 1691 г. — уже после того, когда, не без провокации со стороны сторонников этих неправославных тенденций, в Русской церкви произошел раскол...

только предисловие,⁵ а издание нового собрания задержалось примерно на 200 лет — как раз до нашего времени.⁶

В XIX в. национально-политические заботы настолько подчинили себе церковную жизнь Греции, что, несмотря на значительное расширение возможностей, святоотеческие штудии и издательские предприятия «колливадов» не получили развития. Однако интерес к творениям св. Григория Паламы у православных людей — тех, кто смог остаться таковыми в атмосфере одержимости идеями европейского прогресса и национализма, — не ослабевал. Ему мы обязаны изданием двух сборников проповедей св. Григория Паламы, которыми мы пользуемся поныне, — Иерусалимским 1857 г. и Константинопольским 1861 г., причем в первое из них вошли также два *похвальных слова* св. Григорию — патриархов Филофея и Нила. Первое из этих изданий было перепечатано в 1865 г. в *Патрологии* Миня, благодаря чему стало общедоступным.⁷ Второе остается более редким, но скоро его должен будет заместить один из томов выходящего сейчас в Греции собрания творений св. Григория. Константинопольское издание примечательно еще и тем, что его осуществил один из лучших греческих богословов прошлого века — Константин Икономос (1780—1857).⁸

В чисто интеллектуальном отношении Греция XIX в. имела не слишком большие преимущества перед Россией для изучения св. Григория Паламы. Они сводились в основном к большей доступности

⁵ Опубликовано: 'Αγ. ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΡΙΤΟΥ. Πρόλογος εἰς τὰ συγγράμματα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*. 1883. 4. 93—101.

⁶ Обзор основных источников и библиографии, относящихся к упомянутым выше событиям церковной жизни Греции и Западной Руси, см. в: G. PODSKALSKY. *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453—1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*. München 1988.

⁷ Аббат Ж.-П. Минь (†1875) стремился как можно полнее представить в своей *Патрологии* паламитские и антипаламитские материалы. Публикуя первые, он специально оговаривается, что, несмотря на еретическое содержание, он помещает у себя подлинные тексты этих произведений, чтобы дать благочестивому читателю сведения из первых рук. Как бы то ни было, Минь стал одним из тех, кто сделал особенно много для ознакомления с богословием исихастов всех желающих, а не только своих единоверцев. О Мине существует обширная литература, подытоженная в: *Migne et le Renouveau des études patristiques. Actes du Colloque de Saint-Flour. 7—8 juillet 1975* / A. Mandouze, J. Fouilheron (Théologie historique, 66). Paris 1985.

⁸ Его основные работы по богословию собраны в: Κ. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ. *Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα*. Α', Β'. Ἀθῆναι 1862. По истории греч. богословия двух последних веков в общем см.: Υ. SPITERIS. *La teologia ortodossa neo-*

источников на греческом языке для природных греков, нежели для русских. Но как раз в этом отношении дистанция между Грецией и Россией начинала быстро сокращаться благодаря все возрастающему интересу к патристике и все улучшавшемуся преподаванию греческого языка в русских духовных академиях.⁹ Происходило также сближение греческих богословов и русских. Если еще в середине века эти связи возникали главным образом на политической почве (как, например, в случае К. Икономоса, который некоторое время был даже советником по греческим делам Николая I и очень хорошо знал русскую церковную среду), то к концу века укрепляются связи в области духовного образования. Одним из таких греков — близко связанных по своей научной судьбе с Россией — стал Григорий Папамихаил (1874—1956), работами которого был ознаменован следующий этап изучения исихастских споров и богословия св. Григория Паламы.¹⁰ Главный его труд — подготовленная в С.-Петербурге монография, которая до 1930-х гг. сохраняла значение основного обобщающего труда.¹¹ Вслед за тем он впервые издал по рукописям два послания св. Григория (Акиндину и Варлааму¹²). Представления ученых о богословских спорах XIV в. и о самом богословии св. Григория Паламы наконец приобрели известную целостность.

Эта работа затянута более чем на полвека. Почти вся она была проделана вне профессиональной богословской среды, хотя и была

greca (Collana di studi religiosi). Bologna 1992; при пользовании этой работой нужно учитывать, однако, ее сильную экуменическую тенденциозность. Что касается персоналий, то лучше обращаться к статьям: *Θρησκευτική καὶ ἡθική ἐγκυκλοπαίδεια*. I—XII. Ἀθήναι 1962—1968. В этом же отношении может быть полезна кн.: Х. ΠΑΝΝΑΡΑ. *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα*. Ἀθήνα 1992, но необходимо иметь в виду, что именно она стала последней каплей, после которой против ее автора (Христоса Яннараса) официально высказался Свящ. Кинот Св. Горы (см. выше, ч. II, гл. V, прим. vi — вследствие содержащейся в ней хулы на преп. Никодима Святогорца).

⁹ Об изучении патристики в русских духовных академиях см. главным образом: Г. ФЛОРОВСКИЙ. *Пути русского богословия*. Париж 1937; 1981² (репринт: Вильнюс 1991); 1988⁴.

¹⁰ О Папамихаиле см.: SPITERIS. *La teologia ortodossa neo-greca*. 159—169.

¹¹ Г. ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ. *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμῆς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης* (Βιβλιοθήκη Ἐκκλησιαστικοῦ Φάρου, 10). Πετροῦπολις—Ἀλεξανδρεῖα 1911 (двойное место издания — СПб. — Александрия — указано потому, что книга вышла как приложение к официальному органу Александрийского патриархата; в Имп. Публичной библиотеке (ныне РНБ) хранится экз. книги с дарственной надписью автора).

¹² *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*. 1913. 12. 375—381 и 1914. 13. 42—52, 245—255, 464—476 соответственно.

начата именно в ней (игум. Модестом), — и возвратилась в нее лишь на последнем этапе (в лице Г. Папамихаила). Естественно, что на развитие академического богословия в дореволюционный период подобные исследования оказать влияния не успели. В то же время в силу своего специального характера они не вызывали интереса и в среде ревнителей святоотеческой аскетики. В год выхода монографии Папамихаила (1911) было бы трудно поверить, что пройдет еще каких-нибудь 2—3 года — и литература об исихазме внезапно понадобится всем: и академическим богословам, и «религиозным философам»,¹³ и монахам. Прежде чем обратиться к этим событиям, рассмотрим вкратце еще одну линию передачи исихастской традиции до XX в.

Исихазм XVII—XIX вв. и наследие св. Григория Паламы

Греция сохранила духовную преемственность с «колливадами», хотя и почти утратила интеллектуальную. Хотя в среде греческого монашества и не находилось более лиц, достаточно ученых для создания великих богословских, агиографических, канонических трудов или для подготовки изданий патристики, но оно не оскудело святыми подвижниками,¹⁴ и для этих подвижников именно труды «колливадов» превратились в универсальное мерило церковности для всех случаев жизни. В то же время, поскольку в Греции в отличие от России не существовало зараженных западными учениями духовных академий, подобные настроения монашества гораздо легче передавались иерархии. Именно с тех пор основным каноническим сводом греческих церквей считается *Пидалион* преп. Никодима. Той же эпохе весь православный мир обязан важнейшим догматическим документом последних столетий — *Посланием Восточных Патриархов* 1848 г. В 1830-е гг., с возрождением афонского монашества после жестокого разгрома во время греческого восстания (1821—1829), Греция оказалась готова передавать это достояние России и всему православному миру.

Что касается России, то к 1830-м гг. в русском монашестве сформировалась настоятельная потребность в подобных знаниях.

Возрождение русского монашества происходило в это время главным образом на основе двух разных традиций, ни одна из которых

¹³ Для полноты нарисованной здесь (и ниже) картины следует упомянуть об отношении к исихазму основоположника «русской религиозной философии» — Вл. Соловьева. Он писал об этом довольно много и безграмотно в книге «Россия и Вселенская Церковь» — и крайне недоброжелательно. В самые последние годы жизни у него стал пробиваться интерес к некоторым святым отцам (особ. к преп. Максиму Исповеднику), но почти никакого развития это получить не успело.

¹⁴ См.: иером. АНТОНИЙ (Святогорец). *Жизнеописания афонских подвижников XIX века*. Джорданвилл 1988 [репринт: М. 1994].

не предполагала слишком глубоких занятий изучением догматики. Из этих традиций довольно хорошо изучена лишь одна — как ни странно, та, которая лишь незадолго, с 1790-х гг., стала проникать в Россию. Это традиция преп. Паисия Величковского. Фактически она представляла собой славяно-румынское ответвление движения «колливадов», с которым была связана непосредственно. Однако другие, нежели у греческого монашества, культурные и исторические условия в Румынии и Молдавии обусловили и существенные отличия этой ветви. Яркой иллюстрацией может служить сравнение греческого и славянского *Добротолюбий* по составу. Преп. Паисий ориентировался на среду славяноязычную (к которой все еще относились и румыны, не успевшие утратить до конца свою средневековую славяноязычную культуру), а в этой среде не возникало тех догматических и канонических споров, которые сотрясали тогда Афон. Она была и довольно свободна от давления западных конфессий, и этим условия ее бытия также отличались от греческих. Поэтому преп. Паисий последовательно исключил почти всю «высокую догматику». Усиленная заинтересованность афонских исихастов в догматических творениях св. Григория Паламы не передавалась через учеников преп. Паисия ни в Румынию, ни в Россию.¹⁵

¹⁵ Не останавливаясь на общеизвестной литературе о проникновении традиции преп. Паисия Величковского в Россию, укажем лишь основные работы о греческих и румынских корнях этой традиции: А.-Е. N. TACHIAOS. *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Rumanians in the XVIIIth century. Texts relating to the life and activity of Paisy Velichkovsky (1722—1794)*. Thessalonica 1966; 1986² (содержит издание важных греч. и слав. документов). IDEM. *De la Philokalia au Dobrotoljubie. La création d'un „sbornik“ // Cyrillomethodianum*. 1981. 5. 208—213; E. CITTERIO. *La scuola filocalica di Paisij Velichkovskij e la Filocalia di Nicodemo Aghiorita. Un confronto // Amore del Bello: Studi sulla Filocalia*. Atti del «Simposio Internazionale sulla Filocalia». Pontificio Istituto Greco. Roma, novembre 1989. (Spiritualità orientale, [5]). Magnano: Comunità di Bose, 1991. 179—207. (См. также материалы симпозиума, посвященного преп. Паисию Величковскому, которые готовятся к публикации тем же монастырем Бозе в 1997 г.) Обзор исихастской традиции в Румынии, доведенный до наших дней (хотя с тенденциозным упущением подвижнической и исповеднической традиции румынских старостильников, — а это 1—2 миллиона из числа наиболее верующих румынских православных, — а также с умолчаниями страха ради правительства Чаушеску): R. JOANTĂ. *Roumanie: Tradition et culture hésychastes* (Spiritualité orientale, 46). Abbaye de Bellefontaine 1987 (англ. пер., уже под именем еп. Серафима: Bishop SERAPHIM JOANTĂ. *Romania: Its Hesychast Tradition and Culture*. Wildwood, CA 1992). О предыстории расцвета румынского исихазма в XVII в. см.: P. Ș. NĂSTUREL. *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654* (Orientalia Christiana Analecta, 227). Rome 1986.

Традиция преп. Паисия до сих пор заслоняет в глазах историков не менее важную исихастскую традицию собственно русскую — сохранившуюся от разгрома русского монашества при Екатерине II (1764 г.) в некоторых монастырях, особенно в Сенаксарском и Саровском, с которой близко связаны были и другие подвижники, иногда имевшие огромное влияние на всех ищущих спасения (например, старица Досифей, проживавшая под мужским именем затворника Досифея в Киево-Печерской лавре, — известная по указанию монашеского пути преп. Серафиму Саровскому, — или Антоний, архиеп. Воронежский). Пожалуй, наиболее целостное представление о ней могут дать начальные главы *Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря* архим. (впоследствии митрополита) Серафима Чичагова. Корни этой традиции восходят к подвижникам-одиначкам второй половины XVII в., иногда основывавшим монастыри. Вся эта традиция предполагала очень суровую аскезу, иногда юродство и благословения на такие подвиги, которые заставляют вспомнить подвижников Сирии IV—VI вв. (недаром и св. Серафим прошел подвиг столпничества)... Тем не менее она нисколько не меньше чем традиция преп. Паисия была утверждена в опыте молитвы Иисусовой. В XVII в. носители этой традиции спасли русское монашество от очередной катастрофы, которой обернулся для него раскол.

В то время Соловецкий монастырь, остававшийся к началу XVII в. основной духовной школой исихазма в Московской Руси, превратился в цитадель раскольников и был поэтому разгромлен физически. Если в целом по населению Московской Руси в раскол совратилось около двух третей народа, то естественно, что для монашеской среды этот процент был гораздо выше. Этим объясняется появление огромного количества раскольниковых монастырей в XVIII в. (не давших, однако, по понятиям самих же раскольников, ни одного святого!) и создание братьями Андреем и Семеном Денисовыми секты беспоповцев, провозгласившей необходимость перехода на отшельничество и умное делание даже для всех мирян. (Секта беспоповцев — это отнюдь не домашний наш протестантизм, а принудительное для всех отшельничество или скитское житие с «духовным причащением», якобы по книге Исаака Сирского!) В раскольнической и еще более беспоповской среде исихазм вырожден до уровня канонической кодификации того, как следует творить непрестанную молитву Иисусову, находясь в отхожем месте.

Но почти вовсе в стороне от соблазнов раскола оставались монахи малороссийские. Они еще прежде 1654 г. (воссоединения Украины с Россией) начали эмигрировать на Московскую Русь — главным образом после незаконного низложения митрополита Киевско-

го, авторитетного подвижника и исповедника Исаии Копинского,¹⁶ узурпатором Киевского престола Петром Могилой (1633 г.), в котором не без основания подозревали еретика.¹⁷ Малороссийское монашество (слишком мало известное нам сейчас — за исключением одного имени преп. Иова Почаевского; но там были и преп. Иоанн Вышенский, вдохновлявший всю Западную Русь на борьбу с унией и обличивший отпавшую в 1596 г. иерархию, и великий созерцатель Иов Княгиницкий...) абсолютно не принимало не только униатства, но и «среднего пути» между Православием и унией (которого искала возглавленная Петром Могилой новая иерархия); оно составляло единое целое с исихастской средой Румынии, где тогда создались самые свободные условия для жизни Православия. Именно духовные преемники малороссийского исихазма — отчасти у себя в Малороссии, отчасти же в южных областях Московской Руси — возродили в России традицию исихазма как раз в эпоху пресечения прямой традиции Заволжских старцев.

Малороссийские подвижники, подобно молдавским, не были особенно книжными. Еще на рубеже XVI и XVII в., когда православное духовное образование в Речи Посполитой было сосредоточено в братских школах, братства разошлись с монашеством и тем самым лишились духовной опоры и иммунитета по отношению к западным влияниям. Ссора преп. Иоанна Вышенского с руководи-

¹⁶ Автора анонимно издававшейся книжки *Алфавит духовный*, с которой в руках начал и кончил свою монашескую жизнь преп. Серафим Саровский.

¹⁷ См. современную библиографию о Могилах в: PODSKALSKY. *Griechische Theologie...* Заслуживают особого внимания: С. [Г.] ГОЛУБЕВ. *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*. Ч. I—II. Киев 1883—1898 (об антиканонических действиях и других насилиях Могилах, но без всякого богословского анализа); A. MALVY, M. VILLER. *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila* (Orientalia Christiana. X, 39). Roma 1927 (публикация промежуточной редакции *Православного исповедания*, позволившая убедиться в неправославии и, в частности, антипаламизме Петра Могилах: например, им заимствуется латинское учение о «блаженном видении» святыми сущности Божией); A. G. WELYKYJ. Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'unione della Chiesa nell'anno 1645 // *Mélanges Eugène Tisserant*. III. (Studi e testi, 233). Città del Vaticano 1964. 451—473 (атрибуция Петру Могилах и Адаму Киселю адресованного Папской курии нового проекта унии — без каких бы то ни было догматических условий, но зато при условии автономии столь значительной, что не согласилась сама курия; текст этого документа был опубликован впервые в 1928 г., и ученые прошлого века о нем не знали). Сегодня не остается сомнений, что Петр Могилах едва не довел дело до новой «Киевской унии», и даже после его смерти (1645 г.) подобная опасность сохранялась. Единственный радикальный выход из положения был найден Богданом Хмельницким.

телем самого крупного из братств — Львовского¹⁸ — оказалась роковой: Львовское братство в итоге стало униатским, а монашество не только во Львове, но и всюду — по аналогичным причинам — оказалось отделено от дела образования. Что касается высшего богословского образования, на которое братские школы даже не претендовали, — то его православные почти всегда получали непосредственно из рук латинян. Создание Петром Могилой Киевской академии только углубило разрыв между верой и образованием — и не столько по причине устройства преподавания по иезуитскому образцу, сколько по содержанию преподававшихся учений.¹⁹ Славяно-греко-латинская академия в Москве лишь первое время противо-

¹⁸ Об этой ссоре см. особ. собственный рассказ преп. Иоанна Вышенского в его *Послании к Домниции*. Главной работой о преп. Иоанне остается вступительная статья к полному и критич. изд. его творений: Иван Вишенский. *Сочинения* / Подг. текста, статья и комментарии И. П. ЕРЕМИНА (Литературные памятники). М.-Л. 1955. В качестве современного введения в эпоху см. особ.: І. З. МИЦЬКО. *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576—1636)*. Київ 1990.

¹⁹ Дореволюционная апологетика Петра Могилы (особенно у С. Т. Голубева) исходила из априорной концепции его православности и обходилась без всяких попыток богословского анализа. Современная апологетика продолжает обходиться без богословия. Взгляд Голубева о пользе прививки западной культуры для изменения к лучшему самого Православия последовательнее всего проведен голландским славистом Ф. Дж. Томсоном в его довольно беспощадной критике тезиса о. Георгия Флоровского о «псевдоморфозе Православия» (было высказано главным образом как раз по поводу Петра Могилы; в полемике с этим же тезисом написана работа: PODSKALSKY. *Griechische Theologie...*): F. J. THOMSON. Peter Mogila's Ecclesiastical Reforms and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's theory of the *pseudomorphosis of Orthodoxy* // *Slavica Gandensia*. 1993. 20. 67—119. На Украине (и в Румынии, откуда происходит род Могилы) распространена особая модификация такого взгляда: будто Петр Могила расходился с православием «московским», но зато впервые адекватно выразил «украинское»; почти классикой такого подхода стала статья: І. ŠEVČENKO. The many worlds of Peter Mohyla // *Harvard Ukrainian Studies*. 1984. 8. 9—44 [репринт с дополнением в: IDEM. *Byzantium and the Slavs in Letters and Culture* (Renovatio, 1). Cambridge, Mass.—Napoli 1991. 651—687, 740]. Все критики о. Флоровского нисколько не поколебали его утверждения о несовместимости богословия Могилы с греческой патристикой (особенно «паламизмом»): для о. Подскальского с патристикой несовместим уже и сам паламизм, но и вообще патристика — лишь один из видов богословия, далеко не общеобязательный; Томсона вообще не интересует богословская сторона дела; Шевченко же (с. 33 [676]) понимает Флоровского совершенно неправильно (будто для Флоровского критерием «православности» была Московская Русь!), да к тому же почему-то не упоминает, хотя бы в связи с «украинской идентич-

стояла «могилянским» тенденциям. После смерти патриарха Адриана (1701) началось засилье «хлебопоклонника» Стефана Яворского (Иерусалимский патр. Досифей даже прекратил с ним сношения как с еретиком, о чем он упоминает в недавно опубликованных документах); Софроний Лихуд и Новгородский митрополит Иов еще несколько лет удерживают православное направление в новой духовной школе в Новгороде...²⁰ Но к концу царствования Петра

ностью», планов Могилы по организации новой унии (кроме того, его утверждение, будто православие Могилы было вне подозрений у греков, совершенно игнорирует факты — вроде скандала на соборе в Яссах, после которого доработка *Исповедания* и была перепоручена Мелетию Сиригу). Работы последнего типа (Шевченко и Томсона) имеют все же то преимущество перед русской дореволюционной историографией, что многие специфические (по отношению к Православию «обыкновенному») черты Петра Могилы в них улавливаются. Как бы их ни интерпретировали сами авторы статей, читателю, настроенному более традиционно, это помогает увидеть, что на Украине присутствовала тенденция к ереси и расколу, представленная иерархией (и тенденция к сохранению православной веры, представленная наиболее выражено монашеством и казаками). К сожалению, о. Флоровский к 1937 г., когда вышли *Пути русского богословия*, еще не имел многих документальных сведений, которыми мы располагаем сегодня, весьма приблизительно представлял себе ситуацию в церковно-богословской полемике на Украине в XVI—XVII вв. и (это, может быть, самое главное) вслед за тогдашней историографией не придавал особого значения «хлебопоклонным спорам» в Москве и разрешившим их соборам Московскому и Константинопольскому 1690 и 1691 г. соответственно. Это не позволило ему представить свой тезис корректней и убедительней. Сегодня же, особенно если иметь в виду постановления исихастских соборов XIV в., больше не остается возможности говорить о неправославных «тенденциях» Петра Могилы, и нужно прямо назвать его еретиком и ересеначальником. Так это и сделано в современном православном антилатинском катихизисе, где Могила поставлен наравне с Кириллом Лукарисом (Mgr PHOTIOS, arhim. PHILARÈTE. *Le Nouveau Catéchisme contre la foi des Pères. Une réponse orthodoxe*. Lausanne 1993. 13). Можно сожалеть, что православная «икумена» XVII в. остается за пределами «стандартной» историографии православного богословия. Удивительно также, что огромная историография русского раскола только иногда касается богословских понятий раскольников, но и в этих случаях отсутствует исторический анализ их догматических и аскетических воззрений (историков едва хватает на пересказ прочитанного).

²⁰ Общую библиографию по упомянутым событиям см. в: PODSKALSKY. *Griechische Theologie...* Полемика 1711 г. между митроп. Иовом и Софронием Лихудом, с одной стороны, и Стефаном Яворским с другой, отражена в материалах, изучаемых и публикуемых в последние годы В. А. Аржанухиным. См., в частности: В. А. АРЖАНУХИН. Ответ Софрония Лихуда // *Историко-философский ежегодник*. '93. М. 1994. 228—255.

битва за духовное образование в России Православием уже проиграна.

Итак, возрождение исихастской традиции в России XIX в. поначалу идет вне связи с богословским образованием, а значит, без обращения к догматическим творениям св. Григория Паламы. Даже происходящее в то же время становление русской патрологии приводит к сосредоточению интересов либо на великих отцах древности, либо (в монастырях, особенно в Оптиной) — на аскетических произведениях. Как показал в 1844 г. в своей знаменитой диссертации («Стефан Яворский и Феофан Прокопович») Ю. Ф. Самарин, русское школьное богословие состояло в это время из учений протестантских, заимствованных для опровержения латинства, и учений латинских, заимствованных для опровержения протестантизма, — что же до собственно православной *школы*, то она все еще заставляла себя ждать. В подобных условиях важность такой темы, как учение св. Григория Паламы, могла быть скорее осознана светскими учеными, нежели церковными. Появление книги игумена Модеста именно из духовной академии можно считать событием тем более замечательным, чем менее оно было закономерным. Оно, впрочем, не получило почти никакого отзвука в духовной среде. Но в эти же годы формируется еще один, полуизолированный от России, остров русского исихазма — русское монашество на Афоне.

На Афоне русское монашество было всегда, но в XIX в. его роль существенно изменилась. Его авторитет стал вполне сопоставим со значением греческого элемента. Возрожденный русскими монастырь св. Пантелеимона (Руссик) превратился в самый большой монастырь Афона — почти в городок. Возникали другие русские монашеские поселения, в том числе Ильинский скит, превратившийся *de facto* в значительный монастырь. В отличие от более позднего времени в середине века состав братии русских монастырей не был исключительно национальным и в них возникала особого рода общность между русскими и греками. Русские духовные академии почти не имели влияния на монашество на Афоне: большинство монахов были из простецов, а немногие из образованных — подобно св. Игнатию Брянчанинову в России — зачастую имели образование светское и изучали святых отцов самостоятельно, а к академической науке относились более чем прохладно. Для этой эпохи русского монашества на Афоне особенно характерна фигура основателя Ильинского скита и одного из главных обновителей Руссика старца о. Аникиты (1783—1837), в миру князя Ширинского-Шихматова, когда-то известного поэта-пишквца. В России он был послушником (и постриженником) новгородского Юрьевского архимандрита Фотия, так что пришел на Афон прямо из «эпицентра» борьбы со

всеми западными влияниями.²¹ Итак, на Афоне в отличие от России русское монашество было менее затронуто сформировавшейся в чересполосице латинских и протестантских влияний русской системой духовного образования и в то же время было довольно близко знакомо с культурным достоянием монашества греческого — а этим достоянием было наследие «колливадов». Это обстоятельство будет иметь отношение не только к истории Православия, но и к настоящей книге о. И. Мейендорфа.

Афонский спор и предыстория «моды на паламизм»

Нам пришлось указать в другом месте (в комментариях к гл. V ч. II), что настоящей книгой о. Иоанн завершил дело своих ближайших предпешественников и учителей — В. Н. Лосского и о. Георгия Флоровского — по опровержению «софиологии» С. Н. Булгакова. Паламитское богословие свидетельствует не только не в пользу, а и прямо против «софиологии». Но откуда взялись ссылки на св. Григория Паламу у «софиологов»? В случае Булгакова ответ прост — от П. А. Флоренского, который составил собственную «софиологию» еще раньше и очаровал ею Булгакова. А у Флоренского — откуда? Если мы возьмем ту книгу, которая знаменует первый этап эволюции богословской мысли Флоренского, то обнаружим там византийский исихазм как раз на том месте, где его следовало ожидать, — в мелком примечании по совершенно другому поводу.²² Это — аккуратная ссылка с полной библиографией вопроса и почти без всякого к нему интереса. Пространная глава о божественном свете, к которой относится данное примечание, легко обходится без использования всей этой литературы, хотя бы и известной автору. Как и повсюду в книге, автор предпочитает не отвлекать внимания от своих оккультных авторитетов. После написания «Столпа» пройдет совсем немного времени, и Флоренский начнет смотреть на исихазм совсем иначе. Произойдет событие, которое откроет ему «паламизм» с существенно иной стороны. Не оставляя своего увлечения оккультизмом, он делается

²¹ О значении о. Аникиты для Афона см. особ.: [иеросхим. СЕРГИЙ ВЕСНИН.] *Письма Святогорца к друзьям своим о святой горе Афонской*. М. 1895⁸ [репринт: М. <1993>]. 46—52 (Письмо V; вместо полного имени здесь стоит «князь Ш****» и «иеромонах А****»). Об отношениях его с архим. Фотием и о конфликтах, связанных с разным представлением о Православии: М. А. ДМИТРИЕВА. Братья Ширинские-Шихматовы и архимандрит Фотий // *Христианство и русская литература* / Отв. ред. В. А. Котельников. СПб. 1996. Сб. 2. 90—107.

²² *Столп и утверждение Истины*. Письмо четвертое: Свет Истины, прим. 127 // П. А. ФЛОРЕНСКИЙ. *Столп и утверждение Истины*. М. 1914 [репринт: ОН ЖЕ. <Сочинения>. I (2). (Памятники философской мысли) М. 1990]. 660—661.

теперь еще и богословом-исихастом... Из этой смеси, кипевшей в их учителе, почерпнут вдохновение два главных ученика и продолжателя — каждый в своем направлении — идей Флоренского: С. Н. Булгаков и А. Ф. Лосев. Событием же, о котором было упомянуто, станут афонские споры о Имени Божием.

В другом месте (ч. I, гл. V, прим. iii) мы кратко изложили суть догматической полемики и указали основную историографию спора. Дополним это лишь двумя замечаниями.

Первое касается непосредственно происхождения той «моды на Паламу», которая со времен русских «религиозных философов» стала усваиваться разными богословами и в конечном счете получила значение краеугольного камня современного «неоправославного» богословия. Поиски истоков этой моды, вне всякого сомнения, приводят к Флоренскому, а для самого Флоренского моментом «открытия» Паламы стал краткий период сотрудничества с иеросхим. Антонием Булатовичем.²³

Второе касается русского монашества на Афоне. Именно в этой среде, заведомо наиболее подготовленной к пониманию богословия св. Григория Паламы, возникла наконец практическая потребность его более полного усвоения, и именно в этой среде были созданы — в рамках богословско-полемической литературы — первые *проблемные* (а не чисто описательные) и, как представляется автору этих строк, догматически безупречные патрологические исследования на эту тему. Таковы были труды иеросхимонаха Антония Булатовича (1870—

²³ Кружок издательства «Путь», к которому принадлежали люди достаточно разные (например, уже тогда ориентированный на святоотеческие аскетике и богословие истинно православный мыслитель новомученик М. А. Новоселов), но где лидером на тот момент был Флоренский, стал решительно на сторону имяславцев. Флоренский не слишком интересовался историей споров XIV в., но учение об энергиях, которое он теперь узнал ближе, оказалось для него находкой. В течение следующих лет он встраивает его в свои основанные на оккультистских представлениях натурфилософию и ту область, которая уже в нашу эпоху получит название «семиотики» (см. особ. его работы: *Магичность слова и Имеславие как философская предпосылка*. Подробно об отношении Флоренского к имяславью см. публикации и комментарии в: П. А. ФЛОРЕНСКИЙ. [Сочинения]. 2. *Уводоразделов мысли* (Памятники философской мысли). М. 1990). Флоренский был вполне сознательным оккультистом, хотя всегда отмежевывался от «официальных» теософских и оккультных кругов, принадлежность к которым ему, разумеется, претила. Но он опирался (в работах не только раннего, но и «имеславянского» периода) на все «достижения» оккультных наук, полностью признавал наличие особых оккультных сил (не тождественных ни обычным физическим, ни ангельским, ни энергиям Божиим и в то же время якобы не бесовским) и строил свою теорию символа (в том числе символа церковного и, в частности, иконы)

1919).²⁴ Следует особенно подчеркнуть, что в этих трудах учение св. Григория было развернуто к читателю именно той его стороной, которая хуже всего умещалась в тогдашние учебники православной догматики. Как уже было показано (ч. I, гл. V, прим. iii), о. Антоний был вынужден отвечать на типичные возражения антипаламитов, но только не древних и византийских, а современных и русских (а также греческих). Новый антипаламизм не представлял собой какого-то единого учения²⁵ (что, кстати, тоже роднило его с византийским), и это лучше всего доказывает, что он не мог быть почерпнут из учебников. Сегодня есть все основания полагать, что истинной, хотя и тайной пружиной имяборческого вдохновения были неправославные воззре-

с учетом собственных энергий символа — не одних только физических, но и оккультных. Ср.: «Оно (слово) имеет в себе момент физико-химический, соответствующий телу, момент психологический, соответствующий душе, и момент одический или вообще оккультный, соответствующий телу астральному» (*Магичность слова* // Указ. соч. 270); в то же время «Словом и чрез слово познаем мы реальность, и слово есть сама реальность» (*Имеславие как философская предпосылка* // Там же. 293; далее через этот тезис обосновывается позиция «имеславия»). В такой перспективе именно оккультный «момент» любого (церковного в том числе) символа становится главным, т. е. определяющим ту «синергию» (взаимодействие энергий символа и символизируемого), которая, по Флоренскому, делает символ символом. Это позволяет Флоренскому с новой силой настаивать на понимании таинств в духе латинского магизма (см., для раннего периода, статью *Около Хомякова*, а для позднего — указ. изд., особ. с. 437, прим. 69 (Н. К. Бонепкая)). В философском плане учение Флоренского стало каким-то подобием очередного неоплатонистического (опять же с сознательной ориентацией на Платона) переработки православной догматики — с привнесением изрядной толики герметической традиции. Он приписывает символам «синергию» божественных энергий с той энергией, которая — в его же собственных примерах — поднимает к потолку концертные рояли. Не слишком новая теория колдовства получает новый христианский костюм — на этот раз православный.

²⁴ В дополнение к указ. выше библиограф. главных его трудов отметим еще итоговую (на сегодня) публикацию по его биографии: А. К. БУЛАТОВИЧ. *Третье путешествие по Эфиопии* / [Сост. И. С. Капнельсон.] Отв. ред. А. Б. Давидсон. М. 1987. Когда, не без насилия над русской грамматикой, мы пишем «имяславие» и т. д. — мы следуем терминологии афонских имяславцев.

²⁵ Имяборческие документы содержат не только внутренние, но даже внешние противоречия. Как справедливо заметил один из членов кружка издательства «Путь», авторы статей, разъяснявших Послание Святейшего Синода (он цитирует ту статью Троицкого, которую цитировали и мы), называют имя Божие энергией Божией, а в самом тексте Послания сказано, что имя «не может быть признано... ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия» (В. ЭРН. *Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием* (Изд. «Религиозно-философской Библиотеки») М. 1917 [репринт: б. м., б. г. < 1990?>]. 38).

ния архиеп. Антония Храповицкого. Тем не менее учебники догматики были виноваты постольку, поскольку не содержали важнейших частей православного богословского Предания и, когда потребовалась их помощь, *вкуче неключими быша*.²⁶ (Теперь уже написаны достаточно содержательные учебники православной догматики — это прежде всего книги св. Юстина Поповича и о. Думитру Станилоаз; жаль только, что ни одной такой книги не появилось на русском.)

Подведем некоторый итог. В Афонском споре сформировался тот интерес к наследию св. Григория Паламы, который будет характерен для всего XX в. С одной стороны, спор вызвал объединение двух

²⁶ Спор об имени Божиим был, как известно, внесен в план заседаний Поместного Собора 1917—1918 гг., но так и не был поставлен на обсуждение. Несмотря на отсутствие официального окончательного решения, средства разрешить спор лично для себя, конечно же, оставались. Приведем пример из воспоминаний митр. Вениамина Федченкова (1880—1961): «...Но вот однажды он (инок-гостинник в Оптиной) пригласил к чаю афонского монаха, удаленного со Святой горы за принадлежность к группе „имебожников“, а теперь проживавшего в Оптиной. Сначала все было мирно. Но потом между иноками начался спор об Имени Божиим. Оптинец держался решения Св. Синода, осудившего это новое учение о том, что „имя Бог есть Сам Бог“. Афонец же защищал свое. Долго спорили отцы. [...] Оптинец оказался остроумнее; и после долгих и резких споров он, казалось, почувствовал себя победителем. Афонец хотя и не сдался, но вынужден был замолчать. И вдруг, — к глубокому моему удивлению, — победитель, точно отвечая на какие-то свои тайные чувства, ударяет кулаком по столу и, вопреки прежним своим доказательствам, с энергией заявляет: „А все-таки имя Бог есть Сам Бог!“. Спор больше не возобновлялся. Я же удивленно думал: что побудило победителя согласиться с побежденным?! Это мне было непонятно. Одно лишь было ясно, что обоим монахам чрезвычайно дорого было „Имя Божие“. Вероятно, и по опыту своему, творя по монашескому обычаю молитву Иисусову [...], они оба знали и силу, и пользу, и сладость призывания имени Божия; но только в богословствовании своем не могли справиться с трудностями учения богословских формулировок» (Митр. ВЕНИАМИН (ФЕДЧЕНКОВ). *Божии люди* / Сост., подг. текста и вступ. статья А. Светозарского. М., 1991. 18—19). Необходимо все же оговориться, что идеи имяславцев давали повод и к совершенно неправославным интерпретациям. Мы говорили об одном из таких направлений — Флоренского и Лосева, — но этим делом не ограничивается. Некоторые последователи имяславцев, переселенных на Кавказ, создали в 1920-е гг. род секты, остатки которой до сих пор сохраняются; ее образовали люди малограмотные и некнижные. Еще одна тенденция заявила о себе в 1990-е гг. во Франции: здесь православное имяславие реинтерпретируется в духе иудейского культа Имени (от чего, впрочем, не был далек и Флоренский); об этом см.: С. С. ХОРУЖИЙ. Аналитический Словарь Исихастской Антропологии // *Синергия*. Проблемы аскетики и мистики Православия / Научный сб. под общ. ред. С. С. Хоружего. М. 1995. 100—101, прим. 154.

прежде независимых линий изучения наследия византийских исихастов — изучения практического (которое не прекращалось в монашестве) и изучения научного (главным образом исторического и филологического). С другой стороны, впервые пробудился жизненный, а не только ученый, интерес к догматико-полюемической стороне этого учения. Такой интерес возник прежде всего в среде монашествующих, а также в среде богословов, так или иначе связанных с традицией «русской религиозной философии» и Вл. Соловьева. Нужно заметить, что к последней категории принадлежали и те, чей приход в Православие был путем *отрицания* наследия Соловьева в корне (самое яркое в ряду таких имен — о. Георгия Флоровского). Академическое же богословие всего периода до второй мировой войны так и не успело вобрать в себя исихастские темы.

Ближайшие предшественники о. Иоанна Мейендорфа

С конца 1920-х и до конца 1930-х гг. появился ряд новых работ, для которых достигнутый к предвоенному времени уровень знаний служил в качестве отправного.²⁷ Именно эти работы сформируют ту совокупность знаний об исихастской традиции и св. Григории Паламе, из которой будет исходить в 1950-е гг. о. Иоанн Мейендорф.

Сказанное выше позволяет выстроить главную линию научного и богословского преемства, заключительным звеном которой стала настоящая книга о. Иоанна:

...Афонское имяславие (иеросхим. Антоний) — Флоренский, Булгаков — о. Г. Флоровский, Лосский — о. И. Мейендорф.

В том, что именно эта линия была главной, убедиться несложно.²⁸ Но, сделав это, мы хотели бы сказать и о некоторых других по-

²⁷ Помимо тех авторов, о которых будет сказано ниже, здесь следует назвать С. Н. Булгакова (о котором уже достаточно сказано) и А. Ф. Лосева (о котором говорить нет смысла по причине его слишком малой известности в русском зарубежье к 1950-м гг.).

²⁸ См. ч. II, гл. V, прим. **xxiii**. Указанная здесь глава, в которой автор так близко следует Лосскому и о. Флоровскому, является средоточием историко-богословской части настоящей книги (за ней остаются только экскурсы, а предшествующие 4 главы имеют более общий и подготовительный характер; только в V гл. автор подходит вплотную к изложению специфики учения св. Григория Паламы). Свое отношение к Лосскому и к о. Флоровскому о. Иоанн выразил печатно в предисловиях к их трудам (Introduction // V. LOSSKY. *Vision de Dieu* (Bibliothèque orthodoxe). Neuchâtel 1962. 7—9; Предисловие // Г. ФЛОРОВСКИЙ. *Пути русского богословия*. Париж 1981²; 1988⁴. С. V-X), но нелегко удержаться, чтобы не процитировать еще и последнее его интервью: «Я являюсь абсолютно и почти безоговорочно учеником отца Георгия Флоровского...» (Православное свидетельство в современном мире // Прот. И. МЕЙЕНДОРФ. *Православие и современный мир*. Минск 1995. 53).

токах научной и богословской мысли, не вобрав которые, о. Иоанн не смог бы написать своего «Введения».

Прежде всего тут следует назвать еще одного православного автора, влияние которого особенно чувствуется в изложении учения об энергиях Божиих во взаимосвязи с аскетикой. Это афонский монах Василий Кривошеин (1900—1985)²⁹ — в 1950-е гг. архимандрит в Оксфорде, один из «отцов-основателей» Оксфордских конференций по патристике, на которых выступал и о. Мейендорф; впоследствии — архиепископ Брюссельский и Бельгийский (Московской патриархии), бельгийский византист, главным делом жизни которого стало издание и изучение творений преп. Симеона Нового Богослова. О. Иоанн ссылается в настоящей книге только на одну статью вл. Василия — единственную, написанную к тому времени специально о св. Григории Паламе. Но эта статья стоила и поныне стоит многих монографий. В ней разобран только один момент учения св. Григория — но момент узловой, от понимания которого будет зависеть успех всего дальнейшего изучения. Изложение вл. Василия сохраняет едва ли не полностью свое значение в наши дни — достоинство, которым даже лучшие работы ученых обладают весьма и весьма редко. Главное же в статье вл. Василия — это ее непосредственная принадлежность к исихастской традиции, «взгляд изнутри», который в данном случае, в отличие от предшествовавших опытов иеросхим. Антония Булатовича, сочетается и с научным академизмом. По этой статье уже можно было догадываться, какое место «монах Василий» сможет занять среди православных патрологов и которое он действительно занимал к 1959 г., — почти единственного богослова со строго православными и в то же время устойчивыми по отношению ко *всякому ветру учения* (Еф. 4, 14) воззрениями,³⁰ абсолютно свободного и от той

²⁹ См. ч. II, гл. V, прим. 2. Из множества посвященных ему некрологов укажем тот, в котором приводится библиография: E. VOORDECKERS. *In memoriam*. Basile Krivochéine (1900—1985) // *Byzantion*. 1986. 56. 5—15.

³⁰ Мы не случайно обращаем внимание на такую черту, как устойчивость богословских убеждений. В XX в. она была крайне нехарактерна для тех православных богословов, которые пытались мыслить традиционно и в то же время поддерживали живой контакт с учеными и богословами Запада. Быть может, сопоставимый с вл. Василием пример — о. Думитру Станилоаз. О. Георгий Флоровский (1893—1979) — яркий пример обратного: даже после преодоления «евразийского соблазна» (название его работы) вся его ученая и богословская деятельность — как бы внешнее проявление постоянной полемики с самим собой, преодоление следующих «соблазнов». В довоенный период в качестве главного объекта «преодоления» выступало соловьевство, а в

атмосферы богословского модернизма, которая господствовала в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже и в которой находился о. Иоанн Мейендорф.³¹ После выхода книги о св. Григории критика со стороны вл. Василия, вероятно, помогла о. Иоанну в будущем избавляться от модернизации воззрений святых отцов.³²

послевоенный (особенно с 1960-х гг.) — экуменизм. О. Флоровский после своего выхода из Американской «Митрополии» (или, как она себя называет, Американской автокефальной церкви, где был о. Мейендорф) перешел в юрисдикцию Константинопольского патриархата, но своим последним принстонским студентам-«контвертам» советовал не следовать своему примеру, а идти либо в Русскую Зарубежную Церковь (в которой о. Георгий начинал свое служение еще в Югославии), либо к грекам-старостильникам. По благословению о. Георгия, один из его учеников принял Православие от иерархии Священного Синода Истинно православных христиан Греции (возглавлявшегося архиеп. Афинским Авксентием) и в настоящее время является одним из старостильнических греческих епископов в Америке (Bishop AUXENTIUS. *The Old Calendar Greek Church. A Personal Testimony* // Bishop CHRYSOSTOMOS, Bishop AUXENTIUS, Bishop AMBROSE. *The Old Calendar Orthodox Church of Greece*. Etna, CA 1994⁴. 83—88). Вся эта эволюция о. Флоровского только при поверхностном взгляде кажется проявлением непостоянства веры. Непостоянство у него было, но не в вере, а в выводах из нее. В его эволюции видна совершенно неуклонная последовательность, с которой он приходил к выводам, все более и более соответствующим его вере в Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь. Сложность его пути дает представление скорее о дистанции между православной верой в Церковь и тем представлением о Православии, которое имело хождение среди верующей интеллигенции. О богословии и биографии о. Флоровского см.: *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ* / Общ. ред. Ю. П. СЕНОКОСОВА. М. 1995; CH. KÜNKEL. *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 62). Göttingen 1991.

³¹ Ярким выразителем «парижского» духа был как раз непосредственный руководитель о. Иоанна в Свято-Сергиевском институте — архим. Киприан Керн. Но в исследовании о. Иоанна о св. Григории его влияние сводится к нескольким частностям. Разумеется, о. Иоанн ссылается на книгу Керна по антропологии св. Григория Паламы, но конкретных сведений заимствует отсюда очень мало (в самой этой книге их меньше, чем можно решить по названию). По-настоящему интересно влияние Керна сказалось в мариологическом экскурсе в последней главе, где о. Иоанн опирается на одну из его статей.

³² *Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего экзархата*. 1960. N 33—34. 101—102 (здесь и ниже, говоря о непосредственных откликах на книгу, я использую материалы И. П. Медведева). Ср. выше, ч. II, гл. V, где модернизации больше всего, — и комментарии к этой главе, где приводятся некоторые из более поздних оценок о. Иоанна.

Еще один православный автор — по духу близкий вл. Василию «патриарх» современного православного богословия о. Думитру Станилоэ (1902—1994; его фамилия содержит труднопроизносимый румынский трифтонг, и потому нередко ее пишут упрощенно — Staniloe). Влияние его книги,³³ хотя и написанной весьма сжато, трудно переоценить. Фактически в ней впервые был реализован тот проект, который в настоящей книге о. Мейендорфа было решено углубить и расширить. Она также представляет собой «введение» сразу и в историческую эпоху и биографию, и в учение св. Григория Паламы, причем впервые учение анализируется на основе неопубликованных рукописей основных сочинений. После выхода этой книги отпали все сомнения, если таковые могли быть, в важности обращения к рукописным источникам для понимания мысли св. Григория. В дальнейшем о. Станилоэ внесет еще очень существенный вклад в понимание самых трудных вопросов учения св. Григория,³⁴ но ко времени выхода книги о. Иоанна ему пришлось, по его собственному выражению, сократить научное изучение исихазма в пользу практического: как раз начался его 5-летний срок в лагерях Чаушеску.

Кроме православных ученых, очень много дали автору настоящей книги двое из его старших римско-католических коллег. Первый из них — упоминавшийся выше о. Мартин Жюжи. Значение его работ для книги о. Мейендорфа не исчерпывается, конечно же, постоянными поводами к богословской полемике. В начале 1930-х гг. двумя статьями о. Жюжи в *Dictionnaire de la théologie catholique*, которые фактически представляли собой монографию, был обозначен новый уровень исторических представлений как о самих спорах, так и о биографии св. Григория. Несмотря на некоторые поправки, предложенные еще о. Станилоэ, к 1950-м гг. уровень научного знания все еще определялся этими работами.

Второй — иезуит о. Ириней Осэр,³⁵ сотрудник Папского Восточного института (Pontificio Istituto Orientale) в Риме. Как ученый он

³³ D. STĂNILOAE, *Viața și Învățătura sfântului Grigorie Palama* (Seria teologică, 10). Sibiu 1938.

³⁴ См. ч. II, гл. VI, прим. xii. На основе православного аскетического предания и с полным учетом святоотеческой догматики о. Думитру написал также учебник по предмету, который в наших духовных школах имеет неправославное название «нравственного богословия»: D. STĂNILOAE, *Spiritualitatea ortodoxă ascetica și mistică*. București 1992.

³⁵ Его фамилия Hausherr произносилась именно так. Это известно как от людей, его лично знавших, так и из общих правил: франкофонные бельгийцы произносят свои германские фамилии по-французски.

посвятил свою жизнь изучению исихастской традиции на христианском Востоке (греческом, сирийском, коптском и армянском) с IV по XIV в. Несмотря на свое крайнее неприятие психосоматического способа молитвы, он опубликовал (1927) критическое издание сочинения первостепенной важности — *Способа священной молитвы и внимания*, атрибутируемого в рукописях преп. Симеону Новому Богослову. Еще важнее был вклад о. Осэра в понимание концептуальной истории исихазма: в работах 1930-х и особенно 1950-х гг. (учтенных в основном в настоящей книге) он показал исторически, что исихазм Симеона Нового Богослова и его последователей представляет собой не экзотические увлечения схизматиков, а непосредственное продолжение великой традиции древних подвижников. В своей деятельности проповедника и духовника он также призывал римско-католическое монашество оставить аффектированную религиозность западного типа и обратиться к трезвению и молитвенному опыту восточных отцов.³⁶ Не будучи православным, о. Ириней сделал для ознакомления Запада с Православием больше, чем многие православные.

Историография исихазма с 1959 до середины 1970-х гг.

Книга о. Мейендорфа и одновременное издание им *Триад* вызвали множество прямых откликов и целый шквал — косвенных.³⁷ Об отклике вл. Василия мы уже упоминали. К сожалению, ни В. Н. Лосский († 1957), ни о. Думитру Станилоэз своего отклика дать не могли. Что же касается о. Флоровского, то он был не настолько знаком с предметом книги, чтобы думать о научной рецензии. Вместо этого, явно под впечатлением книги, он сделал прекрасный богословский

³⁶ Но не следует думать, будто о. Ириней отказывался от чисто западной иезуитской практики «духовных упражнений». Напротив, с его именем связана едва ли не первая попытка найти возможность ее сочетания с опытом исихазма (I. HAUSHERR. *Les Exercices spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique* // *Orientalia Christiana Periodica*. 1954. 20. 7—26). Это, конечно же, выходит далеко за пределы, когда-то положенные преп. Никодимом Святогорцем, который извлек из аскетических сочинений Игнатия Лойолы едва ли не все, что может быть полезно для православных. В качестве новой работы на ту же тему см.: Ф. РУЛО. Святой Игнатий Лойола и восточная духовность // *Символ*. 1991. 26. 195—205.

³⁷ В объемистую и без того библиографию почти не попали работы на славянских языках; см.: D. STERNON. Bulletin sur le palamisme // *Revue des études byzantines*. 1972. 30. 231—341. Ср.: И. П. МЕДВЕДЕВ. Современная библиография исихастских споров в Византии XIV в. // *Античная древность и средние века*. Свердловск 1973. 10. 270—274. По современной библиографии см. заметку *От издателей* в начале книги.

доклад о св. Григории Паламе и православной традиции на торжествах по поводу 600-летия блаженной кончины св. Григория.³⁸

Интересно, что в рецензиях или в развернутых статьях по поводу монографии о. Мейендорфа почти сразу определились те позиции, которые будут характерны для разных «лагерей» как богословов, так и ученых, ведущих вплоть до сего дня споры вокруг наследия св. Григория Паламы. Некоторые из обнаружившихся тут позиций заявили о себе впервые, другие, не будучи новыми, заявили о себе с новой силой. Скажем, однако, заранее, что для изучения наследия св. Григория Паламы в последующие полтора десятка лет более всего сделают сам о. Иоанн Мейендорф и те ученые, которые будут работать в его фарватере.

Как можно было ожидать, не замедлила реакция в духе **католического антипаламизма**. Она прозвучала в рецензии известного специалиста по исихастским спорам (на работы которого о. Мейендорф ссылается) иезуита Э. Кандаля.³⁹ Ее суть остроумно выразил Д. Стир-нон: о. Кандаль «...сразу нахмурил брови, видя, как Палама важничает в патристическом собрании, и отказываясь допустить, чтобы учитель безмолвия находился в кильватере отцов Церкви».⁴⁰ Но этому направлению мысли была теперь задана большая работа. К началу 1970-х ему придется признать, что некоторые «паламитские заблуждения» начинаются у Великих Каппадокийцев, и перед ним встанет трудно-разрешимая (как оказалось) проблема переосмысления от начала до конца богословия св. Максима Исповедника (см. выше, ч. II, гл. V, прим. v). В более зрелой форме эта позиция будет сформулирована в специальном номере католического журнала *Istina*.⁴¹ Сегодня можно признать, что данное направление дискуссии о паламизме не привело ни к каким существенным результатам для изучения паламизма как

³⁸ G. FLOROVSKY. St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1959—1960. 5. 119—131 (рус. пер.: прот. Г. ФЛОРОВСКИЙ. Святой Григорий Палама и традиция Отцов // *Альфа и Омега*. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. 1996. N 2/3 (9/10). 107—116).

³⁹ E. CANDAL. Un libro nuevo sobre Gregorio Pálamas // *Orientalia Christiana Periodica*. 1960. 26. 418—428.

⁴⁰ STIERNON. Bulletin sur le palamisme. 256.

⁴¹ 1974. N 3, juillet-septembre. Перечислим статьи этого номера (они важны в силу своего программного характера): J. PH. HOUDRET. Palamas et les Cappadociens; J. M. GARRIGUES. L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur; J. S. NADAL. La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas; M. J. LE GUILLOU. Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation. В этой полемике о. Мейендорф не участвовал непосредственно, но в журнале его Свято-Владимирской семинарии по-

такового. Однако очень значителен оказался его вклад в изучение св. Максима Исповедника (хотя главные концепции этой школы по поводу его богословия обосновываются очень слабо, эти работы представляют тем не менее много интересного в историческом отношении и в различных второстепенных вопросах; велика также их заслуга в общем стимулировании интереса к научному изучению наследия этого отца). Разумеется, значение этой школы не мало также и для определения позиций в отношении к паламизму среди римско-католических богословов. Вышедшее наконец в 1995 г. издание полемических сочинений Акиндина было осуществлено одним из авторов «Истины» — о. Надалем. Наиболее важная богословская проблема, вышедшая на первый план благодаря авторам «Истины», — триадо-логический аспект учения о обоженнии. На этом мы остановимся ниже.

Неожиданной для многих, но зато отвечавшей лучшим надеждам автора стала реакция **благожелательного отношения к паламизму с римско-католической стороны**. Ее выразил в пространной статье высокоавторитетный (и высокопоставленный) католический богослов кардинал Журне.⁴² Дело было накануне II Ватиканского собора (1962—1965) и екуменических демаршей Афинагора Спиру и папы Римского Павла VI; это не могло не сказаться на обострении церковно-политического интереса к имени св. Григория Паламы. И здесь сыграла некоторую роль книга о. Иоанна. В 1970 г. Павел VI решил изучить вопрос о возможности внесения имени св. Григория Паламы в святцы греко-католической (униатской) церкви. Для этого он обратился к двум трудам: *Theologia dogmatica...* о. М. Жюжи и к «Введению» о. Мейендорфа. Результат изучения был, правда, отрицательным: как подытожил решение Папы госсекретарь Ватикана кард. Вельо, «потом был бы Фотий, а там и Лютер».⁴³ Однако в отношении научном индуцированная о. Мейендорфом волна благожелательного интереса к наследию византийского исихазма среди римско-католических ученых была более плодотворна. С середины 1970-х гг. к изу-

явился ответ в виде статьи: G. BARROIS. Palamism Revisited // *St Vladimir's Theological Quarterly*. 1975. 19. 211—231 (и еще одной статьи — Яннараса). О позиции францисканца о. Андре де Аллѣ см. ниже (на выход данного номера «Истины» он ответил статьей *Orthodoxie et catholicisme...*; см. ч. II, гл. V, прим. v).

⁴² CH. JOURNET. Palamisme et thomisme. À propos d'un livre récent // *Revue thomiste*. 1960. 60. 430—452. Ср. также рец. о. Л. Буйе, специалиста по восточнохристианской монашеской традиции (L. BOUYER // *Contacts*. 1960. 12. 160), который принял тезис о. Мейендорфа о «номинализме» Варлаама столь буквально, что вообще не увидел противоречия между паламизмом и томизмом.

⁴³ A. WENGER. *Le Cardinal Jean Villot (1905—1979): secrétaire d'Etat de trois papes*. Paris 1989. 112; цит. по: J. LISON. *L'Esprit repandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas* (Patrimoines. Orthodoxie). Paris 1994. 10—11, n. 15.

чению некоторых аспектов исихастской традиции обращается один из лучших патрологов XX в. (очень почитавшийся и о. Мейендорфом) — францисканец о. Андре де Аллэ (Лувен, Бельгия), — который не оставит этой темы до конца жизни.⁴⁴ Начиная с первой же статьи своего «околопаламитского» цикла,⁴⁵ о. де Аллэ ставит два рода вопросов: различие между традицией паламизма и западным богословием и отношение паламитского богословия к учению отцов IV в. (о. де Аллэ был прекрасным специалистом по эпохе II Вселенского собора, документы которой, включая сирийские и другие негреческие, знал досконально). Последний вопрос ставится им и решается совершенно беспристрастно и, как нам пришлось указать (ч. II, гл. V, прим. vi), разрешается гораздо убедительнее, чем это было сделано о. Мейендорфом. Очевидно, о. Мейендорф сразу же согласился с этой критикой. Что касается первого рода вопросов, то о. де Аллэ приходит к выводу о несомненной законности преемства между «паламизмом» и более ранней традицией Церкви. Этот вывод коренным образом влияет на подход к устранению догматических разногласий между двумя конфессиями. Православных не следует убеждать отречься от «паламизма», а вместо этого следует представить паламитскую и западную традиции как два аспекта единого церковного учения... Мы еще вернемся к этому подходу, когда будем обсуждать его обоснование на современном этапе. Пока отметим, что независимо от абсолютной достоверности такого воззрения в римско-католической среде оно содействовало появлению многих научных работ, ценность которых велика и в глазах тех, кто такого воззрения не разделяет.

⁴⁴ О нем см.: J. LISON. André de Halleux (1929—1994). *In memoriam // Revue des sciences religieuses*. 1994. 68. 403—408 (некролог написан учеником, который под руководством о. де Аллэ изучал богословие св. Григория Паламы). Незадолго до смерти все его работы, прямо или косвенно связанные с паламитской тематикой (за исключением кратких рецензий), были собраны в сб.: A. DE HALLEUX. *Patrologie et Œcuménisme*. Recueil d'études (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 93). Louvain 1990. 887 p. См. особо VI раздел: Le Palamisme (p. 769—856), но также и др. работы (ср.: ч. II, гл. V, прим. vi).

⁴⁵ A. DE HALLEUX. Palamisme et Scolastique // *Revue théologique de Louvain*. 1973. 4. 409—442 [репринт: IDEM. *Patrologie et Œcuménisme...* 782—815]. Помещая «персонализм» (но, скорее, в смысле Лосского, а не о. Мейендорфа) в ряд важнейших различий между западной и восточной традициями, о. де Аллэ исходит из законности в принципе как «персоналистского», так и «эссенциалистского» подходов (см. подробнее ч. II, гл. V, прим. vi). Это было сказано в противовес персоналистскому «экстремизму» о. Мейендорфа (свойственного ему до сер. 1970-х гг.), но прозвучало еще и в противовес сформулированной в это же самое время противоположной крайней позиции авторов «Истины» (возводившей триаологию блаж. Августина в ранг абсолютной истины); см. выше, прим. 41.

Критика со стороны консервативных православных прозвучала наиболее весомо (со множеством конкретных и справедливых замечаний, особенно по неточностям цитирования) со стороны о. Иоанна Романидиса⁴⁶ — почти ровесника о. Мейендорфа (род. в 1927 г.) и также ученика о. Георгия Флоровского, причем (в отличие от о. Мейендорфа) непосредственно учившегося у него в Америке.⁴⁷ Серьезного в научном отношении развития эта критика не получила. Тем не менее это не дает основания ею пренебрегать, если мы имеем в виду не только научную, но и богословскую сторону монографии о. Иоанна. О. Романидис и в менее резкой форме вл. Василий Кривошеин указали на реально свойственный монографии о. Иоанна Мейендорфа недостаток — слишком откровенную попытку скорее вписать «паламизм» в мышление современного человека, нежели приспособить свое мышление к системе понятий святого отца. Никто не станет отрицать, что всегда необходимо сочетание обоих подходов: ведь даже если исследователь будет считать свои представления целиком греховными и будет стараться от них избавиться, первоначальные сведения о том, как это сделать, он сможет

⁴⁶ J. S. ROMANIDES. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics // *The Greek Orthodox Theological Review*. 1960—1961. 6. 186—205; 1963—1964. 9. 225—270. В настоящей книге о. Мейендорф весьма благожелательно ссылается на первую монографию Романидиса, принесшую ему известность (ч. II, гл. I, прим. 44). К сожалению, мы здесь не можем коснуться, за ее для нас недоступностью, его книги *Ἁγίος Γρηγόριος Παλαμῆς* (Ἀθήνα 1975), вышедшей в один год и в pendant к его напумевшей *Ρωμιοσύνη-Ρωμανία-Ροῦμελή* (Θεσσ. 1975). Во всяком случае, ясно, что после того, как о. Романидис пришел к своей национально-политическо-церковной идее *Ρωμιοσύνη*, или *Ρωσσιωσύνη*, как особой общности, которая является единственной хранительницей православной веры, противостоящей «франкизму» (миру варваров-франков с его учителем — богословом-еретиком (!) Августином), еретическому искони, — в главные богословы первой пришлось идти св. Григорию Паламе. Этот аспект националистического «паламизма» о. Романидиса усваивается с одинаковым успехом в среде как екуменистов, так и традиционалистов, вплоть до некоторых старостильников. В последующие годы о. Романидис от отвращения к Западу дошел до предосудительной любви к Востоку: он стал одним из главных авторов унии с монофизитами, подписанной (в том числе лично им) в Шамбези (Швейцария) в 1990 г. — *Быста же друга... в той день* (Лк. 23, 12) филетизм и екуменизм.

⁴⁷ Это уже третий ученик о. Георгия Флоровского, упомянутый на малом протяжении этого послесловия. Среди его учеников оказываются сегодняшние иерархи от старостильнического епископа до титулярного митроп. Пергамского Иоанна Зизиуласа — столпа «неоправославного» модернизма. Есть ли все-таки что-то общее между учениками о. Георгия — если даже не все они состоят друг с другом в свхаристическом общении? Чуть ниже мы постараемся определить ту точку, после которой их пути разошлись.

понять только на своем собственном, грешном языке. Но встает вопрос о пропорции... Возможная тут научная дискуссия оказывается лишь верхушкой айсберга богословского спора о понимании Предания — и соответственно этому научные рецензии лишь слегка отражают отношение, которое формируется в церковной среде.

Сторонник «осовременивания» святых отцов может спросить своего оппонента: как он предполагает проверить, что усваивает именно «этос» отцов (любимый термин о. Флоровского), а не занимается стилизацией? Вот та проблема, при разрешении которой так сильно разошлись пути учеников о. Георгия Флоровского. Почти всем участникам постигшего православное богословие XX в. «патристического возрождения» (термин журналистов), кроме, быть может, самых поверхностных, общая форма ответа была ясна: гарантию подлинности всегда дает Священное Предание и только оно одно. Но где было Предание между XIV (или хоть XV) и XX в.? Школа о. Флоровского оставляла этот вопрос едва ли не на одну интуицию, так как о. Георгий преуспел главным образом в выяснении того, где и в чем Предания в это время *не было*. Думается, что именно в поисках Предания расходились пути учеников. Скажем забегая вперед, что у о. Мейендорфа до конца жизни представления об этом не отличались определенностью, и это не могло не настораживать тех, кто таковую определенность имел или искал и кого поэтому в буквальном смысле слова можно назвать традиционалистами. К этому вопросу мы вернемся в конце.

Особняком (как всегда!) стоит **восприятие книги на родине автора** — в России. Книга была довольно легко доступна (так как серия, в которой она вышла, поступала в крупные библиотеки Москвы и Ленинграда), и влияние ее было широко и разнообразно. Видимо, самым первым был тот экземпляр, который был прислан в редакцию «Византийского временника» на рецензию. Б. Т. Горянов — советский специалист по эпохе, с которым слегка полемизирует в своей книге о. Иоанн, — к этому времени уже фактически отошел от научных дел, и поэтому редакция переслала книгу в Свердловск (Екатеринбург) М. Я. Сюзюмову. Он и написал рецензию.⁴⁸

⁴⁸ М. Я. СЮЗЮМОВ // *Византийский временник*. 1963. 23. 262—268. Книга рассмотрена подробно и с увлечением. Помимо «тенденции» — подыскать для всего объяснение с точки зрения классовой борьбы — рецензент последовательно проводит ту мысль, что в условиях Византии гуманисты не должны были капитулировать перед исихастами (и тем паче переходить в латинство — тут, кстати, и о. Мейендорфу попадает за его реверансы в латинскую сторону), а поднимать народ против турок. Исихастам достается за «идеологию капитулянтства» перед турками (с. 265). У Сюзюмова узнаются аргументы антипаламитов («...Победа Паламы... — всё это привело к тому, что самоубийственные в политическом отношении

Тем не менее история с рецензией или, точнее, с книгой, полученной в Екатеринбурге, имела большие последствия для тогдашнего студента Сюзюмова — И. П. Медведева.⁴⁹ Близкое знакомство в

идеи фанатического исихазма стали господствующими в византийском обществе» (с. 262)), и его рецензия написана скорее с позиций антипаламитски понятого византийского патриотизма, нежели марксизма. Ему жалко византийского государства, а не бедных: «Мрачная фигура Паламы тесно связана с той трагической катастрофой, которая постигла византийское общество после торжества идеологической доктрины, выдвинутой этим византийским схоластом. Григорий Палама — идеолог и проповедник мистики, глава той части монахов-фанатиков, которые назывались „безмолвниками“ (исихастами)...» (с. 262). В отличие от большинства неправославных критиков о. Мейендорфа Сюзюмов принимает как очевидное его деление на «гуманистов» и «исихастов». Подобно Мейендорфу Сюзюмов — не только историк, но и участник спора, который для него не потерял актуальности. Видимо, оба ощущали Византию своей родиной. Поэтому выглядит закономерным, что автор устаивается всех возможных в подобной ситуации похвал: «Несмотря на то что книга Мейендорфа реакционна с начала до конца, несмотря на то что мы не найдем в ней научного анализа мировоззрения Паламы, тем не менее это исследование вместе с большими трудами Мейендорфа по изданию сочинений Паламы представляет значительный интерес» (с. 268). Надо сказать, что Сюзюмов был очень крупным византинистом дореволюционной выучки, и его антипаламизм, вероятно, имел ту же основу, что и у Ф. И. Успенского (интеллигентское неприятие монашества и «мистицизма»).

⁴⁹ Как рассказывает сам Игорь Павлович, книга эта сыграла совершенно особую роль в его научной судьбе: именно с нею (буквально «под мышкой») он вошел в византиноведение, причем начало этого пути оказалось достаточно драматичным. Ему, тогда (в 1960 г.) студенту исторического факультета Уральского университета (Свердловск), работавшему над дипломным сочинением по истории исихастских споров в Византии XIV в., была дана для прочтения сия книга его научным руководителем проф. М. Я. Сюзюмовым. Благоговейно приняв ее в свои руки, студент Медведев тут же потерял ее (оставил по рассеянности в городском транспорте). Казалось, что на еще не начавшейся карьере византиниста вполне можно было ставить крест. Трагедии, впрочем (не без помощи Божией и друзей-журналистов, «эзоповым языком» — дабы не узнал профессор! — широко оповестивших о потере), не произошло: через два исполненных тоскливого ожидания месяца, когда скрывать «следы преступления» от профессора, казалось, было уже невозможно, книгу принес по указанному в газетах адресу... рабочий Уралмаша. Книга, таким образом, была не только прочитана, но и почти полностью переведена (о качестве этого студенческого перевода И. П. отзывается не без юмора). Об этой истории знал и сам автор книги, с которым И. П. связывали многолетние дружеские отношения. Работу над настоящим изданием И. П. Медведев воспринял как своего рода «послушание», как личную дань памяти о. Иоанна Мейендорфа. Его отношение вполне разделяет и автор этих строк, который имел драгоценную возможность в течение более чем 4 лет обсуждать с о. Иоанном многочисленные проблемы, прямо или косвенно связанные с темой этой книги.

годы учебы с книгой о. Иоанна приковало к эпохе противостояния тех групп, которые именно о. Иоанн определил как «гуманистов» и «исихастов» (XIV—XV вв.), его дальнейшие научные интересы. Несмотря на свое тогдашнее неприятие исихазма как идеологии (которое потом все более и более смягчалось), Медведев сразу принял сторону о. Иоанна в бесконечных спорах о том, что считать «византийским гуманизмом» (см. ч. I, гл. I, прим. ix-x). В первой половине 1970-х гг. начали выходить его основные работы, очень важные для понимания идеологии антипаламитского лагеря и вообще той среды, в которой развивалось все это противостояние, а также многочисленных вопросов источниковедения Палеологовской эпохи.⁵⁰ Выходя за хронологические рамки этого раздела, упомянем имя Н. Д. Барабанова — одного из последних учеников М. Я. Сюзюмова, который также посвятил себя главным образом истории эпохи исихастских споров; его работы стали выходить с конца 1970-х гг.⁵¹ Идеологическое влияние Сюзюмова в них постепенно вытеснялось непосредственным влиянием о. Мейендорфа, который следил за работой Барабанова с большой симпатией. С конца 1960-х гг. стали выходить работы Г. М. Прохорова, но о них лучше будет сказать чуть ниже, так как этот ученый был прямым учеником о. Мейендорфа и даже своего рода его «агентом влияния» в СССР.

В русских церковных кругах книга была встречена с жадным интересом, и в духовных академиях довольно быстро были сделаны рукописные переводы.⁵² (Когда началась подготовка настоящего издания, все попытки их разыскать оказались тщетными, так что переводить пришлось заново. Но, по условиям нашей жизни, это нужно принять как знак чрезвычайного внимания.) Тем не менее, по при-

⁵⁰ В связи с настоящей книгой из них наиболее важны указанные в прим. ix к гл. I ч. I, а также: И. П. МЕДВЕДЕВ. *Мистра. Очерк истории и культуры поздневизантийского города*. Л. 1973; I. P. MEDVEDEV. *Tendances vers une Renaissance dans la culture byzantine tardive // Byzantiaka*. 1984. 4. 113—136; И. П. МЕДВЕДЕВ. *Очерки византийской дипломатики (частноправовой акт)*. Л. 1988. Первое изд. его книги «Византийский гуманизм XIV-XV веков» появилось в 1976 г. В 1997 г. должно выйти 2-е изд., существенно переработанное. Некоторые другие работы, представляющие интерес по частным вопросам, указывались в наших примечаниях. Полная библиография трудов находится в печати в: *Византиноведение*. 1996 [1997]. 2.

⁵¹ Все основные работы учтены выше в примечаниях; см. ч. I, гл. I, прим. 34, 35 и vii.

⁵² В частности, в Москве заказанный Патриархией перевод выполнял В. М. Живов — ныне известный славист, но также и очень хороший патролог, хотя и мало печатающийся (ср.: ч. II, гл. VI, прим. xvii).

чине глубокого упадка науки и образования в советских духовных школах, отсюда не вышло ровно никаких последствий ни для науки, ни для богословия.⁵³

В 1970-е гг. книга о. Иоанна стимулировала моду на «паламизм» и в кругах светской интеллигенции, занятой «духовными проблемами», но либо откровенно вне Православия, либо, во всяком случае, не стесняющей себя нормами церковных канонов. В работах, скажем, по «семиотике» стало хорошим тоном цитировать Паламу — обычно по все той же книге о. Мейендорфа. Этому интересу мы обязаны единственным полным русским переводом *Триад*, выполненному в 1970-е гг. В. Вениаминовым (псевдоним В. В. Бибихина), но опубликованным только в 1995.⁵⁴

Обсудив вкратце вклад в изучение паламизма тех, кто не согласился или не вполне согласился с автором книги, перечислим кратко и то, что было сделано в качестве **прямого развития идей и методов о. Иоанна Мейендорфа**. Вклад этих исследователей самый значительный, но о нем не нужно будет слишком распространяться, поскольку основные результаты их работ были приведены в соответствующих местах комментария.

⁵³ Позднее, с середины 1980-х гг., в изданиях Московской Патриархии появляются некоторые оригинальные (т. е. не переводы и не пересказы «с иностранного») публикации по истории исихазма. Но обычно они принадлежали авторам, работавшим вне стен официальных учреждений МП. Единственное исключение — сочинения И. Экономцева, впрочем начинавшего свою карьеру в качестве светского византиниста. Тому, кто заинтересуется их богословским содержанием, можно рекомендовать обратиться сразу к первоисточнику — Н. А. Бердяеву, где те же самые идеи изложены гораздо талантливее и без неуместных ссылок на Мейендорфа и Паламу.

⁵⁴ О качестве этого перевода дают некоторое представление те примеры, которые мы иногда приводили выше (в ч. II). Из них видно, что переводчик подчас минует очень трудные места, даже не замечая их трудности, но подчас спотыкается на самых простых. Его перевод можно рекомендовать для первоначального ознакомления с содержанием *Триад*; при этом нужно учитывать, что пользоваться таким переводом нужно примерно так же, как машинным: перевод сделан талантливо и при хорошем знании языка — но почти без всякого понимания содержания и без редактирования специалистом. Привнесенные переводчиком комментарии представляют собой смесь пересказа случайно попавшихся ему чужих научных трудов с собственными фантазиями о Православии. Подобное изучение исихазма продолжается и сейчас, чему пример — упомянутый выше сб. «Синергия» (прим. 26). В богословском отношении это литература на любителя, а на научную содержательность она почти и не претендует.

Самым главным вкладом этих исследователей было начавшееся в Фессалонике в 1962 г. под общей редакцией проф. П. К. Христу († 1995) издание *Собрания сочинений* св. Григория (в которое вошли, в несколько обновленном виде, и подготовленные в 1950-е гг. издания о. Мейендорфа). Последний на сегодня IV том этого издания вышел в 1988 г.; к моменту неожиданной кончины проф. Христу V том был близок к завершению, но пока что не вышел. Несмотря на претензии, которые предъявили к текстологическому уровню издания западные ученые, недостатки *Собрания* с избытком перевешиваются его достоинствами. Большей частью в него вошли не издававшиеся ранее произведения, а для немногих в его составе переизданий текст дан все-таки более надежный. Параллельно *Собранию* св. Григория Паламы греческие ученые постепенно издают творения св. Филофея Коккина и уже издали Иосифа Калофета (на все вышедшие тома мы ссылались в примечаниях к книге).

В развитие исторической части монографии о. Мейендорфа наиболее важные работы за последующее 15-летие принадлежали самому автору.⁵⁵ В отношении богословском особенно выделялись две монографии — *Παλαϊκὰ* И. Манцаридиса⁵⁶ (ученика П. К. Христу и его сотрудника по изданию *Собрания творений* св. Григория) и «Таинство Святыя Троицы согласно святому Григорию Паламе» иером. Амфилохия Радовича (одного из непосредственных учеников св. Юстина Поповича; ныне митроп. Черногорский), на которую мы

⁵⁵ Почти все они вошли в его том *Variorum reprints (ByzHes)* и были приведены нами в своем месте. Из не упоминавшихся до сих пор работ отметим те, которые важны для понимания общего климата эпохи: J. MEYENDORFF. *Society and Culture in the Fourteenth Century: Religious Problems* // *Actes du XIV^e Congrès International des Études Byzantines*. Bucarest, 6—12 sept. 1971. Bucarest 1974. I. 111—124 [репринт: *ByzHes*, VIII]; IDEM. *Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries* // *Art et société à Byzance sous les Paléologues*. Actes du Colloque organisé par l'Association Internationale des Études Byzantines. Vénice 1971. 53—71 [переизд. в: *Kariye Djami* / P. Underwood. Vol. 4 (Bollingen Series, 70). Princeton 1975. 93—106]. Ср. также: И. Ф. МЕЙЕНДОРФ. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // Институт Русской литературы (Пушкинский Дом). *Труды Отдела древнерусской литературы*. 1974. 29. 291—305. Более подробно см. в библиографиях трудов о. Иоанна (обе далеки от полноты и дополняются как за счет друг друга, так и аппаратом настоящего издания): Г. М. ПРОХОРОВ. Памяти о. Иоанна Мейендорфа: 17.02.1926—22.07.1992 // *Византинороссика*. 1995. 1. С. X-XX, особ. XV-XX; [С. С. ХОРУЖИЙ]. Библиография трудов о. Иоанна Мейендорфа // *Синергия*... 33—41.

⁵⁶ См. выше, ч. II, гл. I, прим. IV. Книгу составили статьи автора за 10 лет (1963—1973).

часто ссылались.⁵⁷ Для обеих работ характерно продолжение и расширение наблюдений о. Мейендорфа, но без методологических инноваций.

Среди ближайших продолжателей о. Мейендорфа нужно назвать и Г. М. Прохорова, чьи интересы были особенно близки занятиям о. Иоанна со второй половины 1970-х гг. (исихазм и церковная и политическая история Руси XIV—XV вв.), которые лишь намечались в монографии о св. Григории. Кроме того, ему принадлежит ряд публикаций средневековых славянских версий произведений св. Григория Паламы и других авторов его круга (Иоанна Кантакузина, Давида Дисипата).⁵⁸ Одновременно с Прохоровым к изучению славянских переводов исихастской литературы, а также оригинальных произведений исихастской традиции на славянском обращаются другие исследователи — главным образом в Болгарии и Югославии.⁵⁹ Кроме того, большое значение в области изучения исихазма у славян имеют работы А.-Э. Тахиаоса. К сожалению, до сих пор остается без всякого изучения история исихазма и даже просто история монашества в

⁵⁷ Важнейшие главы монографии вышли также по-французски в виде статей: Hiérom. Amphilochios (RADOVITCH). Le Mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas // *Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего экзархата*. 1975. N 91—92. 159—170; IDEM (archimandrite). „Le Filioque“ et l'énergie créée de la Sainte Trinité selon la doctrine de Saint Grégoire Palamas // *Ibid.* N 89—90. 11—44.

⁵⁸ Все эти работы указывались в своем месте. Здесь же назовем дополнительно: Г. М. ПРОХОРОВ. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // Институт Русской литературы (Пушкинский Дом). *Труды Отдела древнерусской литературы*. 1968. 23. 86—108; ОН ЖЕ. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов) в библиотеке Свято-Троицкой Сергиевой Лавры с XIV по XVII в. // *Там же*. 1974. 28. 317—324.

⁵⁹ Здесь нет возможности дать подробное обозрение этой обширной области, лишь малая часть которой отразилась в наших примечаниях. Ограничимся ключевыми публикациями, где содержится дальнейшая библиография: К. ИВАНОВА-КОНСТАНТИНОВА. Някои моменти на българовизантийските литературни връзки през XIV в. (Исихазмът и неговото проникване в България) // *Старобългарска литература*. 1971. 1. 209—242; *О кнезу Лазару*. Научни скуп у Крушевцу 1971. Београд 1975; *Търновска книжница школа*. Т. 4. *Културното развитие на българската държава (краят XII-XIV век)*. София 1985; I. MARCEVSKI. Terms from Hesychast Texts in Middle Bulgarian Translations. Demonstrated by examples from works of Gregory Palamas // *Byzantinoslavica*. 1990. 51. 208—215; K. IVANOVA, P. MATEJIC. An Unknown Work of St. Romil of Vidin (Ravanica). (Preliminary Remarks) // *Palaeobulgarica*. 1993. 17. N 4. 3—15 (с библиограф. по преп. Ромилу — одному из ближайших учеников преп. Григория Синаита в Болгарии).

третьем «секторе» православной икумены нашего тысячелетия — арабоязычном (Антиохийский патриархат).

Историография исихазма с конца 1970-х гг. до 1995 г.

В конце жизни о. Иоанн Мейендорф занимался византийским исихазмом не очень много. Главные его интересы сосредоточивались сначала в области византино-русских церковных и политических отношений, а потом на эпохе св. императора Юстиниана.⁶⁰ Ниже мы остановимся только на тех именах, которые впервые заявили о себе (по крайней мере, в области изучения исихазма) не ранее середины 1970-х гг. Мы не будем также касаться изданий, которые важны для всех областей византиноведения и только в частности — для изучения исихастской традиции (о них см. вступительную заметку «От издателей» и список сокращений).

Прежде всего тут следует назвать два имени: итальянского исследователя Антонио Риго и канадского — Роберта Синкевича. В наших прибавлениях к тексту мы изложили, хотя и с неодинаковой полнотой, результаты всех их работ, имеющих отношение к теме византийского исихазма (за исключением рецензий и тех публикаций, которые полностью перекрываются более поздними) по состоянию на начало или середину 1996 г. Столь большого внимания их работы заслуживают, на наш взгляд (который, впрочем, разделялся и о. Мейендорфом), потому, что они по-новому взглянули на источники и настолько обогатили наши сегодняшние знания, что теперь мы можем говорить о новом этапе изучения византийского исихазма. Не перечисляя заново их работ (читатель может сам отыскивать их по указателю), мы лишь подведем итог их деятельности.

Роберт Синкевич. Его работы группируются вокруг двух осуществленных им издательских проектов — *Глав физических...* св. Григория Паламы и проповедей св. Феодипта Филадельфийского. Первый проект стимулировал уточнение хронологии ряда произведений св. Григория (как самих *Глав*, так и некоторых других) и подробное изучение контекста (естественнонаучного, философского, богословского) издаваемого сочинения св. Григория. Наиболее интересные результаты последнего — опровержение общепринятой до Синкевича гипотезы о влиянии на св. Григория психологической триадологической модели блаж. Августина (были указаны подлинные источники) и оценка его научных познаний в историко-научной и историко-философской перспективе (она оказалась довольно высокой, как то и утверждал

⁶⁰ В этот период он обращается вновь к теме Софии в искусстве Палеологовского времени (см. выше, ч. II, гл. V, прим. 109), а также к истории Флорентийского собора (см. ч. I, гл. VI, прим. v). Пишет также статьи для справочных изданий.

агиограф — св. Филофей). Издание св. Феоплипа сопровождалось подробным изучением его биографии и отношений с современниками, в особенности его позиции по отношению к арсенитскому расколу. Р. Синкевичу удалось завершить долгожданный труд извлечения из забвения творений этого великого святителя, начатый еще о. С. Салавилом (на которого ссылается о. Мейендорф в этой книге), но прервавшийся за его смертью. Особняком стоит по-своему также очень важное исследование «догматического» (и антиеретического) толкования на молитву Иисусову (с изданием текстов ранних редакций), важное также и для истории текста этой молитвы (одно из обвинений со стороны Варлаама строилось на принятии исихастами якобы искаженного ее текста). Впрочем, история текста молитвы Иисусовой — область долговременных занятий А. Риго. Издание *Ответов* Варлаама Георгию Лапифу дало повод для новой инвентаризации всех греческих произведений Варлаама (критическое издание которых начала в 1995 г. ученица Р. Синкевича Тия Кольбаба), а также для пересмотра начала исихастских споров — как в историческом отношении, так и в концептуальном. Со стороны исторической предложены существенно иная хронология начальных событий (Р. Синкевич опирался, впрочем, на наблюдения о. Даррузеса) и иная концепция взаимоотношения и хронологии соответствующих полемических произведений. Со стороны концептуальной было гораздо точнее описано то свойственное Варлааму представление, которое о. Иоанн не слишком удачно назвал «номинализмом».⁶¹

⁶¹ Позволим себе и мы небольшое замечание о «номинализме». Р. Синкевич убедительно продемонстрировал, что Варлааму не был свойственен номинализм в настоящем смысле слова: мнение о том, что «...за исключением первых сущностей [по Аристотелю, т. е. индивидуальных бытий, или ипостасей] не может быть никакого другого бытия (...ὅτι τῶν πρώτων οὐσίῶν ἀναρροῦμένων ἀδύνατον τῶν ἄλλων τί εἶναι)» приводится им в качестве одной из неприемлемых альтернатив (R. E. SINKEWICZ. *The Solutions Addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their Philosophical Context* // *Mediaeval Studies*. 1981. 43. 151—217, особ. 209.8—9, ср. 167). Вместо этого Варлаам учил о двух родах универсалий: существующих врожденно в нашей душе (это соответствует «номинализму» и было замечено о. Мейендорфом) и существующих в Боге, которым первые соответствуют, но не вполне. (Отсюда невозможность достоверного доказательства в богословии.) Универсалии в Боге суть «идеи», творящие конкретное бытие. Но тут Варлаам, хотя и прямо ориентируясь на Платона (и еще более прямо, как показывает Синкевич, на Прокла), вносит существенную коррективу по отношению к языческому платонизму: «идеи» не составляют у него никакого отдельного бытия от Бога, а принадлежат непосредственно Божественному Уму. Таким образом, непосредственно всепроницающий и творящий Божественный Ум, или попросту Бог, становится универсалиями (ср. анализ Синкевича: *Ibid.* 167, 171—

Антонио Риго. Этот исследователь посвятил себя изучению аскетических учений и форм молитвенной практики, а также персоналиям. Его постоянный интерес — сходство и различие между византийским исихазмом как таковым и исихазмом ложным, который в поздней Византии нередко называли мессалианством (т. е. богумильством), несмотря на его значительное отличие от подобных сект. Изучение этой византийской эзотерической традиции находится в самом начале. Риго не только значительно продвинул его, но и показал, что именно в контексте «охоты на мессалиан» выстраивались обвинения против исихастов. Что касается персоналий, то особенно значительными можно считать его портреты преп. Никифора Исихаста, преп. Григория Синаита и св. патр. Исидора (портрет Синаита создан на основе, подготовленной Бэлфуром). Добавим еще, что именно у Риго можно найти наиболее полный свод всего, что нам

172). А priori сомнительно, чтобы Варлаам мог изобрести все это построение, хотя до сих пор ближе Прокла никаких параллелей указано не было. Следовало бы произвести поиски в поздней Византии. Из уже введенного в научный оборот материала обращает на себя внимание видимый «номинализм» Евстратия Никейского, отмеченный в его антимонофизитской аргументации (P. JOANNOU. *Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi // Byzantinische Zeitschrift*. 1954. 47. 369—378; в качестве обобщающей монографии о Евстратии Никейском см.: Θ. Ν. ΖΗΣΗ. Νικήτα Σεΐδου, λόγος κατὰ Εὐστρατίου Νικαίας (Ἀριστοτελεῖον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης. Ἐπιστημονικὴ Ἐλετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς. Τ. 18^η Παράρτημα 21). Θεσσ. 1976). Знаменитая ересь Евстратия, за которую он был осужден в 1117 г. (будто человечество Христа «рабски служит» Его божеству), также могла бы произтекать из подобного «номинализма»: как мы достоверно знаем об учении Евстратия, реальное человеческое бытие Христа он считал бытием индивидуума; если бы он при этом, подобно Варлааму, не отрицал вообще реальность «второй сущности», а усваивал ее непосредственно Богу, то из этого следовало бы, что обожение человечества Христа принципиально не отличается от соединения Бога со всякой тварью, и, следовательно, оно должно воздавать рабское поклонение Его божеству. Наша гипотеза тем более вероятна, что Евстратий был учеником Итала, а Итал — Пселла. Богословские произведения обоих этих авторов (Иоанн Итал. *Сочинения* / Греч. текст с вариантами и примечаниями публикуется по материалам Гр. Ф. ЦЕРЕТЕЛИ. Ред. и предисл. Н. И. КЕЧАКМАДЗЕ. Тбилиси 1966; Michaelis Pselli *Theologica* / P. GAUTIER (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana). Leipzig 1989. I) практически не изучались, при поверхностном же знакомстве они показались нам многообещающими. Наше предположение кажется нам особенно вероятным еще и потому, что в ранней Византии учение, подобное Варлаамову (по крайней мере, подобное в том отношении, что это был тоже «номинализм» на почве платонизма — оригенизма), вполне надежно просматривается — у патр. Константинопольского Евтихия (и то же самое или близкое в одной из севирианских сект — у Иоанна Филопона; см. ч. II, гл. II, прим. iii).

известно по истории делания молитвы Иисусовой за всю византийскую историю.

Некоторые другие исследователи (особ. Г.-В. Байер, А. Константи-нидис Геро, Д. Бэлфур; см. также выше о греческих ученых, группи-ровавшихся вокруг П. К. Христу) издавали некоторые важные источники — как исихастские, так и антипаламитские — и содейст-вовали выяснению многих частных вопросов. В России, помимо упо-минавшихся выше имен, нужно назвать еще Е. М. Ломизе (исихазм и церковная политика Византии середины XIV — середины XV в.; про-блема православного отношения к власти монарха-еретика).

В 1984 г. в Фессалонике прошел симпозиум, посвященный св. Григорию Паламе. Среди опубликованных затем работ⁶² оказа-лась и очень важная статья о. Мейендорфа — его итоговая публи-кация по триадологии св. Григория.⁶³

Следует особо сказать о тех работах, в которых на основании ис-торических исследований выясняется **богословское значение исихазма**. В отличие от предшествующего периода католическая историография привнесла здесь больше нового, нежели православная (а протестант-ская — совсем мало). Как было видно из наших примечаний, основ-ной вклад в изучение богословия св. Григория Паламы **со стороны православных** внесли о. Иоанн Мейендорф и особенно о. Думитру Станилоаэ. Важным событием был также выход монографии Аристи-да Пападакиса о св. Григории Кипрском (1983), но в ней исторический анализ преобладает над историко-богословским. Самым же заметным богословским «развитием» паламизма в номинально православной среде стала деятельность Христоса Яннараса, которая постепенно приобрела совершенно скандальный характер... Но анализ всех этих богословских тенденций завел бы нас слишком далеко от истинного учения св. Григория Паламы. Поэтому обратимся лучше к работам католиков, авторы которых не претендуют на звание православных, но зато искренне стремятся узнать правду о паламитской традиции.

С римско-католической стороны особенно важные труды были предложены в рамках обоих упомянутых выше направлений — как антипаламитского, так и нового «пропаламитского».

Из «антипаламитских» трудов особенно много для понимания исихастской традиции дают работы немецкого иезуита о. Герхарда

⁶² *Πρακτικὰ θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ* / Προνοία του Πανα-γιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κ. κ. Παντελεήμονος Β΄. Θεσσ. 1986.

⁶³ J. MEYENDORFF. Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα στὴ Θεολογία τοῦ Ἀγ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // *Αὐτόθι*. 137—153.

Подскальского (этот автор, впрочем, нисколько не зависит от круга авторов «Истины»).⁶⁴ Как мне кажется, надо признать, что значение их о. Мейендорфом недооценивалось (он всегда отдавал должное эрудиции о. Подскальского, особенно библиографической, но совсем не принимал его концепций). О. Подскальский считает, что гуманизм (понятый в смысле гуманитарных занятий) — лучшее, что было в Византии и что сказывалось во всех переменах к лучшему в Православной Церкви. «Паламизм», традицию которого он представляет в исторической перспективе до XIX (и отчасти XX) в., — это «элемент торможения». Паламизму органически свойственен дух обскурантизма и самодостаточности и, следовательно, непримиримости. По мнению о. Подскальского, в Православной церкви есть очень много хорошего и без паламизма, и остается надеяться, что православные когда-нибудь преодолеют свой паламизм... Такие воззрения автора не препятствуют его трудам содержать огромное количество важных конкретных сведений. Но, самое главное, трудно и едва ли возможно было бы доказать, будто выводы о. Подскальского совсем уж не следуют из его материала. Если мы возьмем святоотеческое (и «паламитское») учение о познании Бога и о видении Духа святыми непосредственно — хотя бы в том объеме, в котором это учение изложил для нас выше о. Мейендорф, — то возникает «детский» вопрос, на который прямо, честно и цитируя святых отцов, живших из столетия в столетие, отвечает о. Подскальский и который в лучшем случае замалчивается (так у о. Мейендорфа) или грубо извращается (см. ниже) у тех современных «паламитов», кого носит ветер экуменизма: могут ли святые — и не в одиночку, а многие и многие — ошибаться, говоря, что в таких-то сообществах, именующих себя христианскими, благодати Божией нет и Церкви нет? Могут ли они именно в данном вопросе из поколения в поколение обходиться без боговидения? О. Подскальский формули-

⁶⁴ Ряд статей по различиям в философско-гносеологическом подходе к богословию между паламитами и антипаламитами, с итоговой монографией по этому вопросу (содержащей множество конкретных наблюдений и подробную библиографию по каждому автору): G. PODSKALSKY. *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischer Geistgeschichte (14./15. Jh.)*. (Byzantinisches Archiv, 15). München 1977; IDEM. *Orthodoxie und westliche Theologie // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1981. 31/2. 513—527; 1982. 32/1. 293—301; IDEM. *Die griechisch-byzantinische Theologie und ihre Methode // Theologie und Philosophie*. 1983. 58. 71—87. Но, пожалуй, гораздо больше для понимания поздневизантийского исихазма дает его книга о более позднем периоде: PODSKALSKY. *Griechische Theologie...* (ср. рец. В. М. ЛУРЬЕ // *Византийский временник*. 1992. 53. 182—185); содержащиеся в ней наблюдения по исихазму подытожены в статье: G. PODSKALSKY. *I teologi greco-cattolici e greco-ortodossi della Turchia (XV—XVIII sec.) et l'esicismo palamitico // Amore del bello...* 121—134.

рует свой ответ в форме обвинений, но от этого суть не становится менее верной: абсолютная Истина не может не претендовать на абсолютную исключительность. Исторические обстоятельства или богословская терминология служат к прояснению границ между Церковью и не-Церковью, но граница эта существует объективно, независимо от того, насколько она ясна для внешнего наблюдателя. Для екуменистов протестантской закваски (вроде Болотова) все наблюдатели тут могут быть только внешними... Но не странно ли держаться того же мнения, будучи «паламитом»? И если притом ты сам не имеешь необходимого тут непосредственного боговидения, то не естественно ли обратиться к тем, кто его имел и имеет, — т. е. к святым отцам, а не к изучению истории? Итак, в «паламизм» можно верить или не верить, но в том и в другом случае нужно понимать, к каким выводам он ведет. К этому создает большое препятствие екуменическая ангажированность, в атмосфере которой происходило «патристическое возрождение». И поэтому приходится признать, что иезуит о. Подскальский не только как библиограф, но и как богослов в определенном отношении оказался хорошим, а то и лучшим специалистом по исихастской традиции.

Что касается обвинения исихастов в тенденции к обскурантизму, то повод к нему есть (даже о. Мейендорф признал нечто подобное — см. выше, ч. I, гл. I, раздел «Монахи и гуманизм»). С другой стороны, и о. Подскальский отдает себе отчет, что среди исихастов были люди, весьма преуспевшие в *humanitas*.⁶⁵ Так что спор лишь о том, насколько исихазму присущ обскурантизм внутренне. Здесь автор настоящего Послесловия склонен присоединиться к позиции о. И. Мейендорфа и И. П. Медведева: исихазм не допускает черпать во внешних науках основу для веры и мировоззрения, во всем же остальном он не связывает. Естественно, что в условиях, когда получение образования сопряжено с большими опасностями для веры и благочестия, лучше пожертвовать образованием. Но это вовсе не значит, что не нужно стремиться к образованию — в разумных пределах.

Со стороны «пропаламитской» из работ римско-католических богословов о паламизме в 1980-е гг. основное значение имели работы о. Андре де Аллэ (см. выше), в 1990-е — его ученика, канадского доминиканца о. **Жака Лисона**. Заняться изучением триадологии св. Григория Паламы его побудил когда-то не кто иной, как о. Иоанн Мейендорф, памяти которого он посвятил свою

⁶⁵ С большой любовью он пишет о преп. Никодиме Святогорце в своей книге о греческом богословии периода туркокрации; всего через 4 года выйдет книга «православного» Х. Яннараса (см. выше, прим. 8), в которой на этого же святого будет возведена всевозможная хула. Поневоле задумаешься, кто к Православию ближе...

монографию.⁶⁶ Мы упоминали в другом месте о том, как разрешаются в монографии о. Лисона некоторые наиболее трудные вопросы учения св. Григория.⁶⁷ Поэтому здесь ограничимся лишь общими соображениями о его труде.

Для о. Лисона «паламизм» — это не только вполне оправданное продолжение святоотеческой традиции, но даже более — сама святоотеческая традиция. Св. Григорий Палама прямо именуется «святым отцом».⁶⁸ В отличие от работ о. де Аллё, проблематика его исследования состоит не в том, чтобы выяснить принципиальную допустимость «паламизма», а уже в следующей за этим задаче: постараться проследить внутреннюю логику богословского учения как системы и соотнести его с привычными формами западной богословской мысли. Станным образом это поставило автора под огонь критики как с Запада, так и с Востока. Упрек «с Запада»: «...можно пожалеть о том, что аргументация противников Паламы представлена только через самого Паламу, что, очевидно, искажает перспективу... не следует жертвовать научной строгостью во имя похвального стремления католического богослова к экуменическому пониманию».⁶⁹ Действи-

⁶⁶ LISON. *L'Esprit repandu...* (Ср. также развернутое авторское резюме: J. LISON. *L'Esprit de la Pentecôte selon Grégoire Palamas // L'Église canadienne*. 1994. 27. 179—182.) Кроме монографии, вышли рецензии и следующие статьи: J. LISON. *L'énergie des trois hypostases divines selon Grégoire Palamas // Science et Esprit*. 1992. 44. 67—77; *La divinisation selon Grégoire Palamas. Un sommet de la théologie orthodoxe // Irénikon*. 1994. 67. 59—70. Все эти работы написаны еще при жизни о. А. де Аллё.

⁶⁷ Ч. II, гл. VI, прим. xi, xii. Ср. также: ч. II, гл. II, прим. ii.

⁶⁸ LISON. *La divinisation selon Grégoire Palamas...* 59. В этом месте поясняется, что для Востока значение св. Григория более-менее аналогично значению Фомы Аквинского для Запада. В предисловии к монографии о. Лисона, написанного другим доминиканцем, Григорий Палама сопоставляется с Фомой Аквинским в том смысле, что оба не являются такими абсолютными общецерковными авторитетами, как Афанасий, Василий, оба Григория, Златоуст и Ефрем (J. M. R. TILLARD. *Préface // LISON. L'Esprit repandu...* V—XII, особ. VI). Это предисловие принадлежит одному из основных идеологов современного католического экуменизма и творцов «Баламандского документа» (1993 г.; признание православными и римо-католиками друг друга в качестве церкви, одинаково обладающих всей полнотой благодати, — и это помимо всякого богословского диалога; см. выше, ч. II, гл. VI, прим. 2); оно содержит собственный взгляд на паламизм (едва ли не всецело почерпнутый из вторичных источников и скорее самых доступных, нежели самых надежных), который интересен сам по себе как образец того, что сегодня знают о паламизме в католическом мире те, кто не изучает его профессионально, но интересуется по долгу службы.

⁶⁹ Рец. М.-Н. CONGOURDEAU // *Revue des études byzantines*. 1995. 53. 371—372, особ. 371. Здесь же выражена надежда на появление новой аргументации после издания Акиндина о. Надалем. Подобную же надежду мне доводилось слышать и от других западных коллег.

тельно, в этом отношении книга о. Лисона отличается от книги о. Мейендорфа почти полным отказом от использования антипаламитских источников. Но едва ли это является методологической ошибкой: ведь автор не занимается историей споров и не пытается оценивать, насколько паламиты были правы. Единственная его цель — проследить внутреннюю логику рассуждений св. Григория. Упрек «с Востока»: стремление о. Лисона найти «точки соприкосновения» между восточным и западным богословием вольно или невольно «...ставит на один уровень богословие святых безмолвников и богословие рационалистов, что неизбежно приводит к релятивизации догматов — не таково ли печальное следствие межконфессиональных диалогов? — и к отрицанию реальности мистического опыта, на котором догматы основаны. Ведь именно последнее побудило святого Григория оставить свое афонское уединение как раз для того, чтобы отстаивать реальность этого опыта, пережитого святыми». ⁷⁰ Этот

⁷⁰ Анонимная рец. в: *La Lumière du Thabor*. 1996. N 47—48. 161—164, особ. 163 (международный богословский журнал «Свет Фавора» издается парижским православным Братством св. Григория Паламы, находящимся в юрисдикции Свящ. Синода Истинно-православных христиан Греции, возглавлявшегося преосв. архиеп. Афинским Авксентием; братство было основано выдающимся подвижником и исихастом, к прославлению которого сейчас собираются материалы, — архим. Амвросием Fontrier (1917—1992)). В рецензии, кроме того, высказан справедливый упрек в непонимании автором учения св. Григория Паламы в той части, которая относится, по терминологии автора, к «горизонтальному» измерению действия благодати — т. е. еклесиологическому. Ср.: «Что же касается „горизонтального“ распространения благодати, то приходится констатировать, что ей почти не отводится места у нашего автора [св. Григория Паламы]. Он придает значение главным образом восхождению личностей к чистой молитве и, следовательно, индивидуальной концепции спасения... Упор на опыт, на значение духовных отцов, „харизматическая“ тенденция нашего автора — все это ставит нас в преимущественно „вертикальные“ отношения с Богом» (LISON. *L'Esprit repandu...* 269). Но для вывода в такой области требовалось бы рассмотреть учения св. Григория о Телес Христовом во всех его аспектах (христологическом, еклесиологическом и евхаристическом, сотириологическом), с преимущественным вниманием к таким произведениям, как *Против Акиндина* и *Против Григоры*. Но это даже не входило в задачу автора. Поэтому мы бы посчитали этот вывод о. Лисона слишком поспешным. Специфика православного понимания Церкви как Тела Христова была обозначена в работах одного из крупнейших католических богословов и патрологов (и доминиканца, как и о. Лисон) — о. Ива Конгара, и, быть может, никто лучше о. Лисона не подготовлен к тому, чтобы применить этот же подход к поздне-византийскому богословию (ср. особ.: Y. M.-J. CONGAR. *Dogme christologique et Eclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle // Das Konzil von Chalzedon. Geschichte und Gegenwart* / A. Grillmeier, H. Bacht. III. Würzburg 1954. 239—368).

упрек был бы оправдан, будь он обращен к православному автору. Но можно ли требовать от католика, чтобы он, при искреннем желании понять чуждые ему богословские воззрения, исходил из чего-то другого, а не из того, что ему знакомо? И разве не приспособлял христианское учение к слушателям ап. Павел, когда проповедовал в Афинах «Неведомого Бога», а св. Григорий Палама — к латинянам, когда выражал согласие на сохранение ими в Символе *filioque*, лишь бы толкование было православное? На наш взгляд, главный недостаток книги — отсутствие внимания к триадологическому измерению обожения, несмотря на то что некоторыми современными патрологами на это было указано (см. ч. II, гл. VI, прим. xii). Но систематическое изложение всех остальных аспектов пневматологии св. Григория Паламы о. Лисон дает тщательное и подробное, со множеством интересных частных наблюдений, что доставляет его книге почетное место в историографии. Пожалуй, она должна стать одним из нескольких трудов (наряду с книгами Манцаридиса и вл. Амфилохия Радовича), которые можно рекомендовать для чтения непосредственно после настоящего «Введения» о. Мейендорфа. Что же касается недостатков книги о. Лисона, то еще вопрос, полностью ли в них виноват он сам. Почему о. Лисон не читал о. Станилоаэ (кроме одной работы по не очень близкой теме) и св. Юстина Поповича, но зато рассыпал по своей книге имена из того «джентльменского набора», который в сознании большинства западных читателей от начала до конца забивает книжную полку с надписью «Православие»? Вопрос, конечно, риторический, потому что ответ известен: без специальных раскопок западному читателю, даже специалисту, очень трудно установить, что бывает еще какое-то православное богословие, помимо «неоправославного» и экуменического. Обрывки этого богословия, все-таки попадающие на западный рынок идей, совершенно тонут в разливах экуменизма... И поэтому, говоря объективно, не католиков и тем паче не таких католиков, как о. Лисон, следовало бы упрекать за плохое знакомство с Православием. В XX в. в старое противостояние двух конфессий вмешалась третья сила, ведущая свою собственную игру и мешающая двум старым противникам видеть друг друга. Этой силе одни богословы предались безраздельно, другие (как о. Мейендорф) увлекались ею в той или иной мере,⁷¹ третьи исповеднически проти-

⁷¹ Когда о. Мейендорфа спрашивали о его отношении к экуменизму, он неизменно отвечал, что считает его хорошим делом лишь постольку, поскольку в нем происходит свидетельство о Православии. Против этого никто бы не возражал, если бы деятели экуменизма сами бы всегда действовали в согласии со Священным Преданием. Здесь-то — в вопросе о «согласии» — и возникает главный спор...

востояли. Эта сила — экуменизм, который мы бы определили *ad hoc* как стремление игнорировать Священное Предание в области отношений к неправославным (но на практике всегда — также и в других областях). Это вновь возвращает нас к тому вопросу, с которого началось это Послесловие, — месту паламизма в действительной жизни Православной Церкви.

Где Священное Предание?

Бросающейся в глаза особенностью «патристического возрождения» XX в. было игнорирование или отталкивание от всего православного богословия между св. Григорием Паламой и современными патрологами. Невольным манифестом такого подхода прозвучали «Пути русского богословия» о. Флоровского (с их критической частью можно соглашаться во всем или даже считать ее чересчур слабой, но охваченной картины отнюдь нельзя считать представительной и, следовательно, обобщений — достаточно надежными⁷²). В том же ключе выдержана настоящая книга, в последнем абзаце которой автор пишет: «Жестокий конец, положенный историей богословскому развитию Востока в XV в., не позволил решениям XIV в. привнести свои плоды» (Заключение). В наиболее вульгарных версиях такой подход превращает «исторический путь Православия» в нарастание всеобщего упадка и помрачения. Одно утешение — отсчет «темных веков» начинают с XIV в. — или с VI, или с IV, — но все же таки не с I в., а пробуждение ото сна усваивают «неоправославным» богословам, а не Мартину Лютеру. В то же время даже «неоправославное» богословие не находит объяснений тому, как это Церковь столько веков могла простоять почти без всякого богословия. И естественно, что как у православных, так и у неправославных (среди которых нужно с особой признательностью назвать о. Подскальского) возникает желание узнать, как же там было «на самом деле» — в эти «темные века» отсутствия «неоправославного» просвещения. У православных, однако, есть и совершенно особый стимул это сделать: Православная Церковь, в отличие от латинства, почитает Священное Предание не как второсортное по степени богодухновенности пояснение к Священному Писанию, а, напротив, — как источник всякой Истины и в том числе самого Священного Писания, равно как и источник разумения этого Писания в его единственно верном толковании — авторском. К Священному Писанию Православная Церковь относит все вообще богодухновенные писания независимо от того, включены они или нет в библей-

⁷² Ср. выше, раздел «Исихазм XVII—XIX вв. и наследие св. Григория Паламы», где почти весь материал — из неучтенного у о. Флоровского.

ский канон (который поэтому довольно свободно варьировался по временам и местностям), включая, как это само собой разумеется, все богословские творения святых отцов, кроме тех редких случаев, когда у одного из отцов встречается противоречие всем остальным и самой Истине.⁷³ Поэтому, рассуждая богословски, следует спросить: есть ли вообще надежда понять св. Григория Паламу, если мы *предварительно* не будем знать, у кого искать восходящую к нему традицию? Для ученого-патролога отсутствие такого знания создает лишь технические трудности, хотя бы и значительные. Для православного же богослова, для которого понять святого отца означает сделать правильные выводы из его богословия для сегодняшней церковной жизни (как своей личной, так и не только своей), — возникающее в таком случае препятствие абсолютно непреодолимо. То, что он сможет понять как патролог, останется мертвой буквой для него же как для богослова или просто верующего. Конечно, в таких случаях бывает помощь от общей православной интуиции — но у патрологов она работает как-то хуже, чем у прочих людей...

Те годы, на которые пришлось становление о. Мейендорфа как патролога, были эпохой начала церковных смут, конца которым не видно до сих пор и которые можно сравнить разве что с эпохой церковной анархии времен арианства (между I и II Вселенскими соборами). Занявшие Константинопольский престол Мелетий Метаксакис (на лжесоборе 1923 г.)⁷⁴ и Афинагор Спиру (в энциклике 1949 г.) провозгласили такие учения, которые заставляют вспомнить даже не антипаламитов, а Плифона и Николая Кузанского: «Мы заблуждаемся и погрешаем, если думаем, будто Православная вера снизошла к нам с небес, а другие учения не являются истинными. Триста миллионов человек избрали в качестве своего пути к Богу магометанство, а другие сотни миллионов — протестанты, католики и буддисты. Цель каждой религии — сделать человека

⁷³ Чтобы не умножать ссылок на святоотеческие высказывания, сошлюсь только на авторитетный и также святоотеческий современный учебник: Архим. ЮСТИН ПОПОВИЋ. *Догматика Православие Цркве*. Књ. I. Београд 1980². 31—32; ср.: *там же*. Књ. III. Београд 1978. 459—546 (раздел «Церковь — богочеловеческое Предание»).

⁷⁴ «Всеправославный» собор в составе десятка архиереев принял программу радикальных церковных реформ, которая не смогла быть осуществлена вполне из-за большого сопротивления верующих; первым (и осуществившимся) ее требованием был переход на папский календарь. В России, однако, именно эту программу с гораздо большей полнотой осуществили обновленцы. Поэтому было бы очень близоруко объяснять признание и полное евхаристическое общение Константинополя с обновленцами одной политической корыстью.

лучше». ⁷⁵ Какую же позицию заняли пред лицом этого исихасты и какую — богословы?

«...Мы должны молиться и бороться за то, чтобы Иерусалим стал местом диалога и мира. Чтобы вместе приготовить путь для возвращения Иисуса, *махди* ислама, Мессии Израиля, Господа нашего», — уже в 1960-е гг. (по свежим следам после взаимного «снятия анафем» между Римом и Константинополем в 1965 г.) записывает очередное вещание Афинагора Оливье Клеман, ⁷⁶ друг юности о. Мейендорфа, с которым они вдвоем основали «Синдесмос» и которого он благодарит во Введении к настоящей книге. О. Мейендорф не разделял восторгов перед Афинагором (о чем сам рассказывал автору этих строк в связи с разными догматическими «беспорядками», учиненными Афинагором в Америке), но разделял атмосферу, в которой было возможно *и это тоже*. «Премудрые и разумные» специалисты по богословию почему-то называли «православием» и религию Афинагора, и религию св. Григория Паламы. В это же время другой очень крупный ученый нашего столетия и также эмигрант из России — но совершенно неверующий — мог бы квалифицировать религию Афинагора и Клемана гораздо точнее: «Язычники знали и смиренно признавали, что к великому таинству Божества нет исключительного пути: *Non posse uno itinere ad tam grande secretum pervenire* [Не может быть, чтобы столь великое таинство достигалось только одним путем]. Язычник Симмах, написавший эти слова христианскому императору в 394 г., тем самым сформулировал суть экуменической идеи, которая кажется столь новой и поэтому увлекательной сегодняшним церковным деятелям». ⁷⁷

По какому-то непостижимому смотрению Божию, Афинагор — человек, возглавивший самую главную ересь XX столетия, — был в начале своего монашества духовным сыном ушедшего на покой по болезни митрополита бывшего Флоринского Хризостома († 1955), — которому предстояло обрести новые силы для епископского служения и возглавить гонимую Церковь Истинно-православных христиан Греции (1935 г.), тех христиан, которые не приняли еретическую иерархию вместе с ее папским календарем (вводившимся специально

⁷⁵ Интронизационное Окружное послание А. Спиру (1949 г.), опублик. 20.03.1949 в газете *Χρῶνος*. Цит. по рукописи: V. MOSS. *The Orthodox Church on the Crossroads. 1917—1972* (готовится к печати в рус. пер.).

⁷⁶ О. КЛЕМАН. *Беседы с Патриархом Афинагором* / Пер. с фр. В. Зелинского. Брюссель 1993. 209.

⁷⁷ E. BICKERMAN. *Daniel or The Fulfilled Prophecy* // IDEM. *Four Strange Books of the Bible. Jonah / Daniel / Koheleth / Esther*. NY 1984². 51—137, особ. 91 (1-е изд. в 1967).

как печать принадлежности к новой экуменической церкви). Повторилась история Давида с Авессаломом или Григория Паламы с Акиндином. К тому очередному гонению, которое греческое правительство предприняло не без давления Афинагора, относится следующий рассказ. В 1951—1952 гг. митр. Хризостом содержался в изоляции в удаленном монастыре (где климат был тяжел для его больных легких), и у его кельи постоянно находился для наблюдения полицейский офицер. Однажды вечером он увидел митрополита молящимся с воздетыми руками, окруженного ослепительным светом. Офицер припал к его ногам, прося прощения, и с тех пор стал его преданнейшим духовным чадом.⁷⁸

Ересиарх и святой поборник Православия — это, конечно, два крайних полюса, и большинство людей всегда оказывается где-то между. Поэтому важно знать, как выразилось это противостояние в среде русской эмиграции, в которую столь глубоко, как мы видели, уходит корнями книга о. Мейендорфа?

В эмиграции было разделение. Все интеллектуальные авторитеты, которых упоминает о. Иоанн, принадлежали либо к Русскому Патриаршему (Константинопольского патриархата) экзархату в Париже, либо к зарубежным епархиям Московской патриархии. Эти две юрисдикции, но главным образом первая, дали всех тех авторов книг о Православии, по которым знакомится с Православием Запад. Но эти юрисдикции не сделали ничего для приобщения Запада к православному монашеству — поскольку и сами его практически не имели (отдельные монахи, и даже строгой жизни, в этой части эмиграции были — как уже упоминавшийся вл. Василий Кривошеин, — но не было монашеской традиции, тем более такой, чтобы содействовать принятию православного монашества коренными жителями Запада). Монашество как живую традицию принесла на Запад другая часть эмиграции — Русская Зарубежная Церковь, и до недавнего времени именно она содействовала обращению в истинное святоотеческое (а не «неоортодоксальное») Православие западных людей и началу в их среде православного монашества. Когда писалась книга о. Иоанна, Западноευропейской епархией Русской Зарубежной Церкви управлял великий подвижник и проповедник Православия в Европе и Америке архиеп. Иоанн Максимович (1896—1966; канонизирован в 1994),

⁷⁸ Цит. по: MOSS. *The Orthodox Church...* Житие святого митрополита Флоринского полностью еще не написано, и пока можно обращаться к краткому житию, составленному монахом (ныне епископом) Амвросием, в кн.: Bishop CHRYSOSTOMOS, Bishop AUXENTIUS, Bishop AMBROSE. *The Old Calendar Orthodox Church of Greece*.

которого также иногда видели молящимся в окружении Фаворского света...⁷⁹ Но ни к личности этого святого отца, ни к духовно близким ему личностям (например, других иерархов Зарубежной церкви — Леонтия Чилийского и Аверкия Сиракузского) в парижском «Saint Serge» (как называют институт, воспитавший о. Мейендорфа) интереса не проявляли.

В Зарубежной Церкви — несмотря на многие недостатки и даже на типичные для эмигрантов черты национальной замкнутости, — несмотря на все подобное, шла подлинная церковная жизнь, к которой было причастно столько святых, которая сохраняла в эмиграции традиции Оптиной и Валаама и приобщала к ним «конвертов», которая, наконец, не только не была националистической, но и заложила основы собственных православных церквей во Франции и Голландии (особенно ревновал об этом св. Иоанн Максимович, служивший по-французски, по-английски и по-голландски и возобновивший православное почитание многих западноевропейских святых I тысячелетия). Едва ли можно спорить о том, которая часть эмиграции «полнее» сохранила у себя исихастскую традицию... И при всем том — даже о существовании этой жизни нельзя заподозрить, читая книги той части русской эмиграции, к которой принадлежал о. Иоанн Мейендорф. В конце гл. IV ч. II настоящей книги о. Иоанн изложил святоотеческое учение о значении монашества в Православной Церкви. Ничего к этому не прибавляя, остается лишь сделать вывод о том, насколько церковным могло быть «неопатристическое возрождение», коль скоро оно не оказывалось в то же время возрождением монашества.

То, что может быть простительно современникам, которым бывает трудно сохранить беспристрастие в гуще конфликтов своей эпохи, перестает быть простительным для потомков. Мы не можем поддаваться иллюзии, будто с конца 1920-х гг. «столицей» православного богословия стал Париж. Напротив, мы не можем не видеть, насколько мало этот мирок — хотя бы и ставший органической частью международного сообщества профессиональных церковных деятелей и хотя бы и имевший глубокие корни в истории русской интеллигенции, — насколько мало он соприкасался с реальной толщей православной церковной жизни. Из тех, кто был частью этого мира, не многие с такой же настойчивостью, как о. Мейендорф или о. Флоровский, стремились узнать и принять истинное учение святых отцов, и таким людям приходилось жить в постоянном

⁷⁹ О нем: Иером. СЕРАФИМ (РОУЗ), игум. ГЕРМАН (ПОДМОШЕНСКИЙ). *Блаженный Иоанн Чудотворец. Предварительные сведения о жизни и чудесах архиепископа Иоанна (Максимовича)* / Пер. с англ. (Подвижники благочестия XX века). М. 1993.

конфликте с «преданием» той среды, в которой они находились. Поэтому были возможны такие перемены церковной ориентации, которыми богата судьба о. Флоровского.

Но и те, кто стремится следовать исихастской традиции вслед за ее опытными наставниками, испытывают нужду не только в молитве, псалмопении и рукоделии, но и в чтении. Эта часть православного мира нуждается в догматической и патрологической «грамотности», о чем можно сделать вывод хотя бы из тех усилий, которые полагались для ее достижения такими людьми, как св. Юстин Попович или о. Думитру Станилоаэ.

В одном своем отзыве по поводу критики Бердяевым о. Флоровского о. Мейендорф сам определил, какой должна быть критика: «Если критик хочет критиковать, то... [ему] следовало делать это на том же научном уровне и с той же добросовестностью, как это делал Флоровский».⁸⁰ Естественно, что о. Иоанн вправе требовать такого же отношения к себе. Едва ли он мог бы посчитать некритическое повторение его взглядов достойным продолжением своего дела.

В наследии о. Иоанна остается очень многое, и это многое только выигрывает, если его освободить от всевозможной сиюминутной шелухи, вроде экуменических иллюзий или предубеждений против некоторых истинно православных. Наследие о. Иоанна представляет сейчас проблему, сходную с той, которую одним веком раньше представляло наследие славянофилов. Тогда один великий православный мыслитель решил ее так:

«Нет! Не просто *продолжать* надо дело старых славянофилов; а надо развивать их учение, оставаясь верным *главной мысли их* [...]; надо видоизменять учение там, где оно было ни с чем не сообразно. Надо уметь жертвовать частностями этого учения — для достижения главных целей...»⁸¹

⁸⁰ Прот. И. МЕЙЕНДОРФ. *Православие и современный мир*. 54.

⁸¹ К. Н. Леонтьев. *Записки отшельника. Славянофильство теории и славянофильство жизни* // К. Н. ЛЕОНТЬЕВ. *Избранное* / Сост., вступ. ст. И. Н. Смирнова. М. 1993. 297.

Комментарии

Комментарии к введению

[i] Мауристы — бенедиктинские монахи из Конгрегации Св. Мавра, занимавшиеся изданием творений греческих святых отцов. Все их издания перепечатаны в Патрологии Миня и в значительной части сохраняют научное значение до сих пор. По их изданиям читали древних отцов отцы Церкви в последние столетия.

[ii] В русском переводе оба эти приложения сняты. Причины объяснены во вступительной заметке «От издателей».

[iii] О том, какой эта связь с «исканиями современной мысли» представлялась автору, см. ч. II, особ. гл. V (об «экзистенциализме», или «богословии бытия», и о «персонализме»).

[iv] Ср. Послесловие.

Комментарии к главе I части I

[i] Противопоставление взглядов св. Григория Кипрского и св. Фотия по вопросу об исхождении Св. Духа автор позднее признал необоснованным. См. ниже, комментарии к ч. II, гл. VI.

[ii] Факт прямой ориентированности св. Григория Паламы на Григория Кипрского не подлежит сомнению. Тем не менее нужно признать, что определяющим было воздействие не столько Григория Кипрского лично, сколько более общей традиции, восходившей к Никифору Влеммиду. См. комментарии к гл. VI ч. II.

[iii] И не ранее 1322 г. — наиболее вероятного года его блаженной кончины (SINKEWICZ. *Theoleptos of Philadelpheia*... 22—23).

[iv] Этот вывод в основном подтверждают новейшие исследователи, знакомившиеся с произведениями св. Феолипта во всей полноте: A. RIGO. *Nota sulla dottrina ascetico-spirituale di Teolepto Metropolita di Filadelfia (1250/51—1322)* // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. 1987. 24 (34). 165—200; SINKEWICZ. *Theoleptos of Philadelpheia*... 26—66. Тем не менее систематического исследования исихастской традиции в тех формах, которые она имела в ближайшие десятилетия перед «исихастскими спорами», до сих пор не появилось. Это нужно связать и с крайне плохой изученностью религиозной жизни Византии более ранней — периода Комнинов. Весьма вероятно, что именно св. Феолипт был автором Канона Иисусу Сладчайшему и 4 стихир, следующих за ним: в греческих печатных часословах этот канон обычно атрибутируется исихасту XIV в. Феоктисту Студиту, однако из немногих средневековых рукописей, где составитель канона указывается, только 1 содержит атрибуцию Феоктисту, а 3 — св. Феолипту (SINKEWICZ. *Theoleptos of Philadelpheia*... 24). Для каждого, кому знаком этот канон, должно быть понятно, насколько его автор свыкся с непрерывным памятованием Имени Иисусова.

[v] Ср. выше, дополнения к прим. 23 к гл. I. О гимнографических произведениях св. Феоплипта см.: SINKIEWICZ. *Theoleptos of Philadelphiea*... 24—25 (всего известно 5, в последнее время все, кроме одного, опубликованы, а для неизданного произв. опубликован итал. пер.).

[vi] Выраженная здесь патриархом гражданская лояльность по отношению к даже антиканоническому действию императора едва ли дает основание для столь далеко идущего вывода. Для современного читателя ситуация может стать более понятной по аналогии с позицией св. патриарха Тихона по отношению к так называемому «изъятию церковных ценностей»: правительство может забирать все, что ему угодно, не исключая и богослужебных сосудов, но ни священники, ни миряне не должны ему в этом помогать.

[vii] Дополнительно к тем данным, которые будут приведены об этой среде в примечаниях к последующим главам, здесь отметим еще некоторые исследования об исихастах—современниках св. Григория Паламы. Самое яркое из таких имен, совсем не упомянутых в книге, — преп. Максим Кавсокаливит (он должен был быть на поколение или более старше св. Григория). О нем см.: Н. Д. БАРАБАНОВ. Исихизм и агиография: развитие образа св. Максима Кавсокаливита в житийной литературе XIV в. // *Византийский временник*. 1994. 55 (80). 175—180 (с дальнейшей библиографией). Об этом святом упоминают также все, кто пишет об афонском периоде св. Григория Синаита (см. ниже, ч. I, гл. II). Юродство этого великого делателя умной молитвы было вызвано упадком духовной жизни на Афоне рубежа XIII и XIV в., однако точно оценить степень этого упадка оказывается непросто. Из младших современников, не упомянутых в книге, вероятно, наиболее примечателен преп. Каллист Ангеликуд (в греч. и слав., но не в рус. *Добротолюбии* фрагмент его сочинения о молитве издан по новогреч. пер. и под искаженным именем Каллиста *Тиликуды*). Это автор особенно важных полемических сочинений против триадологии Фомы Аквинского, одно из которых издано (нам недоступно): Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ. Καλλίστου Ἀγγελικοῦδῃ, Κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου. Εἰσαγωγή, κείμενον κριτικόν, ὑπόμνημα καὶ πῖνακες. Ἀθήναι 1970; см. также подробный разбор этого соч. в книге, которая может служить общим введением в сопоставление православной триадологии со схоластической: Σ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ. Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας (ἐν προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικοῦδῃ καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτου) (Ἀνάλекτα Βλατάδων, 4). Θεσσ. 1970; ср. также: ST. PAPADOPULOS. Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik im Byzanz zwischen 1345 und 1435 // *Theologie und Philosophie*. 1974. 49. 274—304. Именно преп. Каллист Ангеликуд, а также св. Нил Кавасила были первыми святыми отцами, опровергавшими томизм на основании знакомства со многими текстами в латинском оригинале. Не менее важный трактат (точнее, серия из 30 слов, только одно из которых издано) — *Как Св. Дух действует в верных*; о нем см. неопубликованную диссертацию, включающую изд. одного из слов и его франц. пер.: H. I. ASHIOTIS. «Comment le Saint-Esprit agit dans les croyants». Un traité inédit de Callistos Angélikoudès. Thèse présentée en vue de l'obtention de la License en théologie. Soutenue le 21 juin 1983. Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge. Paris 1983 (копия есть в библиотеке СПб. Духовной Академии). В дополнениях к настоящей книге мы не приводим суммарной библиографии по св. Филофею Коккину, так как основная ее часть — это новые издания его творений,

на которые мы ссылаемся, а также исследования о церковной политике Византии, указанные в прим. 57 к этой главе. Кроме того, см. работы об антиисихастской полемике Григоры (которому отвечал св. Филофей), указ. в гл. V ч. I, а также: О. А. БЕЛОБРОВА. Посольство Константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому // *Сообщения Загорского Государственного Музея-Заповедника*. 1958. Вып. 2. 12—18; Г. М. ПРОХОРОВ. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина // Институт русской литературы (Пушкинский Дом). *Труды Отдела древнерусской литературы*. 1972. 27. 120—149; ОН ЖЕ. Филофей Коккин о пленении и освобождении гераклиотов // *Там же*. 1979. 33. 253—260; *Πρακτικὰ θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Φιλοθέου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Θεσσαλονικέως* (14—16 Νοεμβρίου 1983) / Πρόνοιᾳ τοῦ... Παντελεήμονος Β'. Θεσσ. 1986; И. П. МЕДВЕДЕВ. Почему Константинопольский патриарх Филофей Коккин считал русских «святым народом»? // *Славяне и их соседи*. [Вып. 1.] *Этнопсихологические стереотипы в Средние века*. М. 1990. 73—82; I. MEDVEDEV. Die Russen als «Heiliges Volk» aus der Sicht Konstantinopels im 14. Jh. // *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit*. Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger (Wien, 30. November bis 3. Dezember 1994) / W. Seibt. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl. Denkschriften, 241; Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, VIII) Wien 1996. 145—150; I Padri Esicasti. *L'amore della quiete (ho tes hesychias eros)*. L'escismo bizantino tra il XIII e il XV secolo / Introduzione, traduzione e note a cura di A. RIGO (Padri orientali, [9]). Magnano 1993. 175—180 (перевод по рукописи неизд. соч. св. Филофея *К ревностному монаху, о ежже како пребывати в келлии*). См. также обзор исихастского движения во второй половине XIV в.: А.-Е. N. TACHIAOS А.-Е. N.. Le mouvement hésychaste pendant les dernières décennies du XIV^e siècle // *Κληρονομία*. 1974. 6. 113—130 (сокращ. серб. пер.: А.-Е. ТАХИАОС. Исихазм у доба кнеза Лазара // *О кнезу Лазару*. Научни скуп у Крушевцу 1971. Београд 1975. 93—103). Ср.: А.-Е. ТАХИАΟΥ. *Ἐπιδράσεις τοῦ ἰσυχασμοῦ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν πολιτικὴν ἐν Ρωσίᾳ*. Θεσσ. 1962

[iv] О св. Николае Кавасиле за последние 30 лет появилось довольно много литературы (в частности, см. ниже, ч. II, гл. VI, прим. 43). Важнейшей монографией о личности и учении (несмотря на появление большого числа публикаций, но либо слишком поверхностных, либо посвященных частным вопросам) остается: 'Α. 'Α. 'ΑΓΓΕΛΟΠΟΥΛΟΥ. *Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός, ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ. Συμβουλὴ εἰς τὴν μακεδονικὴν βυζαντινὴν προσοπογραφίαν*. (Ανάλεκτα Βλατάδων, 5). Θεσσ. 1970; часть этой работы предварительно вышла по-сербски: А. А. АНГЕЛОПУЛОС. *Учење Николе Кавасиле о животу у Христу*. Београд 1967. Вышли материалы симпозиума (нам недоступно): *Πρακτικὰ θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς μνήμην τοῦ ἁγίου Νικολάου Καβάσιλα τοῦ Χαμαετοῦ*. Θεσσ. 1984. Изданы впервые некоторые произведения — в греч. монографии Ангелопулоса, а также: В. Σ. ΦΕΥΤΟΓΚΑ Νικολάου Καβάσιλα, *Ἐπὶ ἀνέκδοτοι λόγοι τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενοι*. (Εἰσαγωγή — Κείμενο — Σχόλια). Θεσσ. 1976; В. Σ. ΦΕΥΤΟΓΚΑ. Νικολάου Καβάσιλα, *Ὁμιλία εἰς τὸ σωτήριον πάθος*. (Εἰσαγωγή — Κείμενον — Σχόλια) // *Ἐπιστημονικὴ Ἑλετηρὶδα θεολογικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*. 1981 [1983]. 26. 341—368. Осново-полагающим для дальнейших исследований стало переиздание критического

текста толкования литургии, снабженное примечаниями лучших специалистов и editio princeps еще одного небольшого его сочинения со сходной тематикой: Nicolas Cabasilas. *Explication de la divine liturgie* / S. SALAVILLE, R. BORNERT, J. GOUILLARD, P. PÉRICHON (Sources chrétiennes, 4 bis). Paris 1967². (Посредственный рус. пер. в приложениях к *Христианскому чтению* за 1857 г. в: *Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения*. СПб. 1857. Т. 2. Произведение важно и как документ догматической полемики с латинянами, в частности, тем, что именно в нем начинается многовековая полемика об эпиклезе, приведшая к осуждению под именем «хлебопоклонной ереси» западнорусского и отчасти греческого окатоличенного богословия на соборах Московском 1690 г. и Константинопольском 1691 г.) Фундаментальный труд представляет собой комментированное критическое изд. главного сочинения св. отца — *О жизни во Христе*: Nicolas Cabasilas. *La Vie en Christ* / M.-H. CONGOURDEAU. I—II. (Sources chrétiennes, 355, 361). Paris 1989—1990. (Ср. рус. пер.: Николай Кавасила. *Семь слов о жизни во Христе*. М. 1874 [репринт: 1995]; 1892².) Однако издательница ошибочно (вслед за неточными сведениями каталогов) отнесла к XV в. и не использовала при издании, вероятно, старейшую рукопись сочинения, исполненную при жизни автора (был жив еще в 1390-е гг.) двумя известными в исихастской среде писцами Иоасафом и Мануилом Цикандилисом, — ГИМ, Синод. греч., N 290 (идентификация писцов и передатировка рукописи: Г. М. ПРОХОРОВ. Сочинения Давида Дисипата в древнерусской литературе // Институт русской литературы (Пушкинский Дом). *Труды Отдела древнерусской литературы*. 1979. 33. 32—54, особ. 38—40). Св. Николай Кавасила до старости, а может быть, и всю жизнь, не принимая монашеского пострига, вел жизнь исихаста в столице, будучи в звании мирянина. Естественно, что сегодня это делает его любимым героем «неоправославных» богословов, желающих спастись без аскетики. Но уже чтение *О жизни во Христе* и особенно последней главы, где говорится о хранении помыслов, могло бы дать понятие об известном различии между внутренней жизнью святого отца и тем поглощением «общечеловеческих ценностей» (т. е. удовлетворением страстей), к которому призывают обновленческие богословы. Выдвижение кандидатуры св. Николая — мирянина — в качестве одного из «исихастских» кандидатов на патриарший престол — еще одно свидетельство его аскетического духа, на сей раз от сонма живших в его время отцов. Наконец, действительная степень конфликта кружка исихастов, к которому принадлежал св. Николай, с его мирским окружением видна из истории вокруг проповеднической деятельности св. Исидора (см. ниже, ч. I, гл. II, прим. III). В советской византистике св. Николаю посвящен ряд работ М. А. Поляковской; из них последняя: М. А. ПОЛЯКОВСКАЯ. *Портреты византийских интеллектуалов. Три очерка (Дмитрий Кидонис, Николай Кавасила, Алексий Макремболитес)*. Екатеринбург 1992.

^[ix] Специально о Плифоне см. обзор новейшей историографии в: И. П. МЕДВЕДЕВ. Апофеоз Плифона: новая историографическая волна // *Византийский вестник*. 1990. 51. 74—84. Основной работой о Плифоне остается: F. MASAI. *Pléthon et le platonisme de Mistra*. Paris 1956. В целом о византийском гуманизме, включая Плифона, с подробной библиографией, см.: И. П. МЕДВЕДЕВ. *Византийский гуманизм XIV-XV вв.* Изд. 2-е, исправленное и дополненное.

СПб. 1997 (в печати). Георгий Гемист Плифон (ум. в 1452 г. в возрасте ок. 100 лет) — философ и ученый, пользовавшийся огромным влиянием в светском обществе; был настроен антилатински и на таких позициях участвовал во Флорентийском соборе (правда, это не мешало Виссариону Никейскому — одному из главных деятелей унии — быть его учеником). В то же время тайно он отрекся от всех видов христианства вообще и разработал собственную эзотерическую религию, заключавшую в себе, как ему казалось, высший смысл христианства, ислама и иудаизма, а также неоплатонистического язычества. (Так, христианскую Троицу в ней заменила «троица» Зевса, Посейдона и Геры... Специально о плифоновском «пантеоне»: I. P. MEDVEDEV. *Neue Philosophische Ansätze im späten Byzanz // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1981. 31/2. 529—548.) С этим учением полемизировал св. Геннадий Схолярый, который сумел сжечь основной вероучительный труд Плифона — «Законы» (поэтому дошедшие до нас лишь фрагментарно; полный рус. пер. фрагментов в: МЕДВЕДЕВ. *Византийский гуманизм...*). Таким образом, удалось пресечь распространение плифоновских идей в Греции эпохи турецкого владычества, но влияние их на Западе было очень большим. Сочинения Плифона имелись даже в библиотеке Эразма Роттердамского. Плифона не в меньшей степени, чем его современника Николая Кузанского, следует считать отцом религиозного синкретизма и эзотеризма (герметической традиции) итальянского Возрождения и более поздних эзотерических учений.

[X] В последних двух абзацах автор формулирует свое представление о гуманизме, которого он продолжал держаться всю жизнь. Быть гуманистом означает не просто заниматься «гуманитарными» науками, но черпать именно из них основу своего мировоззрения и верований. В этом смысле он отнесет всех «гуманистов» к категории антипаламитов (хотя среди последних будут и люди другого типа — вроде Акиндина). Такое понимание «гуманизма» шло и идет до сих пор вразрез с преобладающей тенденцией западной историографии, согласно которой «гуманизм» определяется по более внешним признакам — занятиям «гуманитарными» дисциплинами. Название «гуманитарных» эти дисциплины получили по противопоставлению богословию (*studia divinitatis* — *studia humanitatis*, т. е. человеческие, а не божественные науки, — грамматика, филология, риторика, история, педагогика, этика). (Один из последних и наиболее развернутых примеров такого подхода: H.-V. BEYER. *Studien zum Begriff des Humanismus und zur Frage nach dessen Anwendbarkeit auf Byzanz und andere vergleichbare Kulturen // Византика*. 1989. 15. 7—77.) О. Иоанн, по всей видимости, в своем разграничении между занятиями науками и «гуманизмом» как таковым отправлялся от *Синодика в Неделю Православия* — содержащейся там анафемы тем, кто будет заниматься эллинской философией («не только для обучения» (см. ниже). Но отсюда не следует бесполезность такого подхода для науки. Со второй половины XIII в. в Византии, — где занятия философией, филологией, историей существовали, разумеется, и прежде, — в некоторых кругах гуманизм проявляется как особого рода духовно-интеллектуальный, психологический и эстетический комплекс. С гуманизмом итальянского Возрождения его роднит концепция человека как свободной (в их, конечно, т. е. византийских гуманистов, понимании), духовно эмансипированной, творческой и просвещенной личности, способной самостоятельно решать жизненные проблемы

в соответствии с вечными идеалами греко-латинской античной цивилизации. Один из первых подобных кружков сформировался вокруг Феодора Метохита — учителя св. Григория Паламы в пору его юности (см. след. главу). Последним таким кружком был тот, что собирался вокруг Плифона. Идейной основой всего движения — в кружке Метохита обозначившейся, а у Плифона достигшей крайнего выражения — было особое отношение к усвоению античного наследства; попытки его переосмысления и превращения в фактор мировоззрения; известное преодоление формализма в некоторых областях литературного творчества; идеал человека, основанный на интеллектуальной культуре человека-гражданина, призванного играть активную роль в государстве; повысившийся интерес к восприятию культурных ценностей соседних народов и ориентация на западную литературу; наконец, использование неоплатонизма в качестве философской основы своего мировоззрения и даже неопанизм как система взглядов, представлявшая антитезу христианству (разумеется, у Метохита до последнего дело не доходило). — *Изд.*

Комментарии к главе II части I

[i] Св. Григорий Нисский следовал здесь преданиям о Моисее, распространенным в иудейском мире перед приходом Спасителя и принятых затем церковными авторами; см. особо статьи сборника: *Moïse, l'homme de l'alliance* / H. Cazelles et al. (*Cahiers Sioniennes*, spéc. issue) Paris 1955.

[ii] Это предположение подтвердилось позднейшими исследованиями, хотя вопрос все еще нуждается в изучении (главное препятствие — очень слабая изученность догматических споров и истории монашества в эпоху Комнинов). См. особ.: A. RIGO. *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo* (Orientalia venetiana, II). Firenze 1989.

[iii] Служение св. Исидора в кружке мирян в Фессалонике, а затем и деятельность жившего в Константинополе мирянином св. Николая Кавасилы дали образец истинно православного ответа на вопрос, можно ли спастись, живя в миру. Ответ: можно, но только если жить не по-мирски. Такой же ответ давали и монахи IV—V вв. (работа, написанная по материалам древних патериков: K. WARE. *The Monk and the Married Christian: Some Comparisons in Early Monastic Sources* // *Eastern Church Review*. 1973. 5. 72—83), и сегодняшние подвижники благочестия (прот. Иоанн ЖУРАВСКИЙ. *Тайна Царства Божия или забытый путь истинного богопознания (О внутреннем христианстве)*. СПб. 1996²).

В частности, в вопросе о браке св. Исидор цитировал ап. Павла: *время прекращено есть прочее, да и имущи жены, якоже не имущи будут... преходит бо образ мира сего* (1 Кор. 7, 29 и 31). Оставление женами мужей под влиянием его проповеди не представляет собой не только чего-либо невероятного, но даже чего-либо необычного: такова же была, согласно их житиям, проповедь апостолов, причем для апостола Андрея именно подобные последствия его проповеди стали причиной казни. Собор в Ганграх (ок. 340 г.) анафематствовал женщину, оставляющую мужа ради принятия монашества, однако оговорив мотив анафематствуемого поступка — «гнушение» (прав. 14; ср. остальные правила этого собора, запрещающие ряд вещей, вроде воздер-

жания от мяса или обособленных богослужебных собраний, когда они делаются по гнушению). Православное каноническое право содержит формальное дозволение оставлять супруга ради монашества даже без его (ее) согласия: «Вопрос 12. Как принимать надобно состоящих в супружестве? Ответ. И тех, которые приступают к подобной жизни, состоя в брачном сожитии, надобно допрашивать: с согласия ли делают сие, по заповеди апостольской? Ибо сказано: *своим телом не владеет* (1 Кор. 7, 4). И таким образом приходящего принимать при многих свидетелях; потому что всего предпочтительнее послушание Богу. Если же другая сторона возмущается и спорит, менее заботясь о благоугождении Богу; то да будет приведен на память Апостол, который говорит: *в мир призва нас Бог* (1 Кор. 7, 15), и потом да исполняется повеление Господа, сказавшего: *аще кто грядет ко Мне, и не возненавидит отца своего и мать, и жену, и чад, и братию, и прочее, не может Мой быти ученик* (Лук. 14, 26); ибо всего предпочтительнее повиновение Богу. А мы знаем, что во многих намерение жить в чистоте не редко превозмогало вследствие усиленной молитвы и неослабного поста; тех же, которые еще упорствуют, Господь к согласию с здравым суждением приводит часто и телесною необходимостью» (св. Василий Великий. *Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах*, 12 // *Творения* иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския / Новый исправл. пер. МДА. СПб. 1911. II. 348—349). Как во времена св. Василия на то «монашеское» движение, к которому принадлежал он сам и главным организатором которого он сделался (фактически же это было движение мирян — не имевших никакого пострига и никогда не употреблявших применительно к себе слово «монах»), возводились всевозможные обвинения, так и на исихастскую проповедь относительно христианской жизни в миру нападали очень многие — и не только от внешних, но и от своих (ср. рассказанный ниже эпизод с исихастом Иовом из *Жития* св. Григория Паламы).

О. Иоанн Мейендорф впоследствии посвятит статью участию св. Василия Великого в движении «совершенных (в том смысле, что принимают все Христовы заповеди как вполне обязательные для себя лично) христиан»: J. MEYENDORFF. St Basil, Messalianism and Byzantine Christianity // *St Vladimir's Theological Quarterly*. 1980. 24. 219—234. Эта статья была написана под преимущественным влиянием работ дом Жана Грибомона (сейчас собраны в: J. GRIBOMONT. *Saint Basile: Évangile et Église*. Mélanges (Spiritualité orientale, 36—37). Abbaye de Bellefontaine 1984. Т. I, II). Примечательно, что именно ученик дом Грибомона — Антонио Риго — написал наиболее полную на сегодня работу о св. Исидоре (в качестве отдельного экскурса внутри монографии: RIGO. *Monaci esicasti e monaci bogomili...* 238—248).

Для понимания действительной грани между византийским исихазмом и еретическими движениями необходимо представлять себе, насколько укоренены в церковной традиции и уверенность в невозможности спасения при такой жизни, во оправдание которой бывает лишь отговорка «ведь я же не монах», и терпение поношений за это от тех, кто именует себя православными.

[iv] Вопрос об отношении исихастов XIV в. в частности и наставников умного делания в общем к почитанию святых икон относится к числу наиболее трудных. (Новейшую библиографию применительно к виз. исихаз-

му см. прим. 61 к этой главе.) Все западные ученые, изучавшие этот вопрос применительно не только к поздневизантийскому, но и к раннему монашеству (кажется, без исключения), сходятся на том, что учителя умной молитвы если не отрицали иконопочитание категорически, то, по крайней мере, должны были его игнорировать. (Основная библиография по раннему мнимому «иконоборчеству»: L. W. BARNARD. *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy* (Byzantina Neerlandica, 5). Leiden 1974; CH. VON SCHÖNBORN. La 'lettre 38 de St. Basile' et la problème christologique de l'iconoclasme // *Recherches de sciences philosophique et théologique*. 1976. 60. 446—450; G. TÜMMEL. Nylus von Ankyra // *Byzantinische Zeitschrift*. 1978. 71. 10—21; IDEM. Die bilderfeindliche Schriften des Epiphanius von Salamis // *Byzantinoslavica*. 1986. 47. 169—188; CH. MURRAY. Le problème de l'iconophobie et les premiers siècles chrétiens // *Nicée II, 787—1987. Douze siècles d'images religieuses*. Actes du colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 Octobre 1986 / F. Bœspflug, N. Lossky. Paris 1987. 39—50; P. MARAVAL. Épiphanie, «Docteur des iconoclastes» // *Ibid.* 51—62). С ними можно согласиться отчасти, а именно в том, что умная молитва, будучи (согласно учению святых подвижников и, следовательно, Православной Церкви вообще) существенно необходимой для спасения, *не требует* молитвенного обращения к иконам в качестве необходимого своего условия. Именно этим объясняется, например, отсутствие икон в кельях древних монахов или отсутствие упоминаний о иконах в их аскетических наставлениях. Но нельзя согласиться с трактовкой учения о «безвидности» умной молитвы или даже запретов молитвенного зирания на иконы (встречающихся у свв. Нила Синайского и Епифания Кипрского) как иконоборчества в действительном смысле слова. В единодушии западных ученых по данному вопросу сказывается традиция другого типа молитвы и другого, по своему смыслу, иконопочитания.

С одной стороны, для человека западной религиозной культуры использование воображения при молитве вполне законно. Поэтому категорический запрет вообразить перед собой во время молитвы что бы то ни было, хотя бы даже икону, — принадлежащий к тем истинам, которые православный человек должен усваивать в первую очередь, — кажется для них в лучшем случае какой-то своеобразной аскетической традицией, ни в коем случае не исключаяющей остальных. Они видят в ней особенность какого-то «исихастского» способа молиться... Но если бы это действительно было так, в Православной Церкви существовали бы какие-то другие наставления — о том, как молиться при помощи воображения. В действительности же таких не только не существует, но имеются в изобилии писания отцов против увлечения западной религиозной практикой (особенно характерны писания св. Игнатия Брянчанинова). *Вся* Православная Церковь обучена молиться только тем единственным способом, которому учат святые отцы: заключать ум в слова молитвы — не обращая внимания ни на какие представления, воспоминания и ощущения. Если бы этот способ действительно содержал в себе скрытое семя иконоборчества, то иконопочитание никак не могло бы сохраниться, и уж тем более не монахи бы оказывались в свое время самыми сильными его защитниками.

С другой стороны, содержание понятия «иконпочитание» в западном научном мире обычно известно из римско-католического учения (это относится и к протестантам, которые его отрицают). Между тем в догмате о иконопочи-

тании (как известно, прямо следующем из христологии) между латинским миром и Православием находится существенное различие (которого и не могло бы не быть — ведь догматические корни раскола 1054 г. и даже сама официальная мотивировка анафематствования Рима, звучавшая в XI—XII вв., находятся в области христологии). О таком различии можно догадываться по различию в самом религиозном искусстве, за которым прямо видна ориентация на разные потребности духовной жизни. Последнее свидетельствует не просто о различии аскетических традиций, но еще и о разной ориентации аскетики, или, что то же самое, разном понимании цели христианской жизни — спасения. Конкретно же в догмате о иконопочитании различие состоит в следующем. Согласно латинскому учению, икона свята лишь по своему отношению к изображаемой реальности, сама же божественная реальность в иконе не присутствует. Согласно же учению православному (в основных чертах — в рамках более общего представления о церковных символах — сформулированному еще в творениях свв. Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, но в спорах о иконопочитании выраженному главным образом св. Иоанном Дамаскиным), само «отношение» (σχέσις), которое определяет святость иконы, обусловлено присутствием в ней нетварных божественных энергий, то есть самой реальности Божества. Единственная работа, в которой указанное различие подробно исследовано, написана римско-католическим автором: CH. VON SCHÖNBORN. *L'icône du Christ. Fondements théologiques*. (Paradosis, 24). Fribourg/Suisse 1976 (Paris 1986³. Coll. Théologies). Автор рассматривает учение св. Иоанна Дамаскина (о реальном присутствии Божества в иконе благодаря нетварным энергиям) и находит его полное отличие от учения латинского, которое в его глазах отождествляется с учением Церкви. Патристическое оправдание латинского воззрения он находит главным образом у св. Феодора Студита, для которого — в отличие от св. Иоанна Дамаскина — важнейшая линия защиты иконопочитания проходит по обоснованию «соответствия» между иконой и архетипом. Однако впечатление об отсутствии у св. Феодора Студита элементов учения св. Иоанна Дамаскина возникло лишь вследствие игнорирования другого очень важного аспекта его учения об иконе — а именно, о значении надписания (без которого, согласно VII Вселенскому Собору, икона не считается освященной). Согласно свв. Дионисию (см. особ. его *О божественных именах*) и Максиму, именно имя является истинным и главным «образом», от которого, согласно VII Вселенскому Собору, почерпают освящение и другие, зримые образы. Поэтому надписание на иконе Имени Божия или имен святых угодников само по себе уже есть реальное присутствие именуемых, и притом реальность этого присутствия обеспечивается божественными энергиями (даже если речь идет о святых, их вечная жизнь и их жизнь на иконе — это их жизнь в Боге). Это учение о значении надписания иконы — в частности, согласно VII Вселенскому Собору и св. Феодору Студиту — было проанализировано в незаслуженно мало замеченном исследовании (не использованном у о. фон Шёнборна): G. LANGE. *Bild und Wort. Die Katechetischen Funktion des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts* (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmantik, VII). Würzburg 1969.

Что же касается латинского учения, то его представление о иконе как совершенно лишенной присутствия Божества остается возвести только к одному

источнику — к придворному богословию Каролингов, точнее к иконоборческим *Libri Carolini*, составленным при дворе Карла Великого в опровержение VII Вселенского Собора. Впоследствии — после немалой борьбы — всеобщее признание VII Вселенского Собора на Западе утвердилось, однако к принятию православного догмата о иконопочитании это не привело. Произошла мутация, вызвавшая к жизни доктрину схоластов и Тридентского собора о почитании икон, несмотря на заведомое отсутствие в них Божества. (Основная библиография: A. BOUREAU. Les théologiens carolingiens devant les images religieuses. La conjecture de 825 // *Nicée II, 787—1987...* 247—262; K. SCHATZ. Œcuménicité du concile et structure de l'Église à Nicée II et dans les Livres Carolins // *Ibid.* 263—270; M. MACCARONE. Il papa Adriano I e il concilio di Nicea del 787 // *Annuario Historiae Conciliorum*. 1988. 20. 53—134; W. HARTMANN. Das Konzil von Frankfurt 794 und Nizäa 787 // *Ibid.* 1988. 20. 307—324; о богословии при Каролингах в целом см. очень важную работу православного автора: R. HAUGH. *Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy*. Brookline, Mass. 1975). Подобная мутация, вызванная необходимостью согласовать иконоборческие выводы из принятой христологии со сложившейся практикой иконопочитания, не составляет какого-либо исключительного достояния Запада: то же самое наблюдалось в тех течениях монофизитства, которые сохраняли иконопочитание (что же касается несториан, с которыми латиняне были отождествлены в первые века раскола, то они с течением веков стали самыми строгими иконоборцами).

В вопросе об иконопочитании у исихастов перед нами хороший пример того, как второстепенная подробность исихастского движения фокусирует на себе все догматическое и аскетическое Предание.

[v] Это намерение св. Филофея было оценено составителями *Добротолюбия* — свв. Макарием Коринфским и Никодимом Святогорцем. Отрывок из *Похвального слова св. Григорию Паламе*, рассказывающий об эпизоде с Иовом, был ими включен в сборник. См. пер. свят. Феофана Затворника: *Добротолюбие в русском переводе*. СПб. 1900². 5. 477—482. Подобным же образом используется этот эпизод в наставлениях современных пустынножителей Абхазии: Монах МЕРКУРИЙ. *В горах Кавказа. Записки современного пустынножителя* / Игумен Н, Алексей К. М. 1996. 89—90.

[vi] Переводим ἡσυχαστήριον как *скит* за неимением точного славянского эквивалента («безмолвница» в таком значении неупотребительно). По смыслу же это точно соответствует скитскому уставу — среднему между пустынножительным и общежительным: будние дни проводятся уединенно, а суббота и воскресенье — в совместном всенощном бдении и причащении.

Комментарии к главе III части I

[i] Существующее теперь изд. этого диалога указ. в прим. 1 к этой главе.

[ii] Действительная последовательность развития спора в плане вероучения (т. е. в той самой области, где он первоначально возник) реконструируется теперь существенно иначе вследствие передатировки выдвинутого Варлаамом проекта объединения с латинянами. Ниже мы будем излагать параллельно эту

новую реконструкцию хода событий, предложенную Робертом Синкевичем (см. главным образом: R. E. SINKIEWICZ. A New Interpretation for the First Episode in the Controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas // *The Journal of Theological Studies*. 1980. N. S., 31. 489—500).

[iii] Любая реконструкция догматических и философских воззрений Варлаама в период его деятельности в Византии пока обречена на гипотетичность. Слишком многое, как из произведений самого Варлаама, так и других авторов, могущих иметь значение для определения исторического контекста его мысли, остается неизученным и даже неизданным. Что же касается гипотез, то их к настоящему времени предложено две: настоящая гипотеза о. Иоанна Мейендорфа (изложенная главным образом в статье: *Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV^e siècle* // *Nouvelle revue théologique*. 1957. 79. 905—914 [репринт: *ByzHes*, VI]) и альтернативная к ней гипотеза Роберта Синкевича; автор настоящего примечания имеет свою собственную — третью. Об этом см. в Послесловии, прим. 61. Не может быть спора лишь о том, что Варлаам основывал свой проект на какого-то рода агностицизме по отношению к догматической истине. Последний вопрос, по существу, является одной из форм постановки более общего вопроса: действительно ли «паламизм» нужно отождествлять с предшествовавшим ему церковным Преданием, то есть с Православием как таковым? Подробнее о проекте Варлаама см. ниже.

[iv] Варлаам вел в 1334 г. переговоры с двумя прибывшими в Константинополь в качестве папских легатов епископами-доминиканцами — Франческо да Камерино и Ричардом Английским. Именно в результате этих переговоров (а не во время поездки к папскому двору в Авиньон в 1339 г., как будет сказано ниже у о. Иоанна Мейендорфа) Варлаам предложил свой проект церковного объединения.

[v] Св. Григорий Палама получает список V *Слова против латинян* Варлаама (*Против возражений латинян: о том, что им невозможно в беседах с греками доказать посредством силлогизмов, будто не только Отец есть начало и источник божественности*) в праздник Пятидесятницы, 19 мая 1336 г. *Слово* это не издано до сих пор. Его подробный разбор: R. E. SINKIEWICZ. The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian // *Mediaeval Studies*. 1982. 44. 181—242, особ. 189—196. Опровергая здесь возможность получения достоверных знаний о Боге силлогистическим путем, Варлаам, как заметит св. Григорий Палама (в своем *Первом письме к Акиндину*, содержащем реакцию именно на данный трактат), упустит из виду наличие другого пути — опытного познания Бога, — которым единственно и становится доступным точное знание догматов. Начальный этап полемики между св. Григорием и Варлаамом прослеживается, таким образом, по следующим произведениям: **I. Косвенная полемика: 1334—1336.** Секретные переговоры Варлаама с папскими легатами в 1334 г. и его письменный проект 1335 г. (о нем см. ниже); *Аподиктические трактаты* св. Григория Паламы как реакция на просочившиеся слухи о идеях, высказанных в этих переговорах. **II. Прямая полемика: 1336 г. и далее.** Начальный (мирный) ее этап фиксируют 6 тесно связанных между собой документов: 1) V *Слово против латинян* Варлаама; 2) *Первое письмо к Акиндину* св. Григория Паламы; 3) *Первое письмо к Паламе* Варлаама; 4) *Первое письмо*

к Варлааму св. Григория Паламы; 5) XVI *Слово против латинян* Варлаама; 6) Второе письмо к Варлааму св. Григория Паламы. Точную хронологию этих произведений, хотя бы относительно друг друга, установить не удастся. Оба письма св. Григория Паламы к Варлааму образуют вместе единый трактат, направленный преимущественно на опровержение тезисов первого письма Варлаама к св. Григорию. XVI *Слово против латинян* Варлаама (не издано) содержит некоторые черты, которые могут интерпретироваться как реакция на *Второе письмо Варлааму*. Анализ всех 6 документов во взаимной связи: SINKIEWICZ. *The Doctrine of the Knowledge of God...* 188—222. См. также ниже о *Втором письме Акиндину св. Григория Паламы*. *Второе письмо Варлааму* содержит уже защиту исихастского способа молитвы (см. ниже), что знаменует собой следующий этап полемики — расширение ее на область аскетики.

[v] Подробно см. в части II, гл. II.

[vi] Предложенная здесь историческая интерпретация поездки Варлаама в Авиньон основывается главным образом на той датировке объединительного проекта Варлаама, которую предложил его издатель Чиро Джьянелли (см. выше, прим. 22). Только в 1977 г. Ж. Даррузес доказал, что составление проекта имело место вскоре после избрания Бенедикта XII 20 декабря 1334 г. (J. DARROUZÈS. *Les régestes de 1310 à 1376. (Le Patriarcat Byzantin, Série I: Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople; vol. I, Les Actes des Patriarches, fasc. V).* Paris 1977. 129—130 (N 2170); ср.: 145 (N 2189)). Это повлекло за собой пересмотр всей последовательности событий, связанных с началом исихастских споров, а заодно и дальнейшее уточнение даты проекта Варлаама: конец зимы или начало весны 1335 г. (SINKIEWICZ. *A New Interpretation for the First Episode...*) Что касается миссии в Авиньон, то от нее сохранились и опубликованы две латинские речи Варлаама чисто политического содержания; в частности, он говорит в них о том, что был послан тайком от греческого народа, по единоличной воле императора (подробно см.: *Ibid.* 489—490).

[vii] Характерно, что последнюю мысль высказывает Акиндин — то есть тот, кто и сам еретик. Церковные же правила разделяют два случая. 1. *Еретичествовавший — не епископ* (тогда уже не важно, кто он: мирянин, монах, диакон, священник, настоятель и т. п.). Здесь сохраняют полную силу слова ап. Павла: *Еретика человека по первом и втором наказании отрицайся* (Тит. 3, 10). К ним не прибавлено никаких церковных правил. Это означает — и именно такое понимание этого подтверждает практика святых отцов, — что не следует ожидать каких-либо церковных осуждений, например еретичествовавшего священника. Прекратить с ним молиться, исповедоваться и причащаться у него, перестать сослужить с ним нужно немедленно. *Сначала* нужно прервать с ним молитвенное общение, а уже потом, если возможно будет, обратиться к церковному суду (судебная власть над священником предоставлена епископу). 2. *Еретичествовавший — епископ*. Здесь Церковь в разное время вносила разные уточнения к апостольской формулировке. Действующая в настоящее время внесена в 861 г. на так называемом Двукратном соборе в Константинополе, правило 15. После осуждения тех, кто под предлогом разных обвинений отделяется от своего епископа, здесь говорится, что совсем иное дело, когда происходит отделение вследствие ереси:

«Ибо отделяющиеся от общения с предстоятелем, ради некия ереси, осужденныя святыми Соборами или отцами, когда то есть, он проповедует ересь всенародно, и учит оной открыто в Церкви, таковые аще и оградят себя от общения с глаголемым Епископом, прежде Соборного рассмотрения, не токмо не подлежат положенной правилами епитимии, но и достойны чести, подобающей православным. Ибо они осудили не Епископов, а лжеепископов и лжеучителей, и не расколом пресекли единство Церкви, но потщились охранить Церковь от расколов и разделений».

[ix] Обвинения исихастов в «мессалианстве», особенно те, которые выдвинул Варлаам, теперь весьма обстоятельно проанализированы в монографии: А. RIGO. *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicismo e bogomilismo* (Orientalia venetiana, II). Firenze 1989 (относительно Варлаама см. особ. с. 37—103).

[x] Это обвинение Варлаама имело определенный смысл. Действительно, уже в XIV в. формула молитвы Иисусовой, включающая слова *Сыне Божий*, была наиболее употребительной (обзор истории форм Иисусовой молитвы см. теперь в: А. RIGO. *La preghiera di Gesù // Parola, Spirito e Vita*. 1992. 25. 245—291, особ. 270—275, где рассматривается эпоха исихастских споров; специально по истории формулировки (показано, что и формула со словами *Боже наш*, в XIII—XIV вв. была еще довольно распространена; добавим, что и до сих пор она не вышла из употребления): А. RIGO. *Le formule per la Preghiera di Gesù nell'esicismo athonita // Cristianesimo nella storia*. 1986. 7. 1—18; IDEM. *Ancora sulla Preghiera di Gesù nell'esicismo bizantino del secoli XIII—XV // Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano*. 1987. 10. 171—182). Тем не менее основное и для этой, и для более поздней эпох толкование значения отдельных слов молитвы Иисусовой, с которым мог (согласно Р. Синкевичу) или даже должен был быть знаком Варлаам, имело в виду слова «Боже наш» (ὁ Θεὸς ἡμῶν) вместо «Сыне Божий» (Υἱὸ τοῦ Θεοῦ). См.: R. E. SINKEWICZ. *An Early Byzantine Commentary on the Jesus Prayer. Introduction and Edition // Mediaeval Studies*. 1987. 49. 208—220, особ. 212. (Это толкование имело довольно большое хождение в XII—XV вв.; св. Марк Ефесский включил его почти дословно в собственное толкование молитвы Иисусовой; толкование св. Марка Ефесского в новогреческом переводе и по дефектной рукописи, где имя св. Марка было утрачено, включили в свой сборник составители греч. *Добротолюбия* (под названием *Безымянного некоего святого...*), откуда оно было переведено в славянском *Добротолюбии* преп. Паисия Величковского; к сожалению, в русское *Добротолюбие* свят. Феофана произведение включено не было.) Согласно этому толкованию, которое о. Синкевич датирует VII—VIII вв. (с.210), а я был бы склонен датировать VI в. (В. М. ЛУРЬЕ. *Труды Роберта Синкевича по истории византийского исихазма // Византиноведение*. 1996 [1997]. 2 (в печати)), формула молитвы является кратким символом веры и содержит обличение всех основных ересей. В частности, слова «Боже наш» обращены, естественно, против неправых христологических учений. Именно в таком контексте замена этих слов другими (не содержащими явного исповедания божественности Христа) может показаться нарочитой.

[xi] Относительно дальнейшей карьеры Варлаама см. библиографию в прим. 1 к этой главе. Сделаем несколько добавлений относительно судьбы его

произведений в православном мире. Варлаам оставил сборник из 21 *Слова против латинян*, на распространение которых в православной среде не повлияло осуждение их автора. Действительно, эти слова, несмотря на сомнительные выражения, допущенные в некоторых из них (а именно, в V и XVI; см. выше о значении этих слов в полемике со св. Григорием Паламой), содержали такую критику отдельных положений латинян, которая была вполне совместима с Православием. Таким образом, Варлаам как бы предвосхитил судьбу некоторых западнорусских полемистов XVII в. (вроде Мелетия Смотрицкого), чьи писания против латинян сохраняли известное полемическое значение даже после отпадения самих авторов в латинство. Обзор всего 21 слова приводится у Р. Синкевича (SINKEWICZ. *The Solutions addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian...* 187—189); полное исследование их рукописной традиции выполнила его ученица Тия Кольбаба (в неопубликованной диссертации), которой принадлежит также критическое издание слов VII, XII и XXI: Т. KOLBABA. *Barlaam the Calabrian. Three Treatises on Papal Primacy. Introduction, Edition, and Translation // Revue des études byzantines*. 1995. 53. 41—115. Только XXI слово (*О папском примате*) издавалось раньше — протестантами в 1592 и 1608 гг., откуда в PG CLI. 1255—1280. Популярность этого слова, не содержащего труднодоступных философских рассуждений, вполне естественна. Именно трактат Варлаама против папского примата стал одним из основополагающих произведений данного направления полемической литературы. В немалой мере это должно было быть связано с тем, что для первой трети XIV в. спор о папском примате был еще относительно нов. Только недавно, уже в эпоху высокой схоластики, соответствующие представления латинян оформились догматически, и как раз в XIV в. эта линия спора делается одной из самых важных (хотя и не перво- и не второстепенной: на первом месте остается filioque, а на втором — именно в результате исихастских споров — тварная благодать, потеснившая традиционные опресноки). Более ранняя критика римского примата развивалась в Византии лишь на периферии вероучительной полемики (см.: J. SPITERIS. *La critica bizantina del Primato Romano nel secolo XII* (Orientalia Christiana Analecta, 208). Roma 1979).

Догматическая полемика должна быть направлена, в первую очередь, на те предметы, в которых ересь противоречит учению Церкви наиболее резко. Ее главная задача — показывать православным, чем мертвое еретическое сообщество отличается от живого Тела Христова. Поэтому не должно удивлять, что указываемые различия бывают разными в зависимости от того, сколь давно наступила смерть. Это приводит к тому, что с какого-то времени то первое различие, которое явилось причиной смерти, перестает быть видимым. Таким образом, менялись и преобладающие темы в антилатинской полемике. К XVI в. тема Римского примата наконец далеко опередила все прочие. Это привело к исключительной популярности слова Варлаама против папского примата среди православных Юго-Западной Руси — в то время главной области противостояния между Православием и латинским миром. Славянский перевод этого слова был опубликован еще раньше греческого оригинала в одной из первых печатных славянских книг, составленной и изданной преемником Ивана Федорова Василием Сурожским: *О единой истинной православной вере*. Острог 1588. 109—181^{об.} Славянские переводы Варлаама восходят к XIV в.: *Cod.* 88 Дечан-

ского монастыря (вторая пол. XIV в.) между творениями св. Григория Паламы содержит перевод двух произведений Варлаама, причем имя Варлаама позднее было соскоблено; см.: I. TH. KAKRIDIS. Die opuscula Barlaams von Kalabrien in kirchenslavischer Überlieferung // *Die Welt der Slaven*. 1986. 31. 37—46; IDEM. *Codex 88 des Klosters Dečani und seine griechischen Vorlagen. Ein Kapitel der serbisch-byzantinischen Literaturbeziehungen im 14. Jahrhundert* (Slavistische Beiträge, 233). München 1988.

Антилатинские слова Варлаама против filioque также не были забыты. Варлаам обнаруживал в них знакомство с новыми латинскими доктринами (прежде всего Фомой Аквинским) из первых рук, и это не могло оставить равнодушными православных полемистов первой половины XIV в., когда новейшее латинское богословие в Византии почти никто еще не успел узнать. И это несмотря на то что, как показал тщательный анализ Синкевича, знакомство Варлаама с томизмом было минимальным и ограничивалось только теми материями, которые были ему предъявлены оппонентами: SINKIEWICZ. The Doctrine of the Knowledge of God... (ср.: выше, прим. v), особ. 193—196 и 195, п. 56 (упомянутое здесь намерение написать специальную работу о знакомстве Варлаама с Фомой Аквинским пока не осуществлено). Как бы то ни было, именно Варлаам стал первым полемистом конкретно против схоластики Фомы Аквинского, а не против латинян вообще. Это определило интерес к его произведениям со стороны автора наиболее монументального труда по опровержению латинской схоластической триадологии — св. митрополита Фессалоникийского Нила Кавасилы (сменившего на этом престоле св. Григория Паламу; дяди св. Николая Кавасилы), который использовал в своем огромном триадологическом труде (издан частично: E. CANDAL. *Nilus Cabasilas et theologia s. Thomae de Processione Spiritus Sancti*. (Studi e testi, 116). Città del Vaticano 1945; полное изд. готовит послушник монастыря Пантократора Панайотис Кислас) отдельные мысли Варлаама. Сделав последнее наблюдение, Дж. Скиро заключил о продолжении тайного почитания Варлаама св. Нилом (G. SCHIRÒ. Il paradosso di Nilo Cabasila // *Studi bizantini e neoellenici*. 1957. 9. 362—388). Выводы этой статьи, хотя и основанной только на текстологическом анализе, явно недостаточном для выводов историко-богословских, долгое время принимались без критики, пока, наконец, преосв. Афанасий Евтич не предпринял разбора параллельных мест с точки зрения их богословского содержания; различие в отношении богословском оказалось разительным (A. JEVIĆ. Rencontre de la scolastique et de l'hésychasme dans l'œuvre de Nilus Cabasilas // *L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIV^e siècle*. Recueil de rapports du IV^e colloque serbo-grec. Belgrade 1985 / R. Samardžić, D. Davidov (Institut des études balkaniques. Éditions spéciales, 31) Belgrade 1987. 149—157). Триадологическая полемика Варлаама против томизма, оказав влияние на последующую православную традицию в области отрицательной критики томистского рационализма, не оказала, таким образом, влияния на развитие собственно православных триадологических концепций.

[xii] Предложенная здесь и в других работах о. Иоанна Мейендорфа характеристика Акиндина носила, разумеется, предварительный характер. В целом же личность остается загадочной до сих пор. Положение Акиндина как лидера целого богословского направления в течение нескольких лет (о чем будет

сказано ниже) не позволяет безоговорочно принять тот образ, который нарисован о. Иоанном. Он, во всяком случае, требовал бы для своего обоснования более глубокого изучения мысли самого Акиндина. Кроме того, уже и сейчас можно сказать, что та «охранительная» партия, к которой здесь оказался отнесен Акидин, либо не существовала вовсе, либо, во всяком случае, существенно отличалась от того, что имел здесь в виду о. Иоанн (ниже нам придется говорить об этом подробнее в связи с триадологией св. Григория Паламы; особ. см. в прим. после гл. VI ч. II).

Опубликованные до 1995 г. сочинения Акиндина давали слишком слабое представление о его мысли собственно в области богословия. Поэтому с нетерпением ожидалось издание его главного богословского произведения — *Антиппутик* против Паламы. В 1995 г. *Антиппутики* наконец были изданы: *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam / Nunc primum editae curante J. NADAL CAÑELLAS (Corpus Christianorum. Ser. graeca, 31). Turnhout 1995.*

[xiii] Мысль о. Мейендорфа о полусознательной фальсификации Акиндином текста св. Григория была оспорена о. Хуаном Надаль-Каньеллас, издателем антипаламитских *Антиппутик* Акиндина: J. S. NADAL. La rédaction première de la troisième lettre de Palamas à Akindynos // *Orientalia Christiana Periodica*. 1974. 40. 233—285 (принято издательницей писем Акиндина: А. CONSTANTINIDES HERO. Introduction // *Letters of Gregory Akindynos / A. CONSTANTINIDES HERO (Corpus fontium historiae byzantinae, 21). Washington 1983. P. XV, n. 44,* — и многими другими исследователями). О. Надаль указывает на рукопись послания именно в той редакции, которую цитировал Акидин. Он считает именно эту редакцию исконной. Согласно о. Надалю, исправление текста в той форме, в которой он был издан о. Мейендорфом и затем вошел в *ГПБ*, принадлежит самому св. Григорию: так появилась вторая (общеизвестная) редакция послания. Из этих наблюдений о. Надаль делает вывод относительно истории богословской полемики: Акидин убедился в ереси Паламы после того, как увидел, что тот учит о двух разных божественностях, и после этого окончательно решает с ним порвать; получив возражение Акиндина на свое учение, Палама убеждается в невозможности отстаивать его в такой откровенной форме. После этого Палама пускается в схоластические ухищрения, долженствующие замаскировать и придать видимость традиционности первоначальной его мысли о двух божественностях, а от первой формулировки начинает усиленно открепиваться. Таким образом, именно Палама, а не Акидин оказывается фальсификатором текстов, и притом сознательным. К сожалению, автор этих строк не успел выяснить отношение о. Мейендорфа к изысканиям о. Надаля; печатных же высказываний он не оставил. Можно только утверждать, что существенных изменений во взглядах о. Иоанна не произошло. Не говоря о чисто текстологическом аспекте исследования о. Надаля (следовало бы сначала доказать первичность одной из редакций текстологически, а потом уже делать выводы относительно истории полемики), остановимся только на его историко-богословских выводах. Св. Григорий Палама, как мы только что видели (текст в прим. 116 к этой главе), не отрицал, что он пользовался выражением «низшая божественность». В принципе, в подобном различии на словах «высшей» и «низшей» божественности нет ничего неправославного, так как этот язык

заимствуется из св. Дионисия Ареопагита. Однако, и это также неоднократно говорил св. Григорий, такое различие становится еретическим, если подразумевать какое-либо различие двух божественных реальностей. Как он утверждает, именно Варлаам оказался вынужден их различать, пытаясь примирить свое представление о Фаворском свете как тварном с учением Церкви о его божественности. Относительно же себя св. Григорий пишет, что он согласился было даже с таким — заходящим гораздо дальше Ареопагита — словоупотреблением Варлаама, лишь бы была возможность перетолковать его в православном смысле. Подобный подход к «богословскому диалогу» типичен для многих святых отцов и в особенности для св. Григория Паламы, который даже в вопросе о *filioque* соглашался на сохранение у латинян этой прибавки к Символу (хотя считал ее еретической с самого начала), лишь бы те согласились перетолковать ее в православном смысле. Тем легче ему было подобным же образом отнестись к формулировкам Варлаама о «высшей» и «низшей» божественности, которые хотя бы сами по себе имели корни в святоотеческом Предании. В то же время сказанное не могло бы помешать св. Григорию исправить свое *Третье письмо Акиндину* специально для публикации — ведь он публиковал его как полемический трактат, а не как архивный документ. Итак, независимо от справедливости текстологической гипотезы о. Надаля, нам известно — из собственных слов св. Григория, — что он употреблял в некоторых специальных случаях сомнительное выражение, но всегда — лишь с целью придать ему православный смысл.

Комментарии к главе IV части I

¶ Об Иоанне Кантакузине (в монашестве Иоасафе) теперь см.: Л. МАКСИМОВИЧ, Политичка улога Јована Кантакузина после абдикације (1354—1383) // *Византолошки институт. Зборник Радова*. 1966. 9. 121—193; G. WEISS. *Joannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jh.* Wiesbaden 1969; Е. М. ЛОМИЗЕ. Проект унии 1367 г. в контексте политики Константинопольского патриархата на Балканах во второй половине XIV в. // *Славяне и их соседи*. М. 1991. Вып. 3. 29—40. См. также недавние издания его прежде не публиковавшихся произведений (и литературу при них): J. MEYENDORFF. *Projets de concile œcuménique en 1367. Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1960. 14. 149—177 [репринт: *ByzHes*, XI]; Г. М. ПРОХОРОВ. Публицистика Иоанна Кантакузина 1367—1371 гг. // *Византийский временник*. 1969. 29. 328—334; Χ. Γ. ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΥ. *Ἰωάννου ΣΤ' Καντακουζηνῶς Κατὰ τοῦδαίων Λόγοι ἐννέα* (τὸ πρῶτον νῦν ἐκδιδόμενοι). Εἰσαγωγή, κείμενον, σχόλια. Ἀθήναι 1983; Iohannis Cantacuzeni *Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita* / E. VOORDECKERS, F. TINNEFELD (Corpus Christianorum. Ser. graeca, 16). Turnhout—Leuven 1987. Критич. изд. славянской версии *Девяти слов против иудеев* с параллельным рус. пер. с греч. по изд. Сотиропулоса: Г. М. ПРОХОРОВ. Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем (Славянский XIV в. и современный переводы) // Институт русской литературы (Пушкинский Дом). *Труды Отдела древнерусской литературы*. 1988. 41. 331—346; 1989. 42. 200—227; 1990. 43. 305—323; 1990. 44. 226—245; 1992. 45. 390—398; 1993. 46. 270—286; 1993. 47. 164—200; 1993. 48. 151—186; Т. 49 (в печати).

[ii] Важная и характерная подробность: святые отцы перестают почитать патриарха, как только он примкнул к ереси, — даже несмотря на то что прекрасно знают, из каких расчетов он это сделал (не догматических, а чисто политических). Патриарх становится еретиком независимо от своих личных убеждений (которых у него и просто могло не быть или даже они могли быть православными); важен факт его евхаристического общения с еретиками. Это и есть то публичное исповедание ереси в церкви, которое требуется для разрыва общения с епископом-еретиком прежде соборного осуждения последнего (согласно прав. 15 Собора Двукратного). Ср. выше (гл. III и к ней прим. viii) позицию Акиндина: именно он утверждает, будто называть кого-то еретиком прежде соборного осуждения «неканонично».

[iii] Сейчас стало известно, что контекст этих событий был более сложен. Напомним (см. выше, прим. 66 к гл. II), что именно в 1344 г. официальное собрание глав афонских монастырей осуждает действующих среди афонского монашества богомилов. Позднее (в 1347 г.) именно с этими богомилами (причем почти дословно цитируя выпущенный против них афонский *Томос*) объединит паламитов Никифор Григора — по всей видимости, именно в этот момент на Афоне созрели условия, когда Калека мог понадеяться на успех у афонцев.

[iv] Как теперь видно, в определении позиции Григория решающую роль сыграло дело афонских богомилов 1344 г. Именно это дело позволит ему найти особую антипаламитскую позицию, с Акиндином не связанную.

[v] О переговорах 1367 г. см. выше, прим. i к этой главе. До нас дошел также текст богословского диалога, бывшего в Константинополе в 1357 г. между иеродиаконом Афанасием и только что прибывшим в столицу папским легатом Петром-Фомой: J. DARROUZÈS. *Conférence sur la Primauté du Pape à Constantinople en 1357 // Revue des études byzantines*. 1961. 19. 76—109. Со второй пол. XIV в. подобный диалог будет вестись почти постоянно, лишь с небольшими перерывами. Вершиной и главным результатом его станет Ферраро-Флорентийский собор 1438—1439 гг. и антилатинская позиция противников унии, возглавленных святыми Марком Ефесским и (после его кончины в 1445 г.) Георгием Схоларием. Их позиция, особенно последнего, с одной стороны, органически вытекала из столетней истории «паламизма» после св. Григория Паламы (об этом см.: V. LUR'E. *L'attitude de S. Marc d'Ephèse aux débats sur la procession du Saint-Esprit à Florence. Ses fondements dans la théologie post-palamite // Annuaire Historiae Conciliorum*. 1989 [1991]. 21. 317—333), а с другой стороны, определила в главных чертах отношение позднейших святых отцов к латинской цивилизации: заимствовать «технические» достижения философской, филологической, исторической мысли, но не принимать богословия (в полном соответствии с принципами, выработанными ранними греческими отцами по отношению к языческой античной культуре). О Флорентийском соборе см. работы о. И. Мейендорфа: J. MEYENDORFF. *Was There an Encounter between East and West at Florence? // Christian Unity. A Council of Ferrara-Florence 1438/39—1989* / G. Alberigo (Bibliotheca Ephemeridarum theologicarum Lovaniensium, 97). Leuven 1991. 153—175 (рус. пер.: Произошла ли во Флоренции встреча между Востоком и Западом? // *Вестник РСХД*. 1992. 165. 5—30); И. Ф. МЕЙЕНДОРФ. Флорентийский собор: причины исторической неудачи // *Византийский временник*. 1991. 52. 84—101. По

мнению о. Иоанна, главной причиной неудачи была плохая представительность западной делегации (в отличие от восточной, которая действительно представляла весь православный мир). Он считал, что хотя с партиями Папы и, по всей видимости, Базельского собора договориться было бы невозможно, то шансы на успех появились бы, будь на соборе представлена католическая церковь Германии, где еще были живы традиции Мейстера Экхарта и его учеников; эти немецкие доминиканцы и родственные им течения в католицизме действительно ориентировались на восточных отцов и отчасти на восточную аскетику. Насколько они в действительности были готовы принять православное богословие и отказаться от латинских заблуждений — сказать трудно, хотя, вероятно, вопрос о нетварной благодати камнем преткновения бы не стал. В эпоху Возрождения, с конца XV в., немецкая аскетическо-богословская традиция (Мейстера Экхарта, Таулера, Сузо) попала под влияние итальянского герметизма (аббат Тритемий стал учеником Марсилио Фичино и, в свою очередь, учителем Парацельса и Агриппы Неттесгеймского) и затем переродилась окончательно, дав самые пышные побеги эзотеризма вроде ордена Розенкрейцеров и Якоба Бёме. О понятии «вселенскости» в Православной Церкви XIV в. см. библиографию выше, прим. I (оно было сформулировано Иоанном Кантакузином в переговорах с Павлом, и именно по этим принципам составлялась православная делегация для Флорентийского собора), а также дополнительно: D. NICOL. *Byzantine Requests for an Oecumenical Council in the 14th Century* // *Annuaire Historiae Conciliorum*. 1969. 1. 69—96; J. BOOJAMRA. *The Byzantine Notion of the «Ecumenical Council» in the Fourteenth Century* // *Byzantinische Zeitschrift*. 1987. 80. 59—76.

[iv] Авторитет Арсения Тирского, которого тут легко заподозрить в пристрастности, едва ли может полагаться достаточным для вывода о «критическом» отношении преосв. Макария к Великому собору 1351 г. (хотя не может быть сомнения в том, что он не спешил отождествить свою позицию с паламитской). В его богословских высказываниях, напротив, проявляется своеобразие «паламитских» триадологических формулировок, выработанное в спорах об энергиях и довольно быстро вышедшее из употребления после того, как паламизм более не оспаривался. Характерной в этом смысле оказывается его трактовка Пятидесятницы: вместо традиционного до периода споров середины XIV в. разъяснения, согласно которому Пятидесятница есть одновременное дарование энергии и ипостаси Св. Духа (в отличие от всех прежде бывших дарований, включая Ин. 20, 22, где были только энергии), паламиты в период обострения споров стали говорить только об энергии, умалчивая о ипостаси (чтобы через упоминание ипостаси не подавать повода к мысли о причастваемости Духа по сущности). Это — довольно характерный индикатор паламитской «партийности» (LUR'E. *L'attitude de S. Marc d'Ephèse...* 323; цитируется *Слово в Неделю Православия* преосв. Макария Хрисокефала, изд. в PASARELLI. *Macario Crisocefalo...* (см. ниже), 110. См. подробнее прим. x-xii к гл. VI ч. II). О преосв. Макарии теперь см. (в дополнение к прим. 117 и 132, только основные работы): R. WALTER. *Ein Brief an Makarios den Metropolit von Philadelphia* // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1973. 22. 219—232; IDEM. *Weitere Briefe an Makarios, den Metropolit von Philadelphia* // *Ibid.* 1974. 23. 215—227; G.I. PASARELLI. *Macario Crisocefalo (1300—1382)*. (*Orientalia Christiana Periodica*,

210). Roma 1980; W. LACKNER. Ein angebliches Opusculum des Makarios Chrysokephalos über den ὁρὸς ζωῆς // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 1983. 33. 75—78.

Комментарии к главе V части I

[I] Бывший патриарх, как было показано выше, не мог быть отнесен к числу убежденноверующих акиндинистов или варлаамитов. Он лишь позволял себе становиться на их позиции, преследуя собственные мирские цели. Однако этого оказывается достаточно не только для его низложения, но даже для полного причтения его к еретикам, с подведением под соответствующие анафемы соборов. Анафема — это сделанная во всеуслышание, для предостережения верующих, констатация того свершившегося факта, что такое-то лицо всецело отпало от Церкви. Само собой разумеется, что не анафема производит отсечение человека от Церкви, а только он сам. Таким образом, Калека отпал в ересь и даже стал одним из ересиархов, не будучи еретиком по убеждению. Эта ситуация для церковной истории типична. Обычно в нее попадают не в меру прагматичные иерархи и та часть простого народа и клира, которая, не задумываясь о Истине, следует за большинством или за начальством.

[II] См. выше, гл. II и к ней прим. iv. Тезис о том, что плоть Христова, будучи обоженной, приобретает все божественные свойства и уже не может изображаться на иконах, так как одно из божественных свойств — неопикуемость, разумеется, был чужд св. Григорию Паламе. Его учение о обожении плоти Христовой хотя и подразумевало приобретение ею всех божественных свойств, в том числе неопикуемости и нетварности, однако не исключало и *сохранение* всех свойств (= энергий) человеческой природы, в том числе опикуемости. Одна и та же плоть становится неопикуемой по божеству и остается опикуемой по человечеству — но опикуемой теперь уже вместе со своим божеством. Отрицавший такое (православное) понимание обожения плоти Христа, Григора подменяет его другим — тем, которое было известно в Византии на протяжении ряда веков и которое и в действительности уже приводило к одной из (многочисленных) разновидностей иконоборчества. Это крайнее направление возникло внутри одного из направлений монофизитства — юлианизма — уже в самую раннюю пору существования последнего (не позднее 540-х гг.) и в поздневизантийский период стало весьма влиятельным среди армян (в среде которых это направление окончательно победит после 1441 г., что будет ознаменовано возобновлением католикосата в Эчмиадзине); в византийской ересологии VI—VII вв. этому направлению было усвоено название «актистизм». Согласно этому учению, плоть Христова становится по соединению и по обожению нетварной и неопикуемой; следовательно, то, что можно изобразить, — это не сама неопикуемая плоть, а лишь случайные формы, изображение которых не отличается от обыкновенной картины и не имеет присутствия божества. Иконоборческие выводы из этого учения были сделаны в VII в., когда среди монофизитов-армян прошел серьезный спор по вопросу о иконопочитании (S. DER NERSESSIAN. Une apologie des images au VII siècle // *Byzantion*. 1944—1945. 17. 58—87; EADEM. Image Worship in Armenia and Its Opponents // *Armenian Quarterly*. 1946. 1. 67—81; без учета реального контекста догматической полемики).

Дальше вопрос об иконах, как и все прочие вопросы догматики, решался путем компромиссов между двумя главными направлениями армянского монофизитства — актистическим и яковитским. К XIII—XIV вв. компромисс сводился к тому, что католикосы формально исповедовали иконопочитание (в особой монофизитской редакции), а сохранявшие с ними евхаристическое общение актиститы (безусловно преобладавшие в Восточной Армении) не спорили с ними *de jure*, но не допускали иконопочитания *de facto*. Это особенно хорошо видно из сравнения почти одинаковых по архитектуре и строительным материалам церквей армянских и грузинских: последние богато украшаются фресками, а в первых священных изображений нет. К XIV в. общение Армянской монофизитской церкви с сиро-яковитской полностью прекращается, католикосат в Сисе теряет последний авторитет в попытках унии с Римом, а монастыри и так называемый Гладзорский университет в Восточной Армении, представлявшие актистическое направление, стремительно набирают силу. В византийской ересеологии XIII—XIV вв. армянская ересь обрисовывается с достаточным знанием современных актистических доктрин (см. особ.: Никита Хониаг. *Сокровище православия* // PG CXL. 91—93; Никифор Каллист Ксанфопул. *Церковная история*. XVIII. 53 // PG CXLVII. 440 BC; ср.: 441 B: «Честныя же иконы хотя и почитают, но не лобызают: только лишь пальцем дотрагиваются — и таким образом лобызают»). Никифор Каллист Ксанфопул был старшим современником св. Григория Паламы). Еще более важно, что эти доктрины сильнее всего образом повлияли на внутривизантийскую догматическую полемику XI—XIII вв. (первый опыт ее целостного исследования, получивший в свое время одобрение о. Иоанна Мейендорфа: М. BUSYGINA. *Traits caractéristiques de christologie byzantine en XIe—XIIe siècle* // *Acts of the XVIIIth International Congress of Byzantine Studies* (в печати)). К сожалению, полного исторического обзора актистизма пока не существует.

[iii] Подчеркнем, что это говорится при ответе на четвертый вопрос: «Можно ли, не впадая в двубожие, применять к энергии термин „Божество“»? Это значит, что отнесение термина к божественной сущности мыслится как самоочевидное обеими сторонами. Указанное обстоятельство важно принимать во внимание при оценке значения «паламизма» в современном православном богословии (о чем подробнее см. в Послесловии). А именно, один из новейших «исихастских споров» — насильственно прерванный обстоятельствами революционного времени и загнанный вглубь спор о почитании Имени Божия, возникший на Афоне в 1913 г., на одном из первых этапов своего развития наткнулся на неправильное понимание термина *θεότης* (точный рус. пер. — «божественность», общепринятый славянский пер. — «божество») со стороны имяборческой партии.

На самом первом этапе спора (главным образом, еще на Афоне) формула имяславцев «Имя Божие есть Бог» была истолкована ими в том смысле, что в Имени Божиим присутствуют энергии Божии, которые суть Бог, и поэтому Имя Божие, хотя и не может быть Богом по своим звукам или буквам, является Богом по энергиям (аналогично присутствию Божию в святых иконах; ср. выше, прим. iv к гл. II, об освящении иконы начертанием на ней имени. Имя Божие это и есть наиболее первичный тип иконы; если бы было принято во внимание учение об этом св. Дионисия Ареопагита (особенно в его трактате

О божественных именах) и св. Максима Исповедника (особенно в его *Мистагогии*), то, вероятно, задача русских имяславцев в спорах 1913—1918 гг. была бы существенно упрощена; см. также ниже, ч. II, гл. V, прим. viii). Сама же формула «Имя Божие есть Бог» была заимствована непосредственно от св. Иоанна Кронштадтского, который очень часто ее употреблял устно и письменно; большую подборку соответствующих цитат из его произведений составил преосвящ. (местно чтимый во Франции святой) Феофан Быстров для готовившегося им сочинения в защиту имяславия (копия ее хранилась в личном архиве митр. СПб. и Ладожского Иоанна; но см. хотя бы: «Имя Господа есть Сам Господь — Дух везде сый и все наполняющий; имя Богоматери есть Сама Богоматерь, имя Ангела — Ангел, святого — святой» (Прот. И. И. СЕРГИЕВ. *Моя жизнь во Христе, или минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге*. СПб. 1893² [репринт: М. 1991]. II. 238, ср.: 237—238; см. также: *там же*, 24, 36, 68, 98, 128, 144, 167, 195, 231; т. I. 131, 197, 224, 290, 314, 318—319)). Одновременно имяславцы обвинили своих противников в ереси Варлаама и Акиндина. Это заставило последних уже в первом своем официальном богословском выступлении против имяславия оправдываться от обвинения в этой ереси. Таким выступлением стали три статьи, помещенные в неофициальной части *Церковных ведомостей* за 1913 г. (N 20, *Прибавление*) в разъяснение публиковавшегося параллельно в официальной части *Послания Святейшего Синода Всечестным братьям, во шночестве подвизающимся*, от 18 мая 1913 г., в котором имяславию осуждалось как ересь (*Церковные ведомости*. 1913. N 20. 277—286; впоследствии, после дополнительного разбора дела в Московской Синодальной конторе под председательством митр. Московского, святителя Макария (Невского; это чтимый подвижник, к канонизации которого собираются материалы), осуждение имяславия было отменено *Определением* Синода за N 4136 от 24 апреля 1914 г., однако под влиянием имяборческой партии текст не был обнародован официально; см. публикацию в: Иеросхим. АНТОНИЙ БУЛАТОВИЧ. *Афонское дело*. Пгр. 1917. 20—23).

Все апологеты имяборчества в 1913 г. строили свое оправдание от обвинения в ереси Варлаама и Акиндина одинаково. Они соглашались с имяславцами в двух пунктах: относительно присутствия в Имени Божиим божественных энергий и относительно именования энергий термином *θεότης*. Расходились же в одном: для имяборцев энергии не были Богом! Примечательно, что они это обосновывали ссылками на постановления XIV в.: если энергия — *θεότης*, то, значит, не *Θεός*, то есть не Бог. Вот цитаты из трех программных имяборческих статей.

С. [В.] ТРОИЦКИЙ. Афонская смута // *Церковные ведомости*. 1913. N 20. Прибавл. 882—909, особ. 899: «Между тем паламиты учили, что энергия Божия есть Божество, а не Бог» (далее там же рассуждения о различии между *θεότης* и *Θεός*). [Позднее, в сербской эмиграции, автор прославился в определенных церковных кругах как канонист; наиболее известное сочинение — *О неправде Карловацкого раскола. Разбор книги прот. Польского «Каноническое положение Высшей Церковной Власти в СССР и за границей»*. Париж 1960.] Архиеп. АНТОНИЙ (ХРАПОВИЦКИЙ). О новом лжеучении, обоготворяющем имена, и об «Апологии» Антония Булатовича // *Там же*. 869—882, особ. 877: «Энергия и воля Божества имеют божественность (но тоже не Бог)»; 881—882, по поводу

выражения св. Григория Синаита «молитва есть Бог, действуя вся во всех»: «Это поэтическое выражение...»; ср.: 879: «Можно ли думать, что о. Булатович [главный защитник имяславия] заблуждающийся невежда, или приходится признать, что он невежественный обманщик, об этом предоставляем пока судить читателям». [Автор позднее возглавил тот самый «Карловацкий раскол», с которым будет всю жизнь бороться С. В. Троицкий. Свои догматические представления он не высказывал откровенно до 1917 г., когда, после упразднения духовной цензуры, немедленно издал книгу *Догмат искупления*. Сергиев Посад 1917. Здесь он впервые изложил свою христологию, не допускающую вообще никакого представления о реальности обожения. См.: Архиеп. СЕРАФИМ (СОБОЛЕВ). *Искажения православной истины в русской богословской мысли*. София 1943 (гл. V. По поводу статьи митрополита Антония (Храповицкого) «Догмат искупления». — Перепечатано в: *Святитель Серафим Соболев. Жизнеописание и сочинения*. [Platina] 1992. 35—140. Здесь же (с. 116) по поводу утверждения митр. Антония, будто «Вступление непосредственно в нашу природу природы Христовой, Его благих хотений, именуется благодатью...», вл. Серафим замечает: «... наша Церковь смотрит на благодать не как на Божественную природу, а как на Божественную энергию».] Еп. НИКОН (РОЖДЕСТВЕНСКИЙ). На опасном пути // *Церковные ведомости*. 1914. N 17. Прибавл. 788—794 [цитируем из этой статьи, так как статья того же автора в историческом N 20 за 1913 г. ярких догматических высказываний не содержала], особ. 791 (в ответ на ссылки иеросхим. Антония Булатовича на учение св. Григория Паламы): «Значит, имя, по вашему, по самому существу своему есть Сам Бог, но в то же время оно — не есть сущность Божия. Значит, оно есть нечто отличное от Бога. Значит, оно не есть Бог. Так требует неумолимый закон логики». (Автор этого типичного антипаламитского рассуждения не был силен в богословии, но имел высокий авторитет церковного деятеля и публициста, основателя знаменитых «Троицких листков». К сожалению, он позволил себя увлечь богословской аргументацией архиеп. Антония, в которой был не в состоянии разобраться, и затем был использован как лицо, возглавившее разгром русского монашества на Афоне. В 1918 г. принял мученическую кончину на территории Троице-Сергиевой лавры.)

Приведенных цитат достаточно, чтобы понять, что имяборцы представляли себе божественные энергии как нечто отличное от Бога, но в отличие от антипаламитов XIV в. усваивали им название божественности. По сути такая позиция не отличается от латинского учения о тварной благодати, которое именно на фоне исихастских споров было осознано как важнейшее догматическое заблуждение. Таким образом, попытка имяборцев снять с себя обвинение в ереси Варлаама и Акиндина привела только к окончательному удостоверению его справедливости.

Основные документы спора собраны в: *Святое Православие и имябожническая ересь*. Харьков 1916 (имяборческая подборка); *Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божием по документам Имяславцев*. СПб. 1914; Иеросхим. АНТОНИЙ (БУЛАТОВИЧ). *Моя мысль во Христе. О Деятельности (энергии) Божества*. Пгр. 1914; ОН ЖЕ. *Моя борьба с Имяборцами на Святой Горе*. Пгр. 1917. Основная исследовательская литература (где есть полная библиография; историко-догматического анализа

богословской полемики не сделано нигде): К. К. ΠΑΠΟΥΛΙΔΗ. *Οἱ Πρώτοι Ὀνοματολάτροι τοῦ Ἁγίου Ὁρους*. Θεσσ. 1977; главы из неопублик. диссертации: A. NIVIERE. Les moins onomatodoxes et l'*intelligentia* russe // *Cahiers du monde russe et soviétique*. 1988. 29. 181—194; IDEM. L'onomatodoxie: une crise religieuse à la veille de la Révolution // *Mille Ans de Christianisme russe. 988—1988*. Paris 1988. 285—294. См. также Послесловие.

[iv] Кипр находился под латинским владычеством с 1192 по 1489 г. и, естественно, превратился в одну из главных «контактных зон» с латинским Западом. Позиции Православной Церкви там были крайне слабы. С 1260 г. папской буллой число православных епископов на острове было сведено к четырем, и они были поставлены в административную зависимость от латинского митрополита Никосии и латинского епископата. Латиняне преобладали в городах, вытеснив православных в деревни. В период исихастских споров Кипр становится той территорией, на которой из первоначального византийского антипаламизма формируется византийская «латиномудрствующая» (принявшая латинскую веру) среда. Об Иоанне Кипариссиоте есть монография: В. А. ДЕНТАКН. *Ἰωάννης Κυπρισσιώτης, ὁ σοφὸς καὶ φιλόσοφος*. Ἀθήναι 1965. Димитрий Кидонис стал первым греком, начавшим великий труд перевода *Summa Theologiae* Фомы Аквинского (его продолжателем станет св. Геннадий Схолярый). Сейчас перевод Кидониса начал издаваться (у каждого тома разный коллектив издателей): Δημητρίου Κυδώνη, Θωμᾶ Ἀκυνάτου: *Σύμμια Θεολογική, ἐξελληνισθεῖσα*. (Corpus philosophorum graecorum recentiorum. II, 15; II, 16; II, 17A; II, 17B) Ἀθήναι 1976, 1979, 1980, 1982 (изд. продолжается).

Комментарии к главе VI части I

[i] Намек на советское византиноведение в лице Б. Т. Горянова (см. выше, прим. 57 к гл. V).

[ii] Именно в XIV в., когда многие исконно греческие территории уже перешли к туркам, а некоторые другие — к латинянам, в византийском обществе происходило формирование тех двух позиций, борьба которых ярко проявится в следующем, XV столетии. Именно в XIV в. у святых отцов устанавливается предпочтение турок перед латинянами, а у гуманистов — наоборот. Ни в XV, ни в XIV в. не было речи о *союзе* с турками — их нашествие мыслилось только как зло. Но уже в XIV в. становилось ясно, что Империю не сохранить и надо стараться выбрать из двух зол меньшее. В качестве такого наименьшего, хотя и весьма великого зла святые отцы были вынуждены сделать бесповоротный выбор в пользу турок, под владычеством которых можно было сохранить церковную организацию и избежать политики насильственного совращения в латинство. Опасность совращения в ислам была значительно меньшей: во-первых, потому, что внутреннее управление Османской империи было основано на системе «миллетов», согласно которой гражданское управление православным населением осуществлялось через структуру Православной Церкви и патриарха, и это создавало для турок заинтересованность в сохранении церкви, а во-вторых, потому, что случаи совращения в ислам, сколь бы они ни были губительны для самих совратившихся, не угрожали чистоте православного исповедания оставшихся верных христиан, в то время как латинская власть всегда

стремялась оказывать влияние на внутреннюю жизнь и вероучение Православной Церкви. Церковная история XVI—XIX вв. показала, что, несмотря на все притеснения, чинившиеся в ней христианам, Османская империя уберегала находившиеся в ее пределах христианские народы от влияния европейских религиозных и мировоззренческих идей, чем поневоле содействовала сохранению чистоты Православия. См. по святоотеческой, с одной стороны, и антипаламитской, с другой, позициям деятелей XIV—XV вв.: Е. М. ЛОМИЗЕ. Византийский патриотизм в XV в. и проблема церковной унии // *Славяне и их соседи*. [Вып. 1]. *Этнопсихологические стереотипы в Средние века*. 1990. 94—106; ОН ЖЕ. Константинопольский патриархат и османская религиозная политика в конце XIV — первой половине XV в. // *Византийский временник*. 1992. 53. 89—96; ОН ЖЕ. Становление политики Мехмеда II в отношении христиан (православных и католиков) после падения Константинополя (1453) // *Славяне и их соседи*. 1992. Вып. 4. 20—30; ОН ЖЕ. Константинопольская патриархия и церковная политика императоров с конца XIV в. до Ферраро-Флорентийского собора (1438—1439) // *Византийский временник*. 1994. 55 (80). 104—110; вообще по охранительной роли Османской империи от воздействия европейских идей см. особенно многочисленные статьи К. Н. Леонтьева (инока Климента), в частности: *Письма о восточных делах*; *Плоды национальных движений на православном Востоке*; *О национализме политическом и культурном (письма к Вя. С. Соловьеву)*; *Славянофильство теории и славянофильство жизни* (К. Н. ЛЕОНТЬЕВ. *Собрание сочинений* / Ред., вступления, примечания о. И. ФУДЕЛЯ. V—VII. М. 1912—1913; К. ЛЕОНТЬЕВ, *Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872—1891)*. Общ. ред. Г. Б. Кремнева (Прошлое и настоящее). М. 1996).

[iii] Предложенная здесь гипотеза относительно «хионов» едва ли не бесспорна в критической своей части (где доказывается несостоятельность ранее выдвигавшихся гипотез). Новая же идентификация «хионов» как отступников от христианства в иудаизм представляется весьма проблематичной: ей в особенности противоречат объединение «хионов» с турками (которое о. Иоанн не может объяснить без явной натяжки) и непочитание ими субботы (на которое указывает св. Григорий Палама в *Собеседовании*, но о. Иоанн оставляет без должного внимания). Представляет значительный интерес следующая после о. Иоанна и не менее спорная попытка идентификации «хионов» — с караимами: Г. М. ПРОХОРОВ. Прение Григория Паламы с хионы и турки и проблема «жидовская мудрствующих» // *Институт Русской литературы (Пушкинский Дом). Труды Отдела древнерусской литературы*. 1972. 27. 329—369, особ. 330—343 (мысль была подана Д. С. Лихачевым; см.: *там же*, 337, прим. 30); ср.: ОН ЖЕ. К вопросу об отождествлении хион // *Actes du XIV^e Congrès International d'études byzantines*. Bucarest, 6—12 septembre 1971. Bucarest 1975. II. 245—250. Такое объяснение хорошо согласовывалось бы с неверием «хионов» в воскресение (однако надо заметить, что вера в воскресение плоти невозможна в талмудическом иудаизме того времени, где уже господствует учение о переселении душ). С большим трудом удастся согласовать это с непочитанием субботы: у караимов она проводилась как день скорби, а не празднования, — но все-таки почиталась (в такой ситуации св. Григорию Паламе было бы трудно указывать на непочитание субботы как именно на пример небуквального пони-

мания заповеди Ветхого Завета самими «хионами»). Караимы включили в свою религию некоторые христианские представления, что могло дать повод считать их отступниками от христианства (хотя, надо сказать, вес этого довода сильно ослабляется отсутствием подобных указаний в византийской ересиологии). Добавим, что этнически караимы ближе к туркам, чем евреям. (Само название «хионы» Прохоров пытается объяснить совсем неудачно — от самоназвания караимов «плакальщики по Сиону», с учетом произнесения у них «Сион» как «Чион»: ПРОХОРОВ. Прение... 337; но нам неизвестны случаи передачи ч как χ, хотя бы и через посредство турецкого языка.) Сильной стороной гипотезы Лихачева—Прохорова представляется переориентация поисков на мир иудейских и иудео-христианских сект, реликты которого сохранялись в поздневизантийский период. Караимство возникло и развивалось (Прохоров вслед за Л. Немым повторяет фантастическое утверждение о неизменности караимства в течение двенадцати сотен лет: ПРОХОРОВ. Прение... 338) как одно из интеграционных движений внутри этих сект, далеко не имея возможности захватывать в свою орбиту их все. (По истории караимства теперь см.: S. SZYSZMAN. *Le Karaïsme. Ses doctrines et son histoire* (Bibliotheca Karaitica. Ser. A. Vol. I). Lausanne 1980; IDEM. *Les Karaïtes d'Europe* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Multiethnica Upsaliensia, 7). Uppsala 1989, где отчасти учитывается фон других сект.) Различные движения «жидовствующих» в византийско-османском мире едва ли могли сводиться к караимам. Это позволяет выдвинуть более осторожную гипотезу: «хионы» — секта, неизвестная более ни под каким именем. Она имела основу иудео-христианского типа (возможно, близкую к мандейству; основные черты сходства — противопоставленность христианству и непочитание субботы, вместо которой мандеи почитают воскресенье; немаловажен и факт существования мандеев даже до нашего времени, тем более в средние века), на которую впоследствии наложился слой заимствований из ислама. В такой перспективе их название естественнее всего читать по-гречески — «снежные», хотя смысл этого наименования, как нередко в ересиологии, остается от нас скрытым.

¹⁴¹ Представление о переходе Иоанна V (1354—1391) в латинство до недавнего времени было в науке общепринятым, несмотря на очевидное противоречие этого факту полного евхаристического общения православных с императором до самой его смерти (не было ничего подобного тем сложным отношениям, которые возникнут у Церкви с императорами-униатами Иоанном VIII и Константином XI в 1439—1453 гг.; см.: Е. М. ЛОМИЗЕ. К вопросу об отношениях Церкви и государства в Византии в связи с Флорентийской унией (1439 г.) // *История. Культура. Этнология*. Доклады российских ученых к VII Международному конгрессу по изучению Юго-Восточной Европы (Салоники, сентябрь 1994). М. 1994. 21—36). Однако не приходится спорить и против того, что Иоанн V в 1369 г. посетил Рим, где был принят в евхаристическое общение папой Урбаном V. Тем не менее после его возвращения из Рима его, судя по молчанию источников об обратном, продолжают поминать за литургией; наконец, он был похоронен как православный. По отношению к униату это не было бы возможно (тем более, что накануне поездки императора в Рим Патриархия дважды продемонстрировала свою силу — в бескомпромиссной позиции при переговорах 1367 г. и при осуждении Прохора Кидониса в

1368 г. — родного брата любимца и ближайшего сподвижника Иоанна V Димитрия Кидониса — по двойному обвинению в ереси Варлаама—Акиндина и латинстве; кроме того, при поездке в Рим с императором не было ни одного представителя Патриархии — несмотря на желание папы). К этим наблюдениям необходимо прибавить следующее: на обратном пути император был арестован в Венеции за неуплату долгов, и освободил его не кто иной, как некогда свергнутый им Иоанн Кантакузин, — это не должно было прибавить ему энтузиазма в надеждах на помощь Запада. При возвращении же домой он, к удивлению уехавшего вперед Димитрия Кидониса, надолго задерживается на Лемносе. Наконец, вернувшись, дает отставку Кидонису и несколько сближается с церковной партией. Логично предположить, что на Лемносе император нес епитимью, необходимую для возвращения в Церковь после его отпадения; вполне возможно, что таково было и условие денежной помощи Кантакузина. (Об этих перипетиях Иоанна V см.: Е. М. ЛОМИЗЕ. Константинопольская патриархия и переговоры об унии с Римом во второй половине XIV в. // *Византиноведение*. 1996 [1997]. 2. (в печати).) Добавим со своей стороны, что, каковы бы ни были конкретные обстоятельства возвращения Иоанна V в Православие, по соображениям церковно-каноническим, оно, вне всякого сомнения, должно было совершиться и притом не позднее периода между его выездом из Италии и прибытием в Константинополь; зная конкретные обстоятельства его маршрута, трудно указать для этого более подходящее место, чем Лемнос.

[V] В действительности дело обстояло совершенно противоположным образом. Латинское учение о тварности благодати (и, соответственно, православное — о нетварности) мыслилось как уже настолько непреодолимое различие, что еще до начала собора стремившийся к унии император Иоанн VIII запретил его обсуждать. Он мог это сделать под тем предлогом, что споры об этом предмете возникли только недавно. Все православные, не исключая св. Марка Ефесского, приняли это условие. Но все-таки именно этот вопрос завел догматическую дискуссию во Флоренции в тупик. В ходе полемики о *filioque* св. Марк Ефесский заставил своего оппонента, Иоанна Монтенеро, признать, что различие ипостасей следует (с латинской точки зрения) понимать *modo intelligendi*, т. е. как чисто умозрительное (подлинные слова Иоанна: *Dicimus, quod essentia et persona sunt unum et idem secundum rem, et differunt secundum modum intelligendi nostrum* // Andreas de Santacroce. *Acta latina Concilii Florentini* / G. HOFMANN (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, 6). Roma 1953. 142. 5—6). Именно такого вывода требовал томистский «эссенциализм», и именно этот подход к триадологии утвердился в латинском богословии после Лионского собора 1274 г., на котором было официально принято толкование *filioque* «как от единого начала» (*tanquam ab uno principio*). С православной же точки зрения, это был всего лишь окончательный выбор одного из двух альтернативных, но равно еретических пониманий *filioque* — а именно, «савеллианского» (смешение ипостасей Сына и Отца под видом «единого начала» Духа; альтернативой этому было «арианство» — разделение Троицы за счет отрицания в ней единственности начала происхождения ипостасей Духа и Сына; как известно, именно последний подход дал начало ереси *filioque* у франков при дворе Карла Великого или, может быть, уже в Испании; «савеллианский» подход шел от блж. Августина, который в отличие от франков излагал его как всего лишь

гипотезу). Итак, св. Марку удалось вырвать у своего противника признание в савеллианском отрицании реальности различия ипостасей. Именно в этой ситуации Иоанн Монтенеро использовал, пожалуй, единственный способ, при котором он мог избежать явного поражения в споре — загнать дискуссию в тупик. Он начинает более подробное выяснение того, что такое «ипостась», и при этом настойчиво ведет речь о различии между ипостасью Духа и отдельными дарованиями Духа, т. е. о различии между ипостасью и благодатью. Он, вероятно, знает, что св. Марк связан обещанием не касаться в споре понятий «благодать» и «энергия», но ставит вопрос так, что избежать этого при ответе более невозможно. В результате, когда нужно отвечать св. Марку, воцаряется долгое молчание. Оно разрешается императором, который запрещает св. Марку отвечать; проуниатский греческий протоколист комментирует это боязнью императора, как бы спор не перевелся на «тварное и нетварное». Очевидно, св. Марк своим молчанием давал императору шанс отменить свой запрет и дать дискуссии дойти до существа разногласий. Подробно о догматической полемике: V. LUR'E. L'attitude de S. Marc d'Ephèse aux débats sur la procession du Saint-Esprit a Florence // *Annuaire Historiae Conciliorum*. 1989 [1991]. 21. 317—333 (эта статья успела заслужить одобрение о. Иоанна Мейендорфа, который в конце жизни начал с гораздо большим вниманием относиться к богословию св. Марка Ефесского и других антиланинских полемистов). О Флорентийском соборе см. также выше, прим. v к гл. IV.

[iv] Как показал Р. Синкевич, предложенная здесь датировка проповеди неверна. Троекратное «мы», употребленное здесь в связи с болезнью, нужно отнести не к лицу проповедника, а к пастве, которую постигла какая-то особо сильная болезнь (эпидемия). В то же время данная беседа (31-я) имеет текстуальные пересечения с трактатом *К Ксении*, написанным в 1345—1346 гг. Если учесть, что вскоре после написания последнего трактата, а именно в 1348 г., действительно имела место эпидемия, то 1348 г. и нужно датировать данную беседу (R. E. SINKIEWICZ. Introduction // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. A critical edition, translation and study / R. E. SINKIEWICZ (Studies and Texts, 83). Toronto 1988. 50—52).

Комментарии к главе 1 части II

[i] Впервые В. Н. Лосский (V. N. LOSSKY. *A l'image et a la ressemblance de Dieu*. Paris 1967. 68; впервые вышло по-английски в 1948 г., т. е. сразу после публикации в 1946 г. проекта Варлаама; рус. пер.: Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // *Журнал Московской патриархии*. 1973. N 9. 62—71), а за ним и иером. (ныне митрополит) Амфилохий Радович (ιερομ. Ἀμφιλόχιος ΡΑΝΤΟΒΙΤΣ. *Τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Παλαμᾶν*. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 16). Θεσσ. 1973. 151—152, ὑποσημ. 6) заметили, что план Варлаама в конце прошлого века сформулировал независимо от него великий русский церковный историк и известный либеральный богослов В. В. Болотов в своих *Тезисах о филологии*: Thesen über das 'Filioque' (von EINEN RUSSISCHEN THEOLOGEN) // *Revue internationale de théologie*. [Bern] 1898. 6. 681—712 (прижизненная анонимная публикация в межконфессиональном журнале; рус. пер. А. И. Бриллиантова мог быть издан С.-Петербургской

Духовной академией только в годы торжества либеральных идей: В. В. БОЛОТОВ. *К вопросу о Filioque*. СПб. 1914). Согласно Болотову, ни латинское, ни православное представления об исхождении Святого Духа не имеют достоверности и обязательности догмата, а потому и не создают *impedimentum dirimens* («непреодолимого препятствия») для взаимного объединения. Этот вывод совпадает с Варлаамовым в точности, хотя и не имеет под собой Варлаамова «номиналистического» обоснования. У Болотова обоснованием служит его представление о «теологуменах» как богословских утверждениях особого статуса — не имеющих достоверности и общепризнанности догматов, однако и не трактуемых как смесь отблесков истины с греховным неведением (о греховности неведения богословских истин, т. е. того, что необходимо для спасения, он даже не упоминает). Свое воззрение он преподает как святоотеческое и как бы в подтверждение этого — вместо отсутствующих ссылок на святых отцов — записывает «теологумен» греческими буквами. Но из словарей легко убедиться, что ни классический, ни средневековый греческий язык существительного *θεολογούμενον* не знает. Слово было пущено в ход западными учеными Нового времени (тогда была мода посреди написанных по-латыни ученых трудов вставлять греческие неологизмы, никогда не существовавшие вне научного жаргона). Слово «теологумен», записанное по-гречески, служило для обозначения каких-то мнений отцов, отклонявшихся, с точки зрения этих авторов, от церковного учения (например: M. CRUSSO. *Dissertatio historico-theologica duplex exhibens notitiam et θεολογούμενα Macarii Magnetis ex fragmentis hactenus deperditi operis Ἀλοκρίτικόν, pro religione Christiana adversus gentiles conscripti, deprompta, et ad meliorem intelligetium adversae variis perpetuo parallelismo scriptorum Porphyrii illustrata*. Gottingae 1737—1745 [= PG X. 1343—1406]); в болотовском словоупотреблении это точнее всего будет соответствовать «частному богословскому мнению» (так как «теологумену» он усваивает более широкое распространение). Из того же источника, откуда Болотов заимствовал свой псевдогреческий термин, — из неправославной западной культуры — заимствовал он прежде всего и свое представление о богопознании и о том знании Бога, которым обладает Церковь. Читатель настоящей книги имеет возможность «примерить» на св. Григория Паламу болотовский взгляд на догматическое богословие. Мы же обратим внимание на развитие той исторической обстановки, в которой происходит жизнь Церкви: во времена Варлаама его представления о богопознании дали повод к дискуссии, обнажившей общую нецерковность его веры; во времена Болотова варлаамитский агностицизм находил множество сочувствующих, но публиковать его от имени официального «академического» богослова было еще неудобно; наконец, в наше время идея «теологуменов» становится классикой экуменизма (и в современной греческой богословской терминологии мы наконец-то находим и *θεολογούμενον*), ее преподают во многих официальных духовных школах и за возражения против нее даже подвергают учащихся репрессиям. Впрочем, нужно отметить и различие между агностицизмом Варлаама и Болотова (на это различие мне любезно указал Е. В. Смирнов): у Болотова допускается, что «теологумен» когда-нибудь «дорастет» до догмата — ведь он был эпигоном протестантской школы *Dogmengeschichte* с ее идеей постепенного совершенствования содержащегося в Церкви откровения; для Варлаама же точное знание относительно исхождения

Св. Духа невозможно в принципе — за отсутствием в человеческом восприятии необходимых для этого «врожденных идей».

III Изложенная здесь реконструкция двух этапов развития мысли св. Григория Паламы представляется произвольной. Ниже (в следующем абзаце) автор признает, что концепция богопознания св. Григория Паламы в *Первом послании Акиндину* затрагивается, хотя и «мимоходом». В действительности она затрагивается весьма существенно, особенно в § 9, недостаточно понятом о. Иоанном (*ГПС* I. 212. 20—213. 2); см.: R. E. SINKEWICZ. The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian // *Mediaeval Studies*. 1982. 44. 181—242, особ. 196—202, и исправление пунктуации, принятой в изд. о. Мейендорфа: 198, п. 74. Св. Григорий Палама утверждает, что к Богу аристотелевские аподиктические силлогизмы приложимы, но особым образом, у Аристотеля не предусмотренным; в этом же произведении он касается и непосредственного духовного восприятия истины, на котором вскоре сосредоточится вся полемика. Добавим еще и следующее. Как хорошо известно, учение о божественных энергиях впервые было сформулировано св. Василием Великим и его ближайшими сподвижниками в полемике против Евномия, и трактаты *Против Евномия* св. Василия всегда служили одним из главных богословских «свидетельств» в пользу исихастов (см. ниже). Но ход полемики у св. Василия (см. особ. в кн. I *Против Евномия*) слишком напоминает подход св. Григория Паламы к ереси Варлаама, чтобы не заподозрить здесь прямого влияния. Евномий стремится доказать, что «нерожденность» — это и есть сущность Божия, а для этого он доказывает, что это не «примышление (ἐπίνοια)» и не «лишение (στέρησις)», т. е., на чуть более позднем богословском языке, — ни утверждение о Боге, ни отрицательное о Нем суждение. Последнее Евномий доказывает, как ему кажется, тем, что утвердительные и отрицательные суждения человеческого ума якобы вообще не могут соответствовать чему-то реальному в Боге. Не касаясь остальных аспектов антиевномийанской полемики, здесь достаточно хорошо можно видеть, насколько учение Евномия в этой своей части соответствовало учению Варлаама (в действительности, как мы увидим в конце этой главы, сходство было еще ближе, так как Варлаам обращался к катафатическому и апофатическому богословию св. Дионисия Ареопагита, которое толковал вполне по-евномийански — то есть как два источника человеческих догадок о Боге, а отнюдь не достоверных знаний). Отвечая Евномию, св. Василий как раз и будет развивать учение, которое получит классическое для времени св. Григория Паламы оформление в ареопагитовой катафатике и апофатике. Согласно этому учению, все имена Божии — как положительные (утвердительные суждения о Нем), так и отрицательные (суждения о том, что Бог не есть) — хотя и не содержат всей полноты истины о Боге, однако содержат частичную, но действительную истину, и эта истина присутствует в них благодаря энергиям Божиим; сущность же Божия (которую, в противоречии с собственным мнением о неспособности человеческого ума к богопознанию, мнит познавать Евномий под названием «нерожденности») — вообще вне возможностей человеческого познания. (Это и есть то учение о познаваемости Бога по именам и энергиям, но непознаваемости по сущности, которое предстоит повторить св. Григорию Паламе в новых исторических условиях; см.: B. KRIVOCHÉINE. Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon S. Grégoire de Nysse // *Studia Patristica*.

16 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 129). Berlin 1985. 389—411 и рус. пер. (без научного аппарата): архиеп. ВАСИЛИЙ КРИВОШЕИН. Простота Божественной природы и различия в Боге по св. Григорию Нисскому // *Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата*. 1975. N 91—92. 133—158 (рассматривается учение об энергиях Божиих в антивномиианской полемике свв. Каппадокийцев.) Варлаам начал с отрицания действительного познания богословской истины посредством двух типов силлогизмов (аподиктического и диалектического), а св. Григорий Палама, аналогично св. Василию, начал с «реабилитации», в возможных пределах, достоверности обоих этих методов человеческого ума. Как св. Василий, так и св. Григорий Палама переходят от этого к изложению учения о более высоком и непосредственном откровении Бога. Если на начальном этапе полемики о последнем говорится мало, то, очевидно, лишь в силу того, что Варлаам еще не успел начать прямо это оспаривать, — что им будет начато как раз в его ответе на ответ св. Григория.

[iii] По учению св. Григория Паламы о образе и подобии Божиих в человеке см. в особенности: R. E. SINKEWICZ. St. Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man According to the *Capita 150* // *Θεολογία*. 1986. 57. 857—881. Автор устанавливает очень близкие параллели со свв. Григорием Синаитом и Феоплитом Филадельфийским (чьи сочинения, по всей видимости, послужили даже литературными источниками для Глав св. Григория; но см. выше о согласии автора с ошибочным мнением Д. Бэлфура относительно учения св. Григория Паламы у св. Григория Синаита: ч. I, гл. II, прим. 50). Самое же главное, он показывает место антропологического учения в общем контексте богословия св. Григория — особенно применительно к его учению о богопознании, с которого, как известно, начался спор о сущности и энергии.

[iv] Святоотеческие представления относительно образа и подобия Божиих в человеке имеют множество форм, не все из которых подразумевают отличие образа от подобия. Та концепция, которой следует св. Григорий Палама, была в его время общепринятой для антропологического обоснования аскетике. В таком виде она восходит к св. Диадоху Фотикийскому (II пол. V в.): *Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного*, 89 // *Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles* / É. DES PLACES (Sources chrétiennes, 5 bis). Paris 1966³. 151—153 (рус. пер. св. Феофана: *Добротолюбие в русском переводе*. М. 1900². 3. 62—64), что было отмечено Г. И. Манцаридисом (Г. I. MANTZARIDH. *Παλαμικά*. Θεσσ. 1973; наиболее важная часть переведена на англ. и на франц. яз.: G. I. MANTZARIDIS. *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition* / Transl. from the Greek by L. Sherrard, with a Foreword by Bp. Kallistos Ware. Crestwood, N. Y. 1984; IDEM. La doctrine de saint Grégoire Palamas sur la déification de l'être humain // Saint Grégoire Palamas. *De la déification de l'être humain* / Traduit par M.-J. Monsaingeon, J. Paramelle, suivi de Georges I. Mantzaridis, *La doctrine de saint Grégoire Palamas sur la déification de l'être humain*. (Coll. Sophia). Lausanne 1990. 43—160). О св. Диадохе, помимо Introduction к указ. тому *Sources chrétiennes*, см. сохраняющую значение основного изд. сочинений фундаментальную монографию: К. [Д.] ПОПОВ. *Блаженный Диадокх (V-го века), епископ Фотики древнего Эпира, и его творения*. Ч. I [единственная

вышедшая]. *Творения бл. Диадокха. Греческий текст, редактированный по древним греческим рукописям, с предисловием, русским переводом, разночтениями, примечаниями и приложениями.* Казань 1903, а также É. DES PLACES. *Maxime le Confesseur et Diadoque de Photicée // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur.* Fribourg, 2—5 septembre 1980 / F. Heinzer, Ch. Schönborn (Paradosis, 27). Fribourg/Suisse 1982. 29—36 (где показано восприятие учения св. Диадокха у св. Максима Исповедника — в той самой традиции, на которую св. Григорий Палама будет ориентироваться наиболее непосредственно).

[v] Это учение о наследуемости последствий греха и в то же время о том, каков должен быть Спаситель, разумеется, общее для святых отцов, причем как восточных, так и западных. От него отклоняются (если не считать заведомых еретиков вроде Пелагия, с одной стороны, и Юлиана Галикарнасского — с другой) только отдельные школы, из которых настоящую известность и авторитет получила в позднейшее время лишь одна — блаж. Августина. На Западе неправоту блаж. Августина оспаривал, во имя святоотеческого учения, преп. Иоанн Кассиан (см. особ.: V. CODINA. *El aspecto cristológico en la spiritualidad de Juan Casiano* (Orientalia Christiana Analecta, 175). Roma 1966). Но стоит отметить особенную близость изложения св. Григория Паламы к св. Максиму Исповеднику. Так, именно последний отец развил с особенной ясностью (в контексте уже весьма разработанной концептуально халкидонитской христологии) учение о Христе как Новом Адаме, т. е. новом родоначальнике нового человечества — Церкви. (Ср.: по поводу близости этих мыслей св. Григория Паламы к св. Максиму замечание А. И. Сидорова в связи с *Вопросоответами к Фалассию*, XLII: Преп. Максим Исповедник. *Творения*. Кн. II. *Вопросоответы к Фалассию* / Пер. и комм. С. Л. ЕПИФАНОВИЧА, А. И. СИДОРОВА. М. 1993. Ч. I. 219, прим. 15.) Согласно св. Максиму, Новый Адам — Христос — становится родоначальником нового («обновленного») естества, которое возникло в нем впервые вследствие обожения человеческого естества падшего, но к которому приобщаются все спасаемые (особенно важный текст об этом — *Ambigua* // PG 91, 1304 D—1316 A, толкование выражения св. Григория Богослова (из его *Слова на Святые Светы*) «обновляются естества, и Бог человек бывает»). Это новое человеческое естество становится онтологически отличным от ветхого, в котором остаются все непричастные Тела Христова. Между двумя человеческими родами пропасть оказывается глубже, чем между человеком вне Церкви и животным миром (к которому вследствие грехопадения он стал принадлежать, *приложившись скотом несмысленным* — Пс. 48, 13). Но в то же время преодоление этой пропасти — причем в ту и другую стороны — теперь, после того как Бог со своей стороны все сделал, уже полностью в нашей воле. Об этой стороне учения св. Максима см. в особ.: L. THUNBERG. *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*. Lund 1965 (есть переиздания) и F. HEINZER. *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*. (Paradosis, 26). Freiburg/Schweiz 1980.

[vi] Трудно понять, почему возможность каких бы то ни было чудес нельзя считать абсолютным доказательством неабсолютности законов Аристотеля; на библейские же чудеса в патристике особенно принято ссылаться потому, что они наиболее известны и бесспорны. Также и ветхозаветная космология (хотя

и весьма по-разному понимавшаяся святыми отцами — в силу как раз тех причин, о которых говорится в этом параграфе; см., например, о различном толковании Шестоднева у св. Василия Великого и св. Григория Нисского, хотя второй был учеником первого: E. CORSINI. *Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaéméron de St Grégoire de Nysse // Studia Patristica*. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, 63). Berlin 1957. 194—103), при любом ее толковании, учитывающем, что это богодухновенное учение, во всяком случае, покажет правомерность неаристотелевского подхода к пониманию тварного бытия.

[vii] В гл. IV, автор будет подробно говорить о восприятии Ареопagitик св. Григорием. Там мы и коснемся спорных пунктов его интерпретации.

Комментарии к главе II части II

[i] Как сейчас станет видно, автор имеет в виду восприятие православной традицией определенных богословских и мистических идей Оригена и оригенистов, а не целостного содержания этих доктрин. Более спорным представляется мнение автора о существовании какой-то специфически евагрианской аскетической доктрины в среде православного монашества (см. прим. iii). Основная современная литература о Евагрии (общее количество ее огромно — это одна из самых «модных» научных тем) и новейшие критич. изд. тех его произведений, которые были наиболее важны для православного монашества: A. GUILLAUMONT. *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme monastique chez les Grecs et les Syriens* (Patristica sorbonensia, 5). Paris 1962 (сохраняет до сих пор значение основополагающей монографии); N. GENDLE. Cappadocian elements in the mystical theology of Evagrius Ponticus // *Studia Patristica*. 16 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur, 129). Berlin 1985. 373—384; Évagre le Pontique. *Traité pratique* / A. et C. GUILLAUMONT. I—II (Sources chrétiennes, 170—171). Paris 1971; Évagre le Pontique. *Scholies aux Proverbes* / P. GÉHIN (Sources chrétiennes, 340). Paris 1987; Évagre le Pontique. *Le Gnostique* / A. et C. GUILLAUMONT (Sources chrétiennes, 356). Paris 1989; S. ELM. Evagrius Ponticus' *Sententiae ad Virginem // Dumbarton Oaks Papers*. 1991. 45. 97—120; Évagre le Pontique. *Scholies a l'Ecclésiaste* / P. GÉHIN (Sources chrétiennes, 397). Paris 1993. После осуждения Евагрия на V Вселенском соборе (553 г.) те его сочинения, которые продолжались читаться и переписываться православными, подчас утрачивали имя автора или получали имена известных святых (чаще всего — св. Нила Синайского и св. Марка Подвижника). В некоторых случаях (особенно тогда, когда этому помогает рукописная традиция восточных версий) авторство Евагрия устанавливается точно. Остается, однако, свособразная «диффузная зона» между произведениями Евагрия, с одной стороны, и аутентичными творениями преп. Нила и Марка, с другой, для которой, вероятно, никогда не будет выяснена точная атрибуция. В рус. *Добротолюбии* вступительная заметка к творениям Евагрия под собственным его именем не упоминает ни о его ереси, ни о осуждении (М. 1900². 1. 563—567). Вероятно, святитель Феофан, вслед за составителями греч. *Добротолюбия*, относил их к другому Евагрию — не еретiku, что неверно (и само такое мнение должно быть весьма поздним). Авторство еретика само по себе не исключает

для произведения ни возможности быть полезным для православных, ни даже богодухновенности (ср. пример Каиафы: Ин. 11, 50—52). Классический пример (о котором св. Кирилл Александрийский написал даже специальный трактат) — *Диатессарон* еретика Татиана, который служил основной формой евангельского (!) текста для многих поколений святых отцов, включая комментировавшего именно этот текст св. Ефрема Сирина. Мнение о. Иоанна (точнее, ученых 1930—1960-х гг.), будто Евагрий «научил» египетских подвижников какому бы то ни было способу молитвы, совершенно несостоятельно, и едва ли оно не объясняется еще не забытым тогда поверием, будто люди всему научаются из книг; как раз в египетском монашестве (почти все великие наставники которого были не очень или вообще не грамотными), как теперь хорошо известно, обучали примерами и устными наставлениями, а потребность в записывании возникала тогда, когда нужно было передавать опыт в другую среду. Но несомненная заслуга Евагрия состоит в предпринятой им письменной систематизации аскетического учения в обеих его частях — деятельной и созерцательной. Позднейшая традиция приняла целиком деятельное учение Евагрия и частично — созерцательное (поскольку оно касается видения тварного мира и нетварных божественных энергий *в этом тварном мире*; учение Евагрия о более высоких степенях созерцания уже специфично для его ереси и в произведениях и фрагментах, дошедших на греческом языке, не отражено). Принятие святоотеческим преданием, хотя бы и частичное, созерцательного учения Евагрия означает, между прочим, признание за ним опыта подлинного Боговидения (видения нетварного света). Это также не противоречит святоотеческим свидетельствам (приводимым ниже о. Иоанном) о конечной гибели Евагрия: спасение состоит в окончательном «преселении к Богу (ἐκδημία πρὸς τὸν Θεόν)» (св. Максим Исповедник), а не в разовых посещениях Царствия Божия. В качестве обзора лит. о Евагрии представляет определенный интерес кн.: Авва Евагрий. *Творения. Аскетические и богословские трактаты* / Пер., вступ. ст. и комментарии А. И. СИДОРОВА. М. 1994 (в ней содержится и некоторые переводы с греч.). Однако Сидоров оправдывает Евагрия и считает его осуждение на V Вселенском соборе «ошибочным» (см. особо: с. 51—52 и аннотацию книги на с. 365) и, следовательно, не верит истинности святоотеческих видений, касающихся пребывания Евагрия в аду. Если рассматривать это только как вопрос веры, то нужно иметь в виду, что непризнание какого-либо соборного или принятого Церковью святоотеческого правила, в частности анафематизма, делает человека повинным тому, о чем говорит это правило (т. е. в данном случае — той же анафеме); таким образом, Церковь выражает свою веру в то, что все принятые ею постановления — изречены Духом Святым, Который не может заблуждаться относительно посмертной судьбы каких-либо людей: «...Согласием нашим запечатлеваем и все прочие священные правила, изложенные от Святых и блаженных Отец наших... Никому да не будет позволено вышеозначенныя правила изменяти, или отменяти... Аще же кто обличен будет, яко некое правило из вышепереченных покусися изменити, или превратити [т. е. исказить]: таковый да будет повинен против того правила понести епитимию, каковую оно определяет...» (VI Всел. соб., прав. 2; см. также прав. 1 и VII Всел. соб., прав. 1). Если же попытку Сидорова отделить Евагрия от еретического оригенизма рассматривать только с научной стороны, то в ней не оказывается

ничего, кроме сенсационных заявлений, а о необходимой для их обоснования обстоятельной работе по Евагрию в сирийской рукописной традиции ничего не слышно.

[iv] Для большей точности отметим, что Евагрий (345—399) вместе с Оригеном и Дидимом был осужден: собором египетских епископов при св. Феофиле Александрийском в 400 г., к решению которого присоединился папа Римский Анастасий I в 401 г.; поместным собором Константинопольским 543 г.; V, VI и VII Вселенскими соборами и другими соборами, так как эта тройка имен вошла в стандартный список еретиков, анафематствуемых при всяком православном исповедании.

[v] Как сейчас разъяснится, автор употребил неточное выражение: проникло не учение как таковое, а определенные формулировки и концепции, которые, попав в контекст другой традиции, были наделены в значительной степени иным содержанием. Тем не менее вопрос о судьбе Евагриевого наследия хотя бы в одной только византийской традиции (не говоря о различных монофизитских и несторианских) настолько сложен, что новейшие исследования, пожалуй, способствовали его будущему разрешению главным образом более историчной постановкой вопросов. Одновременно с настоящей книгой о. Иоанна публиковались основополагающие исследования А. Гийомона (обобщающая монография: GUILLAUMONT. *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique...*), где было доказано, что оригенистские волнения в среде палестинского монашества 530-х гг., которые и стали в конечном счете поводом к осуждению оригенизма на V Вселенском соборе, были вызваны таким направлением в оригенизме, которое ближе всего держалось к Евагрию. Более того, при сравнении двух серий антиоригенистских анафематизмов — собора 543 г. (принятых на основе знаменитого *Послания к Мине* св. императора Юстиниана) и V Вселенского собора — различие обнаруживается как раз в том, что формулировки анафематствуемых Вселенским собором тезисов берутся не из сочинений Оригена, а главным образом из основного произведения Евагрия (*Гностических глав*). Это позволило Гийомону с уверенностью идентифицировать как евагрианскую ту оригенистскую секту, которая образовалась после раскола внутри палестинского оригенизма вследствие непримиримости ее представителей и которая была непосредственным объектом анафематизмов в 553 г. (так наз. «исухристсы»). Но в результате того же раскола из единого еще в 530-е гг. палестинского монашеского оригенизма образовалась другая секта, о которой до недавнего времени было известно лишь название («протоктисты»; названия обеих сект суть уничижительные имена, данные противниками) и тот факт, что немного ранее Вселенского собора она внешне воссоединилась с Церковью. Учение этой секты сохранилось, однако, в своих основных чертах и после воссоединения (хотя ее представители, подобно всем позднейшим оригенистам, должны были принять анафематствование Оригена), что недавно было показано о. Михаилом ван Эсбрёком, который идентифицировал «протоктистское» учение в проповеди архиеп. Иерусалимского Петра (воссоединенного из этой секты; † 552): M. VAN ESBROECK. *L'homélie de Pierre de Jérusalem et la fin de l'origénisme palestinien en 551 // Orientalia Christiana Periodica*. 1985. 51. 33—59. Этот текст, единственный известный сегодня собственный документ «протоктистов», сохра-

нился только в переводе на грузинский язык. Есть серьезные основания связывать с учением этой секты как раз те «номиналистические» воззрения, которые проявятся у заразившегося оригенистскими идеями Константинопольского патриарха Евтихия (умер низложенным, но в покаянии; почитается во святых), чье основное сочинение дошло на сей раз только по-армянски; традиция прослеживается и в VII в. (B. LOURIÉ. *Un autre monothélisme: le cas de Constantin d'Apamée au VIe Concile Œcuménique // Studia Patristica*. Louvain 1997 (в печати)). О возможном продолжении этой традиции в поздневизантийское время и вплоть до Варлаама см. Послесловие, прим. 61.

^[iv] Независимо от нижеследующей дискуссии относительно православия автора сочинений, известных под именем св. Макария (когда писалась эта книга, большинство ученых усматривало в них мессалианскую ересь; в наше время, и не в последнюю очередь, в результате трудов о. Иоанна, православие их под сомнение больше не ставится), их атрибуция преп. Макарию Великому считается неправдоподобной. Главное основание для такого вывода — присутствие в некоторых местах корпуса таких подробностей, которые обнаруживают в авторе носителя сирийской культуры и даже жителя Сирии (по упоминаемым географическим реалиям и событиям), но ни в коем случае не египтянина, каковым был исторический преп. Макарий Египетский. Известно в то же время, что преп. Макарий был одним из тех святых, чье имя использовалось для все новых рассказов и поучений... В то же время в восточных версиях корпус иногда надписывается и другими именами (в том числе, в некоторых арабских списках, Симеоном, что и послужило одним из аргументов к его отождествлению с Симеоном Месопотамским), а в самом тексте автор по имени себя не называет. Все эти соображения не исключают, в принципе, возможности какого-то вклада и со стороны преп. Макария, чьи аутентичные произведения могли быть спутаны с творениями другого отца позднейшим редактором корпуса. Самое же главное, что значение этих произведений как богодухновенного учения несколько не зависит от того, через какую именно личность проглаголал Дух Святой.

^[v] То, что нам сегодня известно о древней секте мессалиан, или евхитов (греч. εὐχίται= сир. ܡܫܠܝܢܐ *mšalyane* «молитвенники» или «молящиеся»), подытожено в: J. GRIBOMONT. *Le dossier des origines du Messalianisme // Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Card. J. Daniélou*. Paris 1972. 611—625 (здесь же и полемика против статьи о. Мейендорфа, указ. в прим. vi) и в: C. STEWART. «Working the earth of hearth»: *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*. Oxford 1991; из новейших работ укажем: L. WICKHAM. *Teaching about God and Christ in the Liber Graduum // Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993 / H. Ch. Brennecke, E. L. Grasmück, Ch. Marksches* (Beihefte zur *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 67). Berlin—N.Y. 1993. 486—498 (подчеркивается большая, нежели думали, традиционность, хотя и большая архаичность христологии основного «мессалианского» источника).

^[vi] Эти взгляды на *Corpus macarianum* позднее будут развиты самим автором в небольшой, но очень важной статье, едва ли не обозначившей перелом в трактовке мнимого мессалианства преп. Макария: J. MEYENDORFF. *Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the Macarian's Problem // Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Münster/Westf. 1971. II. 585—590* [репринт: *ByzHes*, XV].

Автор не отрицает главного аргумента сторонников «мессалианской» атрибуции — совпадений, местами дословных, с *Аскетиком*, на основании которого мессалианство было осуждено на соборах Константинопольском 326 г. и III Вселенском в 431 г. и который известен нам по цитатам у православных обвинителей, но объясняет их возможностью использования мессалианского сборника автором корпуса. Возражение на это со стороны дом Грибомона (см. предыдущее прим.) строится на различии, с одной стороны, факта православности корпуса как такового — с этим он соглашается — и, с другой стороны, возможности осуждения и православного по сути произведения под именем мессалианства. Последнее он и считает несомненным: на соборах 426 и 431 г. под именем мессалианского *Аскетикона* осудили *Corpus macarianum*. При этом отцы названных соборов также исходили из православного учения, но трактовали формулировки корпуса как еретические, потому что знали это произведение только из рук каких-то еретиков и исходили только из их толкования текстов. Этот же подход будет развит в монографии Г. Дёрриса 1978 г. (см. прим. 8 к этой главе), который сочтет, что в осужденном мессалианском *Аскетиконе* произведения корпуса были использованы. В такой ситуации нет ничего невозможного и особенно в области аскетики, и именно такая версия лучше всего согласуется с имеющимися данными (что же касается отождествления автора с Симеоном Месопотамским, то это отдельный вопрос; обоснование его остается весьма слабым). Вся эта проблематика имеет самое близкое отношение к нашей теме. Как мы увидим (прим. xi к этой гл.), поздневизантийские читатели также подозревали *Corpus macarianum* в мессалианстве, и это способствовало созданию предубеждения против слишком «макарианствующего» преп. Симеона Нового Богослова, несомненно — близкого предшественника св. Григория Паламы, но на которого он почти не сможет сослаться в полемике...

[vii] Автор вновь (ср.: выше и прим. i к этой гл.) уступает господствовавшей в середине века и не преодоленной до сих пор тенденции помещать Евагрия в число духовных «предков» исихазма вместо того, чтобы считать его традицию как таковую *отступлением* от святоотеческого предания и объяснять ее дальнейшее влияние на православную аскетику главным образом через противостояние между одной и другой. Применительно к упоминаемому здесь вопросу не приходится сомневаться, что практика молитвы Иисусовой возникла отнюдь не на основе евагрианского гносиса. Она появилась вследствие вытеснения практики чтения одного псаломского стиха специальной краткой формулой, содержащей имя Иисусово; практика же чтения одного стиха возникла на основе практики постоянного чтения целого псалма (см.: E. LANNE. Le forme della preghiera personale in San Benedetto e nella tradizione // *Atti del 7º Congresso Internazionale di studi sull'alto medioevo*. Spoleto 1982. 2. 449—476). Молитва именем Иисусовым утвердилась в Египте в V—VI вв. в период наибольшего накала христологических споров (сначала несторианских, а потом весьма разных); об этом см. конец данного примечания. Она была принята, помимо православных греков, коптами-монофизитами, но в их среде жестоко оспаривалась в VI—VII вв. (на почве внутримонафизитских догматических конфликтов; B. LOURIE. La prière de Jésus dans la filiation des sectes monophysites et une fausse attribution a Chénouté // *Proceedings of the XVIIIth International Congress of Byzantine Studies* (в печати)); последнее, а также православное *Толкование* молитвы Иисусовой,

упомянутое выше (ч. I, гл. III, прим. х), свидетельствуют о постоянно присутствовавшем осознании этой молитвы как христологического исповедания. «Канонизация» молитвы именем Иисусовым могла быть связана только с христологическими спорами: *употребление человеческого имени «Иисус» на традиционном месте призывания имени Божия и есть самое ясное исповедание Христа истинным Богом нашим*. Что касается сирийцев, то в их литературе (как на сирийском, так и на арабском языке и даже в переводах текстов сирийского происхождения на эфиопский) никаких упоминаний о молитве Иисусовой не известно — ни у несториан, ни у монофизитов. Постоянная же молитва чтением отдельных стихов или целого псалма (которую должен был застать в Скиту Евагрий) не могла иметь никакой специфической связи с евагрианской аскетикой, как не могло ее иметь и молитвенное употребление Псалтири как таковое. Приведем в заключение возможно более точные данные о начале практики Иисусовой молитвы. Из ее древнейших форм чаще всего встречаются две: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя» и «Господи Иисусе Христе, помози ми», часто с продолжениями вроде «...хваляю Тя, Господи Иисусе Христе» (прибавление к первой из этих формул, получившей впоследствии наибольшее распространение, среднего члена — «Боже наш» или «Сыне Божий» — явление более позднее, на наш взгляд ок. VI в. (см. выше, ч. I, гл. III, прим. х). Древнейшие тексты, прямо упоминающие о молитве именем Иисусовым, — апофтегмы VI-VII вв. под именем преп. Макария Египетского, а также некоторые другие тексты египетского же происхождения (дошедшие на коптском, арабском и эфиопском, но не на греческом языке; их наиболее полный обзор и франц. пер. главных текстов: L. REGNAULT. *Quelques apophthegmes arabes sur la «Prière de Jésus» // Irénikon*. 1979. 52. 344—355). Неаутентичность атрибутированных лично преп. Макарию поучений о молитве именем Иисусовым видна из того, что посетивший Скит в последние годы жизни преп. Макария Великого (390-е гг.) преп. Иоанн Кассиан описывает как принятый в Скиту другой способ молитвы — повторением псаломского стиха *Боже, в помощь мою воими. Господи, помоги ми потщися* (Пс. 69, 2); если бы уже тогда молитва Иисусова была в употреблении, св. Иоанн не мог бы об этом умолчать (REGNAULT. *Quelques apophthegmes...* 353). Но это не мешает атрибуции молитвы Иисусовой уже первому поколению монахов Скита после кончины св. Макария (*Ibid.* 355). Последнее предположение дом Рено, хотя и сделанное на основе текстов, едва ли старших VI в., находит дальнейшее подтверждение в других источниках. Это, во-первых, *Повесть зело полезна об авве Филимоне* (в ее греческом тексте молитва содержит даже слова «Сыне Божий», но, как показывает арабская версия, в первоначальном тексте их не было): сам текст нужно датировать VI в., но жизнь старца, скорее всего — второй половиной V в. (об этом тексте см.: В. М. ЛУРЬЕ. Из истории чинопоследований псалмопения: полная Псалтирь в ежедневном суточном круге (в связи с историей египетского монашества IV—VII вв.) // *Византийский вестник*. 1996. 56 (81). 228—237, особ. 234—236, с библиографией). О молитвенном призывании словами *Господи Иисусе* говорит и блаж. Диадокх, еп. Фотики (в 59 гл. своего *Слова*; ср.: еще гл. 61), на которого ссылался жизнеописатель аввы Филимона; однако неясно, имелась ли здесь в виду молитва Иисусова (K. WARE. *The Jesus Prayer in St. Diadochus of Photice // Aksum—Thyateira. A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain* / G. D. Dragas. London 1985.

557—568). Еще более древний текст — апофтегма аммы Феодоры, дошедшая в составе митерикона XII в., до сих пор не опубликованного и поэтому мало известного (опубликован рус. пер. св. Феофана, сделанный по рукописи: *Митерикон*. Собрание наставлений аввы Исаии всечестной инокине Феодоре / [Пер.] Е. Ф. М. 1891² [репринт: М. 1995]). Интересующий текст в части, озаглавленной: *Достопамятные изречения св. жен подвижниц, собранные Аввою Исаиею для пречестной монахини Феодоры*, N 42 (с. 45): «Блаженная Феодора сказала: безпопечение, безмолвие, молчание и сокровенное поучение [μελέτη κρυπτή — одно из наиболее принятых в Египте названий умной молитвы] рождают страх Божий и целомудрие. Сокровенное же поучение есть непрестанная в уме молитва: Господи, Иисусе Христе, помилуй мя! Сыне Божий, помоги мне!» Этот текст наряду с остальными текстами данного собрания имеет все шансы быть подлинным — то есть принадлежать жившей в IV в. амме Феодоре (ряд апофтегм аммы Феодоры из этого же собрания пересекается с древнейшим ядром алфавитного и систематического собраний; ср. также аутентичный древний материал апофтегм в сб. XI в. *Евергетиснос*).

[viii] Остается без ответа — в исторической плоскости — вопрос о том, какую же тогда традицию исихазма Варлаам принимал. Платонизм как таковой еще не есть традиция исихазма, т. е. аскетики. С евагрианством же или с другим видом оригенизма автор Варлаама так и не связывает. О возможном направлении поисков ответа на этот вопрос см. Послесловие, прим. 61.

[ix] Оставляя до следующего примечания вопрос о происхождении способа молитвы как такового, останавливаемся сейчас лишь на учении о схождении ума в сердце в качестве основного принципа молитвенного делания. Он вполне надежно датируется первым тысячелетием, скорее всего — V—VI вв., а разработка на его основе каких-то почти «технических» поучений — не позднее чем к X в. Естественно, что именно в среде учеников преп. Макария Египетского обращалось особое внимание на участие сердца в молитве. В их же кругу с сердцем стали связывать и новую практику молитвы именем Иисусовым. См., напр.: «Брат спросил старца: Научи меня, отче, как мне прилепиться имени Господа Иисуса Христа сердцем и усты? Отвечает ему старец: Писано есть: *Сердцем... веруется в правду, усты же исповедуется во спасение* (Рим. 10, 10). Аще убо сердце твоё мирно, выну воспевает имя Господа Иисуса. Аще же смущено и рассеяно, должен еси повторяти усты, дондеже привлечется ум и, аще Бог видит труд твой, ꙗко слет ти помощь, егда узрит желание сердца твоего и рассеет мглу помыслов, противных душе» (за недоступностью арабского изд. переводим с франц. пер.: REGNAULT. *Quelques apophthegmes...* 350 (N 14)). Поздневизантийское же практическое учение о соединении молящегося ума с сердцем непосредственно восходит к тексту X в., который во времена св. Григория Паламы атрибутировался св. Иоанну Златоусту. В нем выражены уже все черты позднейшего исихастского учения, кроме наставлений о положении тела и дыхании. Важнейший фрагмент этого текста процитируем по слав. пер. в составе *Пандектов* (слова 28) преп. Никона Черногорца (XI в.) — древнейшего автора, который его цитирует, и главный источник известности фрагмента в среде славянского монашества (для которого одним из самых главных наставлений были *Пандекты*; ср. также: рус. пер. св. Феофана (в составе гл. 21 *Наставления*

безмолвствующим препп. Каллиста и Игнатия Ксанфопулов // *Добротолюбие в русском переводе*. М. 1900². 5. 337; ср.: другую цит. в гл. 49)): «Молю вы, правило молитвенное никогда же поперете, или преобидете. Слышах иногда отцем глаголющим, яко каков есть он инок аще правило поперет. Но должен есть аще или яст или пиет или шествует или служит или сидит или ино что творит, непрестанно звати: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя. Яко да та память имени Господа Иисуса Христа раздражит враг ко брани <т. е. ко брани против врагов> [...] Яко да имя Господа Иисуса сходящее во глубину сердечную, змия убо держащаго паствы <ср.: учение *Corpus macarianum* о «сообитании» диавола и благодати в сердце человека, не достигшего бесстрастия; о «пажителях сердца» ср.: цит. из этого же корпуса ниже, раздел «Оправданная критика»> , смирит, душу же спасет и оживотворит. Неоскудне убо пребывает глаголя имя Господа Иисуса Христа, яко да поглотит сердце Господа и Господь сердце. И будут оба воедино, но дело се несть единого дне или двою, но лета многа и време́не многа» (*Пандекты*. Супрасль 1795. Л. 195 об.—196. Греч. оригинал *Пандектов* неиздан). В поздневизантийском корпусе творений св. Иоанна Златоуста цитируемое произведение обозначено как *Послание к монахам* (PG 60. 751—756, цит. 752; CPG 4627). Оно не имеет никаких шансов быть аутентичным, так как оказывается составленным из фрагментов 6 разных подлинных произведений св. Иоанна Златоуста, 4 — св. Василия Великого и 1 — неизвестного автора (Слово I на Быт. 1, 26, которое рукописи атрибутируют то св. Василию, то св. Григорию Нисскому) и весьма немногих добавлений, которые как раз и содержат самое главное. П. Г. Николопулос в своем исследовании по «псевдохризостомике» показал, что данное послание представляет собой краткую редакцию другого произведения, до тех пор не изданного, — *Послания к некоему игумену* (CPG 4734; если *Послание к монахам* встречается в рукописях не старше XIV в., то *Послание к некоему игумену* — уже с XI в.). Он же дал крит. изд. обоих посланий с исследованием косвенной рукописной традиции (т. е. цитирования их византийскими авторами): П. Г. НИКОЛОПУЛОУ. Αἱ εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἐσφαλμένως ἀποδιδόμεναι ἐπιστολαί. (Ἀθηνά. Σειρὰ διατριβῶν καὶ μελετημάτων, 9). 169—245 (Μέρος II. Αἱ πρὸς ἡγουμένον καὶ πρὸς μονάχους ἐπιστολαί). Об авторитетности *Посланий* во время св. Григория Паламы можно судить по их цитированию (под именем Златоуста) в соборном *Томосе* 1341 г. (PG CLI. 689—690; Register. 246. 384—248. 400 (N 132) = ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΥ. Αἱ εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον... 482. 26—483. 44). Благодаря указанию о. Парамеля (J. Paramelle) Николопулос обратил внимание на список XI в., где *Послание к некоему игумену* названо «Изложением [подвижнического] правила», посылаемым «некоему Феофилу» от пустытника Иоанна (Ἐκθεσις κανόνος Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ ἐρημίτου πρὸς τινα Θεόφιλον); очевидно, Иоанн и был подлинным автором произведения, которое можно тогда с большим основанием датировать X в. (ΝΙΚΟΛΟΠΟΥΛΟΥ. Αἱ εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ὁ Χρυσόστομος... 229). Существенную роль *Послания к монахам* в истории поздневизантийского исихазма впервые отметил о. И. Осэр (I. HAUSHERR. *Noms du Christ et voies d'oraison* (Orientalia Christiana Analecta, 157). Rome 1960. 197—202). Опираясь на труд Николопулоса, Антонио Риго смог продвинуться дальше. Он, в частности, показал, что фрагменты *Послания* вместе с цитатами из блаж. Диадوخа Фотикийского, преп. Исихия

Синайского (из монастыря Неопалимой Купины, VII—VIII вв.; его часто путают со св. Исихием Иерусалимским — отцом V в.) и Лествичника (все эти отцы — авторы *Добротолюбия*) находились когда-то в одном флорилегии, использованном в *Томосе* 1341 г. и в *Наставлении безмолвствующим* препп. Каллиста и Игнатия Ксанфопулов в конце XIV в. (A. RIGO. L'epistola ai monaci (e l'epistola ad un igumeno) di uno Pseudo-Crisostomo: un trattato dell'orazione esicasta scritto nello spirito dello Pseudo-Macario // *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano*. 1983. 6. 197—215, особ. 200; о братьях Ксанфопулах, один из которых последние 3 месяца своей жизни был патриархом Константинопольским Каллистом II (1397 г.), см. главным образом: D. BALFOUR. *Politico-historical Works of Symeon Archbishop of Thessalonica (1416/17 to 1429)*. Critical Greek Text with Introduction and Commentary (Wiener byzantinistische Studien, 13). Wien 1979. 279-286). Именно Риго подробно проанализировал аскетическое учение автора — в контексте *Corpus macarianum*, с одной стороны, и творений преп. Симеона Нового Богослова (949—1022; для своего времени главного выразителя той же традиции) — с другой. Главным итогом этого был вывод о письменной «разработке» практики молитвы Иисусовой, и именно учения о соединении молящегося ума с сердцем как раз в той исихастской среде X-XI вв., в которой были особенно влиятельны идеи *Corpus macarianum* (в частности, о необходимости молиться в сердце, где у человека страстного благодать сообитает с духом дьявола) и где, кстати, как раз и сложился наиболее распространенный в Византии (и, добавим, единственно принятый у славян) тип корпуса творений св. Макария — из 50 духовных бесед (это так наз. «Собрание II»; крит. изд.: *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios* / H. DÖRRIES, E. KLOSTERMANN, M. KROEGER. (Patristische Texte und Studien, 4). Berlin 1964; рус. пер.: Преп. отца нашего Макария Египетского *Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях* / Переведены с греч. при Московской Духовной академии. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1904⁴ [репринт: 1994]). Эта исихастская традиция еще прежде XIV в. вызывала обвинения в мессалианстве, к чему давали повод и бывавшие тогда злоупотребления (и тут Риго вспоминает указанную Ж. Дарузуесом рукопись *Corpus macarianum* со схолией XIII в., обвиняющей в мессалианстве самого автора! Об историческом контексте этих событий см.: J. DARROUZÈS. Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien // Centre de recherche d'histoire et de civilisation byzantines. *Travaux et mémoires*. 1973. 5. 313—327; J. GOUILLARD. Quatre procès de mystiques a Byzance (vers 960—1143). Inspiration et autorité // *Revue des études byzantines*. 1978. 36. 5—81). Именно эти споры, как справедливо заключает Риго, были продолжены в XIV в. трактатом Варлаама *Κατὰ Μασσαλιανῶν*, тогда как св. Григорий Палама, со своей стороны, продолжал держаться традиции *Послания к некоему игумenu*. После Риго было выдвинуто предположение по идентификации Иоанна — автора *Послания* (В. М. ЛЮРЬЕ. Работы Антонио Риго по истории византийского исихазма // *Византийский временник*. 1994. 55 (80). 232—236, особ. 232). Им мог быть Иоанн, известный как ученик преп. Павла Латрского († 955; дата кончины самого Иоанна — конец X в.) и автор предсмертного послания, где он увещевает к непрестанной молитве Иисусовой в характерных выражениях: «...и Его пресвятого имени никогда из сердца твоего не извергай...». В свое время, как «не последнее лицо в обители» Ж. Дарузуес,

занимавшийся ее внешними связями, Иоанн должен был быть человеком известным. (См.: J. DARROUZÈS. *Epistoliers byzantins du Xe siècle* (Archives de l'Orient Chrétien, 6). Paris 1960. 43—44, 211—215, цит.: 211. 5—7). Этому как будто противоречит указание заголовка рукописи XI в. на «пустынничество» автора *Послания к некоему игумену*. Однако у нас нет оснований исключить возможность отшельничества и для последних лет жизни Иоанна из обители Латрийской; в то же время форма заголовка обнаруживает его принадлежность позднеjšíму редактору или переписчику, для которого адресат был уже неизвестным лицом; быть может, и автора он знал только по имени. Наконец, «пустыню» могла быть названа сама обитель Латрийская. Зато весьма важно, что в аскетическом флорилегии в составе *О хранении сердца* преп. Никифора Исихаста наряду с древними отцами IV—VIII вв. цитируются только двое из относительно «новых»: преподобные Павел Латрский (из его *Жития*, созданного как раз в среде его учеников!) и (псевдо?) Симеон Новый Богослов. Роль последнего для позднейшей исихастской традиции известна. Но не следует ли задуматься и о роли Латрийской обители?

[x] На уровне аскетической практики сведение молящегося ума в сердце связывается с дыханием и особым (сидячим) положением тела впервые в трактате *Способ священной молитвы и внимания* (в России более известен под поздним названием *Слово о трех образах молитвы*), атрибутируемом во всех рукописях преп. Симеону Новому Богослову, и в трактате *О хранении сердца* преп. Никифора Уединенника, или Исихаста. Трактаты близки настолько, что издатель критического текста первого из них, о. Ириней Осэр, атрибутировал его преп. Никифору. Впрочем, без достаточных оснований (главным соображением было его возвышенное представление о преп. Симеоне Новом Богослове, который, как казалось о. Осэру, не мог учить нелепому способу спасения «без трудов и потов», как это делал преп. Никифор; ср. об этом замечание о. Иоанна Мейендорфа в прим. 28 к этой гл.; атрибуция о. Осэра не нашла большой поддержки и была окончательно развенчана А. Риго: A. RIGO. Le tecniche d'orazione esicasta e le potenze dell'anima in alcuni testi ascetici bizantini // *Rivista di studi bizantini e slavi*. 1984. 4. 75—115). Вопрос об атрибуции и датировке приписываемого преп. Симеону *Способа* оказывается важнейшим для истории той исихастской традиции, к которой принадлежал св. Григорий Палама: принадлежит ли *Способ* эпохе преп. Никифора Исихаста (т. е. не старше XIII в.), или он более древний и сами корни традиции глубже? Естественно, что при ответе на этот вопрос приходится различать датировку описываемых в трактате технических приемов и датировку и атрибуцию конкретного произведения. А. Риго (в указ. работе) попытался заново датировать произведение исходя из датировки описываемого в нем способа и — независимо от о. Осэра — пришел к той же дате: XIII в. Именно этим веком он датировал тот способ молитвы, при котором молящийся сидит, опустив голову на грудь, вместо традиционного для всей христианской традиции положения тела — *положив лице свое между коленом своим*, по примеру пророка Илии на горе Кармиле (3 Цар. 18, 42). Последний способ также не выходил из употребления, и поэтому св. Григорий Палама защищает и тот и другой (*Триады*. I. 2. §§ 8—10; рус. пер. в т. 5 *Добротолюбия* и на сей раз сокращен, а в славянское *Добротолюбие* не вошло; текст доступен в сокращенном новогреческом пер. в составе греч. *Добротолюбия*,

составители которого не смогли достать подлинник, — и, разумеется, в современных изданиях *Триад*). Согласно последнему способу, молились, преклонив тело в землю, наподобие того, как на иконах XIV в. изображали Илию пророка на горе Кармил; другой вариант того же способа, подробно описываемый преп. Григорием Синаитом в его 7 поучениях (см. выше, прим. 24), предполагает сидение на очень низкой скамеечке, так что и при этом лицо оказывается между колен и человек испытывает сильное неудобство (все эти тексты собраны и проанализированы А. Риго в указ. выше работе и в статье, указ. в прим. 26). Положение тела, принятое пророком Илией, является, как считает Риго, исконным для библейской традиции и должно было естественно унаследоваться христианством. (Последнее мнение Риго нужно признать вероятным, но не достоверным вполне. Он составил его, в значит. степени опираясь на исследование: G. C. BOTTINI. «Pose la sua faccia tra le ginocchia». 1 Re 18, 42 e paralleli estrabiblici // Studium Biblicum Franciscanum. *Liber Annuus*. 1982. 32. 73—84. Но, как подчеркивает о. Боттини, в Библии о таком положении тела упоминается лишь единожды, а в египетском и вавилонском окружении значение этой позы могло быть иным — например, выражением скорби. В талмудической литературе (*Талмуд Вавилонский*, *Берахот* 34б и *Авода Зара* 17а) наряду с выражением скорби присутствует и молитвенное значение. Но «интертестаментарный» и христианский материал у Боттини (*op. cit.*, 80—81) настолько скуден, что серьезных выводов на его основе делать нельзя: это *Житие Адама и Евы*, XLVI, 1, где Ева оплакивает смерть Адама «sarut super genua impropens» («положив главу на колена») — причем только латинская версия (нет ни в греч., ни в груз., ни в слав.; впрочем, список версий и редакций этого произведения Боттини не был исчерпан), а также *Беседа на чудеса святых троих отроков* псевдо-Кирилла Александрийского (известно только по-коптски). Весьма настораживает полное отсутствие в этом списке литературы монашеской, где, напротив, хорошо засвидетельствовано молитвенное положение стоя с воздетыми руками. Относительно ранней истории 3 Цар. 18, 42 в исихастской традиции окончательные выводы пока делать преждевременно, но мысль об исконности такого положения тела наряду с прочими могла бы стать хорошей рабочей гипотезой.) Что же касается сидячего положения тела, то его самые ранние свидетельства — *Способ*, атрибутированный Симеону, и трактат преп. Никифора. Риго попытался прибавить к этому списку еще одно свидетельство — антиисламский трактат некоего Варфоломея Эдесского, где, кстати, дается самое раннее описание практики «зикр». Риго следовал принятой тогда в науке гипотезе, по которой трактат датировался XIII в. Описание в нем «зикра», принадлежащее христианскому автору, к тому же знавшему и употреблявшему термин «исихаст» применительно к мусульманским дервишам, давало ручательство за известность этой практики в христианском мире. Отсюда был сделан вывод о возможности заимствования этой практики в исихастских кругах именно в XIII в., а это, в свою очередь, давало возможность датировать *Способ* тем же временем. Появившееся с тех пор детальное исследование трактата Варфоломея Эдесского (Bartholomaios von Edessa. *Confutatio Agareni*. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe / K.-P. TODT (Corpus Islamo-Christianum. Ser. graeca, 2). Würzburg 1988), во-первых, дало достоверную датировку — между 1055 г. и началом

XIII в., — и, во-вторых, дало повод пересмотреть значение этого источника для истории исихастской традиции. В последнем отношении главный вывод сводится к тому, что никаких данных для истории душевно-телесного способа молитвы трактат не дает (см. Приложение к рец.: В. М. ЛУРЬЕ. Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян // *Византийский временник*. 1996 [1997]. 57 (82) (в печати)). Итак, новая попытка передатировать способ молитвы, а с ним и трактат не удалась. Гипотеза же о происхождении самого способа молитвы из Сирии (зоны близких контактов с мусульманским миром) остается возможной, но почти не обоснованной. Посмотрим теперь, что остается от старой аргументации против традиционной атрибуции преп. Симеону Новому Богослову. Для этого лучше обратиться к ее современной редакции в изложении преосв. Василия — одного из главных знатоков текстологии произведений последнего (архиеп. ВАСИЛИЙ (КРИВОШЕ-ИН). *Преподобный Симеон Новый Богослов (949—1022)*. М. 1995². 79, прим. 2). Аргументов три: 1) в средневековой рукописной традиции *Способ* не соединяется с собранием творений преп. Симеона; 2) на него нет ссылок в аутентичных творениях преп. Симеона и преп. Никиты Стифата; 3) «Вообще, как по стилю, так и по манере писать и цитировать св. отцов, так и по общей духовной настроенности, „Метод“ значительно отличается от других, несомненно подлинных, творений пр. Симеона. В частности, в нем находятся предупреждения против ложных видений света, то, чего мы никогда не встретим в подлинных произведениях пр. Симеона, никогда не ставившего под сомнения свои видения света». Последний абзац того параграфа книги о. Иоанна Мейендорфа, к которому относится настоящее примечание, дает достаточный ответ на второе возражение: очевидно, как св. Григорий Палама, так и св. Симеон едва ли считал нужным говорить о конкретном способе молиться, когда говорил об аскетике вообще; добавим, что подобные «технические» руководства составляли особый жанр святоотеческой письменности, сближавшийся, скорее, с типиконами, чем с аскетическими поучениями (если мы возьмем общий список текстов, содержащих поучения о молитве Иисусовой, то увидим, что почти все более-менее конкретные правила содержатся либо в типиконах, либо в особого рода «технических» наставлениях, стоящих достаточно обособленно в ряду произведений того же автора; см. материал в: А. RIGO. *La Preghiera di Gesù // Parola, spirito e vita*. 1992. 25. 245—291). Ни преп. Симеон, ни его ученик преп. Никита Стифат других произведений в этом жанре нам не оставили и, следовательно, едва ли имели случай цитировать *Способ*. Ответ на первое возражение отчасти связан с ответом на второе: обособленность содержания произведения обусловила его включение в сборники другого типа; кроме того, точный состав первоначального собрания творений преп. Симеона, собранных преп. Никитой, остается неизвестным. Не менее важно, что *Способ*, известный в рукописях с XIII в., никогда не атрибутируется никому, кроме преп. Симеона. Впрочем, основной вес в глазах критиков имеет третий аргумент — о несоответствии атрибуции содержанию. В глазах о. Осэра, отрицавшего способ душевно-телесной молитвы как таковой, этот аргумент был если и не доказателен научно, то понятен психологически. Но что же в «общей духовной настроенности» автора *Способа* противоречит тому, что мы знаем о преп. Симеоне? Неужели доверие св. отца к его собственным видениям света нужно приравнивать к отрицанию

возможности ложных видений света как таковой? (И даже более того: если бы св. Симеон готов был принимать любые видения света без разбора, то неужели он стал бы святым отцом?) Поэтому только естественно, что при описании способа молитвы, который может привести к видению света человека, совершенно неподготовленного, автор считает долгом сделать предупреждение о прелести. В остальном эта критика «духовной настроенности» автора *Способа* остается загадочной и едва ли не сводится к ссылке все на того же о. Осэра. Различия в стиле и манере цитирования, коль скоро речь идет о произведении особого жанра, неизбежны. Серьезный аргумент против авторства отсюда можно было бы извлечь лишь при обнаружении каких-то выражений и понятий, которых, скажем, не существовало в XI в., но появились в XIII в. Но этого-то и не сделано. Дополнительный к единогласному свидетельству рукописей, хотя и косвенный аргумент в пользу атрибуции *Способа* преп. Симеону недавно привнес А. Риго: следуя за многими рукописями, он предваряет свой перевод *Способа* стихами, начинающимися словами: «Иже хочет видети сей свет, / должен есть хранити свое сердце...» (стихи были опубликованы под именем св. Иоанна Златоуста, которому их атрибутируют некоторые другие рукописи (не автору ли *Послания к изумлену*?): I. B. PITRA. *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. Roma 1868. II. 170; рус. пер. по рукоп., без учета этого изд.: Преп. Симеон Новый Богослов. *Божественные гимны* / Пер. иером. ПАНТЕЛЕЙМОНА. Сергиев Посад 1917 [репринт: 1993]. 279—280 стр.: I Padri Esicasti. *L'amore della quiete (ho tes hesychias eros)*. L'esicismo bizantino tra il XIII e il XV secolo / Introduzione, traduzione e note a cura di A. RIGO (Padri orientali, [9]). Magnano 1993. 37; ЛУРЬЕ. Публикации монастыря Бозе...). В этих стихах, которые могли предшествовать *Способу* изначально или на самой ранней стадии его распространения в сборниках, чувствуется типичная манера преп. Симеона (что, конечно, нельзя считать строгим доказательством их аутентичности). Итак, общий вывод относительно атрибуции *Способа*, как представляется, может быть следующим. Доказательного опровержения традиционной атрибуции так и не появилось. Поэтому ничего более верного, чем предлагаемая рукописной традицией атрибуция преп. Симеону Новому Богослову, у нас нет.

[x] С исторической стороны в пользу этого вывода свидетельствует начало употребления четок. Как замечает св. Феофан Затворник, «Соединять молитву Иисусову с дыханием, как вы делаете, можно. Это сказал кто-то из древних... Дыхание вместо четок» (*Собрание писем*, N 634; цит. по: *Умное делание. О молитве Иисусовой. Сборник поучений Святых отцов и опытных ея делателей* / Игумен ХАРИТОН. Сердоболь 1936 [репринт: Троице-Сергиева Лавра 1992]. 33, N 24). В XIX в. четки были повсеместно распространены, и всего естественнее было построить фразу так, как это сделал св. Феофан — «дыхание вместо четок». Но исторически четки появились вместо «дыхания». До XIV в., несмотря на наличие иногда очень подробных наставлений к молитвенной практике, мы не встречаем никаких упоминаний о четках. Первое — у афонского старца преп. Феоктиста Студита в не изданном до сих пор и дошедшем лишь в славянском переводе поучении (название: *Сие послание посылает старец кир Феокист некоему брату просящему с болезнию како праве възможет держати правило свое, понеже многу беду от бесов подъят и бысть в сумнении в правиле своем. Сие посылает ему*; середина XIV в.; см. выше, ч. I,

гл. I, прим. 34; рукопись Рос. Нац. б-ки (СПб.), Кир.-Бел. XV, л. 95—98 об., XV в.; всего известно 2 списка, второй — в том же собрании, N XII), что, конечно, свидетельствует о крайне малой распространенности четок и в XIV в., хотя и о большом интересе к использованию их на молитвенном правиле уже в ту эпоху у преп. Кирилла Белозерского (оба славянских списка происходят из его келейной библиотеки). Картина не меняется существенно до XVI в., для которого мы уже просто не имеем достаточного количества источников (или, по крайней мере, они остаются не введенными в научный оборот). Возрождение исихазма в XVIII в. заставит четки во всеобщем употреблении, а внешние приемы, столь распространенные в эпоху св. Григория Паламы, — на закате... По-видимому, можно предложить только одно объяснение этому: внешние приемы, связанные с положением тела и дыханием, были вытеснены четками — тоже своего рода внешним приемом, но гораздо более простым. Вообще же без внешних приемов в деле сосредоточения ума обойтись едва ли возможно; они перестают быть нужны только при большой степени совершенства, когда ум становится непаритетным. Большинство же молящихся знают об этой степени только понаслышке и без некоторого внешнего сдерживания помыслов оказались бы неспособными произнести и нескольких молитв хотя бы с относительным вниманием.

[xii] Ср. выше, прим. i и iii к этой главе.

[xiii] Мнение об отсутствии богословской точности у преп. Симеона Нового Богослова остается общепринятым до сих пор. Ср. особ.: архиеп. ВАСИЛИЙ (КРИВОШЕИН). *Преподобный Симеон Новый Богослов...* особ. 40—45 (о конфликте между преп. Симеоном и митроп. Стефаном Никомидийским) и 41: конфликт «...скорее духовный, чем догматический и не выходящий из рамок Православия». В том же духе: В. FRAIGNEAU-JULIEN. *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien (Théologie historique, 67)*. Paris 1985. Однако это мнение никак не может считаться доказанным хотя бы потому, что догматические споры (и, следовательно, особенности богословствования) периода от середины IX до середины XI в. остаются совершенно неизученными (сегодня это самый темный период истории византийского богословия; за ним следует эпоха Комнинов, для которой история богословствования хотя и плохо, но известна), так что мы не можем достоверно судить, каким представлялись богословские формулировки преп. Симеона его современникам. В то же время имеются достоверные данные о том, что предмет спора между преп. Симеоном и Стефаном Никомидийским (представляющийся весьма оторванным от жизни всем исследователям творений преп. Симеона) — есть ли различие между ипостасями Святой Троицы только умозрительное или же реальное — был важнейшим вопросом эпохи (второй половины I тысячелетия), прямо повлиявшим и на богословские споры эпохи Комнинов. (Ср. отчасти: В. М. ЛУРЬЕ. Рец. на: Petrus Callinicensis. *Contra Damianum*. Lib. II // *Византинороссика*. 1996 [1997]. 2. (в печати).)

Комментарии к главе III части II

[i] Это очень важное место, где св. Григорий Палама однозначно высказывается о необходимости и предопределенности Боговоплощения даже в том случае, если бы грехопадения не было. Подробно это учение было развито у св. Максима, который объясняет, что для совершенного обожения человека было необходимо

совершенное воплощение Бога, однако конкретные обстоятельства, при которых совершилось Боговоплощение, должны были быть другими, если бы не было грехопадения. Крест и смерть воплотившегося Бога стали нужны только вследствие грехопадения. (См. особенно важную статью православного автора: A. RADO-SLAVLJEVIC. Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*. Fribourg, 2—5 septembre 1980 / F. Heinzer, Ch. Schönborn (Paradosis, 27). Fribourg/Suisse 1982. 193—206.) Для латинской схоластики с ее теорией искупления в смысле «выкупа» весь смысл Боговоплощения сводится к преодолению последствий грехопадения. Несовместимость такого учения (заимствованного, к сожалению, и многими русскими богословами, включая архиеп. Сергия Страгородского и В. Н. Лосского) с мыслью св. Григория Паламы подчеркивает здесь автор.

iii Последнюю работу, посвященную учению св. Григория Паламы о таинствах (главным образом о Крещении и Евхаристии), см. в составе кн.: J. LISON. *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas* (Patrimoines. Orthodoxie). Paris 1994. 173—193. Автор развивает мысли о. Иоанна Мейендорфа. Особую важность, однако, имеет та особенность представления о таинствах у св. Григория Паламы, которая объединяет его со святоотеческой традицией и отделяет от различных вероучений, особенно от латинского: таинства сообщают нетварную благодать обожения (о нетварной благодати см. также ниже). Как отметил проф. И. Романидис, из этого следует, что любые действия, претендующие быть таинствами, но не претендующие сообщать нетварную благодать — каковы так называемые таинства у латинян, — заведомо не могут быть признаны таинствами в том смысле, в каком это слово употребляется православными. По этой проблематике см. труд преосв. Фотия Лионского и архим. Филарета (ныне еп. Парижского): Mgr PHOTIOS, arhim. PHILARÈTE. *Le Nouveau Catéchisme contre la foi des Pères. Une réponse orthodoxe*. Lausanne 1993. 51—68 (рус. пер. готовится к изд.).

iiii Автор касается здесь спора, вызванного на Западе святоотеческим учением о невозможности спастись одними только деятельными добродетелями — без хранения ума и умного делания.

iv Этот аргумент св. Григория, подобно большинству остальных, имел историческую подоплеку: новая ересь Акиндина подводилась под одну из прежде осужденных. В данном случае прецедент был создан ересью монаха Нила, осужденной на поместном соборе в Константинополе в 1097 г. и анафематствованной в *Синодике в Неделю Православия*. Нил учил, в частности, что принятие Христом на себя всей человеческой природы означает, будто в спасительном соединении со Христом участвуют и нехристиане (ср. выше, ч. II, гл. I, об учении св. Григория Паламы и других отцов: Воплощение Христово спасительно лишь для тех, кто приобщился к *новой* человеческой природе, получившей начало от Христа как Нового Адама). По делу монаха Нила см., главным образом: N. GARSOÏAN. L'abjuration du moine Nil de Calabre // *Byzantinoslavica*. 1974. 35. 12—27 (предложенная здесь гипотеза об исторических корнях ереси Нила остается весьма спорной).

v Возможность сближения богословия св. Григория с западными представлениями о тварной благодати — одна из главных тем книги: LISON. *L'Esprit*

répandu... особ. выводы на с. 131—132. Вслед за своим учителем о. Андре де Аллэ, о. Жак Лисон идет несколько далее и заключает: «В его (св. Григория Паламы) представлении возможность тварной благодати допускается, скорее, в области духовных дарований, как в особенности обновления сердца и духа. Однако эти дары оказываются не созданными *ex nihilo* [т. е. «из ничего», как если бы они представляли собой какой-то совершенно особый род тварей — что подразумевается в латинском учении о тварной благодати], но восстановлением твари; тварная благодать становится возможной только благодаря присутствию действующей энергии Духа, благодати нетварной, которая и остается, таким образом, первенствующей» (с. 132). Этот вывод представляется вполне убедительным.

[vi] Поскольку мимо этого — важнейшего — аспекта богословия отцов IV—V вв. авторы учебников патрологии обычно проходят в молчании, желательно пояснить примером, о чем идет речь. Доказательство божественности Св. Духа у св. Василия Великого: «И если усовершившихся в добродетели называем богами, и усовершение достигается чрез Духа; то как же Творящий других богами Сам лишается Божества?» (*Против Евномия*. III // *Творения* иже во святых отца нашего Василия Великого / Новый исправленный пер. Московской Духовной Академии. СПб. 1911. I. 527); «Необходимо же Тому, Кто в богах виною, что они боги, быть Божеским Духом и Духом от Бога. Ибо как в веществах горячих причине, от которой они горячи, необходимо быть горячею, и как во святых причине, от которой они святы, необходимо быть святою; так и в богах виною, от которой они боги, необходимо быть Богом» (*Против Евномия*. V // *Там же*. 575).

[vii] Подробно об учении св. Григория Паламы о «духовном чувстве» см.: R. E. SINKIEWICZ. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defence of the Holy Hesychasts // *Византиноведение*. 1996 [1997]. 2 (в печати).

[viii] Здесь затрагивается важный аспект богословия св. Григория, которое, как постепенно показывает нам автор книги, целиком христологично, т. е. полностью выводится из определенной веры в Боговоплощение и Тело Христово. Мнение о том, будто мертвое по человечеству тело Христа лишается обожения, свойственно несторианству как таковому (начиная с Феодора Мопсуецкого), но также и различным «несторианствующим» богословским направлениям. Для XIV в. таким все еще оставались латиняне, связь которых с несторианством еще не была забыта (на них после 1054 г., когда они были анафематствованы именно за несторианство, распространялся даже чин приема в Православие тот же, что и для несториан: через анафематствование своей ереси). Современник св. Григория Паламы, православный полемист Матфей Ангел Панарет, продолжая одну из исконных линий антилатинской полемики — относительно чина теплоты, — повторяет те аргументы, которые были высказаны в 1054 г. преп. Никитой Стифатом в полемике с кардиналом Гумбертом: мы пьем Кровь Христову теплой потому, что теплотой знаменуется неразлучное пребывание Божества даже и в мертвом теле Христа; такое же толкование чина теплоты будет удержано в начале XV в. св. Симеоном Солунским (подробно см.: V. LUR'E. L'attitude de S. Marc d'Éphèse aux débats sur la procession du Saint-Esprit à Florence. Ses fondements dans la théologie post-palmitique // *Annuaire Historiae Conciliorum*. 1989 [1991]. 21. 317—333, особ. 329—331; о распространенности на Западе уже к V в. того мнения, будто мертвое тело Христа

было лишено присутствия Божия, см.: R. FAVRE. *Credo... in Filium Dei... mortuum et sepultum* // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 1937. 33. 687—724).

[ix] Автор вслед за св. Григорием Паламой имеет в виду особенно учение о спасении, как оно изложено св. Максимом Исповедником: спасение — процесс преодоления ряда разделений тварного мира, последнее из которых — различие между самым тварным и нетварным. См.: св. Максим Исповедник. *Ambigua* // PG XCI. 1308 В и др.

[x] Быть может, предложенный здесь автором анализ мысли св. Григория Паламы и св. Максима Исповедника (на которого он опирается) о нетварности обоженных людей не всем покажется достаточно ясным. Дело в том, что в богословии св. Максима значение этих понятий было вполне определенным, а св. Григорий просто ссылаясь на его богословие, не имея здесь, что прибавить (о христологии св. Григория и ее отношении к св. Максиму см. ниже в этой главе). *Обоженные люди называются нетварными в том именно смысле, в каком Сын Божий по воплощении может быть назван тварным*. В Сыне Божием после воплощения не прибавилось новой человеческой ипостаси или какого бы то ни было тварного субъекта (последнее мнение — будто человечество Христа является *субъектом* страданий и т. п. — было анафематствовано на V Вселенском соборе в 553 г. в виде «трех глав»; субъектом всего человеческого во Христе является только Сама ипостась Сына Божия); так и обожение людей не прибавляет ипостасей Божества. Равным образом и человечество именно для того было воспринято Христом совершенным, чтобы столь же совершенно даровать человеку обожение. Как Христос становится совершенным человеком, не становясь человеческой ипостасью (т. е. ипостась Сына с воспринятой сущностью не отождествилась, не стала ее частью), так и человек становится совершенным Богом «во всем, кроме тождества по сущности». Принцип «количественного» равенства совершенства Воплощения совершенству обожения был св. Максимом буквально заимствован от св. Григория Богослова. См., например: «Господь воплотился, и стал человек дольний — Богом, чтобы соединиться с Богом и стать с Ним едино, но и более того — чтобы стал я Богом настолько (τόσοῦτον), насколько (ὅσον) Он — человеком» (св. Григорий Богослов. *Беседа* XXIX, 19 // PG XXXVI. 100 А). Подробнее об учении св. Максима о богосыновстве и обожении: F. HEINZER. *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Paradosis, 26). Freiburg/Schweiz 1980. Passim, особ. 171—198. Наиболее полный обзор соответствующего учения св. Григория Паламы в кн.: Г. I. MANTZARIDH. *Παλαμικά*. Θεσσ. 1973 (ср. выше, ч. II, гл. I, прим. iv).

[xi] Все формулировки св. Григория Паламы относительно причастуемости ипостасей Св. Троицы, выдвинутые в полемическом контексте, бывают недостаточно полны (см. ниже, прим. xii). Такова и только что процитированная формула о приобщении людей к ипостаси Христа, равно как анализ этого аспекта учения св. Григория у автора книги. В цитированных словах сказано лишь то, что Христос *не* соединяется ипостасно (ипостасью Сына) с *каждым* человеком, т. е. с каждой человеческой ипостасью; соединения ипостаси с ипостасью не бывает. Но — и об этом св. Григорий говорит в другом месте — человеческие ипостаси приобретают участие в ипостасном единстве через свою

человеческую природу, которая как раз и была воспринята ипостасно. Соответствующий текст находится в *Τριαδαх* (III. 1. (33 // 644. 23—645. 5)): Ἦ φύσει τοιγαροῦν θεότης... μόνῃ γὰρ τῷ καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένῳ νῷ καὶ σῶματι εἶναί τε καὶ γενέσθαι θεατὴ πιστεύεται, εἰ καὶ μὴ κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἑαυτῶν. Μόνα γὰρ ἐκεῖνα παρουσία τοῦ χρίοντος ὅλου (св. Григорий Богослов. *Beseda* XXX, 21) ἐθεώθησαν καὶ τὴν ἴσῃν ἐνέργειαν τῇ θεοῦσῃ οὐσίᾳ προσελάβοντο, πᾶσαν αὐτὴν ἀνελλιπῶς χωρήσαντα καὶ δι' ἑαυτῶν ἐκφῆναντα. «Итак, Божественность по естеству... только по ипостаси соединенному уму и телу веруется быти и становиться созерцаемой, еще и не по собственной природе оных. Ибо только оные обожились *пришествием Всего Помазывающего* и восприяли энергию, равную с обоживающей сущностью (ср.: св. Максим. *Ambigua* // PG XCI. 1076 BC, о единой энергии «Бога и достойных Его». — *Замечание о. И. Мейендорфа*), всю ее без изъятия вместив и через себя являя». Здесь, как и во всем контексте этого параграфа, речь идет о боговидении людей, ставшем возможным во Христе. Поэтому, вероятно, о. Иоанн отнес упоминание «ипостаси» к ипостасям тех, кому принадлежат получившие боговидение душа и тело, т. е. к людям; соответствующее место он перевел «...car ce n'est qu'à une intelligence et à un corps unis à elle dans leur hypostase même que... la Divinité est... visible...» (Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes / J. Meyendorff (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 30). Louvain 1973². 620). Однако «leur» («их» ипостась) не имеет соответствия в оригинальном тексте. Речь идет о человеческих «душе и теле», которые сподобляются боговидения тогда, когда оказываются в ипостасном единстве («ипостасно соединены») с Божеством. Упомянутая ипостась может быть только ипостасью Сына, что окончательно подтверждается следующей далее цитатой из св. Григория Богослова: «пришествие Всего Помазывающего», о котором говорит этот святой, есть наитие Св. Духа («Помазывающего») в Пятидесятницу. В приведенной цитате св. Григорий Палама обращается, таким образом, к традиционному учению о частичном помазании (только по энергиям) ветхозаветных пророков и самих апостолов прежде Пятидесятницы и о помазании «пришествием всего Помазывающего» (по энергиям и по ипостаси Св. Духа) Христа и всего Тела Христова — Церкви (ср. ниже, прим. xii и гл. VI; о. Иоанн был согласен с этой интерпретацией и поправкой к его переводу, успев одобрить в рукописи рец.: В. М. ЛУРЬЕ. Работы Антонио Риго по истории византийского исихазма // *Византийский временник*. 1994. 55 (80). 232—236, особ. 234). Общий смысл всего процитированного отрывка может быть сведен к двум утверждениям. 1. Верные сподобляются боговидения вхождением во внутреннюю жизнь Св. Троицы: соединением с ипостасью Сына и принимая в себя ипостась Духа таким же образом, каким имеет ее в Себе Сын по природе. (Эта мысль, впрочем, ясно звучит и в цитируемом слове св. Григория Богослова на Пятидесятницу и особенно у св. Максима.) 2. В то же время верные участвуют в ипостасном единстве не как индивидуумы, а как «душа и тело» (такие выражения служат обычно для именования природы, а не ипостаси). Иными словами, наше участие в ипостасном единстве Божества и человечества осуществляется через наше человечество (природу), которое было воспринято в ипостась Слова, а не непосредственно от наших ипостасей. Если возвратиться теперь к терминологии приведенной в книге цитаты из *Против Акиндина*, то можно пояснить, что между «Своим

человечеством» Христа и каждым из верных отношение примерно такое, как между богосыновством Сына по природе и сынов по благодати: нет никакого различия, кроме различия в происхождении или причине. Как сыновство верных может быть только получено ими в дар от Того, Кто имеет его по природе, так и человечество верных может быть обоженным Телом Христовым (Церковью) только тогда, когда оно не получено ими от родителей по плоти, а принято в дар от Нового Адама—Христа (см. выше, ч. II, гл. I). Тогда и ипостаси верных приобщаются к обоженной природе нового человечества, соединяясь через эту природу с ипостасью Сына. Любопытно, что в рус. пер. разобранное место *Триад* переведено правильно там, где смысл было понять труднее («...видимо лишь в достигшем ипостасного соединения уме и теле»), но с грубой ошибкой «на ровном месте»: «присутствие Всецелого Помазанника» (Св. Григорий Палама. *Триады в защиту священнобезмолствующих* / Пер., послесл., прим. В. ВЕНИАМИНОВА (История христианской мысли в памятниках). М. 1995. 296).

[xii] Четкость этого различения, каким оно представляется из полемических трактатов св. Григория Паламы и из исихастской литературы, современной спорам о нетварных энергиях, оказывается столь велика, что приходит в определенного рода конфликт с богословской традицией. Разъяснив одно (то, о чем спорили с антипаламитами), как это часто бывает, затемнили другое (о чем не было спора в тот момент), а именно, вопрос о даровании Духа, которое в византийском богословии всегда рассматривалось как дарование не только энергий, но и (в случае Пятидесятницы) ипостаси. По буквальному же смыслу приведенного рассуждения дарование ипостаси Духа невозможно. В одном из сравнительно поздних (1349—1350 гг.) произведений (*Главах физических...*) св. Григорий займется подробным разъяснением возникшей здесь сложности. Об этом см. ниже, гл. VI.

Комментарии к главе IV части II

[i] Здесь автор книги в частном вопросе истолкования «Ареопагитик» (в вопросе исторического характера, а не собственно вероучительном) принимает точку зрения Варлаама против св. Григория Паламы. Подробнее см. ниже в этой главе, прим. iii, v и vi. Собственное мнение автора относительно личности автора *Ареопагитик* следует наиболее принятым представлениям как раз с конца 1950-х гг. по настоящее время. Невозможность датировать эти тексты временем раньше начала V в. не может ставиться под сомнение (даже если вслед за автором предисловия к схолиям допустить, что текстуальные пересечения с Проклом могли бы быть объяснены заимствованиями со стороны последнего). Если не упоминать о «мелочах» (которые, впрочем, всегда бывают важны для датировок), достаточно указать на поздний (не ранее IV в.) характер описываемого богослужения (не соответствующий даже литургическим документам III в., не говоря об апостольском времени), столь же позднюю 9-чинную ангелологию (в ранних христианских текстах и в поздних документах Ветхозаветной Церкви — только 7-чинная, в соответствии со структурой 7 небес; после *Ареопагита* 7-ступенчатая ангелология отходит на второй план, но так и не исчезает), наконец, богословская терминология, явно учитывающая опыт Великих Каппадокийцев и особенно св. Григория Богослова (насколько она отличается

от апостольского времени, можно судить, например, по тому, что само слово «Троица», вполне усвоенное Ареопагитом, не встречается ранее сер. II в. у св. Феофила Антиохийского). С другой стороны, против аутентичности достаточно свидетельствует полное молчание церковных авторов до нач. VI в., причем и тогда появление «Ареопагитик» встретило в православных кругах очень сильное недоверие к их подлинности. Итак, автор «Ареопагитик» должен был жить в V в. В 1950-е гг. был предложен целый букет гипотез по его идентификации, но все они, как и более ранние гипотезы, очень скоро были опровергнуты. Важнейший (и наиболее важный для проблематики настоящей главы) вопрос всей посвященной Ареопагиту патрологической литературы — считать ли автора носителем неоплатонистической традиции, пытавшимся, но без особого успеха стать христианским богословом (точка зрения Р. Рока и большинства патрологов), или, напротив, христианским богословом, использовавшим язык неоплатонистической философии для оформления собственно христианских концепций (традиционная точка зрения, в современной науке принятая меньшинством; см. ниже, прим. iii). Помимо прочих препятствий, ответ на него затрудняется весьма серьезной проблемой методологического характера, следующей из неприспособленности обыкновенных методов патрологии для решения подобных задач. Патрологи, работающие с материалами классической греческой патристики (включая и тексты еретиков), обычно ставят задачи по реконструкции отдельных богословских систем внутри уже известного культурно-исторического контекста, т. е. как бы в заранее заданной системе координат. Наличие такой заранее известной системы позволяет, например, сказать, что автор данного текста мог бы посчитать за противоречие, а что кажется таковым только из XX в., и т. п.; после этого за патрологом остается лишь обычный его труд по выработке такой обобщающей концепции, которая наиболее соответствовала бы имеющимся текстуальным свидетельствам. Но в случае такого своеобразного источника, как «Ареопагитики», как раз «правила игры» — те самые, по которым нужно судить о соответствии концепции патролога сказанному в источнике, — строго говоря, неизвестны. За неимением лучшего, ученые либо подменяют их обычными нормами V в. (и, пожалуй, это наименее рискованно), либо обращаются к нормам, принятым у представителей оригенистской традиции вроде самого Оригена и Евагрия (поскольку и эти мыслители стояли перед проблемой совмещения христианства и платонизма)... Это обрекает любое патрологическое исследование об «Ареопагитиках» на изрядную долю гипотетичности. Концепции патрологов поневоле напоминают «воздушные замки», о которых не известно, сколь надежно они будут стоять на земле исторических данных о христианской традиции и ее носителях. Подобное явление более привычно для «пограничной» области патрологии (изучения доникейских отцов) и еще более для научного изучения богословия Нового Завета. В последней области недавние дискуссии как раз и приводят к осознанию тех принципов, которыми, вероятно, в ближайшем будущем воспользуются новые исследователи «Ареопагитик», а именно: нужно «...отвергнуть порочный круг датировки [и, добавим, атрибуции одному из конкурирующих богословских течений] по предполагаемой богословской эволюции, а затем определения самой этой богословской эволюции по той датировке [или атрибуции], которая была выдумана с ее помощью...»; вместо этого анализ богословских концепций,

изначальных для данного текста, должен исходить из тех данных о традиции, которые могут быть объективно установлены исходя из филологии и истории (в случае Ареопажита добавим — и литургики); см.: J. CARMIGNAC. *La naissance des Évangiles synoptiques*. Paris 1984³. 94. Серьезные перспективы для «локализации» автора Ареопажитик в исторической ситуации V в. дает новейшая гипотеза по идентификации автора корпуса. Несмотря на то что личность предполагаемого автора совпадает с той, которая была указана в опровергнутой гипотезе Ш. Нуцубидзе и Э. Хонигмана, — св. Петр Ивир, — речь идет о совершенно новой аргументации, основанной, с одной стороны, на привлечении к анализу корпуса новейших методов критической агиографии и литургики и, с другой стороны, на пересмотре биографии св. Петра (его *Житие*, написанное Иоанном Руфом, — не столько исторический документ, сколько орудие монофизитской пропаганды; св. Петр, как и многие святые, в то время категорически не принял Халкидонский собор, решения которого оставались спорными более 100 лет, до их авторитетного истолкования V Вселенским собором; в то же время он не принял и монофизитского христологического Три-святого в 484 г.; память его никогда не переставала почитаться в Грузинской церкви). Новую гипотезу выдвинул о. Мишель ван Эсбрёк (M. VAN ESBROECK. Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited // *Orientalia Christiana Periodica*. 1993. 59. 217—227). Вот основные его выводы. Следует различать первоначальный вид сочинений корпуса (где не было ссылок на Дионисия Ареопажита и Иерофея) и его окончательную редакцию (по образцу корпуса 14 посланий ап. Павла, где тоже 4 послания были длинными, и с появлением ссылок на свв. Дионисия и Иерофея). Автором первого и должен был быть св. Петр Ивир. Среда палестинского монашества, в которой он находился, и жившая в Иерусалиме его близкая наставница — императрица Евдоксия (супруга св. царя-подвижника Феодосия Юнейшего), также близкая к монашеской среде, должны были обеспечить сочетание аскетических идеалов с глубокой проникнутостью неоплатонической философской культурой (интересы философии были царице настолько близки, что ее усилиями в Константинополе была создана философская школа; сохранился ее отзыв о цели жизни палестинских монахов, облеченный в цитату из Платона). С другой стороны, видение его старшего друга и наставника — Иоанна Митридата — должно было стать ядром будущего описания небесных иерархий. В таком виде будущий корпус должен был появиться вскоре после смерти Иоанна Митридата в 464 г. (причем, вероятно, к этому времени св. Петр тоже вошел в общение с халкидонитами, — как это сделала Евдоксия, обращенная из монофизитства св. Симеоном Столпником). Создание псевдоэпиграфической редакции корпуса можно атрибутировать православной среде вскоре после кончины св. Петра в 491 г. Ближайшей целью ее создания должно было стать противостояние тем оригенистским тенденциям, со стороны которых почти незамедлительно (*terminus ante quem* с 494 по 518 г.) последовал ответ в виде так наз. *Книги св. Иерофея* (F. S. MARSH. *The Book which is called The Book of the Holy Hierotheos, with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the «Book of Excerpts» and other Works of Gregory Bar-Hebraeus*. London—Oxford 1927), подразумевавшей уже оригенистскую реинтерпретацию корпуса. В новой редакции корпуса св. Петр был отождествлен с Ареопажитом, а

Иоанн Митридат — с Иерофеем. Отождествление Иоанна, имевшего видение устройства небес, со св. Иерофеем, присутствовавшим при Успении Богоматери и видевшим раскрытые небеса при взятии Ее души на небо, довольно естественно. В Палестине V в. существовала устойчивая традиция именно с Иерофеем связывать особое откровение, полученное в видении при Успении. Для выбора же псевдонима ученику св. Иерофея, который мог бы записать его учение с такой степенью использования философского языка, просто не остается другого имени, кроме Дионисия Ареопагита. Собственное имя св. Петра могло быть недостаточно авторитетно для той среды оригенистского монашества Палестины, на которую хотел воздействовать редактор. Скорее всего — из-за «скомпрометированности» его имени халкидонитством (речь идет о эпохе имп. Зинона, когда Халкидонский собор отвергается очень многими, независимо от отношения к оригенизму), а также из-за возможного (в том числе и со стороны оригенистов) обвинения в платонизме. Указание на окружение имп. Евдоксии впервые позволило найти конкретную среду, в которой автор строгой аскетической настроенности смог бы заговорить цитатами из новомодного философа Прокла, и указать внутри этой среды конкретную личность автора; все это придает достоверности новой гипотезы качественно иной порядок по сравнению с гипотезами полувековой давности. Если идентификация автора и редакторской среды справедлива, то представляется, что основа богословия корпуса — христология в духе св. Кирилла Александрийского и аскетико-антропологическое учение, полемически заостренное против Евагрия (учение Ареопагита о соединении с Богом при «исступлении» (ἐκστασις) ума из самого себя диаметрально противоположно учению Евагрия о божественной природе ума как такового и, следовательно, соединении с Богом вхождением в природу собственного ума).

ⁱⁱⁱ Автор имеет в виду главным образом неизданный донныне трактат еп. Феофана Никейского, где Евхаристия называется «символом» — вопреки прямому запрещению этого на VII Вселенском соборе. По мнению о. Иоанна, «паламизм» еп. Феофана был «номинальным», тогда как в действительности он следовал тому же платонизирующему толкованию таинств, что и антипаламиты. О. Иоанну казалось, что именование Евхаристии «символом» само по себе уже является достаточным доказательством для такой интерпретации. Но все же слишком многое ей противоречит, и в 1991 г. сам о. Иоанн признавал ее недоказанность (при обсуждении с автором этих строк его статьи: V. LUR'E. L'attitude de S. Marc d'Éphèse aux débats sur la procession du Saint-Esprit à Florence. Ses fondements dans la théologie post-palmitte // *Annuaire Historiae Conciliorum*. 1989 [1991]. 21. 317—333, особ. 330—331, n. 63). Во-первых, однозначное приятие еп. Феофана как православного всеми современниками-паламитами (ср.: Три послания приснопамятного митрополита Никейского Феофана... // Святитель Григорий Палама. *Беседы* / Пер. архим. АМВРОСИЙ (ПЮГОДИН). Монреаль 1974 [репринт: М. 1994]. II. 205—248). Это, во всяком случае, заставляет не спешить с выводами до тех пор, пока сочинения епископа Феофана не будут проанализированы в общем контексте богословия второй половины XIV в. (в области истории богословия этот период — наименее изученный из всей палеологовской эпохи). Во-вторых же, — и это самое главное — именование Святых Даров «символами» вовсе не обязательно противоречит реалистическому пониманию Евхаристии, поскольку само

понятие «символа» может иметь разное содержание. До VII Вселенского собора не только св. Дионисий Ареопагит, но и многие другие отцы, включая даже св. Максима Исповедника, именуют Святые Дары «символами» (или «образами» и др. синонимами), имея при этом в виду вполне реалистическое понимание Евхаристии. (Ср.: «Веруем, что, соблюдая заповеди по мере возможности, мы переходим из благодати веры в благодать видения (2 Кор. 5, 7), так как Бог и Спаситель наш Иисус Христос безусловно преображает нас сообразно Самому Себе, уничтожая в нас признаки тления и даруя нам первообразные тайны, являемые здесь посредством чувственных символов». Св. Максим Исповедник. *Тайноводство*, 24 // Преп. Максим Исповедник. *Творения* / Пер., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. Кн. I. М. 1993. 178.) Эта патристическая традиция была использована иконоборцами для обоснования своего учения на иконоборческом соборе 754 г. в Иерии (где император Константин Копроним утверждал, что только Святые Дары и Крест суть истинные «символы», а иконы, следовательно, ложные; этим учением Евхаристии усваивалось содержание иконы, а икона и все прочие истинные церковные символы лишались всякого содержания). отцы VII Вселенского собора (787 г.) отвергли не только богословскую аргументацию иконоборцев, но и сами их ссылки на тексты. В частности, утверждалось, что даже слова «символ» (или его синонимов) никто из древних отцов к Евхаристии не применял. (См. подробно: S. GERO. The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources // *Byzantinische Zeitschrift*. 1975. 68. 4—22; о традиции именования Святых Даров символами в ранней Церкви см.: V. SAXER. *Figura Corporis et Sanguinis Domini*. Une formule eucharistique des premiers siècles chez Tertulien, Hippolyte et Ambroise // *Rivista di archeologia cristiana*. 1971. 48. 65—89 [репринт: IDEM. *Pères saints et culte chrétien dans l'Église des premiers siècles (Collected Studies: CS 448)*. Aldershot, Hampshire-Brookfield, Vermont: Variorum, 1994. IV.] Последнее утверждение относилось не к вечным догматическим истинам, а к ситуационным обстоятельствам полемики вокруг этих истин и поэтому необязательно должно было быть верным. Не было бы ничего удивительного, если бы к XIV в. запрет называть Евхаристию «символом» пришел в забвение у самих православных, тем более что это был век, когда следующим авторитетом после Нового Завета стал считаться Дионисий Ареопагит.

[iii] Излагаемое ниже мнение о. Иоанна о «христологической поправке», внесенной в интерпретацию «Ареопагитик» св. Григорием Паламой, было оспорено одним из наиболее серьезных исследователей корпуса (который усматривает эту «поправку» уже в собственной мысли Ареопагита): P. SCAZZOSO. Lo Pseudo-Dionigi nell'interpretazione di Gregorio Palamas // *Rivista di filosofia neo-scolastica*. 1967. 59. 671—699; IDEM. I rapporti dello pseudo-Dionigi con la Santa Scrittura e con S. Paolo // *Aevum*. 1968. 42. 1—28, особ. 14, nn. 23—24. Автор новейшей работы ближе к о. И. Мейендорфу, так как в представлениях об Ареопагите исходит из «платонизирующей» интерпретации: A. M. RITTER. Gregor Palamas als Leser des Dionysius Ps.-Areopagita // *Studia Patristica*. Louvain 1997 (в печати).

[iv] Автор этих строк имел возможность обстоятельно выяснить у о. Иоанна, на чем основано то отношение к Ареопагиту, которое сформулировано в указанной здесь статье и в настоящем параграфе книги. Поводом к такому вопросу служило отсутствие (в том числе в позднейших работах о. Иоанна) возражений

на важные доводы в пользу другой интерпретации «Ареопагитик». В ответ о. Иоанн признался, что в свое время поверил интерпретации Рене Рока (на книгу которого он постоянно ссылается) и никогда сам не брался за рассмотрение этого вопроса. Что касается книги Рока, то ее появление обозначило начало новой эпохи в изучении *Corpus Areopagiticum*, и до сих пор именно она остается наиболее авторитетной в научной среде реконструкцией богословской системы корпуса в целом (ср. одну из наиболее цитируемых работ: В. BRONS. *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysios Areopagita* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 28). Göttingen 1976). В том же духе развиваются новейшие исследования (последнее из них — готовящаяся в скором времени к выходу книга Изабель де Андиа; см. пока ее статью: Y. DE ANDIA. La théologie trinitaire de Denys l'Aréopagite // *Studia Patristica*. Louvain 1997 (в печати)). Но подобная преемственность далеко не гарантирует даже от грубых методологических ошибок (см. прим. i и v). Заметим, что существенной критике концепция Рока была подвергнута уже в труде Е. CORSINI. *Il trattato De Divinis Nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. Torino 1962, и особенно в монографии Р. SCAZZOSO. *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica «Sacro Cuore», 3, 14). Milano 1967 (последний автор настаивает, в частности, на необходимости воспринимать богословскую концепцию корпуса как целое, т. е. учитывать взаимообусловленность личного аспекта церковной жизни, о котором говорят главным образом трактаты *О божественных именах* и *О таинственном богословии*, и аспекта общецерковного, которому посвящены трактаты *О небесной иерархии* и *О церковной иерархии*).

[v] Надо сказать, что в корпусе нигде не сказано, будто *πρόδοι* передаются лишь через посредство иерархий (хотя Рок понимает именно так). Этим термином Ареопагит обозначает все вообще «божественные исхождения» — как ипостасные (т. е. сами ипостаси Сына и Духа), так и энергетические (энергии). См. подробно неустаревшие работы В. Н. Лосского: V. LOSSKY. *La notion des analogies chez Denys le pseudo-Aréopagite* // *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*. 1930. 5. 279—309; ср.: В. Н. ЛОССКИЙ. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. М. 1991. 57. О непосредственном боговидении Ареопагит заявляет совершенно прямо (по поводу христианского епископа, но имея в виду всех вообще совершенных христиан): «Ибо божественным мужам, как сродным умопостигаемому [*ὡς συγγενέσι τοῦ νοητοῦ*, т. е. Богу; обычное Его именование в корпусе, по которому Бог противопоставляется ангельской «умопостигающей» (*νοερά*) сущности; некоторые ркп. добавляют: *φωτός*, т. е. «умному свету»], луч всесвященного воссиявает чисто и непосредственно (*ἀμέσως*)» (*О церковной иерархии*. IV. 2 // PG III. 476 В). «Непосредственность» богообщения в христианской Церкви неизбежно следует из христологии корпуса (см. прим. vi).

[vi] Цитированные слова Ареопагита о том, что в боговоплощении Господь по человечеству подчинился иерархическому порядку (как и вообще всем условиям нормального человеческого бытия!), нельзя понимать в отрыве от другого утверждения Ареопагита — о том, что Вечный, оказавшись «внутри

нашей природы», «пресущественно выступил (ἐκβετηκώς) из всякого чина (порядка) всякой природы» (*О божественных именах*. II. 4 // Дионисий Ареопагит. *О божественных именах. О мистическом богословии* / Изд. подг. Г. М. Прохоровым (Основания христианской культуры). СПб. 1994. 24 (текст этого изд. соответствует критическому изд.: *Corpus Dionysiacum* I. Pseudo-Dionysius Areopagita: *De divinis nominibus* / B. R. SUCHLA (Patristische Texte und Studien, 33). Berlin—NY 1990, но без аппарата разночтений; в то же время в нем воспроизводятся из PG IV схолии, которых не дает критическое изд.; из нескольких рус. пер. *О божественных именах* только пер. Г. М. Прохорова заслуживает доверия). Утверждение же о том, что Христос является главой одной иерархии как Бог, а другой — как человек, попросту неверно. Прежде всего потому, что «всякую иерархию видим превзойденной (ὑποπερακυμένην) в Иисусе» (*О церковной иерархии*. V. 1. 5 // PG III. 505 В; вариант перевода: «в Иисусе видим выход за пределы всякой иерархии»). Скорее, Христос — это общая цель всех иерархий, выход из иерархий изнутри них самих. Общий смысл Ареопагитова учения об отношении факта боговоплощения к иерархическому порядку следовало бы подытожить так: опосредованием через иерархический порядок Собственного богообщения Бога было даровано непосредственное богообщение человеку (и тем ангелам, которые его не имели, — т. е. всем их чинам, кроме высшего чина серафимов). Нужно помнить, что новая, церковная иерархия заступила место старой, законной (к которой и следовало бы отнести выводы, сделанные Р. Роком относительно новой иерархии). Новая, церковная иерархия стала «вместе и небесной и законной» (*там же*. V. 1. 2 // 501 С). В ней продолжает открываться «умопостигаемое через чувственное и сверхчувственное — через сущее» и Единое (Бог) — через многообразие символов; в этом отношении она не отличается от законной (*О божественных именах*. I. 4 // указ. изд. 24; ср.: *О церковной иерархии*. V. 1. 2 // 501 D). Но тем не менее в ней уже реально достигается равноангельное состояние, и поэтому она в то же время небесная: «Тогда же, когда станем нетленными и бессмертными и получим удел христовидности и блаженства [не следует понимать, будто речь идет о состоянии после смерти; о совершенстве обожения еще на земле см. особ. гл. VI *О церковной иерархии* — о таинстве монашества], всегда с Господом, по Писанию, будем (1 Сол. 4, 17), исполненные во всенепорочности созерцания видимого Его богоявления, осиявающего нас светлейшими блистаниями, как учеников при оном божественнейшем Преображении»; так будет «...при божественнейшем подражании пренебесным умам», либо *равноангельны*, как истинно сказано в Писаниях, будем и *сынове Божи*и, *воскресения сынове суще* (Лк. 20, 36)» (*О божественных именах*. I. 4 // указ. изд. 24, 26). Люди и ангелы совершенно уподобляются Богу, а поэтому и друг другу — потому что всем «преподается причастие Иисусу, приобщение божественнейшей Евхаристии: небесным сущностям — премирно, а нам — символически» (*О небесной иерархии*. I. 3 // PG III. 124 А; о знач. термина «символический» см. выше, прим. II к этой гл.). Именно через Боговоположение и Евхаристию достигается окончательное обожение, в котором уже не может оставаться места для иерархического порядка. Христиане продолжают подчиняться иерархическому порядку лишь постольку, поскольку они живут не только внутритроичной жизнью Церкви, но и внутри обычного тварного бытия; однако последнее

относится и ко всему земному устройению Церкви, к ее иерархическому устройству и дисциплине, как общецерковной, так и аскетической.

[vii] Термин «единобожный» (ὁμόθεος), по образцу «единосущный», распространяется в поздневизантийское время и особенно после св. Григория Паламы, что было отмечено в: С. KERN. La Prosopopée de Michel Acominate // *Actes du VI^e Congrès International d'Études Byzantines*. Paris, 27 juillet — 2 août 1948. Paris 1950. I. 261—278, особ. 263 (перечень случаев употребления этого слова в изданных к тому времени творениях св. Григория).

[viii] В евангельских описаниях Преображения несомненно описывается эсхатологический праздник Небесной Скинии, которой становится Сам Христос. Предложение ап. Петра сотворить три куши было неуместно именно потому, что уже открылась единственная и небесная Куща (Скиния), которой стал (по пророчествам о восстановлении Скинии Давида падшей — Ам. 9, 11; Деян. 15, 16) Сам Христос. Литургически событие Преображения было праздником Кушей (Суккот). См.: H. RIESENFELD. *Jésus Transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 16) København 1947; cp.: G. J. BROOKE. *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context*. Sheffield 1985 (*Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series*, 29); S. NÄGELE. *Laubhütte Davids und Wolkensohn. Eine auslegungsgeschichte Studie zu Amos 9,11 in der jüdischen und christlichen Exegese*. Leiden—NY—Köln 1995 (*Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentum*, 24). Тем не менее остается совершенно невыясненной ни ранняя история христианского празднования (о ней известно, что празднование на Фаворе совершалось (неизвестного числа) уже в V в., а общецерковный характер праздник 6 августа приобрел только в VII в.), ни дата самого евангельского события; см.: M. AUBINEAU. Une homélie grecque inédite sur la Transfiguration // *Analecta Bollandiana*. 1967. 85. 401—427; M. SACHOT. *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration CPG 4724, BHG 1975. Contextes liturgiques, restitution à Léonce, prêtre de Constantinople, édition critique et commentée, traduction et études connexes* (Publications Universitaires Européennes. Sér. XXIII. *Théologie*, 151). Frankfurt am Main—Bern 1981. Дата и литургический характер евангельского события, с одной стороны, и причина назначения датой христианского праздника 6 августа — с другой — два разных вопроса, почти одинаково невыясненные в современной науке (некоторое исключение представляет евангельская дата: много доводов в пользу конца зимы, примерно за 40 дней до страданий). Нечего и говорить, что подобные вопросы упираются в одну из основных проблем интерпретации Евангелий — проблему календаря.

[ix] Автор использует термин Ч. Г. Доддса и его школы (realized eschatology), разумеется, в исконном для этой школы смысле. Заслугой этой школы новозаветной критики (развивающейся главным образом с 1950-х гг.) было принятие всех мест Нового Завета, указывающих на уже совершившееся пришествие Царствия Божия, в их собственном значении. Но вывод школы делает протестантский: первые христиане, рассматривая свою эпоху последней, ожидали конца света в самом скором будущем; эти ожидания не сбылись, и realized eschatology закончилась. В таком рассуждении не учитывается самое главное —

что Царство Небесное не от мира сего. Поэтому Церковь, будучи единственным Телом Христовым и единственно возможным Царством Небесным, внутри себя уже переступила границу истории, но этим не ограничивается оставшийся (и в этом смысле последний) исторический срок для мира. Отсюда, например, такие евангельские «противоречия», как представление Царствия и Церкви в виде брачного пира и одновременно суда. О новозаветной эсхатологии и различных способах ее интерпретации в современной науке см. особ.: J. CARMIGNAC. *Le Mirage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu... sans Eschatologie*. Paris 1979.

Комментарии к главе V части II

[i] Это различие двух тенденций внутри христианской аскетики более всего соответствует восприятию ученых конца XIX — начала XX в. и имеет не слишком много общего с реальностью (см. выше, прим. в конце гл. II, ч. II). Следует помнить, кроме того, что апофатизм Евагрия был противоположен апофатизму Ареопагита именно в том, что, вследствие отождествления сущности ума с сущностью Божией, полагал целью обожения просто освобождение этой сущности от всего постороннего (см., напр.: Евагрий. *Главы гностические*. II. 11 // A. GUILLAUMONT. *Les six centuries de «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique*. Éd. critique de la version syriaque... avec trad. française (*Patrologia Orientalis*. XXVIII, 1). Paris 1958. 65). Таким образом, апофатика Евагрия — это аскетика развоплощения, но при заключении ума внутрь себя самого, почитаемого Богом; апофатика Ареопагита — обожение в плоти и через Плоть Христову (см. прим. в конце гл. IV, ч. II; ср. также целую речь в защиту обожения тел, ставших «членами Христовыми»: *О церковной иерархии*. VII. 1. 1 // PG III. 553 B), но при выходе («исступлении») ума из самого себя.

[ii] Автор делает вывод о «колебаниях» Акиндина между цитируемыми утверждениями, так как он считает их взаимоисключающими. Это не более чем гипотеза, поскольку не предпринимается исследования богословия Акиндина как целого. Такого исследования не появилось поныне, но, вероятно, появится в ближайшем будущем — на основании только что выпедшего изд.: Gregorii Acindyni *Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam* / Nunc primum editum curante J. NADAL CAÑELLAS (*Corpus Christianorum*. Ser. graeca, 31). Turnhout 1995.

[iii] О христологии «Ареопагитик» см. выше, примечания в конце пред. гл.

[iv] Во всей книге, но особенно в данном выводе автор пользуется терминологией, заимствованной из истории латинской схоластики. Это далеко не случайно и имеет не только слабые, но и сильные стороны. Книга пишется в период расцвета неотомизма, который устами Э. Жильсона провозглашает именно философию Фомы Аквинского подлинной философией бытия и противопоставляет ее мнимому «экзистенциализму» экзистенциалистов (É. GILSON. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin (Études de philosophie médiévale)*. Paris 1944⁵). Этьен Жильсон был учителем В. Н. Лосского, который как раз в 1950-е гг. писал под его руководством свою так и не законченную вполне (за смертью в 1957 г.) докторскую диссертацию о Мейстере Экхарте. В

то же время читатель этой книги, а особенно этой главы, не мог не заметить, сколь сильно на ней сказалось влияние В. Н. Лосского. Быть может, и даже несомненно, что такой подход к византийским философским концепциям с мерками неотомизма приводил к упрощениям, но те или иные упрощения неизбежны при любой схематизации — нужно только уметь отдавать себе в них отчет. Очевидное же преимущество такого подхода в том, что анализируемые концепции помещаются в такую «систему координат», которая не в такой степени чужда средневековым концепциям, как философские системы, связанные с немецкой классической философией. Можно даже сказать, что В. Н. Лосский и за ним о. Иоанн Мейендорф последовали по пути, указанному св. Геннадием Схоларием, в области философии (но не богословия) принявшим Фому Аквинского целиком. В Новое время Фома стал для святоотеческого богословия тем же, чем Аристотель был в Византии (это стало возможно, когда латинская схоластика начала восприниматься не столько как ересь, сколько как очередная культура языческого окружения, вне всякой связи с христианством вообще). Но, солидаризуясь с томистами в отношении «реализма», православные патрологи противопоставляют «эссенциализму» Фомы то, что о. Иоанн называет «персонализмом» (заимствуя этот термин у другого направления католической мысли середины века). См. подробнее ниже, прим. vi.

[v] Изложенные в этом разделе наблюдения о. Иоанна положили начало продолжающейся до сих пор дискуссии относительно понимания учения св. Максима, а также вообще о смысле исповедания во Христе двух волей. Противникам паламизма стало ясно, что для опровержения св. Григория Паламы требуется главным образом «антипаламитское» толкование учения св. Максима. Это послужило одним из главных стимулов к созданию целой монографической серии о св. Максиме Исповеднике в рамках парижской «*Théologie historique*» (см. также Послесловие). Те две монографии, которые наиболее близко подходят к вопросу об энергиях Божиих в аспекте христологическом (F.-M. LÉTHEL. *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par S. Maxime le Confesseur* (Théologie historique, 52). Paris 1979) и триадологическом (P. PIRET. *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur* (Théologie historique, 69). Paris 1983), содержат весьма грубые ошибки в отношении св. Максима. См. о первой из них: M. DOUCET. Est-ce que le monothélisme a fait autant d'illustres victimes? Réflexions sur un ouvrage de F. M. Léthel // *Science et Esprit*. 1983. 35. 53—58; относит. второй: В. М. ЛУРЬЕ. Взаимосвязь проблемы Filioque с учением о обожении у православных богословов после святого Фотия // *Пампология, философия, герменевтика* (Труды Высшей религиозно-философской школы, 1). СПб. 1992. 1—19, особ. 6—7 и 16, прим. 28 (указание тех мест творений св. Максима, в которых проводится реальное, а не чисто умозрительное различие между сущностью и энергией Божиими и которые остались вне рассмотрения у Пире). Недавно появилось новое (но мне еще недоступное) исследование об энергиях Божиих в учении св. Максима: V. KARAYIANNIS. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu* (Théologie historique, 93). Paris 1993. Наконец, совсем только что появилась (и также мне недоступна) фундаментальная монография православного специалиста по богословию св. Максима, где дается подробная критика антипаламитских толкований: J.-C. LARCHET. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* (Coll. Cogitatio Fidei). Paris 1996.

[vi] Здесь и ниже в этой главе автор развивает собственную концепцию, которую он называет «христианским персонализмом» и атрибутирует ее всей восточной патристической традиции. Согласно этой концепции, «началом» в Боге является ипостась. Это не есть простое повторение тезиса о «монархии отца» среди Лиц Пресвятой Троицы. Речь идет о первичности ипостаси вообще по отношению к сущности. Отправным положением для этого вывода был преобладавший в восточной патристической традиции *методологический* подход: говорить о Св. Троице исходя из конкретности ипостасей, а не из общности сущности (последний подход — «эссенциалистский» — был и остается свойственным западной традиции, начиная от блаж. Августина). В принципе оба гносеологических подхода правомерны и оба недостаточны. Самому же о. Иоанну принадлежат важные наблюдения относительно того, как в учении Великих Каппадокийцев сосуществовали *оба* подхода (два «дополнительных» друг к другу определения «ипостаси»: с одной стороны, как отделенной ипостасными особенностями части сущности, но с другой стороны, как того, «в чем» сущность; J. MEYENDORFF. *Le Christ dans la théologie byzantine*. Paris 1969. 88). Тем не менее в новой «персоналистской» концепции о. Иоанна необходимое равновесие двух «дополнительных» подходов оказалось нарушенным. Ссылки автора на Каппадокийцев абсолютно неоправданны, так как в действительности у них присутствуют оба гносеологических подхода; специально применительно к критике данной концепции о. Мейендорфа это разъяснил один из лучших знатоков триадологии Каппадокийцев — о. Андре де Аллэ: A. DE HALLEUX. *Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse // Revue théologique de Louvain*. 1986. 17. 129—155, 265—292 [ᾱᾱᾱᾱᾱ ᾱ: IDEM. *Patrologie et Œcuménisme*. Recueil d'études. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 93). Louvain 1990. 215—268]; ср. его же более раннюю статью специально о неоправославном «персонализме» (с признанием «исконной аутентичности монопатризма» — с. 30 [423]): A. DE HALLEUX. *Orthodoxie et catholicisme: du personnalisme en pneumatologie // Revue théologique de Louvain*. 1975. 6. 3—30 [репринт в: IDEM. *Patrologie et Œcuménisme...* 396—423]. Автор фактически конструирует свой «персонализм» выворачиванием наизнанку августинианского эссенциализма. Но неправославное учение со знаком «минус» всегда даст другое неправославное учение и никогда не послужит к выяснению истины Православия. Обратим пока внимание на некоторые странности уже в этом параграфе, а именно, на выражение автора, будто именно у св. Максима «ипостась превратилась в конкретную реальность любого опыта». Каким же образом конкретная реальность, тем более опыта, может не быть ипостасью? Разве бывает в конкретном опыте дана сущность, т. е., скажем, «человечность» или «лошадность»? Особенно явными опасности подобного «персонализма» сделались в 1980-е гг. и, как часто бывает, не у самого автора концепции, а в следующем поколении его последователей, в котором самым громким стало имя Христоса Яннараса (на рубеже 1960—1970-х гг. о. Иоанн возлагал на Яннараса очень большие надежды, но крайних выводов последнего, опубликованных главным образом в 1980-е гг., он не разделял). Сейчас нам предстоит следить за развитием мысли как св. Григория Паламы, так и о. Иоанна Мейендорфа (ср. также прим. vii, ix и x). Но перед этим небесполезно поставить наше рассмотрение в современный богословский контекст, остановившись немного и на крайнем «персонализме» Яннараса. У

Яннараса утверждение об онтологическом примате ипостаси над сущностью оказывается в контексте модернистских религиозно-философских идей о личности (типа бердяевских), превращаясь, таким образом, в одно из главных оснований его опыта по реинтерпретации патристики в духе современных человекопоклоннических философий. Это с неизбежностью приводит и к ужесточению самого триадологического «персонализма» — т. е. к тому, что с точки зрения традиционной православной догматики может быть названо только отделением сущности от ипостаси. Отсюда такие утверждения Яннараса (основанные якобы на богословии Каппадокийцев), которые совершенно исключают ровно половину святоотеческих определений того, что такое ипостась. Ср., например: «Бог не есть некая заданная Сущность, предшествующая Лицам. Напротив, Он прежде всего Личность, которая совершенно свободно ипостасирует Свое Бытие, Свою Природу — то есть образует Ипостаси в предвечном рождении Сына и исхождении Духа. Личность Бога-Отца предшествует и предопределяет Собою Его сущность, но не наоборот» (Х. ЯННАРАС. *Вера Церкви. Введение в православное богословие* [название оригинала — «Азбука веры»] (1983)]. М. 1992. 71). Здесь святоотеческое учение о «первичности» одной из ипостасей по отношению к двум другим (монархия Отца) распирается до учения о первичности ипостаси по отношению к сущности. Но если между разными ипостасями действительно есть не только гносеологическое, но и онтологическое различие (обозначаемое «свойствами» (идиомами) нерожденности, рождения и исхождения), то между сущностью и ипостасью такого различия быть не может: как в солнечном луче нет ничего, кроме света, так и в ипостаси нет ничего, кроме сущности; допустить хотя бы только логическое предшествование ипостаси по отношению к сущности — значит допустить в понятии «ипостась» (подчеркнем, что именно в понятии «ипостась», а не «ипостасная идиома») какой-то смысл даже и без сущности (как, скажем, «луч» без всякого света). Это явная подмена святоотеческого учения другим. Учение Яннараса своими крайними выводами (в антропологии и «аскетике» и в хуле на преп. Никодима Святогорца) навлекло на себя официальное осуждение со стороны Священного Кинота Св. Горы (в специальном «Извещении», опубликованном 16 апреля 1993 г.); в тексте этого документа сделана ссылка на книгу свящ. Василия Волудакиса (1992; 1993²), где дано подробное «опровержение антиправославных позиций Яннараса» (выражение документа). В указанной книге, в разделе о догматических заблуждениях Яннараса, дана критика и нового учения о ипостаси. (Мне доступны франц. пер. афонского документа и конспект книги о. Волудакиса в: *Le nicolaïsme de C. Yannaras // La Lumière du Thabor*. 1994. N 39—40. 120—154.)

[vii] Этот аргумент нуждается в некотором пояснении сам по себе и, кроме того, отчасти показывает отличие учения св. Григория Паламы (и вообще святоотеческого) от неоправославного «персонализма». У св. Григория речь идет о том, что Бог как бы «больше» Своей сущности, не «исчерпывается» ею, равно как и ни одним другим именем (в смысле св. Дионисия Ареопагита). Божие τὸ ὄν или τὸ εἶναι так же не исчерпывается «сущностью», как и «ипостасью» (Яннарас же подменяет его «ипостасью»). Кроме того, и это различие между бытием Божиим, или существом, как таковым, с одной стороны, и сущностью и ипостасями — с другой, не есть отличие онтологическое, так что не может быть даже поставлен вопрос о «первичности» бытия Божия по отношению к сущности или

ипостасям (последнее заблуждение было действительно высказано Н. А. Бердяевым, в поздних работах пытавшимся ввести в Православие учение Якоба Беме об Ungrund). Все это еще яснее объясняется в тех словах св. Григория Паламы, которые цитируются в прим. 58. В указанном месте *Триад* речь идет о «бездначальных деяниях» Божиих (о них см. ниже в этой главе), к числу которых, вместе с промыслом, предведением и т. п., оказывается отнесено и само существование, которое «первенствует» по отношению ко всякому виду бытия; в качестве примера последнего названа сущность (чего требовали нужды полемики с Варлаамом), но с таким же успехом могла быть названа ипостась. (См. также прим. ix и x.)

[viii] Ср. выше, ч. I, гл. V, прим. iii, о защите имяславия (Имя Божие — энергия Божия, которая есть Бог, присутствующий в тварных звуках или буквах этого имени). Ср. также перевод этого предложения в авторском тексте (он менее буквальный, но более ясный): «...каждая из которых (энергий) служит Ему именем».

[ix] Остановимся внимательнее на этом аргументе, поскольку и из него видна несовместимость святоотеческого богословия с неоправославным «персонализмом». В данном случае св. Григорий имеет в виду умозрительную ситуацию, будто Сын и Дух суть одна лишь сущность Божия, но при этом они сохраняют свое отношение к Отцу как к общему началу. Тогда, пишет он, оказывается, будто они получают из ипостаси Отца сущность (поскольку, коль скоро они сами суть просто сущность, ничего другого они получать от своего начала не могут). Тогда ипостась Отца оказывается сразу и сущностью, и единственной настоящей ипостасью Бога. Подразумевается, что в действительности Сын и Дух получают от Отца как от своего начала *не* сущность (а ипостасные особенности; подробнее см. гл. VI). Следовательно, само предположение, будто ипостась Отца может рассматриваться как источник сущности Божией, служит у св. Григория Паламы приемом доведения до абсурда. У Яннараса же это становится важнейшим «неоправославным» догматом.

[x] Последний вывод бесспорен, но ни в нем, ни в той цитате, на основании которой он сделан, не говорится, будто Живой Бог тождествен ипостаси, да еще и именно ипостаси Отца. Остается неясным, где же именно «св. Григорий Палама с большой четкостью провозглашает, что источником Божественной Сущности является *ипостась* Отца», как это было только что заявлено автором. Мы уже видели (прим. ix), что у св. Григория можно найти, скорее, обратное. Сама по себе трактовка монархии Отца через представление о Живом Боге, без сомнения, заимствована у Лосского, считающегося основателем православного «персонализма». Ср.: «Итак, понятие „единоначалие“ одним словом обозначает в Боге единство и различие, *исходящее от Единого Личного Начала*. [...] Итак, Троица есть изначальная тайна, Святая Святых Божественной реальности, сама жизнь Бога сокрытого, Бога Живого» (ЛОССКИЙ. *Мистическое богословие*... 218). Но Лосский на этом и останавливался, не выходя за пределы того, что сказано у святых отцов. Настоящее же утверждение автора о первичности именно ипостаси Отца идет даже далее простого утверждения о первичности ипостаси вообще по отношению к сущности (о котором мы, в основном, говорили до сих пор). Здесь делается вывод о взаимоотношении Лиц внутри Св. Троицы и притом безотносительно к Боговоплощению (в области

чистой «феологии», а не «икономии»). Первичность ипостаси Отца в отношении к сущности означала бы ее первенство и, следовательно, наличие «порядка» между Лицами Божества помимо (независимо от) того порядка, который имел место в икономии (Боговоплощение, которое было воплощением именно одного из Лиц и, следовательно, не могло не «нарушить симметрию» между Лицами — но лишь в отношении к самому акту воплощения и его последствиям, а не в отношениях между собой). Но как раз св. Григорий Палама в действительности особенно предостерегал против подобного субординационизма (хотя и делал это на другом примере — субординационизме латинян). Как неоднократно писал св. Григорий, между ипостасями Св. Троицы не может быть первой и второй, если не в отношении к Воплощению; он объяснял это, цитируя псевдо-Иоанна Златоуста (в действительности современника последнего Севириана Гавальского), «...не имеет порядка Бог — не яко беспорядочный, но яко превыше порядка сый» (*Аподиктический трактат*. I // ГПС I. 61; ср.: *там же*, 60; Севириан Гавальский (под именем Златоуста). *Беседа на Быт.* 24, 2. (гл. 2) // PG LVI. 555: οὐκ ἔχει τάξιν ἡ θεῖα φύσις, οὐχ ὡς ἄτακτος, ἀλλ' ὡς τάξιν ὑπερβαίνουσα). Вне отношения к Боговоплощению не может быть ни первой, ни второй, ни третьей ипостаси Св. Троицы, а любая из ипостасей может рассмариваться как «первая». Как пишет (пока единственный) исследователь этого аспекта богословия св. Григория — нынешний митрополит Черногорский Амфилохий Радович, — «Согласно Паламе, существует некий порядок и отношение между Сыном и Духом, однако „благочестивый и неименуемый“, то есть „порядок“ их (Лиц) вечного перихорисиса [об этом понятии см. след. параграф книги о. Иоанна], единочестия и равенства» (A. PANTOVIĆ. *Τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Παλαμῖαν*. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 16) Θεσσ. 1973. 158; цитируется тот же трактат св. Григория, с. 63). После св. Григория на подобном же отрицании «порядка» между ипостасями в «феологии» будет построена православная аргументация против латинского субординационизма и filioque у преп. Нила Дамилы (конец XIV в.) и у св. Марка Ефесского на Флорентийском соборе (V. LUR'E. *L'attitude de S. Marc d'Éphèse aux débats sur la procession du Saint-Esprit à Florence. Ses fondements dans la théologie post-palamite* // *Annuaire Historiae Conciliorum*. 1989 [1991]. 21. 317—333, особ. 326—327). Что касается запрета на установление «порядка» между божественными ипостасями в «феологии», то прежде Севириана Гавальского он не встречается, и это вполне закономерно. Только со св. Василия Великого берут начало триадологические концепции, не содержащие хотя бы подразумеваемых ссылок на икономию Слова. Поэтому неудивительно, что даже у самого св. Василия (правда, не в тех творениях, где он излагает свои собственные богословские выводы) мы встречаемся еще с запретом совершенно обратным: «...нововведение в порядке (Лиц) ведет к отрицанию самого бытия и есть отрицание всей веры» (*Послание* 48 // *Творения* / Новый исправленный пер. Московской Духовной Академии. СПб. 1911. III. 79; ср.: *Послание* 120 // *Там же*. 148, где разъясняется более прямо, что речь идет о богопреданном порядке Мф. 28, 19, т. е. именно о «икономии»). Но после II Вселенского собора, т. е. как раз ко времени Севириана Гавальского, именно собственные концепции св. Василия превратились в наиболее общепринятое выражение православной триадологии, и учение о триничности Бога стало обычно излагаться без ссылок на Воплоще-

ние. Тогда и понадобилась оговорка относительно невозможности «порядка» in divinis. Возвращаясь же к «персонализму», приходится отметить, что следующая из него триадология окончательно разъясняет неуместность подобного воззрения в православном богословии. (О. Иоанн, разумеется, знал о невозможности установления порядка между Лицами in divinis и знал также, что монархия Отца относится, собственно, к идиомам Сына и Духа, а не к их сущности, которая у них общая с Отцом, однако, кажется, не сопоставлял этого со своим представлением о происхождении всей сущности Божией из ипостаси Отца.)

[xi] Автор пересказывает *Главы физические...* 112 // Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters*. 210. 5—10; ср. далее, 210. 11—212. 2, где говорится, что три Лица Божества совместно действуют в творении не так, как бывает при создании одинаковых предметов одной и той же рукой мастера, и не так, как бывает при изготовлении разными лицами копий одного предмета, но все творение есть общее «дело», или «деяние» (ἔργον), трех Лиц. Эти примеры нужны св. Григорию для того, чтобы показать значение «перихорисиса» ипостасей, которым определяется единство Св. Троицы в дополнение к единосущию. Действительно, единосущие как таковое есть и между отдельными людьми, но степень единства между ними весьма далека от внутритроичного. Это связано с тем, что между людьми — пока они не достигли обожения — нет «перихорисиса». По буквальному смыслу цитируемых слов св. Григория из этого следует, что энергия у разных человеческих ипостасей не едина (св. Григорий этого прямо не утверждает, но так его понял о. Иоанн, и, надо согласиться, иначе понять затруднительно). Однако, в строгом смысле слова, это не так — ведь, как известно, существует общая энергия, или воля, человеческого естества, воспринятая Христом. В терминологии св. Максима следовало бы сказать, что энергия едина, а различны — «произволения» (произволение, или *προαίρεσις*, есть результат наложения на общую волю естества индивидуального «выбора», или «решения» — *ὑπόψις*). Здесь проявляется та непоследовательность, с которой неизбежно связано отнесение понятия «перихорисис» к ипостасям, о которой см. ниже (прим. xiii): или мы относим это понятие только к сущностям и трактуем его как их взаимопроникновение своими энергиями, или мы переносим его на ипостаси, и если мы при этом, как делает св. Григорий, формально сохраняем обусловленность «перихорисиса» взаимопроникновением энергий, то этим подразумевается, что мы не считаем эти «ипостаси», энергия которых не едина, ипостасями одной природы, а считаем их разными природами. Однако св. Григорий не случайно не делает такого вывода, который как будто с необходимостью следует из его слов. Вместо этого у него налицо непоследовательное употребление терминологии, которое в конечном счете сводится к *практической* (не теоретической) возможности трактовать человечество вне обожения то как единую природу, то как разные природы, количество которых равно количеству ипостасей людей. Это нужно соотносить с разделенностью всего тварного мира, который находится на пути к распаду, если не оказывается на пути воссоздания через обожение.

[xii] Здесь и в других подобных высказываниях (подробно рассматриваемых у преосв. Амфилохия: РАНТОВИЧЕ. *Τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος...* 158—159) св. Григорий определенно связывает единство божественной энергии с

«перихорисисом» ипостасей. Но отсюда не следует вывод, которым о. Иоанн предваряет цитирование: «...эти энергии остаются *личными* действиями». Если даже для тварного мира о «личных действиях» можно было говорить только при нестрогом словоупотреблении (см. прим. xi), то в Святой Троице для этого вовсе не остается места. Личными в Троице являются только ипостасные особенности (ср. гл. VI). Энергии же как таковые суть действия не личные, а природные. Как будет видно ниже (раздел «Сущность как „причина“ энергий»), о. Иоанн избегает вывода о возможности отдельного действия одной из ипостасей путем того, что толкует «перихорисис» как такое вечное и неизменное состояние, при котором личные энергии всегда объединены. Тем не менее он понимает единую энергию Божества как сложную или, точнее, ставшую простой в результате того «упрощения», которым он считает перихорисис. См. прим. xiv. Этот вывод неизбежен для «персоналистского» подхода, но его невозможно согласовать со Священным Преданием.

[xiii] В этом параграфе поставлен один из самых трудных вопросов, связанных с исторической интерпретацией «паламизма». Дело в том, что отнесение термина «перихорисис» не к двум сущностям, а к ипостасям после св. Иоанна Дамаскина не встречается практически до самого св. Григория Паламы, который вновь начинает его использовать постоянно. (И это несмотря на очень высокую «читаемость» Дамаскина!) Эта терминология на встречается даже у св. Григория Кипрского и в соборном *Томосе* 1285 г. Причина этого могла быть лишь в том, что в начавшихся с IX в. триадологических спорах концепцию «перихорисиса ипостасей» оказалось невозможно корректно ввести в православную триадологию. Действительно, нетрудно сказать, чем осуществляется «взаимопроникновение» разных сущностей — их энергиями. Но это нельзя механически перенести в триадологию, где речь идет о разных ипостасях одной и той же сущности. «Ипостасных энергий» не бывает, и перихорисис между единосущными ипостасями невозможен (в том смысле, в котором этот термин был введен в христологию). В VII—VIII вв. строгой терминологии в области взаимоотношений понятий «ипостась» и «энергия» не существовало, и расширение термина «перихорисис» (с размытанием его первоначального значения) могло возникнуть легко. Но естественно, что отцы того времени, не исключая св. Иоанна Дамаскина, нигде не дают никакой специальной триадологической концепции «перихорисиса» (наподобие той, что была им известна из Максимова учения о Боговоплощении и обожении). У св. Григория Паламы такого рода концепция появляется (она изложена в цитированном тексте из 112 главы): «перихорисис» — это то единство ипостасей, вследствие которого три ипостаси обладают общей энергией. Св. Григорию нужна эта концепция главным образом для того, чтобы показать, что в энергиях Божиих всецело присутствует троичный Бог: энергия — это и есть выражение общности трех Лиц и, так сказать, выражение самой троичности. Преемственность со старым христологическим понятием перихорисиса сохраняется в том, что в обоих случаях это понятие соотносится с энергиями. Но и различие велико: перихорисис между разными природами *устанавливает* их неслиянное единство, тогда как перихорисис межипостасный есть свойство самой Божественной природы (каковое эта природа имеет изначально, а обновленная человеческая природа во Христе получает от природы божественной по благодати). Благодаря понятию перихорисиса

ипостасей св. Григорий (в *Аподиктических трактатах*, см. выше, прим. х) объясняет отношение Сына к ипостаси Св. Духа. Вероятно, это позволит указать более конкретно, какому именно представлению о перихорисисе он следует (см. гл. VI).

[xiv] Три ипостаси обладают единой энергией в силу перихорисиса энергий — а не ипостасей. (Вот текст оригинала: «Manifestant l'Être personnel de Dieu, les énergies divines reflètent l'unité de l'essence divine. En vertu de leur „périchorèse“, les trois hypostases n'ont qu' „une seule énergie“...».) Здесь происходит подмена: перихорисис ипостасей, о котором говорят те святые отцы, включая св. Григория Паламу, которые пользуются этим понятием в триадологии, — перихорисисом энергий, о котором никакие святые отцы не говорят (энергии служат средством перихорисиса между природами, или их единство является следствием перихорисиса ипостасей, а точнее сказать, единства, присущего божественной природе). Этим невольно вводится неявное разделение между Лицами Святой Троицы — у каждого из них как бы своя энергия, и лишь «перихорисис» этих трех энергий приводит к единству энергии Святой Троицы. В данном случае происходит смешение терминологии, относящейся к природе, с одной стороны, и к ипостаси — с другой: энергия природы не отличается от личного «произволения» (т. е. результата наложения на нее того, что св. Максим называл ὑπόβλη—личного решения; ср.: во Христе две естественные воли, но только одна ὑπόβλη — в силу единственности в Нем ипостаси Сына). Впрочем, как показывает предыстория монофелитских споров, такое смешение терминологии бывало обычным даже у святых отцов до тех пор, пока именно данная область не становилось ареной догматических споров. Тем более извинительно это современному патрологу. Но в 1980-е гг. и уже без участия о. Иоанна догматические споры в этой области начались. Поэтому сегодня нельзя не подчеркнуть, что причина терминологической путаницы с «перихорисисом энергий» — «персоналистское» понимание троичности.

[xv] В контексте «персоналистской» интерпретации желательно уточнить: ипостаси и даже одной только ипостасной особенности Отца в отношении ипостаси же (точнее — ипостасной особенности) Сына. Таким образом, триадологическая интерпретация Ин. 14, 28 допускается святыми отцами только в смысле указания на логическое первенство нерожденности по отношению к рождению. Это было разъяснено на двух Константинопольских соборах, осудивших субординационистические толкования этого стиха. О них см.: P. CLASSEN, *Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner // Byzantinische Zeitschrift*. 1955. 48. 339—368; A. DONDAINE, *Hugues Éthérien et le concile de Constantinople de 1166 // Historisches Jahrbuch*. 1958. 77. 473—483 и (мне недоступную) монографию: Σ. Ν. ΣΑΚΚΟΥ. «Ὁ Πατήρ μου μεῖζων μου ἐστίν». В: *Ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν 1β' αἰῶνα*. (Σπουδαστήριον Ἐκκλησιαστικῆς Γραμματολογίας). Θεσσ. 1968 (ср. рец.: B. SCHULTZE // *Orientalia Christiana Periodica*. 1969. 35. 516—518).

[xvi] Еще раз отметим невозможность «персонализма»: сущность превышает энергий, будучи их причиной, но сама сущность не имеет своей причины. Вместо этого сущность имеет причину внутри себя — но причину не сущности самой, а двух ее ипостасей. Речь идет только о монархии Отца и триадологическом понимании *Отец Мой болий Мене есть*.

[xvii] Автор имеет в виду, что внешний вид богословских формулировок, подобных процитированной, похож на выражения доникейских отцов, а не то, что эти отцы разделяли ересь Акиндина. Естественно, что в разных исторических контекстах даже совершенно одинаковые выражения не могли бы иметь тождественного значения. Отметим попутно, что характер антипаламитских представлений о Троице до сих пор остается невыясненным (за исключением, разумеется, Варлаамовых).

[xviii] Используется терминология Ареопагита (*О божественных именах*) относительно «раз-вития» Божества в творении Его божественными энергиями и последующего «с-вития» Его вместе с этими творениями, которые таким образом обоживаются до объединения в божественную Единицу (по-русски термины довольно точно передаются словами «раз-витие» и «с-витие» в их этимологическом значении). Этим силам (энергиям) присущи единственность («уединенность», так как наряду с ними нет никаких других действующих сил) и единенность (так как они принадлежат единой «пресущественности»).

[xix] Опять терминология Ареопагита. «Происхождения» здесь означают энергии Божии.

[xx] Поясним немного логику аргумента, цитируемого в прим. 105. Поскольку известно, что мы родились по воле Божией, но, согласно предположению Акиндина, воля и природа суть одно и то же, то, следовательно, мы рождаемся природой и, следовательно, мы сами суть та же самая природа (последний вывод делается на основании того, что природе как таковой свойственно лишь порождать самое себя; см. конец этого абзаца).

[xxi] Колебания имели место, скорее, не у св. Григория, а в предшествовавшей святоотеческой традиции. Суть разъяснений св. Григория сводится к тому, что у древних отцов не существовало единой и общеобязательной терминологии в данной области. Собственно говоря, именно св. Григорий Палама ее и создал, и после него она начнет интенсивно употребляться в полемике против латинской схоластики. Это послужит и одним из решающих факторов, позволивших сохранить православие после перехода православного богословствования (в значительной степени) с языка греческой патристики на язык латинской схоластики, — перехода, начатого св. Геннадием Схоларием в середине XV в. В своих рассуждениях о невозможности в Боге чего-либо акцидентального св. Григорий имел возможность цитировать целыми абзацами св. Кирилла Александрийского (*Сокровище Святых Троицы*, 31 // PG LXXV. 445 D—448 A; ср.: *Против Акиндина*. VI. 21 // ГПС III. 443—444). Но ему требовалось преодолеть «трудное место» у св. Григория Богослова (*Слово XXXI (богословское V)*. 6 // PG 36. 140 A): «Ἐὶ μὲν οὖν σφιβέθηκεν, ἐνέργεια τοῦτο ἄν εἴη Θεοῦ («Ибо, если бы это было акцидентальным, то было бы энергией Божией»); сказано об отличии ипостаси Св. Духа от того, что в Боге не является существующим самим по себе). «Но, хотя Богослов Григорий назвал акциденцией божественную энергию...» — отвечает на это св. Григорий Палама, — он сделал это лишь по сходству: акциденция — это то, что существует не всегда; энергия же имеет с этим общее то, что она действует не всегда и бездействует тоже не всегда. Итак, энергии *похожи* на акциденции — в том только отношении, что они могут творить и не творить;

но они же отличаются от акциденций тем, что их самих не может не быть. (См.: *Против Акиндина*. V. 21 // ГПС III. 445.) В Боге не может быть ничего акцидентального, ведь, по определению, акциденция — это то, что может быть, а может не быть; но Бог не может не быть и не может (вследствие простоты божественной природы) содержать в Себе ничего такого, что не есть Бог. Следовательно, акциденции в Боге невозможны. Это имеет фундаментальное значение для понимания Боговоплощения, и именно в таком аспекте рассматривается вопрос об акциденциях в *Против Акиндина*. Коль скоро человеческое естество воспринято в Бога, а акциденций в Боге быть не может, то человечество сделалось для Бога необходимо присущим, «телом Божиим» в точном смысле этого слова (чем и отличается от различных материальных символов; см.: *Против Акиндина*. VII. 15 // ГПС III. 502—504; ср.: V. 20 // ГПС III. 343—345). Собственно, ничего нового здесь нет: православная традиция всегда подчеркивала это, указывая на необратимость как Боговоплощения, так и нашего обожения во Христе (в отличие от состояния первозданного Адама). Эти темы приобретут особую важность в более поздних спорах о Евхаристии (XV и XVII в.), когда св. Геннадий Схолярый сможет разъяснить, что Тело Христово — неакцидентально, но хлеб и вино — акцидентальны по отношению к нему... (*О воплощении Сына Божия* // Georges Scholarios. *Œuvres complètes* / L. PETIT, M. JUGIE, X. SIDERIDES. Paris 1930. III. 343—362, особ. 358—359.) Теперь, после издания *Против Акиндина* и *Против Григория*, материальные предпосылки для подробного изучения христологии св. Григория Паламы готовы. Но никто еще ими не воспользовался.

[xxii] Т. е. то, что движется (сущность), и его движение (энергия) вместе не могут образовывать существа сложного, т. е. состоящего из частей.

[xxiii] За упоминанием лжеучения С. Н. Булгакова в конце этой главы просвечивает целый период развития богословской и патрологической мысли, который, пожалуй, завершился созданием настоящего исследования (еще точнее было бы сказать, что в исследованиях о. Иоанна об исихастских спорах это направление переросло самое себя и вышло на совершенно иные рубежи). Выше в этой главе мы видели, сколь многим в своем понимании учения об энергиях Божиих автор обязан В. Н. Лосскому. Сам же Лосский обратился к теме энергий первоначально именно ради опровержения Булгакова, который ссылался на св. Григория Паламу. (Об этом см. литературу о Лосском, в частности указ. выше, в прим. 2 к этой гл.) На рубеже 1920—1930-х гг. споры вокруг «софиологии» Булгакова в различных кругах русской эмиграции приобрели острую форму. Они закончились осуждением его учения как еретического постановлением Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия Страгородского и его Синода в Москве (1935) и Архиерейским Собором Русской Зарубежной Церкви в Сремских Карловцах (1935). Первый из этих актов был обоснован главным образом В. Н. Лосским. Основные собранные тогда богословские материалы составили его первую книгу: В. Н. ЛОССКИЙ. *Спор о Софии*. Париж 1936. О ходе всего процесса см. особенно небольшое, но хорошо документированное исследование: игумен ГЕННАДИЙ (ЭЙКАЛОВИЧ). *Дело прот. Сергия Булгакова (Историческая канва спора о Софии)*. Сан-Франциско 1980. О. Иоанн Мейендорф, таким образом, написал эту длинную главу об энергиях как бы в качестве своей собственной версии «Спора о Софии» и закончил ее в

полном согласии с выводами Лосского, подтвердив их теперь гораздо более полным анализом богословия св. Григория Паламы. В поздний период своей деятельности о. Иоанн в небольшой статье специально остановился на месте различных «софиологий» в истории православного богословия (J. MEYEN-DORFF. *Creation in the History of Orthodox Theology // St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1983. 27. 27—37). Здесь он вновь солидаризируется с патристической ориентацией о. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского, в которых видит последователей св. Афанасия Александрийского в противостоянии последнего заблуждениям Оригена. Главной ошибкой «софиологий» он называет поиски безличного посредника между Богом и человеком (отметим еще, хотя это и очевидно, что другим вариантом безличного посредника является латинская тварная благодать), тогда как на самом деле такой посредник уже есть — но это именно личность, личность Самого Сына Божия. В той же статье о. Иоанн формулирует те положения христианского «персонализма», которые и были для него по-настоящему значимы. О происхождении сущности Божией из ипостаси Отца даже не упоминается. Вместо этого автор присоединяется к о. Думитру Станилоаз в его, как он выражается, «*personalistic approach to God*» («*персоналистском представлении о Боге*» — с. 34; курсив автора), который заключается в том, что происхождение творения из божественной «благодати» мыслится как результат взаимной любви трех Лиц Божества, проявляющейся вовне через божественную энергию. Это учение целиком святоотеческое (см., в частности, гл. VI). Автор усматривает, правда, тот же подход и у Яннараса, но ссылается лишь на старую (1971 г.) работу последнего (*там же*). Другая сторона предлагаемой автором «персоналистской» концепции — то, что он назвал «теоцентрической антропологией» и «антропоцентрической космологией» (с. 34—37). Антропология становится «теоцентрической» тогда, когда находит свое окончательное выражение и завершение в христологии. Божество и человечество как безличностные природы совершенно несовместимы, но они соединяются в *личности* Сына Божия, чтобы приобщить к обожению *личности* верных (а не всех людей подряд). Под «антропоцентричностью» же космологии автор подразумевает известное святоотеческое учение (особенно подробное у св. Максима) о разрушении и восстановлении и обожении тварного мира через, соответственно, грехопадение и спасение носителя *личной* свободной воли — человека.

[xxiv] Из последнего замечания автора, сделанного на основании творений св. Филофея, особенно хорошо видно, как соотносятся умозрительность, с одной стороны, и реальность — с другой, различения в Боге сущности и энергий. Это различие умозрительно в том смысле, что различаемые элементы не существуют порознь. Но оно вместе с тем реально и поэтому существует не только в нашем понимании.

Комментарии к главе VI части II

[i] Об этом см. теперь главным образом: R. HAUGH. *Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy*. Cambridge, Mass. 1975. Литературу о богословии при дворе Карла Великого см. выше, ч. I, гл. II, прим. iv.

[ii] Автор воспроизводит утверждение, обычное для старой историографии. Оно вызвано (естественным для позднего времени) желанием увидеть и с IX по

XIII в. развитие именно триадологического спора. Однако до сер. XIII в. спор еще велся как главным образом христологический. Именно так вопрос был поставлен еще св. Фотием (см. ниже, прим. iv). В христологической перспективе ранняя история спора о *filioque* все еще нуждается в изучении. Пока же можно отметить следующие этапы (после св. Фотия): 1. Догматическая полемика между св. Никитой Стифатом и кардиналом Гумбертом (1054 г.), приведшая к анафематствованию Рима в том же году патриархом Константинопольским, к которому присоединились и трое остальных патриархов. 2. Христологические споры при Мануиле Комнине (осуждение ереси Сотириха на Константинопольских соборах 1156 и 1157 г. и осуждение неправых толкований слов *Отец Мой болий Мене есть* в 1166 г.; первая ересь имела с латинством много общего, хотя прямого влияния могло не быть, а вторая даже обсуждалась в контексте антилатинской полемики — см. выше, ч. II, гл. V, прим. xv). На первом из указанных этапов произошло расширение христологической полемики в узком смысле слова на учение о Теле Христовом в целом, т. е. на еклесиологию и на учение о Евхаристии. Последний аспект вышел на первый план, став догматическим содержанием полемики об опресноках (и о чине теплоты — см. выше, ч. II, гл. III, прим. viii). Св. Никита Стифат (точно следуя своему учителю преп. Симеону Новому Богослову) утверждал единосущие (т. е. физическое тождество) тел верных и Тела Христова, которое одновременно есть Церковь и Евхаристия. Именно это, согласно его объяснению, выражает использование для Евхаристии обыкновенного (квасного) хлеба — «единосущного хлебом человеческой трапезы». Гумберт возражал на том же языке, выражая учение прямо противоположное: «пусть хлебы человеческой трапезы будут единосущны сами себе», а для Евхаристии нужно брать хлеб особый (опреснок) именно для того, чтобы подчеркнуть иноприродность Тела Христова человеческой природе. При этом он исходил из физического различия не только между телами христиан и Церковью как Телом Христовым, но еще и между Телом Христовым как таковым и какой-то особой освящающей сущностью, которой он считал Евхаристию (этот аспект представлен Гумберта виден только при внимательном анализе его полемики со св. Никитой, однако наличие его не оставляет сомнений благодаря позиции, занятой Гумбертом в те же самые годы в ходе внутривосточной полемики об Евхаристии против Беренгария Равеннского; см.: J. DE MONTCLOS. *Lanfranc et Béranger. La controverse eucharistique du XI^e siècle* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 37). Louvain 1971. 171—172 *et passim*; как раз в полемике против Беренгария была создана основа сформулированного вскоре схоластического учения о «сущности Тела Христова» — особой сущности, не тождественной ни человечеству, ни Божеству. См. также анализ полемики об опресноках, но почти без учета западного контекста, в ценившейся о. Иоанном Мейендорфом статье: J. H. ERICKSON. *Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054* // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1970. 14. 155—176; см. также: М. БУСЫГИНА. Догматическое содержание полемики об опресноках в XI веке // *Патрология, философия, герменевтика* (Труды Высшей религиозно-философской школы, 1). СПб. 1992. 20—27. Ясно сформулированное таким образом Гумбертом отделение Церкви от Христа в глазах св. Никиты не могло не оказаться в контексте прежней полемики о *filioque*, когда обнаружилось, что этим догматом латиняне вводят крипто-несторианское различие во Христе двух субъектов: один

принимает Духа (что выразилось яснее всего в Крещении Господнем; латиняне оказались вынуждены ограничивать это приятие Духа только человечеством Христа), а другой — посылает (что, согласно филиоквистским толкованиям, относится к Божеству; о православном понимании обоих названных моментов см. ниже, прим. iv). Этот восходящий к св. Фотию аргумент св. Никита разворачивает и в полемике против Гумберта. Однако в отличие от ситуации IX в. спор о Теле Христовом подводит к теме *filioque*, а не наоборот. В официальном же объяснении причин анафематствования латинян — т. е. там, где надо было убедить в своей правоте третейских судей (Петра Антиохийского и других патриархов), — патр. Михаил Кируларий ссылается главным образом на христологию как таковую: латиняне возобновили схизму папы Вигилия — крипто-несторианство, осужденное V Вселенским собором, учение о двух субъектах во Христе. Таким образом, для церковной власти смысл всей полемики 1054 г. сводился к тому, что латинские мнения как о Евхаристии и Церкви, так и об исхождении Св. Духа подтверждают их крипто-несторианство. Такова же будет позиция православной стороны на первых официальных переговорах в поисках воссоединения (Константинополь, 1112 г.); см.: R. GABHAUER. *Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides: Edition, Einführung, Kommentar*. München 1975. Итак, значение первого из указанных этапов — установление связи проблематики *filioque* не только с христологией, но и со всеми аспектами учения о Теле Христовом. Что касается второго этапа, то в контексте споров о *filioque* он важен как разъяснение тех сторон православной триадологии, которые не допускают никакого рода субординации между Лицами и, что особенно важно, никакого отдельного действия какой бы то ни было ипостаси Божества *ad extra* вследствие общности божественной энергии для всех трех лиц (это выразилось особенно ясно при опровержении Сотириха святителем Николаем Мефонским, который вел также полемику против латинян). Особые действия ипостасей по отношению к твари, как разъясняет (впрочем, вслед за древней традицией, особенно ориентируясь на свв. Григория Богослова и Максима Исповедника) святитель Николай, — каковы воплощение Сына и наитие Св. Духа в Пятидесятницу, — являются не разделениями между ипостасями (как было бы, если бы только одна из них действовала вовне), а введением обоживаемого человечества во внутреннюю жизнь Св. Троицы. См. подробно: В. М. ЛУРЬЕ. Взаимосвязь проблемы *Filioque* с учением о обожении у православных богословов после святого Фотия // *Патрология, философия, герменевтика* (Труды Высшей религиозно-философской школы, 1). СПб. 1992. 1—19.

[iii] Неточность, которую осознал позднее сам автор, но так и не успел разъяснить печатно. Первым решил предложить латинянам приемлемое для православных толкование *filioque* учитель св. Григория Кипрского иеромонах Никифор Влеммид (1197—1272). Это очень значительная фигура в интеллектуальной жизни Византии, которой посвящено много исследований и публикаций. Но до сих пор было очень мало исследований его богословской деятельности (о чем сожалел о. Иоанн Мейендорф). Самым основательным пока остается: В. И. БАРВИНОК. *Никифор Влеммид и его сочинения*. Киев 1911 (ср. рец.: М. JUGIE. *Bulletin de littérature byzantine*: Nicéphore Blemmydès et ses écrits // *Échos d'Orient*. 1914. 17. 153—156). Но ценность богословского анализа, предложенного Барвинком, в значительной мере уничтожается его собственной богослов-

ской позицией: он не видит существенных различий между Влеммидом и Григорием Кипрским, но считает обоих повинных в недопустимом компромиссе с латинянами (такова же была точка зрения исследователя триадологии Григория Кипрского И. В. Троицкого, в форватере которого было выполнено исследование Барвинка в его богословской части; однако Троицкий, будучи близким другом Болотова, не видел в таком компромиссе с латинством большой беды). Фактически Барвинок, как и Троицкий, принимал за православную точку зрения учение противников Григория Кипрского — Иоанна Хилы, Георгия Мосхамбара и Георгия Метохита — и должен был бы согласиться с Акиндином против св. Григория Паламы. Для осмысления богословия Влеммида в его историческом контексте очень важны недавние публикации о. Джозефа Мунитиза: *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior* / J. A. MUNITIZ (Corpus Christianorum. Ser. graeca, 13). Turnhout—Louvain 1984; *Nicephoros Blemmydes: A Partial Account*. Introduction, translation and notes / J. A. MUNITIZ (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 48). Leuven 1988; J. A. MUNITIZ. „Blemmydes“ Encomium on St John Evangelist // *Analecta Bollandiana*. 1989. 107. 285—346; 1990. 108. 146; IDEM. Hagiographical Autobiography in the 13th century // *Byzantinoslavica*. 1992. 53. 243—249. В одной из них (IDEM. A Reappraisal of „Blemmydes“ First Discussion with the Latins // *Byzantinoslavica*. 1990. 51. 20—26) прослеживается постепенный перевод спора о filioque из христологической в чисто триадологическую область уже в тех дискуссиях с латинянами, которые Влеммид вел в 1250-е гг. В 1258 г. и уже не в самих дискуссиях, а в письмах к доверенным лицам — архиеп. Болгарскому Иакову и своему ученику, императору Феодору Ласкарю — он наконец формулирует свой новый подход к filioque (оба текста опубликованы в *PG* CXLII; рус. пер. отрывков в монограф. Барвинка; письмо к Феодору Ласкарю — нечто вроде конспекта письма к архиеп. Иакову). В 1275 г. именно эти письма убедили Иоанна Векка принять Лионскую унию и даже возглавить ее, хотя прежде он был ее противником. Но, с другой стороны, св. Григорий Кипрский был настолько ориентирован на Никифора Влеммида, что в своем итоговом трактате *Об исхождении Св. Духа* частично заимствовал план, святоотеческие цитаты и даже фразеологию *Послания к Иакову* (о связи между св. Григорием Кипрским и Влеммидом см.: ЛУРЬЕ. Взаимосвязь проблемы Filioque с учением о обоении...). С тех пор в православной среде сосуществуют два отношения к Влеммиду — одни его считали великим поборником Православия и даже святым, другие — проуниатом (к последним, кроме Барвинка и архиерея-вольтерьянца Евгения Вулгариса, принадлежал, однако, и о. Думитру Станилоаз, который писал мне в письме от 21.08.1988, что «наша Церковь считает его (Влеммида) католичествующим (catholicisant)»; ср. по этому поводу: «Думается, что полемические сочинения В[леммида] еще недостаточно изучены и, вследствие этого, воззрения его на унию с латинянами понимаются неправильно» (И. СОКОЛОВ. Влеммид Никифор // *Православная богословская энциклопедия*. СПб. 1902. 3. Стлб. 650—657, особ. 655). К защитникам Влеммида принадлежали, в частности, патриарх Иерусалимский Досифей и выдающийся ученый XIX в. архим. Андроник Димитракопулос. Думается, что наиболее авторитетным может быть мнение св. Григория Кипрского, который не считал нужным отмежеваться от Влеммида даже тогда, когда ему самому приходилось защищаться от обвинений в скрытом

латинстве. (Если бы таковое усматривалось у Влеммида, то не было бы ничего естественнее построить самозащиту по контрасту.) Скорее же у св. Григория Кипрского можно усмотреть защиту Влеммида. Влеммиду инкриминируется употребление термина ὑπαρξίς (букв. «бытие» или «существование», но в прежней и более поздней терминологии — именно ипостасное бытие) в отношении не только исхождения Св. Духа от Отца, но также и для явления Духа через Сына. Для Влеммида вопрос о filioque формулируется как вопрос об ὑπαρξίς Духа, и даже само привлечение к этой теме учения о воссиянии он обосновывает так: «Некоторые придираются к слову *являться*, говоря, что оно обозначает только явление, тогда как *исходить* обозначает ὑπαρξίς» — а на самом деле это не так (*Послание к Иакову II PG CXLII. 540 C; ср.: 245 B*). Понимать ли это как подмену энергетического воссияния Духа через Сына Его ипостасным исхождением или, напротив, усматривать здесь другое (и не менее оправданное словоупотреблением древних отцов) использование термина ὑπαρξίς? Ответ св. Григория Кипрского (который, впрочем, в официальных документах избегал таких выражений) недвусмыслен: относительно значения слова ὑπαρξίς у святых отцов он замечает, что «не всегда и не всюду слова сохраняют ту же силу» (*Об исхождении Св. Духа II PG CXLII. 275 CD—276 A*). Заключение цитированного трактата целиком в духе Влеммида: «Дух ὑπάρχει καὶ ἐκλάμπει (получает ὑπαρξίς и воссиявает) от Отца и от Сына, или от Отца через Сына» (*Ibid. 300 A*). Есть, таким образом, серьезные основания, чтобы возводить триадологию св. Григория Кипрского и Константинопольского собора 1285 г. к Никифору Влеммиду (с этим нашим выводом был согласен о. Иоанн Мейендорф, одобрявший цитированную здесь статью в рукописи). В самом своем последнем произведении (*О Святой Троице и о домостроительстве Бога Слова*, или, как оно названо в *PG CXLII, De fide*) Влеммид снова вводит в триадологию понятие *перихорисиса* ипостасей (но, конечно, не энергий): «...единственные же три Лица высочайшей Божественности ни местом друг от друга не отстоят, яко неопи-суемые [т. е. не ограниченные в пространстве] и яко все же и всячески друг в друга взаимопроникают (πάντι τε καὶ πάντως ἐν ἀλλήλοις περιχωρήσασιν)» (цит. по более удобному изд., где отмечены все цитаты из пс.-Кириллова диалога *О Троице* и св. Иоанна Дамаскина; издатель, однако, не отождествил издаваемый им текст и, обманутый рукописной атрибуцией, выпустил его под именем преп. Никифора Итала, или Исихаста: В. Σ. ΨΕΥΤΟΓΚΑ. Νικηφόρου Ἰτάλου, *Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος καὶ οἰκονομίας τοῦ Θεοῦ Λόγου*. (Εἰσαγωγή — κείμενο — σχόλια) // *Επιστημονικὴ Ἑλετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Θεσσαλονίκης*. 1978. 23. 207—232, особ. 219. 57—60, ср.: 214—216 *et passim*).

[iv] Отношение обоих Григориев — Кипрского и Паламы — к св. Фотию — вопрос чрезвычайной важности, так как именно он наиболее прямо связан с вопросом об отношении «паламизма» как такового к церковному Преданию (принимая, конечно, за доказанное традиционность различения в Боге сущности и энергий). Сформулированный здесь тезис давно вызывал подозрения, так как из богословских текстов как обоих Григориев, так и их единомышленников не заметно никаких признаков осознания ими своего разрыва с фотианской аргументацией. (Ср. уже: 'Α. ΡΑΝΤΟΒΙΤΣ. *Τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Παλαμᾶν*. (Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 16). Θεσσ. 1973. 160, где, правда, никаких доводов не приводится.) Более подробное изучение три-

адологии как самого св. Фотия, так и святоотеческого предания между ним и Никифором Влеммидом показывает, что, несмотря на различие в подходе к полемике с латинянами, как оба Григория, так и св. Фотий одинаково исходят из триадологии (в ее связи с христологией и сотириологией) св. Максима Исповедника, в свою очередь наиболее прямо ориентировавшегося здесь на Ареопагита и св. Григория Богослова (ЛУРЬЕ. Взаимосвязь проблемы *Filioque* с учением о обожении... По поводу этой статьи о. Иоанн, познакомившись с рукописью, писал ее автору (письмо от 28.03.1988): «По существу, я согласен и с Вашим методом работы, и с выводами. Думаю, что я — не углубляясь в проблематику — несколько искусственно противопоставлял Фотия Паламе. Правда, на Фотия часто ссылается Акиндин, но ведь он ссылается вообще на „отцов“, так что важно установить принцип развития мысли»). Для понимания триадологических представлений св. Фотия едва ли не наибольшее значение имеют два вопросаответа из *Амфилохий* — 181 («Почему Божественное выступает до Триады, а не ограничивается прежде и не простирается дальше?», указан о. Иоанном в прим. 4) и 182 («Почему мы называем Божественное единым и троичным?»). Как видно из названия 181 вопросаответа, речь идет о комментарии на известную формулировку св. Григория Богослова («монада (едѣница), превосходя диаду (двоицу), останавливается на триаде (троице)» — *Слово XXIX (богословское III)*, 2 // *PG XXXVI*. 768; *Слово XXIII (о мире III)*, 8 // *PG XXXV*. 1160 С). Комментарий дается с учетом классического толкования этого же высказывания у св. Максима (главным образом, *Ambigua II PG XCI*. 1036 А-С, но также и некоторые др. тексты). Толкуя высказывание Богослова в более широком контексте Максимового богословия, св. Фотий не только связывает его с движением сущности (которое по определению есть энергия), но и соотносит три этапа движения монады до триады с триадой категорий «сущность — динамис (потенция) — энергия (действительность)», или (добавим для ясности, поскольку у св. Максима это то же самое) «начало — середина — конец». Отец, разумеется, оказывается «началом», но категории «середины» и «конца» одинаково приложимы к Духу и Сыну. Коль скоро (как в данном случае) не рассматривается специально происхождение ипостасных идиом (рожденности и исходности), а рассматривается лишь энергетический и сущностный аспект происхождения обеих ипостасей, имеющих причину в Отце, — не может быть и возможности их различать (181 вопросаответ). В 182 вопросаответе такая триадология — опять вслед за св. Максимом и в данном случае особенно Ареопагитом в Максимовом же толковании — связывается с учением о обожении. Богопознание, пишет он, происходит причастием энергии как движения божественной сущности, но на высшей своей ступени оно возводит человека к состоянию, когда он «неизреченно и вне всякого течения боголепно взирает на единовидную и богодейственную инаковость и непрестанное движение в неподвижных ипостасях» (*PG XCI*. 900 В). Здесь прямо утверждается участие человека во внутренней жизни Св. Троицы, а также «неподвижность» ипостасей (т. е., собственно, ипостасных идиом) по отношению к движению их сущности, которое (движение) есть энергия (здесь понятие «ипостась» противопоставляется понятию «энергии» еще и в том отношении, что «ипостась» можно перевести как «стояние», а энергия есть движение по определению). Итак, хорошо известные по антилатинской полемике утверждения св. Фотия о невозможности

Сыну иметь отношение к исхождению Духа относятся не к энергетическому, а к идиоматическому аспекту происхождения божественных ипостасей (поскольку они «неподвижны» и не описываются, по Богослову, движением монады). Этот факт никем и не оспаривается, но смысл учения о временнóм послании Духа через Сына не может быть понят вне другого, энергетического аспекта учения, о котором решили забыть противники св. Григория Кипрского и св. Григория Паламы. В энергетическом же аспекте происхождения Сына и Духа связаны — однако не так, как у латинян, а равноправно: Сын «опосредует» (употребляем это слово в значении «становиться серединой» в «движении монады») исхождение Духа, но лишь в том же смысле, в каком Дух «опосредует» рождение Сына. У св. Фотия это богословие оформилось не только не ради уступки латинянам, но и вообще вне контекста полемики. В полемике эту сторону православной триадологии, вновь обращаясь в особенности к св. Максиму и его категориальному аппарату («сущность — сила — энергия» и «начало — середина — конец»), начнет использовать лишь Никифор Влеммид. Но и Влеммид подчеркнет равноправие «опосредования» обоих происхождений: «Если Дух исходит от Отца не через Сына, то Отец окажется серединой, имея с обеих сторон Слово и Духа. Но Он же признается и началом. Поэтому если Слово и Дух из начала Отца не один через другого, то введется разделение в Божественность» (*Послание к Феодору Ласкаро*, 14 // PG CXLI. 581 D—584 A). О том же скажет и св. Григорий Палама: в божественной Троице «каждая из идиом оказывается серединой между остальными» (*Аподиктический трактат*. I // ГПС I. 53—54; ср. выше, ч. II, гл. V, прим. х, о невозможности порядка in divinis. Мне кажется вероятным, что именно подобные рассуждения о взаимном «посредстве» ипостасей создали подходящий контекст для «реанимации» понятия *перихорисис* в триадологии — впервые у Никифора Влеммиды, см. выше, прим. III). О том, какие последствия описанная выше триадология имела для представления о временном послании Св. Духа, см. прим. v.

[v] Как отчасти было показано выше, св. Фотий усматривал взаимосвязь ипостасей Сына и Духа в их происхождении. Если в *Амфилохиях*, обращенных к православному и притом весьма искушенному читателю, он описывает свое конкретное понимание этого, то в полемических произведениях — обращенных к совсем другому читателю — он довольствуется лишь простой констатацией, сделанной на более традиционном, но и более неопределенном (нежели Ареопагитов и Максимов) богословском языке: он говорит о «почивании» Духа в Сыне по божеству и *следующем из этого* «помазании» Сына ипостасью Духа по человечеству. «...Дух пребывает в Сыне, так что да назовется Духом Сына...» (*Тайноводство Святого Духа*, 84 // PG CII. 372 B—373 A et passim). Одна ипостась Сына имеет в себе Духа вследствие единства Божества, но также и человеческую природу — вследствие вочеловечения. То отношение, которое здесь возникает между этим человечеством и ипостасью Духа, называется «помазанием»: «...Следовательно, по человеку помазывается Духом Христос... Следовательно, Дух — Христов не так, что по Богу от Него происходит (προελεύσεται), но по человеку, и не [так, что] от начала и прежде век и вместе со Отцом осуществляется (οὐσίσθη), но тогда, когда и человеческое воспринял смешение Сын» (*там же*, 93 // 388 AB). Дух — один и тот же, и речь идет именно об ипостаси Духа. По божеству она почивает в Сыне, но, почивая и в человечестве

Христа (этого же Сына), она же становится Его помазанием. Такое учение было закреплено в православной христологии св. Кириллом Александрийским, который увидел в несторианстве, помимо прочего, отказ исповедывать пребывание ипостаси Св. Духа в Сыне по человечеству (IX из 12 анафематизмов против Нестория (430), подтвержденных на III Вселенском соборе: «Если кто речет, яко единый Господь Иисус Христос был прославлен Духом в том смысле, что Он пользовался Им как бы при помощи силы, чуждой по отношению к силе этого Духа, и что Он получил от Него власть действовать против духов нечистых и совершать среди людей божественные знамения, — вместо того, чтобы сказать, что Ему Самому по Себе подобает этот Дух, Которым Он совершил сии божественные знамения, — да будет анафема» (PG LXXVI. 297)). Из этого текста св. Кирилла, ставшего вселенским соборным постановлением, можно догадаться (и это подтверждается фактами), что вопрос о помазании Христа приобретет в монофизитском богословии чрезвычайную важность (впрочем, достаточно полных исследований монофизитских традиций на этот счет не существует; единственное исключение — литература по бесконечным спорам о помазании Христа в Эфиопии). Следовательно, не менее важным он будет и в православно-монофизитской полемике, в которую был вовлечен св. Фотий (а также и св. Никита Стифат). Указать на данную богословско-полемическую традицию в нашем случае было важно для того, чтобы убедиться, что «временнѣе происхождение» Духа от Сына у св. Фотия следовало из учения о помазании Христа «присутствием всего Помазывающего» (выражение св. Григория Богослова; см. выше, ч. II, гл. III, прим. xi). Из этого присутствия становится возможным дарование нетварных энергий Духа, но и не только это — а и приобщение (разумеется, через те же энергии) самой ипостаси Духа, которое осуществляется уже, собственно, не «вовне», а «внутри» — во внутритроичной жизни (последнее в полемических текстах св. Фотия не звучит, но ясно выражено в *Амфилохиях* — см. прим. iv). Св. Григорию Паламе было свойственно такое же понимание еще в *Триадах* (см. выше, ч. II, гл. III, прим. xi), но тогда не было выражено достаточно подробно и даже несколько затемнилось в разгаре полемики (ср. выше, ч. II, гл. III и прим. xii). Он, однако, прояснит его в написанных в 1349—1350 гг. *Главах физических...* (см. ниже, раздел «Открытость» и прим. xii). Сейчас важно отметить, что как по св. Фотию, так и по св. Григорию Паламе «временнѣе» происхождение Духа есть дарование вечного обожения — того безначального и бесконечного участия во внутритроичной жизни, о котором обоих этих отцов одинаково научил св. Максим. Оно временное по способу дарования (потому что происходит во времени), но вечное по содержанию (потому что вводит в вечную божественную жизнь и есть само по себе эта жизнь). С этой трактовкой соглашался и о. Иоанн Мейендорф в конце жизни. Другое дело, что св. Григорий Палама вступил в противоречие с определенной (и пока плохо изученной) традицией *толкования* Фотиева учения — основанной противниками Григория Кипрского и подхваченной антипаламитами. Эта традиция воскреснет на рубеже XVI и XVII в. в полемике о filioque между двумя греческими и номинально православными богословами — Максимом Маргунием и Гавриилом Севиром; последний, а еще более — поддерживавший его Мелетий Пига сформулируют триадологию «минус-filioque», которой точно в такой же мере, как латинскому учению, будет присущ субординационизм, хотя

и с другим «расположением» ипостасей. (По иронии судьбы в 1627 г. греческий первопечатник Никодим Метакса начнет свое дело изданием сборника, куда войдут *Аподиктические трактаты* св. Григория Паламы вместе с антилатинским диалогом одного из главных противников Григория Кипрского — Георгия Мосхамбара — при ошибочной атрибуции последнего Максиму Маргуню.) В течение XVII в. это приведет (в контексте споров о различных других аспектах как святоотеческой, так и схоластической традиции) к сильному запутыванию вопроса и далее — в качестве здоровой реакции церковного организма — к стремлению избегать сколько-нибудь глубокого обсуждения темы. Тогдашняя церковная ситуация вполне это допускала, «благодаря» выдвигению на первый план вопроса о папском примате. (Историко-догматического исследования этого материала XVI—XVII вв. все еще нет. См. пока: G. PODSKALSKY. *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453—1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens.* München 1988 и рец. В. М. ЛУРЬЕ // *Византийский временник*. 1992. 53. 182—185.) В «псевдофотианской» традиции под временным дарованием понималось дарование чего-то такого, что имеет существование во времени, а не в вечности (во всяком случае, такого понимания требовали специально антипаламитские и позднейшие схоластические трактовки); самое же главное — независимо от подробностей каждого отдельного толкования — «временное происхождение» Духа могло мыслиться только как появление одной из ипостасей вне Св. Троицы, т. е. разделение Троицы, аналогичное в пневматологии тому, за что Сотирих был осужден на почве христологии.

[vi] Относительно действительной традиционности этого довода см. комментарии к предыдущей главе. Как будет видно и из приводимых ниже цитат, автор усматривает «первичность ипостасей по отношению к сущности» там, где в действительности сказано о первичности одной-единственной ипостаси Отца по отношению к ипостасям Сына и Духа. Их бытие от Отца в качестве ипостасей подразумевает, что от Него они получают сущность (так как в ипостаси нет другого «содержания», кроме сущности, — как, например, луч должен иметь в себе свет, а иначе он не луч). Поэтому будет верно сказать и то, что Сын и Дух получают свою сущность от Отца (которая у них общая с Отцом), и Отец становится, по Ареопагиту, «источной Божественностью», т. е. источником всей сущности Божией. Но здесь говорится об ипостаси Отца как целом, которое отнюдь не мыслится без сущности. Поэтому неверно было бы сделать отсюда вывод, будто Отец получает Свою сущность от Своей ипостаси, так как это бы подразумевало разделение в самой ипостаси Отца между ее сущностью как чем-то вторичным и «ипостасью» (без сущности! кроме сущности в ипостаси есть лишь ипостасная идиома, но идиомы не имеют существования сами по себе) как началом внутри самого «единого начала» Троицы. Для подтверждения именно этого момента у сторонников «персонализма» святоотеческих текстов не обрется.

[vii] Повторим, что аргументация трактатов нова и по сравнению со св. Григорием Кипрским: возражается в новом контексте понятие «перихорисиса» ипостасей.

[viii] Об историческом контексте введения *filioque* в Символ см.: R. G. HEATH. The Western Schism of the Franks and the „Filioque“ // *Journal of Ecclesiastical His-*

tory. 1972. 23. 97—113; J. S. ROMANIDES. The Filioque // *Κληρονομία*. 1975. 7. 285—312 (рус. пер. без научного аппарата: И. С. РОМАНИДИС. Филиокве // *Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего экзархата*. 1975. N 89—90. 89—115). Традиционно считалось, что filioque впервые появляется на III Толедском соборе в 589 г., но современные текстологические исследования *деяний* этого собора заставляют считать с предположением, что это поздняя интерполяция; в таком случае изменение Символа придется атрибутировать последующим Толедским соборам VII в.; см.: J. ORLANDIS, D. RAMOS-LISSON. *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*. (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen). Paderborn—München—Wien—Zürich 1981. 109—110, Anm. 54.

[ix] Иными словами, если ипостась рассматривать вне ее сущности и энергии — т. е. только как ипостасную идиому, — то она не может происходить от сущности. Это утверждение находится в более общем контексте: ипостасные идиомы тех ипостасей, которые вообще происходят «от начала» (т. е. Сына и Духа), происходят от ипостаси же (а не сущности) Отца. При этом православное Предание рассматривает ипостась Отца как целое (с ее сущностью и ипостасной идиомой одновременно), а неоправославный «персонализм» заходит дальше, фактически подменяя ипостась Отца ипостасной идиомой (коль скоро божественная сущность вообще, даже и во Отце, мыслится происходящей от ипостаси), которой, таким образом, имплицитно усваивается самостоятельное бытие.

[x] Эта трактовка Пятидесятницы, при которой качественное различие между дарованием Духа в этот день и всеми прежде бывшими дарованиями энергий более не описывается как дарование не одних только энергий, но и самой ипостаси Духа, составляет, пожалуй, самую резкую инновацию в богословском языке св. Григория Паламы и паламитов середины XIV в. (то же самое у свв. Каллиста Ангеликуда — автора наиболее обстоятельных триадологических трактатов, из числа созданных в этот период, — а также у Филофея Коккина, Макария Хрисокефала); к концу века, однако, происходит возвращение к традиционному языку (особенно у преп. Нила Дамилы и Иосифа Вриенния), хотя не выходит из употребления и специфически «паламитский» (когда об ипостаси Духа говорится как о несообщаемой — так у св. Симеона Солунского). Одни и те же авторы могут говорить даже о Пятидесятнице как о даровании только энергий Духа, но, скажем, в контексте полемики с латинянами (особенно по вопросам христологическим и литургическим, т. е. также связанным с обожением Тела Христова) говорить и о сообщении ипостаси (так св. Марк Ефесский и его учитель преп. Макарий Макрис). Подробно см.: V. LUR'E. L'attitude de S. Marc d'Éphèse aux débats sur la procession du Saint-Esprit à Florence. Ses fondements dans la théologie post-palmitique // *Annuaire Historiae Conciliorum*. 1989 [1991]. 21. 317—333. При известной амбивалентности «паламитского» языка (ипостась, как известно, полагается несообщаемой в том смысле, в каком она тождественна сущности; но сущность несообщаема только в одном смысле и причастуема — в другом, через свои энергии) понять реальный смысл «паламитского» учения о Пятидесятнице можно только внутри целостного представления о триадологии. Это будет сделано в поздних работах о. Думитру Станоаэ (см. ниже, прим. xii). Ни в настоящей книге, ни в течение последующих полутора десятка лет (до монографии преосв. Амфилохия включительно) такой

подход еще не был развит. Тем не менее у истоков его оказался о. Иоанн Мейендорф. В небольшой, но концептуально очень важной статье он отметил: «Чудо Пятидесятницы — быть может, единственный случай отношения между божественным Лицом и энергиями, который чаще всего обсуждается в творениях Паламы. При Пятидесятнице не произошло воплощения ипостаси Духа; также не было и сообщения сущности Божией людям. Но энергия Божия, открывающая особую и личную роль Духа в домостроительстве спасения, стала явной в мире — энергия, которую Палама считает вечно происходящей от Отца через Сына» (J. MEYENDORFF. *The Holy Trinity in Palamite Theology* // M. A. FAHEY, J. MEYENDORFF. *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas — St. Gregory Palamas* (Patriarch Athenagoras Memorial Lectures). Brookline, Mass. 1977. 25—43, особ. 39—40; эти мысли еще более отчетливо выражены в более поздней статье: IDEM. *Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα στὴ Θεολογία τοῦ Ἀγ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // Πρακτικὰ θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ / Προνοῖα τοῦ Παναγιωτάτου μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κ. κ. Παντελεήμονος Β΄*. Θεσσ. 1986. 137—153). К пониманию особого значения Пятидесятницы в триадологии св. Григория Паламы о. Иоанна должны были предрасположить в немалой степени публиковавшиеся в журнале его семинарии работы М. Е. Hussey, особ.: М. Е. HUSSEY. *The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas* // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1974. 18. 22—43, где совершенно ясно показано, что наряду с учением о несообщаемости ипостасей у св. Григория присутствует учение о их сообщаемости — но не иначе как через энергию сущности; автор не видит эксплицитной взаимосвязи между обоими аспектами учения и объясняет ее отсутствие неактуальностью темы. Тема, впрочем, была как раз весьма актуальна, но зато и связь обоих аспектов паламитского богословия была эксплицирована, чего не заметил Хасси. (См.: LUR'E. *L'attitude de S. Marc d'Éphèse...* и ниже, прим. xii.)

[xii] Именованье ни трех ипостасей вместе, ни энергии, ни Бога вообще, а одной только ипостаси Св. Духа «любовью», как это будет сделано в нижеследующем рассуждении св. Григория, для византийского богословия нехарактерно, но зато характерно в высшей степени для филиоквистской триадологии, начиная с ее основополагающего произведения — трактата *О Троице* блаж. Августина. Это впервые отметил о. М. Жюжи (M. JUGIE. *Palamas* // *DTC*. 1931. XI. 1735—1776, особ. col. 1776), а после выхода настоящей книги около 15 лет не появлялось исследователей, которые бы не соотносили данное высказывание св. Григория с Августином (трактат которого оказался переведенным на греческий в конце XIII в. Максимом Планудом; правда, так и не нашлось доводов в пользу знакомства с ним св. Григория Паламы). Первые серьезные сомнения в возможности влияния Августина высказал М. Э. Хасси, к которому сразу присоединился о. Иоанн Мейендорф: М. Е. HUSSEY. *The Palamite Trinitarian Models* // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1972. 16. 83—89; MEYENDORFF. *The Holy Trinity in Palamite Theology*. 40; Хасси отметил, в частности, различие общего смысла одинаковых выражений у св. Григория и у блаж. Августина, а также именованье Духа «любовью» у Дидима Слепца. Р. Синкевич в своем предисловии к критич. изд. *Глав* рассмотрел это более подробно и, с одной стороны, указал на коренное различие в смысле именованья Духа «любовью»

(в отличие от Августина, у св. Григория Дух — ни в коем случае не «отношение» между Отцом и Сыном), а с другой стороны, на наличие параллелей в современной св. Григорию византийской патристике (у свв. Феоплита Филадельфийского в 23 *Монашеской беседе* и Григория Синаита в *Слове на Преображение*); см.: Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters. A critical edition, translation and study* / R. E. SINKEWICZ (Studies and Texts, 83). Toronto 1988. 18, 25—34. У обоих этих отцов, как и в данном случае у св. Григория Паламы, рассуждение о Троице ведется в контексте разъяснения образа Божия в человеке. Совершенно очевидно, что и в *Главах* св. Григория воспроизводится подобное же рассуждение. Но все же у старших современников св. Григория Паламы еще не встречается эксплицитного именованя Св. Духа «любовью». Полезный свод истории изучения этого вопроса дал о. Лисон (J. LISON. *L'Esprit repandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas* (Patrimoines. Orthodoxie). Paris 1994. 86—90), который, кроме того, впервые указал еще одну параллель у самого св. Григория — в его трактате *Против Векка* (ГПС I. 164. 14—15, где Дух назван «общением и любовью (ἀγάπη) Отца и Сына»); он высказал гипотезу об использовании св. Григорием какого-либо униатского флорилегия (*ibid.* 89). Попытки найти именование Духа «любовью» в послепаламитском православном богословии показали его неупотребительность уже в конце XIV — начале XV в. (за одним исключением св. Симеона Солунского, чья триадология и в других отношениях стоит вне развития богословско-полемиической мысли позднее исихастских споров) и, наконец, формальный запрет именованя Духа «любовью» у св. Геннадия Схолярия (*Об исхождении Святого Духа*. I. 2. 7), сделанный при разборе и опровержении упомянутого трактата блаж. Августина (подробно: LUR'Е. *L'attitude de S. Marc d'Éphèse...* 331). Итак, данное высказывание св. Григория должно объясняться использованием терминологии, довольно характерной для первой половины XIV в., происхождение которой, впрочем, пока неясно.

[xii] О параллелях как таковых см. прим. xi. Здесь же останавливаемся только на содержательной стороне процитированного высказывания. Отметим прежде всего, что продолжение этой цитаты, которое мы приводим в сноске 24, содержит ясное указание на дарование «достойным» именно ипостаси Духа как «любви» (в греч. использован тот синоним этого слова, который имеет точный эквивалент лишь по-славянски). Здесь — наконец-то! — мы встречаем у св. Григория вполне традиционный язык византийского богословия. Если не видеть здесь ничего, кроме способа выражения, и в то же время оставаться при одностороннем понимании «паламитского» учения о несообщаемости ипостасей, то придется сделать вывод о том, что нетварная ипостась Духа дарует нетварные же энергии, но не дарует самое себя (похоже на латинское учение, с той разницей, что там нетварная ипостась дарует *тварные* благодатные дары; см. последнее официальное утверждение этого учения в папской энциклике 1986 г. *Dominum et vivificantem*). Такой подход преобладал до конца 1970-х гг. даже у православных исследователей, и в русле этого же подхода выдержана монография доминиканца о. Жака Лисона, который приходит именно к сформулированному выше выводу (LISON. *L'Esprit repandu...* 275; ср.: 272—273 (автор солидаризуется с подходом HUSSEY. *The Persons-Energy Structure...*) и характерную фразу на с. 272: «...Дух (согласно св. Григорию) служит для сообщения

внутритроичной жизни, и Он есть принцип сообщения этой жизни *вне* Бога». — Курсив мой. — В. Л. Впрочем, значение монографии о. Лисона весьма велико, так как она едва ли не исчерпывает учение св. Григория, поскольку оно может быть выяснено в пределах научной методологии 1970-х гг.). Существенно иной подход открыли работы о. Думитру Станилоаэ (к сожалению, не учтенные о. Лисоном). Тот факт, что ипостасное дарование Св. Духа служит именно для приобщения нас ко внутритроичной жизни, воспринимается так, как он буквально и разъясняется у святых отцов — не в значении пребывания Бога вовне, а в значении нашего обожения *внутри* Св. Троицы. «В такой перспективе послание Духа Сыном людям означает, собственно, что Дух пребывает в тех, кто соединен с Сыном, поскольку Он пребывает в Сыне. Сын — единственное и окончательное место пребывания Духа. Дух пребывает в нас постольку, поскольку мы возведены в Сына» (D. STANILOAE. *The Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son, as the Basis of our Deification and Adoption // Spirit of God, Spirit of Christ. Ecumenical reflections on the Filioque controversy* / L. Vischer. London 1981. 174—186, особ. 179; эта статья высоко ценилась о. Мейендорфом; ср. то же учение в аспекте аскетического и молитвенного «стяжания Св. Духа»: IDEM. *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*. Paris 1981). По поводу обсуждаемой цитаты из *Глав физических...* о. Думитру заключает: «Итак, можно сказать, что Сын делает Духа доступным для нас, но и что Дух, в свою очередь, делает Сына доступным в Его божественной внутренней жизни (in his divine interiority), где, посредством Духа, мы познаем Сына и возвышаемся ко Отцу в чистоте жизни и в молитве» (STANILOAE. *The Procession of the Holy Spirit...* 186). Здесь идет речь об очень важном аспекте всей православной традиции, который, однако, остается вне вестернизированного школьного, равно как и «неоправославного» богословия и тем более ускользает от внимания неправославных исследователей. Св. Юстин Попович († 1979 и канонизирован в 1990 г.) с присущей ему любовью к словотворчеству назвал его «отроичиванием» человека в обожении. См.: архим. ЮСТИН ПОПОВИЧ. *Догматика Православие Цркве*. Кь. III. Београд 1978, особ. 337—339; ср.: «Быть истинным христианином значит: непрестанно жить Святой Троицей — от Отца через Сына в Духе Святом; и душа, и совесть, и ум христианина постоянно движутся и действуют от Отца через Сына в Духе Святом, чтобы таким образом восстанавливалась троичная боголикость и от христианина была вечно зрима троичная светлость, которую никакая тьма объять не может» (с. 338). О том же и у о. Д. Станилоаэ: D. STANILOAE. *Spiritualitatea ortodoxă ascetica și mistica*. București 1992. 29—38 (раздел «Святая Троица — основа христианской аскетики»). Триадологический аспект учения о обожении (сотириологии) является камнем преткновения для многих православных и для всех неправославных патрологов. Обычно он довольно хорошо описывается в современных работах, посвященных св. Максиму, хотя при этом истолковывается сквозь призму римско-католического учения. Наиболее серьезный пример такого подхода — Ф. Хайнцер, который интерпретирует Максимово учение об усвоении обожением τὸ θεῶς ὁμοίωμα («способа бытия») Сына в смысле учения авторитетного у католиков современного богослова кард. Журне о том, что «подаваемое Христом сыноположение... это отпечаток на нас Его вечного сыновства». После этого, обращаясь к выражению св. Григория Паламы, где тот называет Христа «Отцом»

(см. выше, ч. II, гл. III, прим. 111), Хайнцер заключает, что «в такой перспективе сыноположение, очевидно, рискует утратить свою ипостасную структуру» (F. HEINZER. L'explication trinitaire de l'économie chez Maxime le Confesseur // *Maximus Confessor*. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2—5 septembre 1980 / F. Heinzer, Ch. Schönborn. (Paradosis, 27). Fribourg/Suisse 1982. 173—181, особ. 169). Обожение по св. Григорию Паламе трактуется как реальное становление Богом (тем же самым и одним-единственным Богом, но не по природе, а по благодати), тогда как по св. Максиму — только «отпечатком» «вечного сыновства». Но мы только что видели (в предыдущей главе), что св. Григорий в «своем» учении о вечности и нетварности обожения (и богосыновства!) говорил главным образом как раз от св. Максима, который писал об этом прямо. Св. Максим говорит, что Сын дарует нам Свое сыновство (Свой «способ бытия» в Св. Троице), но нигде не говорит, будто наше сыновство имеет какое-либо «качественное» различие, а не только различие по способу получения (по благодати, а не по природе). В свете развития этого учения у свв. Феодора Студита и Никифора Цареградского можно было бы уточнить, что как Сын Божий принял ипостасные особенности человека (Иисуса), не принимая человеческой ипостаси, а усвоив их непосредственно Своей ипостаси божественной, так и улучшившие спасение принимают ипостасную особенность Сына (которая и есть Его сыновство, или «способ бытия»), но не принимают в себя никакой дополнительной (к их собственной) ипостаси, так что Троица остается троичей. Кажется, эти вопросы разъясняются в недоступной нам монографии Ларше (см. выше, ч. II, гл. V, прим. v).

[xiii] Впечатление «незавершенности» учение св. Григория Паламы оставляло главным образом неясностью (для исследователей) соотношения в нем энергии Божией и ипостасей, в особенности ипостаси Духа. Подробнее см. выше, прим. xii.

[xiv] Подобные расхождения по важнейшим — но лишь с точки зрения историка — вопросам евангельской истории между святыми отцами обычны (может быть, наиболее известный пример — дата и литургический характер Тайной Вечери). Поскольку подобные разногласия не мешают единству веры, то, с одной стороны, они не вызывают непримиримых споров, но, с другой стороны, обычно они и не могут разрешаться по откровению свыше, т. е. с абсолютной достоверностью. Ср. по этому поводу мнение св. Григория Паламы, приведенное выше (ч. II, гл. II, раздел «В физиологии нет догматизма»). В ранней патристике традиция отождествления «Марии» именно с Богородицей абсолютно преобладала (см. еще общий материал раннесирийской традиции: R. MURRAY. *Symbols of Church and Kingdom. A study in Early Syriac Tradition*. Cambridge 1975. 146—148, 329—334). Относительно ее происхождения наиболее правдоподобной представляется гипотеза монсенёра Саксера. Он обратил внимание, что у одного из самых ранних отцов — св. Ипполита Римского — «Новой Евой» именуется не Богородица, а жены-мироносицы, которые все в совокупности и являются символом истинной «Новой Евы» — Церкви (в отличие от Евы ветхой — Синагоги; так в его *Толковании на Песнь Песней*). Если учесть, что вскоре именование «Новая Ева» прочно утверждается за Богородицей, то включение Ее в число жен-мироносиц покажется понятным (см.: V. SAXER. Un sermon médiéval

sur la Madeleine: reprise d'une homélie antique pour Pâques, attribuable à Optat de Milève († 392) // *Revue bénédictine*. 1970. 80. 17—50 [репринт: IDEM. *Pères saints et culte chrétien dans l'Église des premiers siècles* (Collected Studies: CS 448). Aldershot, Hampshire-Brookfield, Vermont: Variorum, 1994. III], особ. 50, п. 51, где и дополнит. библиограф.). Нужно к этому заметить, что со II по V в. почитание Богоматери развивается, вбирая в себя черты более ранних форм почитания персонифицированной Церкви, так что в случае справедливости данной гипотезы мы имели бы здесь еще один пример реализации общей тенденции. Богословский же смысл события не зависит от идентификации «Марии»: весть о Воскресении раньше всех принимает Церковь (так это понимали и сирийские отцы II—IV вв.). Связанное с богословским осмыслением событий неразличение упоминаемых в Новом Завете «Марий» (даже не двух, а трех, вместе с Марией Клеоповой) восходит к первым десятилетиям христианства; см.: A. F. J. KLIJN *Jewish-Christian Gospel Tradition*. (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 17). Leiden etc. 1992. 36, 140—141.

[xv] Римский догмат о Непорочном Зачатии Девы Марии был провозглашен только в 1854 г., но еще в средние века это мнение было весьма распространено (несмотря на то что против него выступали даже Фома Аквинский и Бернард Клервосский), а в Новое время безусловно преобладало. Согласно этому латинскому догмату, зачатие Девы Марии произошло хотя и обычным путем, но так, что при этом, по особому чудесному вмешательству Божию, не произошло передачи первородного греха (в августиновском значении). Следуя за св. Григорием Паламой, о. Иоанн Мейендорф далее объясняет, что сама подобная постановка вопроса о чистоте Богоматери Православию чужда: грех как личная вина, делающая каждого человека повинным осуждению Божию, вообще не может передаваться по наследству, и в этом отношении Божия Матерь не нуждалась в особом вмешательстве Божиим в Ее рождение. Это объяснение будет отличаться от той критики латинского догмата, которая преобладала среди православных с XIX в. и сформировалась сама под сильным влиянием августинизма, под которым оказалось православное богословие в XVII—XIX вв. (по существу, православные повторяли в этом случае аргументы Фомы и Бернарда). В перспективе августинизма первородный грех (понимаемый как личная вина) является неотъемлемой частью природы после грехопадения. Следовательно, не признавать первородный грех за Богоматерью — значит отделять Ее от общечеловеческой природы и представлять Ее чем-то вроде богини. Если не выводить этот спор за рамки мариологии, то подобная позиция покажется согласной с Преданием — и особенно на фоне реальных форм католического культа Девы Марии (ср. прим. xvi). Трудности же возникнут главным образом при необходимости согласовать этот взгляд с учением многих отцов об абсолютной чистоте Божией Матери до Благовещения (так у свв. Григория Паламы, Николая Кавасилы и вообще у многих отцов, начиная с эпохи монофелитских споров — свв. Софрония и Андрея Иерусалимских); разумеется, искусственно ограничивая рассмотрение рамками мариологии, такое согласование возможно. Но как в древние времена, так и в данном случае августинизм согласуется с Православием лишь тогда, когда его применяют непоследовательно, т. е. лишь в некоторых искусственно ограниченных вопросах догматики (как применял его сам блаж. Августин и многие святые отцы). Воспринятое же в полном объеме данное учение о единстве человеческой природы и первородном грехе ведет к

разрыву с православной христологией. Ведь та же «августинианская» аргументация против Непорочного Зачатия Девы Марии может быть применена и к человеческому естеству Христа, относительно которого никто не спорит, что оно «единосушно нам» и в то же время «кроме греха!» (Исторически имело место, конечно, обратное развитие — перенесение августинианского представления о человечестве Христа на Деву Марию.) В действительности же Христос взял на Себя человеческую природу со всеми последствиями греха, но без грехов личных (которых в природе и быть не могло, поскольку они принадлежат человеческим ипостасям); в том числе он принял худшее следствие греха прародителей — тление естества. Это тление создавало практически непреодолимую предрасположенность ко греху. Тление естества в каждой новой человеческой ипостаси действовало на ее личное произволение таким образом, что растлевало и его; так возникало тление произволения, которое и есть личный грех. Во Христе тление естества подобным же образом стало было действовать на Его личное произволение — но это последнее было произволением Сына Божия и обладало божественным свойством непреложности (неизменности). Поэтому не только не произошло тления произволения, но, напротив, произволение Логоса подействовало на естество, преложив его в свойственное Логосу нетление. Так человеческому естеству во Христе было возвращено нетление, утраченное прародителями. Человеческое естество во Христе оказывается тем же, что и в нехристианах, но имеет другие свойства благодаря другим условиям своего бытия (оно очищено от тления и обожено). Но мы не можем приобщиться этим свойствам, не будучи христианами, — как было бы и в том случае, если бы во Христе само человеческое естество было другим. Поэтому человечество Христа называется также «новым». (Дополнительно к сказанному об этом выше, ч. II, гл. I, см. особенно: св. Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию*. XLII // Преп. Максим Исповедник. *Творения*. Кн. II. *Вопросоответы к Фалассию* / Пер. и комм. С. Л. ЕПИФАНОВИЧА, А. И. СИДОРОВА (Святоотеческое наследие). М. 1993. 110—112.)

[xvii] Автор имеет в виду трактовку этого в латинской догматике, приведшей как раз во время работы над темой книги (1952 г.) к принятию еще одного мариологического догмата — о Вознесении Богоматери с плотию на небо. В признании этого события, разумеется, не было ничего противного Преданию, но смысл догмата заключается во вполне определенном его истолковании (особого рода отделенность Богоматери от человеческой природы и Ее участие в домостроительстве Спасения в качестве «Соискупительницы» (*Corredemptrix*)). Как раз в 1950-е гг. две давние тенденции латинского богословия сблизились теснее, чем когда-либо: с одной стороны, почитание Иисуса как отдельного от ипостаси Сына субъекта, тело которого есть особая сущность для освящения христиан; с другой стороны — противоположное такому принижению Богочеловека возвышение Девы Марии, так что имена Иисуса и Марии оказываются вместе с тварной благодатью названиями особых сущностей-посредников между Богом и человеком. Разбор тенденций латинского богословия в течение двух-трех последних веков см. особенно в: Mgr PHOTIOS, arhim. PHILARÈTE. *Le Nouveau Catéchisme contre la foi des Pères. Une réponse orthodoxe*. Lausanne 1993 (ответ еп. Фотия Лионского и архим. (ныне еп. Парижского) Филарета на новый официальный «Римский Катехизис» 1992 г.).

[xviii] Автор хочет сказать, что независимо от странного, как ему кажется, мнения св. отца о кончине Иоанна Крестителя выраженное здесь представление о следствиях прародительского грехопадения не оставляет никакого места для августинианского понимания первородного греха и, следовательно, доказывает бессмысленность мнения о Непорочном Зачатии Девы Марии. Что касается «непоследовательности», усмотренной здесь у св. Григория, то автор относит ее к мнению о свободе Иоанна Предтечи от того, что чуть выше он назвал «властью ветхого закона», а именно, от физической (по естеству) необходимости умереть, от которой не была свободна и Богородица. Естественно, что ненасильственная смерть Богородицы, в перспективе данного высказывания св. Григория, может казаться либо следствием какой-то личной греховности (чего св. Григорий, конечно же, допустить бы не мог), либо непоследовательностью такого масштаба, что является мысль о недостаточности самого понятийного аппарата, с которым мы подходим к подобным текстам. Представляется, однако, что св. Григорий здесь и более последователен, и более «христоцентричен», чем это полагал о. Иоанн. Св. Григорий следует здесь основной традиции святоотеческого богословия (особенно св. Максима), которая, в свою очередь, укоренена в учении поздней Ветхозаветной и ранней Новозаветной Церкви. 1. *Различие между насильственной и ненасильственной смертью праведников не следует абсолютизировать.* Здесь можно было бы сослаться и на общеизвестное церковное воззрение о том, что все спасающиеся — «произволением мученики» (а, с другой стороны, истинные мученики — те, кто страдали только за веру и только за истинную), но в случае св. Григория Паламы имеет место более специфическая зависимость от св. Максима. Св. Максим пишет не о внешнем подражании святых спасительным страстям Христовым, но о таинственном и реальном: «И если Бог — нищий через снисхождение нас ради обнищавшего Бога — страдания каждого сострадательно воспримлет в Себя и даже до скончания века, по соответствию (анalogии) [Своему] страданию в каждом [человеке], присно ради благодати страждет таинственно, то очевидно, что тем более Богом будет тот, кто по подражанию Богу ради человеколюбия страдания страждущих исцеляет боголепно через себя и такую же, как Бог, по соответствию (анalogии) спасительному Промыслу, по своему расположению [т. е. по своему духовному устройению] показывает силу» (*Тайноводство*, заключение // PG XCI. 713 В; наш перевод имеет смысловые отличия от пер. А. И. Сидорова; ср.: Преп. Максим Исповедник. *Творения*. Кн. I. М. 1993. 182). Страсти Христовы продолжаются, хотя и невидимо («таинственно»), в каждом человеке в той мере, которая устанавливается спасительным Промыслом; подражатели же Христу, которые суть Бог по обожению, соответственно этой же мере Промысла, разделяют добровольно («по расположению») божественное и человеколюбное со-страдание, участвуя в страсти Господней. 2. *Христоподражательное освобождение от уз естества совершалось и в праведниках, живших до Христа*, хотя и лишь по особому смотpению Божию. Хронология сама по себе тут не могла иметь решающего значения. Принципиально лишь различие между Церковью Ветхозаветной и Новозаветной. В Ветхом Завете не может сообщиться то, что сообщается в Новом, однако некоторые праведники ветхозаветной эпохи получали откровение, превышающее меру самого Ветхого Завета. Об этом различии св. Григорий Палама говорит, когда сравнивает пророков и монахов (см. выше, ч. II, гл. IV). В

Новом Завете пророками становятся все, так как всем, хотя и в разной мере, даруется то, что в Ветхом давалось лишь избранным. Ветхозаветные пророки получали то, чего Ветхий Завет дать не мог, потому что в себе не содержал. Это — та или иная степень причастности Завету Новому. Но высшим примером богоизбранничества в Ветхом Завете у св. Григория, вслед за св. Максимом, служит Мелхиседек, достигший безначальности и нетварности (см. выше, ч. II, гл. III). Вполне очевидно, что для понимания святых отцов хронологическое предшествование этих праведников Христу не создавало такой трудности, как для современных исследователей. Указание на то, что эти праведники прообразовывали реальности Нового Завета, у святых отцов может быть понято лишь в связи с общим учением о образе, которое всегда предполагает реальность присутствия даже про-образуемой реальности в ее про-образе (о стремлении образа к первообразу и их единстве у св. Максима см. очень ценившуюся о. Мейендорфом статью: В. М. ЖИВОВ. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // *Художественный язык средневековья*. М. 1982. 108—127. Описываемое здесь учение должно быть приложено и для ветхозаветного прообразования Нового Завета); в этом смысле реальность Нового Завета присутствовала до Христа хотя и не вполне, но вполне реально, и это присутствие было не менее «христоцентрично». Степень укорененности описываемой здесь патристической концепции в богословии самого Ветхого Завета можно заметить по характерной детали: у св. Григория Паламы насильственный характер смерти Христовой следует из заповеди, которой повиновались ветхозаветные праведники; Христос продолжает, а не основывает (в историческом смысле) традицию мученичества. Именно насильственную смерть ветхозаветное богословие подчеркивало в судьбах пророков (как раз тех, кто еще до Христа соприкасался с реальностью Нового Завета!); см. историю этого аспекта ветхозаветного учения в: О. Н. STECK. *Israel und das Gewalttame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des Deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 23). Neukirchen—Vluyn 1967. В Маккавейскую эпоху и особенно в результате осмысления мученичества мучеников Маккавейских и утверждения их общецерковного (по отношению к Ветхозаветной Церкви) почитания к I в. до Р. Х. (в книгах II и особенно IV Маккавейских; обе входят в Септуагинту, но IV Макк. не входит в славянскую Библию) формулируется полностью литургическо-эсхатологическая концепция жертвоприношения невинной крови праведника за весь народ Божий (в акте, который становится сразу и последним Днем Очищения (Йом Киппур), и Днем Спасения (Пасхой), равно как и Днем дарования Нового «Завета вечного» (Пятидесятницей)). Хронологически предшествуя Жертве Христовой, эти жертвоприношения относятся к ней точно так же, как и позднейшие приношения мучеников; это подчеркивается и нашим богослужением, современным и древним, которое никогда не отделяло мучеников Маккавейских от прочего сонма мучеников христианских. В Божественной личности Мессии и Его вольной страсти страдания всех мучеников, когда бы они ни жили, одинаково получают свое основание и свою цель. Только участием в Его добровольной Жертве открывается доступ в Небесную Скинию, которая есть Тело Мессии, и такое жертвоприношение уже действительно, а не сеновно (каково было ветхозаветное служение) дарует очищение грехов народу Божию.

(Из довольно обширной литературы об этом указываем наиболее важную для истории богословских концепций: H.-W. SURKAU. *Martyrien in jüdischen und frühchristlichen Zeit* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neues Testament, 54). Göttingen 1938; M. DE JONGE. *Jesus' Death for Others and the Death of the Maccabean Martyrs // Text and Testimony*. FS A. F. J. Klijn / T. Baarda, A. Hilhorst et al. Kampen 1988. 142—151 [репринт: IDEM. *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs*. Collected Essays (Supplements to *Novum Testamentum*, 63). Leiden—NY—København—Köln 1991. 125—134]). Из предложенного здесь обзора концептуального фона комментируемого отрывка св. Григория Паламы хотелось бы сделать хотя бы два вывода: 1) св. Григорий вполне последователен и в этой части своего богословия; 2) он опирается на патристическую традицию, которая может быть лучше понята с учетом ее ветхозаветных корней.

Комментарий к заключению

[¹] Разумеется, при не менее последовательном антилатинстве в области веры. После смерти св. Марка Ефесского (1445 г.) св. Геннадий (тогда еще Георгий, так как имя Геннадий он принял при возведении на патриаршество) оказывается во главе движения сопротивления Флорентийской унии, а после падения Константинополя, став первым патриархом под турецким владычеством, начинает восстановление православной патриархии на месте униатской. О св. Геннадии (ок. 1405—1468) довольно подробное и, в принципе, верное представление дает книга: Θ. Ν. ΖΗΣΗ. *Γεννάδιος Β' Σχολάριος. Βίος — Συγγράμματα — Διδασκαλία* (Ἀνάλεκτα Βλατάδων, 30). Θεσσ. 1980 (несмотря на недостатки, отмеченные в рец.: G. PODSKALSKY // *Byzantinische Zeitschrift*. 1984. 77. 58—60; долгое время приписывавшиеся Схolariю три проуниатские речи, якобы произнесенные во время Флорентийского собора перед греческой делегацией, как недавно доказано, принадлежат антипаламиту Георгию Лапифу и относятся к более раннему времени).

Использованные сокращения и особенности ссылок на некоторые источники

Для источников, имеющих в русском переводе, по возможности приводятся ссылки на издания этих переводов, хотя далеко не всегда цитируются именно они. Такие ссылки не приводятся в наиболее очевидных случаях — для творений тех святых отцов, чьи полные собрания творений успели выйти до революции (свв. Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Кирилла Александрийского).

Григора. *История* — Nicephori Gregorae *Byzantina Historia* / L. SCHOPEN, I. BEKKER. (CSHB). Bonnae 1829-1845. Bde I-III (ссылки на другое издание оговариваются).

Кантакузин. *История* — Ioannis Cantacuzeni eximperatoris *Historiarum libri IV* / L. SCHOPEN. (CSHB) Bonnae 1828-1832. Bde I-III.

Св. Григорий Палама. *Триады* — Св. Григорий Палама. *Триады в защиту священно-безмолствующих* // ГПС I.

Св. Филофей. *Похвальное слово* — *Похвальное слово святому Григорию Паламе*. Цит. по крит. изд.: Φιλοθέου Κοκκίνου Λόγος εἰς ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν // Τοῦ ἱδίου Ἀγιολογικὰ ἔργα / Δ.Γ.ΤΣΑΜΗ. (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 4). Θεσσ. 1985. I, но с сохранением и авторских ссылок на более доступное (однако неполное) издание в PG CLI. С последнего изд. имеется рус. пер.: *Житие и подвиги иже во святых отца нашего святителя Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского*. Сочинение святейшего Филофея, Патриарха Константинопольского / Изд. иером. Антония. Одесса 1889.

ByzHes — J. MEYENDORFF. *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*. Collected Studies. London 1974.

CSHB — Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonnae.

DHGE — Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Paris 1912—.

DTC — Dictionnaire de la Théologie Catholique / A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMMAN. Paris 1903-1972. Vols. I-XV, Supplement.

PG — Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. MIGNE. *Series graeca*. T. I-CLXI. Parisiis 1858—1865.

PLP — Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit / Erstellt von E. TRAPP. (Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, Bd. I). Wien 1976—1994. Fasc. 1—12.

Register — Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. 2. Teil. *Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1334-1347* / H. HUNGER, C. CUPANE, E. KISLINGER, O. KRESTEN. (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, XIX/2). Wien 1995.

ΓΠΣ — 'Αγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα* / Π. Κ. ΧΡΗΣΤΟΥ. Θεσσ. 1962—.

I. Λόγοι ἀποδεκτικοί, Ἀντεπίγραφαι, Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον, Ὑπὲρ ἡσυχάζόντων. 1988²;

II. Πραγματεῖται καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340—1346. 1966.

III. Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον. 1970.

IV. Δογματικαὶ καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348—1358. 1978.

Именной указатель^{*}

- Августин, блаж.: 166, 170, 175, 229, 275, 310, 315, 320, 351, 358, 404, 433, 452—453, 456
Аверкий (Таушев), архиеп. Сиракузский: 371
Авксентий, архиеп. Афинский: 24—25, 345, 365
Авлавий: 285
Агриппа Неттесгеймский: 391
Адам Кисель: 335
Адриан, патриарх Московский: 337
Адриан I, папа Римский: 382
Акиндин: 7—12, 24, 26, 28, 30, 38—41, 45—66, 68—80, 83, 85—99, 100—104, 106—115, 118—119, 121—122, 125, 127—129, 132—133, 137—139, 142, 149, 161, 165—166, 168, 170, 179, 183—184, 198, 214, 217, 223—225, 227, 230—231, 234, 236—239, 242—243, 247—248, 250—251, 255—256, 264, 266, 268, 275—277, 283, 285, 287, 289—291, 293, 295—298, 300—304, 306, 312, 314, 324, 331, 349, 364—365, 370, 377, 383—384, 387—390, 394—395, 399, 402, 419, 422, 431, 440—441, 445, 447
Александр, архим.: 328
Алексей К.: 382
Алексий I Комнин, император: 19, 33, 60, 130
Алексий I, патриарх Московский: 142
Алексий Апокавк: 21, 81—83, 89, 93, 99, 102, 109, 114, 122, 162
Алексиос Макремболитес: 376
Аллий Лев: 96, 103, 110
Амвросий Медиоланский: 427
Амелий: 183
Ампарис, хартофилакс: 134, 137
Анастасий I, папа Римский: 407
Андрей Денисов: 334
Андрей de Santacroce: 399
Андрей Иерусалимский: 456
Андроник II Палеолог, император: 7, 9—12, 18—19, 22, 24—25, 27—29, 32, 34, 81
Андроник III Палеолог, император: 27, 34, 45, 61, 63—70, 74—76, 79, 81, 83, 96, 98, 102—103, 121, 134, 143—144, 151, 154
Андроник Асень: 106, 130, 145
Аникита (Ширинский-Шихматов), иеромонах: 338—339
Анна Комнина: 60
Анна Палеолог: 97
Анна Савойская, императрица: 62, 73, 81, 83, 85—88, 90—92, 95, 97—99, 100—107, 109, 113—116, 118, 120, 128, 145—146, 154, 160, 162, 324
Аноним (отождествляемый И. Мейендерфом с Арсением Тирским): 127
Анонимный автор писем *Chalc. Panagh.*: 157.: 113
Анонимный паламит: 102
Анонимный паламит, автор письма (ок. 1342): 74, 100
Антиохийский патриарх, анонимный: 135
Антоний (Святогорец), иером.: 332
Антоний Булатович, иеросхим.: 328, 340—341, 343—344, 394—395
Антоний Великий: 44, 189, 271

^{*} В указатель не включены имена библейские и мифологические, а также имена св. Григория Паламы и о. Иоанна Мейендорфа. Патриархи Константинопольские указываются без именованя кафедры. Имена исторических деятелей приводятся только в алфавитном ряду кириллицы.

- Антоний Храповицкий, митрополит: 342, 394—395
 Антоний, архиеп. Воронежский: 334
 Антоний, игумен Ивирский: 59
 Антоний, иером.: 461
 Антоний, прот.: 125
 Аржанухин В. А.: 337
 Арий: 298
 Аристотель: 28—29, 31, 50—51, 54, 164—166, 181—184, 283, 306, 359, 402, 404, 432
 Аркудий Петр: 156
 Арсений Студит: 112, 239, 304
 Арсений Тирский: 8, 11, 18, 24, 65—66, 81, 96, 98, 104, 108—109, 117, 127, 130—137, 142, 391
 Арсений, патриарх: 14, 81
 Артемий игумен Троицкий: 195
 Арутюнова-Фиданян В. А.: 33
 Афанасий I, патриарх: 5, 9, 16—20, 22—25, 41, 43, 71, 83, 120—121, 246
 Афанасий Великий: 189, 271, 285, 364, 442, 461
 Афанасий, иеродиакон: 390
 Афанасий Кизический: 77, 79, 105, 117, 198—199, 224, 227, 242, 250—251, 266, 290, 305, 314
 Афанасий Лепентрин: 24
 Афанасий, архимандрит: 16
 Афанасий, иеромонах: 130
 Барабанов Н. Д.: 17, 354, 374
 Барвинок В. И.: 444—445
 Белоброва О. А.: 375
 Бёме Я.: 391, 435
 Бенедикт XII, папа Римский: 56
 Бердяев Н. А.: 355, 372, 435
 Беренгарий Равеннский: 443
 Бернард Клервосский: 456
 Бибиков М. В.: 5
 Биbihин В. В.: 355
 Бобринский Б.: 4
 Богдан Хмельницкий: 335
 Бодянский О. М.: 39, 63
 Болотов В. В.: 363, 400—401, 445
 Бонешкая Н. К.: 341
 Бриллиантов А. И.: 400
 Булгаков С. Н.: 307, 339—340, 343, 441
 Булгаков С. В.: 328—329
 Бусыгина М.: 393, 443
 Бъчваров М.: 313
 Варлаам: 7, 13, 24, 26, 28, 30, 34, 40, 45, 47—70, 73, 76, 78—79, 82, 84, 87—88, 93—94, 101, 103, 105, 115, 119, 129, 132—133, 142, 144, 154, 161, 164—166, 178—187, 194, 197—199, 201, 203—205, 208, 212, 214, 216—217, 219—220, 224, 228, 231, 233, 248—249, 254—256, 258—259, 261, 264, 275—278, 280, 283—285, 287, 290, 297, 304—305, 312, 314, 323—325, 328, 331, 349, 359—360, 382—387, 389, 394—395, 399, 400—403, 408, 411, 413, 423, 435, 440
 Варфоломей Эдесский: 415
 Василий Великий: 72, 133—134, 144, 157—158, 180, 261, 263—264, 285, 295, 310—311, 347, 364, 379—380, 402—403, 405, 412, 420, 436, 461
 Василий Сурожский: 386
 Венедикт Нурсийский: 281
 Вениамин (Федченков), митрополит: 342
 Вениаминов В.: 167, 280, 288, 355, 423
 Верлинский А. Л.: 192
 Верховский С.: 299
 Веснин Сергей, иеросхим.: 339
 Вигилий, папа Римский: 444
 Вилинский С. Г.: 195
 Виссарион Никейский: 377
 Волудакис В.: 434
 Воскресенский Г. А.: 176
 Вриенний, архидиакон: 47, 102
 Вротин: 185
 Гавриил, исихаст: 24
 Гавриил Севир: 449

- Гаий, адресат *Послания* II Дионисия Ареопагита: 78, 297
 Геннадий (Георгий) Схолярый: 6, 377, 396, 432, 440—441, 453
 Геннадий, митрополит Илинопольский: 17
 Георгий Галисиен: 138
 Георгий Гемист Плифон: 26, 368, 376—378
 Георгий Исарис: 109—110
 Георгий Лапиф: 28, 50—51, 73—74, 76, 88, 93, 102, 113—114, 118, 142, 359, 386, 460
 Георгий Ларисский: 40
 Георгий Метохит: 445
 Георгий Мосхамбар: 445, 450
 Георгий Пахимер: 7, 9, 11, 16, 19—20, 24—25
 Георгий Факрасис: 155
 Георгий, автор канона св. Григорию Паламе: 161
 Герасим, иеромонах: 147
 Герасим, патр. Иерусалимский: 96
 Герд Л. А.: 328
 Герман II, патриарх: 6
 Герман Святогорец: 22, 43
 Гесиод: 30, 183
 Голубев С. Т.: 335—336
 Голубинский Е. Е.: 142
 Гомер: 30, 183
 Горянов Б. Т.: 127, 352, 396
 Григор: 392
 Григорий Акиндин : *см.* Акиндин
 Григорий Бар-Эрбайя: 425
 Григорий Богослов: 183, 287, 313, 364, 404, 421—423, 440, 444, 447—449, 461
 Григорий Великий, папа Римский: 281
 Григорий Диррахийский: 77
 Григорий Кипрский, патриарх: 5—9, 11, 14, 16, 23, 52, 310—313, 324, 361, 373, 438, 444—450
 Григорий Нисский: 30, 134, 186—189, 191—192, 206—208, 211—212, 219, 232, 236, 265, 271, 285, 364, 378, 403, 405, 412, 461
 Григорий Пакуриан: 33
 Григорий Сардийский: 77
 Григорий Синаит: 35—37, 39, 41, 46, 48, 54, 59, 63, 100, 103, 125, 142, 189, 195, 204—205, 216, 357, 360, 374, 395, 403, 415, 453
 Григорий, наставник св. Григория Паламы: 35
 Гуго Этериан: 439
 Гумберт: 420, 443—444
 Давид Дисипат: 40, 63—64, 75, 103, 107, 111, 357, 376
 Давидсон А. Б.: 341
 Дамиан, адресат письма св. Григория: 286, 289, 292
 Дамиан Александрийский: 418
 Даниил Кизический: 7, 9
 Даниил Столпник: 84, 86
 Даниил Энийский: 76—77, 79, 108, 120, 132, 289, 295—296, 298, 303, 306
 Диадок Фотикийский: 198, 214, 403—404, 410, 412
 Дидим Слепец: 407, 452
 Димитракопулос А.: 445
 Димитрий Кавасила: 128
 Димитрий Кидонис: 38, 40, 66, 71, 94, 111, 114, 117—118, 143, 149, 156, 325, 376, 396, 399
 Димитрий Солунский: 36
 Диоген Лаэртский: 30
 Дионисий Ареопагит: 50—52, 78, 185—186, 193—194, 201, 212, 225, 232, 243, 245, 254—263, 270, 275—280, 282, 287, 289, 291, 297, 300, 326, 381, 389, 393, 402, 423—429, 431, 434, 440, 447—448, 450
 Дмитриев М. А.: 339
 Доброклонский А. П.: 272
 Домникя, адресат послания Иоанна Вышенского: 336
 Дорофей, авва: 357

- Дорофей, писец: 90
Дорофей, ученик св. Григория Паламы: 62, 90
Досифей, патриарх Иерусалимский: 1, 46, 59, 130, 329, 337, 445
Досифея (Досифей), затворница: 334
Дунс Скот: 273
Евагрий Понтийский: 13, 41, 188—190, 192—194, 197—198, 205, 207—208, 213, 215—217, 405—407, 409—410, 424, 426, 431
Евгений Вулгарис: 445
Евдоксия, императрица: 425—426
Евномий: 157, 261, 285, 295, 298, 301, 402, 420
Евсевий Сугдейский: 140
Евстратий Никейский: 360
Евтихий, патриарх: 360
Евфимий Тырновский: 25, 63, 85, 142, 274
Екатерина II, императрица Всероссийская: 334
Елена, дочь Иоанна Кантакузина: 154
Елифаний Кипрский: 380
Елифанович С. Л.: 193, 286, 404, 457
Епихарида Палама: 32, 43
Еремин И. П.: 336
Ефрем Сирин: 317, 364, 406
Живов В. М.: 354, 459
Захария, папа Римский: 281
Зелинский В.: 369
Зизиулас И.: 351
Зион, император: 426
Златарски В. Н.: 39
Иакинф Коринфский: 118
Иакинф Фессалоникийский: 74, 92, 94, 101—102, 104, 110, 113, 118, 122, 131, 142
Иаков Кукунарис: 94, 100, 109, 118, 324
Иаков, архиепископ Болгарский: 445—446
Иван Александр, царь Болгарский: 63
Иван Федоров: 386
Иванова-Константинова К.: 357
Иващенко А.: 168, 302
Игнатий (Брянчанинов), еп. Кавказский: 338
Игнатий Калофет: 84
Игнатий Ксанфопул: 195, 412—413
Игнатий Лойола: 197, 347
Игнатий, епископ: 302
Игнатий, иером. скита Проваты: 35
Игнатий, исихаст: 194, 204
Игнатий, исихаст (Калофет?): 84
Игнатий, монах: 130
Игнатий, патриарх Антиохийский: 27, 47, 70, 87—90, 96—97, 100, 130, 133, 135—136, 246
Иерофей Лопадийский: 116
Иерофей, епископ Афинский: 425—426
Иерофей, монах: 110
Измаил, внук Орхана: 149
Илия, монах: 24
Иннокентий VI, папа Римский: 154
Иоанн, адресат речи св. Григория Паламы: 168, 214, 269, 414
Иоанн (Максимович), архиеп. Сан-Францисский: 370—371
Иоанн V Палеолог, император: 12, 21, 23, 84, 86, 95, 100, 105—106, 116, 138—140, 145—146, 153—158, 398—399
Иоанн VI (в монашестве Иоасаф) Кантакузин, император: 8, 16, 20—21, 27, 34, 44, 50, 56, 61—62, 65—69, 72, 74—75, 80—97, 102, 104—109, 111—112, 114—123, 126—132, 134—136, 138—140, 144—146, 148, 153—154, 156, 158,

- 161—162, 308, 324, 357, 389, 399, 461
Иоанн VIII, Палеолог, император: 398—399
Иоанн Векк, патриарх (униат): 445, 453
Иоанн Вышенский: 335—336
Иоанн Гавра: 63, 89, 240, 285, 289, 296—297, 301—302
Иоанн Дамаскин: 134, 292, 300, 381, 438, 446
Иоанн Ефесский: 9
Иоанн Журавский, протоиерей: 378
Иоанн Златоуст: 175, 266, 317, 364, 411—412, 417, 436, 461
Иоанн Итал: 29—30, 360
Иоанн, игумен Глосии: 35
Иоанн из обители Латрийской: 413—414
Иоанн Калека, патриарх: 18, 21, 55—56, 60—64, 66—75, 80—83, 85—99, 100—102, 104—107, 109, 112—113, 115—116, 118, 120, 122, 127, 131, 144, 160, 246, 296, 305, 324, 390, 392
Иоанн Кассиан: 191, 404, 410
Иоанн Киннам: 33
Иоанн Кипариссиот: 118, 120, 143, 396
Иоанн Кронштадтский (И. И. Сергиев): 394
Иоанн, митр. СПб. и Ладожский: 394
Иоанн Кукунарис: 38
Иоанн Лествичник: 13, 193, 198—199, 201, 205, 211, 357, 413
Иоанн Митридат: 425—426
Иоанн Монтенеро: 399, 400
Иоанн Мосх: 42, 193
Иоанн Павел II, папа Римский: 453
Иоанн Палеолог, деспот: 24, 111
Иоанн, пустынник: 412—413, 417
Иоанн Руф: 425
Иоанн, севастократор: 5, 20
Иоанн Скот Эригена: 276
Иоанн Филопон: 360
Иоанн Хила: 7—8, 445
Иоанн Хумн: 95
Иоанн Цимисхий, император: 33
Иоасаф, писец: 376
Иов Княгиницкий: 335
Иов Почаевский: 335
Иов, богомил: 40, 428
Иов, игумен Лавры: 43
Иов, исихаст: 43, 379, 382
Иов, митрополит Новгородский: 337
Иов, монах Лавры: 43
Иосиф Адрианопольский: 108
Иосиф Вриенний: 451
Иосиф Ганский: 120—121, 127, 130, 134, 144
Иосиф Калофет: 9, 16, 18, 41, 52, 62—63, 71, 76—77, 88, 92, 94, 97—99, 102, 107, 113, 144, 356
Иосиф (Калофет?): 52
Иосиф Критский: 40
Иосиф Патрасский: 105
Иосиф, иеромонах: 147
Ипполит Римский: 427, 455
Ирина (Евлогия) Хумнена: 11—12, 14, 86, 94—95, 111—113, 127
Ирина Порина: 39
Ирина, императрица, жена Кантакузина: 128
Ирина, св. императрица: 113
Исаак Аргир: 144
Исаак Мадитский: 77, 108
Исаак Сирий: 201, 334, 357
Исаак, богомил: 40
Исаак, прот.: 59, 85, 87
Исаия, авва: 411
Исаия Копинский: 335
Исаия Селимврийский: 141
Исаия, ученик св. Григория Синаита: 59
Исарис (Георгий?), чиновник: 109—110

- Исидор, патриарх: 21, 36—42, 48, 52, 55, 62, 75, 88, 91, 95—98, 100, 105, 107, 109, 111, 116—123, 127—129, 360, 376, 378—379
- Исихий Иерусалимский: 413
- Исихий Синайский: 413
- Иустин Философ: 167
- Кавасила (Николай?), сакеларий: 106
- Кали (Каллони) Палама: 32, 43
- Каллист I, патриарх: 21, 35—36, 39, 45—48, 55, 59, 75, 86, 109, 125, 127, 130, 134, 136, 138, 140, 146, 153, 158—160, 412—413
- Каллист Ангеликуд: 374, 451
- Каллист Ксанфопул: 195
- Каллист Тиликуда (см. Каллист Ангеликуд): 374
- Карабинов И.: 161
- Карл Великий: 309, 382, 399, 442
- Кацнельсон И. С.: 341
- Керн К.: 2, 167, 199, 200, 274—275, 317, 345, 429
- Кечакмадзе Н. И.: 360
- Кидонис, отец Димитрия Кидониса: 37—38
- Кидониса (старшего) дочь: 37—38
- Кинам, мистик: 94
- Киприан, митрополит Киевский: 23, 25
- Кириак, преп.: 193
- Кирилл Александрийский: 175, 177, 249, 259, 300, 313, 406, 426, 440, 449, 461
- Кирилл Белозерский: 418
- Кирилл Лукарис: 329, 337
- Кирилл Сидский, митрополит: 142, 153
- Кислас П.: 387
- Констант I, патриарх: 136
- Констант Каламарис: 147
- Константий, духовник серрской Пантанассы: 158
- Константий, игумен Костамонитского монастыря: 158
- Константий, псевдоним св. Григория Паламы: 158
- Константин XI, Палеолог, император: 398
- Константин Апамейский: 407
- Константин Арменопул: 98, 110, 125
- Константин Великий: 148
- Константин Копроним, император: 427
- Константин Палама: 27
- Константин Палеолог, второй сын Андроника II: 27
- Константин Хрисомалла: 413
- Константинидис Геро А.: 361
- Конгас Каламарис: 158
- Котельников В. А.: 339
- Кочев Н. Цв.: 313
- Крез: 112
- Кремнев Г. Б.: 397
- Кривошеин В.: 264, 274, 289, 344—346, 351, 370, 403, 416, 418
- Ксения, игумения (адресат трактата св. Григория Паламы): 173, 198—199, 203, 214, 216, 247
- Лаврентий Аланский: 77
- Лазар (Лазарь), князь: 357, 375
- Лазарь, игумен Филофеу: 85, 87
- Лазарь, патриарх Иерусалимский: 87, 96, 104, 116, 121, 140
- Лакапин: 111
- Ланфранк: 443
- Лев Халкидонский: 19
- Леонтий Византийский: 249, 286, 294
- Леонтий, архиеп. Чилийский: 371
- Леонтьев К. Н.: 372, 397
- Лесков Н. С.: 328
- Лихачев Д. С.: 397—398
- Ловягин Е.: 310
- Ломизе Е. М.: 361, 389, 397—399
- Лосев А. Ф.: 340, 342—343
- Лосский В. Н.: 244, 274—275, 280, 282, 289, 339, 343, 347,

- 350, 400, 419, 428, 432, 435,
441—442
- Лурье В. М.: 39, 192, 362, 385,
390—391, 400, 409—410, 413,
416—418, 420, 422, 426, 432,
436, 444—445, 447, 451—453
- Любарский Я. Н.: 60
- Лютер М.: 349, 367
- Маврозумис: 149
- Макарий Невский, митр. Московский: 394
- Макарий Великий: 41, 91—92,
97, 99, 102, 190—192, 195,
198, 201, 206—207, 214, 216,
235, 241, 243, 294, 408,
410—411, 413
- Макарий Видинский: 77
- Макарий Коринфский: 382
- Макарий Магнезийский: 401
- Макарий Макрис: 451
- Макарий Палама: 32, 34, 97—98,
100, 102
- Макарий Серрский: 144
- Макарий Фессалоникийский: 91,
101, 122
- Макарий Хрисокефал: 105, 109,
391, 451
- Макарий Христупольский: 116
- Макарий, игумен Лавры: 85
- Маков Г.: 274
- Максим Исповедник: 134, 170,
177, 186, 188—190, 193—194,
198, 208, 237—240, 244, 249,
251, 258, 266—267, 269, 276,
282, 285—288, 291—292, 294,
300, 332, 348—349, 381, 394,
404, 406, 418, 421—422, 427,
432—433, 437, 439, 442, 444,
447—449, 454—455, 457—459
- Максим Кавсокаливит: 374
- Максим Ласкарис Калофер: 138
- Максим Маргуний: 449—450
- Максим Плануд: 452
- Максим, участник Собора
1351 г.: 138
- Максимовић Л.: 389
- Малахия Мефимский: 77
- Малик Насир II: 96
- Мануил Асень: 130
- Мануил Гавала: см. Маифей
Ефесский
- Мануил Глава: 59
- Мануил Калека: 40, 66, 94, 118,
156
- Мануил Комнин, император: 443
- Мануил Мосхопул: 111
- Мануил Цикандилис: 376
- Мария, дочь Андроника III: 63
- Марк Ефесский: 385, 390—391,
399—400, 420, 436, 451, 453
- Марк Кирт: 107
- Марк Подвижник: 405
- Марк, исихаст: 62, 72
- Марк, монах (XIII в.): 7—8, 11
- Марк, патриарх Антиохийский:
97
- Марк, ученик св. Григория Си-
наита: 48, 59, 100
- Матфей Ангел Панарет: 420
- Матфей Властарь: 125
- Матфей Ефесский: 8, 105,
115—117, 120—121, 127, 130,
134, 144, 146, 148, 324
- Матфей Кантакузин, император:
75, 139—140, 146
- Матфей, адресат письма Акинди-
на: 96
- Медведев И. П.: 84, 288, 328,
345, 347, 353—354, 363,
375—377
- Мейстер Экхарт: 391, 431
- Мелегий Пига: 449
- Мелегий Сириг: 329, 337
- Мелегий Смотрицкий: 386
- Меркурий, монах: 382
- Метаксакис М.: 368
- Мефодий Понтоиракийский: 141
- Мехмед II: 397
- Миллер Т. А.: 58
- Мина: 407
- Минин П.: 192
- Митрофан Патрасский: 105, 120
- Митяй: 23
- Михаил Акоминат: 429
- Михаил VIII Палеолог, импера-
тор: 6, 24, 81

- Михаил Асень: 63, 130
 Михаил Кируларий, патриарх: 443—444
 Михаил Пселл: 26, 360
 Мицько I. З.: 336
 Модест (Стрельбицкий), игумен: 327—328, 332, 338
 Моисей (Гумилевский): 212, 258
 Моисей Художник: 40
 Неофит Филиппийский: 106, 120, 144
 Несторий: 449
 Никандр, адресат письма св. Максима Исповедника: 285
 Никита Сеид: 360, 444
 Никита Стифат: 217, 416, 420, 443—444, 449
 Никита Хониат: 33, 393
 Никифор Влеммид: 373, 444—448
 Никифор Григора: 2, 8, 16, 18, 28—31, 35, 39—41, 43, 45, 49—50, 62, 64—67, 69, 71, 74, 79, 81—82, 85, 89—91, 97, 102—105, 107—108, 110, 112—115, 117—120, 127—135, 138—140, 142—144, 146, 148—149, 153—159, 179, 246—247, 249, 251, 256, 264, 275—277, 289, 291, 298, 301—302, 304—305, 365, 390, 441, 461
 Никифор Исихаст: 13, 54, 128, 156, 195—197, 205—207, 360, 414—415, 446
 Никифор Каллист Ксанфопул: 393
 Никифор Хумн: 11, 13, 24, 111
 Никодим, Ватопедский монах: 25, 34
 Никодим Метакса: 450
 Никодим Святогорец: 1, 329, 330—333, 347, 363, 382, 434
 Николай I, император Всероссийский: 331
 Николай Кавасила: 16, 20—21, 26, 106, 110—111, 114, 122, 155, 198, 319, 375—376, 378, 387, 456
 Николай Комнин-Пападопуло: 110
 Николай Кузанский: 368, 377
 Николай Матаранг: 108
 Николай Мефонский: 444
 Николай Мистик, патриарх: 81
 Никон (Рождественский), еп.: 395
 Никон Черногорец: 411
 Нил «Италиец»: 24—25
 Нил Дамила: 436, 451
 Нил Кавасила: 374, 387
 Нил Лакедемонский: 77
 Нил Мироточивый Афонский: 328
 Нил Родосский: 67
 Нил Синайский: 188—189, 380, 405
 Нил Созопольский: 140—141
 Нил Сорский: 25
 Нил, монах (XI в.): 419
 Нил, монах «прибывший из Сицилии»: 24
 Нил, патриарх: 27, 126, 153, 330
 Нифонт Скорпий: 125
 Нифонт, антипаламит: 79
 Новоселов М. А.: 340
 Нуцубидзе Ш.: 425
 Оккам Уильям: 164, 166, 257, 323
 Оптат Милевский: 455
 Ориген: 188—189, 192—193, 209, 212, 217, 303, 405, 407, 424, 442
 Орхан: 149—150, 153
 Острогорский Г.: 3, 20, 123
 Павел VI, папа Римский: 349
 Павел Асень: 45, 271—272, 289, 296, 298
 Павел Ксанфский: 108
 Павел Латрский: 413—414
 Павел, *μοναχὸς καὶ ἡγούμενος τῶν Γλωσσίων*: 35
 Павел, легат папы Урбана V: 16, 108, 154, 156, 308, 389
 Павел, прот Афона: 35

- Паисий Величковский: 195, 333—334, 385
 Пантелеймон, иером.: 417
 Пантенет: 185
 Пападопуло-Керамевс А. И. (см. также Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 'А.): 16, 24, 41, 43
 Парацельс: 391
 Парменид: 185
 Пахомий, патриарх Антиохийский: 135—136
 Пелагий: 166, 229, 404
 Перуджино: 69
 Петр, митрополит Киевский: 17
 Петр Антиохийский: 444
 Петр Афонский: 22, 44, 199, 203
 Петр Ивир: 425—426
 Петр Каллиникский: 418
 Петр Могила: 329, 335—337
 Петр, патриарх Иерусалимский: 407
 Петр-Фома, папский легат: 390
 Петарка: 69
 Пирр, патриарх (монофелит): 285—286
 Платон: 29—30, 50—51, 54—55, 164, 167, 181—183, 185, 192, 194, 341, 359, 425
 Плотин: 183, 186
 Погодин А.: 126, 159, 166, 317, 426
 Подмошенский Г.: 371
 Подскальский Г.: 336, 362—363, 367
 Польский М.: 394
 Поляковская М. А.: 376
 Помяловский И. В.: 35, 216
 Попов И. В.: 192, 275
 Попов К. Д.: 403
 Поповић Јустин: 342, 356, 366, 368, 372, 454
 Порфирий (Успенский), епископ Чигиринский: 2, 39—40, 71, 109, 115—116, 120—121, 130, 139, 143, 327—328
 Порфирий: 30, 183, 327—328, 401
 Прокл: 359—360, 423, 426
 Прохор Кидонис: 16, 66, 94, 118, 156, 160, 389, 396, 398
 Прохоров Г. М.: 23, 63, 150, 277, 279, 354, 356—357, 375—376, 389, 397—398, 429
 Псевдо-Кирилл Александрийский (греч. автор VII в.): 292, 446
 Псевдо-Кирилл Александрийский (коптский автор): 415
 Радович А. (см. также Рάντοβιτς 'А.): 356, 366, 400, 436—437, 451
 Радченко К. Ф.: 25, 41
 Решикова В.: 274
 Ричард Английский: 383
 Рожер де Флор: 18
 Ромил Видинский: 357
 Роуз (Rose) Серафим, иером.: 371
 Руло Ф.: 347
 Савва (Тихомиров), архиеп.: 328
 Савва Ватопедский: 85—86, 91—92, 98—99, 117, 119, 122, 148—149
 Савва Логара: 92
 Савва Освященный: 42
 Савва Сербский: 124—125
 Савеллий: 301, 310
 Самарин Ю. Ф.: 338
 Светозарский А.: 342
 Святогорец (псевдоним неросхим. Сергия Веснина): 339
 Севир Антиохийский: 176
 Севириан Гавальский: 436
 Селиот: 24
 Семен Денисов: 334
 Семирамида: 112
 Сенокосов Ю. П.: 345
 Серафим Саровский: 334—335
 Серафим (Соболев), архиеп.: 395
 Сергей Радонежский: 375
 Сергей (Страгородский), патриарх Московский: 419, 441
 Сидоров А. И.: 404, 406, 427, 457—458
 Симеон Новый Богослов: 13, 54, 195, 197, 204, 207, 217, 224,

- 344, 347, 357, 409, 413—418, 443
- Симеон Месопотамский: 190, 408—409
- Симеон Метафраст: 241, 294
- Симеон Солунский: 413, 420, 451
- Симеон Столпник: 425
- Симеон, номофилак: 295—296
- Симеон, автор *Corpus Macarianum* (согласно арабской версии): 408
- Скутариотис: 89
- Смирнов Е. В.: 401
- Смирнов И. Н.: 372
- Соколов И. И.: 36, 445
- Сократ: 183
- Соловьев А.: 124
- Соловьев В. С.: 332, 343
- Соловьев Вл. С.: 397
- Сотирих: 443—444
- Сотиропулос Х. Г.: 389
- Софроний Лихуд: 337
- Софроний, патриарх Иерусалимский: 456
- Спиру А.: 349, 368—370, 452
- Стефан Никомидийский: 418
- Стефан Душан: 20, 44, 123—125, 129, 145, 153, 161
- Стефан Яворский: 337—338
- Сузо Г.: 391
- Сырку П. А.: 2, 25, 36, 63, 71, 85, 109, 115, 142, 274
- Сюзюмов М. Я.: 352—354
- Таронит, врач: 149—150, 152
- Татиан: 406
- Таулер Р.: 391
- Тертуллиан: 427
- Тихон, патриарх Московский: 374
- Тритемий, аббат: 391
- Троицкий И. В.: 5, 341, 445
- Троицкий С. В.: 394—395
- Урбан V, папа Римский: 156, 312, 398
- Успенский Ф. И.: 2, 30, 56, 60, 65—66, 124, 143—144, 353
- Феогност, митрополит Киевский: 142
- Феодор Атуэмис: 111, 130—131
- Феодор Влахернский: 60
- Феодор Дексий: 72, 127, 130—131, 144
- Феодор Ласкарь, император: 445, 448
- Феодор Мелитиниот: 66, 94, 118, 156
- Феодор Метохит: 25, 28—30, 378
- Феодор Мопсуетский: 420
- Феодор Студит: 13, 243, 271—272, 381, 455
- Феодор, адресат беседы св. Иоанна Златоуста: 266
- Феодор, адресат речи св. Григория Паламы: 126, 146, 168, 214, 243, 269, 413
- Феодора, амма: 411
- Феодора, императрица: 113
- Феодора, инокия: 411
- Феодорит Кирский: 175, 206—207
- Феодосий Антиохийский: 425
- Феодосий Киновиярх: 42
- Феодосий Палама: 32—34
- Феодосий Тырновский: 39, 63—64, 142
- Феодосий Юнейший, император: 425
- Феодотия Палама: 32, 43, 58
- Феодул, ритор (Фома Магистр): 110
- Феоктист Студит: 16—18, 24, 41, 43, 373, 417
- Феолипт Филадельфийский: 7—8, 11—16, 23—24, 32, 37, 44, 83, 112, 198, 245, 358—359, 373—374, 453
- Феофан Никейский: 257, 426
- Феофан (Говоров) Затворник: 173, 189, 194—195, 241, 382, 385, 403, 405, 411, 417, 426
- Феофан Быстров: 394
- Феофан Прокопович: 338
- Феофил Александрийский: 407
- Феофил Антиохийский: 424

- Феофил, адресат *Послания к игумену*: 412
 Филарет (Гумилевский), митрополит Киевский: 128
 Филарет (Дроздов), митрополит Московский: 328
 Филимон, авва: 410
 Филоксен: 185
 Филолай: 185
 Филофей Коккин, патриарх: 9, 11, 16, 18, 21—23, 25, 27—30, 32—37, 40—45, 47—48, 51, 55, 58—59, 61—64, 69, 71—72, 74, 79, 82, 84—88, 90—92, 95, 98, 102—103, 107, 114, 117—119, 121—122, 124, 126—130, 132, 138, 140, 142, 145—146, 148—151, 153—154, 156—161, 213—214, 257, 302, 304, 308, 316, 330, 356, 359, 374—375, 382, 451, 461
 Филофей Селимврийский: 47, 50, 55, 111, 129, 134, 141, 144
 Фичино М.: 391
 Флоренский П. А.: 339—343
 Флоровский Г. В.: 225, 285—286, 331, 336—337, 339, 343, 345, 347—348, 351—352, 367, 371—372, 442
 Фома Аквинский: 3, 276, 325, 364, 374, 387, 396, 431—432, 452, 456
 Фома Магистр: 47, 102, 110—111
 Фотий, архимандрит Юрьевский: 338—339
 Фотий, патриарх: 6, 26, 309—312, 349, 373, 432, 443—444, 446—450
 Франческо да Камерино: 383
 Фудель И.: 397
 Халкидонский митрополит (анонимный): 12, 112
 Харитон Апронский: 120
 Харитон, игумен Валаамского монастыря: 417
 Хармид: 185
 Хионий: 151
 Хитров М. И.: 42, 193
 Холмогоров Н. Л.: 272
 Хомяков А. С.: 327, 341
 Хоружий С. С.: 342, 356
 Хризостом, митрополит Флоринский: 369—370
 Церетели Г. Ф.: 360
 Циракис: 38
 Чаушеску Г.: 333, 346
 Чичагов Серафим, митрополит Ленинградский: 334
 Шанидзе А. Г.: 33
 Шенуте: 409
 Эйкалович Г.: 441
 Экономцев И.: 150, 355
 Эразм Роттердамский: 377
 Эрн В.: 341
 Юлиан Галикарнасский: 176, 404
 Юлиан Отступник: 183
 Юстиниан Великий: 188
 Яннарас Х. (см. также Γιανναράς Н.: 331, 349, 361, 363, 433—435, 442
 Яцимирский А.: 274
 Ёоровић В.: 123
 Abramowski L.: 408
 Afanassief N.: 247
 Alberigo G.: 390
 Ambrose, Bishop: 345, 370
 Amman E.: 461
 Andreas de Santacroce: 399
 Armati A.: 129
 Arnakis G. G.: 147, 149—150
 Ashiotis H. I.: 374
 Aubineau M.: 430
 Auxentius, Bishop: 345, 370
 Baarda T.: 460
 Bacht H.: 365
 Balfour D.: 36, 154, 413
 Banescu M.: 17
 Barnard L. W.: 380
 Barrois G.: 349
 Beck H.-G.: 25
 Bekker I.: 7, 33, 461

- Beyer H.-V.: 12, 39, 63, 66, 128, 377
 Bickerman E.: 369
 Binns J.: 42
 Bloom A.: 206
 Blumenthal U.-R.: 276
 Bœspflug F.: 380
 Bois J.: 35, 66, 188
 Boissonade J.F.: 13
 Boivin J.: 2
 Boojamra J. L.: 17, 391
 Bornert R.: 376
 Bottini G. C.: 415
 Boureau A.: 382
 Bousset W.: 216
 Bouyer L.: 349
 Bréhier L.: 18, 28, 82—84, 95
 Bréhier É.: 183
 Brennecke H. Ch.: 408
 Breydy M.: 295
 Brons B.: 428
 Brooke G. J.: 430
 Browning R.: 75
 Bunge G.: 189

 Callahan J. F.: 219
 Camelot P. T.: 263
 Canard M.: 96
 Candal E.: 273, 348, 387
 Candal M.: 103, 144, 155—156
 Canivet P.: 207
 Cantalamessa R.: 243
 Carlotta E. M.: 111
 Carmignac J.: 425, 431
 Cazelles H.: 378
 Ceresa-Gastaldo A.: 300
 Ceriani A.: 110
 Charanis P.: 19, 21, 122
 Chrysostomos, Bishop: 345, 370
 Citterio E.: 333
 Classen P.: 439
 Clément O.: 4, 369
 Codina V.: 404
 Collomp P.: 35
 Combefis M.: 5, 130
 Comillas: 103
 Congar Y. M.-J.: 365
 Congourdeau M.-H.: 364, 376
 Constantinides Hero A.: 12, 28, 50, 138, 217, 388

 Conte P.: 193
 Corsini E.: 405, 428
 Crusso M.: 401
 Cullmann O.: 253
 Cupane C.: 461

 Dörries H.: 413
 Dalmais I.-H.: 190
 Daniélou J.: 30, 187, 408
 Darrouzès J.: 5, 69, 74—75, 101, 115, 121, 130, 133, 139, 141—143, 160, 384, 390, 413, 414
 Davidov D.: 124, 387
 de Andia Y.: 428
 de Beauduin L.: 50, 164, 247, 275
 de Durand G.-M.: 157, 295
 de Gandillac M.: 258
 de Ghellinck J.: 12, 32
 de Halleux A.: 350, 433
 de Jonge M.: 460
 de Muralt E.: 95, 133
 de Régnon Th.: 309
 de Rubeis: 5
 Delchaye H.: 16, 24
 Denzinger H.: 193
 der Nersessian S.: 392
 des Places É.: 403—404
 Diehl Ch.: 17
 Dodds Ch. G.: 430
 Dold A.: 139
 Dölger F.: 81, 95, 116, 139, 141
 Dondaine A.: 439
 Doucet M.: 285, 432
 Doutreleau L.: 157, 295
 Dragas G. D.: 410
 Draguet R.: 176
 Du Cange Ch. D.: 151
 Ducellier A.: 149

 Ehrhard A.: 16, 109—110
 Eldarov G.: 319
 Eleuteri P.: 33
 Eliade M.: 196
 Elm S.: 405
 Erickson J. H.: 443

 Fabricius J. A.: 110
 Fahey M. A.: 452
 Favre R.: 421

- Featherstone J.: 39
 Follieri H.: 128
 Fontrier Ambroise: 365
 Fouilheron J.: 330
 Fraigneau-Julien B.: 418
 Franco M.: 152
 Fuchs F.: 28—29
 Fyrigos A.: 50
 Gabhauer R.: 444
 Gardet L.: 194, 196—197
 Garrigues J. M.: 348
 Garsoïan N.: 419
 Garzya A.: 5, 155
 Gautier P.: 33, 360
 Géhin P.: 405
 Gemmiti D.: 50
 Gendle N.: 405
 Gero S.: 427
 Gianelli C.: 56, 317
 Gillet L.: 14
 Gilson E.: 166, 431
 Gordillo M.: 318
 Gouillard J.: 11, 30, 60, 144, 376, 413
 Grabar A.: 2
 Grasmück E. L.: 408
 Gribomont J.: 379, 408
 Grillmeier A.: 365
 Grolimund V.: 17, 25
 Grossi V.: 243
 Grumel V.: 60, 273, 284
 Grégoire H.: 59
 Guichardan S.: 273
 Guillard R.: 17, 30, 79, 110, 113, 128, 131, 137, 154, 155
 Guillaumont A.: 188, 192, 206, 405, 407, 431
 Guillaumont C.: 405
 Guillou A.: 35—36
 Hackett J.: 136
 Haddad P. R.: 136
 Halecki O.: 154
 Harlesius G. Chr.: 110
 Hartmann W.: 382
 Hatlie P. J.: 272
 Haugh R.: 382, 442
 Hausherr I.: 13—14, 188—189, 191, 195, 197, 204, 346—347
 Heath R. G.: 450
 Heil G.: 258
 Heinzer F.: 404, 419, 421, 455
 Hilhorst A.: 460
 Hisamatsu E.: 36
 Hofmann G.: 399
 Honigmann E.: 141, 425
 Houdret J. Ph.: 348
 Hunger H.: 6, 42, 375, 461
 Hussey M. E.: 452—453
 Jaeger W.: 191
 Janin R.: 84, 87, 89
 Jeauneau E.: 276
 Jevtić A.: 387
 Jireček C.: 63
 Joannou P.: 22, 91, 360
 Joantá R. (S.): 333
 Journet Ch.: 349, 454
 Jugie M.: 2, 5—6, 32, 34—35, 48—49, 65—67, 69, 72, 74, 77, 96, 98, 103, 114—115, 138, 143, 273—274, 304, 308, 318—319, 327, 346, 349, 444, 452
 Kakridis I. Th.: 387
 Karalevskij C.: 67, 97, 136
 Karayiannis V.: 432
 Kislinger E.: 461
 Klijn A. F. J.: 460
 Klostermann E.: 206, 413
 Kolbaba T.: 386
 Korablev B.: 95, 125
 Kotter B.: 300
 Koulomzine N.: 247
 Kravari V.: 95
 Kresten O.: 42, 461
 Kroeger M.: 206, 413
 Krumbacher K.: 110
 Künkel Ch.: 345
 Kurtz E.: 95, 125
 Lackner W.: 392
 Laga C.: 137, 294
 Laiou A. E.: 6
 Lambecius P.: 120

- Lambros (Lampros) S. P.: 105, 136, 143
 Lameere W.: 5
 Lange G.: 381
 Langerbeck H.: 211
 Lanne E.: 409
 Larchet J.-C.: 432, 455
 Laurent V.: 2, 7, 12, 32, 38, 100, 102, 112, 127, 327
 Le Guillou M. J.: 348
 Le Quien M.: 5, 136
 Lefort J.: 59
 Lemerle P.: 3, 35—36, 59, 108, 125, 140—141
 Leone P. A. M.: 49, 114, 128, 153
 Léthel F.-M.: 432
 Levison J. R.: 176
 Limet H.: 188
 Lison J.: 349, 364—365, 419, 453
 Loenertz R.-J.: 2, 38, 49, 64, 72, 90, 99, 110—111, 119, 138—139, 141
 Loos M.: 33
 Lossky N.: 380
 Lyonnet S.: 175
 Maccarone M.: 382
 Mainardi A.: 25
 Malvy A.: 335
 Mandouze A.: 330
 Mangenot E.: 461
 Mango C.: 310
 Mansi J. D.: 130
 Maraval P.: 380
 Marcevski I.: 357
 Markesinis B.: 137
 Marksches Ch.: 408
 Marrou H.-I.: 4
 Marsh F. S.: 425
 Martini E.: 110
 Marx M.: 189
 Masai F.: 376
 Matejic P.: 357
 Mc Donough J.: 187
 Meineke A.: 33
 Mercati G.: 56, 66, 94—96, 98, 105, 109, 118, 129, 131, 133, 135—137, 156, 273
 Miklosich F.: 21, 75, 110, 125, 135—136, 138, 142
 Mošin V.: 20
 Monsaingeon M.-J.: 403
 Moravcsik G.: 64
 Moss V.: 369—370
 Munitiz J. A.: 445
 Murray Ch.: 380
 Musurillo H.: 30
 Müller J.: 21, 75, 110, 125, 135—136, 138, 142
 N, игумен: 382
 Nadal Cañellas J. S.: 9, 348—349, 364, 388—389, 431
 Nagel P.: 269
 Nasrallah J.: 136
 Neale J. M.: 136
 Nemoy L.: 398
 Nicol D.: 391
 Nivière A.: 396
 Obolensky D.: 33, 39
 Omont H.: 39
 Orlandis J.: 451
 Ostrogorskij G.: 20—22, 25, 82, 95, 122—123, 147
 Papachryssanthou D.: 35—36
 Papadakis A.: 5
 Paramelle J.: 403, 412
 Pargoire J.: 24
 Pasarelli G. I.: 391
 Périchon P.: 376
 Petit L.: 2, 6, 33, 59, 108—109, 441
 Philarète (Motte), archim.: 337, 419, 457
 Philippidis-Braat A.: 147
 Photios (Terestchenko), Mgr.: 337, 419, 457
 Pitra I. B.: 417
 Podskalsky G.: 330, 335—337, 362, 450, 460
 Polemis I. D.: 257
 Prestige G. L.: 287, 292, 309
 Pruche B.: 263
 Puech H.-Ch.: 280
 Quasten J.: 408

- Radoslavljevic A.:** 419
Ramos-Lissí n D.: 451
Ranson P.: 191
Rapp C.: 5
Regel W.: 95, 125
Regnault L.: 410—411
Reinsch D.: 127
Rexheuser A.: 17
Riedinger R.: 193
Ries J.: 188
Riesenfeld H.: 430
Rigo A.: 12—13, 33, 36, 39—40, 43, 63, 108, 125, 195—196, 358—361, 373, 375, 378—379, 385, 412—417
Ritter A. M.: 427
Romanides J. S.: 175, 351, 419, 451
Roques R.: 212, 255, 258—260, 270, 424, 427—429
Roullard G.: 35
Ruffmann K.-H.: 17

Sachot M.: 430
Salaville S.: 12, 14—16, 32, 359, 376
Samardžić R.: 124, 387
Saxer V.: 427, 455
Scazzoso P.: 427—428
Schatz K.: 382
Schirò G.: 2, 28, 49, 54—55, 179, 194, 255, 278, 387
Schmemann A.: 247
Schoors A.: 137
Schopen L.: 461
Schreiner P.: 67, 89, 117
Schultze B.: 439
Seibt W.: 6, 375
Sesboüé B.: 157, 295
Ševčenko I.: 20—21, 28, 122, 336
Sherrard L.: 403
Sherwood P.: 190, 282
Schönbörn Ch.: см. von Schönbörn Ch.
Sideridès L. A.: 6
Sinkewicz R. E.: 11—12, 14—15, 50—51, 169, 181, 208, 358—359, 373—374, 383—387, 400, 402—403, 420, 453
Solovjev A.: 20
Sopko A.: 5

Soulis G. S.: 123, 125
Soustal P.: 63
Spiteris J.: 386
Spiteris Y.: 330—331
Stăniloae D.: 81, 274, 346, 454
Steck O. H.: 459
Steel C.: 294
Stewart C.: 408
Stiernon D.: 347—348
Stiglmayr J.: 190
Suchla B. R.: 300, 429
Surkau H.-W.: 460
Svoronos N.: 35—36
Sweetnam J.: 243
Szyszman S.: 398

Tachiaos A.-E. N.: 333, 375
Tafraï O.: 83, 122, 126
Talbot A. M. M.: 17—19
Tarchnišvili M.: 33
Thomson F. J.: 336
Thunberg L.: 404
Tillard J. M. R.: 364
Tinnefeld F.: 16, 156, 389
Tisserant E.: 335
Todt K. P.: 415
Trapp E.: 461
Treu M.: 120, 148
Tümmel G.: 380

Un moine de l'Église d'Orient: 14
Underwood P.: 28, 356

Vacant A.: 461
van Deun P.: 137
van Esbroeck M.: 407, 425
Vasič M.: 124
Villecourt L.: 190
Viller M.: 188, 190, 193, 335
Villot J.: 349
Vischer L.: 309, 454
Voelker W.: 190
von Balthasar H. U.: 251, 286, 294
von Ivánka E.: 307—308
von Lilienfeld F.: 17
von Schönbörn Ch.: 381, 404, 419
Voordeckers E.: 16, 156, 344, 389

Walter R.: 391
Ware K.: 378, 403, 410

- Weaver D.: 175
 Weiss G.: 65, 82—83, 127, 389
 Welykyj A. G.: 335
 Wendebourg D.: 311
 Wenger A.: 349
 Westerink L. G.: 310
 Wickham L.: 408
 Witter P.: 147, 151
 Zakynthinos D. A.: 38, 100, 105
 Ἀγγελόπουλος Α. Α.: 375
 Ἀντονιάδης Ἐ. Μ.: 72
 Ἀριστάρχης Σ.: 310
 Ἀριστόκλης Θ.: 136
 Βέης Ν.: 159
 Γιανναρῶς Χ. (см. также Яннарас Х.): 331
 Γλαβινῶς Ἀ. Ἀ.: 19
 Γόνης Δ. Β.: 39
 Δουβουνιώτης Κ. Ἰ.: 27, 159
 Ἰγνάτιος, ἱερομόναχος: 35
 Καϊμάκης Δ. Β.: 79, 114, 119, 148, 154, 304
 Καρμίρης Ι.: 130
 Κουρούσης Σ. Ι.: 8, 33, 127
 Κύρρης Κ.: 74
 Λακαληνός: 111
 Λαμπάκης Σ. Κ.: 92
 Λασούρδας Β.: 310
 Μανούσακας Μ. Ι.: 105
 Μαντζαρίδης Γ. Ι.: 356, 366, 403, 421
 Νικολόπουλος Π. Γ.: 412
 Οἰκονομίδης Ν.: 84
 Οἰκονόμος (ὁ ἐξ Οἰκονόμου) Σ. Κ.: 126, 146, 168
 Παντελεήμονος Β': 160, 361, 375, 452
 Παπαδόπουλος Σ.: 374
 Παπαδοπούλος-Κεραμεὺς Ἀ. (см. также Пападопуло-Керамевс Α. Ι.): 47
 Παπαμιχαήλ Γ.: 331—332, 327
 Πάσχος Π. Β.: 125
 Πιτσάκης Κ. Γ.: 98, 108, 110
 Ράντοβιτς Α. (см. также Радович Α.): 357, 400, 436—437, 446
 Σακκέλιον Ἰ.: 136
 Σάκκος Σ. Ν.: 439
 Σμυρνάκης Γ.: 35, 48
 Τρωϊάνος Σ. Ν.: 270
 Τσάμης Δ. Γ.: 9, 16, 36, 41, 63, 85, 88, 92, 111, 117, 148, 461
 Τσιγαρίδας Ε.: 160
 Τσιούμης Χ.: 160
 Τσολάκης Εὐδ. Θ.: 113
 Ὑάκινθος ὁ Θεσσαλονίκης: 74
 Φανουργάκης Β.: 147
 Χρήστου Π. Κ.: 103, 158, 216, 256, 361, 462
 Ψευτογκῶς Β. Σ.: 375, 446
 Ζήσης Θ. Ν.: 360, 460

После завершения работы над настоящим изданием в распоряжении издателей оказались две важные публикации, упоминавшиеся выше как недоступные. Это издание трактатов Акиндина против св. Григория Паламы (ср. выше, с. 9) и монография Ж.-К. Ларше о св. Максиме Исповеднике (ср. выше, с. 432). Первая из названных книг, помимо текста источника первостепенной важности, содержит подробный анализ аргументации обеих спорящих сторон. Вторая книга должна быть сегодня признана лучшим введением в богословие св. Максима. За редким исключением, почти все наши ссылки на исследовательскую литературу об этом отце теперь следовало бы заменить ссылками на моногра-

фию Ларше. В частности, труд Ларше содержит детальное сопоставление учения св. Максима с богословием св. Григория Паламы (включая исчерпывающий анализ современной литературы вопроса — той самой, появление которой было стимулировано работами о. Иоанна Мейендорфа). Кроме того, в монографии подробно рассмотрен сложный вопрос о реальном и полном, а не только прообразовательном обожении праведников Ветхого Завета, таких как Мелхиседек (с. 208—219). Вывод Ларше совпадает с предложенным в комментариях к гл. VI части II: различие в обожении праведников Ветхого и Нового Заветов касается «...не природы или степени благодати, сообщенной праведникам, но скорее, оно состоит в том, что для патриархов и пророков это благодать стала доступной лишь в связи с их миссией — прообразованием дела... воплощенного Слова, тогда как в Новом Завете она становится доступной для всех» (с. 219). Ларше выпустил также подробное исследование антилатинской триадологической полемики св. Григория Паламы: J.-C. LARCHET. Introduction // Saint Grégoire Palamas. *Traité apodictiques sur la procession du Saint-Esprit* / Trad. et notes par E. Ponsoye. (Coll. l'Arbre de Jessé). Paris—Suresnes 1995. 7—104.

Оглавление

От издателя	X
От редакции	XI
Введение	1
Часть I. Личность св. Григория Паламы	5
Глава I. Учители св. Григория Паламы	5
Григорий Кипрский	5
Томос 1285 г.	6
От Григория Кипрского к св. Григорию Паламе	9
Св. Феодит Филладельфийский	11
Св. Феодит и исихазм	12
Святитель Афанасий I	16
Его преобразования	17
Св. Афанасий и монастырские имущества	19
Его влияние	20
Природа исихастского обновления	23
Гора св. Авксентия	24
Монахи и гуманисты	25
Глава II. Молодые годы	27
Его обучение	28
Монашеское призвание	31
Встреча с мессалианством	32
На горе Афон	34
В Фессалонике	37
Новые контакты с богомилами	38
В Веррии	42
Пустынь Св. Саввы	44
Акиндин на Афоне	45
Игумен Есфигмену	48
Глава III. Варлаам и Соборы 1341 г.	49
Варлаам	49
Его встреча с монахами	51
Акиндин — посредник	53
Способ молитвы исихастов	54
Варлаам в Авиньоне	56
Акиндин защищает монахов	57
Святогорский Томос	58
Против мессалиан	60
Созыв собора	61
Попытки примирения	64
Проблема источников	65
Позиция патриарха	67
Июньский собор 1341 г.	67

Изъявление покорности Акиндином	70
Августовский собор 1341 г.	72
Осложнения в политике	74
Соборный <i>Томос</i>	76
«Фальсифицированные писания»	77
Глава IV. Период гражданской войны (1341—1347 гг.)	81
Политическая ситуация	81
Св. Григорий Палама и государственный переворот	82
Палама в монастыре Св. Михаила Сосфенийского	84
В Константинополе	85
Раздор с патриархом	86
В Ираклии	88
Арест св. Григория Паламы	88
Калека и Акиндин	90
Деятельность Акиндина	93
Донесение патриарху	94
Отлучение св. Григория Паламы	95
Рукоположение Акиндина	98
Столкновение патриарха с Анной Савойской	98
Паламитская реакция	102
Маневры Калеки	104
Его низложение	105
Византийское общество перед лицом спора	106
Колеблющиеся	108
Антипаламиты	111
Глава V. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский	115
<i>Томос</i> 1347 г.	115
Избрание Исидора	116
Оппозиция	118
Собор антипаламитов и осуждение их	120
Св. Григорий Палама и «зилоты»	121
Св. Григорий Палама и Стефан Душан	123
Прибытие в Фессалонику	126
Никифор Григора	127
Созыв нового собора	130
Первое заседание	131
Последующие заседания	132
Протест Арсения Тирского	135
Второй собор	136
Соборный <i>Томос</i> 1351 г.	138
Оппозиционеры	142
Глава VI. Последние годы	145
Св. Григорий Палама-пастырь	145
Новые политические осложнения	146
Пленник турок	147
Внук Орхана	149

«Хионы»	150
В Никее	152
Возвращение в Константинополь	153
Публичный спор с Григорой	154
В Фессалонике	157
Последние дни	159
Канонизация	159
Часть II. Учение святого Григория Паламы	163
Глава I. Борьба со светским эллинизмом: человек, лишенный благодати	164
Спор о познании Бога	164
Познание через тварный мир	166
Образ и подобие	169
Первородный грех	171
Грех и смерть	172
Передача смерти	174
Знали ли философы Бога?	178
Знание и спасение	179
Обьюродевшая премудрость	180
Платон	182
Аристотель	183
Разрезанные змеи	184
Случай Псевдо-Дионисия	185
Глава II. Богословское обобщение исихазма: жизнь во Христе	187
Исихазм до XIV в.	187
Евагрий	188
Преп. Макарий Великий	190
Две антропологии	191
Христианская йога?	194
Очищение и краткословная молитва	198
Молитва и мистическая антропология	200
Тело участвует в молитве...	201
...и в сверхъестественной жизни	203
Настоящий смысл психофизического способа	204
Оправданная критика	205
Роль сердца	206
В физиологии нет догматизма	208
Аскетика Воплощения	209
Цель Воплощения	210
Христианский смысл «возвращения в себя»	210
Христос внутри нас	211
Благодать крещения	213
Утренняя звезда	213
Воскресение души	216
Христианский материализм	217

Глава III. Христос и обоженное человечество: спасение, обожение и еклесиология	219
Духовное и историческое	219
Спасение	220
Таинства	221
Крещение и обожение	223
«Обязательная мистика»?	224
«Природа» и «благодать»	225
Что не есть благодать	226
Тварная и нетварная благодать	226
Синергия	227
Разнообразие благодатных даров	229
Единство Бога	230
Причастие нетварному	231
Отречение, его истинный смысл	232
Вера	234
«Умное» и «духовное»	236
Преобразование способностей чувств	237
Свет: средство и предмет видения	238
Действительное обожение	240
«Нетварные по благодати»	242
«Сотелесность»	242
Участие в Божественной природе	244
Церковь	245
Ее служение	246
Проблема христологии	248
Соединение ипостасное и соединение по энергиям	249
«Тело Божие»	251
Глава IV. Богословие истории: символы и реальность	253
Время линейное и время циклическое	253
Вмешательство Бога в историю	253
Символизм Варлаама	255
Тени и «телесные образы»	256
Псевдо-Дионисий	257
Видение лицом к лицу	260
Прообразы и историческая реальность	262
Эсхатология	263
Преодоление символизма	265
Реалистический символизм	266
Монашество: пророческое служение	268
Монашеское отречение	270
«Великая схи́ма»	271
Глава V. Богословие бытия: сущность и энергия	273
Скрытый Бог	274
Две экзегезы Дионисия	276
Недостаточность отрицательного пути	278
Положительное видение незримого	280

Богооткрывающая роль Христа	281
Божественное существование <i>ad extra</i>	283
Святой Максим	285
Персонализм	286
«Низшая Божественность»?	288
Весь Бог всецело в энергиях	289
Единственный Действитель	290
«Перихорисис»	292
Нет сущности без энергии	293
«Воипостасированные энергии»	293
Сущность как «причина» энергий	296
Энергии и Троица	297
«Умножение» Неделимого	298
Творение	300
Терминологические недоразумения	304
Природа различий в Боге по учению св. Григория Паламы	305
Бог действующий	306
Глава VI. Две особые проблемы:	
исхождение Святого Духа и мариология	309
Оттолоски арианских споров	309
Персонализм	312
Открытость	315
Богоматерь	316
Пречистая Дева	318
Наследие Адама	319
Заключение	323
Послесловие	327
Насколько помнили св. Григория Паламу в России и Греции?	327
Исихазм XVII—XIX вв. и наследие св. Григория Паламы	332
Афонский спор и предыстория «моды на паламизм»	339
Ближайшие предшественники о. Иоанна Мейендорфа	343
Историография исихазма с 1959 до середины 1970-х гг.	347
Историография исихазма с конца 1970-х гг. до 1995 г.	358
Где Священное Предание?	367
Комментарии	373
Использованные сокращения и особенности ссылок на некоторые источники	461
Именной указатель	463

Научный альманах
SUBSIDIA BYZANTINOROSSICA. T. 2

Утверждено к печати
*Санкт-Петербургским Обществом
византино-славянских исследований*

Редактор

В. М. Лурье

Художественный редактор

Б. В. Останин

Верстка

А. Д. Положенцев, А. В. Грибанов

Корректоры

Е. Я. Липинь, В. И. Важенко, О. П. Васильева

Диaposитивы изготовлены в издательстве «Азбука»

Альманах зарегистрирован

Северо-Западным региональным управлением Комитета РФ по печати

(г. Санкт-Петербург)

Свидетельство о регистрации № П-2041 от 05.07.96 г.

Подписано к печати с готовых диaposитивов 01.03.97.

Формат 70 x 100/16. Печать офсетная. Бумага офсетная № 1.

Усл. печ. л. 39. Тираж 1 500 экз. Заказ № .

ВИЗАНТИНОРОССИКА

199034, С.-Петербург, Университетская наб., 5

E-mail: byzros@infopro.spb.su факс: (812) 544 0076

Санкт-Петербургская типография № 1 ВО «Наука»

199034, С.-Петербург, 9-я линия, 12