



*Д.И. МАКАРОВ*  
*ЕКАТЕРИНБУРГ*

О ПОЛЕМИКЕ С АНТИПАЛАМИТАМИ  
В «ПЯТИ СЛОВАХ О СВЕТЕ ФАВОРСКОМ»  
ФЕОФАНА НИКЕЙСКОГО

В середине и второй половине XIV в. появляется немалое число церковных мыслителей из стана паламитов, которые, будучи верными традиции учителя безмолвия, не чуждались, вместе с тем, общей научной и философской культуры и образованности. Такого интегративного подхода к предмету исихастских споров от них настоятельно требовала эпоха. Проблема защиты и изложения на доступном языке самого православного опыта общения, равно как и учения о Боге (в том виде, в каком оно было сформировано, начиная с отцов-Каппадокийцев), стояла очень остро, и вовлеченные стороны это сознавали. По словам монаха-паламита Нила Момициласа (вторая треть XIV в.), «... не только для меня, дерзающего высказаться о Божественных сущности и энергии, что же, наконец, такое они из себя представляют, сие рискованно и небезопасно, но едва ли это не так даже и для тех, кто поднаторел в том, чтобы говорить о таковых вещах; а кроме того, это, пожалуй, выходит за пределы наших интеллектуальных способностей ... Ведь ограничивать и определять беспредельное, неизменное и сущее превыше всякого имени, безвидное и безобразное Божественное естество именами и речениями, и все равно не достигать Недосягаемого (если кто не следует святым, но собственными силами пытается неумолчно говорить о Нем), как представляется не только мне, но и Самой Истине – дело чуждого Благу произволения»<sup>1</sup>. Размышлять о таковых предметах, по убеждению Неофита и его единомышленников, возможно лишь на основании собственного духовного опыта, находящегося в согласии

---

<sup>1</sup> Τοῦ αὐτοῦ μοναχοῦ Νεοφύτου Πρόχειρος ἀντιλογία πρὸς τὸν Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον ... // ΚΑΛΟΓΕΡΟΠΟΥΛΟΣ Β. Ὁ μοναχὸς Νεόφυτος προδρομητὸς καὶ τὸ θεολογικὸ τοῦ ἔργου. Ἀθήνα, 1996. Σελ. 337.5 – 338.17.

с соборной традицией Церкви, ее Писанием и Преданием. Некоторые наиболее сокровенные и уже по этой причине трудно проговариваемые аспекты данного опыта и раскрывает перед нами св. Феофан III, митрополит Никейский (умер ок. 1380/1381 г.)<sup>2</sup>. Как представляется, богатство духовного опыта, тонкость мыслительной культуры и категориального аппарата и глубина раскрытия поднимаемых вопросов христианской веры и философии – все это обеспечивает ему видное место в стане мыслителей-паламитов. Однако роль Феофана в богословской полемике его времени, равно как и его место на «духовной карте» византийского мира эпохи завершения исихастских споров, во многом остаются непроясненными. Не случайно в новейшем труде по поздневизантийской патрологии – фундаментальной коллективной монографии «Византийское богословие и его Предание»<sup>3</sup> – отсутствует глава по Феофану. Вместе с тем, обращение к главному труду никейского митрополита погружает нас в узловые проблемы эпохи и позволяет по-новому взглянуть на некоторые аспекты исихастских споров, порой остающиеся в тени других, с большей полнотой освещенных сюжетов.

В настоящей заметке мы подвергнем предварительному анализу один из таких аспектов, а именно: как отразились в «Пяти словах» Феофана воззрения его оппонентов, и повлияли ли они на ход его собственной мысли? Ниже будут указаны некоторые пункты как идейной полемики нашего автора с вполне определенными представителями стана антипаламитов, так и духовно-интеллектуального взаимодействия с ними; возможно, впоследствии число таких пунктов удастся увеличить.

«Пять слов о свете Фаворском» Феофана Никейского, русский перевод которых в настоящее время подготавливается к изданию, являются одним из важнейших источников по истории исихастской антропологии, сотериологии и теории познания в их паламитском варианте. И. Полемис датирует данный текст временем второго патриаршества

<sup>2</sup> Краткую справку с библиографией см.: PLP. 7615; Исихазм. Аннотированная библиография / Под ред. С.С. ХОРУЖЕГО. М., 2004. С. 441. Основной является монография Полемиса, русский перевод которой готовится к изданию: POLEMIS I.D. Theophanes of Nicaea. His Life and Work. Wien, 1996. См. также: МАКАРОВ Д.И. Ita dixit Theophanes? О некоторых особенностях работы с источниками в «Пяти словах о свете Фаворском» Феофана Никейского // Византия и Запад (950-летие схизмы христианской Церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами). Тез. докл. XVII Всероссийской научной сессии византинистов (Москва, 26-27 мая 2004 г.). М., 2004. С. 117-120.

<sup>3</sup> La théologie byzantine et sa tradition / Sous la dir. de C.G. CONTICELLO, V. CONTICELLO. Turnhout, 2002. Vol. II (XIII<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles).

св. Филофея Коккина (1364–1376), и даже более точно – временем после собора 1368 г. в Константинополе, осудившего Прохора Кидониса и канонизировавшего св. Григория Паламу, т.е. 1369–1376 гг. (ранее 1369 г. Феофан не мог вернуться из церковно-административной поездки в Сербию)<sup>4</sup>.

Это чрезвычайно важное обстоятельство для надлежащей оценки источника. Возникнув в контексте идейной борьбы паламитов и антипаламитов второго поколения (60-е – начало 70-х гг. XIV в.), памятник направлен прежде всего против Прохора Кидониса и лиц его круга, т.е. отточенных мастеров диалектики, знатоков логики Аристотеля и учения Фомы Аквинского, но при этом убежденных антипаламитов: «... следует со всей необходимостью признать, – писал, в частности, Прохор, – что энергия Божия является Его сущностью»<sup>5</sup>. Ведь сущность Божия «... не есть ни материя, ни форма, обладающая бытием в материи, ни потенция, страдательная (пассивная) сама по себе, но есть прежде всего само Его бытие (латинский перевод – *ipsum actus*), которое и называется энергией-самой-по-себе (утвержденной в себе, *αὐτοενεργεια*), энергией целого»<sup>6</sup>. Применительно к формам, обладающим субстанциальным бытием сами по себе (а Бог как раз и является такой Формой), «... понятия «сущность» и «энергия» означают одно и то же»<sup>7</sup>.

Весь категориальный аппарат томизма (вкуче с некоторыми выражениями, созданными по образцу Ареопагитик, как «энергия, утвержденная в себе») используется здесь для разработки схоластического учения о Боге, исключая исихастский подход к тайне Его существования – тот, что разделялся Феофаном. Отсюда возникает и центральная в антипаламизме проблема природы Фаворского света, которому

<sup>4</sup> POLEMIS I.D. Theophanes of Nicaea. P. 75.

<sup>5</sup> Domni Gregorii Acindyni Liber de essentia et operatione // PG. 151. 1196D; ср.: 1197A, 1217B, 1233B, 1237A, D (с утверждением, что в Боге потенция, энергия и сущность тождественны друг другу), 1241C (с опорой на Августина). О переприписании см.: POLEMIS I.D. Theophanes of Nicaea. P. 65; Исихазм. Аннотированная библиография. С. 460. Этот труд Прохор Кидонис составил в 1367 г. – всего за год до собора 1368 г., т.е. «суждение со стороны патриарха Филофея было просто стремительным (см.: ВЕСК Н.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 738).

<sup>6</sup> Domni Gregorii Acindyni Liber de essentia et operatione. 1217BC.

<sup>7</sup> Ibid. 1217C.

антипаламиты (и Прохор не исключение) отказывали в реальности – и уж, во всяком случае, в нетварности<sup>8</sup>.

В самом деле, Прохор Кидонис не скрывал своего принципиально-го антиисихазма: «А поскольку приблизиться к Нему (Богу – Д.М.) возможно лишь аналогично тому, как мы приближаемся к произведенному Им, среди же творений не обнаруживается ни одного такого, которое было бы абсолютно совершенным и свободным от всякого несовершенства, постольку ум наш стремится усвоить Ему различные виды совершенства, которые обретаются в творениях – несмотря на то, что каждому из этих видов присуще некое несовершенство»<sup>9</sup>.

Сходные воззрения эссенциалистского характера, в соответствии с которыми за Светом Божиим отрицалось какое бы то ни было право именоваться Богом, развивала и та группа крайне консервативно настроенных епископов, которые официально заявили о своей оппозиции Паламе и паламизму в июле 1347 г., за что и были отлучены в августе того же года. Лидером их был Никифор Григора<sup>10</sup>, а одним из наиболее

<sup>8</sup> Чаше же просто утверждалось без особой логической аргументации, будто Палама «... учит об ином Боге по сравнению с триипостасной и всеильной сущностью» (Cyparissiotae Palamiticarum transgressionum Sermo I. Caput V // PG. 152. 689D; ср.: 721C и др.). Заявляя, будто об энергии Божией мы «... не слышали до сегодняшнего дня» (Ibid. 724A, ср.: 704B), Кипариссиот либо лукавит, поскольку, например, соответствующие строки из 234-го Послания Василия Великого были хорошо известны в Византии и цитируются Паламой (PG. 32. 869AB; Caput 111 // Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition / Translation, and Study by R.E. SINKEWICZ. Toronto, 1988. P. 208.111.4 – 210.111.6; см. вообще гл. 108-111, P. 204-210), либо выказывает собственное – и притом категорическое – культурное неприятие исихастского образа мысли и базовых положений, концептуальных для паламизма. В его филиппиках узнаются аргументы противников термина «единосущный» из среды как более, так и менее радикальных ариан IV в. (например, отцов Антиохийского собора «на обновление» 341 г.: этого не может быть, потому что этого не было никогда). Это иной – гораздо более традиционный – тип оппозиции паламизму, нежели тот, что мы встречаем у Прохора Кидониса (ср.: ВЕСК Н.-G. Kirche... S. 739). И напротив, полемика Прохора явилась серьезным вызовом Православной Церкви, который – в конце концов – породил и изучаемый труд Феофана.

<sup>9</sup> Domni Gregorii Acindyni Liber de essentia et operatione... 1237B.

<sup>10</sup> См., в частности: SINKEWICZ R.E. Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition... P. 136. В связи с этим становится понятной вся желчь, разлитая Кипариссиотом, по крайней мере, в 1-й и 4-й книгах первой части его труда «Паламитские преступления» (PG. 152.663-738). Ср.: Cyparissiotae Palamitica-

заметных глашатаев – Иоанн Кипариссиот, писавший, вероятно, по свежим следам событий. В частности, именно Исидор Вухир, взошедший на патриарший престол 27 мая 1347 г., подвергается у Кипариссиота острой критике – за составление Томоса собора 1347 г.<sup>11</sup> Типологически он близок к Варлааму и тогда, когда в столь же неприимом духе нападает на молитвенную практику исихастов<sup>12</sup>, и когда утверждает, будто паламиты «изымают» Бога из процесса управления миром и попечения о нем, а взамен Него вводят другого – воображаемого – Бога, и т.д.<sup>13</sup> Очень характерно также для всей той ветви антипаламитов, что связана с именами Григория Акиндина и Никифора Григоры, обвинение св. Григория Паламы в мессалианстве<sup>14</sup> – при том, что Палама напрямую выражал свое возмущение этой ересью<sup>15</sup>.

Не пытаюсь в двух словах решать здесь сложнейший вопрос об истоках этого обвинения вообще и о причинах его появления в трактатах Варлаама, отметим лишь касающийся нам несомненным генезис кипариссиотовых филиппик против Паламы и паламитов, связанный с текстами Акиндина, и прежде всего с таким центральным сочинением этого автора, как «Два опровержения творений Григория Паламы...».

Два главных тезиса обоих обвинителей совпадают. Первый. Свет Фаворский не есть ни сущность Божия, ни ангельское естество (что вызывает у Кипариссиота нескрываемое изумление)<sup>16</sup>. Второе. Паламиты

rum transgressionum... 705C, где Григора называется «великим борцом за истину».

<sup>11</sup> *Suparissiotae Palamiticarum transgressionum...* // PG. 152. 677CD; SINKEWICZ R.E. *Gregory Palamas...* P. 136.

<sup>12</sup> *Suparissiotae Palamiticarum transgressionum...* 680C – 681C, 685BD.

<sup>13</sup> *Ibid.* 689C – 692A (Бог «второй и видимый»), зато ср. 692B, где Акиндин назван «блаженным».

<sup>14</sup> *Ibid.* 677D, ср. 681B, где упоминается об аналогичном обвинении, выдвигавшемся со стороны Варлаама. В соответствии с этим своим предвзятым подходом Иоанн искаженно излагал суть созерцания исихастов – будто они видят сущность Божию телесными очами. Это обвинение почти дословно совпадает с тем, что сам Палама выдвигал в адрес мессалиан (см. следующее примечание). См. также: КОНОВАЛОВ А.А. «Мессалианин» Григорий Палама и «православный» Григорий Акиндин: святой глазами еретика // Мир Православия. Волгоград, 2002. Вып. 4. С. 113-124.

<sup>15</sup> *S. Gregorii Palamae Nomilia 35* // PG. 151. 448C (в контексте учения о Преображении). Отмечено в: МАКАРОВ Д.И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 439, прим. 3.

<sup>16</sup> *Suparissiotae Palamiticarum transgressionum...* 665C, 693A. Ср.: *Gregorii Acindyni Refutationes duae operum Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter*

видят этот Свет «телесными очами ... преображенными Духом»; соответствующие выражения Акиндина и Кипариссиота практически идентичны<sup>17</sup>. В то же время сама эта практика созерцания и ее духовно-теоретическое обоснование являются общими для паламитской традиции (то же положение мы встречаем, к примеру, у св. Геннадия Схолария)<sup>18</sup>.

Любопытно и другое. Мнение (естественно, опирающееся на некую – символическую и антипаламитскую – традицию истолкования Ареопагитик) о том, что именно «... на примере ангелов возможно наилучшим образом увидеть славу Божию»<sup>19</sup>, похоже, было весьма дорого сердцу Кипариссиота. И именно опровержению этого мнения, как бы абсолютизирующего значимость ареопагитовых иерархий и отрицающего прямое явление Света Божия человеку, посвящена значительная часть Четвертого из пяти Слов Феофана Никейского, предметом которого как раз и является полемика «со сторонниками Акиндина» (с. 251.805-806) (курсив наш – Д.М.). В уста предполагаемого антипаламита Феофан вкладывает следующую мысль: «... те символы, что созерцаются святыми<sup>20</sup>, суть своего рода движения и воления Божии, а также Его предопределения, существующие прежде всех век; будучи запечатлеваемы служебными духами, посылаемыми на служение для тех, которые имеют наследовать спасение (Евр. 1, 14), они ниспосылаются через них тайнозрителям ... Итак, мы утверждаем, что означенный символ возникает и исчезает не потому, что он производится в момент видения, а затем вновь уходит в небытие, но в силу того, что он, пребывая с ангелами мысленно, то есть сообразно их природе (как оттиск и блестящее отображение Вышнего Света), непреложно и от века,

orthodoxum et Barlaamitam / Nunc primum editae curante J. NADAL CAÑELLAS. Turnhout, Leuven, 1995. IV.4.9-11. P. 318.

<sup>17</sup> ... ὀφθαλμοῖς σωματικοῖς ... ἡλλοιωμένοις ὑπὸ τοῦ Πνεύματος (Gregorii Acindyni Refutationes duae... P. 318.15 – 17); ... σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς ὑπ' αὐτῶν (имеется в виду множество энергий – Д.М.) ἡλλοιωμένοις ... (Cyparissiotae Liber... 721C). Если Кипариссиот писал это место с оглядкой на текст Акиндина, то, совершая замену Св. Духа на множество энергий, он точно следовал паламитскому истолкованию обожения и достаточно объективно передавал мысль своих противников.

<sup>18</sup> По Схоларию, Свет Божества не был виден даже апостолам – покуда у них не открылись духовные очи (S. Georges Scholarios. Sermon pour la fête de la Transfiguration // Oeuvres complètes de Georges Scholarios, publiées pour la première fois par L. PETIT, X.A. SIDÉRIDÈS, M. JUGIE. P., 1928. T. 1. P. 150.17-18).

<sup>19</sup> Cyparissiotae Palamiticarum transgressionum... 665C.

<sup>20</sup> Отметим здесь подчеркнuto варлаамитскую трактовку понятия «символ».

с их помощью запечатлевается и данным чувством святых (речь идет о духовном зрении! – Д.М.); это и есть возникновение. Опять же, как только первоначальный образ отдалится, вместе с ним сокроется и его чувственное впечатление; это и есть исчезновение»<sup>21</sup>. Очевидна философско-богословская подоплека такого прочтения Ареопагитик, которое выражено в этой речи антипаламита, составленной Феофаном: это, как указывал еще о. Иоанн Романидис, «... выработанное Августином понимание откровения как совершающегося через посредство символов»<sup>22</sup>. Если для Паламы и Феофана после Воплощения больше такой нужды нет и ничто не препятствует святым достичь непосредственного общения и союза с Богом, то для Акиндина и Кипариссиота, опирающихся на Варлаама, прямой союз с Богом невозможен ... в силу изначально заданных культурно-мировоззренческих предпосылок. Поэтому в целом их учение можно охарактеризовать – вслед за Мейендорфом – как «богословие повторения»<sup>23</sup>, а их спор с паламитами – как столкновение своего рода «восточной схоластики» со святоотеческой традицией.

Однако в случае с Прохором Кидонисом дело обстояло несколько по-другому. Речь идет о значимом как для Феофана, так и для Прохора положении о том, что сущность Божия мыслит Сама Себя. Опираясь явным образом на Ареопагита (термины: Сушая-в-Себе-Премудрость и т.п.) и на одно место из св. Максима Исповедника<sup>24</sup>, Феофан утверждает, что «... мышление в этом случае (т.е. применительно к Богу – Д.М.) тождественно бытию. А коль скоро ведение ... заключается в становлении ведающей силы познающего тем же, чем является познаваемое, сущность же Божия вся есть Ум и Сушая-в-Себе-Премудрость, так что никакая часть ее, Себя же Саму и познающей, не является иным

<sup>21</sup> Σωτηρόπουλος Χ.Γ. Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων. Ἀθήνα, 1996. Σελ. 252.24-28; 253.41-48. Далее ссылки на это издание – в тексте, с указанием номера страницы и строк.

<sup>22</sup> ROMANIDES J.S. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics. Pt. 2 // The Greek Orthodox Theological Review. 1963–1964. Vol. II. P. 258. Cf. P. 259. Бурное изучение темы продолжается в последние годы; из новейших работ, написанных в сходном духе, ср. особенно: GOLITZIN A., hierom. Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory Palamas: On the Question of a «Christological Corrective» and Related Matters (1999) // <http://www.marquette.edu/macom>.

<sup>23</sup> См.: Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 10, 324.

<sup>24</sup> Св. Максим Исповедник. Главы о богословии и о Домостроительстве Воплощения Сына Божия // Φιλοκαλία. Ἀθήνα, 1977. Т. 2. Σελ. 65; Творения преп. Максима Исповедника / Пер., вступ. статья и комм. А.И. Сидорова. М., 1993. Т. 1. С. 230 (= с. 224.1038-1040).

Познающим, отличным от Познаваемого, но всё в ней абсолютно тождественно и едино, то ведение ею Себя Самой вообще не может чем-либо отличаться от ее пребывания такой, какова Она есть. Итак, применительно к сущности Божией бытие тождественно ведению Ей Самой Себя» (с. 224.1040-1048).

Казалось бы, перед нами достаточно привычное утверждение для святоотеческой традиции, ведь и св. Максим в только что указанном месте говорит, что Бог есть по сущности Мышление, а по мышлению – сущность. И. Полемис, однако, справедливо указывает на близость этой идеи (бытие Бога тождественно Его мышлению) томизму и даже называет ее центральным пунктом совпадения томизма с учением Феофана<sup>25</sup>. Действительно, в третьей книге «Суммы против язычников» сказано: «Поэтому в Боге тождественно бытие, мышление и бытие Причиной мышления для всех, а это и значит – быть Светом»<sup>26</sup>. И. Полемис приводит и несколько других убедительных примеров из Фомы, которые в целом доказывают его теорию.

Не составит труда вслед за И. Полемисом показать близость этой идеи и воззрениям Прохора Кидониса. Последний также считал, что Бог «есть Ум» и все творения «... предсуществуют в Нем ... умопостигаемым образом (νοητός)»<sup>27</sup>. Прохор цитирует (1233A) одно из мест Ареопагитик, не отождествленное у Миня, но тождественное по смыслу тому месту из Максима, на которое опирается Феофан: Бог мудр, поскольку познает Сам Себя и из Себя – Собственной премудростью<sup>28</sup>. Чуть далее и сам он развивает эту мысль: Бог мудр, поскольку ведает (οἶδεν) Сам Себя<sup>29</sup>. Умом (при посредстве воли) Бог творит все сущее<sup>30</sup>. Похоже, что этот круг представлений был равно популярен как в среде исихастов, так и у их противников с высокой интеллектуальной культурой,

<sup>25</sup> POLEMIS I. Theophanes of Nicaea. P. 104.

<sup>26</sup> Aquinatis Summa contra Gentiles. III.53 (греческий перевод Димитрия Кидониса) // Vatic. graecus 615, f. 82. Цит. по: POLEMIS I. Theophanes of Nicaea. P. 105.

<sup>27</sup> Domni Gregorii Acindyni Liber... 1233A. Ср. 1236C, где Бог недвусмысленно сравнивается с умом.

<sup>28</sup> Ср.: φησὶν γὰρ ὁ μακάριος Διονύσιος, ὅτι οὐκ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μαθάνων οἶδεν ὁ θεὸς νοῦς, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ, καὶ ἐν ἑαυτῷ, κατ' αἰτίαν τὴν πάντων εἶδησιν, καὶ γνῶσιν καὶ οὐσίαν προέχει ... (Domni Gregorii Acindyni Liber de essentia et operatione... 1233A). См. также: De div. nom. 7.2 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2002. С. 458 (= тексту критического издания под редакцией Б.Р. Зухлы без указания разночтений), 459 (перевод).

<sup>29</sup> Domni Gregorii Acindyni Liber de essentia et operatione... 1240B.

<sup>30</sup> Ibid. 1229B, 1233A.



поскольку значимость ума как такового не оспаривалась ни той, ни другой из сторон.

Любопытно, однако, другое. Как указывает ученый, данное учение было осуждено на том же Соборе 1368 г., который осудил за отступничество от Православия Прохора Кидониса и канонизировал св. Григория Паламу – на Соборе, о котором Феофан не просто знал, но в делах которого принимал весьма деятельное участие – в контексте осуждения типичнейших положений антипаламитов (вроде утверждения о том, что Фаворский свет тварен<sup>31</sup>). Осуждены были буквально следующие положения: «То, что мысленная (νοερόν) энергия Божия есть Его сущность. То, что мысленная сила Божия есть Его сущность. То, что Премудрость Божия есть Его сущность. То, что воление Божие есть Его сущность»<sup>32</sup>. Осуждению подверглось также увлечение аристотелевскими силлогизмами вопреки учению Отцов (там же). Последнее представляет собой всегдашнюю и универсальную позицию Церкви – можно вспомнить, например, осуждение Иоанна Итала в 1082 г. или Деяния Пятого Вселенского Собора против Оригена (в которых осуждается его увлечение эллинскими мифами). Однако первое, видимо, было определено спецификой момента. Как в свете данного осуждения оценить теологию Феофана? – задается резонным вопросом И. Полемис. Похоже, он не находит на него ответа<sup>33</sup>.

Вопрос и в самом деле непростой, если учесть, что Феофан сознательно стремился следовать не просто учению своей Церкви, но учению, официально изложенному и санкционированному Ей в таких документах, как деяния Вселенских (Четвертый Собор и Томос папы Льва) (см. с. 234.236) и поместных Соборов (Святогорский Томос, принятый и санкционированный на июньском Соборе 1341 г.)<sup>34</sup>. Дальше

<sup>31</sup> Tomus synodicus II [1368] // PG. 151. 699B.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> POLEMIS I. Theophanes of Nicaea. P. 105.

<sup>34</sup> Так, одно из центральных в своей религиозно-философской системе понятий – понятие перихорезы – Феофан воспринял из творений св. Максима Исповедника, прочитанного сквозь призму Святогорского Томоса, составленного Паламой. См.: S. Max. Conf. Liber de amb. 7 // PG. 91. 1076 CD; Tomus agioreticus // PG. 150. 1229D: «Благодать же доводит оное неизреченное соединение (с Богом – Д.М.) до завершения. Ибо с ее помощью Бог всецело проникает (περιχωρεῖ) в достойных во всей полноте их состава, и сами святые во всей полноте своего состава всецело проникают (περιχωροῦσιν) во всего Бога, целиком Самого Бога воспринимая». Язык и смысл этой фразы – сознательно «максимовские». Это означает, что Церковь во все века, начиная со времени Шестого Вселенского Собора (680–681 гг.), смотрела на св. Максима как на

возможны несколько версий. Проще всего предположить, что в данном случае Феофан взял свое учение не у Аквината (возможно, он все-таки читал его в отрывках – ведь доказать обратное со стопроцентной точностью практически невозможно), а именно у св. Максима, на которого и ссылается. Это проще простого, и простоту подобных решений порой надо уметь видеть (характерно, что эта линия рассуждений никак не отразилась в книге Полемиса). Возможна, однако, и другая, более изощренная версия: Феофан взял эту мысль у Аквината или (что вероятнее) у Прохора, зная решения собора 1368 г., но намереваясь перетолковать ее в свете этих решений, придать ей православное звучание – т.е. проделать операцию, в аккурат противоположную той, которыми занимались его противники. Возможно, томизм он рассматривал как общий домен, как «ничейное поле» богословия, право пользования которым негоже было превращать в монополию антипаламитов. Скорее всего, он попытался объединить учение св. Максима с некоторыми пунктами учения Прохора, которые совпадали с православным учением о Боге. Но разве не сходным образом поступали, к примеру, и апологеты, когда заимствовали у Платона учение о трех силах души (ум, гнев и вожделение)?<sup>35</sup>

На прохоровско-томистской «родословной» учения Феофана в данном вопросе настаивает Полемис; мы, в свою очередь, также не снимаем эту гипотезу со счета. При сегодняшней источниковой ситуации перед нами, похоже, классический случай, когда один и тот же материал допускает два различных прочтения. Которое из них с большей точностью и полнотой отображает историческую реальность – покажет время.

Из сказанного становится очевидной несовместимость исихазма и схоластики в чистом виде (без ограничивающих обе стороны компромиссов). Становится понятной и та суровость, с какой созданный

глашатая и выразителя содержимой ею истины (см. также перевод и анализ указанного места из Максима в: ЛУРЬЕ В.М. Богословский синтез VII в.: св. Максим Исповедник и его эпоха // Византия: общество и церковь. Армавир, 2005. С. 107 и сл.). Так смотрел на него и Феофан. Ср. в его тексте: «Ведь именно так – в результате полного проникновения (τῆ καθόλου ... περὶ χωρῆσει) Бога в человеческое естество – это последнее воспримет совершенное единство с Богом и тогда уже пребудет свободным от всякого превращения и перемены» (с. 214.703 – 706).

<sup>35</sup> Другой характерный пример – заимствование и переработка стоического подразделения философии на этику, физику и логику Евагрием в ходе выработки его известного учения о трех этапах духовного пути аскета. См.: IVANKA E. VON. Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les pères de l'Église. P., 1990. P. 134-136. Здесь же и критика крайнего оригенизма Евагрия (ср. также труды И. Перцеля).

патриархом Филофеем собор осудил данный труд Прохора и самого его автора в 1368 г. – ведь именно это сочинение, явившееся «плодом его знакомства с латинской схоластикой», Прохор послал патриарху Филофею<sup>36</sup>, желая, по-видимому, способствовать развитию мирной богословской дискуссии на указанную тему. Мирной дискуссии, как мы знаем, не получилось: слишком уж очевидно Прохор отвергал традиционные православные принципы и постулаты во имя иных – иностранных – ценностей. Могло ли его дело иметь иной исход в условиях триумфа исихастов, которых, по-видимому, поддерживало большинство населения Византии?

Одним словом, учение антипаламитов ставило множество проблем, но в плане историко-философском, пожалуй, все они сводились к трехстороннему противостоянию: «Так называемое «дело» Прохора Кидониса, – пишет в этой связи М.А. Поляковская, – высветило всю силу противостояния двух идейных течений этого времени – паламизма и культурного (в отличие от политического) латинофильства. Если первое направление представляло теоретизацию мистической практики афонских монахов, то второе было связано с поддержкой латинской культуры, в частности, аргументации учения Фомы Аквинского»<sup>37</sup>. Поэтому Феофан, выступавший одним из главных инициаторов осуждения Прохора и одним из протагонистов его учения в целом, должен был стремиться увязать свои рассуждения в стройную и отлаженную систему, и система эта должна была быть именно философско-богословской, иметь надлежащий философский фундамент и строго логический метод рассуждения, позволяющий проверить логическую адекватность тех или иных выводов. Поэтому и само учение Феофана о человеке в значительной степени опирается не на библейский, а на философский фундамент (в тексте мы найдем лишь немного библейских цитат) и требует философского рассмотрения и подхода. С другой же стороны, Феофану противостояли представители своего рода «восточной схоластики» (Акиндин, Кипариссиот и, по-видимому, Григора), которые не приняли того обновления и уточнения языка богословия и философии, которое предпринял св. Григорий Палама и его сторонники, а также догматических определений паламитских соборов середины XIV в.

Итак, Феофан по-разному относился к философским и богословским мнениям своих оппонентов из консервативного и «либерального»,

<sup>36</sup> ВЕСК Н.-G. Kirche... S. 737.

<sup>37</sup> ПОЛЯКОВСКАЯ М.А. Портреты византийских интеллектуалов. СПб., 1998. С. 118-119.

«прозападного» лагерей (само по себе это подразделение присутствует уже у Х.-Г. Бека и в целом принято западными учеными – например, А. Пападакисом<sup>38</sup>). Но если с первыми (из которых Иоанн Кипариссиот, как мы видели, зависит от Григория Акиндина) никейский митрополит вступает в жесткую и бескомпромиссную полемику, то со вторыми (в лице Прохора Кидониса) у него обнаруживается своего рода общий «интеллектуальный домен» в некоторых аспектах учения о Боге и Богопознании (величину которого, однако, не стоит преувеличивать). Подобного рода открытостью к мнениям своих противников (таким, впрочем, которые не противоречат святоотеческой традиции) Феофан выдает не столько свою «схоластичность» (хотя и об этом можно вести речь), сколько приверженность лучшим традициям византийской интеллектуальной и церковной культуры.

---

<sup>38</sup> См.: PAPADAKIS A.CH. *The Hesychast Controversy* // PAPADAKIS A.CH., MEYENDORFF J. *The Christian East and the Rise of the Papacy. The Church 1071–1453 A.D.* Crestwood, N.Y., 1994. VII. P. 318, 319.

D.I. MAKAROV  
EKATERINBURG

EIN WIDERHALL DER POLEMIK  
GEGEN DIE ANTIPALAMITEN IN THEOPHANES VON NIKAIAS  
„FÜNF WORTEN ÜBER DAS THABORLICHT“

Im Traktat des Metropoliten von Nikaia Theophanes' III. († ca. 1380/81) „Fünf Worte über das Thaborlicht“ (zwischen 1369 u. 1376 lt. I. Polemis) lassen sich Spuren von Polemik des Autors gegen zwei Gruppen von Antipalamiten feststellen: gegen die byzantinischen Thomisten in Gestalt des Prochoros Kydones und gegen die „östlichen Scholastiker“ Gregorios Akindynos und Ioannes Kyparissiotos. In seiner Kritik des Hesychasmus bestreitet Kyparissiotos im Anschluss an Akindynos die Göttlichkeit des Thaborlichtes und behauptet dessen engelhafte Natur, indem er den Areopagiten im Sinne von Augustins Werk „Über die Dreieinigkeit“ umdeutet. Prochoros Kydones stand Theophanes in seiner Gotteslehre näher. Der Lehrsatz, dass das Wesen Gottes Denken seiner selbst sei, verbindet die beiden theologischen Denker. Er geht, wie festgestellt wird, auf „De divinis nominibus“ 7, 2 zurück. Der Verfasser vertritt die These, dass Theophanes in Kenntnis der Beschlüsse des Konzils von 1368, die die Lehre des Prochoros verurteilten, einige ihrer Punkte im orthodoxen Sinne zu interpretieren suchte. Sein Ziel bestand darin, einige Thesen des Thomismus in die Nähe der Lehre Maximos' des Bekenners zu rücken, der zufolge die Gerechten Gott auf dem Wege der *περιχώρησις* erkennen.