

Perugi G. L. Gottschalc. Roma, 1911.

Schrörs H. Hinkmar Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften. Freiburg, 1884.

Tavard G. H. Triuna Deitas: The Controversy between Hincmar and Gottschalk. Milwaukee, 1996.

Vielhaber K. Gottschalk der Sachse. Bonn, 1956.

Wiggers G. F. Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf dem Synoden zu Orange und Valence 529 bis zur Reaction des Mönchs Gottschalk für den Augustinismus. Fünfte Abteilung: Der Mönch Gottschalk // Zeitschrift für die historische Theologie. 1859. № 29. S. 471–594.

Д. И. Макаров

Екатеринбург

ИЗ КОММЕНТАРИЕВ К ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКИМ ТЕКСТАМ

Заметка первая. Св. Феофан Никейский, апостол Павел и богословская традиция иконопочитателей: к постановке проблемы

История «интертекстуальна» отнюдь не только в постмодернистском ее понимании¹ – практически любое богословское утверждение можно истолковать в различных смыслах, не исключая противоположных. Так, из выражения «Бог есть дух» (Ин. 4,24; ср. 2 Кор. 3,17) можно сделать следующие выводы:

а) все, созданное Им, также есть дух – ведь Творец не может (или не возжелал) творить что-либо иноприродное Себе. Данное представление мы встречаем в *оригенизме* с такими характерными для него чертами, как докетизм и двухсубъектная христология;

¹ Живов В. М. О превратностях истории, или о незавершенности исторических парадигм// Его же. Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М., 2002. (Studia philologica). С. 705. Ср.: Эко У. Шесть прогулок в литературных лесах. СПб., 2003. С. 158: «...нарративный универсум не прекращает своего существования в последней строке текста, но расширяется до бесконечности». Поэтому, как отмечается в другой работе Эко, для понимания смысла произведения внимательный читатель «...должен реконструировать тот риторический и идеологический универсум, *ту коммуникативную ситуацию* (курсив наш. – Д. М.), в которой родилось произведение» (Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004. С. 141). Этот подход – центральный и для патрологии. Обобщая мысль Эко, можно сказать, что и универсум любого из текстов, порожденных православным духовным Преданием, не замыкается в себе самом, но является неразрывной частью этого более общего и живого континуума, без сколько-нибудь глубокого учета которого он не может быть по-настоящему понят.

б) все, созданное Им (и прежде всего человек), призвано *исполниться* Духа, о-духо-твориться благодатью Духа Божия, *стяжать* эту благодать, т. е. обожиться. Именно так испокон веков понимала указанное место Писания и родственные ему *православная святоотеческая традиция*¹.

При этом представители противоположных точек зрения нередко опирались на одни и те же цитаты из Священного Писания, которые тем самым приобретали особый, программный для целых богословских направлений смысл. К таким цитатам относится уже приведенная нами – Ин. 4,24, истолкование которой у Оригена и у св. Кирилла Александрийского (*Толкование на Евангелие от Иоанна; О поклонении и служении в Духе и Истине*) в корне отлично.

Другой такой цитатой, о которой пойдет речь в первой части настоящего сообщения, несомненно, является 2 Кор. 3,18. Само по себе использование этой цитаты в текстах различных представителей мистического богословия позволяет – если это подтверждают и другие признаки – говорить об определенном родстве между этими текстами, а также о влиянии более ранних из них на более поздние².

Данная цитата в Пятом Слове о Свете Фаворском св. Феофана Никейского (ок. 1369–1376) не опознана издателем. Феофан выделяет три последовательно сменяющих друг друга эпохи в истории Богопознания, причем в этом он близок как ап. Павлу, так и (пожалуй, более, чем какому-либо дру-

¹ В качестве примера особенно поучительно сослаться на творения св. Максима Исповедника. См., например, в Прологе Второй Амбигвы к Фоме: обожение – это такое «срастворение (*σύγκρασις*)» верных с Богом в Духе Божиим, которое «делает претерпевающих его тем же по усыновлению (*θέσει*), чем Действующее является по естеству» (*Ejusdem Epistula secunda ad eundem // Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula scunda ad eundem / Ed. B. Janssens. Turnhout; Leuven, 2002. (CCSG, 48). P. 37.13–14*); *S. Maximi Confessoris Liber ambiguum... Ex eadem sermone, in illud: «Innovantur naturae...» // PG. 91. 1308B: «...один и тот же человек явится по навыку благодати проникнувшимися весь и всецело всем Богом (*ὅλος ὅλῳ περιχωρήσας ὁλικῶς τῷ Θεῷ*) , становясь всем тем, что есть Бог, за исключением тождества по сущности...». Последняя часть фразы как раз и направлена против оригенизма. Мы использовали перевод данного отрывка из св. Максима, сделанный архим. Софронием (Сахаровым) в его кн.: *Рождение в Царство Непоколебимое. М., 2001. С. 88–89.**

² Сам по себе метод «цитатного анализа» давно уже является действенным оружием современной патрологии. См., например, у Полемиса применительно к другому трактату Феофана Никейского – против латинян: «Зависимость Феофана от Варлаама может быть доказана с помощью цитаты из Григория Богослова, которая является общей для обоих текстов» (*Polemis I. D. Theophanes of Nicaea: His Life and Works. Wien, 1996. (WBS, XX). P. 165, cf. 164–165*, где приводятся соответствующие тексты). Правда, цитата из Григория Богослова – разумеется, гораздо более специфичная, чем цитата из Священного Писания, поэтому мы для доказательства близости св. Феофана к традиции иконопочитателей (что и априорно должно казаться убедительным) привлекаем и некоторые дополнительные аргументы.

гому Отцу) св. Иоанну Дамаскину¹: эпоха символического богопознания в Ветхом Завете; эпоха непосредственного, но еще частичного и несовершенного богопознания в Новом Завете; и, наконец, грядущее Царство Божие, в котором видение Божие будет совершаться лицом к лицу. Феофан пишет: «Ибо сказано, что и тем, кто жил до прихода благодати, наблюдая славу Божию преимущественно посредством символов и образов, она являлась в виде огня (Исх. 3,2; 13,21; Лев. 6,8.12–13; Втор. 5,24) ... А с пришествием благодати (ср.: Рим. 11,5; Тит. 2,11; 3,4; Евр. 1,2), когда *сень* закона (Кол. 2, 17; Евр. 8,5; 10,1) с ее символами была упразднена, божественные Отцы, *открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню* (2 Кор. 3, 18), постигли, что Тот, Кто некогда явился как огонь в терновнике (Исх. 3,2), есть не-вещественный Свет» (с. 300.490–301, 497). Цитата у Феофана приводится точно по оригиналу: *ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τῆν δόξαν Κυρίου... κατοπτρίζόμενοι...* И вместе с тем, между ап. Павлом и св. Феофаном были посредники, важнейшим из которых был, опять же, св. Иоанн Дамаскин.

Дамаскин неоднократно приводит интересующую нас цитату. Важнейшее место – «Первое слово против порицающих святые иконы...», гл. 16: «Древний Израиль не видел Бога, мы же *открытым лицом, как в зеркале, взираем на славу Господню* (2 Кор. 3, 18)»². Это место цитируется св. Иоанном в полемике с Оригеном, использовавшим ту же цитату (Contra Celsum VII.38// SC. 150. 100.10–12) в защиту своего учения о чисто духовном созерцании Бога совершенными: мы, умы, будем созерцать божественный Ум, по образу которого мы и созданы³. Для Дамаскина же «открытым лицом» как раз обозначает -- в соответствии с заветами Божиими в книге Исход -- почи-

¹ Евр. 10,1. Ключевой текст из Дамаскина – Pro sacris imaginibus orationes tres. Or. II.23.1–8 (текст, не считая знаков препинания, идентичен у Коттера и у Миня: PG. 94. 1309C; Kotter, S. 122). Некоторые важнейшие понятия в этом отрывке Дамаскина совпадают с теми, что используются Феофаном, ср.: *σκιαγραφία* (букв. «сенепись») – Дамаскин; *σκιαγραφεί* («живописует сенеписью») – Феофан (*Σατηρόπουλος Χ. Νηρητικοί και πατέρες των μέσων χρόνων. Αθήνα, 1996. Σελ. 230.111*; пример взят из Третьего слова. Далее ссылки на это издание в тексте, с указанием номеров страниц и строк). См. также анализ В. А. Баранова, которому я во многом обязан: Baranov V. A. Origen and the Iconoclastic Controversy// Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress (Pisa, 27–31 August 2001) / Ed. L. Perrone in collab. with P. Bernardino and D. Marchini. Leuven, 2003. V. II. P. 1050–1051 (соответствующая цитата из Дамаскина находится на р. 1051); Баранов В. А. Образ в контексте эпистемологических подходов иконоборцев и иконопочитателей// АКАДЕΜΕΙΑ: материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 2003. Вып. 5. С. 405, см. также прим. 56.

² S. Joannis Damasceni. Pro sacris imaginibus... Or. I.16.90–91// PG. 94. 1248B; Kotter, S. 92 (меняет *κατοπτρίζόμενοι* на *κατοπτρίζομεθα*).

³ См. соответствующий фрагмент из Оригена и анализ в: Baranov V. A. Origen and the Iconoclastic Controversy. P. 1047, 1048.

тание всего материального, в том числе и материальных изображений Бога, херувимов и т. д. Древний Израиль не видел Бога; в Новом же Завете Бог сделался плотью и обитал среди нас (Ин. 1, 14), а кроме того, Господь приоткрыл избранным из апостолов Свой подлинный облик на горе Фавор¹; подражая им, монахи-исихасты и оказываются способными взойти в ту же славу. Мысль эта одинаково значима для св. Псевдо-Макария Египетского, св. Иоанна Дамаскина и св. Григория Паламы. Важной она оказывается также для Псевдо-Ареопагита и св. патриарха Никифора Исповедника, о чем пойдет речь далее. Для всех этих авторов 2 Кор. 3, 18 играет важнейшую роль – как одно из главных свидетельств, подкрепляющих возможность и достоверность опыта божественного световосприятия².

Практически в таком же виде – с добавлением одного артикля – 2 Кор. 3, 18 приводится Дамаскиным и в Слове на Преображение, значение которого для исихастов вообще и для Феофана, в частности, хорошо известно³: *ἡμεῖς δὲ... ἀνακαταλυμένοι προσώπῳ τῆν δόξαν [τοῦ] Κυρίου καταπτύσμεθα*⁴. Контекст и здесь удивительно близок Феофану

¹ Дамаскин здесь – как и ряд других, позднейших Отцов, например, св. Григорий Синаит – проводит параллель между Боговидением Моисея на горе Синай (Исх. 19, 16 и сл.) и Преображением Господним на Фаворе. См.: Baranov V. A. Origen and the Iconoclastic Controversy. P. 1048; Saint Gregory the Sinaite. Discourse on the Transfiguration. 8, 17/ First critical edition, with English translation and commentary, by D. Balfour// *Θεολογία*. 1981. Т. 52. Σελ. 652–653, 656–659. В гл. 17 читаем: «Ибо мрак, как сказано, являл собой образ (τύπος) сего Преображения... а само Преображение – истина (реальность) того Богоявления, что заключено в обоих [событиях]; опять же, оно является залогом (ἀρραβὼν) тамошнего вечного блаженства и причастником одного неизреченного светоизлияния, когда мы, становясь вечными, будем преображены в едином свете и славе...» (Ibid. P. 656.209–658.213). И смысл, и лексика данного отрывка близки не только Паламе, раскрывая перед нами основное упование христианской эсхатологии вообще, но и Феофану. Ср. аналогичное употребление им слова ἀρραβὼν и выражение той же мысли в Пятом слове – сразу же после цитаты из 2 Кор. 3, 18: с. 301.498–506; не случайна в стр. 506 ссылка на «божественных Отцов». Трудно представить себе, чтобы Феофан, ученик св. Филофея Коккина и почитатель св. Григория Паламы, не был знаком с данным Словом св. Григория Синаита. Видимо, это Слово также необходимо считать одним из главных источников понимания Преображения у Феофана. Трехчастная схема истории спасения налицо и у Синаита.

² Из позднейших наследников исихастской традиции, для которых данное изречение апостола оказывается одним из ключевых свидетельств библейско-святоотеческого опыта обожения, отметим архим. Софрония (Сахарова), еще, как кажется, недостаточно оцененного в России. См., например: Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. С. 82 (раздел «Обожение»). Ср. с. 91, где эта цитата вынесена в эпиграф целого раздела.

³ См. хотя бы ссылки на него на с. 215, 243, 247, 248, 255, 260, 261, 271.

⁴ S. Joannis Damasceni Oratio de gloriosa Domini nostri Jesu Christi transfiguratione// PG. 96. 572B. Артикль в цитате взят в квадратные скобки, потому что его нет в оригинальном тексте апостола.

и «Словам в защиту икон» – учение о различии типов и способов богопознания в древнем Израиле и в новозаветную эпоху: «О том же, что закон имел лишь сень грядущих благ, а не саму Истину, послушай, что пишет Павел»¹. Как для Дамаскина, так и для Феофана данная цитата входит неразрывной частью в комплекс аргументов, с помощью которых доказывается учение о трех этапах истории спасения; мы только что видели, что и в промежуточную эпоху между данными авторами его разделял такой авторитетный для исихастов богослов, как преп. Григорий Синаит (см. прим. 1 на с. 117).

Разделял его и Палама, что можно показать на примере ряда мест, одним из важнейших среди которых является отрывок из первой «Триады в защиту священнобезмолствующих» – Тт. I.3.38. Здесь так же, как у Дамаскина, Синаита и Феофана, боговидение святых в настоящем веке называется *залогом* грядущего богосозерцания в Царстве Божиим, причем Палама пользуется как термином *ἀξίωσιν*, так и более редким – *προοίμιον*². По ученики на горе Фавор видели этот Свет Господень извне, а в новозаветную эпоху – уже после установления Церкви – праведные из числа исихастов созерцают его изнутри: «теперь же, будучи срастворен с нами и находясь в нас, этот Свет естественным образом (по праву, *ἐκόντως*) озаряет душу изнутри»³. Одним из первых этого сподобился человек, бывший одним из первых монахов вообще – св. Иоанн Предтеча. В Гомилии на усекновение главы Иоанна Предтечи Палама рисует святого как образ подлинного исихаста: «Сей постоянно пребывал с непокрытой головой, что является знаком непрерывной молитвы и дерзновения перед Богом. Ибо мужу надлежит молиться непокрытым, согласно апостольскому изречению (1 Кор. 11,7), дабы мы смогли *открытым лицом, как в зеркале, взирать на славу Господню* (2 Кор. 3, 18)»⁴. Св. Григорий меняет в цитате залог – с изыскательного на условный, все же остальное оставляет без изменения. Разумеется, и он понимал данную цитату так же, как Дамаскин – в строго

¹ Ibid. AB.

² Γρηγορίου τοῦ Παλαμά ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων // Συγγράμματα Θεσσαλονίκης, 1962. Т. 1. Σελ. 448.32, 449.2–3.

³ *Αυτόθι*. Σελ. 449.20–21.

⁴ S. Gregorii Palamae Hom. XL// PG. 151. 512BC. См.: Макаров Д. И. Истолкование образа Св. Иоанна Предтечи в Сороковой гомилии [св. Григория Паламы] // *Études balkaniques*. Sofia, 2002. V. 2. P. 55–56; он же. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 359–360. Наше внимание на присутствие в данных строках рассматриваемой цитаты еще в 2002 г. обратил А. Г. Дунаев, за что выражаем ему нашу признательность.

православном и антиригенистском смысле, ср. далее поучения о хозяйственно-бытовом поведении, воздержании в одежде и еде и т. д.¹

В свою очередь, Пс.-Макарий Египетский «был первым, кто отождествил свет Преображения с тем светом, который созерцают монахи в своих видениях»². Из простого взгляда на Указатель библиейских цитат, приложенный к изданиям (и/или переводам) текстов Макария, нетрудно видеть, что данная цитата принадлежит у него к числу наиболее основных³.

В корпусе творений Псевдо-Дионисия Арсопагита, насколько мы смогли обнаружить при беглом просмотре, фрагмент 2 Кор. 3, 18 цитируется лишь в схолии 14 к главе IV.2 трактата «О церковной иерархии», причем указание русского переводчика «2 Кор. 3, 17» здесь ошибочно⁴. Но этот трактат был известен Феофану и влиял на него⁵. Не опознанная издателем цитата из 1 Кор. 12,27 находится в конце Первого слова: ...*μέλη τούτου* [т. е. Бога] *ἐκ μέρους*... (с. 192.631). Парафраз этой же цитаты приводится в ЕН III.12 в очень сходном с Феофаном контексте («...если только мы, как части тела (*ὡς μέλη σώματι*) гармонически соединяемся с Ним...»)⁶, так что и здесь весьма вероятно предположить посредство текста Арсопагита на пути данной цитаты от апостола в труд Феофана.

¹ Ibid. 512С – 513D; Макаров Д. И. Истолкование образа... С. 60–61; он же. Антропология и космология... С. 364–366.

² Polemis I. D. Theophanes of Nicaea... P. 43. n. 55.

³ См.: Преп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. Graec. 694) / Изд. подг. А. Г. Дунаев. М., 2002. С. 935 (указатель), 806 (Слово I.58.I.2): здесь 2 Кор. 3, 18 относится (как и у Паламы, и у Феофана, и у Дамаскина) к тем, кто «в совершенной вере» родился от Духа; и др. места. См. также: Staats R. Die Metamorphose des Christen. Die Wandlungslehre des Makarios-Symeon im Zusammenhang seiner Anthropologie, Christologie und Eucharistielehre// Grundbegriffe christlicher Ästhetik: Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995/ Hrsg. K. Fitschen, R. Staats. (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca. Bd. 36). Wiesbaden, 1997. S. 19, где говорится в данной связи о «паулинистском» основании своего рода «духовной христологии» у Псевдо-Макария. Подчеркнуть связь с аскетикой и эсхатологией еще важнее. Феофан, разумеется, знал Макария и его подход к проблеме видения Света и ссылался на него: см., например, с. 227. Образ облака, окутывающего познавательную способность души после грехопадения (с. 175.7–9; и др.), также мог появиться у Феофана под влиянием Макария – или, предположим, св. Иоанна Златоуста (см., например: S. Joannis Chrysostomi Homilia cum presbyter fuit ordinatus// PG. 48. 696: ...*καθὰπερ νέφος παθημάτων πυκνὸν καὶ ὑποβάδες*...).

⁴ Дионисий Арсопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. СПб., 2002. С. 652: ...*ἀνακαλεαυμένῳ προσώπῳ*...

⁵ См. ссылки на него хотя бы в Третьем слове, как раз посвященном проблеме соотношения символа, образа и Истины: с. 234, 235, 238, 241, 248. См. далее.

⁶ Дионисий Арсопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 640–641.

Среди авторов, оказывавших непосредственное влияние на Феофана, парафраза 2 Кор. 3,18 обнаруживается даже при беглом знакомстве у св. патриарха Никифора Исповедника (806–815). В самом начале «Защитительного слова (апологетика) в двух частях в пользу святых икон» (Apologeticus duplex) св. Никифор говорит о том, что Господь в конце веков воздаст каждому по делам его: «...или кто, поработавшая одним лишь плотским страстям, был увлечен ими и считая, что выше видимого ничего нет, склонился наземь, *или же* (курсив наш. – Д. М.), совоспаряя духом (с Богом. – Д. М.), еще прежде своего отшествия отсюда сроднился с грядущим, как с настоящим, и, будучи окрыляем жаждою Божественного¹, *со-зерцает, как в зеркале (κατοπτρίζεται)* (парафраза 2 Кор. 3, 18), *блаженство вышних уделов...*»² Далее тут развиваются важнейшие для исихазма темы – внимания себе, чистоты помыслов и трезвения ума *νήφει δὲ νοῦς*³, а также памяти смертной (*μελέτην θανάτου*)⁴. Последнее определение (не говоря уже о его близости Дамаскину в «Философских главах») опять-таки переносит нас в позднюю Византию – весьма близко Дамаскину и Никифору толкует это понятие и Никифор Влеммид в «Краткой логике» (IV.3–4). Здесь поясняется, что попечение о смерти (лат. meditatio mortis) – это жизнь по добродетели (*κατ'ἀρετήν*), которую и ведет истинный философ⁵. Именно к такой жизни и призывает св. Никифор Исповедник христиан: «Станем же так любомудрствовать и изберем такую жизнь...»⁶.

Однако Никифор близок Феофану не только общей аскетической тональностью своей мысли – в конце концов, об этом говорит вся святооте-

¹ Ср. у Феофана в сходном контексте – в том же конце Пятого слова, которому посвящено настоящее сообщение – о любви апостолов к бытию с Богом и опыту богопознания: «Вот почему этот Свет, щедро излившись в сердца апостолов ввиду прежде выказанной ими веры и добродетели, исполнил их неким неизреченным наслаждением и радостью, а как любовное томление (*ἔρας*) обильно разжег в них пламень любви к Богу...» (с. 301.507–510).

² S. Nicephorus CP. Patriarcha. Apologeticus duplex pro sacris imaginibus..., 2// PG. 100. 537A.

³ Ibid. Cf.: S. Nicephori Hesychasti Tractatus de sobrietate et cordis custodia// PG. 147. 949B, где говорится о «хранящем трезвение (*νήφουσαν*) сердце»; 961B, где в контексте описания различных способов собирания ума называется и *νήφεις*. Известно, что во времена патр. Никифора исихазм практиковали, в частности, в Студийской обители. Видимо, и св. патриарх был еще в юности научен приемам исихастской духовной жизни.

⁴ Ibid. B.

⁵ Nicephori Blemmydae Epitome logica. IV.3–4// PG. 142. 721A – 724B, особ. 721B. Указатель источников и литературы по этой теме см.: Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977. (Byzantinisches Archiv, 15). S. 22–23. Anm. 63.

⁶ S. Nicephorus CP. Patriarcha. Apologeticus duplex... 537 C.

ческая традиция без исключения. Между их творениями имеются гораздо более непосредственные переклички логико-терминологического плана, позволяющие точно утверждать, что Феофан испытывал влияние Никифора при продумывании самых ответственных и тонких частей своей богословской системы. *В своем определении символа (в целом, следующем св. Максиму) Феофан опирается на определение образа св. Никифором.* Из богатства этого определения (ряд его черт объединяет св. Никифора со св. Феодором Студитом) нас сейчас – как в свое время и кард. К. фон Шенборна – будет интересовать лишь один момент: образ как категория относительная, предполагающая отношение к Первообразу.

«...образ, – пишет св. Никифор, – есть подобие Первообраза (*ὁμοίωμα ἀρχετύπου*)¹, целиком запечатлевающее в себе с помощью сходства весь вид (*τὸ... εἶδος*) отображаемого, отличное же от него *ввиду различия сущности* (*τῷ διαφόρῳ τῆς οὐσίας*) – но только по материи (здесь и далее курсив в цитатах наш. – Д. М.)»². Шенборн замечает в этой связи: «Иоанн Дамаскин уже показал, что в понятие образа входит элемент отличия от первообраза. Но он не сказал при этом, что речь идет о *сущностном* отличии. Поскольку он не противопоставлял искусственный образ естественному³, то и различие он видел в постепенном снижении бытийной причастности образов к первообразу. А Никифор смог яснее показать, что икона, как искусственный образ, должна сущностно отличаться от своего

¹ Св. Феодор Студит пользуется в данной связи термином *ὁμοίωσις* (Ejusdem [S. Theodori Studitae] Epistola ad Platonem ipsius patrem De cultu sacrarum imaginum// PG. 99. 500B, 501A). Принцип подобия неразрывно связан с принципом *подражания* – мимесиса, и на это обращает внимание св. Феодор. Определяя образ-икону через *подражание* Первообразу (Ibid. 501A), св. Феодор следует Ареопагиту, как он сам говорит. Скорее всего, он имел в виду 1-ю главу трактата «О небесной иерархии», где, в частности, видима иерархия Церкви (клир и духовенство, а также монашество) определяется как «надмирное подобие (*τῆς... μιμήσεως*) небесных иерархий» (Ps.-Dion. Ar. CH. I.3; пер. Г. М. Прохорова цит. по: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 41; греческий текст – Там же. С. 40; см. также: с. 42/43 = CH. I.3). Отсюда, главным образом, и проистекает известная формула св. Феодора: «Одно есть образ естественный, а другое – подражательный (*μιμητική*)» (Ejusdem [S. Theodori Studitae] Epistola ad Platonem... 501B). Второй вид образа называется также искусственным (*τεχνητή*) (Ibid. 500B).

² S. Nicephorus CP. Patriarcha. Antirrhethici tres adversus Constantinum Copronimum. I.28// PG. 100. 277A. Ту же формулу *τὸ τῆς οὐσίας διάφορον* использует и Феодор Студит (Ejusdem [S. Theodori Studitae] Epistola ad Platonem... 501A).

³ Как это сделали тот же патриарх Никифор и св. Феодор Студит. См. особенно: Ejusdem [S. Theodori Studitae] Epistola ad Platonem... 500B – 501D (пересказывается Феофаном: с. 257.181–190 – и цитируется: с. 257.190–197). Ссылки на творения св. Никифора см. там же. Речь идет о самой сердцевине важнейшей православной традиции, в рамках которой жил и мыслил и Феофан.

первообраза»¹. Положение об отличии еще несколько раз подчеркивается Никифором: «...отличное по сущности и *подлежащему (субстанции, τῷ ὑποκειμένῳ)*»²; «Если же икона ничем не отличается от Первообраза, то это не икона и вообще не что-либо отличное от него...»³.

На Феофана все это влияло, по меньшей мере, двояко – как в аспекте понимания образа, так и в плане определения Феофаном такой категории, как *символ*. Что касается первого аспекта, то, заменив в формуле Никифора сущность-усию на природу (естество), мы получим формулу Феофана об отличии образа от Первообраза: *κατὰ τὸ διάφορον τῆς φύσεως* (с. 245.608, ср. слегка видоизмененный вариант: с. 245.597 – при сохранении термина «фисис»; с. 245.600: *τῇ ἐτερότητι τῆς φύσεως*). Но и формула Никифора о различии *по подлежащему (субстанции)* также используется Феофаном (с. 245.581–583, 586–591), равно как и термин «Первообраз» (*ἀρχέτυπος*) (с. 245.585), однако ср. *πρωτότυπος* (с. 245.577), *τὸ πρωτότυπον* (с. 244.571, 573; 245.594). Феофан, однако, уточняет – естественно, с опорой на Писание (Кол. 1,15) – что иногда (в случае Лиц Св. Троицы, и конкретно Отца и Сына) образ может обладать полной неразличимостью с Первообразом⁴, что в случае *символа* невозможно. Используя язык аристотелевских категорий, переработанный Никифором⁵, можно было бы сказать, что *символ* также есть категория относительная, однако, в отличие от образа, он «может быть усматриваем в одном подлежащем (субстанции) вместе со своим Первообразом» (с. 245.593–594). *Это – прямое развитие (и вывод из) понимания иконы св. Никифором*, что тоже, насколько нам известно, не было отмечено в научной литературе.

Феофан и сам дает нам понять, где он намерен использовать сформулированное им определение: чуть ранее в том же Третьем слове он

¹ Шенборн К. фон. Икона Христа. Богословские основы. Милан – М., 1999. С. 198–199.

² S. Nicephorus CP. Patriarcha. Antirrhethici tres adversus Constantinum Copronimum. 1.28, 29// PG. 100. 277A.

³ Ibid.

⁴ Некоторых аспектов истории этого понятия «неразличимости» мы намерены в скорости коснуться в другой работе.

⁵ S. Nicephorus CP. Patriarcha. Antirrhethici tres adversus Constantinum Copronimum. 1.30// PG. 100. 277C; Шенборн К. фон. Икона Христа. С. 199. Наследие Аристотеля вообще играло первостепенную роль для обеих сторон иконоборческого спора. См.: Баранов В. А. Аристотель в иконоборческом споре: на чьей стороне?// Византия: общество и Церковь. Армавир, 2005. С. 134–146; специально о св. Никифоре – с. 138 и прим. 21–22 на с. 145.

обильно цитирует «Амбигвы» св. Максима Исповедника – те их места, где идет речь о том, что Господь на Фаворе сделался Своим собственным символом¹. Ведь Бог неизменяем! Стало быть, речь идет лишь об изменении способа Его явления миру (апостолам), а не о чем-либо другом.

Обобщая, можно сказать, что св. Максим поставлял, так сказать, «материальную» основу мысли Феофана, а св. Никифор – формально-логический аппарат для возможно более точного и глубокого концептуального выражения этой мысли. Наследие обоих отцов внесло свою лепту в исихастский «синтез» православного мирозерцания, над разработкой которого изрядно потрудились и Феофан...

...и здесь можно было бы поставить точку. Если бы, по крайней мере, не одно маленькое «но». Дело в том, что антипаламиты пытались толковать св. Никифора по-своему: подобно тому, как выработалась (в течение конца XIII – середины XIV вв.) антипаламитская экзегеза Отцов Золотого века, а также Псевдо-Дионисия Ареопагита и св. Максима Исповедника, *формировалась и антипаламитская экзегеза св. Никифора* (на которую – ввиду ее кажущейся малозначимости – практически не обращают внимания историки). Элементы такой экзегезы мы находим у Никифора (!) Григоры.²

Наиболее показательный пример – истолкование Adv. Copronitum I.26 и I.39 в «Первом антирретике» Григоры [2,5]. Рассмотрение, хотя бы и краткое, данного сюжета позволяет (хотя бы на уровне гипотез) понять многое – вплоть до одного места из Послания папе Иоанну [XXI] Иоанна Векка (1277)... Наши наблюдения и соображения вкратце сводятся к следующему.

Во-первых, Григора очень неточно пересказывает св. Никифора (мы здесь берем два фрагмента: Байер, 1976, с. 315.26–317.2 (ср.: PG. 100. 269AB); Байер, 1976, с. 317.3–5 (ср.: PG. 100. 296B–300A)). Особенно показателен случай со с. 317.2; для большей наглядности приведем таблицу:

¹ S. Maximi Confessoris Liber amb./ PG. 91. 1125D – 1128B, 1160CD, 1165BC; цитируется у Феофана: с. 227.13–229.70; см. далее и другие цитаты из Максима, широко обсуждавшиеся в ту эпоху в связи с проблематикой Преображения.

² Появившийся в начале 1347 г. (время, когда победа в религиозных, а вдобавок и политических, спорах решительным образом перешла к паламитам), этот трактат, по меткому выражению Байера, ознаменовал собой «самооправдание интеллектуальной аристократии, точнее говоря – самооправдание интеллектуальной монархии...» (Beyer H.-V. Ideengeschichtliche Vorbemerkungen zum Inhalt der ersten «Antirrhethika» des Nikephoros Gregoras// Nikephoros Gregoras. Antirrhethika I/ Einl., Textausgabe, Übers. und Anm. von H.-V. Beyer. Wien, 1976. (WBS, XII). S. 17, 19–20. Далее ссылки на Григорю – по этому изданию в основном тексте, с указанием страниц и строк).

Цитирование отрывка из труда св. Никифора Исповедника
(PG. 100. 269AB) у Никифора Григоры
(«Первый антирретик». 2, 5// Байер, 1976, с. 317.2)

Св. Никифор. <i>Adversus Constantinum Copronimum Antirrheticus</i> tres. I.26 // PG. 100. 269AB	Никифор Григора. <i>Первый антирретик</i> . 2, 5 // Байер, 1976, с. 317.2
Ἰὸ περιγραπτὸν δὲ τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀπεριγραψίαν, οὐδέπω καὶ σήμερον, οὔτε παρὰ Παύλου, οὔτε παρ' ἑτέρου τῶν τῆς Ἐκκλησίας μυσταγωγῶν τις ἀκρίως.	«τὸ περιγραπτὸν ἀπερίγραπτον, οὐπω μέχρι καὶ τήμερον ἤκουσται».

То есть св. Никифор говорит, что неслыханное дело – утверждать, будто описуемое по природе (т. е. человеческое естество) облачается в *неописуемость* как свойство (этого же естества)¹, тогда как Григора превращает эту неопиcуемость в *неописуемое* (предикат лица – что наводит на мысль о двух-субъектной христологии, типа несторианской). Именно такая христология, как можно понять по сохранившимся фрагментам (один из них дошел как раз в рассматриваемой главе Никифора), и была у Копронима. Кроме того, в цитате у Григоры (она продолжает начатую на с. 317.1) неясен управляющий глагол – то ли это «облачиться», как у Никифора, то ли «стать» (на с. 317.1 представлены оба варианта). К тому же Григора сокращает цитату...

Св. Никифор обращает этот фрагмент, как и следующий, против христологии Копронима, которая, действительно, имела ярко выраженный несторианский (с оттенком монофизитства) колорит: «Ибо невозможно, чтобы у Того, Кто – из двух природ², но в одном Лице, лицо одной из природ изображалось, а другая природа оставалась безликой³. Невозможно то,

¹ Досл.: «Вплоть до сегодняшнего дня никто не слышал ни от Павла, ни от кого-нибудь другого из тайноборцев Церкви, будто сие описуемое (имеется в виду наше естество. – Д. М.) облелось в неопиcуемость».

² Без добавления «и в двух природах» данное выражение служит однозначным указанием на монофизитство того, кто им пользуется. Монофизитский уклон христологии иконоборцев, как и недостаток патристических свидетельств в их пользу (см. след. прим.), отмечал и Мейендорф (Мейендорф Иоанн, прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 203, 197). См., однако: Anastos M. V. *The Argument for Iconoclasm as Presented by the Iconoclastic Council of 754 // Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.* / Ed. K. Weitzmann. Princeton, N. J., 1955. P. 182–184, и другие работы автора (не говоря уже об известной статье Флоровского, а также о более новых исследованиях – К. фон Шенборна, В. А. Баранова и др.).

³ Слова Копронима приводятся св. Никифором в: *Adversus Constantinum Copronimum Antirrh.* I.39// PG. 100. 296B. Как здесь же замечает Никифор, тому нет свидетельств ни в Писании, ни у Отцов (Ibid.).

о чем говорит Копроним, отвечает Никифор (297А), и продолжает: *плоть остается описуемой* (297В), поэтому если говорить так, как это делает Копроним (подразумевая, что изобразим лик Божества), то остается две возможности. Первая из них: «...либо считать Его (Христа. – Д. М.) невидимым, неосязаемым и бесстрастным вообще – и, чтобы сказать уж все до конца, полагать, что Он вовсе не воспринимал плоть. И как он (Копроним. – Д. М.) в таком случае избегнет хулы докетизма (*δοκῆσεως*) и фантазиатства (*φαντασίας*)?» (Ibid.)¹. Вторая возможность – считать саму Ипостась Христа простой (а не сложной, согласно православному учению) – отвергается, как указывает Никифор (Ibid. С), самим Копронимом. Действительно, это явствует из приведенных чуть выше слов Копронима.

И именно к этой – отвергаемой Копронимом – второй возможности относится то место из *Adversus Copronimum* I.39, три строки из которого – на сей раз довольно точно – приводятся Григорой на с. 317.3–5. Предмет этих строк – *христология, а не триадология, на которую их пытается «переориентировать» Григора, стремясь использовать аргументы Никифора, направленные против христологического докетизма иконоборцев, против исихастского учения о Фаворском Свете*. Место это следующее:

«Ибо невозможно, чтобы то, что является простым по природе, каким-либо образом созерцалось, получало форму (*εἰδότησιν*)² или претерпевало что-либо – ведь оно бесстрастно, нетленно, совершенно непостижимо и недоступно мысли. А чем это еще может быть, если не Богом?»³

Григора вырывает цитату из контекста – и потому читатель его труда не видит, что у Никифора в действительности речь идет о христологии (см. 297ВС и др.). Ответ же на попытку Григоры перенести эти (и/или другие, сродные им) слова в сферу триадологии можно найти, в частности, в Десятом антирретике против Григоры св. Филофея Коккина (ок. 1353–1359)⁴, где как раз и поясняется, что Бог является простым, непостижи-

¹ Ср. также негативное отношение к *фантазии* и *фантазиатству* в: PG. 100. 269В; и в других местах.

² Один из базовых терминов средневекового аристотелизма, активно употреблявшийся и Феофаном. См., например, у последнего о том, что гнев и вождление получают форму от ума: с. 202.300–305; 203.315–318; ср. 203.332–335; и др.

³ S. Nicephorus CP. Patriarcha. Antirrhethici tres adversus Constantinum Copronimum. I.39// PG. 100. 297 С.

⁴ Согласно относительно недавней (1994 г.) датировке Б. Маркесиниса: Markesinis B. Un florilège composé pour la défense du Tome de Concile de 1351// Philohistör. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii / Ed. A. Schoors et P. van Deun. Leuven, 1994. (O.I.A, 60). P. 485. По старой датировке о. Витальена Лорана в «Словаре католического богословия» – 1353/1354 гг. (Dictionnaire de théologie catholique. 1932. T. XI. P. 1504; Markesinis B. Un florilège... P. 485).

мым, не допускающим причастия и т. п. по сущности, однако простым – и в то же время многообразным, именуемым, осязаемым и т. д. по энергии¹. Вернемся, однако, к тексту патриарха Никифора.

Патриарх полемизирует с Копронимом, для которого – как для истинного иконоборца – Тело Христово *неотисуемо* как после, так и до Вознесения, ибо плоть соединена с Божеством Слова только *внешне, акцидентально*, и до Вознесения представляет собой лишь преходящий образ (обожение же души – посредницы между Словом и плотью – неизобразимо, а потому икона и невозможна, и не нужна), а после Вознесения она *превращается* в Божество. У иконоборцев не было учения о сложной, но единой ипостаси Христа; в подтверждение своих взглядов они приводили, между прочим, 2 Кор. 5, 16².

Против этой акцидентализации тела Христова у Копронима и обращает острие своей критики Никифор: «Ибо он исхитряется с помощью одного лишь выражения «неописуемое» упразднить и все остальные свойства (*ιδιόματα*) [человечества Христова. – Д. М.]³. Копроним хочет *смешать* тварное с нетварным, а зримое – с незримым: вместо *communicatio idiomatum*, или взаимного сообщения свойств двух природ во Христе, у него получается своего рода *permutatio*, т. е. их (этих свойств) превращение, что в корне противоречит Халкидонскому догмату⁴. Между тем две природы (именно как *две*) не могут не быть различными – иначе они были бы одной природой⁵. Поэтому у каждой из них должны наличествовать и сохраняться свои, особые *свойства*⁶. Трудно не увидеть типологическое сходство этого аргумента с аргументом о различии иконы и Первообраза, поскольку между двумя природами наличествует и имеет силу тот же принцип – отношения, а не тождества.

¹ S. Philothei CP. Patriarchae Contra Gregoram Antirrheticorum XII. Liber X// PG. 151. 1041AC; см. и другие места.

² См. особенно: Баранов В. А. Искусство после бури – богословская интерпретация некоторых изменений в послеконоборческой иконографии Воскресения// Зологой, серебряный, железный: мифологическая модель времени и художественная культура/ Ред. И. Прилачкин. Курск, 2002. С. 36–38, 45–46. Соответственно, в послеконоборческой иконографии Воскресения «...подчеркивается *неизменность* (и *описуемость*. – Д. М.) Христа *до Воскресения, в Воскресении* и после Воскресения» (Там же. С. 41). Это служило «...средством визуальной полемики против иконоборческого учения об изменении характеристик воскресшего тела Христа и Его неизобразимости» (Там же). Все это имеет непосредственное отношение к разбираемой нами полемике св. Никифора с Копронимом и ее – частичной и неадекватной – интерпретации у Григория.

³ S. Nicephorus CP. Patriarcha. Antirrheticici tres... I.39// PG. 100. 297C.

⁴ Ibid. 300AB.

⁵ Ibid. 297D.

⁶ Ibid. 300A. Это развитие идей, заложенных в Томосе св. Льва Великого. На него ссылался и Феофан (с. 234.236–237). Влияние этого Томоса в богословской литературе средне- и поздневизантийского периода весьма велико.

Св. Никифор выступает как раз против этого смешения природ и *против* утверждения о незримости человечества Христова, одновременно подчеркивая незримость Св. Троицы по сущности, что вполне естественно для православного богослова (в отличие, скажем, от мессалиан)¹. Выступает он, естественно, и против *смешения христологии и триадологии, основанного на недостаточно четком различении природы и ипостаси, их определений и функций* (когда мыслят примерно так: раз три Лица Троицы едины по сущности – то и две природы Бога-Слова Воплощенного тоже едины – это же Бог...). Очень похоже, что так мыслил сам Григора, аргумент которого против паламитов оказывается (насколько его можно приблизительно реконструировать) удивительно близким построениям Копронима: только тот утверждал однозначную *неописуемость и превращение в Божественное естество человечества Христова после Вознесения* (и на этом основании его – этого человечества – неизобразимость, см. выше), а Григора, похоже – *после Преображения* (именно в связи с обсуждением этого события он изо всех сил старается доказать неописуемость Христа по Божеству). Григора пишет: «Ведь это иконоборцы утверждали, будто плоть Господня при Преображении превращается в иной свет; в нетленное и нетварное Божество»². Похоже, он перекладывает обвинение с больной головы на здоровую³...

Можно с достаточной уверенностью сказать, что мысль Григоры базируется на евсеврианско-оригенистской традиции (соприкосновения с неоплатонизмом – в частности, «Халдейских оракулов»⁴ – которых он, как мы знаем хотя бы из «Слова против нелепостей Григоры» св. Николая Кавасилы (1354)⁵, изучал, также играют роль). Кстати сказать, в текстах Гри-

¹ При этом сама формула, с которой он начинает свои возражения – *ῥητέον ὑάρ...* (см., например: Ibid. 297A) – тождественна используемой Феофаном (текст которого имел ту же – полемическую – функцию): см., например, с. 181.221 et passim.

² Антирретик I.2.5// Nikephoros Gregoras. Antirrhētika I. S. 311.16–17.

³ Ср. обвинение Паламы Григорой в иконоборчестве (для отвода глаз?): Ibid. S. 309.20–311.14.

⁴ Подобно оригенизму и многим позднейшим мистическим учениям, «Халдейские оракулы» предполагали сущностное слияние Бога и души (Ejusdem Pselli Summaria et brevis dogmatum Chaldaeorum expositio// PG. 122. 1152C). Если мыслить границы человеческих и Божественных свойств во Христе и в праведном индивидууме не очень отделенными друг от друга, легко прийти к самообожествлению. На это и намекает Николай Кавасила (см. след. прим.).

⁵ Garzya A. Un opuscule inédit de Nicolas Cabasilas// Byzantion. 1954. V. 24. Fasc. 3–4. Соответствующий фрагмент цитируется в: Sinkewicz R. E. Christian Theology and the Renewal of Philosophical and Scientific Studies in the Early Fourteenth Century: The *Capita 150* of Gregory Palamas// Mediaeval Studies. 1986. V. 48. P. 346. n.39. См. также: Поляковская М. А. О памфлете Николая Кавасилы// АДСВ. 1971. Вып. 7; Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV – XV вв. СПб., 1997. (ВВ). С. 73; и др.

горы упоминается (пусть и в риторической манере) переселение душ (метемпсихоз), и в высшей степени характерно, что в статье, специально посвященной анализу учений о метемпсихозе в Византии, проф. А. Алексакис смог привести единственный пример из XIV в.: упрек в том, что в одной фразе Григоры, довольно безобидной на первый взгляд, заключен намек на учение о метемпсихозе, встречается в проповеди бывшего патриарха Константинопольского Каллиста I (ок. 1357–1359)¹.

Указывая на Евсевия как на источник заблуждений Копронима, патриарх Никифор перекликается с учителем Феофана – св. патриархом Филофеем Коккином, занимавшим в 1353–1354 и 1364–1376 гг. ту же кафедру, что и он. Именно Евсевий, по св. Никифору, «суесловствовал, будто человеческий облик (*μορφήν*) Христа целиком и полностью *претерпел изменение (μεταβεβλήσθαι)* и уже никоим образом не пребывает в том, что свойственно для него (*ἐν τῇ ... ἰδιότητι*)»². Св. Филофей, в свою очередь, в самом начале своего Одиннадцатого антирретика против Григоры, посвященного Преображению, замечает: «А если Его (Христа. – Д. М.) Божественная слава невидима, как же Он сделал Ее видимой для апостолов?»³ Чуть далее говорится, что Евсевий, будучи «арианином и иконоборцем», учил, будто тело Христово сошло к смерти и тления. «Но Евсевий утверждает: преобразился Он – и обессмертился, и стал нетленным и нетварным»⁴. В еще одном важном фрагменте, употребляя тот же, что и у Никифора, глагол *μεταβεβλήσθαι* (что само по себе служит одним из признаков влияния и зависимости), а также родственный ему *μεταποιεῖσθαι* (быть претворенным), св. Филофей еще раз критикует то же учение Евсевия и Григоры, будто эта перемена свойств тела Христова состоялась *διὰ τῆς μεταμορφώσεως* («благодаря Преображению») или даже «в ходе Преображения»⁵.

Суть учения прорисовывается благодаря этим (и другим) указаниям вполне определенно. Это один из вариантов *оригенизма*, в случае Григоры (конечно, требующем дальнейшего изучения⁶) весьма сходный с ересью константинопольского патриарха Евтихия (VI в.), которому недавно по-

¹ Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV – XV вв. С. 73; Alexakis A. Was There Life beyond the Life Beyond? Byzantine Ideas on Reincarnation and Final Restoration// DOP. 2001. V. 55. P. 173 and n. 112. Там же и ссылки на источники.

² S. Nicephorus CP. Patriarcha. Antirrhethici tres... I.38// PG. 100. 296B.

³ S. Philothei... Contra Gregoram... Liber XII// PG. 151. 1058D.

⁴ Ibid. 1067AC; цит. 1067C. Cp. 1069B; и др.

⁵ Ibid. 1070B; и др. места.

⁶ Сам Григора, разумеется, не хочет казаться евсевиянином; напротив, он подчеркнуто называет Евсевия иконоборцем и объявляет его единомышленником Паламу (Антирретик... 2,6 // Nikephoros Gregoras. Antirrhethika I. S. 337.29–339.3).

святил обстоятельный раздел в своей «Истории византийской философии» В. М. Лурье¹. Представление о том, что Господь в определенный момент Своего земного служения (Воскресение, по Евтихию, или Преображение, по Григоре) отбрасывает (или «претворяет», «пересоздает» и т. п.) Свое человечество, служит надежным индикатором принадлежности к указанной традиции. Подобно Пселлу в XI в., Григора относился к числу тех лиц, которые стремились *пересмотреть сами основы святоотеческого богословия*. Одним из аспектов этой большой задачи (своего рода «мега-плана») было *перетолкование в оригенистско-докетистском духе наследия св. Никифора*. Григора совершенно напрасно старается «поссорить» его со святоотеческой традицией.

...И еще одно «видимо». Видимо, именно из-за нежелания быть причисленным в глазах Запада к этой подспудной, но мощной средневековой восточной традиции патриарх Константинопольский Иоанн XI Векк (1275–1282), не только латинофил и филокатолик, но и еретик (нечто вроде нео-евномиянина), в своем Послании с исповеданием веры папе Римскому Иоанну XXI (апрель 1277 г.) решил подстраховаться и специально добавил к христологической части пункт против докетизма, обозначив его – как и патриарх Никифор в «Первом антирретике против Копронима!» – греческим словом «фантазия»: верую, говорит Векк, что Господь от Девы Марии «...nostrum... assumpsit naturam, carnem videlicet humanam cum anima rationali, *non secundum phantasiam, sed secundum veritatem*... (...наше... воспринял естество, то есть плоть человеческую с разумной душой², не призрачным лишь образом, но поистине...)»³. Чувствуя, вероятно, слабость собственных тринитарных взглядов, которые включали в себя смешение ипостаси, сущности и ипостасных свойств Лиц⁴ (а слабость эта как раз и роднила его с Копронимом и ему подобными, ср. приведенные выше

¹ Лурье В. М. (при участии В. А. Баранова). История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 248–288, особ. 248–276. Возможны и другие – более специфические – монофизитские параллели, но только типологического свойства.

² Стандартное разъяснение против аполлинаризма.

³ Joannis Vecci CP. Patriarchae Epistola ad Joannem papam. Cum professione fidei et recognitione primatus// PG. 141. 946B. Датировку дает сам Векк в конце Послания (950A). Ср. прим. 1 издателя после основного текста. Письмо направлено папе Иоанну XXI (1276–1277).

⁴ Векк действительно был плохим богословом (о чем подробнее в другой работе), коль скоро он умудрился даже в рамках этого сугубо официального письма папе перепутать сущность и ипостась (Ипостаси) Св. Троицы; ср.: ...et ipsas tres esse cognoscentes Personas, unum Deum... ipsas cognoscimus, ...singulam sanctae Trinitatis **personam** (!) (Ibid. 947AB). Либо человек не понимает всей – усваиваемой в элементарной богословской школе – разницы между этими понятиями, либо настолько искренне убежден в их тождестве...

разъяснения Никифора), Векк особенно стремился выглядеть в глазах Запада православным... и послушным¹.

Все это делало ценность *φαντασία* весьма сомнительной в глазах патриарха Никифора. Не так, однако, дело обстояло со св. Иоанном Дамаскинским – и, похоже, следующим ему Феофаном Никейским – а также некоторыми другими мыслителями-исихастами, из которых здесь (не говоря уж о Никифоре Влеммиде и Григории Паламе) хотелось бы выделить Неофита Момициласа. Как недавно показал В. А. Баранов², св. Иоанн Дамаскин, цитируя труд Немезия Эмесского «О природе человека» (XIII)³, реабилитировал способность души, называемую *φαντασία*: она воспринимает изображения от органов чувств, передает их уму и вызывает изображение из памяти по приказанию ума. В этом оба мыслителя «...следуют против предшествующей богословской традиции, в которой *φαντασία*, или *φαντασμα*, определенно имеют негативный смысл как мысленный образ, часто внушаемый демонами...»⁴ Однако уже у св. Максима Исповедника, на которого опирается Феофан, *φαντασμα* означает просто «образ представления» – без негативных коннотаций⁵. У самого Феофана активно используется и *φαντασία* как обозначение способности души (см. особенно: с. 231.137, 141–148). Речь идет о боговидении по энергии (Феофан употребляет выражение «некая божественная сила», *δύναμις*, с. 231.142), во время которого «...способность представления (*ἡ φαντασία*) представляла Сущего превыше ума сообразным с ней образом (*φανταστικῶς*)» (с. 231.147–148). Мы видим, что эта тема неразрывно связана со всем тем, о чем говорилось в настоящей статье.

В завершение данного раздела обратимся к рассмотрению термина *φαντασία* у Неофита Момициласа, чья антропология, близкая как Феофану, так

¹ Ср.: ...et eidem (Римской Церкви. – Д. М.) omnes Ecclesiae sunt subjectae... (Ibid. 945В). Стоит ли говорить, насколько далеко это было от основной линии развития православной экклесиологии, предполагавшей равенство всех епископов, каждый из которых держит кафедру Петра (см.: Мейендорф И. Ф. Флорентийский собор: причины исторической неудачи// Из истории русской культуры. Т. II. Кн. I. Киевская и Московская Русь/ Сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. М., 2002. С. 408–409)?

² Баранов В. А. Образ в контексте эпистемологических подходов... С. 403 и прим. 48–49.

³ «*Φανταστικόν* передает рассудку воспринимаемое чувствами...» (Nemesij Emeseni De natura hominis. XIII// PG. 40. 661C – 664A). Этот же термин в значении «воображение» употреблял и Палама (PG. 151. 92D – 93A; Макаров Д. И. Антропология и космология... С. 212, табл.).

⁴ Баранов В. А. Образ в контексте эпистемологических подходов... С. 404.

⁵ S. Maximus Confessor. Liber ambiguum...// PG. 91. 1233D – 1236C; цитируется у Феофана: с. 232.150–179.

и Паламе, подчеркнута систематична. Соответствующий материал патрологу предоставляет 26-я глава его трактата «О том, что Акиндин, в довершение к прочим пагубам, и о том учит, что сей Свет, просиявший на Фаворе святым апостолам от Самого Христа, есть тварь и приводящее (т. е. акциденция. – Д. М.)...». В ней говорится, что познание есть нечто среднее между познающим и познаваемым; познают же в нас «...либо ум, либо рассудок, либо мнение, либо *представление (φαντασία)*, либо чувство»¹. Те же пять сил называет *познавательными силами души* и Никифор Влеммид в «Краткой логике» (III)², так что эта схема, вероятно, заимствована у него. Представление, как указывает Неофит, не производит силлогизмы (с. 397.730); оно есть «место пребывания и хранилище (хранение, *τήρησις*) отпечатков чувственных вещей; оно не знает ничего более того, что восприняло с помощью чувства» (с. 398.735–737). То есть представлению отводится, в общем, та же функция, что и у Немезия, и в богословии иконопочитания св. Иоанна Дамаскина.

Но не только: в конце главы Неофит переходит к более общим размышлениям о силлогизмах. В них, говорит он, должны принимать участие все силы души (с. 398.743–748). Рассудок, в свою очередь, состоит из ума, чувства и *представления*, которое называется «местопребыванием чувства» (стр. 749–750). Так что в некоторых случаях начала силлогизма берутся и из представления – хотя лучше брать их из ума, ведь тогда-то и возможно «вести слово об истинно сущем» (с. 398.754–755, ср. стр. 750–754). Основывая свои силлогизмы на представлении, рассудок «всегда сбивается с пути и впадает в заблуждение» (с. 398.758–399.760). Всякое ложное мнение также берет начало из представления (с. 399.763–764). Таким образом, наряду с известным интеллектуализмом паламитской и влеммидовской школы, наряду с рецепцией некоторых положений богословия иконопочитателей, мы здесь видим и традиционное для аскетики предостережение против ложных образов представления. Сами по себе эти образы ни хороши, ни плохи; но если рассудок воспримет их *некритически, до-рефлексивно*, он впадет в заблуждение. Итак, ценность за образами представления признается, но сугубо прикладная. Сформулировав эту идею о необходимости соблюдать в процессе познания (и духовной жизни в целом) баланс между рациональным, чувственным и (на высших степенях) сверхчувственным началами, исихастская мысль XIV в. подошла к гармоничному и взвешенному синтезу теологии, христологии и философско-богословской антропологии; можно сказать, что она сформировала его.

¹ Kalogeropoulos B. *Ο μοναχός Νεόφυτος Προδρομνός και το θεολογικό του έργο. Αθήνα*, 1996. Σελ. 397.723.

² Nicephori Blemmydae Epitome logica. III// PG. 142. 719–720.

Из проведенного анализа мало-помалу становится ясным, сколь прочными были связи и сколь нерушимой – преемственностью между богословской мыслью Византии эпохи иконоборчества (как первого, так и второго периодов) и времени Исихастских споров. Примеры свв. Псевдо-Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина, патриарха Никифора, Феодора Студита, Григория Паламы, Феофана Никейского, а также Никифора Влеммида (как и их общая опора на св. апостола Павла) должны были укрепить нас в этой мысли. Вместе с тем, и между представителями еретических и полуеретических течений (в частности, Евсевием Кесарийским, императором Константином V Копроном и Никифором Григорой) также обнаруживается определенное богословское и философское сходство в плане истории идей. Эти связи в рамках глубинных духовных течений (одни из главных среди тех, что противостояли церковному Православию – *оригенизм* и *неоплатонизм* в их различных модификациях), все еще недостаточно эксплицированные историками философии и патрологами, постепенно перемещаются в центр современной науки.

Заметка вторая. С кем полемизировал Георгий Пахимер в трактате «Против утверждающих, что Дух Святой по той причине называется Духом Сына, что обладает тем же естеством, что и Сын, или же из-за того, что Сыном подается верным»?

Данному трактату¹ не повезло в научной литературе. Особенно это справедливо для отечественной ее части, потому как ни в «Библиографии исихазма», ни в «Православной энциклопедии» мы не найдем исчерпывающих сведений (а в «Библиографии исихазма» – и вовсе никаких) ни об авторе, ни о данном источнике. Г. Подскальски также замечает лишь, что по степени владения светскими науками Пахимер сопоставим с Влеммидом (с чем трудно не согласиться), ссылаясь только на издание трактата о квадривиуме, осуществленное П. Таннери². При этом богословские воззрения Пахимера обходятся стороной.

Отчасти такое положение дел связано с укоренившимся представлением о том, будто история позднесредневековой полемики по вопросу об исхождении Св. Духа представляет собой нечто застывшее и рутинное, лишь изредка освещаемое умозрением и боговидением таких светлых личностей, как св. Григорий Кипрский или св. Григорий Палама. Это не так. Если бы не было непрерывной традиции богословов второго плана (таких, как Пахимер), то и гигантам первого ранга было бы труднее выразить свои умозрения на общедоступном для современников языке. А потому небольшое сочинение Георгия Пахимера,

¹ Georgii Pachymerae protecdici et nomophylacis Adversus eos qui dicunt ideo dici Spiritum Filii, quod habeat eandem atque ille naturam vel quod dignis ab eo suppedatur// PG. 144. 924B – 928D. Далее ссылки даются в тексте, с указанием номера колонки.

² Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. S. 59.

историка, мыслителя, общественного деятеля, а кроме того, богослова и комментатора Псевдо-Дιονисия Ареопагита также заслуживает нашего внимания.

Против кого же оно направлено? У Бека можно лишь прочесть: «...он решительно высказывается в поддержку формулы Дамаскина *ὁ Θεὸς*, однако остается противником унии»¹. Данное утверждение возможно уточнить, если рассмотреть трактат Пахимера на фоне источников эпохи. Действительно, вероятнее всего, трактат направлен *против богословских рассуждений патриарха Иоанна Векка и/или людей его круга*. В нем ставится базовый для православной триадологии со времен св. Фотия вопрос: можно ли *временное* отношение ниспослания Св. Духа в мир через Сына (Ин. 20,22; и др.) объявлять причиной *вневременного* отношения Ипостасей и говорить, что Дух есть Дух Сына от века? (925С). – Это недопустимо, отвечает Пахимер, если только *подавание Духа святым через Сына (τὸ χορηγεῖσθαι... παρὰ τοῦ Θεοῦ)* не является причиной того, что такое наименование может употребляться в несобственном смысле слова (Ibid.). Словоупотребление Пахимера здесь (как и в трактате в целом) ориентируется на традиционные православные образцы. Хотя у Дамаскина в сходном контексте в гл. I.8 «Точного изложения православной веры» употребляется глагол *μεταδίδοσθαι* (см. прим. 1 на с. 133), *χορηγεῖσθαι* Пахимера, как и употребление предлога *παρὰ* в тринитарном контексте, сразу отсылает нас к традиции св. Афанасия Великого², которая – в свою очередь – стала базовой для Никифора Влеммида и св. Григория Кипрского³.

¹ Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1977. S. 679. Cf.: S. Joannis Damasceni Expositio fidei orthodoxae. I.8// PG. 94. 821C, 833A. Cf. Ibid. 832B: *ἐκ τοῦ Θεοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν*.

² См. одно из важнейших мест: S. Athanasii, archiepiscopi Alexandrini, Epistola ad Serapionem. L20 // PG. 26. 580A; см. также: Lebon J. Introduction. IV. La pneumatologie de saint Athanase // Athanase d'Alexandrie. Lettres à Serapion sur la divinité du Saint-Esprit/ Intr. et trad. de J. Lebon. P., 1947. (SC, 15). P. 70 (Лебон, говоря об исхождении Св. Духа *παρὰ τοῦ Πατρὸς*, приводит следующие места: PG. 26. 533B, 560B, 580A), 74, п. 2 (ссылка: Ibid. 588C), 75; и др. Насчет *χορηγεῖσθαι/χορηγεῖν* см. также: Eiusdem Orationes adversus Arianos. III.24// Ibid. 373B (ср., кстати, здесь же «формулу Дамаскина» – Ibid. III.13// 349B; и др.); S. Gregorii Cyprii Expositio fidei contra Veccum...// PG. 142. 243A; Eiusdem. De processione Spiritus Sancti// Ibid. 275B, 300B; S. Philothei Contra Gregoram...VI// PG. 151. 917CD; и др. Впрочем, у Филофея встречается и столь же нормативный для Православия «дамаскиновский» язык (обозначение, конечно, условное, потому что у большинства авторов данные синонимические ряды пересекаются): *...κατὰ τὴν μετέωσιν τῶν θεῶν χαρισμάτων...* (S. Philothei Contra Gregoram...VI// PG. 151. 917D). Вопросы об истории термина *χαρίσματα* (непосредственно связанного с рассматриваемой полемикой) мы намерены коснуться в другой работе.

³ См. пока хотя бы: Rossum J. van. Athanasius and the *Filioque*: *Ad Serapionem* I,20 in Nikephoros Blemmydes and Gregory of Cyprus// Studia Patristica. V. XXXII / Ed. E. A. Livingstone. Leuven, 1997. P. 53–58; и др. Выводы ван Россума во многом неточны, и на сегодняшний день их, видимо, следует признать устаревшими, что мы также надеемся показать в одной из последующих работ.

В свою очередь, центральный для трактата Пахимера – и православной триадологии в целом – образ солнца, луча и света решен последовательно в духе Дамаскина – и *противоположно тому, как этот образ интерпретируется (в плане признания Filioque) Векком*. В трактате имеются и другие явственные следы *полемики Пахимера с Векком*, а также весьма вероятная аллюзия на Послание Иакову Болгарскому Никифора Влеммида, что в целом позволяет утверждать не просто Православие автора, но и *его активную включенность в полемику с византийскими филиоквистами-унитатами*, возглавлявшимися Векком и его идейными наследниками (определение их точного круга в 90-е гг. XIII – 30-е гг. XIV в., а также идейной характеристики также представляет собой одну из насущных задач современного византиноведения и патрологии).

Попытаемся доказать высказанные здесь утверждения с помощью таблиц.

Таблица 2

Истолкование образа солнца, луча и света у Иоанна Векка и Георгия Пахимера: общее или различное?¹

Ejusdem [Vecci] In Tomum Cyprii et novas ejusdem haereses de improviso dictata // PG. 141. 880C (Против Томоса Киприота... Иоанна Векка) ²	Georgii Pachymerae... Adversus eos qui dicunt... // PG. 144. 925D (см. прим. 1 на с. 132)
«Да и исхождение (τῆρ... <i>πρόβου</i>) света от (ἐκ) солнца через посредство (διὰ) луча ³ я истолкую в том смысле, что свет получает свое бытие (τῆρ... <i>πλαξίειν</i>) через посредство (διὰ) луча, чтобы можно было сказать, что сей свет получает бытие (букв. – «существует») от обоих (ἐξ <i>ἀμφοῶν</i>), то есть от солнца и луча, и чтобы была возможность назвать и луч источником (πηγήρ) света».	«Единосущен (<i>ὁμοούσιον</i>) ли свет лучу? Оба (<i>ἄμφω</i>) ведь они – от (ἐκ) солнца, и свет называют светом луча (как, разместся, и светом солнца). Луч же если и называют лучом света, то лишь в плане логического допущения (<i>διεσταλμένος</i>) – как подающий свет».

Из сопоставительного анализа этих текстов можно сделать ряд важных выводов. Пахимер использует традиционный для Православия язык (*ὁμοούσιον* – слово-маркер или, согласно терминологии Р. Пиккио, «тематиче-

¹ Для удобства читателей тексты даются в русском переводе. В оригинале приводятся в скобках лишь важнейшие места.

² Очень близкое место, где повторяются те же основные идеи, см. также: *Refutatio libri a Photio... conscripti...* // Ibid. 781A; etc.

³ Само понятие луча применялось по отношению к Сыну задолго до Векка. См., например, у того же Дамаскина в Слове на Преображение: *S. Joannis Damasceni Homilia de gloriosa... transfiguratione...* // PG. 96. 564B: *Сын «...стяжал изначальный и природный луч Божества»; ср. в 146-й главе св. Григория Паламы: Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Transl. and Study by R. E. Sinkewicz, C. S. B. Toronto, 1988. P. 250.146.9–10; и др.*

ский ключ»¹ триадологии), чего нет у Векка. Зато Векк явным образом следует постановлениям Второго Лионского собора 1274 г., согласно которым, Св. Дух «...вечно исходит от Отца и Сына – не как от двух начал, но как от одного (*tanquam ab uno principio*), и не как от двух дуновений, но как от одного-единственного дуновения (*unica spiratione*)»². Векк в своем догматическом Послании папе Иоанну меняет слово «дуновение» (*spiratio*) на «источнику» (*fons*), прилагая его как к Отцу, так и к Сыну, но существо дела от этого не меняется³. Сам способ исхождения мыслится при этом одним и тем же и, по сути, единственным; соответственно, Отец и Сын – не два Источника Духа, но один⁴.

Эта же идея (*Filioque*) содержится, как нетрудно видеть, и в присутствующем у Векка наименовании луча (аналогия Сына) источником света (аналогия Духа) – наряду с солнцем (аналогия Бога-Отца). В словах патриарха-латинофила, процитированных в прим. 4 на с. 135, обращает на себя внимание идея равенства предлогов *ab* и *ex* (их греческие аналоги – *παρά* (а также *διὰ*) и *ἐκ*), впоследствии осужденная на Влахернском соборе 1285 г. под председательством св. Григория Кипрского (собор мотивировал это тем, что они служат указанием на разные отношения внутри Троицы; лишь последний связан с представлением об ипостасном исхождении Св. Духа от Отца)⁵. В Послании Векка папе так же, как и в догматической Конституции Второго Лионского со-

¹ См.: Пиккио Р. Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Его же. *Slavia Orthodoxa*. Литература и язык. М., 2003. (*Studia Philologica*). С. 431–473, особ. 433–446, 450–457, 463–466.

² *Concilium Lugdunense II – 1274. Constitutiones. II. De summa Trinitate et fide catholica* // *Decrees of the Ecumenical Councils. V. 1. Nicaea I to Lateran V* / Ed. Norman P. Tanner, S. J. London – Washington, 1990. P. 314. При ссылке на эту Конституцию в недавней статье А. В. Власова допущена опечатка при указании страницы (см.: Власов А. В. Византийская Церковь в XIII в. и Лионская уния (1274 г.) // *Мир Православия*. Волгоград, 2006. Вып. 6. С. 161, прим. 70: вместо «р. 320» следует читать «р. 314»). Римская Церковь в этой Конституции названа *mater omnium fidelium et magistra* (*Decrees... Ibid.*), и такое утверждение находит горячее одобрение у Векка (см. прим. 1 на с. 130, а также: *Joannis Vecchi... Epistola ad Joannem papam... // PG. 141. 945D: между Римской и Греческой Церковью... nulla differentia fidei est...*). Против этого западного учения направлен седьмой пункт осуждения Векка на Соборе 1285 г. (*S. Gregorii Cyprii Expositio fidei... 241C*). В целом ср. анализ Власова в указанной статье (с. 131–166); и др.

³ *Joannis Vecchi... Epistola ad Joannem papam... // PG. 141. 946CD.*

⁴ *Ibid.*: ...procedit, quemadmodum a fonte, Deo et Patre... et ab ipso Filio, quemadmodum a fonte, velut utique et ex ipso Deo et Patre... et Filius fons Spiritus sit; non tamen duo fontes Spiritus sunt Pater et Filius («...исходит, как из источника, от Бога и Отца... и от самого Сына, как от источника – как, разумеется, и от Бога Отца... [необходимо,] чтобы и Сын был источником Духа; однако, Отец и Сын – не два источника...»).

⁵ *S. Gregorii Cyprii Expositio fidei contra Veccum // PG. 142. 240BC*. Пункты 4–5; Papadakis A. *A Crisis in Byzantium. The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283–1289)*. N. Y., 1983. P. 67.

бора, представление об Отце и Сыне как об одном источнике Св. Духа не доказывается, но лишь постулируется. Отражением этого образа-концепции и служит рассматриваемый нами образ луча-источника, появившийся (вспомним об этом) в трактате, специально направленном против Томоса собора 1285 г.

В свою очередь, Пахимер пишет – как нетрудно видеть – с позиции сторонников св. Григория Кипрского и Собора 1285 г., обнаруживая осведомленность в догматических постановлениях, принятых на Соборе. Соответственно с ними, как и со всей линией развития греческого богословия, начиная со св. Фотия, вечные отношения Ипостасей не следует путать с временным ниспосланием Св. Духа в мир; соответственно, Пахимер отказывается именовать луч причиной света. Мы уже видели, что такое название Георгий допускает лишь в несобственном смысле, поскольку Сын есть Податель Духа миру, подобно тому, как и луч – податель (но не причина) солнечного света. С полной определенностью мыслитель говорит об этом в конце трактата: «...говоря, что свет происходит от (ἐκ) солнца через посредство (διὰ) луча (это звучит ответом Векку – ср. табл. 2; прим. 4 на с. 135. – Д. М.), мы, с одной стороны, указываем на *посредническую роль (τῆν μεστέλειαν)* луча, а с другой, *причиной света изображаем солнце*» (928D).

В последних строках нашло отражение традиционное для Православия учение о монархии Отца, характерное (чтобы назвать одно, но главное для эпохи имя) и для св. Григория Кипрского¹. Термин *μεστέλια*, в свою очередь, также является тематическим ключом, для той эпохи однозначно указывающим на еще один первостепенной значимости авторитетный источник тринитарных теорий – триадологию св. Григория Нисского, особенно в *Послании к Авлавию о том, что не три Бога*. У св. Григория термин этот обозначает «посредническую» роль Сына, в Котором от вечности почивает Св. Дух, в исхождении Духа². Такой же подход мы наблюдаем

¹ S. Gregorii Cyprii De processione Spiritus Sancti// PG. 142. 269B – 300B, passim. Отраженное в этом трактате представление о том, что Св. Дух почивает в Сыне, также наличествует уже у Фотия (Слово о тайноводстве Св. Духа, 85// PG. 102. 372B – 373A), а также, например, у св. Андрея Критского – в очень важной для эпохи Исихастских споров проповеди на Преображение (S. Andreae Cretensis Hom. VII. In Transfigurationem Domini nostri Christi// PG. 97. 953B, где встречаем и *ὁμοούσιον*; это может служить косвенным доказательством того, что и слово св. Андрея могло входить в патристический кругозор Пахимера и/или собранный им в пору написания изучаемого труда флорилегий святоотеческих изречений о предмете). Cf.: S. Gregorii Cyprii Expositio fidei... 240BC, где прямо осуждается мнение Векка и его сторонников, будто Св. Дух вечно воссияет через Сына, «как свет [воссияет] от солнца через посредство (διὰ) луча». Эту линию рассуждений и унаследовал Пахимер.

² S. Gregorii, Nysseni episcopi, Quod non sint tres Dii, ad Ablabium// PG. 45. 115–135, здесь 133BC.

и в *Послании Иакову Болгарскому* Никифора Влеммида¹. Соответствующая теория, наряду с тринитарными взглядами св. Афанасия Великого², представляет собой один из источников учения св. Григория Кипрского о вечном воссиянии Св. Духа в Троице, а соответствующий отрывок из *Послания к Авлавию...* цитируется и по-разному толкуется св. Григорием Кипрским³ – и Векком⁴ (последним, разумеется, в смысле *Filioque*).

Понятно, что называть солнечный свет светом луча в строгом смысле слова, с точки зрения Пахимера – не просто неточность, но серьезная ошибка. Дело в том, что данное выражение указывает на отношения *принадлежности*, а эти отношения вовсе не равны отношениям *единосущия* (и тем более – *причинности*) и далеко не всегда предполагают эти последние или имеют их основой. Пахимер приводит такой пример: «Действительно, этот дом – дом Сократа, а седалище (или кафедра, *θρόνος*) – Платона, однако *ни дом, ни седалище не единосущны указанным философам*» (928А). С точки зрения Пахимера, Векк, помимо догматической, допускает и чисто философскую ошибку, когда, именуя Св. Духа Духом Сына, считает Его исходящим от Сына. Второй пример Пахимера особенно направлен на прояснение той мысли, что отношения *единосущия* отнюдь не тождественны отношениям *причинности*: «В самом деле, Петр единосущен Павлу, а Павел – Петру. Однако ни Павел – не [порождение] Петра, ни Петр – Павла» (Ibid.). То *воссияние* Св. Духа от вечности, о котором вел речь св. Григорий Кипрский⁵, есть проявление *единосущия* этого Лица и Сына, однако на этом основании нельзя заключать, будто Сын есть Причина бытия Духа⁶. Этому ходу мыслей и следует Пахимер.

¹ Stavrou M. Le premier traité de Nicéphore Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit// OCP. 2001. V. 61. P. 122.19.13–16. М. Ставру несколько неопределенно говорит о том же в своем прим. 109 на р. 123.

² Согласно которому, Св. Дух исходит *от (ἐκ)* Бога-Отца, но, разумеется, не от Сына (PG. 26. 581В; Lebon J. Introduction. IV. La pneumatologie de saint Athanase... P. 63, 71; cf. 73 о перихорезе Лиц со ссылкой на: Ibid. 565В); и др. Это положение, как отмечает Лебон (Introduction... P. 70), восходит к 1 Кор. 2,12.

³ S. Gregorii Cyprii De processione Spiritus Sancti... 279АС. Это место приводится Киприотом в подтверждение той мысли, что и Сын, и Дух – *αἰτιατά*, тогда как единственной Причиной (*αἴτιος*, тот же термин, что и у Пахимера) является Отец. Важной является также критика представления о том, будто Сын – вторая Причина в Троице, в 281АВ; эта критика, похоже, непосредственно вдохновляла Пахимера в его размышлениях.

⁴ Joannis Vecci CP. Patriarchae Refutatio libri a Photio contra Latinos ad philosophum quemdam Eusebium conscripti, cui titulus: De sacra Sanctissimi Spiritus doctrina...// PG. 141. 741BC, 789C, 845C, 872D и др. К толкованию Векка ср.: Ibid. 745АВ, 748D et passim.

⁵ S. Gregorii Cyprii Expositio fidei... 241А; Ejusdem De processione Spiritus Sancti... 275C, 284В, 287D, 290C, 293В, 300АВ. Ср. у Влеммида: Stavrou M. Le premier traité de Nicéphore Blemmydès... P. 92.13–14 (см. табл. 3). Пахимер всюду следует этой точке зрения.

⁶ Ibid. 236C; etc.

В свою очередь, Векк отождествлял эти отношения (как и предлоги *из* (*от*) и *через, посредством*). Прежде всего, он считал, будто Св. Дух исходит как от ипостаси, так и от сущности Отца и Сына, или даже только от сущности Сына¹. Поэтому он в полемическом запале и спрашивает св. Григория Кипрского: «Что означает, по-твоему, что одна субстанция получает самостоятельное существование (*τῆν... ὁμοίωσιν*)² из другой, как не то, что эта первая существует *из (ἐκ)* этой второй *естественным и сущностным образом (φυσικῶς καὶ ὁμοιωδῶς)*?»³ Эта пара определений очень важна для Векка; она неоднократно повторяется им применительно к *исхождению Св. Духа* и от Сына⁴.

Конечно, на уровне формальной логики и здравого смысла Векк понимал, что два любых человека единосущны друг другу не потому, что один из них непременно – отец другого, но лишь «сообразно тождеству вида (*τὸ ὁμοειδές*)»⁵. Однако приходится констатировать, что в данном случае его догматика (представляющая собой серьезное искажение учения Православной Церкви) вступает в противоречие с его же философией, которой оказывается элементарный аристотелизм. Пахимер, как можно видеть, считал (и в общсм, справедливо), что, по Векку, *исхождение Св. Духа* и от Сына оказывается необходимым следствием единосущия Лиц⁶. Против этого положения и направлены логические аргументы Пахимера.

¹ Эта мысль проходит красной нитью через «Опровержение книги Фотия...» (см.: PG. 141. 741BC, 748C, 753CD, 756CD, 781D etc.). См. также: Ejusdem ad Agallianum dominum Alexium Magnae Ecclesiae diaconum Epistola// Ibid. 276C.

² О значении этого слова см. у Лэмпа: «1. in gen. – bringing into being, origination... 2. subsistence, existence as a substance or entity...» (Lampe G. W. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1991. P. 987, cf. 988 – о других значениях).

³ Joannis Vecchi... In Tomum Cyrilli... 908D.

⁴ Ejusdem Refutatio... 761D, 773A; против этого см.: Св. Фотий. Слово о тайноводстве Св. Духа...// PG. 102. 289A sq. Этой паре понятий Векк противопоставляет другую пару – «относительно и по способу передачи (даяния, *δοτῶς*)» (Ibid. 773A) – и приписывает Фотию точку зрения, будто Дух получает то, что Ему дает Сын, этим вторым способом. Это, конечно, искажение подлинной мысли Фотия.

⁵ Ejusdem ad Agallianum... 277A.

⁶ При упрощенном пересказе теологии Векка можно прибегнуть к такому способу изложения (ср. об этой мысли по существу: Мейендорф Иоанн, прот. Богословие в тринадцатом столетии. Методологические контрасты // Его же. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005. С. 115). Однако в реальности исследователя поражает, как мало в его текстах употребляется слово «единосущный». См., например, одно из мест, где такое отсутствие особенно бросается в глаза (так что становится непонятно, считал ли он, что у Отца и Сына – одна сущность, или же разные): Ibid. 792BC. Ср., однако, 800BC (с использованием *ὁμοούσιος*) – место, благоприятствующее пахимеровскому прочтению, но все же не до конца (ввиду фундаментального смешения Векком понятий «сущность» и «ипостась» и происходящего отсюда разделения Сущности Божией натрое). Подобной путаницей окрашено большинство текстов Векка (Ibid. 900C – 905A; и др.).

Таким образом, перед нами – базовый для эпохи конфликт православной и римо-латинской триадологий. Конфликт, в котором Пахимер выступает защитником традиционного православного учения с помощью традиционных же идей и образов. Однако приведенными ценностью его трактата не исчерпывается. Напоследок отметим еще одну весьма вероятную аллюзию в тексте Пахимера на важнейший труд Никифора Влеммида – *Послание Иакову Болгарскому*.

Таблица 3

Вероятная аллюзия у Пахимера на Послание Иакову Болгарскому
Никифора Влеммида

Никифор Влеммид (Stavrou M. Le premier traité de Nicéphore Blemmydès sur la procession du Saint-Esprit// OCP. 2001. V. 61. P. 92.13–15)	Георгий Пахимер (PG. 144. 928C) ¹
«Будучи энергией Сына и Бога Слова, Дух Святой <i>вечно воссильвает (ἀϊδίως ἐκλάμπει) от (παρ᾽) Него</i> – или, что то же самое, <i>через (δι᾽) Него² от (παρὰ) Отца</i> ; с другой же стороны, как <i>дар (δωρεά)</i> Он и посылается, и даруется <i>естественным образом (φυσικῶς)</i> » ³ .	Св. Дух называется Духом Сына <i>ἀϊδίως καὶ φυσικῶς</i> .

По нашему предположению, данное место у Пахимера представляет собой конспект Влеммида. В свою очередь, данное место у Влеммида – не что иное, как конспект некоторых мыслей св. Афанасия Великого (см. прим. 3 на с. 139). На это указывает тождество важнейших понятий, в частности, обозначение Св. Духа как энергии и дара (*δωρεά* – в обоих текстах), а также всех трех важнейших глаголов (*ἐκλάμπει... ἀποστέλλεται... δίδοται*). Однако чего нет у Афанасия, так это: а) представления о *вечном* характере воссияния Св. Духа через Сына (св. Афанасий имел в виду исключительно Домостроительство); б) обоих наречий, которые мы встречаем у Влеммида и Пахимера.

«Разве пришествие Духа через Христа не есть проявление вечной жизни Бога и тем самым проявление вечных взаимоотношений Божест-

¹ Отсутствие кавычек означает, что в данном случае производится не цитирование, а сокращенный пересказ.

² Сам Пахимер в изучаемом нами трактате мыслит сходным образом: Дух Святой – «...от (ἐκ) Отца *через* Сына» (928D). Влеммид и Пахимер, как нетрудно видеть, не уравнивают предлоги – тем более, применительно к *Отцу и Сыну*, как Векк.

³ Ср.: S. Athanasii Alexandrini... Epistola ad Serapionem... I.20// PG. 26. 577C – 580A.

венных Лиц?» – пишет Мейендорф¹, проясняя позицию Влеммида. Более чем вероятно, что Пахимер, который, как видно хотя бы из нашего беглого изложения, читал св. Григория Кипрского и внимательно следовал ему, дошел и до первоисточника подобных взглядов – т. е. до Влеммида. К тому же, выражение «Дух Сына» отсутствует в Евангелии от Иоанна², поэтому более чем естественно для его объяснения обращаться к другим – святоотеческим – текстам, а также к писаниям учителей Церкви (одним из которых можно считать Влеммида). С другой стороны, употребляя выражение «естественным образом» (*φυσικῶς*), важно было истолковать его в православном смысле, чтобы оградить себя от неверной интерпретации у Векка. Это могло быть (и скорее всего, стало) еще одним мотивом для обращения Пахимера к классикам богословия – св. Григорию Кипрскому и Влеммиду, чье влияние в данном случае можно считать решающим. В принципе не исключено, но менее вероятно, что Пахимер взял данную пару эпитетов, довольно устойчивую в латинофильской традиции (см. прим. 4 на с. 140–141), и у Векка, намереваясь перетолковать их в православном смысле.

Как бы то ни было, Пахимер явил собой блестящий образец вдумчивого следования основной линии развития святоотеческого Предания, тогда как Векк, также читавший и изучавший Влеммида – дурной пример частичного и далеко не адекватного усвоения Предания, с отбрасыванием его отдельных составляющих³. Каково именно было отношение к Преданию этого патриарха-латинофила, еще подлежит уточнению и определению, но, видимо, не случайно, что в последующем, в XIV–XV вв. – во время «кризиса византийской картины мира» (X. – Г. Бекк) – его подход к тринитарной проблеме имел немало последователей⁴. Как показывает,

¹ Мейендорф И., прот. Богословие в тринадцатом столетии... С. 116.

² Однако присутствует у ап. Павла (Гал. 4,6; ср. также «Дух Христов» – Рим. 8,9). Последнее именование находим и у св. Афанасия (PG. 26. 557A; Lebon J. Introduction. IV. La pneumatologie de saint Athanase... P. 71). Однако отсюда, как это нехотя признает и Лебон, разумеется, вовсе не следует учение о Filioque (как, добавим, не следует оно и из упомянутой чуть выше триадологии св. Григория Нисского, и св. Кирилла Александрийского и т. д., будучи чуждым православному Преданию).

³ Общеизвестна несприязнь Векка и лиц его круга (Георгий Метохит) к Фотию (подобно тому, как три четверти века спустя – секулярных гуманистов к исихастам) (см., например: Laurent V. Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Bescos (1275–1282) au lendemain du deuxième concile de Lyon// Echos d'Orient. 1930. V. 29. P. 397, ср. p. 405–406, 409). О властолюбии и нетерпимости св. Фотия пишет Георгий Метохит. См.: Georgii Metochitae Fragmenta...// PG. 141. 1409D, 1417B, 1420A.

⁴ Например: Georgii Trapezuntii Ad Joannem Cuboclesium de processione Spiritus Sancti// PG. 161. 772B: Сын – вторая Причина, от Которой Св. Дух исходит «природным и сущностным» исхождением: та же пара эпитетов, но взятых в векковском смысле!

в частности, подход митрополита Эфесского Иоанна Хилы (конец XIII в.), можно было не только Векка понять в смысле св. Григория Кипрского, но и наоборот¹.

Автор считает своим приятным долгом поблагодарить всех тех, кто так или иначе содействовал его работе: В. А. Баранова, А. Г. Бондача, К. И. Лобовикову, В. М. Лурье, Д. А. Поспелова, А. М. Шуфрина, архим. Максима Лавриота (Великобритания).

Список сокращений

- АДСВ – Античная древность и средние века
- ВБ – Византийская библиотека
- ПЭ – Православная энциклопедия
- CCSG – Corpus Christianorum. Series Graeca
- DOP – Dumbarton Oaks Papers
- ОСР – Orientalia Christiana Periodica
- OLA – Orientalia Lovaniensia Analecta
- PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca
- SC – Sources Chrétiennes
- WBS – Wiener Byzantinische Studien

Необходимо, разумеется, помнить, что в 1426 г. Георгий Трапезундский перешел в католицизм (Шукуров Р. М. Имя и власть на византийском Понте (чужое, принятое за свое) // Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья/ Под ред. Р. М. Шукурова. М., 1999. С. 232; Лобовикова К. И. Георгий Трапезундский // ПЭ. М., 2006. Т. XI. С. 82). Вспомним также экуменистические настроения этого мыслителя, чтобы по достоинству оценить тот факт, что путь Векка и его единомышленников закономерно вел именно в этом направлении. Одним словом, далеко не случайным выглядит тот факт, что на заключительной стадии Флорентийского собора кардинал-«рenegат» Виссарион Никейский составил памфлет *Против опровержения Векка Григорием Паламой*, заняв последовательно векковские позиции в основных тринитарных вопросах (Ronchey S. Orthodoxy on Sale: the Last Byzantine, and the Lost Crusade// Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies (London, 21–26 August 2006). V.1. Plenary Papers. Ashgate, 2006. P. 319–320). Это тем более неприятно поражает, что в юности Виссарион читал Паламу и старался усвоить его ход мысли (см. там же). Аналогия с парой Векк – Влеммид довольно убедительная. Не сыграл ли тут свою роль тот мотив властолюбия, который Векк со сторонниками пытались обнаружить у Фотия?

¹ Хила остается малоизученной (и малоизданной) фигурой. См. пока: Joannis Chilae, metropolitae Ephesini, ad imperatorem// PG. 142. 245C (воссияние = ипостасному бытию Св. Духа); ср. у Векка (PG. 141. 916A; и др.).