

С.В. КРАСИКОВ

Екатеринбург

К ВОПРОСУ ОБ ИДЕЙНОЙ ПОЛЕМИКЕ С ЛАТИНЯНАМИ В ВИЗАНТИИ 30-х гг. XIV в.

Первое письмо Григория Паламы¹, в котором он обратился через своего ученика Акиндина к Варлааму после ознакомления с антилатинскими сочинениями калабрийского философа, является важным источником, характеризующим взаимоотношения будущих главных оппонентов в исихастских спорах. Однако для правильной интерпретации этого текста важно связать его с другими документами того времени. Само письмо появилось как ответ на антилатинское сочинение Варлаама Калабрийского, возникшее в ходе дискуссии с прибывшими в Константинополь в 1334/35 гг. палскими легатами, намеревающимися, по сообщению Никифора Григоры, «вести диалог о мире и единомыслии между церквами»².

Большая часть письма состоит из цитат направленного против латинян первого «Аподиктического трактата» Григория Паламы³. В письме содержится также и ответ на критику Григория Акиндина в адрес этих двух антилатинских сочинений Паламы. Афонит пишет: «Так как ты очень хвалишь через письмо мои трактаты против латинян, я, заподозрив порицание заглавия, хотя и не выраженное, но всё же тайно подползающее против заглавия, чтобы не обернулось бы оно против хвалящего, я стёр (его – С.К.)»⁴. Акиндин, как можно понять из текста, видимо считал, что аргументы Паламы скорее следует называть «показыванием» (δειξιv), чем доказательством (ἀποδείξιv), против чего не возражает и

© С.В.Красиков, 1999.

¹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, ἐπιμελεία Π.Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1962-1992. Τ. I. Ρ. 203-219. (далее – Ep. I. Ak.).

² Nicephori Gregorae Byzantina historia. Bonnae, 1829. Τ. I. Ρ. 501, 12 f. (далее – Hist. I).

³ Sinkewicz R. A new interpretation for the first episode in the controversy between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas//Journal of Theological Studies. 1980. № 31. Ρ. 495. Ρ. Синкевич датирует «Аподиктические трактаты» Григория Паламы второй половиной 1335 г. На праздник Пятидесятницы 19 мая 1336 г. Палама получил копию одного из Варлаамовых трактатов против латинян и написал ответ, т. е. первое письмо к Акиндину в конце мая или в июне 1336 г. См.: Sinkewicz R. The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian//Mediaeval Studies. 1982. № 44. Ρ. 184.

⁴ Ep. I. Ak. 217, 8-11.

Палама.⁵ И действительно, слово «аподиктические» исчезло из названия этих трактатов, так их больше не называет и сам автор⁶. Добавим, что и сами эти сочинения, написанные в 1335 г., были опубликованы только в 1355 г., когда в Константинополь опять прибыли папские посланцы⁷.

Таким образом, письмо к Акиндину выступает своеобразным связующим звеном между антилатинскими произведениями Варлаама и Паламы. Анализ текста с этой точки зрения может пролить новый свет на разногласия между названными двумя защитниками православной догмы.

Прежде чем обратиться к рассмотрению письма Григория Паламы, необходимо назвать ещё одно имя. Никифор Григора, по всей видимости, был первым, кто определил православную позицию по вопросу о возобновлении переговоров об унии церквей. После прибытия в столицу папских легатов к нему обратился за советом недавно избранный патриарх Иоанн XIV Калека. Григора изложил своё мнение узкому кругу лиц, как он сам сообщает: «взяв единственно патриарха и некоторых из компетентных епископов»⁸, из которых назван по имени только митрополит Диррахия Григорий, убедивший затем примкнуть к ним и всех прочих клириков, «которые не могли вооружить язык речами»⁹. Своё «увещательное слово» к святейшему синоду, изданное отдельным трактатом, Григора разослал своим учёным друзьям¹⁰. Известен отклик Григория Акиндина на этот трактат¹¹.

⁵ Ep. I. Ak. 217, 3-6.

⁶ Sinkewicz R. A new interpretation ... P. 495, n. 4. См. также: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγρ. Т. 1. P. 12-14.

⁷ См.: Nikephoros Gregoras Antirrhetika I/Einl., Textausg., Übers. u. Anm. von H.-V. Beyer. Wien, 1976, S. 73 (далее – Antirr.).

⁸ Hist. I, 501. 21-502. 10.

⁹ Hist. I, 520. 1-8.

¹⁰ Текст включён в Hist. I, 502-520., отдельный трактат см.: Paparozzi M., Un opuscolo di Niceforo Gregoras sulle condizioni del dialogo teologico con i latini//La Chiesa greca in Italia dell'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 apr.-4 magg. 1969). Padova, 1973. P. 1331-1359.

¹¹ Nicephori Gregorae Epistulae/Ed. P. A. M. Leone, Matino, 1983. Bd. II. P. 397. 16-27; См. также: Beyer H.-V. Antirr. I. S. 65-66; А. Константинодис-Хироу предположила, что тезис о непознаваемости Бога из речи Григория Акиндин позже использовал как дополнительный антипаламитский аргумент. См.: Letters of Gregory Akindynos/Greek text and English transl. by A. Constantinides-Hero. Washington, 1983. P. XIX, 66-69, 341-342. Как видим, Григория Акиндина можно считать наиболее осведомлённым о ходе полемики с латинянами. Естественно, что Григорий Палама прислушивался к его советам и оценкам, высказываемым, как можно понять, в весьма осторожной и рекомендательной форме. Принимаемая во внимание осведомлённость Акиндина, вряд ли его можно считать, вслед за И. Мейендорфом, «бесцветной личностью». См.: Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 71.

Суть предложения Никифора Григоры – отказаться от любого обсуждения теологических вопросов с латинянами¹². Свою основную идею Никифор Григора излагает в духе философской критики. Он приводит высказывание Григория Назианзина, указывая на его платоновские корни, и скрыто оправдывает таким образом обращение к античным мыслителям: «Ибо он (Платон – С.К.) говорит: "Помыслить Бога трудно, выразить же невозможно". Это посчитав недостаточным, великий Богослов Григорий в речах о теологии, примерно такими словами исправляет: «Бога выразить невозможно, таково моё слово, помыслить же более невозможно»¹³. Никифор Григора развивает мысль о сокрытости божественных тайн за завесой незнания, которое, как он ранее выразился в диалоге «Флорентий», выше знания (ὄλο παρατέτασμάτι τῆς ὑπὲρ ὑψῶσιν ἀυνοίας)¹⁴. Отсюда логически вытекает невозможность использования силлогизмов в полемике с латинянами: «Когда, на самом деле, столь великая ночь закрывает для нашего понимания мыслимое и имена, кто смог бы в этом строить силлогизмы?»¹⁵ Кроме того, Григора особо подчеркнул, что желающему строить силлогизмы не следует апеллировать к авторитету отцов церкви, которые никогда не мыслили силлогистически о божественном: «Если бы кто-то возразил, указывая на то, что божественные отцы часто используют силлогизмы в таковом, то я мог бы сказать, что он не утверждает соответствующего действительности. Ибо они не имели целью показать, ни то, что есть Бог по природе, ни то, что есть порождение Сына и исхождение Святого Духа, но скорее имели целью сдерживать нападающих на теологию непристойным образом»¹⁶. Такой подход, в особенности что касается силлогизмов, в общем и целом не отвергается и Варлаамом Калабрийским, хотя сам Никифор Григора принципиально отказался от дискуссии с латинянами.

Итак, если принять во внимание наличие такой разделяемой многими теоретической позиции по отношению к латинянам, то с этой точки

¹² Следует заметить, что Никифор Григора рассматривал вопрос о возможности возобновления дискуссии с латинянами, тогда как Варлаам и Палама фактически уже участвовали в дискуссии, обращаясь к конкретным вопросам, в частности, к проблеме исхождения Святого Духа. В этом отношении позиция Григоры была ими на деле отвергнута.

¹³ Hist. I, 508, 10-15. Цитата Григория Назианзина, передающее вероятное место у Платона. Gregor von Nazianz, Or. 28 (theol. 2), 4 (26, 12 f. Mason = PG 36, 29 c); Platon Timaios 28 c. Цит по: Antirrh. S. 61. Anm. 292/93.

¹⁴ Niceforo Gregora. Fiorenzo o Intorno alla sapienza, a cura di P.L.M. Leone. Napoli, 1975. P. 123, 1618-1632 (далее – Greg. FlorL). Ср.: Hist. I, 511, 9-11. Подобный образ завесы над Святой Святых, выводимый как символ, олицетворяющий сокрытость божественного знания от непосвященных использует Дионисий Ареопагит. У него же встречается идея превышающего знание незнания. См.: Ps.-Dionysios. Ep. I, 1065A–B; VIII, 1089A. Цит. по: Dionysios Areopagita Mystische Theologie und andere Schriften. München, 1956. S. 175-176, 187-188.

¹⁵ Hist. I, 514. 14-16.

¹⁶ Ibid. I, 512. 20-513. 3.

зрения интересно рассмотреть следующее высказывание Паламы: «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»¹⁷. Выражение Паламы довольно туманно, что в целом характерно для его стиля, но смысл ясен. Автор письма согласен с мыслью о непознаваемости вещей, превышающих человеческий ум, но, по его мнению, вокруг Бога имеются и познаваемые вещи. Отрицание этого факта есть не меньшее зло, чем притязание познать трансцендентное. Для большей убедительности выражение «что можно знать о Боге» процитировано им из послания апостола Павла римлянам¹⁸.

Далее Григорий Палама рассуждает следующим образом: «Ибо возможно получить (εὐλορησαι) в немалом количестве общие понятия и аксиомы, которые, представляя от себя знание, лучшее, чем по доказательству (κρείττω ἢ κατ' ἀλόδειξιν), становятся доказывающими началами для умеющего их использовать». Это выражение – искажённый пересказ цитаты из Первой Аналитики Аристотеля¹⁹. От Аристотеля Палама взял идею того, что начала силлогизмов выбираются по определённым правилам и глагол εὐλορεῖν, означающий иногда у Аристотеля «получать чистое знание»²⁰, всё прочее не имеет отношения к аристотелевскому мышлению. Однако, высказывание получает вид законченной формулировки, как бы процитированного авторитета. В своём трактате против

¹⁷ Ep. I. Ak., 212. 12-16.

¹⁸ В законченном виде мысль апостола звучит так: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им» (Рим., 1. 19). Из контекста не полностью понятно, о ком идёт речь, может быть о всех язычниках, но, скорее всего, апостол Павел говорит о раздражавших его своей критикой античных философах, тех, которые «называя себя мудрыми, обезумели» (Рим., 1. 22). Палама же обрывает цитату именно на том месте, где апостол только утверждает возможность что-то знать о божественном, продолжение же цитаты означало бы признание за античной философией способности познавать божественное. Апостол Павел, как можно догадаться, это признал. Не понятно, согласился ли с ним Григорий Палама, позднее получивший известность как гонитель на светскую образованность. Р. Синкевич отметил деление Паламой божественных истин на три категории: «Качества Бога (τὰ τοῦ θεοῦ) частью познаются, частью исследуются, но есть и то, что доказывается, другие же качества непомыслимы и неисследуемы во всех отношениях...» (Ep. I. Ak. 212, 6-8.) и предположил, что здесь Афонит следует за мыслью Иоанна Дамаскина. (Sinkewicz R. The doctrine... P. 197. Cp.: Johannes Damascenus, *Expositio fidei* 2; I, 2. 1-6.). Однако в указанном месте Дамаскин говорит только о познаваемом и непознаваемом вокруг Бога, о выразимом и невыразимом, и ничего не упоминает об исследуемом; последнее, вероятно, можно считать добавленным Паламой, если только он действительно был вдохновлён этим текстом Дамаскина, как предполагает Р. Синкевич. Но в этом случае вряд ли можно согласиться с мыслью названного исследователя, что Григорий Палама придерживается в своих построениях традиции отцов церкви, хотя, в целях обоснования своей позиции, понимает их тексты буквально и поверхностно. См.: Sinkewicz R. The doctrine... P. 201.

¹⁹ Arist. APr. 43 a, 20.

²⁰ См., например: Arist. *Metaph.* 995 a, 27.

латинян Палама также использует приведённое выражение «лучшее, чем по доказательству», которое характеризует знание, полученное через «боговдохновенные логики» (διὰ τῶν θεοληυόντων λογίων)²¹. Определённым новшеством во взглядах Паламы можно считать то, что в письме к Акиндину он, привлекая авторитет Аристотеля, пытается сформулировать правила получения таким образом понятий и аксиом для построения силлогизмов.

Не ограничиваясь только теорией, Григорий Палама предлагает своему адресату и построенный указанным способом силлогизм: «Сейчас, когда благороднейший открывающий Бога муж Дионисий учит о Боге, что "Отец единственный источник сверхсущностного божества" и является "источающим божеством Отец, а Сын и Дух, как бы цветы и сверхсущностные светлы богорождающего божества", если кто-то будет утверждать, что сверхсущностный Дух по природе из Бога, являющееся по природе из Бога исходит из Бога, то есть имеет бытие от источника божества, только Отец есть источающее божество; затем он умозаключает, что из одного Отца есть Дух, то какой есть аргумент для того, чтобы не предполагать, что этот силлогизм благочестив, доказателен и неоспорим?»²² Подобное рассуждение встречаем и в первом аподиктическом трактате.²³ Однако, там оно, в следующей фразе названо «доказательством» (τῆ τῆς ἀληθείας ἀποδείξει), в письме же, как видим, — «силлогизмом». Автор обосновывает такое название для своего построения: «Не истинны ли эти послышки? Не является ли противоположное им лживым? Не постоянно ли они являются тем же самым? Не являются ли первыми, непосредственными и более известными? Не являются ли свойственными предмету? Не имеют ли причину умозаключения в самих себе? Не относятся ли они к началу, которое верно само по себе, недоказуемо и начоловиднейшее? Но что, когда мы делаем из более позднего, для нас из более раннего, наглядно показывающие доказательства "того, что есть"?²⁴ Как возможно нас убедить говорящему, что и таким способом нельзя доказать нечто из божественного?»²⁵ Здесь, Палама почти дословно цитирует аристотелевское определение доказательства как научного силлогизма²⁶.

Р. Синкевич, анализируя текст этого письма, усомнился в том, что его автор действительно понимал Аристотеля, и подчеркнул определённую вольность Афонита в обращении с аристотелевской терминологией²⁷. Однако, такой упрек можно сделать, видимо, большинству визан-

²¹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγρ. Τ. 1. Ρ. 41. 5-6; См. также: Antirrh. S. 75.

²² Ep. I. Ak. 215, 3-12.

²³ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγρ. Τ. 1. Ρ. 37, 26-38. 3.

²⁴ Палама употребляет термин Аристотеля «τὸ ἄπρ». См., например: A Po. 78a, 23.

²⁵ Ep. I. Ak. 215, 12-20.

²⁶ Arist. A Po. 71 b, 16-25.

²⁷ Sinkewicz R. The doctrine... Ρ. 201-202. И. Мейендорф, указывая на Варлаама, цитирующего то Аристотеля, то Псевдо-Дионисия, отмечает, что византийская философия пыталась комбинировать некую тяготеющую к неоплатонизму метафизику с логическими методами Аристотеля. См.: Meyendorff J. Un

тийских мыслителей того времени. Так, Никифор Григора употребляет понятия, приписываемые им Аристотелю, в формах, которые у последнего не встречаются.²⁸ Возникает впечатление, что даже именитый столичный философ не был достаточно хорошо знаком с силлогистикой Стагирита, изложенной в «Аналитиках». Скорее всего, сведения о ней он получил из каких-то комментариев неоплатоников. Г. Подскальски считает, что изучение Аристотеля в Византии так и не пошло далее начала «Первой Аналитики»²⁹. Что касается свидетельств самого Никифора Григоры, то известно его письмо к философу Иосифу, в котором он сообщает о плохой подготовке в аристотелевской метафизике и логике своего учителя Феодора Метохита³⁰. откуда возможно оценить и общее состояние образования в этой области во время обучения Григоры.

Важно обратить внимание на тот факт, что использовать терминологию аристотелевской силлогистики для обоснования своей богословской позиции Палама, по всей видимости, начинает только в первом письме к Акиндину. И хотя Х.-Ф. Байер пришел к выводу, что Палама уже в своих антилатинских трактатах предполагает логические методы, к которым относятся и силлогизмы, а также математические, среди которых арифметические и геометрические, «как вообще всё, что, сказав кантриански, принадлежит к внутреннему употреблению чистого разума»³¹. Всё же слово «силлогизм» в антилатинских трактатах Паламы носит скорее негативный оттенок, так как «силлогизмы и дизъюнкции» в основном строят латиняне (τῶν λατικῶν συλλογισμῶν τε καὶ διαρρέσεων),³² тогда как православные «доказывают». Поэтому эти трактаты, как кажется, не так очевидно противоречат богословской позиции Григоры и Варлаама³³.

В письме же к Акиндину Григорий недвусмысленно и конкретно формулирует свой главный тезис: «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»³⁴. Здесь он расходится не только с Варлаамом, но и, главным образом, с Никифором Григорой, который в речи к синоду провозгласил: «Но здесь мы обнаруживаем, что силлогизм не имеет места, ни

mauvais théologien de l'unité au XIV-e siècle: Barlaam le Calabrais//Byzantine Hesychnism: historical, theological and social problems. L., 1974. № V. P. 51.

²⁸ Antirrh. 290. Anm. 2.

²⁹ Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz–München, 1977. S. 78.

³⁰ Nicephori Gregorae Epistulae/Ed. P. A. M. Leone. Matino, 1983. T. II. P. 22, 95 f. См. также: Podskalsky G. Theologie und Philosophie... S. 79.

³¹ Antirrh. 76.

³² Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγρ. Т. 1. P. 106. 5-7. См. также: Antirrh. 75-76.

³³ На некоторое сходство формулировок этих трёх авторов указывает Х.-Ф. Байер. См.: Antirrh. 74.

³⁴ Ep. I. Ak. 211. 3-5. Ср.: Мейендорф И. Жизнь и труды... С. 165. Упомянутый издателями русский перевод Письма к Акиндину Святого Григория Паламы, сделанный самим Иоанном Мейендорфом, на самом деле является переводом третьего, а не первого Письма к Акиндину. См.: Там же. С. 165, прим. 2.

силлогизм согласно науке доказательства, ни силлогизм согласно диалектическому искусству, так как это исследование о Боге и о касающемся божественной и жизненаачальной Троицы»³⁵.

Григорий Палама утверждает совершенно противоположное. Обращаясь к Акиндину и предлагая ему стать судьёй, «достойным этого имени», который должен «смотреть и неподкупно судить, к какому из силлогизмов скорее имеют отношение утверждающие о божественных догматах, и более всего, когда мы излагаем наше собственное благочестивое и непоколебимое мнение о Боге»³⁶. Палама приводит своё понимание различий между аподиктическим и диалектическим силлогизмом: «Первый – вокруг необходимого всегда существующего, истинного, всегда находящегося в том же самом положении, диалектический же вокруг мнимого, вероятного, по природе находящегося то в одном, то в другом положении, то существующего, то не существующего, когда-то истинного, когда-то нет. Аподиктический силлогизм обращает внимание на истину и, действуя по науке, не имеет нужды предположить какую бы то ни было часть противоречия, другой же есть только способ убеждать и, используя прение, он неопределённо принуждается предполагать то, в чём беседующий согласен с ним, даже если бы такового не было...Какому мы доверим благочестие? Крепкому ли, неизменному, ни в чём, согласно апостолу³⁷, не напуганному, или постоянно от себя колеблемому?»³⁸

Если обратиться к истокам такого стремления подкрепить авторитетом античной мысли богословскую аргументацию, то в этой связи заслуживают внимания рассуждения Клементя Александрийского. Этот отец церкви, пытаясь совместить христианское учение с эллинской философией, также обращается к мудрости Стагирита. Он рассматривает высказывания, в которых античный философ пытается дать дефиниции веры и знания. Аристотель предполагал, что вера (убеждённость) является родовым понятием для науки³⁹, и, следовательно: «Знающий, способ, которым знает, верит. Ибо ясно, что наука является как бы некой

³⁵ Hist. I, 507. 23-508. 3. Об отрицании силлогистического метода отцами церкви см. выше прим. 17.

³⁶ Ep. I. Ak. 217. 11-15. Интересно, что эти слова Паламы идут сразу после упоминания о критике Акиндином его аподиктических трактатов, поэтому их можно рассматривать, скорее всего, как ответ Акиндину на его возражения. Кажется, что Палама, точно зная убеждения Акиндина, фактически провоцирует его.

³⁷ Филипп. I, 28.

³⁸ Ep. I. Ak. 217. 15-30. Заметим, что и здесь Палама соединяет авторитет апостола Павла с античным учением о силлогизмах.

³⁹ Arist. Top. 128 a. 30-35.

верой»⁴⁰. Далее: «Ибо (человек), когда как-то верит и известными для него являются начала, тогда знает»⁴¹.

Клемент Александрийский интерпретирует это так: «Аристотель говорит, что следующее науке суждение, когда это нечто истинное, является верой. Итак, вера есть более общий, чем наука, критерий науки»⁴².

Итак, Аристотель понимает веру скорее как убежденность. Для него всякий знающий является убежденным в том, что он знает, и поэтому он верит в это. Однако самой веры недостаточно для знания, так как кроме неё требуется известность начал, из которых выводится силлогизм. Можно сказать, что для Аристотеля знание есть некая вера. Для Клемента Александрийского понятие веры имеет прямо обратное значение. Так, предположив, в согласии с Аристотелем⁴³, что все виды доказательства должны выводиться из более известных начал, которые сами не требуют доказательства, эти начала он определяет, как «достоверное из себя самого» (τὰ ἐξ αὐτῶν πιστὰ). Следовательно, каждое доказательство возводится к не требующей доказательства вере⁴⁴. У Клемента, как видим, в противоположность Аристотелю, вера является знанием, а точнее, истинным и высшим знанием, которое передается через обучение. Он пишет: «Так как мы видим, что плотник, чему-то научившись, становится ремесленником и кормчий, обучившись искусству, будет в состоянии управлять, считая, что не достаточно желать сделаться прекрасным и добрым, но, следовательно, необходимо, повинувшись, обучиться. Повиноваться же логосу, которого мы провозгласили учителем, есть поверить самому ему, ни в чём не противясь. Ибо как возможно противостоять Богу? Итак, верным познание⁴⁵, познаваемой же вера⁴⁶ делается через следование чему-то божественному и обратное следование»⁴⁷.

⁴⁰ Arist. Top. 128 a. 35-37: ὁ ἐπιστάμενος ἢ ἐπίσταται πιστεύει· δῆλον γὰρ ὅτι ἡ ἐπιστήμη πίστις ἂν τις εἴη. Я глубоко признателен доктору Х.-Ф. Байеру за указание на это высказывание Аристотеля.

⁴¹ Arist. EN 1139 b. 33-34: ὅταν γὰρ πως πιστεύῃ καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὦσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται.

⁴² Ἀριστοτέλης δὲ τὸ ἐπόμενον τῇ ἐπιστήμῃ κρίμα, ὡς ἀληθὲς τὸδε τι, πίστιν εἶναι φησι. κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον – Clemens Alexandrinus. Stromateis II, 4, 15, 5. 1–5. 3. Цит. по: Die griechischen christlichen Schriftsteller 52 (15), Bd. 17. Berlin, 1960, 1970. Bd. 2, 3. (Далее – Str.). Г. Подскальски, анализируя этот текст, предполагает, что Клемент Александрийский фальшиво приписал этот тезис Аристотелю. См.: Podskalsky G. Theologie und Philosophie... S. 90. Anm., 380. Однако, скорее можно говорить о тонком истолковании текста Аристотеля в христианском духе.

⁴³ Если начала более известны, чем доказательства (αἱ δ' ἀρχαί τῶν ἀποδείξεων γνωριώτεραι), то не могло бы быть науки о началах (τῶν ἀρχῶν ἐπιστήμη μὲν οὐκ ἂν εἴη). См.: Arist. A. Po. 100 b. 5-17.

⁴⁴ Str.VIII, 3. 7. 1-3. 7. 3: ἐπὶ τὴν ἀναπόδεικτον ἄρα πίστιν ἢ πᾶσα ἀπόδειξις ἀνάγεται.

⁴⁵ Это ещё мысль Аристотеля.

⁴⁶ Это уже инверсия Клемента.

⁴⁷ Str. II, 4. 16. 1-4. 16. 3.

Таким образом, для Клемента Александрийского вера невозможна без знания. Он критикует тех, кто, пренебрегая философией, диалектикой и созерцанием природы, требует «одной лишь голой веры» (μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν)⁴⁸.

Григорий Палама, придерживаясь той же традиции, похожим образом связывает веру и научное знание. Он дважды повторяет в письме: «Мы сами являемся научными через веру (αὐτοὶ δὲ διὰ τῆς πίστεως ἐπιστημονῶς ἔχομεν)»⁴⁹. Похоже, что для него, как и для Клемента Александрийского, вера означает обладание истинным знанием.

Заслуживает внимание сравнение Паламой веры и чувственного восприятия: «Ибо как чувственное восприятие в вещах, чувственно воспринимаемых, не нуждается в разумном показывании (λογικῆς δείξεως), так и не нуждается вера в доказательстве (ἀποδείξεως) в таковых вещах»⁵⁰.

Соотношение веры и чувственного восприятия было предметом размышлений и Клемента Александрийского⁵¹. Он отверг суждение античного философа Теофраста, назвавшего чувственное восприятие началом веры⁵² и полагал, что «воспринятое в вере» является более разумным (λογικώτερα), чем воспринятое чувством или мышлением⁵³. С этой точки зрения сравнение Паламы является довольно рискованным и почти совпадающим с античной традицией, которая связывала веру и чувствование⁵⁴. Однако, вывод Афонита полностью в духе мышления Клемента Александрийского, который утверждал, что вера не укрепляется через доказательство⁵⁵.

Р. Синкевич также считает такое сопоставление веры и чувственного восприятия в письме значительным, так как под ним подразумевается вовлечение веры в некое прямое, непосредственное постижение божественных истин, которое отличается от интеллектуального⁵⁶. Однако, такое мышление, различающее способ постижения веры и знания, как

⁴⁸ Str. I, 43. 1. Цит. по: Das frühe Christentum bis zum Ende Verfolgungen: eine Dokumentation. Darmstadt, 1994. S. 76.

⁴⁹ Ep. I. Ak. 212. 11; 218. 26-27.

⁵⁰ Ibid., 212. 11-13.

⁵¹ В этом вопросе Клемент Александрийский был вынужден противостоять античной 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). См.: Pl. Resp. 511 d-e; 534 a.1-5. Клемент же пишет: «Разыгрывает из себя веру предположение (εἰκασία), являясь слабой догадкой (ὑπόληψις), подобно тому, как лстец играет друга, а волк – собаку». См.: Str. II, 4. 16. 1.

⁵² Str. II, 2. 9. 5.

⁵³ Str. VIII, 3. 7. 4-3. 7. 5.

⁵⁴ Подобный ход рассуждений, как кажется, приведёт Паламу позднее к понятию «умного чувствования» (αἴσθησιν ... νοεράν), которое Х.-Ф. Байер возводит к традиции отцов монашества. См.: Antirrh., 91.

⁵⁵ Str. II, 2. 9. 6. 2-2. 9. 6. 3: οὐκ ἐτ' οὖν πίστις γίνεταί δι' ἀποδείξεως ὡχυρωμένη.

⁵⁶ Sinkewicz R. The doctrine... P. 197.

будет показано далее, характерно скорее для Варлаама Калабрийского, чем для Григория Паламы.

Уподобление веры чувствованию может иметь и другое истолкование. Заметим, что византийская наука того времени в лице Никифора Григоры выводила начала аподиктических силлогизмов только из чувственного восприятия: «Если через некие индуктивные фрагменты чувственное восприятие поставляет уму единичные вещи по отдельности, то возникают опыт и умение и общий ансамбль неких мысленных и сверхчувственных образов (эйдосов) и это (эйдосы) есть начало силлогизмов аподиктических и науки»⁵⁷. Но если вера подобна чувственному восприятию, то она, как было показано выше, может дать «аксиомы» и «общие понятия» для аподиктического силлогизма. Так, видимо, и думал Григорий Палама.

Интересно, что сам Никифор Григора в упомянутом выше обращении к синоду упрекает нежелающих «недоказуемыми (ἀναλοδείκτοῖς) использовать божественные законы и догматы от устроителей нашего благочестия и веры, как бы некими терминами («ὄροις»)»⁵⁸, считая, что «эти (евангельские – С.К.) термины и тезисы на самом деле есть более известные (γνωριώτεροι) и недоказуемые»⁵⁹. Как видим, в этих высказываниях Григоры также присутствует гносеологическая терминология Аристотеля. Термином (ὄρον) Аристотель называет то, на что распадается посылка силлогизма⁶⁰, поэтому Григора, чтобы не противоречить ранее высказанному осуждению силлогизмов, более осторожен.

В целом, если не обращать внимание на тезис о силлогизмах, который носит откровенно полемический характер, Никифор Григора и Григорий Палама мыслят в рамках одной традиции. Они оба представляют себе теологию неким высшим знанием, истинной философией, которая доступна только избранным. При этом Палама кажется более свободным в своих суждениях, чем именитый столичный философ.

Именно против этого утверждения, что вера есть истинное знание, возражает Варлаам Калабрийский⁶¹. Он, в противоположность Паламе, разделяет веру и знание, определяя знание, как прикосновение (ἐλαφή)⁶², тогда как «у веры другой способ»⁶³.

⁵⁷ Greg. FlorL 986-992.

⁵⁸ Hist. I, 516. 9-11.

⁵⁹ Hist. I, 512. 17-18.

⁶⁰ Arist. A. Pr., 24 b. 16.

⁶¹ Barlaam Calabro/Epistole greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte isicaste. Studio introduttivo e testi a cura di G. Schirò. Palermo, 1954. P. 243, 349-358. (далее – Ep. I. Barl.).

⁶² О концепции непосредственного восприятия у Варлаама Калабрийского см.: Sinkewicz R.E. The Solutions addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their Philosophical Context//Mediaeval Studies. 1981. Vol. 43. P. 181-184.

⁶³ Ep. I. Barl., 247. 454-455. Основной пункт разногласий между Паламой и Варлаамом следует, вероятно, сформулировать как проблему соотношения веры и знания, а не как проблему познания божественного. Ибо проблема соотноше-

То есть, по мысли калабрийского философа, вера не может непосредственно постигать объект по аналогии с чувствованием. Этот «другой способ» веры он поясняет на наглядном примере: «Ибо, если кто-то, будучи от рождения слепым, был бы только услышавшим о белом, чёрном и сером, ничего же о других (цветах), и делал бы некие силлогизмы, занявшись только этими цветами, ничто не будет препятствовать и ему говорить, что одни из цветов известны, другие неизвестны, другие (называть) искомыми и доказываемыми, хотя он равно относится ко всем и ничуть не лучше знает названные ему, чем неназванные»⁶⁴.

Следовательно, если «посылка аподиктического силлогизма должна быть познанной, а не только предположенной»⁶⁵, то, заключает Варлаам, «как есть аподиктический тот силлогизм, ни посылки, ни заключение которого не являются познанными?»⁶⁶ Варлаам указывает своему адресату на тот факт, что в его силлогизме будут сомневаться представители других учений⁶⁷. При диалоге между конфессиями на православных догматах невозможно основывать никаких общезначимых суждений, подобных научным. Поэтому для Варлаама, как и в античной традиции, вера принадлежит к области мнения. Поэтому он называет посылки силлогизмов, подобных построенному Паламой, «предположенными» (δοξασταί)⁶⁸.

ния веры и знания была в центре обсуждения таких авторитетов западной схоластики как Фома Аквинский, Дунс Скот, Уильям Оккам. См. например: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt, 1971. Bd. 3. S. 634-635. Идея разделения знания и веры трудно найти у Аристотеля. Так, Д. Скиро, считая выражение Варлаама «мы не касаемся определений в них (в посылках – С.К.), именно то, что есть познание» цитатой, даёт неясную ссылку на Arist. A.Po., I. 4. 73, где ни о чём подобном не говорится. См.: Ep. I. Barl., 247, 448-449, п. 2. А.Фиригос мысль о разделении знания и веры находит у Аристотеля в Arist. Metaph. 1052a 1; 1072b 21. См.: Barlaam Calabro, *Epistole a Palamas*/Ed. A. Fyrigos. Roma, 1975. P.30, 370. Однако в первом из указанных фрагментов Аристотель сравнивает заблуждение и незнание, во втором же развивает мысль, позднее поддержанную Плотинином, что в отсутствии материи мыслящее и мыслимое является тождественным, так как созерцательное знание и таким образом познаваемое есть тождественное. Ср.: Arist. de An., 430a 3-5. Скорее всего, Аристотель не разделял знание и веру по способу познания. Хотя, как кажется, можно указать на отрывок, где Стагирит понимает познание как прикосновение. См.: Arist. PA. 644b 22-35. Р. Синкевич находит дефиницию ἐλαφῆ в Пахимеровском парафразе Псевдо-Дионисия и предпологает влияние на Варлаама неоплатоника Прокла. См.: Sinkewicz R. E. *The Solutions ...* P. 181-182.

⁶⁴ Ibid., 247. 455-461. Р. Синкевич определил концепцию веры у Варлаама, как некую скорее пустую концепцию, включающую согласие с авторитетными утверждениями традиции. См.: Sinkewicz R. *The doctrine...* P. 205.

⁶⁵ Ep. I. Barl., 246. 430-431.

⁶⁶ Ibid., 247. 449-450.

⁶⁷ Ibid., 245. 403-408.

⁶⁸ Ibid., 247. 446.

Однако, в отличие от античных философов, Варлаам не ставит веру ниже знания. У него вера и знание разделены абсолютно и не касаются друг друга. Похожее мышление обнаруживается в «Первом послании Коринфянам» апостола Павла, где затрагивается проблема доказательства.

Термин «доказательство» (ἀπόδειξις) в Новом Завете употребляется только один раз: «И слово моё и проповедь моя не в убедительных словах мудрости (ἐν λειθοῖς σοφίας λόγοις), но в доказательстве духа и силы (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως)»⁶⁹.

Г. Даутценберг считает спорным, применяет ли Павел в этом выражении слово «ἀπόδειξις» вообще только в смысле «доказательство», или, что гораздо правдоподобнее, употребляет его с сознательным намёком на техническое использование термина в античной риторике⁷⁰. Там этот термин, наряду с терминами *πίστωσις* и *κατασκευή*, означает «упорядоченное логическое или диалектическое выведение доказательства в главной части речи»⁷¹. Для своей первой проповеди Павел признал недостаток в риторическом исполнении и в искусстве убеждения, за что осуждали его коринфские критики⁷². Однако, так как он сознательно отказался от этих красот ради проповеди распятия, то потребовал от своих слушателей «некого особого, нериторического способа доказательства (ἀπόδειξις), приводящего к убеждению»⁷³. Это доказательство покоится не на человеческой мудрости,⁷⁴ но на действующей в его проповеди силе божьего духа⁷⁵.

Вероятно именно здесь впервые появляется идея о разделении знания и веры по способу доказательства, а значит и по методу постижения объекта. В целом, апостол Павел признаёт авторитет языческой мудрости и даже её способность познавать божественное⁷⁶, он только стремился отыскать в уже поделённом духовном пространстве нишу для христианской концепции веры. Поэтому мудрость, познание и веру апостол Павел одинаково причисляет к дарам Святого Духа.

Палама цитирует это место в своём антилатинском трактате: «Одному даётся духом слово мудрости, другому слово знания»⁷⁷, но, об-

⁶⁹ 1 Кор. 2, 4; Ср. синодальный перевод: «И слово моё и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы» (выделено мной – С.К.).

⁷⁰ Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart, 1980. Bd. 1. S. 304-305.

⁷¹ Ibid., 305.

⁷² 1 Кор. 2, 1.: «И когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости».

⁷³ 1 Кор. 2, 2.: «Ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого».

⁷⁴ 1 Кор. 2, 5.: «Чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе божьей».

⁷⁵ Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd. 1. S. 305.

⁷⁶ См. прим. 18.

⁷⁷ Γρηγορίου τοῦ Παλαμά Συγγρ. Т. 1. Р. 87. 23-24; Ср.: 1 Кор. 12, 8.

рашаясь к силлогизмам, Афонит следует совершенно другой традиции⁷⁸. Ибо у апостола мы не находим восходящей к Платону мысли об иерархии знания⁷⁹, которую обнаруживаем у Клементя Александрийского, Дионисия Ареопагита и в византийском мышлении, как идею «истинной философии». В рассматриваемом письме Палама также причисляет себя к последователям высшей мудрости: «Мы, издавна страстно желающие высшей мудрости (ἀνωτάτω σοφίαν), скорее же увлечённые к желанию её высшим человеколюбием, отринувшие слова всяческого образа и заботу о них, ей (высшей мудрости) посвящаем себя на всю жизнь»⁸⁰.

Однако Варлаам Калабрийский, усвоивший другую культурную традицию, воспринял размышления своего корреспондента просто как проявление необразованности. В своё ответное письмо он включает лекцию по элементарной силлогистике, детально разбирая ошибки Паламы в построении силлогизма⁸¹. Варлаам не принял понимание веры как высшего знания и следующую отсюда идею Паламы о возможности достоверного знания для избранных: «Знают очистившиеся сердцем через наглядное доказательство, происходящего в них самих умного светоявления, что существует Бог и он есть как бы свет, скорее же источник умного и нематериального света»⁸². Хотя калабрийский философ не оспаривает, что «вы (монахи – С.К.) через умное светоявление, которое рождается в вас очищенных в отношении умонастроения, узнали лучше чем при доказательстве, что есть Бог и есть как бы свет, скорее, как он есть источник умного и нематериального света»⁸³, но подобное «доказательство», в том значении, в котором употребляют это слово «риторы, писатели, философы и все просто», ничего общего не имеет с понятием «доказательства» при выведении аподиктического силлогизма⁸⁴. С этим суждением, по мнению Варлаама, согласны и отцы церкви: «Ибо Великий Дионисий учит меня о вас, теоретиках, что когда, оставив умственные энергии, вы превосходите само единство и будете соединены со светлыми лучами, ещё тогда вы не встретите тень тени Бога»⁸⁵.

⁷⁸ О том, что Клемент Александрийский не принял доктрину веры апостола Павла см.: Bigg С. *The Christian Platonists of Alexandria*. N.Y., 1981. P. 88.

⁷⁹ У Платона высший способ познания – диалектика. См.: Pl. *Resp.* 534 e. Два способа познания в духе неоплатонизма описаны Григорой в диалоге «Флорентий» См.: Greg. *FlorL.* 959-964. О высшем знании у Дионисия Ареопагита см. прим. 14. О связи византийской концепции истинной философии с Клементом Александрийским и др. см.: Antirrh., 126. Anm. 10. Византийцы часто связывали истинную философию с монашеским образом жизни. См.: Hunger Н. *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. München, 1978. S. 8.

⁸⁰ Ep. I. Ak. 219. 6-10.

⁸¹ Ep. I. Barl., 242-248.

⁸² Ep. I. Ak., 216. 7-9.

⁸³ Ep. I. Barl., 240-241, 287-290.

⁸⁴ *Ibid.*, 241-242, 310-326. Здесь Варлаам следует мысли Клементя Александрийского, который анализирует двойственность понятий «вера» и «доказательство». См.: Str. II, 11. 48. 2-11. 48. 3; VIII, 3. 7. 6-3. 7. 8.

⁸⁵ *Ibid.*, 247. 440-443.

Следовательно, в познании Бога никто не имеет преимуществ. Все претензии на исключительное положение в этой области лишены оснований, кто бы их ни выдвигал. Интересно, что Никифор Григора, как можно предположить из следующей цитаты, поставил под сомнение даже авторитет отцов церкви в познании Бога, не говоря уже о прочих простых смертных, погрязших в плотском. Обращаясь к синоду, он говорит: «Ибо, если оных божественных отцов, орудия духа, изложивших всю человеческую мудрость, превосходя всех, итак, если упомянутых мы находим разногласящими в толковании божественных писаний во многих местах и часто излагающими почти противоположное из-за того, что великим мраком и, так сказать, прочными стальными воротами охраняются эти божественные и более высокие понятия, то что мог бы сказать кто-то другой, не достигший в человеческой мудрости даже приблизительно их и вместе с тем пахнущий великой сей гнусной и материальной страстью?»⁸⁶ Однако, приходя к одному выводу, Варлаам и Григора фактически исходят из разных традиций. Непознаваемость божественного для Григоры есть следствие труднодоступности высшего знания, а для Варлаама – следствие невозможности для науки исследовать предмет веры.

Григорий Палама обращает внимание и на то, что достоверное знание совершенно необходимо для распространения истин веры. Поэтому и необходимо «аподиктически знать и передавать божественное знание другим посредством слова»⁸⁷, причём главное здесь не знание само по себе, а убедительность: «Но если бы мы не достигали (аподиктического знания – *С.К.*), то менее всего мы можем ободрить немощных в вере силой слов»⁸⁸. Эту же мысль находим и у Клементя Александрийского, который даже считает такую способность доставлять веру от «уже верящих к ещё не верящим» сущностью доказательства⁸⁹.

Как кажется, именно такое практическое использование знания для проповеди веры более всего интересует Афонита. В этом отношении обращённая к широкой аудитории позиция Григория Паламы выгодно отличается от интеллектуального высокомерия и элитарности Никифора Григоры. Так, в первом антилатинском трактате Палама, цитируя Новый Завет, ратует за необходимость того, чтобы понявшие догмат об исхождении Святого Духа «учили, как были научены (апостолами – *С.К.*), чтобы просвещали, как были просвещены, чтобы проповедовали открыто то, что на ухо услышали, ... чтобы говорили на свету, то есть ясно всем, то, что им сказано в темноте»⁹⁰. Никифор Григора же, наоборот, призывает к молчанию о божественном, так как «настолько великий предмет охватить мышлением совершенно неосуществимо и невозмож-

⁸⁶ Hist. I, 511. 5-13.

⁸⁷ Ep. I. Ak., 218. 23-24.

⁸⁸ Ibid., 218. 24-26. Это высказывание можно понять и в том смысле, что для Григория Паламы быть убедительным значит больше, чем быть правым.

⁸⁹ Str. VIII, 3. 7. 6-3. 7. 7.

⁹⁰ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Σύγγρ. Τ. 1. Ρ. 27. 3-7; Ср.: Matf., 10, 27; Лук., 12, 3.

но, не (только) облившимся и склоняющимся (духом) вниз, но и весьма возвышенным и любящим Бога, также равным образом всякой порождённой природе, и тем, которым этот мрак закрывает и толстая эта плоть путь к пониманию истины»⁹¹.

Афонит совершенно чужд учёного снобизма. Он не исследует противоречия в высказываниях отцов церкви, как это делает Григоря⁹², и не задаётся вопросом о многозначности слова «доказательство», как Варлаам Калабрийский⁹³. Поэтому он гораздо более понятен, чем замкнувшиеся в своей исключительности византийские «профессионалы». Скорее всего, именно в этом смысле Григория Паламу можно считать оплотом «монашеско – народной партии»⁹⁴, хотя Варлаам Калабрийский видел в нём только софиста⁹⁵.

И всё-таки остаётся загадкой, почему Григорий Палама с такой полемической остротой сформулировал тезис о силлогизмах в теологии, так демонстративно противореча не только своим образованным современникам, но и всей философской традиции Византии. О причинах и мотивах этого можно только догадываться. Возможно это была первая в духовной истории Византии попытка философского творчества. Кроме того, как уже говорилось, первое письмо к Акиндину выражает более радикальную и совершенно ясную точку зрения, чем «Аподиктические трактаты», в которых разногласия с Григорой и Варлаамом не выведены так отчётливо. Такая разница в акцентах между двумя сочинениями одного автора позволяет предполагать какие-то изменения в духовной атмосфере страны. Хотя нельзя исключать и более простых объяснений. Возможно у пишущего просто не было времени для более осторожных и взвешенных формулировок и выражений. Сам автор сетует: «Иосиф, торопясь к возвращению, почти силой вырвал (эти слова – С.К.) у нас импровизированными, словно новорожденных детей, не получивших должной заботы»⁹⁶.

Можно считать и так, что Палама оценил момент как подходящий для вступления в полемику. Ибо, после того как Григоря и официальный

⁹¹ Hist. I, 508. 17-23. В этой связи интересно ещё одно свидетельство расхождения во взглядах между Паламой и Григорой в то время. В 1335 г. Палама издал сочинение под названием «Речь о вхождении Богородицы в Святая святых», в которой отрицается мнение, высказанное в появившемся ранее трактате на эту же тему Никифора Григоря о том, что двенадцатилетняя Мария не входила в Святая святых, но только приблизилась к внутренней скинии храма. Здесь снова за частной богословской проблемой прослеживается принципиальное расхождение по вопросу о познании божественного. Победившие паламиты установили 21 ноября празднование Введения во храм девы Марии. В 1351 г. заточённый в монастыре Хоры Никифор Григоря стал свидетелем этого праздника См.: Antirrh. S. 66-67.

⁹² Hist. I, 511. 14-512. 3.

⁹³ Ep. I. Barl., 241, 311 ff.

⁹⁴ Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV-XV вв. СПб., 1997. С. 39.

⁹⁵ Ep. I. Barl., 250, 536 ff.

⁹⁶ Ep. I. Ak., 219, 1-3.

клир заявили о своём нежелании участвовать в дискуссии с латинянами, продолжал её только Варлаам, который, несмотря на оказываемое ему высокое покровительство, всё же был более уязвимой фигурой на внутривосточной сцене империи и, учитывая его вспыльчивость, высокомерие и готовность к спорам, самой удобной мишенью для провокации. Большую роль играло и его итальянское происхождение. Григорий Палама в рассматриваемом письме называет Варлаама мужем, хотя и оставившим «через желание правильного благочестия родившую его землю»⁹⁷, но всё же приверженному умонастроению латинян (τὸ τῶν Λατίνων φρόνημα)⁹⁸. Позднее Никифор Григора напишет в своей «Истории», что Палама нашёл имя Варлаама как приманку против людей попроще, так как оно ненавистно всему народу ромеев из-за веры латинян⁹⁹. Ван Дитен, комментируя это место, замечает, что Григора разоблачает здесь пропагандистскую ложь паламитов, которые, используя имя Варлаама, пытались представить всякие нападки на них, как проявление латинофильства и предательство православия¹⁰⁰.

Как можно заключить из первого ответного письма Варлаама Паламе, калабрийский философ понимал все слабые стороны своего положения. Иронически изобразив Паламу как мудреца не от мира сего, полностью погруженного в созерцание божественного, он пишет: «Если же кто другой, претендующий заниматься рассуждениями и логическими методами, таким образом использовал бы наши сочинения и утверждал бы подобное о нашем мышлении, пожалуй, мы не безрассудно бы обвинили его за это в зависти или заблуждении»¹⁰¹. Варлаам предполагал, что причины, заставившие Паламу вмешаться в дискуссию, далеки от простых теоретических разногласий. Однако, он хорошо понимал и то, что, фактически оставшись без союзников, поставлен перед необходимостью считаться с новым противником, каким бы невежественным он ни казался. Калабриец, несмотря на всю свою иронию, на которую прежде всего обращают внимание исследователи, готов к компромиссу и значительным уступкам Паламе. Он пишет: «Только пусть знает твоя святость, что наши трактаты, которые ты видел, однажды и дважды изменив позже, мы то, что тебя задевало, отбросили, и ничего другого в них не оставили, что могло бы стать причиной соблазна и для совершенно забывших здешние вещи»¹⁰². Он даже заявляет о готовности поступиться собственной репутацией философа ради единства перед лицом общего врага – латинян: «Ибо ты кажешься недовольным, если кто-то называет не аподиктическими сделанные тобою в адрес латинян силлогизмы; для меня же, если бы было возможно через мои силлогизмы в

⁹⁷ Ep. I. Ak., 206. 15-16.

⁹⁸ Ibid., 206. 17.

⁹⁹ Hist. II, 918. 17-918. 21.

¹⁰⁰ Nikephoros Gregoras. Rhomäische Geschichte. Historia Rhomaike/Übers. u. erl. von J. L. van Dieten IV Stuttgart, 1994. S. 90, Anm. 190.

¹⁰¹ Ep. I. Barl., 229, 13-15.

¹⁰² Ibid., 266. 955 ff.

их адрес достичь собственной цели, вовсе было бы неважно, хотя бы и болтовней кто-то захотел их назвать, порицая только меня»¹⁰³. Однако очевидно, что Паламе не нужен ни Варлаам, ни кто-то другой в качестве союзника против латинян.

Итак, в первом письме к Акиндину Григорий Палама использует полемику против латинян как средство для открытой атаки калабрийского философа, а фактически он выступает против богословской позиции двух лидеров византийских интеллектуалов – Никифора Григоры и Варлаама Калабрийского, которых поддерживало большинство учёных мужей Византии¹⁰⁴. Можно сказать, что в этом письме Григорий Палама не только разрушил единство антилатинской позиции, сделав дискуссию из внешней внутренней, но и обнаружил своих будущих главных противников: Варлаама Калабрийского, Григория Акиндина, Никифора Григору. И хотя об истинных мотивах автора письма можно только догадываться, всё-таки вряд ли следует, вслед за Р. Синкевичем, объяснять поведение Паламы чистым недоразумением, что якобы он не понял аргументации Варлаама, который ему вовсе не противоречил¹⁰⁵. Ибо мало вероятно, что Палама, являясь в то время другом Акиндина, не знал о выступлении Никифора Григоры перед синодом и о разделяемой многими позиции в вопросе о применении силлогизмов в споре с латинянами.

S. V. Krasikov

Zur Frage des Ideenstreits mit den Lateinern im Byzanz der Dreißigerjahre des XIV. Jh.s

Die Idee des Gregorios Palamas von der Möglichkeit der Anwendung eines apodiktischen Syllogismus in der Theologie, wie sie im ersten Brief an Akindynos zum Ausdruck kommt, stellt eine Weiterentwicklung der Theologie des Klemens von Alexandrien dar, der den Glauben als wahres Wissen verstand. Diese Idee ist, aufs Ganze gesehen, mit der Denkweise des Nikephoros Gregoras vereinbar, obwohl dieser sich gegen die Anwendung von Syllogismen in der Theologie aussprach, widerspricht aber dem Denken des Barlaam von Kalabrien, der nicht nur im Anschluß an Gregoras den Gebrauch von Syllogismen in der Theologie verwarf, sondern darüber hinaus auch Glauben und Wissen streng voneinander trennte. Palamas wandte sich in seinem Brief faktisch gegen die theologischen Positionen beider führender Vertreter der byzantinischen Intellektuellen und verwandelte auf diese Weise die äußere Diskussion in eine innere.

¹⁰³ Ep. I. Barl., 266. 950-954.

¹⁰⁴ Заметим, что многие из них – Григора, Варлаам, патриарх Иоанн Калека, митрополит Диррахия Григорий, Григорий Акиндин – несмотря на имеющиеся между ними разногласия, позже составили партию антипаламитов.

¹⁰⁵ Sinkewicz R. The doctrine... P. 202.