

*Д. И. Макаров*

**Третий этап исихастских споров:  
столкновение исихазма и схоластики**  
*(Феофан Никейский и Иоанн Кантакузин  
против кружка братьев Кидонисов)*

**Хоружий С.С.:** Сегодня я особенно рад открыть очередной сезон нашего семинара, поскольку это первое заседание посвящено исихастской традиции, которая остается для нас неотъемлемой методологической базой, базой антропологического опыта, духовной школой и еще многим другим.

Сегодняшний доклад свидетельствует о том, что и для исторической, богословской мысли наших дней исихастская тема продолжает оставаться важным проблемным полем. Я также рад представить вам нашего докладчика, являющегося одним из ведущих отечественных специалистов по данной тематике, – Дмитрия Игоревича Макарова. Он недавно выпустил капитальную монографию по творениям святителя Григория Паламы и эпохе Исихастского возрождения. Предлагаемый вашему вниманию доклад освещает период, который непосредственно следовал за временем самого святителя Григория. Дмитрий Игоревич обозначил этот период как «третий этап Исихастских споров». На этом этапе полемика продвигалась в направлении, которое и сегодня звучит достаточно актуально. В названии доклада стоит: «Столкновение ис-

Заседание 12 сентября 2010 г.

ихизма и схоластики». Это – одна из репрезентаций извечной темы «Запад и Восток». «Западно-христианская духовная традиция в ее отношении к православной традиции». Это то, что и сегодня нами продумывается, что остается актуальным. И более того: сегодня мы пытаемся придать этому отношению некоторую новую конфигурацию, его переосмыслить, выстроить новый контекст. Доклад Дмитрия Игоревича будет еще одним шагом в этом направлении. И я с удовольствием представляю ему слово.

**Макаров Д.И.:** Добрый день, уважаемые коллеги. Я бы хотел остановиться на конкретном периоде длительностью в 3-4 года. Это 1367, 1370 и 1371 годы; от конца 60-х годов до конца 70-х годов XIV века. Рубежной вехой здесь является Константинопольский поместный собор 1368 года, который, как известно, канонизировал святителя Григория Паламу и осудил, наверное, наиболее видного и утонченного византийского томиста XIV века – иеромонаха Прохора Кидониса. Мы рассмотрим три группы основных лиц, принимавших участие в спорах. Во-первых, это византийские схоласты, преимущественно братья Кидонисы – Дмитрий и Прохор. К этой же группе примыкает и фигура латинского патриарха Константинополя Павла. Во-вторых, это исихасты, составившие оппозицию первой группе; из их великого сонма я кратко остановлюсь на воззрениях Иоанна Кантакузина и святого Филофея Коккина. А в-третьих, помимо прямых оппонентов в этом споре, я выделю такую пограничную фигуру между двумя традициями, как Феофан Никейский (митрополит Никейский). Хотя он и представляет исихазм, но с элементами томизма: с одной стороны, он выступает как учитель исихазма, но с другой – является гноссологом, теологом и философом, отчасти усвоившим томизм. Феофан Никейский, насколько можно реконструировать мотивы и суть его духовно-интеллектуальной деятельности, попытался доказать, что томизм как система не столь уж несовместим с православным мировоззрением: то есть всецело, конечно, несовместим, но отдельные его элементы укладываются в рамки допустимого для православного церковного интеллектуала мирозерцания.

Напомню, что ко второй трети XIV века православная и католическая традиции богословия, то есть традиции рефлексии о вере, осмысления веры, находились в состоянии глубокого взаимного отчуждения и осуждения. В 1241 году Парижский университет фактически осудил как ересь протонихастское учение о боговидении. Было осуждено положение о том, что ни людям, ни ангелам, и никому из тварных существ никогда не будет дано узреть сущность Божью. Иными словами, это нормальное и привычное для православной традиции апофатическое положение было осуждено парижскими богословами как ересь, что потом с

радостью поддержал Фома Аквинский. Со своей стороны Константинопольский Патриархат, византийская иерархия, отцы Церкви сначала осудили Филіокве (в 1285 году), а потом начали осуждать антипаламитов, которых обычно и называют «схоластами».

Под «схоластикой» в данном случае я понимаю некую разработку богословско-философской системы – именно богословско-философской, которая учит о Боге, но не опирается на церковное Предание, а представляет собой лишь плод интеллектуальных усилий автора. Классиками этой традиции в Византии являются как раз братья Кидонисы, опирающиеся на труды Фомы Аквинского. Типичным же представителем этой традиции является Павел, латинский патриарх Константинопольский, очень интересная фигура. В ту пору на Востоке была латинская иерархия, и он тоже принимал участие в исихастских спорах.

Таким образом, с одной стороны, я буду освещать взгляды этих трех групп лиц. Но, с другой стороны, я хотел бы в докладе провести мысль о том, что в этих столкновениях можно увидеть *два уровня коммуникации*. Первый уровень – *конфликтный*, присутствующий во всех исихастских спорах, и, в частности, в третьем периоде, прямое идейно-доктринальное столкновение. Этот уровень коммуникации характеризуется созданием образа врага, представлением своего оппонента в качестве такового, что особенно ярко проявилось в антипаламитской традиции. В частности, у Дмитрия Кидониса явно прослеживается разработка образа врага: приписывание оппоненту мыслей, которых у того не было, но которыми его антипаламит наделяет. Ярким примером здесь служит первая инвектива Дмитрия Кидониса против патриарха Филофея.

За первым уровнем коммуникации, который был основным в этих спорах, можно все-таки увидеть второй уровень: *попытку сближения традиций, не исключающую диалога*. В этом русле можно рассматривать деятельность Феофана Никейского. Хотелось бы кратко остановиться на этой теме, ее наметить.

Что такое третий этап исихастских споров? Говоря предельно кратко, исихастские споры – это крупнейшее духовно-богословское событие, процесс, конфликт, который длился свыше тридцати лет, примерно с 1334 года по 1368 год.

**Хоружий С.С.:** Дмитрий Игоревич, поскольку у нас аудитория не специализированная, то, думаю, введение и описание общего контекста были бы здесь бесполезны.

**Макаров Д.И.:** Да, я и сам хотел бы очертить общий контекст. Поскольку в этой теме и факторов множество, и цитат, и источников, то необходимо задать какие-то ориентиры и рамки. Как отмечают историки Византии, исихастские споры – это крупнейшее духовно-богословское

течение Византии, имевшее философские коннотации, крупнейшее – после иконоборческого спора. Кстати, иконоборческая составляющая в исихастских спорах тоже присутствует. Иконоборчество и антипаламитизм – это последние крупные мегаереси, суммировавшие многое из предыдущих ересей. Иконоборчество суммировало христологию, ложную антропологию. Исихастские споры (так называемая ересь антипаламитов, течение антипаламитской мысли) – это довольно сложный, но при этом достаточно целостный конгломерат богословских представлений. Это учение схоластического типа или школьное богословие, умозрение о Боге. Та традиция, о которой хотелось бы сегодня поговорить, опирается на томизм, на Фому Аквинского и даже на конкретные главы из его труда «Сумма против язычников»<sup>1</sup>, где говорится о том, что мышление Бога есть Его сущность, что воля Бога есть Его сущность. Пик конфликта был достигнут как раз на третьем этапе споров, в 1368 году, когда практически эти положения Фомы и византийских томистов были осуждены византийской Церковью. Существует известное высказывание отца Иоанна Мейсндорфа о том, что, одобряя учение святителя Георгия Паламы, Византийская Церковь отвернулась от духа Ренессанса. Это произошло еще в 1341 и 1351 годах, и в этом позднем периоде. Плюс к осуждению духа Ренессанса было еще основательно осуждено наследие томизма.

Но я не буду пересказывать все исихастские споры. Можно условно считать, что первый этап был в 30-х годах XIV века, в 40-е годы XIV века был второй этап, а третий этап – в 50-е и 60-е годы XIV века, время после центрального Паламитского собора 1351 года, Томос (то есть, вероопределение) которого стал определяющим для Церкви в целом. Этот третий этап был последним, заключительным. Крупнейший историк Церкви Антонио Риго пишет о том, что на данном этапе религиозные споры затихают<sup>2</sup>. С социологической точки зрения, спорщиков, наверное, становится меньше, остаются только группы рафинированных интеллектуалов, таких как братья Кидонисы, как Никифор Григора, которые продолжают спорить, еще пытаются переубедить высшее византийское духовенство, но они остаются уже в явном меньшинстве. Что касается позиции Церкви, то и оба брата Кидониса, и Никифор Григора анафематствуются, это факт<sup>3</sup>.

Чем важно для нас это столкновение? Тем, что это не только элемент прошлого, столкновение схоластики и живого опыта остается актуальным. Хотя и чисто исторически тут очень много любопытных моментов. В частности, отношение к Дионисию Ареопагиту, к Ареопагитикам – к этому великому памятнику. Влияние Ареопагита, как показал Антонио Риго, было гораздо более сильным, чем порой это предпола-

ет западная наука. Например, на Иоанна Кантакузина этот памятник оказал очень сильное влияние. А, допустим, Димитрий Кидонис с ходу опровергает ряд идей Ареопагита. И понятно, почему так происходит. Если взять толкование Ареопагитик Фомой Аквинским, то мы увидим, что он просто перетолковывает их в своем томистском русле. А между тем, это разные традиции. Паламиты принимают, одобряют идеи Ареопагита и об ангелах, и о Боге, и о познании, и т. д. Антипаламиты же часть принимают, а часть – нет, у них отношение выборочное, критичное. Можно привести и другие примеры.

С точки зрения сущности, эти споры для нас важны. Греческие ученые подчеркивали, что столкновение между патристикой и схоластикой характерно для разных этапов мысли. Если вспомнить призыв отца Георгия Флоровского возвратиться к Отцам, то тут как раз мы видим движение от схоластики в дурном смысле этого слова к живой святоотеческой традиции.

Можно коснуться и метода умозрения. Было бы неточно априорно полагать, что все схоласты – абсолютные и безудержные рационалисты, а исихасты – безудержные мистики, антирационалисты. Конечно, это неправильно. Например, Никифор Григора, духовный отец братьев Кидонисов, вообще отвергал применение силлогизмов в богословии. Он считал, что Бог настолько выше разума, что разум тут «не у дел». Святитель же Григорий Палама, наоборот, утверждал в богословии определенный род силлогизмов: силлогизмы доказательные или аподиктические (то есть силлогизмы с доказанной посылкой). Что такое «доказуемые силлогизмы» для Паламы и для всей церковной традиции, православной традиции? Это силлогизмы, которые опираются не на мнения, а на факт, на истину Откровения, на Писание, Предание, на догматы. – например, на догмат о троичности Бога. А, скажем, Варлаам Калабрийский, инициатор исихастских споров, был в целом еще больший рационалист: он опровергал силлогизмы с доказуемой посылкой, и говорил, что мыслить о Боге надо так же, как мы мыслим о началах физики или геометрии, то есть исходя из вероятностного силлогизма.

Таким образом, мысли основных защитников исихазма в вопросе о методе умозрения расходятся. Например, Иоанн Кантакузин – сначала император, потом монах-богослов – вообще отвергает силлогизм в богословии. Целый ряд страниц в его трактате «Первое опровержение Прохора Кидониса»<sup>4</sup> посвящен тому, что силлогизм в богословии вообще бесполезен, что главное – слушать сердце, и только тогда Бог дарует благодать и богопознание. Григорий Палама оказывается более рациональным в этом плане. Он прямо пишет в послании к Акиндину о роли аподиктических, доказуемых силлогизмов.

Если рамки темы немного расширить, то надо вспомнить и Никифора Влемида, во многом духовного отца исихастов. Это крупная фигура XIII века. Он отстаивает ту же позицию, что и Григорий Палама. Ученые нашли между ними ряд сходств. В чем их сходство? Влемид прямо пишет, что мы должны опираться на изглаголенные Духом Божиим речения наших отцов, которые являют истину богословия<sup>5</sup>. То есть, мыслить рационально можно, опираясь на богооткровенные истины. В частности, в труде Влемида «О том, что ничья жизнь не ограничена [заране установленным] пределом» эта мысль присутствует.

В том же смысле, что мыслить о Боге можно, но опираясь на истину богословия, высказывается и Феофан Никейский. Тут у него интересно получается. С одной стороны, у него прослеживается явный сенсуализм, рационализм; учение о двух интеллектах, пассивном и активном. Но, с другой стороны, все это как-то не уводит его от исихазма, а наоборот, Феофан Никейский пытается занять некую центральную позицию. Он подчеркивает, что в философии, или просто в жизни, в науке можно мыслить, опираясь на чувства, на интеллект, на память, на рассудок как высшую ступень логического мышления. Но кто хочет заняться богословием, тот должен опираться на откровения. Это такой суммирующий подход.

Чтобы не запутать вас в массе материала, хочу сразу указать на центральный для данного исторического этапа факт этого столкновения: на вероопределение в постановлении Константинопольского Собора 1368 года. Соборный Томос составлял патриарх Филофей Коккин, крупная фигура, ученик Григория Паламы, который прославил своего учителя, написал его житие и службу ему. В свою очередь Феофан Никейский и Иоанн Кантакузин рассматривали патриарха Филофея как своего учителя, то есть они являлись паламитами во втором поколении. Святой Филофей, боголюбец (Коккин – его прозвище. «коккинос», что значит «рыжий», «рыжеволосый») и составлял постановление Константинопольского Собора, в котором перечисляется то, что подлежит осуждению. Первый тезис, который осуждается Собором, – то, «что мысленная (*ноэра*, от слова *нус*, ум – Д.М.), энергия Божия есть Его сущность». И далее: «То, что мысленная сила Божия (*дюнамис*, потенция – Д.М.) есть его сущность». Этот тезис тоже осуждается. И по той же схеме осуждаются еще три тезиса: что премудрость Божия есть Его сущность; что истина Божия есть Его сущность; и что воля или воление Божие, есть Его сущность<sup>6</sup>. То есть в этот список входят: мысленная энергия, потенция, премудрость, истина и воление или воля. Можно открыть Фому Аквинского, «Сумму против язычников», и там мы найдем, что и воля (кн. 1, гл. 3), и мышление Божие (кн. 1, гл. 45) есть Его сущность. Через

посредство Прохора Кидониса эти положения были отцами Церкви осуждены. И здесь мы видим один из проблемных узлов, на который мне сразу хотелось бы обратить ваше внимание.

У Феофана Никейского встречается сходное учение о том, что мышление Божие есть Его сущность. Феофан Никейский цитирует Максима Исповедника и говорит так, что «по отношению к Богу следует полагать тождественным пребывание в сущности», то есть пребывание Бога в Его сущности и Его мышление, видение себя по сущности – это тождественные акты. Феофан Никейский опирается здесь на греческую традицию, на Максима Исповедника<sup>7</sup>. Святой Максим действительно написал в одной из своих богословских глав: «Сам Бог, целый и единственный, есть, по сущности, мышление, а по мышлению, Он же есть сущность»<sup>8</sup>.

Теперь я приведу пример того, как рассуждает Димитрий Кидонис, который старается опровергнуть эту мысль Феофана Никейского. Кидонис пользуется приемом удвоения сущности и говорит, что если так думать, то получится, будто в Боге присутствуют две премудрости: само бытие – одна премудрость, и собственно сама премудрость – как вторая. Он как бы раздвояет их. А дальше Димитрий Кидонис путем разных умозрений приходит к вопросу: как Бог познает Себя? Какой из премудростей Он пользуется: лучшей или худшей, высшей или низшей? А если Он познает Себя высшей премудростью, то зачем тогда низшая? Однако в этом рассуждении Димитрий Кидонис немного передергивает. Формально он адресует свое рассуждение патриарху Филофью – это текст из «Первой инвективы против Филофея». Моя же гипотеза состоит в том, что, вероятно, эти же слова Димитрий Кидонис мог обратить и против Феофана Никейского, поскольку эти исторические лица были знакомы.

Вероятно, что именно это учение Димитрий стремится довести до абсурда<sup>9</sup>, допуская в порядке мысленного эксперимента следующий случай: «Если же ни сущность не является премудростью, ни премудрость – сущностью, но первая мудра благодаря второй, а вторая является Сущим (так! – *Д.М.*) по причине первой, то обе они окажутся причинами друг друга: премудрость будет причиной для сущности ее бытия как мудрой (τοῦ σοφίᾳ εἶναι), а сущность станет для премудрости причиной бытия, да к тому же ни сущность не будет изначально (πρότως) мудрым, ни премудрость – изначально сущим...»<sup>10</sup> (р.). Общий дух полемики со стороны Димитрия – отрицание *перихорезы*, тогда как общая суть высказывания Феофана – утверждение *перихорезы* (понятия, которое он вообще высоко ценил и раскрывал в разных сферах, вплоть до мариологии). Такое же отрицание мы встречаем у *Акиндина*<sup>11</sup>. Димитрий Кидонис критикует мысль о том, что сущность и мышление совпадают в Бо-

ге. Дальше идет длинное рассуждение о том, что, если в Боге две премудрости, значит Бог не самодостаточен, значит, Ему высшей премудрости мало, следовательно, нужна еще худшая, низшая премудрость. Но это классическое передегивание слов оппонента. И далее Дмитрий Кидонис задаст вопрос: если эта низшая премудрость есть в Боге, тогда она – качество или акциденция? Или нечто случайное? Отвечая на этот вопрос, Дмитрий Кидонис акцидентальность бытия в качестве чего-то низшего атрибутирует, приписывает энергиям. То есть он пытается найти проблемные узлы в воззрениях своих оппонентов-паламитов и пытается акцидентальность приписать энергиям.

Сама тема энергий огромная. Если говорить кратко, то воззрения византийских томистов на энергию сводятся к трем тезисам. Энергия рассматривается либо как сама сущность, либо как нечто низшее, как низший бог или даже низшие боги, если быть точным. Далее Дмитрий позволяет себе пошутить над простотой рассудка и варварским характером имен, встречающихся в речи у св. Филофея (р. 303.222–224). Затем он высмеивает «...множество богов и вереницу Божественностей, нижележащее и вышележащее нетварное, уму постижимое и непостижимое, видимое и невидимое...» (р. 303.230–232). Он саркастичен: Филофей, дескать, уже и вправду стал богом по причастию низшему Божеству (р. 303.233–234) и естественным образом Божиим (стр. 235). Иными словами, он указывает, что появляется такая категория то ли эонов, то ли чего-то промежуточного, каких-то посредников: вроде, это Бог, а вроде бы и не Бог.

**Хоружий С.С.:** Что касается энергии. Это наша специальная тема, и мы стараемся здесь собирать весь материал. И вы упоминали, что есть четкая дефиниция энергии у Прохора Кидониса? Не лишне было бы ее зачитать.

**Макаров Д.И.:** Я имел в виду его слова в книге «О сущности и энергии». Прохор Кидонис пишет: «Сущность Божия – ни материя, ни форма, обладающая бытием в материи, ни потенция». Что же такое она есть? Она, сущность Божия, «...есть, прежде всего, само Его бытие...» Иными словами, это то бытие, «...которое и называется энергией-самой-по-себе (αὐτοενέργεια)»<sup>12</sup>. (По-гречески, «ауто», «сама сущая энергия», или «энергия в себе»). Бог, по Прохору, есть форма, которая обладает бытием сама по себе, сама в себе. В Боге форма и материя слитны, и потому в Боге понятие “сущность” и “энергия” означают одно и то же<sup>13</sup>. Видимое проявление энергии – это Фаворский Свет. И все антипаламиты, всех трех периодов, учат, что Свет Фаворский – это нечто тварное. Какие здесь могут быть варианты? В частности, Прохор Кидонис и Па-



вел Константинопольский (латинский патриарх), трактуют Фаворский Свет как тварный символ нетварного света Божества.

Это достаточно принципиальный момент. Здесь говорится не столько про энергию, сколько про ее манифестацию, про ее проявление, про ее символ. Происходит расщепление Фаворского Света на два, а то и на три компонента, или модуса (если это слово вообще применительно по отношению к Богу). Есть некий свет, нетварный и незримый, который равен сущности. Прохор Кидонис в принципе это допускает. И Павел Константинопольский тоже допускает, что есть некий нетварный свет, и это сама сущность. Как сказано в Писании: «Бог обитает в свете непреступном» (1 Тим. 6, 16). А то, что видно было на Фаворе, это лишь тварный отблеск. Так напрямую, как Варлаам, Прохор Кидонис не говорит. Он не говорит, что это подобно, скажем, полярному сиянию. Но он трактует это как некий тварный символ самой сущности, света сущности. Таким образом, здесь происходит удвоение.

Приведу пример из «Письма Павла Константинопольского блаженнейшему папе и его кардиналам», написанного буквально в то же самое время, в 1367-1368 годы. Это малоизвестный текст, хотя он есть в списке источников, но патрологи его обычно оставляют без внимания. Это письмо Павла Латинского, патриарха Константинопольского блаженному папе и его кардиналам. Павел Латинский – это тот самый человек, который проводил переговоры с Иоанном Кантакузином о вселенском соборе и о паламитских проблемах богословия и философии. Центральный фрагмент этого письма к папе Римскому звучит так: «Нет ничего нетварного, кроме сущности Божией»<sup>11</sup>. Это, опять же, томистский тезис. Дальше идет понятный и простой силлогизм: «Все нетварное – вечно. Все вечное – незримо». И далее: «Свет Фаворский зрим, и стало быть, он тварен». – вот такой ход умозрения. Павел здесь говорит, что если бы исихасты (по-видимому, он имеет в виду Иоанна Кантакузина) говорили, что этот свет является символом Света нетварного, то они были бы правы, они мыслили бы верно. Но утверждать, что он нетварен, это абсолютно неуместно и странно<sup>15</sup>.

Замечу мимоходом, что первая мысль этого фрагмента письма Павла Латинского о том, что нет ничего нетварного, кроме сущности Божией, активно опровергалась паламитами. Упомяну тут только трактат святого Нила Кавасилы «Богословское правило» («Против перетолкования еретиками-акиндинистами изречения божественного Григория Нисского...», ок. 1351–1352), где показано, что если так напрямик понимать этот тезис, то получается, что и ипостаси тварны, и энергия тварная. А между тем, нет Бога без ипостасей, нет Бога без энергий<sup>16</sup>. Так что, споры шли. Общее же здесь с Прохором Кидонисом – то, что

Свет Фаворский понимается как тварный символ. Историки, теологи, философы тут, конечно, сразу говорят об августиновских истоках, о томистских параллелях и об их прямом влиянии. Здесь сразу вспоминается труд Августина «О Троице», который был к тому времени уже переведен (Планудом) и который активно читали<sup>17</sup>. Но августиновское влияние – это большая тема, сейчас я не буду ее затрагивать.

Далше хотелось бы вкратце обозначить ряд направлений и тем обозначенного противостояния. В частности, интересной темой (уже на стыке с богословием) является ангелология. Скажу о ней буквально два-три слова. Насколько можно реконструировать трактовку Никифора Григора и его учеников, то они абсолютизируют роль ангелов. Мы знаем учение о девяти ангельских иерархиях. Проблема иерархии связана с темами передачи света, Божьих даров, обожения и т. д. Если взять трактовку антипаламитов, то у них получается, что Свет Фаворский – это некий сопродукт, некое сотворение Бога и ангелов. Например, Никифор Григора лет за двадцать до событий, о которых идет речь, прямо указывает, что Свет Фаворский – это смесь божественной и ангельской природы. Подобные мысли встречаются и у Прохора Кидониса, которые паламиты опровергают. Феофан Никейский в Четвертом слове о Свете Фаворском конструирует речь оппонента – предполагаемого антипаламита. Он строит свои возражения в форме диалога: сначала пишет, что сказал бы предполагаемый антипаламит, а потом ему отвечает. Так вот, антипаламит говорит Феофану, что свет Божий – это символ, он возникает и исчезает. Что значит его возникновение? Он пребывает с ангелами как отблеск света Божия, а возникновение света есть его восприятие святыми. Святые люди его воспринимают умом, достигшим границы перехода от синергии к перихорезе, тут он возникает. Когда ангел отдалится, тогда этот свет исчезает, это есть исчезновение. По сравнению с паламитами здесь явно присутствует акцент на усиленной роли ангелов.

Тут можно проводить типологические параллели с иудейской ангелологией<sup>18</sup>. Но, возможно, не стоит так глубоко копать, а обратиться к Августину и Фоме Аквинскому. У Фомы Аквинского – в том месте его трудов, которое могло повлиять на Феофана, – есть фраза о том, что восприятие истины, света Божия, чувствуется, передается через посредство ангелов. Подобная «активная» ангелология есть у Фомы Аквинского в предисловии Четвертой книги «Суммы против язычников». Там он говорит, что свет, то есть некие истины, открываются с помощью ангелов (SCG IV, 24).

Еще о. Иоанн Романидис лет сорок назад и также о. Иоанн Мейендорф писали, что речь тут во многом идет о разном толковании Арсопатитик. Антипаламиты, схоласты абсолютизируют роль иерархии, жестко

настаивая на том, что к Богу можно прийти только через ряд ступеней, по лесенке, а паламиты учат о прямом контакте. Соответственно, у антипаламитов ангелы трактуются как сотворцы. Феофан Никейский цитирует ключевой стих из Писания на эту тему о том, что ангелы «...суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, кто имеет наследовать спасение» (Евр 1, 14). Паламитская традиция возвращает ангелов на их истинное место служебных духов.

Приведу два фрагмента. В полемике с Прохором Кидонисом Иоанн Кантакузин говорит, что ангелы прекрасны, непостижимы для людей. Их красота и непостижимость относительна, и по сравнению с красотой Божией абсолютной, она обращается в ничто<sup>19</sup>. Иными словами, абсолютизировать роль ангелов нельзя. Здесь Кантакузин близок к центральной линии святоотеческой мысли, что ангелы духовны лишь по отношению к людям, к материально-духовным существам. Они духовно относительны, но не абсолютны, абсолютно духовен лишь Бог.

Второй фрагмент, касающийся ангелологии, Кантакузин приводит в сочинении «Против мусульман» (во второй серии). Он пишет об ангелах примерно так: то, что они именуется духами, достаточно условно. Ангелы, так именуется из-за присущей им быстроты, легкости, подвижности, стремительности и бесстелесности. Они именуется пламенем огненным благодаря своей лучезарности, энергичности, стремительности и способности к очищению. То есть, им тоже есть куда возрастать, они способны очищаться все выше и выше<sup>20</sup>. Далее Кантакузин приводит этимологию слова «Серафим», «пламенный». И пишет о том, что так они называются благодаря их вечному движению окрест Божества, а также благодаря их таким свойствам, как неутомимость, пламенность, преизобилующая горячность, и благодаря их непрестанной и непреклонной присноподвижности (вечной подвижности)<sup>21</sup>. С одной стороны, в немногих словах Кантакузин раскрывает целую богословскую ангелологию. С другой стороны, он полемизирует с искажениями Прохора Кидониса в этой сфере.

Я понимаю, что тема сложная, поэтому хотелось бы остановиться еще на одном источнике: на первой инвективе Дмитрия Кидониса против патриарха Филофея Коккина. – и на тех проблемах, которые в ней представлены. Этот памятник называется «Первая инвектива против св. Филофея»<sup>22</sup>. В нем мы находим представление о расщеплении трансцендентного, в чем Дмитрий Кидонис пытается обвинить патриарха Филофея, и довольно своеобразную христологию, а соответственно, и антропологию. Тезис, отстаиваемый Кидонисом, простой: раз обожение есть нечто относительное – как причастие подобно или символу, то и цель христианской жизни есть тоже нечто относительное. Можно просто сидеть и читать книги, созерцать искусство. Это хорошо, но для обожения

этого мало, а по Кидонису, достаточно. Этот источник очень интересен. Я бы хотел о нем упомянуть.

Здесь, наверное, специалистов по нехристским спорам смутит, как мне кажется, жанр произведения и его название, данное ему издателем, кардиналом Джованни Меркати (1866-1957). Начало и конец этого произведения носит явный характер псогоса – обличения, и к таким источникам обычно относятся как к несерьезным. Псогос, как известно – это целый жанр, который направлен на обличение и не просто обличение, а на поношение, ниспровержение противника. Есть даже жития в духе псогоса: «анти-жития». Димитрий Кидонис, например, с целью обличения приписывает патриарху Филофсе всяческие ереси. Антипаламиты вообще усердно измышляли ереси, наверное, потому, что сами им следовали и стремились, как говорится, перенести это с больной головы на здоровую. Таким приемом пользовался не только Димитрий Кидонис, но и другие антипаламиты. В частности, так действовал и Никифор Григора. В какой-то мере это была проекция собственных взглядов на мысленно конструируемый образ оппонента, «погрязшего во всех возможных ересьях». В таком образе врага нуждалась антипаламитская традиция – без него ей было трудно конституироваться и поддерживать самоидентификацию.

Текст рассматриваемой инвективы написан от имени Прохора Кидониса, хотя авторство приписывают Дмитрию Кидонису. Среди специалистов нет единого мнения относительно его авторства. Так, два крупнейших специалиста в этой области, читавшие текст – Антонио Риго и Норман Рассел, занимают разные позиции. Риго<sup>23</sup> говорит, что это текст Прохора Кидониса, а Рассел<sup>24</sup>, что – Димитрия Кидониса. Как бы то ни было, ясно, что он – дело рук братьев Кидонисов<sup>25</sup>, того или другого. Так вот, Димитрий или Прохор говорит Филофсе: «Ты делал все, что угодно, только не занимался богословием»<sup>26</sup>. Это буквально его слова. А я (значит, Димитрий или Прохор) старался вести себя благообразно. Замечу в скобках, что тут заметно типичное самооправдание. Но, по сути дела, тут мы встречаем первое обвинение: ты – говорит Дмитрий, – измыслил нечто новое против сущности Божией. То есть Филофей, по мысли Кидониса, оскорбил сущность Божию, лишив ее творческой силы. А я – говорит Кидонис, – учу правильно, что сила в самой сущности, что она внутри и неразрывно связана с сущностью. Ты же как бы из сосуда вынимаешь часть содержимого, отнимаешь его. То есть у Кидониса получается некая «физикалистская модель» Бога, если так можно выразиться. Ты – продолжает Кидонис, – лишаешь сущность Божию творческой силы, значит она получается нетворческая, бессильная. Ты лишаешь ее промысла о сущем, значит она получается не промышляющей (на манер Эпикура). А все эти функции, все эти дела, промысел,

творение ты передал каким-то иным энергиям, которые есть нечто низшее, некий низший уровень бытия<sup>27</sup>. Тут типологически, конечно, возникают разные параллели с иерархиями платоников и т. д. Также мы видим здесь непосредственное влияние томизма. И далее Кидонис продолжает свои обвинения: «Ты разделяешь сущность Божию на сущее и не сущее», «твое учение имеет изъян», «Бог устраняется от управления миром», «энергии тут – низшие силы»<sup>28</sup> и т. д. И в конце Дмитрий с пафосом спрашивает: «Как находящиеся в рабстве у чего-то одного (т. е. у энергии, по мысли Кидониса, – *И.М.*), станут причиной свободы (т. е. обожения – *И.М.*) для других? (т. е. для нас – *И.М.*)»<sup>29</sup>. «Как Бог наш стерпит низводящих Его на уровень твари? Или как тварь сохранится [как таковая], будучи обремененной равенством с Божеством (*ισοθεΐα*)?»<sup>30</sup>

Здесь есть один интересный момент. Согласно Кидонису, получается, что сущность есть нечто меньшее, а энергия – как бы большее. Автор писал сей трактат в состоянии сильного гнева, и, возможно, тут есть логические противоречия, но мысль интересная: «Получается, – пишет Кидонис, – что наибольшее в Боге является общим и для тебя, и для Него», – то есть для людей и для Бога. Очевидно, он имеет в виду энергию. Он пишет, что это – все, «кроме сущности», а сущность получается как бы меньшей и вынесенной за скобки<sup>31</sup>.

Здесь можно провести параллель типологического характера. Есть современные влиятельные школы антипаламитов, например, в германском богословии. И некоторые авторы прямо пишут, что тринитарное учение Паламы потерпело крах, поскольку паламиты как бы отделили сущность и Ипостаси от домостроительства, от вовлеченности в дела мира<sup>32</sup>. Фактически, то же обвинение в адрес Филофея мы видим и у Дмитрия Кидониса. Я не провожу здесь никакой линии преемственности, но сходство мыслей достаточно очевидное.

Еще один интересный момент. Мне представляется, что в следующих словах Дмитрия содержится попытка отрицания апофатки: «И ты именуешь Бога, не от сущих перенося именованья на Него, но от Него – к сущим...» – что, по мысли Дмитрия, делать нехорошо, не подобает. Продолжим цитату: «...и не стыдишься признавать Его двуприродным, точнее, состоящим из многих и неравных частей<sup>33</sup>. Сущим и Сверхсущим (одно – по сущности, другое – по энергиям), и измеряешь Божественность, исследуя весом и мерой, и изыскиваешь [в Ней] некие превосходства<sup>34</sup> и умаления (*ὑφέσεις*), бесчисленность (*τὸ ἄπειρον*) которых превышает моего постижения»<sup>35</sup>. В этих фразах звучит некая заявка на отрицание апофатки. И вывод, конечно, понятный, он связывает Кидо-

нисов с предыдущими этапами антипаламитской мысли: оппонент якобы утверждает многобожие,<sup>36</sup> и т. д.

Специфика взглядов Дмитрия Кидониса выражена в следующем его учении. Ты – говорит Кидонис, обращаясь к Филофею, – разделяешь единое Божество на три разных реальности, царства или модуса: на сущность, силу и энергию<sup>37</sup>. Весьма интересный пример антипаламитского толкования известной в патристике триады. Это уже язык Прокла, а также излюбленное понятие Никифора Григоры.

Изучение этой инвективы помогает наметить некую философскую генеалогию Кидониса. Аргументы я тут опускаю, они в том же духе. Кидонис путает энергию и ипостась, у него получается, что энергии – это будто бы сыновья Божии, а Бог Слово перестает быть однородным. Меня уже просто пугает такой ход его мыслей, когда явно путаются энергия и ипостась. Если бы это говорилось в XXI веке, тогда было бы понятно, сейчас модно развивать разные концепции о том, что Бог – это энергия, процесс и т. п. Но для XIV века это звучит своеобразно. Хотя само смешение этих реалий – характерная черта, в частности, антипаламизма. Примеров тут много. Скажем, идет ряд вопросов типа следующего: если Сын – виновник собственной энергии, то не окажется ли Он виновником энергии Отца?<sup>38</sup> – и т. д.

На этих примерах хорошо видно, как схоластика работает на раздробление категориального аппарата мысли и учения о Боге на кусочки. Бог предстает в виде некоего мысленного Абсолюта, и далее конструируются разные модели: что получится, если вот это трактовать так? А что, если вот так? Эти рассуждения построены уже не на демонстративном силлогизме, а на сугубо вероятностном. Можно также привести примеры некоторых других лиц, близких к Кидонису, которые мыслили в том же духе. В частности, Иоанн Кипариссиот, это имя здесь можно назвать. Это интересный антипаламитский мыслитель, который вполне в данные рамки укладывается. Подробно не будем сейчас о нем говорить.

Вот еще одна иллюстрация этого тезиса Кидониса. Здесь принципы энергии, сущности, ипостаси очень сильно перемешиваются и дробятся. И получается, что, сколько Лиц, столько и энергий. Например: «Весь Отец не имеет причины – стало быть, и энергия (Отца. – Д.М.)...; весь Сын рожден – стало быть, рожден и по силе, и по энергии»<sup>39</sup>. То есть мы имеем дело с такой локальной интерпретацией: у Сына Своя сила и энергия, у Отца – Своя, у Святого Духа, наверно, тоже Своя. – получается такое растроение. Надо отметить, что определений, широко известных в пору святого Максима Исповедника, восходящих к Аристотелю, о том, что энергия – это движение сущности, а не лица, наш автор предпочитает не замечать. Он намеренно игнорирует важнейшую часть Пре-

дания патристики, и часть предания философской традиции, идущей от Аристотеля, и выдумывает свою философскую теологию. Поэтому у Кидониса встречаются такие фразы, как: «...Сын – это [не только] Сущность из Сущности, но и Сила из силы, и Энергия из энергии»<sup>40</sup>. Единственно, что не говорится, что ипостась – из ипостаси и сущности Отца. Зато другие варианты, неправильные с точки зрения догматики, называются. Это как раз вариант столкновения, нападения схоласта, который свои размышления пытается приписать церковному мыслителю, отцу Церкви.

Параллель с традицией схоластики можно провести с неоплатонически ориентированной мыслью Никифора Григоря. Григора – это неоплатоник, там это достаточно явно и понятно, который похожим образом критиковал учение об энергиях. Он говорил примерно так: «Ты, Палама, вводишь некую (*энерго*)-энергию»<sup>41</sup>, – и тоже вводил некие ступени и т. д. Типологически и генетически это можно возвести к полемике с Евномием, когда Василий Великий дает понять ересиарху, что у него получается, будто Сын и Св. Дух суть Сын, Внук и т. д. Сходную ошибку схоласт Григора пытается приписать исихасту.

Какие выходы тут есть к антропологии, сотериологии, христологии? Здесь есть такой переходный момент. Я хотел бы вспомнить еще раз положение Феофана Никейского о сущности мышления и проговорить его уже в контексте нападения Кидониса на православных мыслителей. Напомню, Феофан писал, что по отношению к Богу следует полагать бытие и мышление по сущности тождественными. И он объясняет, почему: потому что познание состоит в достижении познающей силой сообразности предмету познания, познаваемому. И вторая посылка: «Раз сущность Божия едина и проста, и в ней нет ничего иного, она есть весь ум, и она есть вся премудрость». И еще одна посылка, объясняющая предыдущую: «Поскольку бытие ее как ума и как премудрости тождественно с бытием вообще, то, стало быть, – говорит Феофан Никейский, – мышление в этом случае тождественно бытию». И вывод: применительно к сущности Божией бытие тождественно ведению (познанию) ею самой себя.

Вероятно, что именно это учение Димитрий стремится довести до абсурда несколькими строками ниже (р. 302.193-198), допуская в порядке мысленного эксперимента следующий случай: «Если же ни сущность не является премудростью, ни премудрость – сущностью, но первая мудра благодаря второй, а вторая является Сущим (так! – *Δ.Λ.*) по причине первой, то обе они окажутся причинами друг друга: премудрость будет причиной для сущности ее бытия как мудрой (*τὸν σοφίῃ εἶναι*), а сущность станет для премудрости причиной бытия, да к тому же ни сущность не будет изначально (*πρόθεν*) мудрым, ни премудрость – изначально сущим...» (р. 302.193-196, ср. стр. 196-198). Общий дух поле-

мики со стороны Дмитрия – отрицание *перихорезы*, тогда как общая суть высказывания Феофана – утверждение *перихорезы* (понятия, которое он вообще высоко ценил и раскрывал в разных сферах, вплоть до мариологии).

Ближайшая этому аналогия – это полемика Григоры с исихастами. Что общего в этой полемике Дмитрия Кидониса и Григоры с исихастами? Есть такое важное понятие «перихореза». У него есть, по крайней мере, четыре значения. Создается такое впечатление, что все схоласты стараются отрицать перихорезу в исихастском духе. Например, по отношению к Богу утверждается, что сущность – не мудрая, а мудрость – не сущая, благодать – не мудрая, а мудрость – не добрая, и т. д. В то время как Феофан Никейский и Филофей всю эту линию рассуждений (пусть это и отдаст томизмом) привели для утверждения учения о перихорезе. Феофан Никейский – фигура пограничная, сложная. В антропологии, в учении о спасении Феофан строго православный автор, он опирается на Максима Исповедника, на Макария Египетского и т. д. Но когда он переходит к познанию, к учению о Боге в себе самом, то градус исихазма у него как-то понижается, а градус томизма повышается. Вердикта здесь, на мой взгляд, вынести нельзя. Лично я против существующих категоричных оценок Феофана как томиста. Он не только томист. Мне кажется, что Григорий Исаакович Бсневич<sup>12</sup> более точно характеризует Феофана как фигуру пограничную, стремящуюся найти мосты между томизмом и исихазмом. Сам Феофан, как мне кажется, был исихастом, но считал возможным для себя обработать и как-то усвоить для православия томистский материал. Напомню, что Дмитрий Кидонис возражает Феофану, передергивая его.

Еще одна интересная тема в этом столкновении – тема преображения, которую рассматривает Дмитрий Кидонис. Не стоит говорить о важности и центральности этой темы для XIV века. Дмитрий Кидонис начинает обвинять Филофея уже в каком-то радикальном монофизитстве. В чем-то подобном, чуть ли не в докетизме, обвинял исихастов и Григора. Дмитрий Кидонис приписывает Филофею такой тезис, будто бы Господь Иисус Христос в Преображении вместе с восприятием нашего тела сразу же и преобразил его, как бы отвергаясь нашей бедности, нашей ничтожности. То есть Кидонис приписывает Филофею мысль о том, что Тело Господне было световидным изначально, было равно просветленным, преображенным до и после Преображения. Сначала я было подумал, что эти рассуждения Кидониса строятся в духе иконоборчества. Однако, это не просто иконоборчество. Тут Кидонис приписывает Филофею радикальное монофизитство. Ты утверждаешь, – говорит Кидонис, – что тело Господне пребывало нетленным (то есть не



просто световидным, а еще и нетленным – Д.М.) и до Воскресения, вводя в Церковь дурную ересь Юлиана...<sup>43</sup> Иными словами, Кидонис обвиняет Филофея в очень серьезной ереси афтартодокетизма. *Афтартодокеты* или *нетленномыслители* – люди, учащие, что Тело Господне было нетленно с момента Его воплощения. Кидонис, по-видимому, сам симпатизировал этой ереси, которую приписал Филофею. В контексте этих нападок на исихастов становится понятнее, почему Иоанн Кантакузин в своих трудах постоянно подчеркивает, что «Господь Иисус Христос – это истинный Бог, истинный человек, а не в одном лишь представлении»<sup>44</sup>, что «Он стал по всему совершенным человеческим, и не по видимости, а по реальности». Эти высказывания могут быть направлены и против неслучайной христологии, заблуждений Дмитрия Кидониса, и против Прохора Кидониса.

Осветив взгляды Филофея, дальше Дмитрий Кидонис пишет о том, как надо, с его точки зрения, правильно учить о христологии. Кидонис склоняется к мнению, что Господь упразднил в Воплощении тленность плоти, ее дебелисть. И он вводит такой интересный термин «вместообразная» (антитипон). Это термин прежде всего литургический, но есть параллель в «Послании к свреям» (глава 9): термин «антитип». Кидонис, показывая, как надо учить о христологии, говорит, что наша плоть – это нечто вместообразное, некий образ плоти Христа, которая с самого начала была нетленной. Такие иконоборческие, монофизитские мотивы у самого Кидониса весьма отчетливо просматриваются. Дальше он пишет в таком духе: мол, ты говоришь, что тело Господне с самого зачатия пребывает совершенным, так что уже некуда ему меняться к лучшему<sup>45</sup>. (То есть оно уже не допускает преобразования к лучшему.) Ты измышляешь, продолжает Кидонис, будто бы у Него было особое светоносное тело, а наше тело Он не воспринял<sup>46</sup>. Иными словами, получается, что Христос Сам по Себе – уникал, а мы сами по себе, энергии сами по себе, сущность сама по себе, силы сами по себе, – всё отдельно, и это явное передергивание.

Еще один интересный тезис Дмитрия Кидониса. Мне кажется, историки, философы и теологи не обращали на него должного внимания. И вот тогда. Преображение – это не единственный такой момент. Преображением, на самом деле, можно считать всю земную жизнь Христа. Все время земной жизни Спасителя. Периодически Господь мог проявлять этот свет, световидность. А преобразование на горе Фавор было наиболее ярким таким примером. Видоизменение на Фаворе было, скорее всего, лишь обнаружением того, что было присуще Христу по природе, с момента зачатия и воплощения. Это позиция Дмитрия Кидониса. У Прохора Кидониса нетрудно найти параллели в его труде «О сущности и энер-

гии». Он говорит о двух светах Фаворских. Один из них – сама сущность, а другой – символ. Прохор Кидонис сам склоняется к этой мысли, но приписывает ее Феофану.

Если вкратце, то для христологии братьев Кидонисов характерна тройная схема: логос-душа-плоть. В их христологии нет строгого понятия об ипостасном единстве Господа и о перихорезе в тринитарном смысле, есть только какие-то аналоги. Зато они явно говорят, что Логос соединился с плотью через посредство души. Есть разумная душа, есть плоть, и есть Логос – три звена цепи, но единства нет. У иконоборцев есть схожий ход мысли, когда они пишут об акцидентализации тела Христова<sup>17</sup>.

Что такое схоластика? Схоластика – это фактически перевертывание систем координат классической христологии патристики, триадологии патристики. Здесь мы такое переворачивание и видим.

А что касается человеческой души Христа, то тут Кидонис говорит, что плоть изначально была просветленная, тонкая, а по душе Господь был восхищен в блаженство с самого зачатия, душа его постоянно созерцала Божество Слова<sup>18</sup>. И далее: с одной стороны, плоть изначально была светлой, а, с другой стороны, – говорит Кидонис, – по телу Господь прославляется после Своих Страстей, дабы, пострадав и воскреснув, всех людей привлечь к славе<sup>19</sup>. И самое интересное: «...и прославляется по Телу славы, рабски подчиненной (δοῦλῆν) первой славе... И что это за слава Тела?»<sup>50</sup> Что это за рабское подчинение одной славы другой? Это тоже типичнейшая схоластика в достаточно критическом смысле. То есть получается, что первая слава – Божественная, прославляется зачатием, а вторая – по телу – какая-то рабская, низшая, прославляется после Воскресения.

Гипотеза, появившаяся у меня в ходе подготовки к данному докладу, состоит в следующем: не напоминают ли эти спекуляции с понятием «славы» один из вопросов, которые вызвали к жизни трактат Феофана Никейского «Пять слов о Свете Фаворском»? В этом трактате звучат два главных вопроса. Один из них – причастие Иуды, но это специфическая тема. Второй богословско-философский вопрос звучит так: равно ли животворящее и обожненное тело Христа тому просветленному телу, которое просияло на Фаворе? Той славе и благодати, которая была явлена на горе Фаворской? Иными словами, равно ли тело сакраментальное телу историческому, просветленному на Фаворе? Это вопрос Феофана Никейского, который он ставит в начале «Первого слова о Свете Фаворском». Это серьезный вопрос, отвечая на который, он, собственно, и пишет «Пять слов» – большой текст, более ста страниц. Феофан передает вопрос оппонента так: сакраментальное тело Христа больше проси-

явшего на Фаворе Тела, или меньше?<sup>51</sup> Общая категория здесь – слава. По сути, это вопрос: больше ли слава Господа, являемая в Евхаристии, чем слава, явленная на Фаворе, или меньше?

Исторически можно сказать, что среди тех лиц, кто задал вопросы, мог быть и Дмитрий Кидонис. Это предположение оправдано, если принять во внимание, что Феофан был учеником Филофея (и он всячески это подчеркивал), что инвектива Кидониса направлена против Филофея и написана в 1368 году, а «Пять слов» Феофана появляются ориентировочно в период с 1369 по 1376 год. В круг лиц, задающих вопрос, вполне мог попасть и Павел Константинопольский. Заодно можно заметить, что это еще один аргумент в пользу датировки И.Д. Полемисом «Пяти слов Феофана» после собора 1368 года<sup>52</sup>. Достаточно большой круг источников, на которые я опираюсь в докладе, написаны в примерно в одно время – в течение 5–10 лет, что интересно.

Дальше Дмитрий Кидонис позволяет себе и такое заявление: «Я же считаю, не столь великим событием, что Бог стал человеком»<sup>53</sup>, – что прямо противоречит Первому посланию к Тимофею (1 Тим. 3, 16): «И бесспорно – великая благочестия тайна: Бог явился во плоти...». То есть для Кидониса воплощение, получится, это не самое главное. Конечно, он говорит о Крестной Смерти и Воскресении Христа, но вот такое заявление исихаст никогда бы не сделал.

Еще один очень интересный момент: близость к иконоборцам. Дмитрий Кидонис развивает свою трехчастную христологию: Логос-душа-плоть, – и говорит, что «Бог Слово соединился с нами, с плотью через посредство умной души, выступающей посредницей между Божеством и дебелистью плоти»<sup>54</sup>. Слова «между божеством и дебелистью плоти» – это прямая цитата из вероопределения Иконоборческого собора 754 года в Иерии. Это один из двух иконоборческих соборов, единственный в VIII веке. Тут сходство и лексики, и мыслей, и христологии очевидно.

Приведу еще одну интересную цитату из Прохора Кидониса, из шестой книги его трактата «О Свете Фаворском». В нем также идет речь о том, что Христос трояк и созерцание Его трояко: по чувству, по разуму и превыше разума. Такая троичная христология характерна также и для Прохора Кидониса. Цитата: «Ведь как Христос троичен - из тела, души и Божества, так и созерцание Его троично: чувственное, мысленное и превосходящее мышление»<sup>55</sup>. Конечно, с точки зрения догматики, это неправильно, но философски интересная фраза. Тут мы видим, опять же, схоластический подход. Есть свет сущности, который превосходит мышление; есть свет чувственный – тварный символ, а может быть еще свет мысленный, свет богопознания. Фаворский Свет Прохор Кидонис

тоже отделяет, умаляет и отщепляет от сущности. Он пишет: паламиты «...не уразумели, что существуют некоторого рода чувственно и мысленно воспринимаемые светы, называемые “светом” по аналогии»<sup>56</sup>. Таким, по мысли Прохора Кидониса, мог быть и Фаворский Свет<sup>57</sup>. Поскольку Фаворский Свет отражает в себе Божество как в образе, постольку он, по аналогии, называется Божеством. То есть Фаворский Свет называется Божеством не в строгом смысле, а иносказательно.

Однако, невзирая на свое учение о невозможности боговидения в этой жизни, противное исихазму, Прохор Кидонис в эсхатологии занимает иную позицию. Исходя из чисто латинского учения о *visio beatifica*<sup>58</sup>, Прохор утверждает возможность видения Бога по сущности, которое лет за тридцать до него, в 1336 г., утвердил своей энцикликой папа Бенедикт XII. Прохор утверждает возможность блаженного видения сущности Божьей в будущем веке, а исихастское учение о богопознании непосредственно еще в этой жизни он отрицает.

Обожение, по Прохору Кидонису, тоже есть нечто тварное<sup>59</sup>. Что такое обожение? Это предел нашего движения, нашей самореализации. Конечно, это движение при Божьей помощи, но чисто тварное, относящееся к сущему. Это предел нашего совершенства, некий тварный феномен, то, чем мы станем, но это будем мы же, на уровне ветхого Адама. Святой Максим Исповедник, наоборот, подчеркивает, что обожение совершаем не мы. Это будет энергия Божия, которая в нас все сотворит. Мы будем зеркалами света этой энергии. А Прохор же Кидонис утверждает, что обожение – это предел раскрытия природных, сущностных сил, но наших, человеческих.

Можно найти и более мелкие сходства с латинской традицией. К примеру, Прохор Кидонис говорит, что в Боге нет ни обладающего, ни обладаемого<sup>60</sup>. То есть ни того, кто обладает, ни того, чем обладают. А один из главных вопросов, которые Павел Константинопольский задавал Иоанну Кантакузину, был как раз вопрос: «Тожественны ли в Боге обладающее и обладаемое?»<sup>61</sup> Есть ли они вообще и, если есть, то тождественны ли они? Так что сходств довольно много.

Можно еще выделить такой антропологический момент. Есть некая общность Феофана Никейского с Августином Блаженным. Указать на нее здесь уместно, поскольку Прохор Кидонис переводил Августина. Тут, может быть, прямой связи и не наблюдается, но сходство мысли налицо. Среди переводов Прохора из Августина наличествует часть первой книги августиновского труда «О свободе воли» (“*De libero arbitrio*”). Трактат много дает для понимания антропологии самого Августина, его представлений о разуме, господстве над страстями, его учения о форме, о порядке. Для Августина Блаженного в этом трактате

принципиальным является учение об идеале человека, о праведнике. Это человек упорядоченный. homo ordinatus. Он пишет, что порядок – это господство разума над страстями. То есть разум как «кровля души», «верх души» господствует над страстями, упорядочивает их, доминирует, и тогда такой человек является упорядоченным: «Ведь такой строй души, при котором лучшее подчиняется худшему, нельзя назвать ни правильным порядком, ни порядком вообще. Если бы так было в каждом из нас, то наше естество не было бы упорядоченным». Прохор переводит: «не имело бы логоса порядка». Идея порядка, понимаемого в антропологии как господство разума над страстями, довольно банальная. Но она объединяет Августина, в частности, с Феофаном Никейским, у которого есть подобные места. Он тоже говорит, что ум – это форма, начало. Эта форма человека в аристотелевском смысле, есть некое движущее начало, оформляющее материю, то, что придаст форму субстанциям в духовном понимании. Страсти же есть материя, которую ум оформляет при помощи рассудка. Когда страсти взбунтуются (гнев, вожделение), то не только человек в целом как личность утратит форму, но и сами страсти потеряют собственную форму, станут бесформенными, хаотичными, потому что форму им придаст только ум. Порядок им также придаст только ум. Сам человек тогда тоже перестанет быть формой и превратится в грубую и неоформленную материю<sup>62</sup>. Понятное дело, что высшая форма, форма форм – это Бог. Тут прослеживается однозначная ориентация сторон – Августина, Прохора и Феофана – на аристотелизм, на античный рационализм. В принципе не исключено, что Феофан прочел переводы Прохора из Августина, так что мог и оттуда взять эту мысль. Феофана с Августином роднит стремление к сознательному, подробному и рациональному осмыслению веры. Августин в трактате «О свободе воли» говорит, что мы стремимся рационально осмыслить то, во что мы веруем. Эта цель близка и Феофану.

Это был пример сходства учения Феофана Никейского с традицией схоластики. Теперь я приведу пример полемики Феофана с явно ложной для него идеей антипаламитов, чтобы показать пограничность этой фигуры, сложность его локализации на духовной карте времени. У Феофана Никейского в одном из «Пяти слов о Фаворском Свете» есть гневное восклицание (это чувствуется по интонации): «Каким безумием было бы утверждать, будто бы небытие (не сущее, “мион”) определяет собой истинно сущее (Бога)!»<sup>63</sup> Первоначально я нашел параллель к этому высказыванию у Григория, который говорит, что энергия – это либо сущность, либо небытие, «мион»<sup>64</sup>. Вероятно, Феофан здесь полемизирует с Григорием. Но есть и еще параллель – цитата из трактата Прохора Кидониса «О Свете Фаворском», которую Феофан мог иметь в виду. Речь в

ней идет о том, что Свет Фаворский – чисто человеческий феномен, «... который душа Христа зажгла в Его Божестве»<sup>65</sup>. Иными словами, это феномен, который вспыхнул благодаря активности души Христа. Здесь мы видим как раз связь с антропологией.

Фрагмент, который я сейчас хочу привести, – пересказ мыслей Прохора Кидониса в Томосе, в вероопределении Собора 1368 года. Это второй фрагмент из несданного трактата, который цитируется Собором: «Сей свет, – говорит Прохор Кидонис, – явился и воссиял на лице Моисея»<sup>66</sup>. Тут уже не просто аналогия, а тождество: тот же свет был на Моисее, а затем исчез, растворился и отделился в небытие («мион»). «Стало быть, – делает вывод Прохор, – свет не являлся некоей светлостью (“лампротис”), укорененной в сущности Божией, но был возжжен в Божественности Божественной душой Христа». Здесь, опять же свет растворяется в небытие, то есть представленное учение, мягко говоря, неправильно. Поэтому весьма вероятно, что Феофан опровергает именно Прохора Кидониса.

В целом Феофан придерживался примирительной линии. Будучи, несомненно, исихастом, он в то же время пытается реабилитировать и светскую мудрость. Томизм в то время был «новым словом» и Феофан попытался взять из томизма то, что можно было взять. Но то, что явно противоречило догматам, конечно, опровергал.

В порядке исторического анализа необходимо отметить, что схоластика возникла не вдруг. Первым очевидным проявлением схоластики в византийской мысли (если брать позднюю эпоху, XIII–XV вв.) была деятельность латинофилов. Прежде всего я имею в виду кружок Иоанна Векка. Это отдельная большая тема, и я затрону ее лишь бегло.

Активная полемика об унии начинается в Византии в 70-е годы XIII века, почти за столетие до Собора 1368 года. Главным латинофилом становится Иоанн Векк. И все заблуждения, о которых здесь шла речь, все смешения: логосов, сущностей и энергий, ипостаси и энергии, свойства и лица, – они встречаются уже в описаниях Векка и людей его круга. Примерно то же, что мы читали у Димитрия Кидониса, здесь нетрудно отыскать аналогии. Один пример: Векк, в частности, говорил, что сущность Божия не разделяется ничем – ни отцовством, ни сыновством. Здесь, во-первых, идет явное смешение ипостаси и свойства. Во-вторых, это вообще странный подход, но более близкий к западной схоластике, где ипостась – это лишь отношение: отцовство к сыновству, – и т. д.<sup>67</sup>

Нечто подобное пишет и Димитрий Кидонис в другом своем трактате, в письме к Константину Асану. Кидонис, опять же, обвиняет паламитов. Говорит, что паламиты, якобы, ложно сливают, спутывают в Троице отцовство и сыновство. Получается, что это надо в Троице разделять.

Паламиты обвинялись также в том, что они обожествляют то, что нельзя обожествлять. В том, что они разрывают то, что нельзя разрывать. В том, что христология у них такая, что нужно вообще от них бежать<sup>68</sup>. Соответственно, и антропология у них тоже неправильная. Иными словами, создавался такой зеркальный и искаженный образ врага. Если это как-то осмыслить, то можно сказать, что у антипаламитов преобладает конфликтная составляющая. В этом течении доминирует конституирование образа врага, которому антипаламиты приписывают собственные нетрадиционные спекуляции. Тогда как у паламитов, в целом, позиция однозначная: Собор анафематствовал заблуждения братьев Кидонисов, которые, в частности, смешивают в Боге то, что православное Предание в Нем разделяет.

Некоторые из паламитов занимали пограничную позицию, в частности, Феофан Никейский. Недавно Григорий Исаакович Беневич обратил внимание на то, что если фразу Феофана о промышленности и сущности понимать буквально, то получится эссенциализм в духе Фомы. Другие паламиты (особо отметим Давида Дисипата) мыслили по-другому: прямо писалось, что мышление – это энергия Божия, а не сущность. Но если пытаться как-то реабилитировать Феофана, то это можно сделать через понятие бытия. Феофан придерживался тезиса о том, что мышление Божие тождественно бытию. А вот тезиса Фомы Аквинского о том, что бытие есть ум, – у Феофана нет. «Мышление относится к уму, как бытие к сущности», – писал Фома. – «Бытие Божие есть сущность. Но Божий ум – это сущность Бога». Все-таки Феофан сущность Бога одним умом не ограничивал, он был ближе к Арсопагиту и считал, что сущность Бога – сверхсущностная, сверхзапредельная и сверхпростая. Поэтому в этом сложном споре Феофан достаточно близко подходит и даже, возможно, опирается на Фому Аквинского. Но Феофан все-таки не говорит, что мышление – это есть сущность. Мышление и бытие тождественны, да. Но не мышление и сущность.

Феофан Никейский, конечно, не такой радикальный эссенциалист, каким был Фома Аквинский. Он выступает как наследник св. Максима Исповедника – и отчасти Фомы (степень этого «отчасти» должна подлежать дальнейшему уточнению). Однако не случайно его хвалил крупнейший византийский томист XV столетия (при этом православный) Геннадий Схоларий. Схоларий особо выделял среди своих предшественников Нила Кавасиду за критику, а Феофана Никейского за определенную открытость<sup>69</sup>.

И стоит ли строго критиковать его за эту благородную попытку – ведь именно эту работу изложения богословия и антропологии на языке современной ему эпохи, понятном интеллектуальной элите общества, и

должен выполнять теолог и всякий церковно ориентированный мыслитель. Разве не мог бы он сказать о собственном опыте, положим, словами Блаж. Августина: «Веруйте предписаниям Божиим и исполняйте их, и Он даст вам силу разумения»?<sup>70</sup> И должно ли всякое духовно-мистическое, тайнозрительное богопознание оборачиваться (по Томасу Манну) *sacrificium intellectus* – жертвоприношением разума?

Подведем итог. Какие тут можно было бы сделать выводы? Эпоха сложная, и не стоит, быть может, увлекаться генерализирующими концепциями, рассматривая исихастские споры в целом, потому что перед нами сотни источников, которые требуют тщательного изучения. Письмо Павла, например, хотя оно было опубликовано еще в «Греческой патрологии» Миня, толком почти никто не читал. Два слова Филофея изданы лишь в 2011 г. (Примечание 2013 г. – Д.М.). Инвективы Кидониса тоже плохо изучены. Обычно историки смотрят начало и конец, видят, что это «псегос», и откладывают, думают, что это публицистика и пустословие. На самом деле там содержатся интереснейшие выкладки, которые мало кто замечает. Антонио Риго в своей основополагающей работе, сопровождающей издание Томаса собора 1368 г., пишет, что исторический анализ он проделал, а время философско-богословского осмысления всех этих документов еще подходит. Оно должно наступить. Так что тут еще на многие вопросы предстоит найти ответы. Спасибо большое.

**Хоружий С.С.:** До начала дискуссии хочу задать маленький совсем вопрос. У вас звучало, что паламитская сторона вела полемику как будто более объективным образом? У нее не наблюдалось таких идеологических передержек, которые вы отмечали со стороны антипаламитов?

**Макаров Д.И.:** Передержки, конечно, были с обеих сторон. Однозначно разделить так нельзя. Известный пример тут приводит Алексей Георгиевич Дунаев. Существует семь книг полемики Паламы с Григорием Акиндином, в них даны цитаты из Акиндина. Из них практически ни одну не удастся отождествить с текстами самого Акиндина. То есть в тех писаниях Акиндина, которые до нас дошли, таких слов нет.

**Хоружий С.С.:** Вот-вот, чаще обвинения звучали как раз в адрес паламитов. Переход к тому новому этапу, когда антипаламитам стали уделять гораздо больше внимания, отчасти был мотивирован тем, что у паламитов усматривали идеологические передержки и необъективности.

**Макаров Д.И.:** Бесспорно, такое было. И если смотреть источники, то они о многом сообщают. Иоанн Кипариссиот, например, писал, что паламиты, когда умер Григора, якобы выволокли его тело на улицу, тащили по улицам и камнями в него кидали. Но Иоанн Кипариссиот – крайне пристрастный источник, поэтому насколько можно этому верить



– еще вопрос. Григорий Палама – великий святой. Это однозначно. Крупнейший мыслитель. Но еще на первом этапе, в 30-е годы XIV века, он выразился неосторожно, назвал энергию низшим Божеством. Поэтому все труды Акиндина пестрят обличениями паламитов в ереси за учение о двух Божествах – высшем и низшем (например, Речь к патриарху Иоанну Калексе). Действительно, Акиндин нащупал эту тонкость. Но тут были моменты непонимания. Варлаам Калабрийский, например, спросил об исихии какого-то новичка (судя по всему – есть и другие версии)<sup>71</sup>. Не понял его, передернул триста раз, и пошло-поехало. Изначально в основе споров была, с одной стороны, реальная проблема переговоров между Православной и Католической Церквями о латинско-греческой унии, Филюкве и т. д. С другой стороны, была серьезнейшая проблема в гноссологии: как вообще можно познать Бога. Но была и струя какого-то «псогоса», основанная на изначально непонимании. Она, конечно, сохранялась.

**Хоружий С.С.:** То есть в своей стилистике, в эмоциональной атмосфере оба лагеря не выглядят особенно отличными друг от друга?

**Макаров Д.И.:** Стилистика была, конечно, резкая.

**Хоружий С.С.:** Но она не была резко отличной с обеих сторон, а более и менее в одной тональности? Или можно типологически различить два лагеря?

**Макаров Д.И.:** Мне кажется, что различить все-таки можно. Феофан Никейский, скажем, ведет себя культурнее. В тех же «Пяти словах» он нормально конструирует позицию антипаламита. Он говорит спокойно, хорошо, что с Божьей помощью мы ответим так-то и так-то. То есть он говорит, как профессор на лекциях. Кидонис же пишет: «Ты богохульник! Ты прельщасшь! Ты свномиианин!». Конечно, ярлыки бросались с обеих сторон, но все-таки Феофан был явно культурнее.

**Хоружий С.С.:** Обвинения звучали с обеих сторон?

**Макаров Д.И.:** Обвинения – да. Но Феофан Никейский высказывался более взвешенно. Он выглядит, скорее, как добродушный лектор, или наставник, или третейский судья, если угодно.

**Хоружий С.С.:** Ну что ж, перейдем к дискуссии.

**Сержантов П.Б.:** Дмитрий Игоревич обещал рассказать о перихорезе. Он сказал, что есть несколько смыслов этого понятия, и это можно обсудить.

**Хоружий С.С.:** Вы можете такой вопрос задать, но тема-то большая. Вы, вероятно, помните дискуссию, опубликованную на страницах журнала «Символ», один из выпусков которого был посвящен исихастской традиции<sup>72</sup>. Там были тексты и Дмитрия Игоревича, и мои реплики как раз по поводу того, в каком смысле у Феофана переформулируется,

перепродумывается понятие перихорезиса. На мой взгляд, оно несколько сдвигается из его нормального православного русла к католическим толкованиям. Дмитрий Игоревич сегодня на эту тему не говорит. Но здесь, конечно, есть пункт для дискуссии.

Для начала я задал бы такой полувопрос, или озвучил просьбу о некотором резюме. Изложенный вами материал, как вы и сами говорили, представляет собой один из самых запутанных и переплетенных сюжетов в интеллектуальной истории и Востока, и Запада. Споры образуют сложную, прихотливую мозаику. Во-первых, здесь переплетаются многие темы. Во-вторых, внутри каждой темы мы найдем много переплетающихся мнений. Так что это многомерная переплетенность, запутанная структура. Боюсь, что у слушателей попросту могло не сложиться отчетливой картины целого. В этой связи я бы обратил к вам простую просьбу: нельзя ли в заключение сформулировать некий минимум, два-три важнейших вопроса полемики этого третьего этапа. И по каждому из них указать кратко итог дискуссии, если таковой вообще был.

А просьбу об итоге я предварил бы таким вопросом: как нам понимать вообще реальную историческую ситуацию? Был ли этот итог? Мы знаем, что первый этап определеннейшим образом завершился. Варлаам выдвинул возражения. Святитель Григорий в «Триадах» их опроверг. Далее дискуссия не продолжалась и не только потому, что Варлаам сбегал и скрывался, но и по существу дела: был дан систематический ответ на критическую аргументацию. Первый этап, действительно, был завершен и по существу. А что можно сказать о третьем этапе? Выдвинутые вопросы – получили ли они достаточную разработку и ответ? Или прозвучала просто некая перепалка, и этим все закончилось? Какова степень законченности, завершенности этого третьего этапа?

Если мы по этому поводу нечто услышим, то у меня есть и дальнейший, второй вопрос, уже очевидный. Если итоги были, то к чему же все это выводило? Это уже вопрос на перспективу, но для нас он и является самым существенным. Это уже, что называется, «форсайт», как говорят в практической науке. Мы знаем, что исторически все это не получило завершения по объективным причинам. Но если бы последовало продолжение нормальной богословской жизни, то к чему все это шло? Это второй и заключительный вопрос.

Но сначала: можно ли как-то кратко, упрощающим образом сформулировать два-три важнейших вопроса этой полемики? И можем ли мы сказать, что полемика по ним достигла какой-то мало-мальской завершенности? В чем эта завершенность была? В чем итог?

**Макаров Д.И.:** Спасибо за вопрос, Сергей Сергеевич. Мне кажется, что все же был достигнут весьма высокий уровень завершенности. Кон-

ституировались, оформились две традиции. Первый вопрос, который я, в частности, пытался наметить – вопрос о простоте и сложности в Боге. Это философские вопросы о едином и многом, простом и сложном.

**Хоружий С.С.:** Да, простите, я был несправедлив. Какие-то обобщающие, задающие отчетливость рамки вы сразу дали. Уже в названии доклада сказано, что имело место противостояние исихазма и схоластики. Такая отчетливость, действительно, вами все время выдерживалась: исихастская сторона и схоластическая сторона. Но можно ли сказать, по каким именно главным позициям шло это противостояние? Какой был его итог?

**Макаров Д.И.:** По каким же аспектам они полемизировали?

Первый момент: учение о простоте и сложности в Боге. Тут можно привести две такие фразы, два слогана, если угодно. С одной стороны, еще первый латинофил Векк говорил, что тогдашние его противники, скажем так, протосихасты, якобы разрывают Бога на части. Паламиты, со своей стороны, говорят, что схоласты и сливают в Боге все, что можно, и разрывают. В частности, в ходе полемики самого Григория Паламы с Григорией было сказано, что в Боге есть как подобающее различие, так и единство. При этом роль единства важнее. Иногда говорилось, что единство в Боге существует реально, по факту, а различия же – по умозрению. Но тут, конечно, сразу возникает вопрос: простите, а реальность есть? Общее для этих традиций то, что обе они внутри себя тоже неоднородные. Но, в целом, общий знаменатель исихастской традиции по данному вопросу равен православной, церковно ориентированной мысли в целом: в Боге есть как подобающее различие, так и единство. Важнейшие различия – это сущности и энергии, ипостаси и энергии, принципы ипостаси и сущности, энергии, ипостаси и свойства, – все это нельзя смешивать. Притом роль единства важнее. Как пишут некоторые авторы, только в Боге Троице есть абсолютное единство, больше нигде абсолютного единства нет. Схоласты от этого царского пути отходят, хотя порой из благородных мотивов, это я не отрицаю. Хотелось бы больше рационализма, меньше обскурантизма. У них есть целый ряд концептуальных моделей, на их основе возникают какие-то микрогруппы и свои мыслители-микрокосмосы. Например, Григора и братья Кидонисы – это одна такая группа. У них может быть прослежена некоторая филиация идей, взаимная преемственность. Акиндин – особый случай. Варлаам – тоже вопрос, можно ли его отнести к приверженцам Августина. Даже в рамках этих групп, например, братьев Кидонисов, нет какой-то одной универсальной модели Бога и его отношений с миром, Промысла Божьего. Они как-то накидывают и накидывают самые разные обвинения. О многом они сами, наверно, думали, многое взяли из

Фомы Аквинского. Это хорошо видно из текстов, из Томоса Собора. Но даже, опираясь на Фому, что само по себе вовсе не плохо, они многое домысливали сами. Я специально инвективу Димитрия Кидониса разобрал, чтобы показать, к чему это приводит, когда мысль пускается во все тяжкие и в полной свободе измышляет нечто фантастическое. Но при этом обнаруживаются какие-то более глубинные традиции. Например, связи с иконоборцами. У меня есть такая интуиция, гипотеза, что иконоборцы и антипаламиты во многом близки, по христологии, прежде всего. Анализ инвективы Кидониса это явно подтверждает. В мариологии – учении о Богородице, там тоже можно найти это смещение ипостаси и сущности.

**Хоружий С.С.:** А звучавший на первом этапе пункт полемике о ценности внешней науки, о соотношении культуры мирской и культуры церковной, – он на третий этап не перенесся?

**Макаров Д.И.:** Перенесся. В вероопределении собора 1368 г. об этом тоже есть. Там сказано, что нельзя, увлекаясь аристотелевскими силлогизмами, отступать от истины. Фактически, это традиционное заявление, что вера рыбаков выше веры ученых. С точки зрения исихастов, мыслить и знать силлогизмы, конечно, можно, но только если это не вредит вере. Разумеется, есть физика, математика, химия, обществоведение и т. д., где все это применяется.

**Хоружий С.С.:** У вас звучало, что братья Кидонисы выступали с достаточно внутрицерковных позиций. У них, в отличие от Варлаама, апологии светской мудрости не звучало, это не их тема.

**Макаров Д.И.:** В целом, да. У них была апология западной ветви традиции. Если взять «Первую апологию» Димитрия Кидониса, то там он сокрушается, что Византия, Греция – родина муз, Платона, а получается, что Платона и Аристотеля знают лучше на Западе, чем в Греции. Рукописи греческих философов там переписывают, изучают. А у нас, грубо говоря, одно монашество, монашеский обскурантизм.

**Хоружий С.С.:** То есть мотив монашеского обскурантизма ими выдвигался?

**Макаров Д.И.:** Да, этот мотив, конечно, был. Я на нем не останавливался, поскольку это не очень философский мотив. Может, в писаниях братьев Кидонисов этот мотив не был столь четко артикулирован, как в писаниях Варлаама. Он-то явно, с такой спесью выступал против монашеского обскурантизма. Так что, в принципе, такой мотив был. Но главными мотивами все-таки были учение о Боге в Себе, учение о Боге в связи с миром, о Промысле, о христологии, об антропологии. Эти мотивы были конституирующей осью. Но опять же замечу, что Григорий Палама прямо говорит: есть силлогизмы, которые вполне дозволсны. Но это доказуемые силлогизмы в византийском понимании. Я проанализи-

ровал авторов семь или восемь по вопросу о рациональности богопознания, и там разные были мотивы. Варлаам, в частности, утверждал только философские диалектические силлогизмы. Кто-то отвергал силлогизмы вообще. Но наиболее взвешенная позиция, конечно, у Григория Паламы.

К чему это привело? В XV веке очень большой объем работы по усвоению томизма провел Гennaдий Схoларий. Он взял из Фомы Аквинского очень много, но только то, что не вступало в конфликт с исихазмом, с православными догматами, с традицией. Схoларий выделил три главных отличия православия от католицизма: это Филиокве, примат Папы, и паламитское учение о различении энергии и сущности, которое есть в православии и отсутствует в томизме. К концу XIV века, а в XV веке уже однозначно православная мысль оформила учение об энергиях как одно из трех главных учений, отличающих православную мысль от западной. Феофан Никейский, с одной стороны, с его открытостью томизму как раз прокладывал дорогу Схoларию. С другой стороны, примат исихазма у него все-таки звучит.

**Хоружий С.С.:** В этой связи можно ли сказать, что имелась некая сформулированная, выработанная в спорах антипаламитская концепция энергии? Или здесь просто мы находим позицию томизма? Какой-то прибавки антипаламиты сюда не внесли?

**Макаров Д.И.:** В принципе, была. Были какие-то наброски, довольно интересные эскизы, например, у Григория. Или было интересное толкование триады сущность-сила-энергия у Димитрия Кидониса, это было новое слово в антипаламитской мысли. То есть берется традиционная триада и нетрадиционно перетолковывается, расщепляется.

**Хоружий С.С.:** То есть содержательные антипаламитские разработки по энергии тоже имеются? И причем не на чисто томистских позициях?

**Макаров Д.И.:** Да, были, и не на чисто томистских позициях. Например, у Прохора Кидониса – чисто томистская позиция, а Димитрий Кидонис, Григория – у них уже позиции были не чисто томистские, они вносили что-то свое. Были попытки низвести энергию до уровня небытия, что характерно для взглядов Никифора Григория. Но были и другие, свои наметки, например, у Димитрия Кидониса. Его считают одним из виднейших философов XIV века в Византии, скажем так, либерального толка.

В исихастских спорах проклеивались довольно интересные ходы мыслей. Не все из них реализовались в полной мере, конечно. Но реакция на эти разработки была. Патриарх Антоний IV вообще начал конкретную чистку против антипаламитов уже в 90-е года XIV века.

**Хоружий С.С.:** Ну, она началась уже после Собора 1351 года.

**Макаров Д.И.:** Тогда была еще более жесткая чистка. Там даже светских антипаламитов, профессоров философии – даже их подвергали преследованиями. Чистка была последовательная и всесторонняя. Это было. Но, например, анафема тем же братьям Кидонисам в Синодик была внесена позже, в 70-е годы XIV века, как считает Дж. Меркати. То есть спустя двадцать лет после основополагающего Собора 1351 года. В целом православное учение об энергии было как раз закреплено в актах этого Собора 1351 года. Иоанн Кантакузин фактически только перелагает положения Собора, всесторонне их разъясняя. В последних трактатах у него, кстати, наметилась некая ревизия учения паламитов. Он стал писать более консервативно (якобы Отцы не называли Фаворский Свет энергией – при том, что в Третьей «Триаде» Паламы сказано как раз обратное). Но это отдельная тема. У антипаламитов мы видим спектр мнений. Их можно типологизировать, выделить три-четыре главных.

**Хоружий С.С.:** Спасибо. Друзья, прошу прощения, что я узурпировал дискуссию. Есть вопросы слушателей?

**Сержантов П.Б.:** В докладе прозвучал такой силлогизм Прохора Кидониса: вечное незримо, Свет Фаворский зрится, стало быть, он не вечный. Но в исихастской литературе в изобилии встречаются высказывания о том, что Свет Фаворский созерцается несозерцаемый, видится невидимый и т. д. Эта тема как-то фигурировала в спорах? Мне странно было слышать этот аргумент Кидониса.

**Макаров Д.И.:** В исихастской литературе речь все-таки идет о том, что Свет апостолы видели телесными глазами, но преображенными Духом. В Первой «Триаде» у Григория Паламы тоже речь идет о духовном чувстве. И не только у него. Очень много об этом – в Двух словах о Фаворском Свете св. Филофея Коккина. То есть речь идет о преображении чувств духовной благодатью.

**Сержантов П.Б.:** В исихастской литературе этот вопрос звучит в такой динамической постановке: созерцается несозерцаемый, видится невидимый. А здесь как-то в лоб решается этот вопрос: раз видится – значит, не вечный. Исихастские источники не были востребованы в этой полемике? Или что-то другое? В чем была причина такого игнорирования?

**Макаров Д.И.:** В случае с Прохором Кидонисом эти источники были затемнены обаянием томизма и другой западной литературой схоластического толка. Он святых Отцов, судя по всему, читал меньше, чем томистов, поэтому традицию святых Отцов знал не сплошняком, а с перерывами, хуже, чем томистскую. А, может, и знал, но проигнорировал. Такое тоже не исключено.

**Рупова Р.М.:** Кружок латинофилов. Насколько это массовое явление и принадлежал ли этому кружку конкретно Варлаам, Кантакузин?

**Макаров Д.И.:** Кружок латинофилов на третьем этапе, о котором я говорил, уже не был чем-то массовым в силу разных причин. Во-первых, большинство населения Византийской империи, видимо, было заодно с исихастами (о чем глубоко писал г.М. Прохоров). Во-вторых, начинался исход латинофилов из православия. Создалась ситуация маргинализации, люди начинали уходить. Те немногие интеллектуалы, которые действительно были горячими и пламенными латинофилами, уходили, в основном, в доминиканский орден, а также, например, во францисканский орден. Латинофильство и антиисихазм стали причиной обращения интеллектуалов в католицизм. Такое явление было, но оно не было массовым. Конкретно у Димитрия Кидониса учеников было не так много, всего несколько человек. Из них самый известный – Мануил Каллека. В ту пору эту уже не массовое явление. Иоанн Мейсндорф пишет, что антипаламизм после 1351 года – это уже отдельные кружки упорствующих интеллектуалов, которые, невзирая ни на что, сопротивлялись Церкви до последнего. Кидонисы – из их числа. Это два очень видных мыслителя, писателя, бесспорно, самобытных. Особенно это касается Димитрия Кидониса.

**Хоружий С.С.:** На уровне общественного сознания было такое прямое отождествление латинофильства и антипаламизма? Хотя логически этого могло и не быть, все-таки, эти явления могли бы и разниться?

**Макаров Д.И.:** На уровне народного сознания, может быть, и не было. Просто была уже более чем двухвековая неприязнь после известных событий: Четвертого Крестового похода, более чем полувекской тирании, притеснения латинянами греков (1204–1261). Это, конечно, жило в памяти. Иоанн Кантакузин прямо заявляет, что мы не желаем повторения тирании Михаила Палеолога, когда была заключена Лионская уния (1274). И он выражал не только свое мнение, а как раз мнение достаточно широких церковных кругов, и не только высшего духовенства, но и среднего, как минимум. Да и народа, видимо, тоже, по крайней мере, средних слоев населения. Достаточно вспомнить известную с XV века фразу противника унии главнокомандующего византийским флотом Луки Нотары о том, что лучше видеть среди города царствующую чалму, чем латинскую тиару. Впечатление такое, что в это время продолжалось активное заселение этой территории латинянами. Есть понятие «латинская Романия» – территория, которую активно у нас изучает Сергей Павлович Карпов<sup>73</sup>, и не только он. На Западе также есть много исследователей этого феномена. Иными словами, были какие-то поселения итальянцев, например. Они брали в свои руки экономику, и с ними приходилось считаться в силу

экономических причин. Поэтому мало-мальский градус взаимного понимания к середине XIV века повысился. Тем более в условиях, когда турки постепенно завоевывали Восток, территорию за территорией. Так что латиняне были и в торговле, и не только. Поэтому в XIV веке какая-то толерантность со стороны рядовых греков повысилась по сравнению с серединой XIII века. Но в целом, мне кажется, всенародной любви латиняне не снижали. Здесь было, скорее, прохладное отчуждение, хотя градус терпимости и повысился. Но для ответа на этот вопрос надо смотреть исторические хроники более детально.

**Богданова О.А.:** Вы говорили, что антипаламиты рассматривали энергию либо как сущность, либо как низшее Божество. Что это значит? Что значит энергия как низшее Божество, по мнению антипаламитов?

**Макаров Д.И.:** Наверное, можно сказать так: это некая промежуточная сущность, по мнению антипаламитов. Строго нетварна только сущность Божия. Сущность, которая есть чистый акт. Все остальное – это некий уровень, скорее, высших тварей, наподобие высших ангелов. То есть, это некие духовные сущности, высшие, конечно, но все-таки тварные.

**Хоружий С.С.:** Существенно здесь не то, что это высшие ангелы, а то, что это ниже Бога.

**Макаров Д.И.:** Да-да, ниже Бога.

**Ахутин А.В.:** Это неоплатоническая схема. Вся беда в том, что здесь статичная иерархическая схема, и нет никакой разницы, повышение идет или понижение.

**Богданова О.А.:** Что значит «низшие существа»? Это какие-то языческие духи, что ли?

**Макаров Д.И.:** У гностиков было, например, понятие эонов, сизигий. Низшие существа – это некие духовные сущности. Если сравнивать их с кем-то в христианской картине мира, то это аналог ангелов. Но главное, что это уже не Бог. А для паламитов энергия – это и есть Бог. А для антипаламитов именно в том-то вся проблема, что это не Бог. Это бездна. Получается, что это – тварный эффект, тварное следствие, нечто созданное. А нетварным, по их представлению, является только сущность.

**Иеромонах Дмитрий (Першин):** Хотелось бы попросить вас типологизировать, хотя бы кратко и схематично, совпадения в позициях антипаламитов и иконоборцев.

**Макаров Д.И.:** Это интересная тема. Мне кажется, здесь главная линия преемственности – это христология, трехчастная схема. Тут у антипаламитов прямая цитата, отсылающая к иконоборчеству. И вторая линия преемственности – это учение о просветленности тела. Ведь ико-



ноборцы утверждают, что после Вознесения, даже после Воскресения Тело Господне – это уже совсем просветленное тело. Тут уже фактически речь идет о криптодокетизме. Мы видим, что Димитрий Кидонис также пытается приписать Филофею учение, что тело Христа при самом зачатии уже было просветленным. То есть это еще более радикальный взгляд. Похоже, что члены кружка – Григора, Кидонисы – сами о чем-то подобном учили. Есть отдельные упоминания, отрывки. В Первом Антирретике Григоры (в первом трактате, опровергающем, как он считал, Паламу) есть нечто подобное. Там он пользуется понятием превращения тела Христа, плоти Христа.

**Иеромонах Димитрий (Першин):** Он пользуется термином «превращение»?

**Макаров Д.И.:** Да, превращение, «метаболиз». Не случаен интерес антипаламитов к трудам иконоборцев и иконопочитателей IV и IX веков: с одной стороны, Евсевия Кесарийского (известное письмо к августу Констанции), с другой стороны, Никифора Исповедника (эту тему сейчас затрагивает Лев Луховицкий). Например, Никифор Григора толкует Никифора Исповедника, св. Патриарха, и тоже перетолковывает в докетистском духе, путает христологию. В своем труде «Первый Антирретик» он явно берет место из Никифора Исповедника интересное и просто меняет цитаты, переставляет слова местами так, что получается другой смысл, какой-то докетистский<sup>74</sup>. Центральной линией тут была, видимо, христология, богословские или философские вопросы: акцентуальность тела, плоти, роль души, отрицание учения о переходе в христологическом смысле. Соответственно, раз христология – во многом образец для антропологии, то и антропология искажается: отрицается учение об обожении в православном смысле. Видимо, иконоборчество могло смыкаться и с какими-то доктринами о Тронце, тоже не очень ортодоксальными. То есть собирался такой букет инакомыслия. Но христология была центральной темой. В целом, это сложный вопрос.

**Иеромонах Димитрий (Першин):** Второй вопрос в развитии того, что вы говорите. Если я правильно понял, учение об обожении в антипаламитской традиции было, скорее, утверждением нравственного уподобления Богу, утверждало нравственное совершенство, а не онтологическое?

**Макаров Д.И.:** Про всех так, наверное, сразу не скажешь. Но Прохор Кидонис пишет в своем труде «О сущности и энергии», что обожение – некий предел нашего развития. Конечно, и духовно-нравственного развития. Что еще он сюда включает, мы в точности не знаем. Но если рассуждать философски, антропологически, то, наверное, да, для Прохора Кидониса, так сказать можно: обожение есть некий предел наших

совершенств. нашего саморазвития – интеллектуального, волевого, эмоционального и т. д. У других, скажем, у Григоры, в «Первом антирретики» тоже можно найти представление об интеллектуальном самораскрытии. Вполне возможно. Какого-то прямого учения о превращении в Христа у них, вроде, нет. Но за всех так заведомо не скажешь. Скажем, Акиндин – немножко по-другому.

**Хоружий С.С.:** Да, единого антипаламитского богословия мы заведомо не имеем. Наподобие такого единства, какое мы имеем с церковной стороны. Здесь мы имеем набор взглядов, а не общую доктрину.

**Макаров Д.И.:** Да, вереницу мнений.

**Н:** Можно ли считать, что камень преткновения в спорах схоластов и исихастов состоит в том, что Бог в их жизни, в их действиях занимал разное место? То есть исихасты – это те, кто, скажем, искал Бога на практике. А схоласты – те, кто мыслил, для них была важна логика, и в этом смысле что-то онтическое. Можно ли так сказать?

**Макаров Д.И.:** Да, у них появлялась мысль, им нравилось мыслить. И они всё так интересно измыслили.

**Хоружий С.С.:** Этот мотив еще у Паламы звучал очень решительно, что его противники – это те, которые говорят не из опыта. Опровержения же звучат именно не из логической аргументации или интеллектуальной, а идут от опыта, от практики.

**Макаров Д.И.:** Паламиты даже могли схоластов неодобрительно называть (филологами). Филологами не в нашем смысле, а в смысле любителей чистых словес, словопрений. Это, наверное, ключевой конфликт в развитии любой ереси.

**Щукин Д.:** Если я правильно понял ваш ответ на вопрос Сергея Сергеевича [Хоружего], то центральным моментом третьего этапа исихастских споров была простота и сложность Божия. И единственно центральным?

**Макаров Д.И.:** Нет-нет. Первым, но не единственным. Простота и сложность в Боге, потом отношение Бога к миру, христология и антропология. Просто первым этот вопрос я назвал по порядку, но он был не единственным, конечно. Ключевой была проблема единства и различий. Об этом пишут и св. Филофей, Иоанн Кантакузин, и св. Нил Кавасила.

**Щукин Д.:** Для неспециалистов: вы сказали «антипаламитская чистка», это чистка против паламитов? Или, наоборот, «чистили» антипаламитов?

**Хоружий С.С.:** Речь шла здесь об очень известном моменте: как только состоялась решительная победа паламитов на Соборе 1351 года, то против антипаламитов начали принимать административные меры.

**Щукин Д.:** Понятно, спасибо. А вопрос такой. Вы говорили, что у антипаламитов многое перекликается с более ранними ересями. То есть они не только приписывали заблуждения оппоненту, но и сами заблуждались?

**Макаров Д.И.:** Да, в ряде случаев имеет место просто похожая мысль, которая перестолковывается. Почему я говорил про более ранние ереси, в основном иконоборческие? Потому что есть ряд сходных практик. И тогда берется текст одной практики и перестолковывается под другую. Скажем, Григора берет текст иконопочитателя Никифора Исповедника и перестолковывает его в ином, иконоборческом смысле. То есть толкует близко тому, чему учит противник Никифора Исповедника. Центральный момент, который я разбирал, это тот, когда Дмитрий Кидонис просто цитирует Вероопределение иконоборческого Собора 754 года в Иерии. По тексту видно, что это явная цитата. Но когда антипаламит обвинял паламитов в расщеплении Бога, то здесь мы видим просто разное прочтение одного текста, исходя из разных посылок. Например, антипаламиты абсолютизировали роль ангелов, а паламиты не абсолютизировали, подчеркивая их подчиненность, и т. д. Один текст допускал разное прочтение.

**Хоружий С.С.:** Хорошо, будем подводить итоги. Но прежде я все-таки хотел бы вернуться к вопросу о перспективе. Дмитрий Игоревич ответил на это как историк-профессионал. Он не стал рисовать возможных стратегий, а отослал к тому, что реально произошло. Был XV век, был патриарх Георгий Схоларий, самый известный и крупный систематик позднейшего православного богословия. Это так, но на историческом уровне. Мой же вопрос имел иное звучание.

Реальное развитие истории шло к крушению Византии. Это означало, что развивать собственные творческие потенции так свободно, как прежде, византийский разум уже не мог. В полной мере мы говорим о такой ситуации уже после турецкого пленения. И вопрос мой абсолютно конкретный. Геннадий Схоларий – откровенный томист, признающий тезисы исихазма без особенных попыток глубинного богословского согласования. Он как бы «забыл» о том, что вообще эти традиции считались несовместимыми. Это реальная история. Соответственно, мы не можем говорить, что Геннадий Схоларий – это и есть наследник и преемник собственно паламитского богословия. А мой вопрос, разумеется, в первую голову был о творческом продолжении паламитизма как такового. Какие-то настоящие преемники и наследники мысли святого Григория были или нет? Реальность описывается так, будто их попросту не было. В качестве творческого русла остался один томизм. В той мере, в которой развивалось проблемное богословие, оно развивалось в русле

томистских влияний. А собственно творческий импульс паламизма как такового, где он? Получилось, что паламизм остается уже на уровне догматического учения. С этим невозможно спорить, это стало буквой догмата. А в качестве творческого источника нового богословствования паламизм работал или не работал? В ком он работал?

**Макаров Д.И.:** Да, спасибо, это принципиально. Паламизм работал и в качестве творческого источника. Я сейчас приведу несколько примеров. Во-первых, в XIV веке это преподобный Каллист Ангеликуд. Это великая и во многом недооцененная фигура. Один из крупнейших мистиков, может, второй после Паламы по духовной одаренности. Он именно паламит и частично дополняет Паламу. У него тоже есть учение об именах Божьих. Очень красиво.

**Хоружий С.С.:** Он, по-моему, почти современник Паламы.

**Макаров Д.И.:** Он родился где-то около 1325 года, а умер около 1395 года. То есть был примерно на поколение моложе Паламы. Потом традиция продолжалась на Афоне. Понятно, что XVIII век – это Паисий Величковский. Раньше тоже был – Патриарх Досифей.

**Хоружий С.С.:** Афон, Паисий Величковский – это уже практическая традиция. Досифей – издатель. Живую жизнь традиции, ее возрождение, мы, разумеется, знаем. Но вопрос-то мой о другом. Это живое развитие имело все-таки такую кривую, что несколько столетий творческого развития не было. Пришлось ее возродить, возвращаясь к самому святому Григорию. И вопрос мой именно о дальнейших этапах, которые еще были в самой Византии. Намечалось ли тогда действительное продолжение?

**Макаров Д.И.:** Могу только контурно сказать, что святой Симеон Солунский считается великим паламитом. Марк Эфесский. Николай Кавасила не считается.

**Сержантов П.Б.:** А почему Николай Кавасила не считается?

**Макаров Д.И.:** О нем идут споры. Сейчас стали писать про Николая Кавасилу, что у него ракурс, скорее, аристотелевский, чем паламитский (см., например, труд Димитракопулоса). Возможно, у него тоже есть какая-то зона синтеза.

**Хоружий С.С.:** То есть ваше впечатление, что внутренние творческие импульсы в паламитском русле сохранялись как на третьем этапе, так и далее?

**Макаров Д.И.:** Конечно, были творческие импульсы. В догматическом плане – например, Марк Эфесский. Он великий догматист и притом мистик.

**Хоружий С.С.:** Хорошо, друзья. На этом оптимистическом мотиве, согласившись о присутствии творческих импульсов в православном

рус.е. мы закончим наше заседание. Благодарю всех участников заседания и нашего докладчика. Спасибо. Дмитрий Игоревич.

**Макаров Д.И.:** Спасибо.

#### **Основные источники, рассматриваемые в докладе:**

##### **СХОЛАСТЫ**

*Прохор Кидонис:* «О сущности и энергии» (особенно книга 6 – о Свете Фаворском) (1367–1368)

*Димитрий Кидонис:* «Первая инвектива против св. Патриарха Филофея» (1368); фрагмент из «Второй инвективы... после смерти Прохора» (ок. 1369/70)

*Никифор Григора:* «Ромейская история» (фрагменты) (рубеж 50–60-х гг.)

*Павел, латинский патриарх Константинопольский (с 1366 г.):* «Письмо... блаженнейшему папе и его кардиналам» (ок. 1367–1368)

##### **ИСИХАСТЫ**

*Св. Филофей Коккин:* Томос (вероопределение) Поместного собора Константинопольского Патриархата, состоявшегося в апреле 1368 г.

*Феофан Никейский:* «Пять слов о Свете Фаворском» (ок. 1369–1376); «Похвальное слово Пресвятой Богородице» (ок. 1368/69–1376)

*Иоанн Кантакузен:* «Два опровержения Прохора Кидониса» (1367–1369/70); «Диалог с иудеем Ксепом» (между 1361–1373 гг., см.: *Toth* 1991, S. 123); Переписка с легатом Павлом (= латинскому патриарху Павлу) (1368–1369/70)

<sup>1</sup> *Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 1. Гл. 45–48, 73–74. Цитаты из этих глав даны в переводе Т.Ю. Бородай. См. русское издание труда: Фома Аквинский. Сумма против язычников. В 2-х кн. / пер. с лат. Т.Ю. Бородай. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.*

<sup>2</sup> *Rigo A. Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos // Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino. A cura di A. Rigo. Firenze, 2004. P. 2.*

<sup>3</sup> В конце XIV в. (70-е гг., по Меркати) в Синодик в Педеле Православия была добавлена в Фессалонике апафема Димитрию Кидонису. (Григора и братья Кидонисы апафематствуются в Синодике и в папи дии – см.: Gouillard J. Le Synodicon de l'Orthodoxie: Edition et commentaire // Travaux et Mémoires. Paris. 1967. V. 2. P. 247). Ср.: *Mercati G. Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniote ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV. Città del Vaticano, 1931. (Studi e Testi, 56). P. 58–61.*

<sup>4</sup> *Ioannes Cantacuzenus. Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita. nunc primum editae / Ed. E. Voordeckers. F. Tinnefeld. Turnhout – Leuven, 1987. (CCSG, 16). P. 3–105.*

<sup>5</sup> См.: «Теперь же самое время рассмотреть и Духом изглаголенные речения иже во святых Отцов наших, живших после пришествия Христа, священноявляющие то, что составляет предмет нашего нынешнего исследования» (Nikephoros Blemmydes. Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde / Einl., Text, Übers. und Komm. von W. Lackner. Athen – Leiden, 1985. (Corpus Philosophorum Medii Aevi, 2). S. 12.20–22).

- <sup>6</sup> См. издание Томаса в указанной работе А. Риго: *Rigo A. Il Monte Athos...* P. 107.237–241.
- <sup>7</sup> «Применительно к Богу следует полагать тождественным пребывание в сущности и ведение Себя по сущности. Ибо раз ведение состоит в достижении ведающей силой познающего соответствия познаваемому, сущность же Божественная едина и проста и не допускает никакой инаковости, но вся она есть Ум и вся – Сушая-в-Себе-Премудрость, ибо Ее бытие как Ума и Сушей-в-Себе-Премудрости тождественно с бытием как таковым (ведь и божественный Максим утверждает в восьмидесят второй из «Богословских глав»: «Но Сам Бог, Целый и Единственный, есть по сущности мышление, а по мышлению Он, Целый и Единственный, есть сущность»), то, стало быть, мышление в этом случае тождественно бытию... Итак, применительно к сущности Божией бытие тождественно ведению Его Самой Себя» (*Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικὴ καὶ πατρικὴ τῶν μίσθων χρόνων. ΑΘῆνα, 1996. Σ. 224.1033–1041, ср. стр. 1041–1048).*
- <sup>8</sup> S. Max. Conf. Capita theol. et oec. I. 82 // PG. 90. 1115C.
- <sup>9</sup> Mercati G. Notizie... P. 302.193–198.
- <sup>10</sup> Ibid. P. 302.193–196. ср. стр. 196–198.
- <sup>11</sup> Greg. Ac. Ref. magna... I. 15 // Gregorii Acindyni Refutationes duae Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et barlaamitam / Nunc primum ed. curante J.S. Nadal Cañellas. Turnhout / Leuven. 1995. (CCSG. 31). P. 16.15.1–6.
- <sup>12</sup> Domni Gregorii Acindyni Liber de essentia et operatione // PG. 151. 1196D; cf. Ibid. 1197A, 1217B, 1233B, 1237A, D, 1241C (со ссылкой на Августина). О переработке этого трактата Прохору см. шошерекий труд: Mercati G. Notizie... P. 1–13.
- <sup>13</sup> PG. 151. 1217C.
- <sup>14</sup> PG. 154. 837C.
- <sup>15</sup> Ibid.
- <sup>16</sup> Candal M., S.J. La «Regla teológica» de Nilo Cabásilas // *Orientalia Christiana Periodica*. 1957. V.23. P. 244.14–20; etc.
- <sup>17</sup> См., например: *Trizio M. Alcune osservazioni sulla ricezione bizantina del De Trinitate di Agostino // Byzantine Theologians. The Systematization of their Own Doctrine and their Perception of Foreign Doctrines / Ed. A. Rigo – P. Ermilov. Roma. 2009. P. 143–168.*
- <sup>18</sup> Обо всем этом ср.: *Макаров Д.И. Слава Божия или слава апостолов? Некоторые аспекты полемики об ангелах на третьем этапе исихастских споров (Поетановка проблемы) // Σ ΠΡΑ ΠΠ ΟΣ: сб. статей в честь В.В. Кучмы / Отв. ред. С.Н. Малахов. Армавир, 2008. С. 71–94.*
- <sup>19</sup> См.: Joannis Cantacuzeni Refutationes duae... P. 76.51.9–12.
- <sup>20</sup> PG. 154. 625AB.
- <sup>21</sup> Ibid.
- <sup>22</sup> Mercati G. Notizie... P. 296–313.
- <sup>23</sup> *Rigo A. Il Monte Athos...* P. 19.
- <sup>23</sup> Mercati G. Notizie... P. 296–313.
- <sup>21</sup> *Russell N. Palamism and the Circle of Demetrius Cydones // Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides / Ed. Ch. Dendrinos et al. Ashgate. 2003. P. 161–162.*
- <sup>25</sup> Наше предварительное впечатление от ознакомления со стилем, лексикой и идеями письма склоняется в пользу предположения Дж. Меркати и Н. Рассела.
- <sup>26</sup> Mercati G. Notizie... P. 297.43.

- <sup>27</sup> Ibid. P. 298.71–74.
- <sup>28</sup> Ibid. P. 299.89–91.
- <sup>29</sup> Ibid. P. 299.100–101.
- <sup>30</sup> Ibid. P. 299.101–102.
- <sup>31</sup> Ibid. P. 299.102–105.
- <sup>32</sup> *Wendebourg D.* From the Cappadocian Fathers to Gregory Palamas. The Defeat of Trinitarian Theology // *Studia Patristica*. Oxford etc., 1985. V. XXVII.1. P. 196.
- <sup>33</sup> Или «многочастным и гетерогенным» (πολυμερή τε καὶ ἄνομομερή).
- <sup>34</sup> Или «возвышения» (ὑπεροχάς).
- <sup>35</sup> Mercati G. *Notizie...* P. 299.105–110.
- <sup>36</sup> Ibid. P. 299.110–300.112.
- <sup>37</sup> Ibid. P. 300.113–119. 130–131.
- <sup>38</sup> Ibid. P. 301.153–154.
- <sup>39</sup> Ibid. P. 301.154–156.
- <sup>40</sup> Ibid. P. 301.158–159.
- <sup>41</sup> Nic. Greg. Byz. Hist. XXX, 17 // PG. 149. 265D, 269A.
- <sup>42</sup> Григорий Исаакович Беневич — заведующий кафедрой по Византийской философии Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург).
- <sup>43</sup> Ibid. P. 304.253–257.
- <sup>44</sup> Например: PG. 154. 669D.
- <sup>45</sup> Mercati G. *Notizie...* P. 304.265–266.
- <sup>46</sup> Ibid. P. 307.357–358.
- <sup>47</sup> См.: Макаров Д.И. Мариология Феофана Пикейского в контексте византийской богословской традиции VII–XIV вв. Saarbrücken, 2012. С. 142–151.
- <sup>48</sup> Mercati G. *Notizie...* P. 305.294–308.
- <sup>49</sup> Ibid. P. 305.297–299.
- <sup>50</sup> Ibid. P. 305.300, 302.
- <sup>51</sup> Σατηρόπουλος Χ. Νηπτικοί και Πατέρες των μέσων χρόνων. Αθήνα, 1996. Σ. 177.94–178.99; Ζαχαροπούλου Γ. Σ. Θεοφάνης Νικαίας († 1380/81). Ὁ βίος καὶ τὸ συγγραφικὸν τοῦ ἔργου. Θεσσαλονίκη, 2003. (Byzantine Texts and Studies, 35). Σ. 129.87–89.
- <sup>52</sup> *Polemis I.D.* Theophanes of Nicaea: His Life and Works. Wien, 1996. (Wiener Byzantinische Studien. XX). P. 15, 75.
- <sup>53</sup> Mercati G. *Notizie...* P. 307.373–374. Теперь мы знаем, что св. Филофей полемизировал с этим званием в Двух словах о Свете Фаворском, недавно издавшихся в Болгарии. См.: Филофей Коккин. *De Domini luce* (За Таворската светлина). Editio princeps / Изд. на текста и пер. от ерменов. трепки П. Япева. София, 2011. С. 120.1–14; а также: Макаров Д.И. Три заметки о датировке Двух слов о Свете Фаворском св. Филофея Коккина // *Вестник Екатеринбургской Духовной семинарии*. Екатеринбург, 2013. Вып. 5 (в печати).
- <sup>54</sup> Mercati G. *Notizie...* P. 308.382–383.
- <sup>55</sup> *Candal M.* El libro VI de Próspero Cidonio // *OCP*. 1954. V. 20. P. 262.33–264.3. Имеется в виду то созерцание, с помощью которого Христос (превратно понимаемый Кидонием) созерцает Божественную душу Слова.
- <sup>56</sup> Ibid. P. 270.12–13.
- <sup>57</sup> Ibid. P. 270.14.

- 
- <sup>58</sup> *visio beatifica (лат.)* – Блаженное видение, сверхъестественный акт сотворенного разума, посредством которого, согласно учению Католической Церкви, ангелы и души усопших праведников обретают непосредственное и ясное познание Бога.
- <sup>59</sup> См.: *Rigo A. Il monte Athos...* P. 109.292–10.297.
- <sup>60</sup> *Ibid.* P. 264.5.
- <sup>61</sup> *Joannis Cantacuzeni Refutationes duae...* P. 190.
- <sup>62</sup> См.: Σαυτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί... Σ. 200–203; Ζαχαροπούλου Γ. Σ. Θεοφάνης... Σ. 163–169.
- <sup>63</sup> Σαυτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί... Σ. 251.802–805.
- <sup>64</sup> *Nic. Greg. Byz. Hist.* XXX.18 // PG. 149. 272C.
- <sup>65</sup> *Candal M. El libro VI...* P. 286.20–21.
- <sup>66</sup> *Rigo A. Il monte Athos...* P. 117.517.
- <sup>67</sup> Обо всей этой проблематике см.: Makarov D. The Holy Spirit as Life and Energy. The Treatment of Athanasius' *Ad Serapionem* I, 20–21 in the Late Thirteenth Century and its Implications for the Pseychast Controversy // *Byzantion*. 2010. V. 80. P. 197–246.
- <sup>68</sup> Candal M., S.J. Demetrio Cidonio y el problema trinitario palamítico // *OCP*. 1962. V. 28. P. 108–110 et passim.
- <sup>69</sup> См., в частности: Геннадий Схолярый. Третье слово об исхождении Св. Духа // *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios* / Ed. L. Petit, X.A. Sidrîdès et M. Jugie. Paris, 1929. T. II. P. 485.12.
- <sup>70</sup> PL. 38. 670.
- <sup>71</sup> См. теперь: *Визюков Д.С.* О начале полемики вокруг исихазма в эпоху паламитских споров // *Моисей Давид Дисипат. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров* / Под общей ред. А.И. Солонова. Святая гора Афон. М., 2012. (Византийская философия. 9: Тексты отцов Востока). С. 71–85.
- <sup>72</sup> *Макаров Д.И.* Через Свет Фаворский к божественной перихорезе: основные моменты богословия обожепия Феофана Никейского // *Символ*. 2000. № 52 С. 117–137.
- <sup>73</sup> Сергей Павлович Карпов – доктор исторических наук, академик РАН, декан исторического факультета МГУ им. Ломоносова, специалист в области медиевистики.
- <sup>74</sup> См.: *Макаров Д.И.* Из комментариев к поздневизантийским текстам // *Проблемы теологии*. Екатеринбург. 2007. Вып. 4. С. 114–141, особ. 123–129.