



**С.В. КРАСИКОВ**

*Екатеринбург*

## СПОР МЕЖДУ ВАРЛААМОМ КАЛАБРИЙСКИМ И ГРИГОРИЕМ ПАЛАМОЙ О СООТНОШЕНИИ ВЕРЫ И НАУКИ<sup>1</sup>

Прибытие в 1334 г. в Константинополь двух католических монахов для собеседования с греками о расхождениях в догматах между католической и православной церквами можно считать рутинным эпизодом вековой полемики, которая тянулась с периодическими обострениями со времен патриарха Фотия. Византийский философ Никифор Григора, приглашенный константинопольским патриархом Иоанном XIV Калекой для ответа папским легатам, в следующих словах оценил перспективы их миссии: „Здесь же я не вижу, какой прибыли ради и на какую цель обращая внимание, кто-то выбрал бы прения, если ни они с нашими, ни мы с их предложениями никогда не решили бы согласиться, даже если бы все камни и все растения заговорили“<sup>2</sup>.

Однако, нельзя сказать, что полемика с латинянами, начатая в 1334 г., окончилась совсем без результата. Прямым следствием этой дискуссии явились исихастские споры, которые потрясли византийское православие, затем русское православие и продолжают волновать постсоветское православие. Впрочем, Никифор Григора уже тогда предупреждал клириков, что сперва надо думать, и только затем говорить, а тем более спорить с подготовленными оппонентами<sup>3</sup>. Однако, разумный призыв Григоры не вступать в дискуссии с латинянами, так как в теологии сокрыто множество спорных проблем, способных привести,

---

<sup>1</sup> This work was supported by the Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation, grant No.: 379/2000.

<sup>2</sup> Paparozzi, 1348, 14–18. = Greg. I, 505.3–7. О говорящих камнях и растениях возможны параллели как из Библии, так и из античной литературы, что опять дает представление о методе риторической аргументации византийцев, когда античные телеологические представления соединяются с христианскими образами. См.: Nikephoros Gregoras. Antirrhethika I/Einl., Textausg., Übers. u. Anm. von H.-V. Beyer. Wien, 1976. S. 59. Anm. 280; S. 138–140. Anm. 4.

<sup>3</sup> Paparozzi, 1346.28–31 = Greg. I, 503.12–14.

как это уже случалось в прошлом, к катастрофическим последствиям, не был услышан там, „где честолюбие, питомец неопытности, найдя себе полностью неподходящее время, торжествует над определениями благоустройства“<sup>4</sup>.

Некой провокацией для превращения споров из внешних во внутренние было то обстоятельство, что активнейшим протагонистом греческой стороны сделался калабрийский философ Варлаам, намеревающийся защитить с помощью диалектических силлогизмов греческое добавление в Никейско-Константинопольский символ веры об исхождении Св. Духа от Отца (ἐκ τοῦ πατρὸς)<sup>5</sup>, которое выводит Св. Дух „только от отца“ (ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς)<sup>6</sup> и уже патриархом Фотием принимается как установленный догмат<sup>7</sup>. Григорий Палама также стремился доказать это „μόνου“ с помощью силлогизма, но в отличие от Варлаама он считал свой силлогизм аподиктическим, то есть научным, так как строил его на основе цитат из Псевдо-Дионисия Ареопагита<sup>8</sup>. Здесь уже проявляется главное различие в подходе к теологии между Варлаамом и Паламой. Для Паламы теология была наукой. Так, в письме к Григорию Акиндину, который в то время оказался на положении арбитра в споре Варлаама и Паламы, Афонит заявляет: „мы сами являемся научными через веру (αὐτοὶ δὲ διὰ τῆς πίστεως ἐπιστημῶν ἐχομεν)“<sup>9</sup>. Следует заметить, что это утверждение вполне соответствовало традиции византийской полемической теологии. Например, в книге „Священный арсенал“ (Ἱερά ὀπλοθήκη), которую родственник Мануила I по материнской линии Андроник Каматер написал в традиционном жанре „всеоружий“, видное место занимали силлогистические аргу-

<sup>4</sup> Paparozzi, 1346, 13–15. = Greg. I, 502.21–22: ἐνθα γὰρ φιλοτιμία τρόφιμος ἀπειρίας ὄλην ἐνδυσσάμενη τὴν ἀωρίαν τῶν ὄρων καταχορεύει τῆς εὐταξίας...

<sup>5</sup> STAATS Rh. Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: Historische und theologische Grundlagen. Darmstadt, 1996. S. 20.

<sup>6</sup> Дополнение „только от Отца“ появляется уже в окружных посланиях константинопольского патриарха Тарасия восточным иерархам и было одобрено вторым никейским собором в 787 г. См.: STAATS Rh. Das Glaubensbekenntnis... S. 198.

<sup>7</sup> BeckLit., 521. С точки зрения Х.-Г. Бека, греческое добавление в символ веры не противоречит классической формулировке, хотя остается открытым для дискуссии вопрос, какую степень посредничества приписывает Сыну формула „через Сына“ (διὰ τοῦ υἱοῦ), однако, названный исследователь замечает, что в любом случае после Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина формула ex patre et filio была более „неприемлема для византийских ушей“ См.: BeckLit., 308–309.

<sup>8</sup> БАЙЕР Х.-Ф. Силлогизм Григория Паламы, показывающий или даже доказывающий, что Святой Дух исходит единственно от Отца//АДСВ. 1999. Вып. 30. С. 288–293.

<sup>9</sup> PalSyn. I, 212.11; 218.26–27

менты Фотия, Никиты Византийского, Евфимия Зигабена, Евстратия Никейского и Николая Мефона<sup>10</sup>, что, вероятно, и позволило Паламе, обобщая традицию, заявить: „Строить силлогизмы при таковых предметах (имеются в виду обсуждаемые с латинянами вопросы – С.К.) на деле мы научены отцами и вовсе невозможно обвинять латинян из-за этого“<sup>11</sup>. Однако намерение Варлаама считать силлогизмы православной стороны диалектическими, а не аподиктическими, было для Афонита неприемлемым. Григорий Палама напоминает Варлааму, что введение диалектики в дискуссию о божественном „явно запрещено отцами теологами“<sup>12</sup>.

Такое напоминание иностранцу не было излишним. Например, один из семи греческих теологов, которые по распоряжению Алексея I Комнина и в его присутствии дискутировали в 1112 г. об исхождении Св. Духа с миланским епископом Петром Гроссолано, митрополит Никеи Евстратий, ученик Пселла и Итала, неотрекшийся от своих учителей, и сторонник применения аристотелевской силлогистики в догматических дебатах, был осужден в 1117 г. синодом за использование диалектики в теологии<sup>13</sup>, т.е. за то, что, по мнению осуждающих, представлял Христа рассуждающим в духе Аристотеля<sup>14</sup>. Х.-Г. Бек объясняет это двойственное отношение византийской церкви к силлогистическому методу Аристотеля отсутствием метода в византийской теологии: „В Византии а priori не ожидался никакой единый и хорошо обдуманный теологический метод. И сама рефлексия о методе редко выходит за пределы риторически хорошо сформулированных предложений. Попытки патристики позволяют это наглядно показать. Уже дискуссия с некоторыми гностиками должна была дискредитировать аристотелевскую силлогистику у многих отцов. Для нее было достаточным, если ее применяли в защите от еретиков, их били таким образом, так сказать, их собственным оружием, саму же церковь в ее внутренней жизни, однако, щадили от этого“<sup>15</sup>. В тезисе об отсутствии метода в византийской теологии можно усомниться, так как, если теология признается наукой, то ее методом естественно будет научный, по Аристотелю аподиктический, силлогизм.

Варлаам на первый взгляд и не стремился намеренно отклоняться от византийской традиции в теологии. Он, как и Никифор Григора, выд-

<sup>10</sup> BeckLit., 626–627.

<sup>11</sup> PalSyn. I, 211.3–5.

<sup>12</sup> PalSyn. I, 213.10–12.

<sup>13</sup> BeckLit., 618–619.

<sup>14</sup> ANGOLD M. Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081–1261. Cambridge, 2000. P. 73.

<sup>15</sup> БЕК Н.-Г. Das byzantinische Jahrtausend. München, 1994. S. 167.

вигаает на первый план тезис о непознаваемости Бога, т.е. придерживается согласно классификации Псевдо-Дионисия Ареопагита, апофатической теологии. Но сам Псевдо-Дионисий указывал на тесную переплетенность познаваемого и доказуемого и непознаваемого в отношении Бога, т.е. на взаимную связь апофатической и катафатической теологии: „Кроме того, необходимо и о том получить понятие, что двойным является предание theologов: с одной стороны, тайным и мистическим, с другой – ясным и более известным; с одной стороны, символическим и жреческим, с другой – философским и доказательным (дословно: аподиктическим) и невыразимое переплетено с выразимым“<sup>16</sup>.

Это суждение как бы предупреждает об опасности мышления исключительно в рамках апофатической традиции, которая в конечном счете может вести к полному атеизму. Григорий Палама в своем Первом письме к Акиндину, где он разбирает ошибки Варлаама и обширно цитирует свои собственные „Аподиктические трактаты“, подчеркивает ареопагитское предостережение: „Почти равное и ничуть не меньшее зло предполагать, что знаешь вещи, превышающие ум, и объявлять то, „что можно знать о Боге“, как и исследуемое или доказуемое, не таковым“<sup>17</sup>. И хотя в качестве авторитета приведен не Ареопагит, но апостол Павел<sup>18</sup>, все же следует предполагать скрытый намек именно на ареопагитское богословие, разделенное по методу на апофатическое и катафатическое, так как Григорий Палама, как мы уже ранее предположили, использовал аристотелевский аподиктический силлогизм в согласии с традицией в качестве метода катафатического богословия<sup>19</sup>.

Ответ Варлаама на это место из письма Паламы кажется довольно смелым: „Если же кто-то говорит, что одно у Бога известно, другое неизвестно, то он при вере более общим способом воспринимает познание, если не разделяет, что отличает «знать» от «верить» при том же самом и едином предмете. Ибо одно есть прикосновение, у второго же (веры – С.К.) другой способ. Ибо, если кто-то, будучи от рождения слепым, был бы только услышавшим о белом, черном и сером, ничего же о других (цветах – С.К.), и делал бы некие силлогизмы, занявшись только этими цветами, ничто не будет препятствовать и ему говорить, что одни из цветов известные, другие неизвестные, третьи искомые и доказываемые, хотя он находится в равном отношении ко всем и ни-

<sup>16</sup> Ps.-Dionysios. Ep. IX/PG 3, 1105D.

<sup>17</sup> PalSyn. I, 212.13–16.

<sup>18</sup> Рим. 1.19.

<sup>19</sup> Подробное обсуждение этой гипотезы см.: Красиков С.В. Аподиктический силлогизм как метод катафатического богословия у Григория Паламы и Никифора Григоры//Verbum: Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб., 2000. Вып. 3. С. 218–224.

чуть не лучше знает названные ему, чем не названные“<sup>20</sup>.

Своим гносеологическим экскурсом Варлаам прямо противоречит не только приведенному выше намерению Паламы сохранить единство катафатического и апофатического богословия в духе Ареопагита, но и подвергает критике высший богословский авторитет. Под варлаамовским „кто-то“ (τις), возможно, подразумевается апостол Павел, но скорее всего следует предполагать объектом критики Ареопагита, так как калабрийский философ через свою метафору о знании слепого о цветах атакует ареопагитское катафатическое богословие и его интерпретацию Паламой. С этой точки зрения следует осторожнее относиться к суждению Р. Синкевича, который определил концепцию веры у Варлаама, как „некую скорее пустую концепцию, включающую согласие с авторитетными утверждениями традиции“<sup>21</sup>, так как именно богословские авторитеты (апостол Павел и/или Ареопагит) и ставит под сомнение Варлаам своим смелым сравнением.

По мнению калабрийского философа, там, где речь идет о вере, невозможно ничего доказывать через аподиктические силлогизмы: „Посылка аподиктического силлогизма должна быть познанной, а не только предположенной. Она же познана, когда и субъекта и предиката мы касаемся. Посредством этого критерия возможно каждый из них познавать, и мы не должны от другого, коснувшегося и сказавшего, услышав, верить, сами никоим образом не касаясь, как бы слепые от рождения верят, что снег белый, узнавшие от видящих. Однако, наверное невозможно, чтобы таким образом познанными были либо посылки, либо заключение изложенного силлогизма (Варлаам подразумевает силлогизм Паламы об исхождении Св. Духа только от Отца – С.К.), ибо мы не имеем критерия, посредством которого касались бы субъекта или предиката в них“<sup>22</sup>. Следовательно, „как есть аподиктический тот сил-

<sup>20</sup> BarlEp, 247.451–461: εἰ δὲ τις λέγει τὰ μὲν εἶναι τοῦ θεοῦ γνωστά, τὰ δ' ἄγνωστα, κοινότερον καὶ ἐπὶ τῆς πίστεως ἐκλαμβάνει τὴν γνώσιν, μὴ διαιρῶν, τί διαφέρει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνός πράγματος τὸ ἐπίστασθαι τοῦ πιστεύειν· τὸ μὲν γάρ ἐστιν ἐπαφή, τοῦ δὲ ἄλλος τρόπος, εἰτε, εἴ τις ἐκ γενέσεως τυφλὸς ὦν περὶ λευκοῦ μόνον καὶ μέλανος καὶ φαιοῦ ἀκηκῶς εἶη, μηδὲν δὲ περὶ τῶν ἄλλων, καὶ τινας συλλογισμοὺς περὶ ταῦτα μόνα τῶν χρωμάτων ἐκμελετήσας ποιοῖτο, οὐδὲν κωλύσει καὶ αὐτὸν τὰ μὲν φάναι τῶν χρωμάτων εἶναι γνωστά, τὰ δ' ἄγνωστα, τὰ δὲ ζητητά τε καὶ ἀποδεικτά, καίτοι πρὸς πάντα ὁμοίως ἔχοντα καὶ οὐδὲν ἤττον τὰ ῥητὰ αὐτῷ ἢ τὰ ἄρρητα ἀγνοοῦντα.

<sup>21</sup> SINKEWICZ R. The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian//Mediaeval Studies. 1982. No.: 44. P. 205.

<sup>22</sup> BarlEp, 246.430–247.439: ἔπ δεῖ τὴν πρότασιν τοῦ ἀποδεικτικοῦ συλλογισμοῦ ἐπιστητὴν εἶναι καὶ οὐ δοξαστὴν μόνον· ἐπιστητὴ δὲ ἐστιν, ὅταν καὶ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τοῦ κατηγορουμένου ἐφαπτόμεθα· διὰ τούτου τοῦ κριτηρίου πέφυκεν ἐκάτερον γινώσκεισθαι, καὶ μὴ παρ' ἄλλου ἐφαπαμένον καὶ εἰπόντος ἀκούσαντες πιστεύωμεν, αὐτοὶ οὐδ' ὅποιον ἐφαπτόμενοι, ὡσπερ οἱ ἐκ γενέσεως τυφλοὶ πιστεύουσιν εἶναι τὴν χιόνα λευκὴν,

логизм, ни посылки, ни заключение которого не являются познанными?<sup>23</sup> При этом Варлаам указывает своему адресату на тот факт, что в его силлогизме будут сомневаться представители других учений<sup>24</sup>. При диалоге между конфессиями на православных догматах невозможно основывать никаких общезначимых суждений, подобных научным. Поэтому для Варлаама посылки силлогизмов, подобные построенному Паламой, являются „предположенными“ (δοξασταί)<sup>25</sup>.

Отнесение суждений богословских авторитетов в область мнения возвращает калабрийского философа к античной платоновской традиции, которая отводила вере более низкое место, чем науке и мышлению. Так, Платон относит предположение (εἰκασία) вместе с верой (πίστις) к мнению (δόξα), которое занимается становлением (γένεσις), тогда как наука и мышление, как более высокие способности, касаются сущности (οὐσία)<sup>26</sup>. Теология в этом случае не является наукой. Подобный взгляд на догматические разногласия не следует считать для Византии полностью чуждым. Например, Феориана, „магистра и философа“, на долю которого выпала основная тяжесть переговоров с армянами, Х.-Г. Бек оценивает как „одного из приятнейших представителей того миролюбивого способа заниматься догматикой и полемикой, как в XII столетии является нередким“<sup>27</sup>. Способ Феориана заключается в том, что он видел „догматические различия в основном лингвистически обусловленными“<sup>28</sup>.

В целом же византийская традиция полемической теологии, используя в догматических спорах аподиктический силлогизм, рассматривала теологию в качестве некой истинной науки в аристотелевском смысле этого слова или „истинной философии“, как ее понимал Климент Александрийский<sup>29</sup>. Ибо византийская традиция опирается на инверсию Аристотеля, считающего, „что наука является как бы некой верой“<sup>30</sup>,

---

τῶν ἰδόντων πεπρωμένοι. ἀλλὰ μὴν οὕτω γε ἐπιστητὰς εἶναι ἢ τὰς προτάσεις ἢ τὸ συμπέρασμα τοῦ ἐκτεθέντος συλλογισμοῦ ἀδύνατον· οὐ γὰρ ἔχομεν κριτήριον, δι' οὗ ἂν ἐψηφάμεθα τοῦ ἐν τούτοις κατηγορουμένου ἢ ὑποκειμένου.

<sup>23</sup> BarlEp, 247.449–450.

<sup>24</sup> Ibid., 245.403–408.

<sup>25</sup> Ibid., 247.446.

<sup>26</sup> Pl. R. 511 d.–e; 534a.1–5. Эта иерархия была пересмотрена Климентом Александрийским, который пишет: „Разыгрывает из себя веру предположение (εἰκασία), являясь слабой догадкой (ὑπόληψις), подобно тому, как лъстец играет друга, а волк – собаку.“ См.: Str. II. 4.16.1.

<sup>27</sup> BeckLit., 628.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Красиков С.В. К вопросу об идейной полемике с латинянами в Византии в 30-х XIV в. // АДСВ. 1999. Вып. 30. С. 279–285.

<sup>30</sup> Arist. Top. 128a.35–37; EN 1139b. 33–34.

Климентом Александрийским, который утверждал, что „вера есть более общий, чем наука, критерий науки“<sup>31</sup>. Именно базис общей традиции обусловил некоторое совпадение взглядов Никифора Григоры и Григория Паламы в вопросе о применении аподиктического силлогизма в дискуссиях о догматах<sup>32</sup>. Варлаам же своим замечанием подрывает саму основу подобных воззрений, вопреки византийской традиции разделяя веру и знание по методу, определяя знание, как прикосновение (*ἐλαφῆ*)<sup>33</sup>.

Таким образом, разногласия Варлаама и Паламы от проблемы познаваемости божественного с помощью аристотелевских силлогизмов отклонились к вопросу о соотношении веры и науки, а тем самым коснулись актуальных проблем западной схоластики. На Западе указанный вопрос вызвал бурные споры. Авторитету Фомы Аквинского противостояли сторонники так называемой «теории двойственной истины», среди которых были Сигер из Брабанта, Жан Жанден, Пьетро д'Абано<sup>34</sup>. Замечательно, что Франческо Петрарка, знаковая фигура итальянского гуманизма, был непримиримым противником этой теории, которую можно, вероятно, возвести к Аверроэсу, и в трактате „О своем собственном невежестве и невежестве многих“ критиковал ее, защищая католическую веру против «не понятого аверроистами Аристотеля»<sup>35</sup>.

Следует сразу оговориться, что для византийцев теология – высшая философия, цель и завершение всякого знания, которая в своих высших проявлениях может быть непостижимой для человеческой науки, тогда как для сторонников «двойственной истины» на Западе наука и теология – две совершенно различные и нигде не соприкасающиеся области познавательной деятельности. Главная цель Сигера Брабантского и его последователей – „отстоять самостоятельность научно-философского знания как особой, независимой от религии сферы деятельности“, хотя при этом они оставались искренне верующими христианами<sup>36</sup>. Варлаам Калабрийский в приведенных выше высказываниях рассуждает именно в духе Сигера Брабантского, пытаясь отделить теологию от науки.

У византийцев, однако, также можно найти подобный подход. В

<sup>31</sup> Str. II, 4.15. См.: КРАСИКОВ С.В. К вопросу ... С. 278.

<sup>32</sup> КРАСИКОВ С.В. К вопросу... С. 280; КРАСИКОВ С.В. Аподиктический силлогизм... С. 221–223.

<sup>33</sup> BarlEp, 247.454.

<sup>34</sup> ГОРФУНКЕЛЬ А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977. С. 127–129.

<sup>35</sup> PETRARCA F. De sui ipsius et multorum ignorantia. Paris, 1906. P. 58–59. Ук. по: ГОРФУНКЕЛЬ А.Х. Гуманизм ... С. 130.

<sup>36</sup> ГОРФУНКЕЛЬ А.Х. Гуманизм... С. 126–127.

этой связи заслуживает внимания следующее суждение великого логофета Феодора Метохита: „Теология, которая в каждом способе является возвышенной, кажется нам труднодоступной ... и только через высшие вдохновения и простые, Богом наученные априоры ... постижимой. Соответственно, мы не разрешаем нашему исследованию задерживаться на этой теме“<sup>37</sup>. Х.-Ф. Байер подразумевает за этими словами и политический подтекст, так как даже великого логофета, второе лицо в государстве, „наполняла ужасом вся так называемая научная теология, если он при этом вспоминал о судьбе своего отца“<sup>38</sup>. Осторожность передавалась от учителя к ученику. Феодор Метохит, поддавшийся долгим уговорам Никифора Григоры и согласившийся обучить математике и астрономии этого молодого искателя мудрости, напомнил, однако, что „публичное философствование вызвало в людях великое презрение к божественному“<sup>39</sup>. Можно сказать, что сторонники теории «двойственной истины» появились в Византии в результате политических репрессий Михаила VIII Палеолога против противников Лионской унии 1274 г., а не в следствии неких гносеологических размышлений.

Показательно, что обсуждение теории «двойственной истины» обнаруживаем позднее у Григория Паламы в „Защите исихастов“. Он выдвигает против Варлаама следующее обвинение: „Но деятелей божественного логики и мудрость в них, говорит (Варлаам – С.К.), как и философия, полученная от внешних знаний, направлены к одной цели и имеют тот же самый результат, приобретение истины. Ибо истина через все является одной“<sup>40</sup>. В этом высказывании Палама выступил против всей опирающейся на Климента Александрийского традиции византийской теологии. Ибо названный отец церкви утверждал, что „путь правды один, но в него, как в вечно текущую реку, впадают потоки, разные с разных сторон“<sup>41</sup>. Кроме того, разнообразие методов

<sup>37</sup> Пер. с нем. по BEYER H.-V. Studien zum Begriff des Humanismus und zur Frage nach dessen Anwendbarkeit auf Byzanz und andere vergleichbare Kulturen// Βυζαντινά. Θεσσαλονίκη, 1989. № 15. S. 54. Ср.: Ševčenko I. Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos. Brüssel, 1962. P. 76. Anm. 1.

<sup>38</sup> BEYER H.-V. Studien... S. 54–55. Отец Феодора Метохита Георгий Метохит находился в тюрьме как сторонник Лионской унии с 1285 по 1328 г. См.: Ibid., 18–19.

<sup>39</sup> Greg. I, 273, 322.2–15: τὸ δημοσίᾳ φιλοσοφεῖν μεγάλης φησὶν ἐς ἀνθρώπου ἡρξαι τῶν θείων καταφρονήσεως. См. также: FUCHS F. Die höheren Schulen in Konstantinopoles im Mettelalter. Berlin, 1926. S. 62; BEYER H.-V. Studien... S. 54.

<sup>40</sup> PalSyn. I, 469.4–7: ἀλλὰ τὰ τῶν θεωργῶν, φησι, λόγια καὶ ἢ ἐν τούτοις σοφία τῇ παρὰ τῶν ἔξω μαθημάτων φιλοσοφία πρὸς ἓνα σκοπὸν ὄρα καὶ τὸ αὐτὸ κέκτηται τέλος τῆν τῆς ἀληθείας εὐρεσιν· μία γὰρ ἢ διὰ πάντων ἀλήθεια.

<sup>41</sup> Str. I, 5.29.1: Μία μὲν οὖν ἢ τῆς ἀληθείας ὁδός, ἀλλ' εἰς αὐτὴν καθάπερ εἰς ἀένναον



постижения истины, согласно Клименту, не нарушает ее единства, так как истина как бы «распылена» в мире, присутствуя везде, но под разными личинами: „По этому же способу мы говорим, что одна и та же драхма, если дана судовладельцу, то называется платой за проезд, мытарю же – податью и арендой – домовладельцу, платой же – учителю и продавцу – залогом“<sup>42</sup>.

Поэтому, вероятно, следует отвергнуть мысль П. Христу, что влияние Климента Александрийского на Григория Паламу заключается в разделении последним веры и знания на манер западных аверроистов (Сигер Брабантский)<sup>43</sup>. Григорий Палама, в отличие от Климента Александрийского, не признавал тезис о единстве истины, говоря о том, что „двойным является вид истины, из которых один является целью боговдохновенного учения, а другой, не являющийся необходимым и спасительным, исследует внешняя философия, действуя же менее успешно“<sup>44</sup>.

Кроме того, если Сигер Брабантский хотел отделить науку от теологии, то Палама в приведенном высказывании стремится проделать обратное – отделить теологию от науки. Однако нельзя не заметить, что в этом случае Палама противоречит не только всей византийской традиции научной теологии, но и своим собственным аргументам в защиту аподиктического силлогизма в богословии, о которых речь шла выше. Палама не замечает этого противоречия либо намеренно, либо случайно, так как он вторгся в область проблем западной теологии, о которых не имеет никакого представления. Варлаам, вероятно, оказался в том же самом положении, пытаясь быть протагонистом византийской позиции и защищать греческое богословие аргументами, которые для византийцев являются в лучшем случае непонятными.

Пока остается спорной проблема истоков концепции Варлаама, так как идею разделения веры и знания трудно найти у Аристотеля. Например, Дж. Скиро дает по этому поводу неясную ссылку на место из Аристотеля<sup>45</sup>, где ни о чем подобном не говорится. А. Фиригос находит мысль о разделении веры и знания в двух местах аристотелевской „Метафизики“<sup>46</sup>. Однако в первом из указанных А. Фиригосом

ποταμόν ἐκρέουσι τὰ ρεῖθρα ἄλλα ἄλλοθεν.

<sup>42</sup> Str. I, 20.98.

<sup>43</sup> CHRISTOU P.C. Double Knowledge according to Gregory Palamas//Studi Patristica. Berlin, 1966. Vol. IX part. III. S. 20–30.

<sup>44</sup> PalSyn. I, 470.5–7: διπλοῦν εἶναι τὸ εἶδος τῆς ἀληθείας, ὡν τὸ μὲν τέλος ἐστὶ τῆς θεοπειούτου διδασκαλίας, τὸ δὲ μὴ ἀναγκαῖον μηδὲ σωτήριον ζητεῖ μὲν ἢ ἔξω φιλοσοφία, ἐπιτυγχάνει δὲ ἥττον.

<sup>45</sup> Arist. APo. I. 4.73. См.: BarlEp, 247.448–449. n. 2.

<sup>46</sup> Arist. Metath. 1052a.1; 1072b.21. См.: Barlaam Calabro. Epistole a Palamas/Ed. A. Fyrigos. Roma, 1975. P. 30.370.

мест Аристотель сравнивает заблуждение и незнание, а во втором развивает мысль, позднее поддержанную Платином, что в отсутствии материи мыслимое и мыслящее являются тождественным, так как созерцательное знание и таким образом познаваемое есть тождественное. Создается впечатление, что Аристотель все же не разделял знание и веру по способу познания, хотя, как кажется, можно указать на место в сочинении „О частях животных“, где Стагирит понимает познание как прикосновение<sup>47</sup>. Р. Синкевич находит дефиницию ἐπαφή в Пахимеровском парафразе Псевдо-Дионисия и предполагает влияние на Варлаама неоплатоника Прокла<sup>48</sup>. Однако, учитывая тот факт, что Ареопagit тоже находился под влиянием Прокла, выделить влияние самого Прокла на Варлаама представляется весьма сложной проблемой.

Кроме того, можно заметить, что уже у Платона в диалоге „Кратил“ постижение текучих вещей через прикосновение (ἐπαφή) определяется как мудрость (σοφία): „Ибо, так как вещи уносятся, то достигающее и касающееся и способное понять могло бы быть мудростью. Итак, „Ферепафа“ (т.е. осознание уносящегося—С.К.) из-за мудрости и прикосновения к уносящемуся можно бы правильно назвать богиню, или таковым чем-то“<sup>49</sup>. В диалоге „Тезтет“ прикосновение связывается с чувственным восприятием (διὰ τῆς ἐπαφῆς αἰσθῆσεται) и утверждается, что таким способом невозможно постигнуть сущность вещей<sup>50</sup>. Критику сенсуализма и его последователей, которые „утверждают, что существует только то, что допускает какое-то щупание и прикосновение, считая тем же самым тело и сущность“<sup>51</sup>, обнаруживаем у Платона в диалоге „Софист“. В целом, как можно заключить из приведенных мест, Платон не высоко оценивает знание, полученное в результате чувственного контакта с вещью. Эту низкую оценку унаследовал и неоплатонизм, который придает факту невозможности постичь сами вещи негативный смысл, называя постигаемое только отражением (εἶδωλον) и отрицая возможность любого рационального знания (πρωτάσεις, ἀξιώματα, λεκτά) на том основании, что начала суждения (αἱ τῆς κρίσεως ἀρχαί) лежат вне мышления, так же как и вне чувственного восприятия<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> Arist. PA. 644b.22–35.

<sup>48</sup> SINKIEWICZ R. The doctrine of the knowledge ... P. 181–182.

<sup>49</sup> Pl. Crat. 404a.8–d.8: ἅτε γὰρ φερομένων τῶν πραγμάτων τὸ ἐφαπτόμενον καὶ ἐπαφῶν καὶ δυνάμενον ἐπακολουθεῖν σοφία ἂν εἴη. „Ферепафа“ οὖν διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν ἐπαφὴν τοῦ φερομένου ἢ θεὸς ἂν ὀρθῶς καλοῖτο, ἢ τοιοῦτόν τι.

<sup>50</sup> Pl. Tht. 186–187b.

<sup>51</sup> Pl. Sph. 246a.7–b.3: δισχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον, ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφὴν τινα, ταῦτόν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀρίζομενοι.

<sup>52</sup> Enn. V, 5.1.

У Варлаама же указанная невозможность постигать вещи через чувственное восприятие в приведенных высказываниях никак не обнаруживается и не подчеркивается. Кроме того, его отношение к спорам о догматах, которые с умными лицами и с убийственной серьезностью ведут его современники, только как к дискуссиям о мнениях предполагает высокую оценку науки, исследующей вещи, а не слова. Никифор Григора изображает этот специфический образ мышления Варлаама, осуждая его как неправильно понимаемый аристотелизм, и так цитирует противника в своем „Флорентии“: „Ибо Аристотель решил, что не нужно вовсе касаться ни грамматики, ни риторики (ибо это низкое и шарлатанское), но только обратил внимание на созерцание природы и только ему отдал весь досуг, как имеющему предмет истинный и прочный“<sup>53</sup>.

Итак, спор между Паламой и Варлаамом Калабрийским, разгоревшийся по поводу казалась бы самой заурядной антилатинской полемики, которая, кроме того, протекала и не на самом высшем уровне, позволил ученым византийцам с западных философских позиций взглянуть на собственную традицию, задуматься над проблемами, которые раньше не обсуждались. Замечателен и интерес к их переписке. Григорий Акиндин, например, сообщает, что послание с ответом Паламы „было передано мне в руки, после того, как прошло многих других“<sup>54</sup>. В этой связи рост латинофильских настроений в Византии даже после осуждения Варлаама не удивителен.

S.V. Krasikov  
Ekaterinburg

**DER STREIT ZWISCHEN BARLAAM DEM KALABRER UND GREGORIOS PALAMAS  
ÜBER DAS VERHÄLTNISS VON GLAUBEN UND WISSENSCHAFT**

Der Streit zwischen Gregorios Palamas und Barlaam dem Kalabrer, der aus Anlass einer, wie es scheint, ganz gewöhnlichen Polemik gegen die Lateiner im Jahre 1334 entbrannte und sich größtenteils in Traktaten und Briefen widerspiegelt, warf viele philosophische Probleme auf. Besonders heftig diskutierte man die Frage nach den Methoden von Glauben und Wissenschaft und das Problem der Einheit der Wahrheit. In der Polemik zwischen Palamas und Barlaam lassen sich Einflüsse westlichen Denkens auf die byzantinische Überlieferung deutlich feststellen.

<sup>53</sup> NICEFORO GREGORA. *Fiorenzo o Intorno alla sapienza*, a cura di P.L.M. Leone. Neapel, 1975. P. 95.900–904. О проблеме см.: КРАСИКОВ С.В. Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский // АДСВ. 2000. Вып. 31. С. 268–270.

<sup>54</sup> *Letters of Gregory Akindynos/Greek text and English transl.* by A. Constantines-Hero. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1983. P. 14.24.